Schema della seconda parte

Il moto della creatura ragionevole verso Dio

Qui consideriamo:

- 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:

a) gli atti umani in generale: I-II, 6-114

b) le azioni umane in particolare: II-II,1-189

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

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

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

B - la beatitudine I-II, 2-5

1) in quali beni consista I-II, 2

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

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

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

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

Prima parte della seconda parte
Proemio

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

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

> Il fine ultimo dell'uomo

Prima parte della seconda parte

Questione 1 - Proemio

- La prima cosa da considerare sull'argomento è il fine ultimo della vita umana,

- la seconda saranno i mezzi che permettono all'uomo di raggiungerlo: infatti dal fine dipende la natura di quanto al fine è ordinato.

- E, una volta ammesso che la beatitudine è il fine della vita umana, prima di tutto bisogna trattare dell'ultimo fine in generale, quindi della beatitudine.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Iª IIª q. 1 a. 1, arg. 1

La causa per sua natura dice priorità. Il fine, al contrario, dice termine ultimo. Perciò il fine non ha ragione di causa. L'uomo invece agisce per quanto è causa dell'azione, infatti la preposizione per sta a indicare un rapporto causale. Dunque all'uomo non appartiene agire per un fine.

Iª IIª q. 1 a. 1, arg. 2

Ciò che costituisce il fine ultimo non è ordinato a un fine. Ma in certi casi le azioni stesse costituiscono l'ultimo fine, come il Filosofo dimostra. Dunque l'uomo non sempre agisce per un fine.

Iª IIª q. 1 a. 1, arg. 3

L'uomo agisce per un fine quando delibera. Ora, l'uomo spesso agisce senza deliberazione alcuna, e talora perfino senza pensarci affatto; come quando muove il piede o la mano, oppure si gratta la barba, pensando ad altro. Dunque non sempre l'uomo agisce per un fine.

Iª q. 1 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 1 a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 1 a. 1, ad arg. 1

Il fine, pur essendo l'ultima cosa in ordine di esecuzione, è tuttavia la prima nell'intenzione dell'agente. Ed è così che possiede la ragione di causa.

Iª IIª q. 1 a. 1, ad arg. 2

Un'azione umana, per essere l'ultimo fine, è necessario che sia volontaria: altrimenti non sarebbe azione umana, come si è detto. E un'azione può essere volontaria in due modi:

- primo, perché comandata dalla volontà, p. es., camminare o parlare;

- secondo, perché emessa dalla volontà, come il volere stesso.

Ora, è impossibile che l'atto stesso emesso dalla volontà sia l'ultimo fine. Infatti il fine è oggetto della volontà, come il colore è oggetto della vista; e come è impossibile che il primo oggetto visivo sia il vedere medesimo, poiché ogni atto visivo è visione di un oggetto visibile; così è assurdo che il primo oggetto appetibile, ossia il fine, sia il volere medesimo. Rimane dunque che un'azione umana, per essere l'ultimo fine, deve essere comandata dalla volontà. Ma in tal caso l'azione dell'uomo, almeno per la volizione che la riguarda, è per un fine. Dunque è vero che l'uomo, qualunque azione compia, agisce sempre per un fine. Anche nel compiere l'azione che si identifica con l'ultimo fine.

Iª IIª q. 1 a. 1, ad arg. 3

Le azioni indicate non sono propriamente azioni umane: poiché non procedono da una deliberazione della ragione, la quale è il vero principio degli atti umani. E quindi esse hanno un fine in rapporto all'immaginativa, ma non un fine prestabilito dalla ragione.

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 1 a. 2, arg. 1

L'uomo, il quale certamente agisce per un fine, non agisce mai per un fine che non conosce. Ora, molti sono gli esseri che non conoscono il fine: o perché privi affatto di cognizione, come le creature insensibili, o perché non capiscono il rapporto di finalità, come gli animali bruti. Dunque è proprietà esclusiva della natura ragionevole agire per un fine.

Iª IIª q. 1 a. 2, arg. 2

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

Iª IIª q. 1 a. 2, arg. 3

Il fine, come il bene, è oggetto della volontà. Ma, al dire di Aristotele, "la volontà ha sede nella ragione". Perciò agire per un fine spetta soltanto alla natura ragionevole.

Iª IIª q. 1 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 1 a. 2. RESPONDEO:

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

Tuttavia dobbiamo ricordare che un essere può tendere verso il fine, con la propria operazione, o moto, in due maniere: primo, movendo se stesso verso il fine, come fa l'uomo; secondo, facendosi muovere da altri verso il fine, come la freccia che tende a un fine determinato perché mossa dall'arciere, il quale ne indirizza l'operazione verso il bersaglio. Gli esseri, dunque, dotati di ragione muovono se stessi al raggiungimento del fine; perché sono padroni dei propri atti mediante il libero arbitrio, che è "una facoltà della volontà e della ragione". Gli esseri invece privi di ragione tendono al fine in forza di un'inclinazione naturale, come sospinti da altri e non da se stessi: e questo perché non conoscono la finalità delle cose, e quindi non possono ordinare nulla verso il fine, ma vengono ordinati da altri al raggiungimento del fine. Abbiamo infatti già spiegato *[I, q.22, a.2, ad 4; q.103, a.1, ad 3]* che tutta la natura priva di ragione va considerata in rapporto a Dio come uno strumento rispetto all'agente principale. E quindi è proprio della natura ragionevole tendere al fine movendo e guidando se stessa al raggiungimento di esso; mentre la natura priva di ragione ha il compito di raggiungere il fine, o conosciuto, nel caso degli animali bruti, o non conosciuto, nel caso degli esseri assolutamente privi di cognizione, facendosi condurre e guidare da altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 1 a. 2, ad arg. 1

Quando l'uomo agisce direttamente per il fine, certamente conosce il fine; ma quando egli viene sospinto e guidato da altri, come quando agisce sotto l'altrui comando, o si sposta perché urtato da un altro, non è necessario che conosca il fine. E così avviene per gli esseri irragionevoli.

Iª IIª q. 1 a. 2, ad arg. 2

Ordinare o indirizzare al fine spetta a chi può muovere se stesso verso il fine. A chi invece è portato da altri al raggiungimento del fine, spetta di essere ordinato al fine da altri. E questo può capitare anche alla natura priva di ragione, però mediante un essere dotato di ragione.

Iª IIª q. 1 a. 2, ad arg. 3

Oggetto della volontà è il fine, o il bene nella sua universalità. Cosicché non può esserci volontà negli esseri privi di ragione e d'intelligenza, non avendo essi la capacità di apprendere l'universale: ma in essi esiste l'appetito naturale o quello sensitivo, determinati a dei beni particolari. Ora, è evidente che le cause particolari sono mosse da quelle universali: il reggitore

di uno stato, p. es., che mira al bene comune, muove col suo comando tutti gli uffici particolari della città. È necessario quindi che tutti gli esseri privi di ragione siano mossi al conseguimento dei fini particolari da una volontà intelligente, che ha di mira il bene universale, e cioè dalla volontà divina.

ARTICOLO 3:

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

Iª IIª q. 1 a. 3, arg. 1

Il fine è una causa estrinseca. Ma tutte le cose ricevono la loro specie da un principio intrinseco. Dunque gli atti umani non la ricevono dal fine.

Iª IIª q. 1 a. 3, arg. 2

Ciò che dà la specie deve avere una priorità. Il fine invece viene dopo in ordine ontologico. Dunque l'atto umano non può ricevere la specie dal fine.

Iª IIª q. 1 a. 3, arg. 3

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

Iª IIª q. 1 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 1 a. 3. RESPONDEO:

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

Ora, gli atti umani considerati in tutte e due le maniere, o come azioni, o come passioni, ricevono dal fine la loro specie. Realmente gli atti umani si possono considerare in tutte e due le maniere: poiché l'uomo muove se stesso e da se stesso è mosso. Abbiamo spiegato che gli atti si dicono umani in quanto procedono da deliberata volontà. Oggetto poi della volontà è il bene, e il fine. È perciò evidente che il fine costituisce il principio degli atti umani in quanto umani. Così pure ne costituisce il termine: infatti l'atto umano ha il suo termine in quello che

la volontà persegue come suo fine; del resto anche nella generazione naturale la forma del generato diviene identica alla forma del generante. E dal momento che, al dire di S. Ambrogio, "umani sono propriamente i costumi", particolarmente dal fine ricevono la loro specie le azioni morali: infatti atti umani e atti morali sono la stessa cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 1 a. 3, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 1 a. 3, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 1 a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4:

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

Iª IIª q. 1 a. 4, arg. 1

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

Iª IIª q. 1 a. 4, arg. 2

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

Iª IIª q. 1 a. 4, arg. 3

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

Iª IIª q. 1 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 1 a. 4. RESPONDEO:

È da escludersi sotto tutti gli aspetti un vero processo all'infinito tra i fini. Poiché in ogni serie di cose ordinate tra loro, avviene necessariamente che tolta la prima vengano a cessare anche le altre connesse con quella. Il Filosofo infatti dimostra che è impossibile procedere all'infinito tra le cause del moto, poiché se non esistesse un primo motore, gli altri non potrebbero muovere, derivando essi il loro moto da quel primo motore.

Ora, tra i fini esistono due tipi di ordine: e cioè l'ordine di intenzione e l'ordine di esecuzione: e in tutti e due deve esistere un primo. Quello che è primo nell'

- ordine di intenzione costituisce come il principio motore degli appetiti: perciò, eliminato il principio, l'appetito rimane inerte. Principio invece in

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 1 a. 4, ad arg. 1

È insita nella ragione di bene l'emanazione di qualche cosa da esso, non già l'emanazione di esso da un altro bene. Quindi, avendo il bene ragione di fine, ed essendo il primo bene l'ultimo fine, la ragione invocata non dimostra che non esiste un ultimo fine; ma che, stabilito un fine ultimo, si potrebbe avere un processo all'infinito in ordine discendente, una infinità di mezzi ordinati al fine. Si arriverebbe a questo, se si considerasse la sola potenza del bene supremo, che è infinita. Ma siccome il bene supremo si effonde seguendo l'intelligenza, la quale influisce sugli effetti secondo forme determinate, il fluire dei vari beni dal bene supremo, dal quale gli altri beni partecipano l'attitudine a diffondersi, segue una maniera determinata. Perciò l'attitudine dei beni ad effondersi non ha un processo all'infinito, ma, come dice la Sapienza, 11, 21, Dio ha tutto disposto "in numero, peso e misura".

Iª IIª q. 1 a. 4, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 1 a. 4, ad arg. 3

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

ARTICOLO 5:

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

Iª IIª q. 1 a. 5, arg. 1

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

Iª IIª q. 1 a. 5, arg. 2

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

Iª IIª q. 1 a. 5, arg. 3

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

Iª q. 1 a. 5. SED CONTRA:

L'oggetto nel quale uno stabilisce il suo ultimo fine domina totalmente l'affetto di un uomo: poiché da esso questi prende la norma di tutta la sua vita. Infatti a proposito dei golosi S. Paolo scrive, Filippesi, 3, 19: "Il loro Dio è il ventre"; vale a dire, nei piaceri del ventre hanno riposto il loro ultimo fine. Ma "nessuno", come dice il Vangelo, Matteo, 6, 24, "può servire a due padroni", i quali cioè non siano subordinati tra loro. Dunque è inconcepibile che uno stesso uomo possa avere più ultimi fini non subordinati tra loro.

Iª IIª q. 1 a. 5. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 1 a. 5, ad arg. 1

Tutte quelle cose venivano considerate, da coloro che riponevano in essi il loro ultimo fine, come un solo bene perfetto risultante dalla loro somma.

Iª IIª q. 1 a. 5, ad arg. 2

Benché si trovino molte cose che non si oppongono tra di loro, tuttavia si oppone alla nozione di bene perfetto l'esistenza di elementi capaci di integrarlo al di fuori di esso.

Iª IIª q. 1 a. 5, ad arg. 3

La volontà non può arrivare a tanto da ridurre gli opposti ad esistere simultaneamente. Il che avverrebbe, e lo abbiamo dimostrato, se essa potesse perseguire oggetti disparati come ultimi fini.

ARTICOLO 6:

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

Iª IIª q. 1 a. 6, arg. 1

Le azioni ordinate all'ultimo fine si dicono serie, cioè utili. Ma i divertimenti sono distinti dalle azioni serie. Dunque l'uomo non ordina all'ultimo fine le cose fatte per divertimento.

Iª IIª q. 1 a. 6, arg. 2

Le scienze speculative, insegna il Filosofo, sono cercate per se stesse. E tuttavia non si può affermare che ciascuna di esse sia il fine ultimo. Dunque l'uomo non tutto desidera in virtù dell'ultimo fine.

Iª IIª q. 1 a. 6, arg. 3

Chi ordina un'azione verso un fine, pensa a quel fine. Ora, non sempre l'uomo pensa all'ultimo fine in tutto quello che compie, o desidera. Dunque l'uomo non ordina all'ultimo fine tutto quello che compie o desidera.

Iª IIª q. 1 a. 6. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 1 a. 6. RESPONDEO:

Necessariamente l'uomo desidera tutto ciò che vuole in ordine al fine ultimo. E ciò appare evidente per due ragioni:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 1 a. 6, ad arg. 1

Il divertimento certo non è ordinato a un fine estrinseco, è però ordinato al bene di chi si diverte, in quanto è cosa piacevole e riposante, ma il bene dell'uomo portato alla sua perfezione non è che il fine ultimo.

Iª IIª q. 1 a. 6, ad arg. 2

La stessa osservazione vale per la difficoltà impostata sulla scienza speculativa. Questa viene desiderata come un bene dello studioso, compreso nel bene totale e perfetto, che è l'ultimo fine.

Iª IIª q. 1 a. 6, ad arg. 3

Non è necessario che nell'agire o nel desiderare qualsiasi cosa uno pensi sempre all'ultimo fine: l'influsso della prima intenzione rivolta all'ultimo fine rimane nel desiderio di qualsiasi cosa, anche se attualmente non si pensa quel fine. Come non è necessario che il viandante a ogni passo pensi al termine del viaggio.

ARTICOLO 7:

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

Iª IIª q. 1 a. 7, arg. 1

È evidente che, se c'è un fine ultimo, questo è il bene incommutabile. Ora, molti col peccato si allontanano da esso. Dunque non esiste un unico fine ultimo per tutti gli uomini.

Iª IIª q. 1 a. 7, arg. 2

Il fine ultimo regola tutta la vita di un uomo. Se, dunque, tutti gli uomini avessero un unico fine ultimo, non ci sarebbero tra loro sistemi diversi di vita. Il che invece è falso in maniera evidente.

Iª IIª q. 1 a. 7, arg. 3

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

Iª IIª q. 1 a. 7. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 1 a. 7. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 1 a. 7, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 1 a. 7, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 1 a. 7, ad arg. 3

Sebbene le azioni appartengano agli individui, il principio operativo deriva in essi dalla natura, la quale tende a un unico termine, come abbiamo già ricordato.

ARTICOLO 8:

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

Iª IIª q. 1 a. 8, arg. 1

Il fine deve corrispondere al principio. Ora, il principio degli uomini, cioè Dio, è principio di tutti gli esseri. Dunque nel fine ultimo tutti gli altri esseri concordano con l'uomo.

Iª IIª q. 1 a. 8, arg. 2

Dionigi scrive che "Dio volge a sé, come ultimo fine, tutte le cose". Ma Dio è precisamente l'ultimo fine dell'uomo; poiché, come si esprime S. Agostino, di lui solo dobbiamo fruire. Dunque anche le altre cose concordano con l'uomo nell'ultimo fine.

Iª IIª q. 1 a. 8, arg. 3

Fine ultimo dell'uomo non è che l'oggetto della volontà. Ma oggetto della volontà è il bene universale, fine comune di tutte le cose. Dunque è necessario che tutti gli esseri abbiano in comune con l'uomo l'ultimo fine.

Iª IIª q. 1 a. 8. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 1 a. 8. RESPONDEO:

Come insegna Aristotele il fine si distingue in cuius (oggettivo), e quo (soggettivo): abbiamo cioè l'oggetto in cui si trova la ragione di bene, e l'uso ovvero il conseguimento di tale oggetto. Sarebbe come se si dicesse che il moto di un corpo grave ha come fine, o la terra quale termine oggettivo, o il posare in terra quale termine soggettivo: così fine dell'avaro sarà, o il denaro come oggetto, o il possesso del denaro come uso. Se dunque parliamo dell'ultimo fine dell'uomo sotto l'aspetto oggettivo, allora tutti gli esseri concordano con lui nell'ultimo fine: poiché Dio è l'ultimo fine, sia dell'uomo che degli altri esseri. Se invece parliamo del fine ultimo dell'uomo, considerando il conseguimento di esso, allora le creature prive di ragione non concordano con l'uomo. Infatti l'uomo e le altre creature intellettive raggiungono l'ultimo fine mediante la conoscenza e l'amore di Dio: e questo è impossibile per le altre creature, le quali raggiungono l'ultimo fine partecipando una certa somiglianza con Dio, in quanto esistono, vivono, o anche conoscono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

> L'oggetto della beatitudine o felicità umana

Prima parte della seconda parte

Questione 2 - Proemio

Passiamo ora a trattare della beatitudine:

- e prima di tutto del suo oggetto;

- secondo, della sua essenza;

- terzo del modo di conseguirla.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nelle ricchezze.

Iª IIª q. 2 a. 1, arg. 1

La beatitudine è l'ultimo fine dell'uomo: perciò deve concretarsi in quell'oggetto che maggiormente domina l'affetto umano. Ora, codesto oggetto sono le ricchezze; poiché sta scritto, Ecclesiaste, 10, 19: "Tutto obbedisce al denaro". Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

Iª IIª q. 2 a. 1, arg. 2

Secondo Boezio la beatitudine (o felicità) è "uno stato risultante perfetto dalla combinazione di tutti i beni". Ma con le ricchezze si possiedono tutti i beni: poiché, come il Filosofo fa

osservare, il denaro è stato introdotto per fungere da intermediario nell'acquisto di quanto l'uomo desidera. Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

Iª IIª q. 2 a. 1, arg. 3

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

Iª q. 2 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 2 a. 1. RESPONDEO:

È impossibile che la beatitudine umana consista nelle ricchezze. Le ricchezze infatti, come spiega il Filosofo, sono di due specie: naturali e artificiali.

- Le ricchezze naturali sono quelle che aiutano l'uomo a colmare le sue naturali indigenze: e quindi i cibi, le bevande, le vesti, i mezzi di trasporto, la casa e altre cose del genere.

- Invece le ricchezze artificiali sono quelle che di suo non portano giovamento alla natura, p. es., il denaro; ma sono cose inventate dall'industria umana per facilitare gli scambi, e formano una specie di misura comune per le cose commerciali.

Ora, è evidente che la beatitudine umana non può consistere nelle ricchezze naturali. Infatti codeste ricchezze sono ricercate per un altro scopo, cioè per dare sostentamento alla natura dell'uomo: e quindi non possono essere l'ultimo fine dell'uomo, ma esse piuttosto sono ordinate all'uomo. Cosicché in ordine di natura tutte codeste cose sono al disotto dell'uomo, e son fatte per l'uomo, secondo l'espressione del Salmo, 8, 8: "Tutto hai messo sotto i suoi piedi". Le ricchezze artificiali poi sono usate soltanto in vista di quelle naturali: infatti nessuno le cercherebbe se non servissero per acquistare le cose necessarie alla vita. Perciò esse meno che mai possono avere ragione di ultimo fine. Dunque è impossibile che la beatitudine, fine ultimo dell'uomo, consista nelle ricchezze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 2 a. 1, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 2 a. 1, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 2 a. 1, ad arg. 3

Il desiderio delle ricchezze naturali non è illimitato: poiché in una data quantità esse colmano le esigenze della natura. È infinito invece il desiderio delle ricchezze artificiali: perché esso è schiavo della concupiscenza disordinata, come fa notare il Filosofo. Tuttavia il desiderio delle ricchezze non è infinito, come quello del bene supremo. Infatti quanto più perfettamente il sommo bene si possiede tanto più si ama, e si disprezzano gli altri beni; poiché un maggiore possesso ne accresce la conoscenza. Perciò sta scritto: "Quei che mi mangiano, avranno ancora fame". Invece si verifica il contrario nel desiderio delle ricchezze e di qualsiasi altro bene temporale: difatti quando si possiedono non si apprezzano, e se ne desiderano altre; secondo quelle parole del Signore, applicabili ai beni temporali, Giovanni, 4, 13: "Chi beve di quest'acqua avrà sete ancora". Questo avviene perché se ne scorge meglio l'insufficienza quando si possiedono. E ciò dimostra la loro imperfezione e l'impossibilità che in essi consista il sommo bene.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la beatitudine umana consista negli onori.

Iª IIª q. 2 a. 2, arg. 1

La beatitudine, o felicità, al dire di Aristotele, è "un premio della virtù". Ora, gli onori specialmente sembrano essere il premio della virtù, come lo stesso Filosofo ha scritto nel IV Libro dell'Etica. Dunque la beatitudine consiste specialmente negli onori.

Iª IIª q. 2 a. 2, arg. 2

La beatitudine deve consistere soprattutto in un bene riservato a Dio e alle persone più eccellenti. Ma tale è l'onore, come il Filosofo confessa. Anzi, anche l'Apostolo, 1Timoteo, 1, 17 scrive: "A Dio solo onore e gloria". Dunque la beatitudine consiste nell'onore.

Iª IIª q. 2 a. 2, arg. 3

La beatitudine è la cosa più desiderata dagli uomini. Ma niente più dell'onore sembra essere desiderato da essi: poiché gli uomini soffrono qualsiasi perdita nelle altre cose, pur di non compromettere l'onore. Dunque la beatitudine consiste nell'onore.

Iª IIª q. 2 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 2 a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 2 a. 2, ad arg. 1

Nel luogo indicato il Filosofo aggiunge che l'onore non è il premio per cui agiscono gli uomini virtuosi; ma al posto del premio essi ricevono l'onore degli uomini, "come da gente che non ha niente di meglio da offrire". Ma il vero premio della virtù è la beatitudine stessa, per la quale gli onesti agiscono. Se infatti agissero per gli onori, non ci sarebbe più virtù, ma piuttosto ambizione.

Iª IIª q. 2 a. 2, ad arg. 2

L'onore è dovuto a Dio e alle persone più eccellenti come segno o testimonianza di un'eccellenza preesistente: ma non è l'onore a rendere eccellenti.

Iª IIª q. 2 a. 2, ad arg. 3

Dal desiderio naturale della beatitudine, alla quale, come si è detto, la stima è connessa, deriva il fatto che gli uomini siano così gelosi dell'onore. Tanto è vero che essi desiderano soprattutto di essere onorati dai savi, a giudizio dei quali credono di essere eccellenti o felici.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nella gloria.

Iª IIª q. 2 a. 3, arg. 1

La beatitudine pare che debba consistere nella ricompensa che ricevono i Santi per le tribolazioni sofferte nel mondo. Ma questa ricompensa è la gloria; scrive infatti l'Apostolo, Romani, 8, 18: "Le sofferenze del tempo presente non hanno nulla a che fare con la gloria che deve essere manifestata in noi". Dunque la felicità consiste nella gloria.

Iª IIª q. 2 a. 3, arg. 2

Il bene è qualche cosa che tende a diffondere il bene stesso, come Dionigi dimostra. Ora, il bene di un uomo viene diffuso nella conoscenza degli altri mediante la gloria; poiché la gloria,

come scrive S. Ambrogio, non è altro che "una notorietà laudativa". Dunque la beatitudine umana consiste nella gloria.

Iª IIª q. 2 a. 3, arg. 3

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

Iª IIª q. 2 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 2 a. 3. RESPONDEO:

È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nella fama, ossia nella gloria umana. Infatti la gloria non è altro che "una notorietà laudativa", come si esprime S. Ambrogio. Ora un oggetto ha dei rapporti ben diversi con la conoscenza umana e con la conoscenza divina: poiché la conoscenza umana viene causata dagli oggetti conosciuti, mentre la cognizione divina è causa degli oggetti di conoscenza. Perciò la perfezione del bene umano, e cioè la beatitudine, non può essere causata dalla notorietà, o conoscenza degli uomini: ma questa, al contrario, deriva dalla beatitudine di un dato soggetto, e in qualche modo viene causata dalla felicità umana, iniziale o perfetta. E quindi la beatitudine dell'uomo non può consistere nella fama, ossia nella gloria. Il bene dell'uomo invece ha la sua causa nella conoscenza divina. Perciò la beatitudine umana ha una dipendenza causale dalla gloria esistente presso Dio; e così sta scritto, Salmi, 90, 15-16: "Lo salverò e lo glorificherò. Di lunga vita lo sazierò e gli farò vedere la mia salvezza".

Si deve anche considerare il fatto che la conoscenza umana spesso s'inganna, specialmente nei singolari e nei contingenti, tra i quali rientrano le azioni umane. Perciò spesso la gloria umana è fallace. La gloria di Dio, invece, è sempre vera, perché Dio non può ingannarsi. Ecco perché S. Paolo, 2Corinti, 10, 18, dichiara: "Approvato è colui che Dio approva".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 2 a. 3, ad arg. 1

In quel testo l'Apostolo non parla della gloria dovuta agli uomini ma di quella che viene da Dio al cospetto dei suoi Angeli. Perciò sta scritto, Marco, 8, 38: "Il Figlio dell'uomo lo onorerà nella gloria del Padre suo, al cospetto dei suoi Angeli".

Iª IIª q. 2 a. 3, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 2 a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la beatitudine consista nella potenza.

Iª IIª q. 2 a. 4, arg. 1

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

Iª IIª q. 2 a. 4, arg. 2

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

Iª IIª q. 2 a. 4, arg. 3

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

Iª IIª q. 2 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 2 a. 4. RESPONDEO:

È impossibile che la beatitudine consista nella potenza, per due motivi. Primo, perché la potenza ha natura di principio come Aristotele dimostra. La beatitudine invece ha ragione di ultimo fine. - Secondo, perché la potenza è indifferentemente buona o cattiva. La beatitudine

invece è il bene proprio e perfetto dell'uomo. E quindi una certa beatitudine può trovarsi piuttosto nel buon uso del potere dovuto alla virtù, che nel potere medesimo.

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

Del resto si possono portare quattro argomenti generali, per dimostrare che la beatitudine non consiste in nessuno dei predetti beni esterni:

- Primo, perché la beatitudine è incompatibile col male di qualsiasi genere, essendo essa il bene sommo dell'uomo. Invece tutti i beni in parola possono trovarsi nei malvagi come nei buoni.

- Secondo, perché non è ammissibile la mancanza di un bene qualsiasi necessario all'uomo una volta raggiunta la beatitudine, essendo questa per natura sua "per sé sufficiente", come Aristotele insegna. Invece, dopo il conseguimento dei singoli beni sopra indicati, all'uomo possono mancare ancora molti beni necessari. p. es., la sapienza, la salute del corpo, ecc.

- Terzo, perché dalla beatitudine non può mai derivare un male, essendo la beatitudine il bene perfetto. Non è così invece per i beni suddetti: infatti sta scritto che le ricchezze spesso vengono conservate, Ecclesiaste, 5, 12 "a danno di chi le possiede"; lo stesso si dica per gli altri beni enumerati.

- Quarto, perché l'uomo deve essere ordinato alla beatitudine da principi interiori, essendo ordinato ad essa per natura. Invece i quattro beni ricordati derivano piuttosto da cause esterne, e spesso dalla fortuna: infatti sono anche chiamati beni di fortuna. È perciò evidente che in nessun modo la beatitudine può consistere nei beni suddetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 2 a. 4, ad arg. 1

La potenza di Dio s'identifica con la sua bontà: egli quindi non può servirsene altro che bene. Questo invece non avviene per gli uomini. Perciò non basta, per la beatitudine di un uomo, somigliare a Dio nella potenza, se non lo somiglia nella bontà.

Iª IIª q. 2 a. 4, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 2 a. 4, ad arg. 3

La schiavitù è di ostacolo al buon uso del potere: è per questo che gli uomini naturalmente l'aborriscono, non perché trovino nel dominio il loro sommo bene.

ARTICOLO 5:

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

Iª IIª q. 2 a. 5, arg. 1

Sta scritto, Siracide, 30, 16: "Non c'è ricchezza che superi quella della salute del corpo". Ma la beatitudine consiste nella cosa più preziosa. Dunque consiste nella salute del corpo.

Iª IIª q. 2 a. 5, arg. 2

Dionigi insegna che l'essere vale più del vivere, e il vivere vale più di tutte le perfezioni susseguenti. Ma l'essere e il vivere umano dipendono dalla salute del corpo. E poiché la beatitudine corrisponde al bene supremo dell'uomo, è chiaro che specialmente la salute del corpo fa parte della beatitudine.

Iª IIª q. 2 a. 5, arg. 3

Quanto più una cosa è universale, tanto più alto è il principio da cui dipende: poiché quanto più una causa è di ordine superiore, tanto più vasto è il suo raggio di azione. Ma come la virtù di una causa agente si misura dal suo influsso, così la causalità del fine si misura dagli appetiti. Quindi, come la prima causa efficiente deve estendere il suo influsso a tutte le cose, così il fine ultimo deve essere da tutti desiderato. Ma la cosa da tutti maggiormente desiderata è l'essere. Dunque la beatitudine di un uomo consiste specialmente in ciò che si richiede per la sua esistenza, e quindi nella salute del corpo.

Iª q. 2 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 2 a. 5. RESPONDEO:

È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nei beni del corpo, per due ragioni:

- Primo, perché è impossibile che sia l'ultimo fine di una cosa la conservazione della medesima, quando quest'ultima è già ordinata a un fine distinto da essa. Un pilota, p. es., non può considerare la conservazione della nave a lui affidata come ultimo fine: perché la nave è già ordinata a un fine più remoto, cioè alla navigazione. Ora, come una nave è affidata alla direzione di un pilota, così l'uomo è affidato alla volontà e alla ragione; secondo il detto della Scrittura, Siracide, 15, 14, "Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò in mano del suo arbitrio.". Ma è evidente che l'uomo deve avere il suo fine in qualche cosa; poiché l'uomo non è il sommo bene. Perciò è impossibile che la propria conservazione sia l'ultimo fine della ragione e della volontà dell'uomo.

- Secondo, anche ammesso che la conservazione dell'esistenza umana fosse il fine della ragione e della volontà dell'uomo, non si potrebbe tuttavia concludere che il fine dell'uomo è un bene corporale. Infatti l'essere dell'uomo abbraccia l'anima e il corpo; e sebbene l'essere del

corpo dipenda dall'anima, tuttavia l'essere dell'anima umana non dipende dal corpo, come fu già dimostrato *[I, q.75, a.2; q.76, a.1, ad 5 e 6; q.90, a.2, ad 2]*; il corpo inoltre è per l'anima, come la materia è per la forma, e come gli strumenti sono per il loro principio motore, il quale si serve di essi per le proprie operazioni. Cosicché tutti i beni del corpo hanno come fine i beni dell'anima. Perciò è impossibile che la beatitudine, ultimo fine dell'uomo, consista nei beni del corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 2 a. 5, ad arg. 1

Come il corpo è per l'anima, così i beni esterni sono per il corpo. Perciò è giusto preferire il bene del corpo ai beni esterni, indicati col termine ricchezza, come va preferito il bene dell'anima ai beni del corpo.

Iª IIª q. 2 a. 5, ad arg. 2

L'essere, preso in assoluto, in quanto include tutte le perfezioni dell'essere, vale più della vita e di ogni altra determinazione successiva: poiché in tal caso l'essere precontiene tutte le perfezioni susseguenti. E questo è il senso delle parole di Dionigi.

- Ma se si considera l'essere in quanto partecipato da soggetti determinati, i quali non possiedono l'essere in tutta la sua perfezione, ma solo parzialmente, e ciò avviene in tutte le creature, allora è evidente che l'essere vale di più se è accompagnato da altre perfezioni. Difatti Dionigi stesso fa osservare che i viventi valgono di più dei semplici esistenti, e gli esseri intelligenti più dei viventi.

Iª IIª q. 2 a. 5, ad arg. 3

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

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nel piacere.

Iª IIª q. 2 a. 6, arg. 1

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

Iª IIª q. 2 a. 6, arg. 2

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

Iª IIª q. 2 a. 6, arg. 3

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

Iª IIª q. 2 a. 6. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 2 a. 6. RESPONDEO:

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

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

scritto, Sapienza, 7, 9: "Tutto l'oro, in paragone della sapienza, è appena un po' di sabbia". Perciò il piacere materiale non può essere né la beatitudine, né un accidente proprio della medesima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 2 a. 6, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 2 a. 6, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 2 a. 6, ad arg. 3

Tutti desiderano il godimento allo stesso modo che desiderano il bene: essi tuttavia desiderano il godimento a motivo del bene, e non viceversa, come abbiamo spiegato. Perciò non ne segue che il piacere sia il bene supremo ed essenziale: ma che ogni godimento deriva da un bene, e che c'è pure un godimento che deriva da quell'oggetto che è bene al sommo e per essenza.

ARTICOLO 7:

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

Iª IIª q. 2 a. 7, arg. 1

La beatitudine è tra i beni umani. Ora, tali beni si suddividono in beni esteriori, beni del corpo, e beni dell'anima. Ma la beatitudine, lo abbiamo già visto, non consiste nei beni esteriori, e neppure nei beni del corpo. Dunque consiste nei beni dell'anima.

Iª IIª q. 2 a. 7, arg. 2

Noi amiamo di più il soggetto al quale desideriamo un bene, che il bene a lui desiderato: amiamo, p es., più un amico al quale desideriamo il denaro che il denaro. Ma ciascuno desidera a se stesso ogni bene. E quindi ama se stesso più di tutti gli altri beni. Ora, la beatitudine è la

cosa più amata: e lo dimostra il fatto che tutte le altre cose sono amate e desiderate per essa. Perciò la beatitudine deve consistere in un bene dell'uomo stesso. Ma non consiste nei beni del corpo. Dunque nei beni dell'anima.

Iª IIª q. 2 a. 7, arg. 3

La perfezione è una proprietà di colui che la possiede. Ma la beatitudine è una perfezione dell'uomo. Quindi la beatitudine stessa è una proprietà dell'uomo. Ma non è proprietà del corpo, come si è dimostrato. Dunque sarà una proprietà dell'anima. E allora dovrà consistere nei beni dell'anima.

Iª IIª q. 2 a. 7. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 2 a. 7. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato *[q.1, a.8]*, il fine può indicare due cose (differenti), e cioè: l'oggetto che desideriamo conseguire, e l'uso, ovvero il conseguimento, o possesso di tale oggetto. Perciò, se parliamo dell'ultimo fine dell'uomo inteso come oggetto desiderato, è impossibile che l'anima stessa, o qualche suo accidente, sia l'ultimo fine dell'uomo. Infatti l'anima stessa di suo è una realtà potenziale: essendo in potenza a conoscere, diviene attualmente conoscitiva, ed essendo virtuosa in potenza, lo diviene in atto. Ora, poiché la potenza è ordinata all'atto, come a suo complemento, è impossibile che una realtà, la quale di suo è in potenza, abbia la funzione di ultimo fine. Quindi è impossibile che l'anima stessa sia l'ultimo fine di se medesima.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 1 a. 7, ad arg. 1

Se consideriamo compresi in quella suddivisione tutti i beni appetibili dell'uomo, si dovranno includere tra i beni dell'anima non soltanto le potenze, gli abiti e gli atti, ma anche gli oggetti,

che sono esterni. E allora niente impedirà di affermare che la beatitudine consiste in un bene dell'anima.

Iª IIª q. 2 a. 7, ad arg. 2

Per limitarci all'argomento trattato, basta notare che la beatitudine è la cosa più amata come bene desiderato: l'amico invece è amato come una persona alla quale si desidera il bene; e l'uomo ama anche se stesso in questa maniera. Perciò nei due casi la ragione intima dell'amore è diversa. Quando poi tratteremo della carità, vedremo se l'uomo ami qualche cosa più di se stesso con amore di amicizia.

Iª IIª q. 2 a. 7, ad arg. 3

La beatitudine stessa, essendo una perfezione dell'anima, è un bene inerente all'anima: l'oggetto invece, che costituisce la beatitudine ed è beatificante, è esterno all'anima, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 8:

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

Iª IIª q. 2 a. 8, arg. 1

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

Iª IIª q. 2 a. 8, arg. 2

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

Iª IIª q. 2 a. 8, arg. 3

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

Iª IIª q. 2 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Come l'anima è la vita del corpo, così Dio è la vita beata dell'uomo; e in proposito sta scritto: È beato quel popolo di cui il Signore è il suo Dio ". (Salmo, 143, 15)

Iª IIª q. 2 a. 8. RESPONDEO:

È impossibile che la beatitudine umana si trovi in un bene creato. Infatti la beatitudine è il bene perfetto che appaga totalmente l'appetito: altrimenti se lasciasse ancora qualche cosa da desiderare, non sarebbe l'ultimo fine. Ora, l'oggetto della volontà, cioè dell'appetito umano, è il bene universale, come quello dell'intelletto è il vero nella sua universalità. È evidente quindi che niente può appagare la volontà umana, all'infuori del bene preso in tutta la sua universalità. Esso però non si trova in un bene creato, ma soltanto in Dio: poiché ogni creatura ha una bontà partecipata. Perciò Dio soltanto, può appagare la volontà dell'uomo, "il quale", come dice il Salmo, 102, 5, "sazia di beni la tua brama". Dunque in Dio soltanto consiste la beatitudine dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 2 a. 7, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 2 a. 7, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 2 a. 7, ad arg. 3

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

Prima parte della seconda parte

Questione 3 - Proemio

Passiamo a considerare:

- che cosa sia la beatitudine, e

- quali elementi essa richieda.

Sul primo argomento si presentano otto quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la beatitudine sia un bene increato.

Iª IIª q. 3 a. 1, arg. 1

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

Iª IIª q. 3 a. 1, arg. 2

La beatitudine è il sommo bene. Ma è proprio di Dio essere il sommo bene. E siccome non possono esserci più sommi beni, è evidente che la beatitudine si identifica con Dio.

Iª IIª q. 3 a. 1, arg. 3

La beatitudine è l'ultimo fine, al quale tende per natura la volontà umana. Ma la volontà non deve avere come fine un oggetto diverso da Dio; poiché di lui soltanto dobbiamo fruire, secondo l'espressione di S. Agostino. Dunque la beatitudine è Dio stesso.

Iª q. 3 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 3 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato *[q.1, a.8; q.2, a.7]*, il fine può indicare due cose. L'oggetto che desideriamo conseguire: e così l'avaro ha il suo fine nelle ricchezze. Oppure il conseguimento stesso, il possesso, ovvero l'uso o godimento dell'oggetto desiderato: e allora il possesso delle ricchezze è il fine dell'avaro, e il godimento dei piaceri quello dell'intemperante. Fine ultimo dell'uomo nel primo senso è il bene increato, cioè Dio, il quale nella sua bontà infinita è il solo capace di saziare perfettamente la volontà umana. Invece nel secondo senso l'ultimo fine dell'uomo è qualche cosa di creato esistente in lui, è cioè il conseguimento, o fruizione dell'ultimo fine. Perciò, se consideriamo la beatitudine umana in rapporto alla sua causa o al suo oggetto, allora è qualche cosa di increato: se invece ne consideriamo l'essenza, allora la beatitudine è qualche cosa di creato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 3 a. 1, ad arg. 1

Dio è la beatitudine in forza della propria essenza. Egli infatti non è beato per il conseguimento o la partecipazione di qualche altra cosa, ma lo è per essenza. Gli uomini invece, come aggiunge Boezio, sono beati per partecipazione; come per partecipazione sono chiamati dei. Ma la partecipazione stessa della beatitudine, in forza della quale l'uomo è beato, è una realtà creata.

Iª IIª q. 3 a. 1, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 3 a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la beatitudine non sia un'operazione.

Iª IIª q. 3 a. 2, arg. 1

Dice l'Apostolo, Romani, 6, 22: "Avete il frutto nella vostra santificazione, e il fine è una vita sempiterna". Ma la vita non è un'operazione, bensì l'essere stesso dei viventi. Dunque l'ultimo fine, cioè la beatitudine, non è un'operazione.

Iª IIª q. 3 a. 2, arg. 2

Insegna Boezio che la beatitudine "è uno stato risultante perfetto dalla combinazione di tutti i beni". Ora, uno stato non indica un'operazione. Perciò la beatitudine non è un'operazione.

Iª IIª q. 3 a. 2, arg. 3

La beatitudine, essendo l'ultima perfezione dell'uomo, sta a indicare una proprietà esistente nei beati. L'operazione invece non indica un fatto esistente in chi opera, ma piuttosto un fatto che da lui procede. Dunque la beatitudine non è un'operazione.

Iª IIª q. 3 a. 2, arg. 4

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

Iª IIª q. 3 a. 2, arg. 5

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

Iª IIª q. 3 a. 2, arg. 6

La beatitudine si trova nei beati senza interruzione. Ora, l'operazione umana spesso si interrompe, per il sonno, per altre occupazioni, o per il riposo. Dunque la beatitudine non è un'operazione.

Iª IIª q. 3 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 3 a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 3 a. 2, ad arg. 1

Il termine vita ha due significati.

- Prima di tutto significa l'essere stesso del vivente. E in questo senso la beatitudine non è una vita: infatti abbiamo già dimostrato *[q.2, a.5]* che l'essere di un uomo, quale che sia, non è la beatitudine dell'uomo; poiché solo in Dio la beatitudine s'identifica col proprio essere.

- Altre volte vita significa le operazioni del vivente, nelle quali il principio vitale si attua: e in questo senso parliamo di vita attiva, contemplativa, o godereccia. Ebbene la vita eterna è l'ultimo fine in questo senso. Ciò si rileva da quelle parole del Signore, Giovanni, 17, 3: "Questa è la vita eterna, che conoscano te, unico vero Dio'".

Iª IIª q. 3 a. 2, ad arg. 2

Boezio, nel definire la beatitudine ha di mira la sola nozione generica della felicità. Infatti il concetto generico di beatitudine importa solo un bene universale perfetto; e ciò è indicato da quelle parole: "stato risultante perfetto dalla cumulazione di tutti i beni", espressione la quale significa soltanto che i beati sono nello stato del bene perfetto. Aristotele invece volle esprimere l'essenza stessa della beatitudine, mettendo in evidenza il fatto per cui l'uomo viene a trovarsi in codesto stato, che è precisamente un'operazione. Perciò nell'Etica dimostra che la beatitudine è "un bene perfetto".

Iª IIª q. 3 a. 2, ad arg. 3

Come spiega Aristotele, le azioni sono di due specie. Le une (transitive) si riversano dall'agente sulla materia esteriore, come bruciare e segare. E la beatitudine non può essere una di queste: poiché tali azioni, e lo nota lo stesso Aristotele, non costituiscono una perfezione per l'agente, ma per il paziente. Ci sono altre azioni (intransitive o immanenti) che rimangono nell'agente medesimo, come sentire, intendere, e volere: e tali azioni sono perfezioni e atti dell'agente. La beatitudine quindi può essere una di queste.

Iª IIª q. 3 a. 2, ad arg. 4

La beatitudine indica perfezione ultima; perciò essa dovrà avere applicazioni diverse, nei vari esseri capaci di raggiungere la felicità, secondo i diversi gradi di perfezione. Infatti la beatitudine trovasi in Dio per essenza: poiché l'essere stesso in lui è la sua operazione, mediante la quale non gode di altro che di se stesso. Negli angeli beati invece è la perfezione ultima attuata nell'operazione mediante la quale si uniscono al bene increato: operazione che in essi è unica e sempiterna. Negli uomini poi, la beatitudine della vita presente è l'ultima perfezione raggiunta nell'atto mediante il quale l'uomo aderisce a Dio: ma tale atto non è continuo, e quindi non è unico, perché un'operazione interrompendosi diviene molteplice. Perciò nella vita presente non ci può essere nell'uomo la beatitudine perfetta. Difatti il Filosofo, nel determinare la beatitudine dell'uomo in questa vita, la dice imperfetta, concludendo dopo molte riflessioni: "Li chiamiamo beati, come possono esserlo gli uomini". Ma il Signore nel Vangelo ci ha promesso la perfetta beatitudine, quando saremo. Matteo, 22, 30: "come gli angeli nel cielo".

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

Iª IIª q. 3 a. 2, ad arg. 5 e 6

Sono così risolte anche la quinta e la sesta difficoltà.

ARTICOLO 3:

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

Iª IIª q. 3 a. 3, arg. 1

Nell'uomo le uniche operazioni più nobili di quelle dei sensi sono le operazioni dell'intelletto. Ora, in noi gli atti intellettivi dipendono dalle operazioni dei sensi; poiché come dice Aristotele, "noi non possiamo intendere senza i fantasmi". Dunque la beatitudine deve trovarsi anche nelle operazioni dei sensi.

Iª IIª q. 3 a. 3, arg. 2

Insegna Boezio che la beatitudine è "lo stato di perfezione risultante dal cumulo di tutti i beni". Ma certi beni sono sensibili, e raggiungibili mediante l'operazione dei sensi. Dunque l'operazione dei sensi è richiesta per la beatitudine.

Iª IIª q. 3 a. 3, arg. 3

Aristotele dimostra che la beatitudine è "un bene perfetto": e questo non si ottiene senza che l'uomo venga da essa attuato in tutte le sue parti. Ora, alcune parti dell'anima sono attuate da operazioni sensitive. Dunque le operazioni sensitive sono richieste per la beatitudine.

Iª IIª q. 3 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 3 a. 3. RESPONDEO:

Una cosa può far parte della beatitudine in tre modi: in maniera essenziale, come antecedente, o come conseguenza. Ora, l'operazione sensitiva non può appartenere alla beatitudine in maniera essenziale. Infatti la beatitudine dell'uomo consiste essenzialmente nella sua unione col bene increato, suo ultimo fine, come abbiamo dimostrato: e tale unione non può avvenire mediante l'operazione dei sensi. Inoltre, abbiamo già visto *[q.2, a.5]* che la felicità dell'uomo non consiste nei beni materiali, i soli raggiungibili con le operazioni dei sensi.

Invece le operazioni dei sensi possono far parte della beatitudine, o come antecedenti o come conseguenze.

- Come antecedenti fanno parte della beatitudine imperfetta raggiungibile nella vita presente: infatti l'operazione dell'intelletto ha come suo prerequisito l'operazione dei sensi.

- Fanno parte invece come conseguenze della beatitudine perfetta che avremo in cielo: infatti dopo la resurrezione, al dire di S. Agostino, "la stessa beatitudine dell'anima avrà una ridondanza sul corpo e sui sensi corporei, che saranno attuati nelle loro operazioni", come vedremo meglio quando parleremo della resurrezione. Tuttavia l'operazione che unirà allora la mente umana con Dio non avrà nessuna dipendenza dai sensi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 3 a. 3, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 3 a. 3, ad arg. 2

Nella beatitudine perfetta, qual è quella degli angeli, si trova il cumulo di tutti i beni, mediante l'unione con la fonte universale di ogni bene, senza bisogno dei singoli beni particolari. Invece per la beatitudine imperfetta di quaggiù si richiede il cumulo di tutti quei beni, che sono necessari all'operazione più perfetta di questa vita.

Iª IIª q. 3 a. 3, ad arg. 3

Nella beatitudine perfetta tutto l'uomo ha il suo compimento, ma la sua parte inferiore lo deriva per ridondanza dalla parte superiore. Invece nella beatitudine imperfetta della vita presente si procede dall'attuazione della parte inferiore al compimento di quella superiore.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la beatitudine consista in un atto della volontà.

Iª IIª q. 3 a. 4, arg. 1

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

Iª IIª q. 3 a. 4, arg. 2

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

Iª IIª q. 3 a. 4, arg. 3

L'ultimo fine deve corrispondere alla prima causa motrice; l'ultimo fine dell'esercito, p. es., è la vittoria, la quale è il fine del comandante, primo motore di tutto l'esercito. Ora, la volontà è la prima causa motrice nell'operare; poiché spetta alla volontà muovere le altre potenze, come vedremo. Dunque la beatitudine appartiene alla volontà.

Iª IIª q. 3 a. 4, arg. 4

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

Iª IIª q. 3 a. 4, arg. 5

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

Iª IIª q. 3 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 3 a. 4. RESPONDEO:

Si è già detto *[q.2, a.6]* che per la felicità si richiedono due cose: la prima, che ne costituisce l'essenza, e la seconda, che ne costituisce l'accidente proprio, e cioè il godimento che l'accompagna. Affermo dunque essere impossibile che la felicità stessa nella sua essenza consista in un atto della volontà. Infatti è evidente da quanto si è detto che la felicità è il conseguimento dell'ultimo fine. Ma il conseguimento dell'ultimo fine non è un atto della volontà. Poiché la volontà si volge al fine, o per desiderarlo, se assente, o per quietarsi in esso, se presente. Ora, è chiaro che il desiderio del fine non è il conseguimento del fine, ma piuttosto un moto verso il fine. Il godimento poi sopravviene alla volontà per il fatto che il fine è presente; e non è affatto vero, al contrario, che una cosa diventa presente perché la volontà ne gode. Si richiede perciò un atto diverso da quello della volontà per rendere il fine presente alla volontà medesima.

La cosa è evidente per i fini di ordine sensibile. Se infatti dipendesse da un atto della volontà il conseguimento del denaro, un avaro lo potrebbe avere fin da principio, dal momento che vuole possederlo. Ma da principio gli manca; e arriva a conseguirlo per il fatto che lo stringe nelle mani, o per altri atti consimili; e allora finalmente gode del denaro posseduto. Lo stesso avviene per il fine di ordine (spirituale e) intellettuale. Infatti:

- dapprima c'è la volontà di conseguirlo;

- ne abbiamo poi il conseguimento per il fatto che diviene a noi presente mediante un atto dell'intelletto;

- e finalmente la volontà appagata si acquieta nel fine già posseduto.

Ecco dunque che l'essenza della beatitudine consiste in un atto dell'intelletto: alla volontà invece spetta il godimento che accompagna la felicità; e in tal senso S. Agostino afferma che la beatitudine è "la gioia della verità"; poiché la gioia è il coronamento della beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 3 a. 4, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 3 a. 4, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 3 a. 4, ad arg. 3

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

Iª IIª q. 3 a. 4, ad arg. 4

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

Iª IIª q. 3 a. 4, ad arg. 5

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

ARTICOLO 5:

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

Iª IIª q. 3 a. 5, arg. 1

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

Iª IIª q. 3 a. 5, arg. 2

La beatitudine è il bene umano perfetto. Ma l'intelletto pratico è più ordinato al bene di quello speculativo, che è ordinato al vero. Difatti siamo denominati buoni in base alla perfezione dell'intelletto pratico; non già in base all'eccellenza dell'intelletto speculativo, dalla quale risulta piuttosto la denominazione di sapienti o di intelligenti. Dunque la felicità dell'uomo consiste più nell'atto dell'intelletto pratico che in quello dell'intelletto speculativo.

Iª IIª q. 3 a. 5, arg. 3

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

Iª q. 3 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 3 a. 5. RESPONDEO:

La beatitudine consiste di più in un'operazione dell'intelletto speculativo che in un'operazione dell'intelletto pratico. E ciò è evidente per tre ragioni.

- Primo, perché se la felicità è un'operazione umana, è necessario che sia l'operazione umana più nobile. Ora, l'operazione umana più nobile è quella che spetta alla facoltà più nobile in

rapporto al più nobile oggetto. Ma la facoltà più nobile è l'intelletto, e il suo più nobile oggetto è il bene divino, il quale non è oggetto dell'intelletto pratico, bensì di quello speculativo. Perciò la beatitudine consiste principalmente in tale operazione, cioè nella contemplazione delle cose divine. E poiché, come dice Aristotele, "ogni essere sembra identificarsi con quello che in esso c'è di più nobile", tale operazione è massimamente propria dell'uomo, e sommamente dilettevole.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 3 a. 5, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 3 a. 5, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 3 a. 5, ad arg. 3

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

ARTICOLO 6:

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

Iª IIª q. 3 a. 6, arg. 1

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

Iª IIª q. 3 a. 6, arg. 2

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

Iª IIª q. 3 a. 6, arg. 3

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

Iª IIª q. 3 a. 6. SED CONTRA:

Geremia, 9, 23 ha scritto: "Il sapiente non vanti la sua sapienza"; e parlava della sapienza delle scienze speculative. Dunque l'ultima felicità dell'uomo non consiste nell'esercizio di codeste scienze.

Iª IIª q. 3 a. 6. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che la felicità dell'uomo è di due specie: perfetta e imperfetta.

- Per beatitudine perfetta si deve intendere quella che esaurisce la vera nozione di felicità;

- la beatitudine imperfetta quella che non la esaurisce, ma solo partecipa un aspetto particolare di essa. Lo stesso avviene per la prudenza, la quale si trova propriamente nell'uomo che possiede la retta norma delle azioni da compiere; ma si trova una prudenza imperfetta anche in certi animali, in cui si riscontrano particolari istinti a compiere opere simili a quelle dovute alla prudenza.

Per tale motivo la felicità non può consistere essenzialmente nell'esercizio delle scienze speculative. E per averne la dimostrazione si deve considerare che l'esercizio di una scienza speculativa non si estende oltre la virtualità dei suoi principi: poiché una scienza è contenuta tutta virtualmente nei suoi principi. Ma i primi principi delle scienze speculative sono appresi mediante i sensi, come Aristotele dimostra. Dunque l'esercizio delle scienze speculative può estendersi solo entro quei limiti che si possono raggiungere con la conoscenza delle cose

sensibili. Ora, l'ultima beatitudine dell'uomo, che è poi la sua perfezione suprema, non può consistere nella conoscenza delle cose sensibili. Niente infatti può essere perfezionato da una realtà inferiore, se non in quanto quest'ultima partecipa di una realtà superiore. Ora, è evidente che l'idea della pietra, o di qualsiasi altra cosa sensibile, è inferiore all'uomo. Perciò l'intelletto non acquista perfezione alcuna dall'idea della pietra come tale, ma in quanto in essa c'è una partecipazione di qualche cosa che è al di sopra dell'intelletto umano, e cioè la luce intellettuale, o altre cose del genere. E siccome ciò che è per partecipazione si riporta a ciò che è tale per essenza, è necessario che l'ultima perfezione dell'uomo sia attribuita alla conoscenza di qualche cosa che è al di sopra dell'intelletto umano. Perciò rimane stabilito che l'ultima felicità dell'uomo non può consistere nell'esercizio delle scienze speculative.

- Tuttavia, allo stesso modo che nelle idee di cose sensibili è partecipata una somiglianza delle sostanze superiori, così nell'esercizio delle scienze speculative si trova una certa partecipazione della vera e perfetta felicità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 3 a. 6, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 3 a. 6, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 3 a. 6, ad arg. 3

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

ARTICOLO 7:

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

Iª IIª q. 3 a. 7, arg. 1

S. Gregorio afferma in una delle sue omelie: "A niente giova prender parte alle feste degli uomini, se non ci fosse dato di partecipare alle feste degli angeli"; volendo designare così l'ultima beatitudine. Ma noi possiamo prender parte alle feste degli angeli mediante la loro contemplazione.

Iª IIª q. 3 a. 7, arg. 2

Qualsiasi essere trova la sua ultima perfezione nell'unione col suo principio: infatti il circolo è una figura perfetta proprio perché in esso principio e fine si identificano. Ma il principio della conoscenza umana deriva dagli angeli, i quali, come insegna Dionigi, hanno l'ufficio di illuminare gli uomini. Dunque la perfezione dell'intelletto umano consiste nella contemplazione degli angeli.

Iª IIª q. 3 a. 7, arg. 3

Una natura è perfetta quando viene ad unirsi alla natura superiore: l'ultima perfezione del corpo, p. es., si ha nella sua unione con una natura spirituale. Ora, in ordine di natura, sopra l'intelletto umano ci sono gli angeli. Dunque l'ultima perfezione dell'intelletto umano sta nell'unirsi agli angeli mediante la contemplazione.

Iª IIª q. 3 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto in Geremia, 9, 24: "Di questo si faccia un vanto chi vuole vantarsi, di sapere e conoscere me". Quindi l'ultima gloria, o beatitudine umana non consiste che nella conoscenza di Dio.

Iª IIª q. 3 a. 7. RESPONDEO:

Come si è già detto, la perfetta felicità dell'uomo non può consistere in qualche cosa che è perfezione dell'intelletto, perché partecipazione di un'altra, ma che è tale per essenza. Ora è evidente che una data cosa costituisce la perfezione di una potenza, nella misura in cui partecipa la natura dell'oggetto proprio della suddetta potenza. Ora, oggetto proprio dell'intelletto è la verità. Perciò tutti gli esseri che hanno una verità partecipata sono incapaci, mediante la loro contemplazione, di perfezionare l'intelletto secondo l'ultima sua perfezione. E poiché, al dire di Aristotele, le cose stanno alla verità come stanno all'essere; tutte le cose che sono enti per partecipazione, sono anche vere per partecipazione. Ora, gli angeli hanno un essere partecipato: poiché in Dio soltanto l'essere s'identifica con l'essenza, come si è visto nella Prima Parte *[q.44, a.1]*. Perciò rimane provato che Dio soltanto è verità per essenza, e che la contemplazione di lui rende perfettamente felici.

- Tuttavia niente impedisce che si possa riscontrare nella contemplazione degli angeli una beatitudine imperfetta, e più grande ancora che nell'esercizio delle scienze speculative.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 3 a. 7, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 3 a. 7, ad arg. 2

Secondo quelli che attribuiscono agli angeli la creazione delle anime, è troppo logico che la beatitudine dell'uomo si trovi nella contemplazione degli angeli, attuando così l'unione al proprio principio. Ma ciò è falso, come abbiamo visto nella Prima Parte. Dunque l'ultima perfezione dell'intelletto umano avviene nell'unione con Dio, primo principio della creazione

e della spirituale illuminazione. Invece l'angelo, come si disse, illumina soltanto come ministro. Egli perciò col suo ministero aiuta l'uomo a raggiungere la felicità, ma non è l'oggetto della beatitudine umana.

Iª IIª q. 3 a. 7, ad arg. 3

La natura inferiore può raggiungere quella superiore in due maniere:

- Primo, in rapporto al grado della facoltà di chi è chiamato a parteciparne: e in questo senso l'ultima perfezione umana consisterà nel fatto che l'uomo arriverà a contemplare come contemplano gli angeli.

- Secondo, rispettivamente all'oggetto raggiunto dalla facoltà: e allora l'ultima perfezione di qualsiasi potenza consiste nel raggiungere la realtà in cui si trova pienamente attuata la ragione

ARTICOLO 8:

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

Iª IIª q. 3 a. 8, arg. 1

Dionigi insegna che l'uomo si unisce a Dio come a un essere totalmente sconosciuto mediante l'apice della sua mente. Ora, ciò che si vede nella sua essenza non è davvero sconosciuto. Dunque l'ultima perfezione dell'intelletto, cioè la beatitudine, non può consistere nel vedere Dio per essenza.

Iª IIª q. 3 a. 8, arg. 2

Una natura superiore ha una perfezione superiore. Ma vedere la propria essenza è perfezione peculiare dell'intelletto divino. Dunque la perfezione ultima dell'intelletto umano non può arrivare a tanto, ma deve restare al disotto.

Iª IIª q. 3 a. 8. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 3 a. 8. RESPONDEO:

La felicità ultima e perfetta non può consistere che nella visione dell'essenza divina. Per averne la dimostrazione si impongono due considerazioni:

- La prima, che l'uomo non è perfettamente felice fino a che gli rimane qualche cosa da desiderare e da cercare.

- La seconda, che la perfezione di ciascuna potenza è determinata dalla natura del proprio oggetto. Ora, l'intelletto, come insegna Aristotele, ha per oggetto la quiddità, o essenza delle cose. Perciò la perfezione di un intelletto si misura dal suo modo di conoscere l'essenza di una

cosa. Cosicché se un intelletto viene a conoscere l'essenza di un effetto, da cui non è in grado di conoscere l'essenza o quiddità della causa, non si dirà che l'intelletto può raggiungere senz'altro la causa, sebbene possa conoscerne l'esistenza mediante gli effetti. Perciò rimane nell'uomo il desiderio naturale di conoscere la quiddità della causa, quando nel conoscere gli effetti arriva a comprendere che essi hanno una causa. Si tratta di un desiderio dovuto a meraviglia, come dice Aristotele, che stimola la ricerca. Chi, p. es., osserva le eclissi del sole, capisce la loro dipendenza da una causa, la cui natura però gli sfugge, allora si meraviglia, e mosso dalla meraviglia si pone alla ricerca. Ma questa non cessa finché non arrivi a conoscere la natura della causa.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 3 a. 8, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 3 a. 8, ad arg. 2

Come abbiamo già spiegato *[q.1, a.8],* il fine si può prendere in due sensi:

- Primo, può indicare l'oggetto stesso desiderato: e in questo senso è identico il fine per la natura superiore e per quella inferiore, anzi è identico per tutti gli esseri, come abbiamo già visto.

- Secondo, può indicare il conseguimento dell'oggetto: e allora il fine di una natura superiore differisce da quello della natura inferiore, in base alla diversità dei rapporti con tale oggetto. Perciò la beatitudine di Dio, che abbraccia, o comprende perfettamente col suo intelletto la propria essenza, è superiore a quella dell'uomo, o dell'angelo, i quali vedono quell'essenza senza averne la comprensione.

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

> Requisiti della beatitudine o felicità

Prima parte della seconda parte

Questione 4 - Proemio

Ed eccoci alla ricerca dei requisiti per la beatitudine o felicità.
Sull'argomento si pongono otto quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il godimento non sia un requisito della beatitudine.

Iª IIª q. 4 a. 1, arg. 1

S. Agostino insegna che "la visione è tutta la mercede della fede". Ora, come Aristotele dimostra, la felicità è il premio, o mercede, della virtù. Dunque per la felicità non si richiede altro che la visione.

Iª IIª q. 4 a. 1, arg. 2

La felicità è "un bene per se stesso sufficientissimo", come si esprime il Filosofo. Ora, ciò che ha bisogno di qualche cosa, di suo non è sufficiente. E poiché l'essenza della beatitudine consiste nella visione di Dio, come si è visto; è evidente che per la beatitudine non si richiede il godimento.

Iª IIª q. 4 a. 1, arg. 3

È necessario, come dice Aristotele, che "l'operazione della felicità", o beatitudine, "non sia ostacolata". Ora il godimento ostacola l'azione dell'intelletto; poiché "guasta il giudizio della prudenza". Dunque il godimento non è richiesto per la beatitudine.

Iª q. 4 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 4 a. 1. RESPONDEO:

Una cosa può essere richiesta per un'altra in quattro modi:

- Primo, quale suo presupposto o prerequisito: come lo studio per la scienza.

- Secondo, quale elemento perfettivo: come l'anima, p. es., è richiesta per la vita del corpo.

- Terzo, quale aiuto estrinseco: p. es., sono richiesti dei compagni per compiere un'impresa.

- Quarto, quale elemento concomitante: come se dicessimo che il calore è richiesto per il fuoco.

E in quest'ultima maniera si richiede il godimento nella beatitudine. Infatti il godimento nasce dal quietarsi dell'appetito sul bene raggiunto. E poiché la felicità non è altro che il conseguimento del sommo bene, non può esserci la felicità senza il godimento che l'accompagna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 4 a. 1, ad arg. 1

Per il fatto stesso che viene corrisposta la mercede, la volontà di chi l'ha meritata si acquieta, e cioè ne gode. Perciò il godimento è incluso nella nozione stessa della retribuzione.

Iª IIª q. 4 a. 1, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 4 a. 1, ad arg. 3

La gioia che accompagna l'operazione dell'intelletto non è di impedimento a quest'ultima, anzi le dà vigore come Aristotele insegna: infatti noi compiamo con maggiore attenzione e perseveranza le azioni piacevoli. Invece un godimento estraneo ostacola l'operazione: qualche volta perché distrae l'attenzione; poiché, le cose che piacciono ci attirano di più, come si è detto; e mentre siamo attratti con forza verso una cosa l'attenzione è distolta dalle altre. Altre volte invece perché si tratta di cose contrarie: un piacere sensibile, p. es., contrario alla ragione, impedisce il giudizio della prudenza più ancora che quello dell'intelletto speculativo.

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 4 a. 2, arg. 1

"Il godimento è la perfezione dell'operare", come dice Aristotele. Ma la perfezione è superiore al perfettibile. Dunque il godimento è più importante dell'operazione intellettiva che è la visione.

Iª IIª q. 4 a. 2, arg. 2

L'elemento che rende desiderabile una cosa, è ad essa superiore. Ma le operazioni sono desiderabili per il piacere che procurano: infatti la natura, per impedire che gli animali le trascurassero, ha unito il piacere alle azioni necessarie per la conservazione dell'individuo e della specie. Dunque nella beatitudine il godimento è più importante dell'operazione intellettiva, cioè della visione.

Iª IIª q. 4 a. 2, arg. 3

La visione corrisponde alla fede; il godimento invece, o fruizione, corrisponde alla carità. Ma la carità è superiore alla fede, come insegna l'Apostolo. Dunque il godimento, o fruizione, è superiore alla visione.

Iª IIª q. 4 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 4 a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 4 a. 2, ad arg. 1

Nel testo citato il Filosofo aggiunge, che "il godimento rifinisce l'operare, come la beltà rifinisce la giovinezza"; e si tratta di una dote che accompagna la giovinezza. Dunque il godimento è una perfezione concomitante, e non una perfezione che rende la visione perfetta nella sua specie.

Iª IIª q. 4 a. 2, ad arg. 2

La percezione sensitiva non raggiunge la nozione universale di bene, ma solo un bene particolare, e cioè il piacere. Perciò l'appetito sensitivo, che si trova negli animali, cerca le operazioni per il piacere. Ma l'intelletto conosce la nozione universale del bene, al cui conseguimento segue la gioia. Quindi l'intelletto cerca più il bene che il godimento. Ed è per questo che l'intelletto divino, ideatore della natura, ha posto il piacere in vista delle operazioni.

Ora, non si deve giudicare le cose in assoluto secondo l'ordine dell'appetito sensitivo, ma piuttosto secondo quello dell'appetito intellettivo.

Iª IIª q. 4 a. 2, ad arg. 3

La carità non cerca il bene che ama per il godimento; ma è piuttosto una conseguenza della carità godere del bene raggiunto. Perciò alla carità non corrisponde come fine il godimento, ma piuttosto la visione, la quale per prima rende il fine presente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che per la beatitudine non si richieda la comprensione.

Iª IIª q. 4 a. 3, arg. 1

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

Iª IIª q. 4 a. 3, arg. 2

La felicità è la perfezione dell'uomo secondo la parte intellettiva la quale non abbraccia altre potenze che l'intelletto e la volontà, come si disse nella Prima Parte. Ora, l'intelletto viene totalmente perfezionato dalla visione di Dio, e la volontà dal godimento di lui. Dunque non si richiede la comprensione come terzo elemento.

Iª IIª q. 4 a. 3, arg. 3

La beatitudine consiste in un'operazione. Ma le operazioni sono determinate secondo gli oggetti. E gli oggetti generici sono due soltanto, il vero e il bene: il vero che corrisponde alla visione, e il bene che corrisponde al godimento. Dunque non si richiede la comprensione come terzo elemento.

Iª IIª q. 4 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, 1Corinti, 9, 24, scrive: "Correte in maniera da arrivare a comprendere". Ora, la corsa spirituale termina nella beatitudine; difatti egli dice, 2Timoteo, 4, 7-8: "Ho combattuto il buon combattimento, ho compiuto la mia corsa, ho conservato la fede; per quel che resta è pronta per me la corona della giustizia". Perciò la comprensione è richiesta per la beatitudine.

Iª IIª q. 4 a. 3. RESPONDEO:

Bisogna determinare i requisiti della beatitudine dai rapporti che l'uomo ha con l'ultimo fine, poiché la beatitudine consiste nel raggiungimento di codesto fine. Ora, l'uomo è indirizzato verso l'ultimo fine in parte per mezzo dell'intelletto e in parte mediante la volontà. Con l'intelletto, mediante una iniziale conoscenza imperfetta del fine. Secondariamente con la

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 4 a. 3, ad arg. 1

Il termine comprensione ha due significati:

- Primo, sta a indicare l'inclusione dell'oggetto compreso in colui che lo comprende: e così tutto ciò che è compreso da un essere finito è cosa finita. E quindi in codesto senso Dio non può essere compreso da nessun intelletto creato.

- Secondo, la comprensione non indica nient'altro che la presa di possesso di una cosa già raggiunta e presente: come si direbbe che un inseguitore comprende la preda quando l'ha afferrata. Ed è così che la comprensione è richiesta nella beatitudine.

Iª IIª q. 4 a. 3, ad arg. 2

Come la speranza e l'amore appartengono entrambe alla volontà, perché amare un oggetto e tendere ad esso quando non si possiede spetta a un'identica potenza; così spetta alla volontà e la comprensione e il godimento, poiché possedere una cosa e quietarsi in essa appartengono al medesimo soggetto.

Iª IIª q. 4 a. 3, ad arg. 3

La comprensione non è un'operazione diversa dalla visione: ma indica relazione al fine come ormai raggiunto. Cosicché la visione stessa, oppure l'oggetto della visione in quanto presente è oggetto della comprensione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la beatitudine non richieda la rettitudine della volontà.

Iª IIª q. 4 a. 4, arg. 1

La felicità consiste essenzialmente in un'operazione dell'intelletto, come abbiamo spiegato. Ma per la perfezione dell'atto intellettivo non si richiede la rettitudine della volontà, che rende gli uomini puri (di cuore). Infatti nelle sue Ritrattazioni S. Agostino afferma: "Non approvo quello che dissi in una preghiera: O Dio, che hai voluto far conoscere la verità soltanto ai puri (di cuore). Si può infatti replicare che molti impuri conoscono non poche verità". Dunque per la felicità non si richiede che la volontà sia retta.

Iª IIª q. 4 a. 4, arg. 2

Ciò che precede non può dipendere da ciò che segue. Ora l'operazione dell'intelletto precede quella della volontà. Perciò la beatitudine, che è la più perfetta operazione dell'intelletto, non può dipendere dalla rettitudine della volontà.

Iª IIª q. 4 a. 4, arg. 3

Se una cosa è ordinata ad un'altra come mezzo per raggiungerla, essa non è più necessaria, una volta che il fine è raggiunto: la nave, p. es., (non serve più) quando si è raggiunto il porto. Ora, la rettitudine della volontà, attuata dalla virtù, ha per fine la beatitudine. Perciò, raggiunta la beatitudine, non è più necessaria la rettitudine della volontà.

Iª IIª q. 4 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 4 a. 4. RESPONDEO:

La rettitudine della volontà è richiesta per la beatitudine, sia come antecedente che come concomitante.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 4 a. 4, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 4 a. 4, ad arg. 2

Ogni atto della volontà è preceduto da un atto dell'intelletto; tuttavia certi atti della volontà precedono alcuni atti dell'intelletto. Infatti la volontà prende di mira l'atto ultimo dell'intelletto, che è la beatitudine. Perciò la retta inclinazione della volontà è un prerequisito della beatitudine, come la traiettoria esatta lo è per il raggiungimento del bersaglio.

Iª IIª q. 4 a. 4, ad arg. 3

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

ARTICOLO 5:

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

Iª IIª q. 4 a. 5, arg. 1

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

Iª IIª q. 4 a. 5, arg. 2

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

Iª IIª q. 4 a. 5, arg. 3

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

Iª IIª q. 4 a. 5, arg. 4

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

Iª IIª q. 4 a. 5, arg. 5

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

Iª IIª q. 4 a. 5, arg. 6

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

Iª q. 4 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 4 a. 5. RESPONDEO:

Ci sono due sorta di beatitudini:

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

- Intorno alla beatitudine perfetta, che consiste nella visione di Dio, alcuni hanno pensato che non possa essere attribuita a un'anima separata dal corpo; e affermano che le anime dei Santi separate dai corpi non raggiungono quella perfetta beatitudine prima del giorno del Giudizio, quando riprenderanno i loro corpi. - Ma si dimostra la falsità di questa tesi, sia con argomenti di autorità che di ragione.

+ Per l'autorità, ecco l'Apostolo che afferma, 2Corinti, 5, 6: "Finché alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore"; e per mostrare di che natura sia codesta peregrinazione, aggiunge, 2Corinti, 5, 7: "giacché per fede noi camminiamo, non per (diretto) intuito". Dalle quali parole si rileva che fino a quando uno cammina per fede e non per intuito, privo della visione dell'essenza divina, non è giunto ancora alla presenza di Dio. Invece le anime dei Santi separate dai corpi, sempre secondo l'Apostolo, sono presenti a Dio, 2Corinti, 5, 8: "Siamo pieni di fiducia e teniamo in maggior conto peregrinare via dal corpo, per essere presenti al Signore". Perciò è evidente che le anime dei Santi, separate dai corpi, camminano per intuito, contemplando l'essenza di Dio, ciò che costituisce la vera beatitudine.

+Tale conclusione s'impone anche per argomenti di ragione. Infatti l'intelletto ha bisogno del corpo nella propria operazione solo per i fantasmi nei quali scorge la verità di ordine intelligibile, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Ora, è evidente che l'essenza divina non si può vedere mediante i fantasmi, come già fu dimostrato *[q.12, a.3]*. E quindi, siccome la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina, la perfetta beatitudine umana non dipende dal corpo. Perciò l'anima può essere beata senza il corpo.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 4 a. 5, ad arg. 1

La beatitudine è perfezione dell'anima non in quanto questa è forma naturale del corpo, ma in ordine all'intelletto, per il quale essa trascende gli organi corporei. Perciò le anime separate possiedono la loro perfezione naturale in rapporto a ciò che costituisce la beatitudine, sebbene non la possiedano come forme dei corpi.

Iª IIª q. 4 a. 5, ad arg. 2

L'anima ha con l'essere un rapporto ben diverso da quello delle altre parti. Infatti l'essere del tutto non è l'essere di nessuna delle sue parti: cosicché, dopo la distruzione del tutto, o le parti cessano addirittura di esistere, come le parti di un animale dopo la distruzione dell'animale; oppure, se rimangono, hanno un essere attuale diverso, come la parte di una linea ha un essere diverso dalla linea intera. Invece l'anima umana, dopo la distruzione del corpo, conserva l'essere del composto: e questo perché l'essere della forma è identico anche per la materia, e per il composto. D'altronde l'anima nel suo essere è sussistente, come fu dimostrato nella Prima Parte. Rimane dunque stabilito che dopo la separazione del corpo essa conserva l'essere nella sua perfezione, quindi può avere l'operazione perfetta; sebbene non abbia della sua specie la natura completa.

Iª IIª q. 4 a. 5, ad arg. 3

La beatitudine appartiene all'uomo per il suo intelletto: perciò, finché rimane l'intelletto egli può conservare la beatitudine. Così i denti di un Etiope, per i quali costui merita l'appellativo di bianco, possono rimanere bianchi anche dopo essere stati cavati.

Iª IIª q. 4 a. 5, ad arg. 4

Una cosa può essere d'impedimento a un'altra in due maniere:

- Primo, come un elemento contrario, cioè come il freddo che impedisce l'azione del calore: e tale impedimento dell'operazione è incompatibile con la felicità.

- Secondo, come una manchevolezza, cioè per il fatto che il soggetto così ostacolato non possiede tutto quello che si richiederebbe alla sua perfezione totale: e questo impedimento non

è incompatibile con la felicità, ma con la perfezione completa. In questo senso si dice che la separazione dal corpo impedisce all'anima di tendere con tutto lo slancio verso la visione dell'essenza divina. Poiché l'anima desidera di godere Dio, fino al punto che il godimento ridondi sul corpo, nella misura del possibile. Perciò finché essa ha il godimento di Dio senza il corpo, il suo appetito, pur acquietandosi nell'oggetto che possiede, vorrebbe ancora che il suo corpo arrivasse a parteciparne.

Iª IIª q. 4 a. 5, ad arg. 5

Il desiderio dell'anima separata si acquieta totalmente rispettivamente all'oggetto appetibile; poiché possiede quanto sazia il suo appetito. Ma non si acquieta totalmente in rapporto al soggetto appetente; poiché questo non possiede quel bene in tutti i modi secondo cui vorrebbe possederlo. Perciò, con la riassunzione dei corpi la beatitudine non crescerà in intensità, ma in estensione.

Iª IIª q. 4 a. 5, ad arg. 6

Le parole di S. Agostino, "gli spiriti dei defunti non vedono Dio come gli angeli", non vanno riferite a una disuguaglianza di grado: poiché anche al presente alcune anime di Beati sono state assunte agli ordini angelici più sublimi, e quindi vedono Dio con maggiore chiarezza degli angeli inferiori. Ma vanno riferite a una disuguaglianza di proporzionalità: poiché gli angeli anche se infimi, possiedono già, a differenza delle anime separate dei Santi, tutta la perfezione della beatitudine che dovranno avere in seguito.

ARTICOLO 6:

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

Iª IIª q. 4 a. 6, arg. 1

Il benessere del corpo è un bene materiale. Ma sopra abbiamo dimostrato che la beatitudine non consiste nei beni materiali. Dunque per la beatitudine dell'uomo non si richiede nessuna buona disposizione del corpo.

Iª IIª q. 4 a. 6, arg. 2

La beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina, come abbiamo visto. Ma abbiamo anche visto che a codesta operazione il corpo non dà nessun contributo. Dunque per la beatitudine non si richiede nessuna disposizione del corpo.

Iª IIª q. 4 a. 6, arg. 3

Quanto più l'intelletto è astratto dal corpo, tanto più perfetta è la sua intellezione. Ora, la beatitudine consiste nell'operazione più perfetta dell'intelligenza: Dunque è necessario che l'anima sia interamente astratta dal corpo. E quindi in nessun modo si richiede una disposizione del corpo per la beatitudine.

Iª IIª q. 4 a. 6. SED CONTRA:

La beatitudine è un premio della virtù; perciò sta scritto, Giovanni, 13, 17: "Sarete beati se farete queste cose". Ora, ai Santi viene promesso in premio non solo la visione e il godimento di Dio, ma anche il benessere del corpo; poiché sta scritto Isaia, 66, 14: "Voi vedrete, e ne godrà il vostro cuore; e le vostre ossa com'erba rinverdiranno". Perciò per la beatitudine si richiede anche il benessere del corpo.

Iª IIª q. 4 a. 6. RESPONDEO:

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

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

Dobbiamo perciò concludere che tra i requisiti della beatitudine totalmente perfetta c'è anche la buona disposizione del corpo, sia come condizione previa *[precedente]*, sia come conseguenza:

- Come condizione previa: poiché, al dire di S. Agostino, "se il corpo è tale da rendere difficile e gravoso il suo governo, come lo è una carne che si corrompe e che aggrava l'anima, la mente viene distratta dalla visione del cielo supremo". Perciò conclude: "quando questo corpo non sarà più animale, ma spirituale, allora l'anima sarà uguale agli angeli, e quello che era un fardello formerà per lei una gloria".

- Come conseguenza: poiché dalla beatitudine dell'anima deriva al corpo, per ridondanza, il raggiungimento della sua perfezione. S. Agostino infatti afferma: "Dio ha fatto l'anima di una natura così potente, da far ridondare dalla pienezza della sua felicità il vigore dell'incorruzione sulla natura inferiore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 4 a. 6, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 4 a. 6, ad arg. 2

Sebbene il corpo non dia nessun contributo a quell'operazione con la quale l'intelletto vede l'essenza di Dio, tuttavia potrebbe essere di ostacolo. E quindi si richiede la perfezione del corpo, perché esso non impedisca l'elevazione dell'anima.

Iª IIª q. 4 a. 6, ad arg. 3

Possiamo concedere che per l'operazione perfetta dell'intelletto si richiede l'astrazione da questo corpo corruttibile, che aggrava l'anima; ma non (si richiede l'astrazione) dal corpo spirituale, che sarà totalmente soggetto allo spirito, e di cui parleremo nella Terza Parte di quest'opera.

ARTICOLO 7:

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

Iª IIª q. 4 a. 7, arg. 1

Appartiene alla beatitudine quello che lo Spirito Santo promette come premio ai Santi. Ora ai Santi sono stati promessi dei beni esteriori, quali il cibo e la bevanda, le ricchezze e il regno; infatti sta scritto, Luca, 22, 30: "Affinché mangiate e beviate alla mia mensa nel mio regno"; Matteo, 6, 20: "Accumulate tesori nel cielo"; Matteo, 25, 34 "Venite benedetti del Padre mio, possedete il regno". Dunque per la beatitudine si richiedono dei beni esteriori.

Iª IIª q. 4 a. 7, arg. 2

Secondo Boezio la beatitudine è "lo stato di perfezione dovuto al cumulo di tutti i beni". Ora i beni esterni, sebbene minimi, come spiega S. Agostino, sono beni dell'uomo. Perciò sono anch'essi richiesti per la beatitudine.

Iª IIª q. 4 a. 7, arg. 3

Il Signore afferma, Matteo 5, 12: "La vostra mercede è copiosa nei cieli". Ma essere nei cieli è una determinazione di luogo. Dunque almeno il luogo esteriore si richiede per la beatitudine.

Iª IIª q. 4 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto nei Salmi, 72, 25: "Cos'altro infatti c'è per me nel cielo? e fuori di te che cosa io voglio sulla terra?". Come dicesse: Nient'altro io voglio che quanto segue, "Il mio bene è lo stare unito a Dio". Dunque nessun bene esteriore è richiesto per la beatitudine.

Iª IIª q. 4 a. 7. RESPONDEO:

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

Ma per la beatitudine perfetta, consistente nella visione di Dio, non sono affatto richiesti codesti beni. E questo perché tutti i beni esteriori sono richiesti, o per il sostentamento del

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 4 a. 7, ad arg. 1

Tutte le promesse di ordine materiale esistenti nella Sacra Scrittura sono da intendersi in senso metaforico, poiché la Scrittura ha l'abitudine di indicare i beni spirituali con quelli materiali, "affinché", come dice S. Gregorio, "partendo noi dalle cose che conosciamo, ci innalziamo a desiderare quelle che ci sono sconosciute". E così il cibo e la bevanda stanno a indicare il godimento della beatitudine; i tesori indicano la sazietà che l'uomo proverà nel solo Dio; e il regno l'esaltazione dell'uomo fino all'unione con Dio.

Iª IIª q. 4 a. 7, ad arg. 2

Tutti questi beni necessari per la vita animale non si addicono alla vita spirituale, in cui si trova la perfetta beatitudine. E tuttavia anche in questa beatitudine vi sarà il cumulo di tutti i beni, poiché nella fonte suprema di tutti i beni si troverà tutta la bontà in essi contenuta.

Iª IIª q. 4 a. 7, ad arg. 3

Secondo S. Agostino non è detto che la mercede dei Santi debba essere nei cieli materialmente presi; ma per cieli si deve intendere l'elevatezza dei beni spirituali.

- Tuttavia i Beati troveranno anche un luogo materiale e cioè il cielo empireo, non perché lo esiga la necessità, ma per un certo rapporto di convenienza e di decoro.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che gli amici siano necessari per la beatitudine.

Iª IIª q. 4 a. 8, arg. 1

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

Iª IIª q. 4 a. 8, arg. 2

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

Iª IIª q. 4 a. 8, arg. 3

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

Iª IIª q. 4 a. 8. SED CONTRA:

Sta scritto, Sapienza, 7, 11: "Mi vennero poi con essa tutti i beni insieme", cioè con la divina sapienza, che consiste nella contemplazione di Dio. Quindi per la beatitudine non si richiede altro.

Iª IIª q. 4 a. 8. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 4 a. 8, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 4 a. 8, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 4 a. 8, ad arg. 3

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

deriva dal perfetto amore di Dio. Cosicché l'amicizia è quasi un elemento concomitante della perfetta beatitudine.

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

> Il conseguimento della beatitudine

Prima parte della seconda parte

Questione 5 – Proemio

Rimane ora da esaminare il conseguimento della beatitudine.
Sull'argomento si pongono otto quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'uomo non possa conseguire la beatitudine.

Iª IIª q. 5 a. 1, arg. 1

Come la natura razionale sorpassa quella sensitiva, così la natura intellettuale sorpassa quella razionale, come più volte ripete Dionigi. Ma gli animali bruti, forniti di sola natura sensitiva, non possono raggiungere il fine della natura razionale. Perciò neppure l'uomo, che è di natura razionale, non può conseguire il fine della natura intellettuale, e cioè la beatitudine.

Iª IIª q. 5 a. 1, arg. 2

La vera beatitudine consiste nella visione di Dio, che è la verità pura. Per l'uomo invece è connaturale percepire la verità nelle cose materiali: difatti, come Aristotele insegna, "egli conosce le specie intelligibili nei fantasmi". Dunque non è in grado di raggiungere la beatitudine.

Iª IIª q. 5 a. 1, arg. 3

La beatitudine consiste nel conseguimento del bene supremo. Ora, nessuno può raggiungere il bene supremo, senza superare i gradi intermedi. Ma trovandosi, tra Dio e la natura umana, la natura angelica che l'uomo non è in grado di superare, è impossibile che l'uomo possa conseguire la beatitudine.

Iª q. 4 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto nei Salmi, 93, 12: "Beato è l'uomo che tu istruisci, o Signore".

Iª IIª q. 5 a. 1. RESPONDEO:

Il termine beatitudine sta a indicare il conseguimento del bene perfetto. Perciò chiunque è capace del bene perfetto, è in grado di raggiungere la beatitudine. Ora, che l'uomo sia capace del bene perfetto lo dimostra il fatto che il suo intelletto è in grado di apprendere il bene universale e perfetto, e la sua volontà è in grado di desiderarlo. Quindi l'uomo può conseguire la beatitudine. - Ciò risulta anche dal fatto che l'uomo è capace di vedere l'essenza divina, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte *[q.12, a.1]*; nella quale visione consiste la perfetta beatitudine dell'uomo, come abbiamo detto *[q.3, a.8]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 5 a. 1, ad arg. 1

La distanza che separa la natura razionale da quella sensitiva, è ben diversa da quella che separa la natura intellettuale dalla natura razionale. Infatti questa supera la natura sensitiva per l'oggetto della conoscenza: poiché i sensi non possono conoscere affatto l'universale percepito dalla ragione. Invece la natura intellettuale supera quella razionale, per il modo di conoscere la medesima intelligibile verità: infatti la natura intellettuale apprende in maniera immediata quella verità che la natura razionale raggiunge attraverso l'indagine della ragione, come è evidente da quanto si disse *[q.58, a.3; q.79, a.8]*. Perciò la ragione raggiunge con una specie di moto l'oggetto che l'intelletto ha per intuizione. Quindi la natura razionale può conseguire la beatitudine, che è la perfezione della natura intellettuale; però non come gli angeli. Infatti mentre gli angeli la raggiunsero subito dopo la loro creazione; gli uomini vi arrivano attraverso il tempo. Invece la natura sensitiva non può raggiungere questo fine in nessuna maniera.

Iª IIª q. 5 a. 1, ad arg. 2

Nello stato della vita presente è connaturale per l'uomo conoscere la verità intelligibile mediante i fantasmi. Ma dopo lo stato di questa vita sarà connaturale per l'uomo un altro modo (di conoscere), come abbiamo spiegato nella Prima Parte.

Iª IIª q. 5 a. 1, ad arg. 3

L'uomo non può trascendere gli angeli nel grado di natura, così da essere per natura superiore ad essi. Ma li può superare con l'operazione intellettiva, nell'atto di capire l'esistenza di un oggetto superiore agli angeli, che rende l'uomo beato; e quando lo avrà raggiunto perfettamente, allora sarà perfettamente felice.

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 5 a. 2, arg. 1

La beatitudine, come dice il Filosofo, è "la ricompensa della virtù". Ma la ricompensa è uguale per tutte le opere di virtù, infatti sta scritto nel Vangelo, Matteo, 20,10, che tutti gli operai della vigna "ricevettero un denaro per ciascuno"; "poiché", come spiega S. Gregorio, "ricevettero la stessa retribuzione della vita eterna". Dunque uno non può essere più beato di un altro.

Iª IIª q. 5 a. 2, arg. 2

La beatitudine è il bene supremo. Ma niente può essere superiore a ciò che è supremo. Dunque non ci può essere una beatitudine superiore a quella di un beato qualsiasi.

Iª IIª q. 5 a. 2, arg. 3

La beatitudine quieta il desiderio dell'uomo, essendo "un bene perfetto ed esauriente". Ma il desiderio non si acquieta, se manca di un bene ancora da conquistare. D'altra parte, se non manca di niente, non potrà esserci un bene maggiore. Dunque, o uno non è beato; oppure, se è beato, non ci può essere una beatitudine superiore alla sua.

Iª IIª q. 5 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nel Vangelo, Giovanni, 14, 2: "Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore"; le quali, al dire di S. Agostino, "stanno a indicare diversi gradi di merito nella vita eterna". Ora, il grado di vita eterna, assegnato per merito, è la beatitudine. Dunque non è uguale per tutti la beatitudine, ma ci sono gradi diversi.

Iª IIª q. 5 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato *[q.1, a.8; q.2, a.7]*, la beatitudine include due cose: il fine ultimo in se stesso, che è il sommo bene; e il conseguimento o fruizione di tale bene. E quindi, per il bene stesso che è oggetto e causa della beatitudine, non può esserci una beatitudine maggiore di un'altra: poiché non esiste che un unico sommo bene, cioè Dio, la cui fruizione rende gli uomini beati.

- Ma per il conseguimento di codesto bene, ovvero per la fruizione, uno può essere più beato di un altro; poiché quanto più si fruisce di quel bene, tanto più si è felici. E avviene che uno possa fruire di Dio più perfettamente di un altro, per il fatto che è meglio disposto e ordinato alla sua fruizione. E in questo modo uno può essere più felice di un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 5 a. 2, ad arg. 1

L'unico denaro sta a indicare l'unicità della beatitudine rispettivamente all'oggetto. Mentre la diversità delle dimore indica la diversità della beatitudine rispetto ai gradi della fruizione.

Iª IIª q. 5 a. 2, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 5 a. 2, ad arg. 3

A nessun beato manca un qualsiasi bene desiderabile: possedendo egli lo stesso bene infinito, che è "il bene di ogni bene", come si esprime S. Agostino. Ma si dice che uno è più beato di un altro per la diversa partecipazione di codesto bene. Del resto l'aggiunta di altri beni non accresce la beatitudine; infatti S. Agostino così pregava: "Chi conosce te, e insieme conosce altre cose, non è beato per codeste cose, ma soltanto per te".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che si possa avere la beatitudine in questa vita.

Iª IIª q. 5 a. 3, arg. 1

Sta scritto nei Salmi, 118,1: "Beati quelli che sono senza macchia nella (loro) via, e camminano secondo la legge del Signore". Ma questo avviene nella vita presente. Dunque uno può essere beato in questa vita.

Iª IIª q. 5 a. 3, arg. 2

La partecipazione meno perfetta del sommo bene non distrugge la nozione di beatitudine: altrimenti uno non potrebbe essere più beato di un altro. Ora, nella vita presente gli uomini possono partecipare, sia pure imperfettamente, il sommo bene con la conoscenza e con l'amore. Dunque l'uomo può essere beato in questa vita.

Iª IIª q. 5 a. 3, arg. 3

Non può essere totalmente falso quello che è affermato dalla maggior parte degli uomini: infatti quello che è più frequente si presenta come naturale, e la natura non può mai sbagliare nel suo complesso. Ora, i più ripongono la beatitudine in questa vita, come si rileva da quel passo dei Salmi, 143, 15: "Beato dicono quel popolo che possiede queste cose", cioè i beni della vita presente. Dunque uno può essere beato in questa vita.

Iª IIª q. 5 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto nel libro di Giobbe, 14, 1: "L'uomo generato di donna, breve tempo vive, di molte miserie è ripieno". Ora, la beatitudine esclude la miseria. Dunque l'uomo non può essere beato in questa vita.

Iª IIª q. 5 a. 3. RESPONDEO:

In questa vita si può avere una certa partecipazione della felicità; ma non la vera e perfetta beatitudine. E questo si può confermare con due argomentazioni.

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

Secondo, considerando il fatto in cui soprattutto consiste la beatitudine, cioè la visione dell'essenza divina, visione che l'uomo non può conseguire in questa vita, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte *[q.12, a.11]*. Da ciò risulta evidente che nessuno in questa vita può acquistare la vera e perfetta beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 5 a. 3, ad arg. 1

Alcuni ricevono in questa vita la denominazione di beati, o per la loro speranza di acquistare la beatitudine nella vita futura, conforme a quelle parole di S. Paolo, Romani, 8, 24: "Nella speranza siamo stati salvati"; oppure per una partecipazione della beatitudine, in forza di un possesso parziale del sommo bene.

Iª IIª q. 5 a. 3, ad arg. 2

La partecipazione della beatitudine può essere imperfetta in due maniere. Primo, rispettivamente all'oggetto stesso della beatitudine, quando questo non è visibile nella sua essenza. E tale imperfezione distrugge la nozione stessa della vera beatitudine. Secondo, può essere imperfetta rispettivamente al soggetto che ne partecipa, quando questo raggiunge in se stesso l'oggetto della beatitudine, cioè Dio, ma imperfettamente in rapporto al modo col quale Dio possiede se stesso. E tale imperfezione non elimina la nozione della vera beatitudine: poiché, essendo la beatitudine un'operazione, come abbiamo detto, la nozione della vera beatitudine viene determinata dall'oggetto che specifica l'atto, e non dal soggetto.

Iª IIª q. 5 a. 3, ad arg. 3

Gli uomini ritengono che esista in questa vita una qualche beatitudine, per una certa somiglianza con la vera beatitudine. E in tal senso non sbagliano del tutto nei loro giudizi.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la beatitudine si possa perdere.

Iª IIª q. 5 a. 4, arg. 1

La beatitudine è una perfezione. Ma ogni perfezione si trova nel soggetto perfettibile secondo la natura di questo. E siccome l'uomo è mutevole per natura, sembra che la beatitudine sia partecipata dall'uomo come cosa mutevole. E quindi sembra che l'uomo possa perdere la beatitudine.

Iª IIª q. 5 a. 4, arg. 2

La beatitudine consiste in un'operazione dell'intelletto, il quale è soggetto alla volontà. Ora, la volontà può sempre determinarsi a cose opposte. Sembra dunque che possa desistere dall'operazione che dà la beatitudine: e così l'uomo cessa di essere beato.

Iª IIª q. 5 a. 4, arg. 3

La fine deve corrispondere al principio. Ora, la beatitudine dell'uomo ha un principio: poiché l'uomo non sempre è stato felice. Dunque la beatitudine deve avere una fine.

Iª IIª q. 5 a. 4. SED CONTRA:

Il Vangelo, Matteo, 25,46, assicura che i giusti "andranno alla vita eterna"; la quale, come abbiamo spiegato, è la beatitudine dei santi. Ora, quello che è eterno non può venir meno. Dunque la beatitudine non si può perdere.

Iª IIª q. 5 a. 4. RESPONDEO:

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

- Se invece parliamo della beatitudine perfetta promessa dopo la vita presente, va ricordato che Origene, seguendo l'errore di alcuni platonici, ritenne che l'uomo può ricadere nella miseria dopo l'ultima beatitudine. Ma si dimostra con evidenza che ciò è falso per due ragioni:

- Primo, partendo dalla stessa nozione generica di felicità. Infatti, essendo la felicità "un bene perfetto ed esauriente", è necessario che sazi il desiderio, ed escluda ogni male. Ora, per natura l'uomo desidera di conservare il bene che possiede, e di ottenere la sicurezza di non perderlo: altrimenti il timore, o la certezza di perderlo gli procurerà necessariamente una pena. Perciò per la vera beatitudine si richiede che l'uomo abbia la convinzione certa di non dover mai perdere il bene che possiede. E se questa convinzione è vera, è chiaro che mai perderà la beatitudine. Se invece è falsa, già è un male, avere codesta convinzione: infatti il falso è il

male dell'intelletto, come il vero ne è il bene, al dire di Aristotele. Dunque non sarà l'uomo perfettamente beato, se in lui si trova un male qualsiasi.

- Secondo, la medesima conclusione nasce dall'analisi del concetto specifico della beatitudine. Sopra infatti abbiamo spiegato che la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza di Dio. Ora, è impossibile che uno il quale vede l'essenza divina voglia non più vederla. Poiché il bene posseduto che uno vuol perdere, o è insufficiente, e se ne cerca uno al posto suo che sia più completo; oppure è accompagnato da qualche inconveniente che lo rende fastidioso. Ma la visione dell'essenza divina riempie l'anima di ogni bene, unendola alla fonte di ogni bontà; poiché sta scritto, Salmo, 16,15: "Mi sazierò della tua gloria", e altrove, Sapienza, 7, 11: "Mi vennero poi con essa tutti i beni", cioè con la contemplazione della (divina) sapienza. E neppure è accompagnata da inconvenienti; poiché sta scritto a proposito della contemplazione della sapienza (increata), Sapienza, 8, 16: "Non ha amarezza la sua conversazione, né tedio il convivere con lei". Da ciò è evidente che un beato non può di volontà propria abbandonare la beatitudine. - Così non può perderla per sottrazione da parte di Dio. Essendo infatti tale sottrazione una pena, è impossibile che essa provenga da Dio, giusto giudice, senza una colpa; nella quale colpa non può cadere chi vede l'essenza di Dio, poiché da questa visione deriva necessariamente la rettitudine della volontà, come abbiamo già spiegato. - E neppure la può rapire un'altra causa qualsiasi. Poiché la mente che è unita a Dio viene elevata al di sopra di tutte le altre cose; e quindi nessun'altra causa la può escludere da tale unione. Perciò è insostenibile che attraverso le varie vicissitudini del tempo l'uomo possa passare dalla beatitudine alla miseria, e viceversa: poiché codeste vicissitudini possono alterare soltanto le cose soggette al tempo e al moto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 5 a. 4, ad arg. 1

La beatitudine è la perfezione assoluta, che esclude ogni difetto in chi la possiede. Perciò questi viene a possederla, senza mutabilità alcuna, in forza della virtù divina, che solleva l'uomo alla partecipazione dell'eternità al di sopra di ogni mutamento.

Iª IIª q. 5 a. 4, ad arg. 2

La volontà è indeterminata rispetto ai mezzi ordinati al fine; ma in rapporto all'ultimo fine è determinata da una necessità naturale. E ciò è evidente dal fatto che l'uomo non può non desiderare di essere felice.

Iª IIª q. 5 a. 4, ad arg. 3

Che la beatitudine abbia un principio dipende dalla condizione del soggetto che ne partecipa: che invece non abbia fine dipende dalla condizione del bene la cui partecipazione rende beati. Perciò l'inizio della beatitudine dipende da una causa, e la sua indefettibilità dipende da un'altra.

ARTICOLO 5:

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

Iª IIª q. 5 a. 5, arg. 1

La natura non può mancare nelle cose necessarie. Ora, niente è più necessario all'uomo di quanto si richiede per raggiungere il fine ultimo. Dunque alla natura umana questo non può mancare. E quindi l'uomo può conseguire la beatitudine con le sue forze naturali.

Iª IIª q. 5 a. 5, arg. 2

L'uomo, essendo superiore alle creature irragionevoli, deve essere più completo. Ora, le creature irragionevoli mediante le loro capacità naturali possono raggiungere i fini rispettivi. A maggior ragione, perciò, l'uomo deve essere in grado di raggiungere la beatitudine con le sue capacità naturali.

Iª IIª q. 5 a. 5, arg. 3

La beatitudine è "un'operazione perfetta", secondo il Filosofo. Ma, spetta al medesimo principio iniziare una cosa e condurla a perfezione. E siccome l'operazione imperfetta, che è come l'inizio dell'agire umano, ricade sotto il potere naturale dell'uomo, in quanto padrone dei propri atti, è evidente che questi può giungere mediante il suo potere naturale all'operazione perfetta che è la beatitudine.

Iª IIª q. 5 a. 5. SED CONTRA:

L'uomo è per natura principio dei suoi atti mediante l'intelletto e la volontà. Ma l'ultima beatitudine preparata per i Santi è al di sopra dell'intelletto e della volontà dell'uomo; infatti l'Apostolo, 1Corinti, 2, 9, afferma: "Occhio non vide, né orecchio udì, né ascese al cuore dell'uomo ciò che Dio preparò a quelli che lo amano". Dunque l'uomo non può raggiungere la beatitudine con le sue capacità naturali.

Iª IIª q. 5 a. 5. RESPONDEO:

L'uomo può acquistare la beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente, come può acquistare le virtù, negli atti delle quali, lo vedremo in seguito, consiste tale beatitudine. Ma la perfetta beatitudine dell'uomo consiste, e lo abbiamo già visto *[q.3, a.8]*, nella visione dell'essenza divina. Ora, vedere Dio per essenza non è al di sopra soltanto della natura dell'uomo, ma di qualsiasi creatura, come già fu dimostrato nella Prima Parte *[q.12, a.4]*. Infatti la conoscenza naturale di una qualsiasi creatura segue il modo della sua sostanza, come il De Causis si esprime a proposito dell'Intelligenza (angelica): "conosce le cose che sono al di sopra e quelle che sono al di sotto di sé, secondo il modo della propria sostanza". Ora, qualsiasi cognizione che segua il modo di una sostanza creata, è inadeguata per la visione dell'essenza divina, che sorpassa all'infinito ogni sostanza creata. Dunque né l'uomo, né un'altra creatura può conseguire l'ultima beatitudine con le sue capacità naturali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 5 a. 5, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 5 a. 5, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 5 a. 5, ad arg. 3

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

ARTICOLO 6:

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

Iª IIª q. 5 a. 6, arg. 1

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

Iª IIª q. 5 a. 6, arg. 2

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

Iª IIª q. 5 a. 6, arg. 3

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

Iª IIª q. 5 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto nel libro dei Salmi, 83,12: "La grazia e la gloria le dà il Signore".

Iª IIª q. 5 a. 6. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 5 a. 6, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 5 a. 6, ad arg. 2

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

imperfettamente, per somiglianza o per partecipazione. Perciò nessuna creatura beata può comunicare ad altri la propria beatitudine.

Iª IIª q. 5 a. 6, ad arg. 3

L'angelo beato illumina l'intelletto dell'uomo, o anche degli angeli inferiori, rispetto a determinate opere di Dio; non già rispetto alla visione dell'essenza divina, come abbiamo spiegato nella Prima Parte *[q.106, a.1]*. Poiché per tale visione tutti sono illuminati immediatamente da Dio.

ARTICOLO 7:

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

Iª IIª q. 5 a. 7, arg. 1

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

Iª IIª q. 5 a. 7, arg. 2

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

Iª IIª q. 5 a. 7, arg. 3

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

Iª IIª q. 5 a. 7. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 5 a. 7. RESPONDEO:

Per la beatitudine si richiede, come già si è detto *[q.4, a.4]*, la rettitudine della volontà, consistente nel debito ordine del volere rispetto all'ultimo fine; e si richiede per il conseguimento dell'ultimo fine, come la buona disposizione della materia per la recezione della forma. Ma questo non basta a dimostrare che la beatitudine dell'uomo deve essere preceduta da una sua operazione: infatti Dio potrebbe produrre una volontà che tende al fine e

che simultaneamente lo raggiunge; come agisce talora quando simultaneamente dispone la materia e dà la forma. Ma l'ordine della divina sapienza esige che così non avvenga; perché, come osserva Aristotele, "tra gli esseri che sono capaci di possedere il bene perfetto, alcuni lo possiedono senza moto, altri con un moto solo, e altri con molti". Ora, possedere il bene perfetto senza moto appartiene a colui che lo possiede per natura. E possedere per natura la beatitudine è soltanto di Dio. Perciò è proprio soltanto di Dio non muoversi verso la beatitudine, con un'operazione che la preceda. Ma nessuna pura creatura raggiunge la beatitudine in maniera conveniente, senza un moto operativo col quale tenda a raggiungerla. L'angelo però, che in ordine di natura è superiore all'uomo, l'ha raggiunta, secondo l'ordine della sapienza divina, con un solo moto del suo agire meritorio, come fu spiegato nella Prima Parte, *[q.62, a.5]*. Invece gli uomini la raggiungono con i moti molteplici delle loro operazioni, cioè con i meriti. Cosicché la beatitudine, come si esprime il Filosofo, è anche un premio delle azioni virtuose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 5 a. 7, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 5 a. 7, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 5 a. 7, ad arg. 3

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

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

ARTICOLO 8:

VIDETUR che non tutti desiderino la beatitudine.

Iª IIª q. 5 a. 8, arg. 1

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

Iª IIª q. 5 a. 8, arg. 2

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

Iª IIª q. 5 a. 8, arg. 3

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

Iª IIª q. 5 a. 8. SED CONTRA:

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

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

Iª IIª q. 5 a. 8. RESPONDEO:

La beatitudine può essere considerata in due maniere:

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

- Secondo, possiamo parlare della beatitudine considerando la sua nozione specifica, in rapporto all'oggetto in cui essa consiste. E allora non tutti conoscono la beatitudine: perché

non sanno a quale oggetto si applichi la nozione universale di felicità. Di conseguenza, in questo senso non tutti la desiderano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 5 a. 8, ad arg. 1

E così è evidente la risposta alla prima difficoltà.

Iª IIª q. 5 a. 8, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 5 a. 8, ad arg. 3

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

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

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

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

1°) loro condizione essenziale: volontarietà (I-II, 6-17)

a) volontarietà e involontarietà in genere (I-II, 6-7)

(1) loro natura ed elemento costitutivo I-II, 6
(2) incidenza in esse delle circostanze I-II, 7

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

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

***volizione* (I-II, 8-10)**

a) suo oggetto I-II, 8
b) cause moventi I-II, 9
c) mozione I-II, 10

***fruizione* I-II, 11**
***intenzione* I-II, 12**

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

***scelta* ossia *elezione deliberata* I-II, 13**
***consiglio o deliberazione* I-II, 14**
***consenso* I-II 15**
***uso* I-II, 16**

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

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

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

(1) bontà e malizia degli atti umani in generale I-II, 18
(2) bontà e malizia degli atti interni I-II, 19
(3) bontà e malizia degli atti esterni I-II, 20

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

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

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

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

1°) gli abiti in generale (I-II, 49-54).
In questa considerazione generica vanno esaminate quattro cose:

a) la natura degli abiti I-II, 49
b) la loro sede I-II, 50
c) le loro cause (I-II, 51-53)

(1) nel loro costituirsi I-II, 51
(2) nel loro sviluppo I-II, 52
(3) loro distruzione I-II, 53

d) la distinzione degli abiti I-II, 54

2°) gli abiti in particolare, che sono principalmente le virtù e i vizi (I-II, 55-89).
E poiché gli abiti si distinguono in buoni e cattivi, tratteremo:

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

(1) delle virtù (I-II, 55-67) (Vedi lo schema *le virtù*)
(2) dei doni dello Spirito Santo I-II, 68
(3) delle beatitudini I-II, 69
(4) dei frutti dello Spirito Santo I-II, 70

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

B - i principi estrinseci delle azioni umane (I-II, 90-114).
Essi sostanzialmente sono due: Dio che ci istruisce con la legge e che ci aiuta con la grazia; e il demonio il quale ci turba con la tentazione (vedi I, 104).
Tratteremo quindi di due cose:

1°) della legge (I-II, 90-108) (vedi lo schema *la legge*)
2°) della grazia (I-II, 109-114)
E a proposito di quest'ultima esamineremo tre cose:

a) la grazia di Dio

(1) la sua necessità I-II, 109
(2) la sua essenza I-II, 110
(3) le sue divisioni I_II, 111

b) la causa della grazia I-II, 112
c) gli effetti della grazia (I-II, 113-114)

(1) la giustificazione del peccatore, effetto della grazia operante I-II, 113
(2) il merito, che è effetto della grazia cooperante I-II, 114

Prima parte della seconda parte

Questione 6
Proemio

Posta la conclusione che sono necessari, per giungere alla beatitudine, alcuni atti determinati, dovremo ora logicamente prendere in esame gli **atti umani**, per distinguere **quelli che servono a raggiungere la beatitudine,** da **quelli che ostacolano il cammino verso di essa**.

E siccome **gli atti e le operazioni** riguardano il **singolare concreto**, **qualsiasi scienza operativa [o pratica] deve completarsi nell'indagine del particolare.**

Perciò **LA MORALE**, che ha per oggetto **gli atti umani**, va esposta prima di tutto:

- **in generale (I-II)**
- e quindi **in particolare (II-II).**

Per quanto riguarda l'indagine degli **atti umani in genere**, si presentano alla nostra considerazione:

- prima gli atti umani **in se stessi**;
- e in secondo luogo **i loro principi**.

Tra gli **atti umani** poi alcuni sono propri dell'uomo; altri sono comuni all'uomo e agli animali irragionevoli. Essendo però la beatitudine bene esclusiva dell'uomo, sono più vicini alla beatitudine gli atti propriamente umani, che gli atti comuni all'uomo e agli altri animali. Quindi si deve prima trattare

- delle **azioni proprie dell'uomo**;
- e in secondo luogo di **quelle comuni all'uomo e agli altri animali, cioè delle passioni**.

Sul primo tema si presentano due argomenti:

- primo, la **posizione degli atti umani**;
- secondo, la **loro distinzione [o moralità].**

E poiché **si dicono umani in senso proprio gli atti volontari**, essendo la volontà l'appetito razionale proprio dell'uomo, è necessario considerare questi atti in quanto sono volontari.

Perciò bisogna trattare:

- **primo**, di ciò che è **volontario o involontario in generale**;
- **secondo**, degli **atti** che sono **volontari** perché **emessi dalla volontà** - esistenti nella volontà;
- **terzo**, degli **atti** che sono **volontari, perché imperati della volontà**, e che appartengono alla volontà mediante le altre potenze.

E poiché gli atti volontari hanno delle circostanze che li distinguono, bisogna considerare **prima di tutto la loro volontarietà e involontarietà; e quindi le circostanze di questi medesimi atti.**

> Volontarietà e involontarietà degli atti

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che negli atti umani non vi sia volontarietà.

Iª IIª q. 6 a. 1, arg. 1

Volontario è "ciò che possiede in se stesso il proprio principio"; come dimostrano S. Gregorio Nisseno, il Damasceno ed Aristotele. Ora, il principio degli atti umani non è nell'uomo, ma fuor di esso: infatti l'appetito dell'uomo viene mosso ad agire dall'oggetto appetibile esterno, che, a dire di Aristotele, è come un "motore immobile". Dunque negli atti umani non c'è volontarietà.

Iª IIª q. 6 a. 1, arg. 2

Il **Filosofo** dimostra che non c'è moto nuovo negli animali che non sia preceduto da un moto dall'esterno. Ma tutti gli atti umani sono nuovi: poiché nessun atto dell'uomo è eterno. Perciò il principio di tutti gli atti umani viene dall'esterno. E quindi in essi non esiste volontarietà.

Iª IIª q. 6 a. 1, arg. 3

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

Iª IIª q. 6 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 6 a. 1. RESPONDEO:

Negli atti umani deve esserci la volontarietà. E per averne la dimostrazione bisogna considerare che alcuni atti o moti hanno il loro principio, o causa nell'agente, cioè nel soggetto in movimento; altri moti, od operazioni hanno una causa estrinseca; infatti quando una pietra si muove verso l'alto, il principio del suo movimento è esterno alla pietra; quando invece si muove verso il basso, il principio del moto è nella pietra stessa. Ora, tra le cose che sono mosse da un principio intrinseco, alcune muovono se stesse altre no: se è vero infatti, come abbiamo dimostrato, che ogni agente muove o agisce per un fine, saranno mossi da un principio intrinseco quelli che ottengono da quel principio, non solo di potersi muovere, ma di potersi muovere verso il fine. Ma perché un'azione sia fatta per un fine, si richiede una certa conoscenza del fine; perciò l'essere che agisce, o che viene mosso da un **principio intrinseco**, avendo una certa **cognizione del fine**, ha in se stesse il principio della sua operazione, non solo per poter agire, ma per agire in vista di un fine. L'essere invece che non ha nessuna cognizione del fine, anche se in possesso del principio intrinseco del suo agire o del suo movimento, non ha in se stesso il principio del suo agire, e del suo moto verso il fine, ma quel principio è in un altro dal quale deriva: cosicché codesti esseri non si dice che muovono se stessi, ma che sono mossi da altri. Invece gli esseri che hanno la cognizione del fine si dice che muovono se stessi, poiché si trova in essi non soltanto il principio dell'agire, ma dell'agire per un fine. Perciò, siccome le due cose, agire ed agire per un fine, dipendono da un principio intrinseco, questi atti e questi moti si dicono volontari: e la volontarietà importa precisamente che il moto, o l'agire dipenda dalla propria inclinazione. Per questo, secondo le definizione di **Aristotele**, di **S. Gregorio Nisseno** e del **Damasceno,** **la volontarietà denomina una cosa che deriva non solo da un principio intrinseco, ma con l'aggiunta della conoscenza**. - E poiché l'uomo specialmente **conosce il fine del suo operare** e muove se stesso, soprattutto nei suoi atti deve trovarsi la volontarietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 6 a. 1, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 6 a. 1, ad arg. 2

Il moto dell'animale può essere preceduto da un moto esterno in due maniere:

- **Primo**, perché un moto esterno può presentare al senso dell'animale un oggetto sensibile la cui percezione muove l'appetito: il leone, p. es., vedendo il cervo che si avvicina, comincia a muoversi verso di esso.

- **Secondo**, perché il moto esterno p. es., il freddo o il caldo, può iniziare una mutazione naturale al corpo dell'animale: e una volta che il corpo è posto in movimento dal moto esterno, indirettamente viene mosso anche l'appetito sensitivo, che è una facoltà di organi corporei; un'alterazione del corpo, p.es., può spingere l'appetito a bramare qualche cosa.

Ma questo, come si è detto, non infirma la volontarietà: infatti codesti moti, dovuti a cause estrinseche, sono di altro genere.

Iª IIª q. 6 a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 6 a. 2, arg. 1

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

Iª IIª q. 6 a. 2, arg. 2

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

Iª IIª q. 6 a. 2, arg. 3

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

Iª IIª q. 6 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 6 a. 2. RESPONDEO:

La **volontarietà** richiede che il principio dell'**atto sia interiore** e accompagnato dalla **conoscenza del fine**. Ora, ci sono due modi di conoscere il fine, e cioè perfettamente e imperfettamente:

- **La conoscenza del fine è perfetta**, quando non solo viene percepita la cosa che costituisce il fine, ma viene conosciuto anche il suo aspetto di fine, e il rapporto di quanto è ordinato al fine è il fine medesimo: e tale conoscenza del fine appartiene soltanto a l'essere ragionevole.

- Invece **è imperfetta** quella conoscenza del fine che consiste nella sola percezione del fine, senza conoscervi l'aspetto di fine, e il rapporto dell'atto col fine: e tale conoscenza del fine si trova negli animali bruti mediante il senso e l'estimativa [o istinto] naturale. Perciò la volontarietà perfetta accompagna la perfetta conoscenza del fine; cosicché uno, dopo la percezione del fine, è in grado di deliberare prima di tutto sul fine e sui mezzi diretti al fine, e quindi di muoversi, o di non muoversi, verso di esso. Invece la conoscenza imperfetta del fine è accompagnata da una volontarietà imperfetta; cosicché l'essere che percepisce il fine non delibera, ma subito si muove verso di esso. **Quindi soltanto l'essere ragionevole possiede la volontarietà perfetta;** mentre gli animali bruti la possiedono imperfetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 6 a. 2, ad arg. 1

La volontà sta a indicare l'appetito razionale: perciò non può trovarsi negli esseri privi di ragione. Invece **la volontarietà** deriva il suo nome dalla volontà, e **può estendersi alle cose che in qualche modo ne partecipano,** per un rapporto con essa. E agli ammali bruti la volontarietà viene attribuita in questa maniera, cioè **in quanto muovono verso il fine mediante una certa conoscenza.**

Iª IIª q. 6 a. 2, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 6 a. 2, ad arg. 3

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

ARTICOLO 3:

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

Iª IIª q. 6 a. 3, arg. 1

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

Iª IIª q. 6 a. 3, arg. 2

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

Iª IIª q. 6 a. 3, arg. 3

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

Iª IIª q. 6 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 6 a. 3. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 6 a. 3, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 6 a. 3, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 6 a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4:

VIDETUR che si possa **far violenza alla volontà.**

Iª IIª q. 6 a. 4, arg. 1

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

Iª IIª q. 6 a. 4, arg. 2

Ogni elemento passivo viene costretto dall'elemento attivo corrispondente, sotto la mozione di esso. Ma la volontà è una potenza passiva, infatti è " un motore mosso ", come si esprime **Aristotele.** E siccome più volte questa mozione avviene, è evidente che più volte la volontà viene violentata.

Iª IIª q. 6 a. 4, arg. 3

Un moto contro natura è violento. Ora, il moto della volontà qualche volta è contro natura; come è evidente nel moto della volontà verso il peccato, che è, secondo l'espressione del **Damasceno**, contro natura. Dunque il moto della volontà può essere violentato.

Iª IIª q. 6 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 6 a. 4. RESPONDEO:

Due sono gli atti della volontà:

- **il primo** le appartiene immediatamente, perché da essa **promana, cioè il volere**;

- **il secondo** appartiene alla volontà, perché, da essa comandato, viene compiuto da un'altra potenza, come camminare e parlare, che sono comandati dalla volontà mediante la facoltà di movimento.

Perciò, rispetto agli atti da essa comandati la volontà può subire violenza, perché con la violenza si può impedire che le membra eseguiscano il comando della volontà. Ma **all'atto proprio della volontà non è possibile fare violenza.**

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 6 a. 4, ad arg. 1

Dio, il quale è più potente della volontà umana, può certamente muoverla, come lo afferma la Scrittura, **Proverbi, 21, 1**: " Il cuore del re è nelle mani di Dio; a tutto ciò che vuole egli lo piega". Ma se questo avvenisse mediante una violenza, sarebbe incompatibile con un atto di volontà, e non si avrebbe una mozione della volontà, ma un fatto ad essa contrario.

Iª IIª q. 6 a. 4, ad arg. 2

Quando l'elemento passivo viene modificato da quello attivo non sempre si produce un moto violento: ma solo quando la cosa avviene contro l'inclinazione inferiore dell'elemento passivo. Altrimenti le alterazioni e le generazioni dei corpi semplici sarebbero tutte innaturali e violente. Invece sono naturali, per la naturale altitudine inferiore della materia o del subietto alla nuova disposizione. Allo stesso modo, quando la volontà viene attratta dall'oggetto appetibile secondo la propria inclinazione, non avviene un moto violento, ma volontario.

Iª IIª q. 6 a. 4, ad arg. 3

Sebbene l'oggetto, verso cui tende la volontà quando pecca, sia realmente **un male contrario alla ragione naturale**, esso tuttavia viene considerato come un bene conveniente alla propria natura, in quanto conviene all'uomo secondo una passione del senso, o secondo un'abitudine perversa.

ARTICOLO 5:

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

Iª IIª q. 6 a. 5, arg. 1

Volontarietà e in volontarietà si desumono in rapporto alla volontà. Ma alla volontà non si può fare violenza, come abbiamo dimostrato. Dunque **la violenza non può causare involontarietà**.

Iª IIª q. 6 a. 5, arg. 2

Un fatto involontario è accompagnato da tristezza, come affermano il **Damasceno** e il **Filosofo**. Ora in certi casi chi patisce violenza non se ne rattrista. Dunque la violenza non provoca atti involontari.

Iª IIª q. 6 a. 5, arg. 3

Quello che è dovuto alla volontà non può essere involontario. Ora, ci sono dei fatti violenti che sono dovuti alla volontà: p. es. quando uno sale in alto nonostante la gravità del suo corpo; oppure quando piega le membra nel verso contrario alla loro flessibilità naturale. Dunque la violenza non causa involontarietà.

Iª IIª q. 6 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 6 a. 5. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 6 a. 5, ad arg. 1

L'involontarietà si oppone alla volontarietà. Ora, sopra abbiamo spiegato che si denomina volontario non soltanto l'atto immediato della volontà, ma anche l'atto che dalla volontà è comandato. E abbiamo già detto che, rispetto all'**atto immediato** della volontà, questa non può subire violenza: cosicché la violenza non può ridurre quell'atto a un atto involontario. Invece la volontà può subire violenza rispettivamente agli **atti imperati**. E la violenza determina l'involontarietà proprio rispetto a codesti atti.

Iª IIª q. 6 a. 5, ad arg. 2

Un fatto si denomina volontario, perché conforme all'inclinazione della volontà, come si denomina naturale perché è conforme all'inclinazione della natura. Ora, un fenomeno può dirsi naturale per due motivi. Primo, perché deriva dalla natura come da principio attivo: riscaldare, p. es., è naturale per il fuoco. Secondo, in forza di un principio passivo, e cioè perché nella natura c'è un'inclinazione a ricevere l'azione da un principio estrinseco: il moto di un ciclo, p. es., si dice che è naturale, per l'attitudine naturale di un corpo celeste a un tale moto, sebbene il motore sia un essere dotato di volontà. Allo stesso modo un fatto può dirsi volontario in due maniere: primo, all'attivo, p. es., quando si vuol compiere una data azione; secondo, al passivo, quando cioè la si vuol subire da un altro. Perciò quando l'azione viene inflitta da un agente

esterno, mentre rimane in colui che la subisce **la volontà di subirla**, l'atto non è violento assolutamente parlando: poiché sebbene colui che subisce l'azione non vi contribuisca col suo agire, vi contribuisce però col suo **voler subire**. E quindi l'atto non si può considerare involontario.

Iª IIª q. 6 a. 5, ad arg. 3

Come spiega il Filosofo, il movimento col quale gli animali si muovono talora contro l'inclinazione naturale dei corpi, sebbene non sia naturale per il loro corpo, tuttavia è naturale in qualche modo per gli animali, che sono fatti per muoversi seguendo l'appetito. Perciò questo è un fenomeno violento non in senso assoluto, ma solo relativo. - Lo stesso si dica del piegare le membra contro il loro verso naturale. Questa infatti è un'azione violenta in senso relativo, cioè rispetto a un membro in particolare: ma non in senso assoluto, cioè in rapporto all'uomo come tale.

ARTICOLO 6:

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

Iª IIª q. 6 a. 6, arg. 1

Il timore sta al male futuro che ripugna alla volontà, come la violenza sta a quanto dispiace alla volontà come cosa presente. Ora, la **violenza** causa atti involontari in senso assoluto. Dunque anche il **timore** causa involontarietà in senso assoluto.

Iª IIª q. 6 a. 6, arg. 2

Quello che di per sé ha una data qualità, rimane tale qualunque cosa gli si attribuisca: p. es., ciò che di per sé è caldo rimane sempre caldo, finché non cessa di esistere, anche messo a confronto con qualsiasi altra cosa. Ora, un'azione compiuta per timore, assolutamente presa è involontaria. Dunque rimane involontaria anche se interviene il timore.

Iª IIª q. 6 a. 6, arg. 3

Una cosa, che ha una data qualifica in forza di una condizione, è tale sotto un certo aspetto [*secundum quid*]; diversamente è tale [*simpliciter*, cioè] assolutamente parlando. Il necessario ipotetico, p. es., è necessario sotto un certo aspetto; invece ciò che è essenzialmente necessario è tale assolutamente parlando [*simpliciter*]. Ora., un'azione compiuta per timore è essenzialmente involontaria: mentre è volontaria soltanto in forza di una condizione, cioè per evitare il male che si teme. Dunque ciò che si compie per timore è involontario assolutamente parlando.

Iª IIª q. 6 a. 6. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 6 a. 6. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 6 a. 6, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 6 a. 6, ad arg. 2

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

niente impedisce che un fatto il quale in rapporto a una data cosa non è volontario, diventi volontario in rapporto ad un'altra.

Iª IIª q. 6 a. 6, ad arg. 3

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

ARTICOLO 7:

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

Iª IIª q. 6 a. 7, arg. 1

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

Iª IIª q. 6 a. 7, arg. 2

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

Iª IIª q. 6 a. 7, arg. 3

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

Iª IIª q. 6 a. 7. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 6 a. 7. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 6 a. 7, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 6 a. 7, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 6 a. 7, ad arg. 3

Se la concupiscenza togliesse completamente la cognizione come capita in coloro che a motivo di essa diventano pazzi, allora essa distruggerebbe la volontarietà. Però neppure in questo caso si avrebbe un fatto involontario; poiché negli esseri privi di ragione non esistono né atti volontari né atti involontari. Ma spesso negli atti compiuti per concupiscenza la cognizione non è assente totalmente, poiché **viene a mancare non la facoltà di conoscere**, bensì **la considerazione attuale in un'azione particolare.** Tuttavia anche codesto atto è volontario, in quanto **si ritiene volontario quanto ricade sotto il potere della volontà**, quindi anche il **non agire** e il **non volere**, come pure il **non considerare**: **infatti la volontà ha il potere di resistere alla passione, come vedremo.** *[q.10, a.3; q.77, a.7]*

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'ignoranza non possa causare **atti involontari**.

Iª IIª q. 6 a. 8, arg. 1

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

Iª IIª q. 6 a. 8, arg. 2

Ogni peccato è accompagnato dall'**ignoranza**: infatti sta scritto, **Proverbi, 14,22**: " Errano coloro che operano il male". Ma se l'ignoranza dovesse causare atti involontari, tutti i peccati sarebbero involontari. E ciò contro l'affermazione di S. Agostino: "ogni peccato è volontario".

Iª IIª q. 6 a. 8, arg. 3

Come dice il **Damasceno**, "l'atto involontario è accompagnato da **tristezza**". Invece certe azioni sono fatte per ignoranza, ma senza tristezza: quando uno, p. es., uccide il nemico che voleva uccidere, credendo di uccidere un cervo. Dunque l'ignoranza non causa atri involontari.

Iª IIª q. 6 a. 8. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 6 a. 8. RESPONDEO:

L'ignoranza è in grado di causare atti involontari nella misura che sottrae la cognizione necessaria, come si è detto, all'atto volontario. Tuttavia codesta cognizione non viene sottratta da qualsiasi ignoranza. Si deve perciò considerare che **l'ignoranza** può avere tre rapporti con l'atto della **volontà**: primo, di concomitanza; secondo, di conseguenza [effetto]; terzo di antecedenza [causa].

- **1) Di concomitanza**, quando l'ignoranza riguarda un'azione, che si compirebbe ugualmente anche se non mancasse la conoscenza. Allora infatti l'ignoranza non è una spinta a volere che l'azione si compia, ma per caso questa viene compiuta essendo ignorata: come quando, nell'esempio riportato, uno il quale desidera di uccidere il suo nemico, l'uccide senza saperlo, credendo di uccidere un cervo. Tale ignoranza non produce un atto **involontario**, come dice il **Filosofo**, poiché non causa un'azione che ripugna alla volontà: ma produce un atto ***non volontario***, poiché **non può essere oggetto di volontà ciò che si ignora.** Ma l'ignoranza può avere con la volontà un rapporto

- **2) di conseguenza**, in quanto la stessa ignoranza può essere volontaria. E ciò avviene nei due modi già ricordati dell'atto volontario.

+ **Nel primo, quando l'atto della volontà ha per oggetto l'ignoranza**: è il caso di chi **vuole ignorare**, per avere una scusa del peccato, o per non essere distolto dal peccato, conforme al detto della Scrittura, **Giobbe, 21,14**: "Non vogliamo la conoscenza delle tue vie". Questa ignoranza si dice **affettata**.

+ Si dice poi che l'ignoranza è volontaria nella seconda maniera, quando **riguarda cose che uno può ed è tenuto a fare**: non agire, o non volere in questo caso è un atto volontario, come abbiamo spiegato in precedenza. Si parla d'ignoranza in questo senso,

- sia nel caso di chi non considera attualmente quello che può ed è tenuto a considerare: e questa è **l'ignoranza [di inconsiderazione]** implicita nella cattiva scelta, e che proviene, o dalla **passione**, o dall'**abitudine**;

- sia nel caso di uno che non si cura di acquistare le nozioni che è tenuto a possedere: è in questo caso l'ignoranza dei principi più comuni della legge, che ciascuno e tenuto a conoscere, si dice che è volontaria, perché nasce dalla **negligenza**. - Ora, essendo l'ignoranza stessa volontaria in qualcuno dei modi suddetti, non può causare un atto involontario in senso assoluto. Tuttavia può causarlo in senso relativo, in quanto precede il moto della volontà nel compimento di un'azione, che non avverrebbe, se non mancasse la conoscenza.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Seconda parte > Gli atti umani in generale

➢ Le circostanze degli atti umani

Prima parte della seconda parte

Questione 7
Proemio

Passiamo a considerare le circostanze degli atti umani.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Che cosa siano le circostanze;
2. Se vi siano circostanze degli atti umani di cui debba interessarsi il teologo;
3. Quante siano le circostanze;
4. Quali tra loro siano principali.

ARTICOLO 1:

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

Iª IIª q. 7 a. 1, arg. 1

Scrive Cicerone che le circostanze sono " il mezzo di cui si serve il discorso per aggiungere autorità e forza all'argomento". Ora il discorso da forza all'argomentazione specialmente partendo dai dati essenziali di una cosa: definizione, genere, specie, e simili; dai quali, secondo l'insegnamento dello stesso Cicerone, l'oratore deve trarre i suoi argomenti. Dunque le circostanze non sono accidenti dell'atto umano.

Iª IIª q. 7 a. 1, arg. 2

L'**accidente** ha per proprietà **l'inerenza [in un soggetto**]. Ora, ciò che sta intorno [*circumstat*] non è inerente, ma è esterno piuttosto. Dunque le circostanze non sono accidenti degli atti umani.

Iª IIª q. 7 a. 1, arg. 3

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

Iª IIª q. 7 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 7 a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 7 a. 1, ad arg. 1

Certamente il discorso desume la forza dell'argomentazione prima di tutto dall'essenza di un atto; ma secondariamente anche dalle circostanze di esso. Uno, insomma, è imputabile prima di tutto perché ha commesso un omicidio: secondariamente perché lo ha commesso con inganno, o a scopo di rapina, oppure in tempo o in luogo sacro, ecc. Perciò di proposito Cicerone dice che, mediante la circostanza, "il discorso aggiunge forza al ragionamento", sottolineandone l'aspetto secondario.

Iª IIª q. 7 a. 1, ad arg. 2

Una cosa può essere accidente di un'altra in due diverse maniere:

- **Primo**, inerendo ad essa: come la **bianchezza del colore** è un **accidente di Socrate.**

- Secondo, **perché si trova abbinata con essa nel medesimo soggetto**: come il fatto di esser bianco è un accidente dell'esser musico, in quanto si trovano abbinati, e in qualche modo si sovrappongono sul medesimo soggetto. E in questa maniera si dice che le circostanze sono accidenti degli atti.

Iª IIª q. 7 a. 1, ad arg. 3

Come abbiamo spiegato, si dice che un accidente capita su di un altro accidente, per l'unicità del loro soggetto. Ciò avviene in due modi. Primo, per il semplice fatto che due accidenti dicono rapporto a un unico soggetto, senza nessun ordine tra loro: come l'esser bianco e l'esser musico in rapporto a Socrate. Secondo, con un certo ordine: perché, mettiamo, il soggetto riceve un accidente mediante l'altro: il corpo, p. es., riceve il colore mediante la superficie. In questo senso si può anche dire che un accidente è inerente all'altro: e infatti diciamo che il colore è sulla superficie. Ora, le circostanze possono essere accidenti dell'atto in tutti e due i modi. Infatti alcune circostanze, che si riferiscono all'atto appartengono all'agente a

prescindere dall'atto, come il luogo e la condizione della persona; altre invece gli appartengono mediante l'atto, il modo di agire, p. es.

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 7 a. 2, arg. 1

Gli atti umani non sono considerati dal teologo che in quanto sono **atti qualificati, cioè buoni o cattivi**. Ora, le circostanze non possono qualificare gli atti; perché nessuna cosa viene qualificata formalmente da ciò che è fuori di essa, ma da quanto in essa si trova. Dunque le circostanze non devono essere considerate dal teologo.

Iª IIª q. 7 a. 2, arg. 2

Le circostanze sono accidenti degli atti. Ma "per ogni cosa ci sono infiniti accidenti": perciò, come dice **Aristotele** "nessun'arte o scienza, eccetto la sofistica, si occupa di quanto è accidentalmente". Dunque il teologo non deve occuparsi delle circostanze degli atti umani.

Iª IIª q. 7 a. 2, arg. 3

Lo studio delle circostanze interessa gli avvocati [o i retori]. Ma la retorica non fa parte della teologia. Dunque lo studio delle circostanze non appartiene al **teologo.**

Iª IIª q. 7 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 7 a. 2. RESPONDEO:

Le **circostanze interessano il teologo per tre motivi:**

- **Primo**, perché il teologo considera gli atti umani in quanto l'uomo si serve di essi per orientarsi verso la beatitudine. Ora, tutto quello che è ordinato a un fine deve essere proporzionato a quel fine. Ma **gli atti** vengono proporzionati al loro fine mediante una certa commisurazione, **determinata dalle debite circostanze**. Dunque la considerazione delle circostanze deve interessare il teologo.

- **Secondo**, perché il teologo considera gli atti umani in quanto si trova in essi il **bene e il male**, il meglio e il peggio: e codeste variazioni **dipendono dalle circostanze**, come vedremo.

- **Terzo**, perché il teologo considera l'aspetto caratteristico degli atti umani di essere **meritori o demeritori**; proprietà questa che presuppone la loro volontarietà. Ora, l'atto umano è

giudicato **volontario o involontario** in base alla **cognizione o all'ignoranza delle circostanze**, come abbiamo già detto.

Dunque lo studio delle circostanze deve interessare il teologo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 7 a. 2, ad arg. 1

Il bene ordinato a un fine è denominato utile, e questo importa una relazione: difatti il Filosofo scrive che "il bene di una relazione è l'utile". Ora, trattandosi di termini relativi, le cose vengono qualificate non solo da quanto in esse si trova, ma anche da ciò che le riguarda esternamente: ciò è evidente nelle determinazioni di destro o di sinistro, di uguale o disuguale, e simili. Perciò, siccome la **bontà degli atti** consiste nella loro **utilità in rapporto al fine**, niente impedisce che essi siano denominati **buoni o cattivi in rapporto a elementi che li toccano dall'esterno.**

Iª IIª q. 7 a. 2, ad arg. 2

Gli accidenti che capitano in maniera del tutto accidentale sono trascurati da qualsiasi disciplina, per la loro incertezza e infinità. Ma codesti accidenti non hanno il carattere di circostanza: poiché, le circostanze come abbiamo spiegato, pur restando estrinseche all'atto, tuttavia lo riguardano, essendo ordinate ad esso. E gli accidenti di suo fanno parte della scienza.

Iª IIª q. 7 a. 2, ad arg. 3

Lo studio delle circostanze interessa il **moralista, il magistrato e l'avvocato**. Il moralista, perché in base ad esse si riscontra, o viene a mancare, il giusto mezzo della virtù negli atti umani e nelle passioni. Il magistrato e l'avvocato, perché le circostanze rendono gli atti lodevoli o riprovevoli, scusabili o condannabili. Il loro interesse però è diverso: infatti l'avvocato se ne serve per **persuadere**, il magistrato per **giudicare**. Invece **al teologo**, cui devono servire tutte le altre discipline, le circostanze interessano in tutti i modi suddetti: egli infatti deve **giudicare**, col **moralista**, degli atti virtuosi e peccaminosi; con l'**avvocato** e col **magistrato** deve considerare gli atti in quanto meritano un **premio o una pena**.

ARTICOLO 3:

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

Iª IIª q. 7 a. 3, arg. 1

Si chiama circostanza dell'atto ciò che ha con esso un rapporto esterno. Tali sono soltanto il tempo e il luogo. Dunque le circostanze

Iª IIª q. 7 a. 3, arg. 2

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

Iª IIª q. 7 a. 3, arg. 3

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

Iª IIª q. 7 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 7 a. 3. RESPONDEO:

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

Dell'enumerazione suddetta si può dare questa spiegazione. Si chiama circostanza una cosa che, pur essendo esterna all'essenza di un atto, in qualche modo lo riguarda. E ciò può avvenire in tre maniere:

- **primo**, una cosa può riguardare **l'atto medesimo;**

  +Può riguardare l'atto stesso, o come misura, e abbiamo il ***tempo*** e il ***luogo*** *[ubi, quando]*

  +oppure come **qualità dell'atto**, e abbiamo il *modo di agire*. *[quomodo]*

- **secondo**, le sue cause;

  + Riguardo poi alle cause dell'atto si ha il **perché** rispetto alla **causa finale**; *[cur]*

  + in rapporto alla **causa materiale** abbiamo **l'*intorno a che cosa***. *[quid]*

  + In rapporto alla **causa agente** principale si considera chi abbia agito; *[quis]*

  + e in rapporto alla **causa agente strumentale**, *con quali mezzi*. *[quibus auxiliis]*

- **terzo**, **gli effetti.**

  +In rapporto all'effetto, abbiamo la considerazione di ***che cosa*** **uno abbia fatto**. *[quid]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 7 a. 3, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 7 a. 3, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 7 a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4:

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

Iª IIª q. 7 a. 4, arg. 1

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

Iª IIª q. 7 a. 4, arg. 2

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

Iª IIª q. 7 a. 4, arg. 3

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

Iª IIª q. 7 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 7 a. 4. RESPONDEO:

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

Le altre circostanze sono più o meno importanti, secondo che si avvicinano più o meno ad esse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 7 a. 4, ad arg. 1

Le cose in cui si estrinseca l'operazione per il Filosofo non sono il tempo e il luogo, ma le circostanze annesse all'atto medesimo. Difatti S. Gregorio Nisseno [cioè Nemesio], quasi commentando questa espressione del Filosofo, parla di " quello che si fa".

Iª IIª q. 7 a. 4, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 7 a. 4, ad arg. 3

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

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

Prima parte della seconda parte

Questione 8
Proemio

Passiamo ora a studiare distintamente gli **atti volontari**. E prima di tutto gli **atti** che appartengono immediatamente alla volontà, perché **eliciti** *[assolutamente spontanei e quasi incontrollabili]* da essa; e in secondo luogo gli **atti comandati dalla volontà.**

Ma la volontà si muove, sia verso il fine, sia verso i mezzi ordinati al fine.

- Prima, dunque, bisogna considerare gli **atti mediante i quali la volontà si muove verso il fine**; Ora, tre sembrano essere gli atti della volontà riguardanti il fine: e cioè volere, fruire e intendere [o perseguire]. Studieremo perciò:
  + primo, la **volizione**; Sul primo tema vanno considerate tre cose:
    *primo, l'**oggetto** della volizione;
    *secondo, la **causa** del suo movimento;
    *terzo, **la maniera** del medesimo.
  + secondo, la **fruizione**;
  + terzo, l'**intenzione**.

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

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Iª IIª q. 8 a. 1, arg. 1

Gli opposti sono oggetto di una **medesima facoltà**.. Ora, **bene e male** sono opposti [tra loro]. Dunque la volizione non solo ha per oggetto il bene ma anche il male.

Iª IIª q. 8 a. 1, arg. 2

Le potenze razionali, secondo il Filosofo, possono volgersi a perseguire cose opposte. Ora, la volontà è una facoltà razionale: difatti si trova "nella ragione" come scrive lo stesso Aristotele. Dunque la volontà ha per oggetto cose contrapposte. E quindi non vuole soltanto il bene ma anche il male.

Iª IIª q. 8 a. 1, arg. 3

Il bene e l'ente si equivalgono. Ora la volizione non abbraccia soltanto gli **enti**, ma anche i **non enti**: infatti talora noi vogliamo non camminare, non parlare. Talora vogliamo cose future, che non sono enti in atto. Dunque la volizione non ha per oggetto il bene soltanto.

Iª IIª q. 8 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 8 a. 1. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 8 a. 1, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 8 a. 1, ad arg. 2

Una potenza razionale può volgersi a perseguire **non tutti gli opposti, ma soltanto quelli che rientrano nel proprio oggetto**: infatti nessuna potenza è capace di cogliere altro oggetto

che quello ad essa conveniente. Ora, oggetto della volontà è il bene. Dunque la volizione può avere per oggetto quegli opposti che rientrano nel bene, come muoversi e riposarsi, parlare e tacere, e così via: difatti la volizione persegue codeste cose sotto l'aspetto di bene.

Iª IIª q. 8 a. 1, ad arg. 3

Ciò che nella realtà è un non ente, può essere considerato come ente dalla ragione: infatti le negazioni e le privazioni si dicono enti di ragione. A codesto modo anche le cose future, in quanto vengono pensate, sono enti. E come tali sono concepite sotto la ragione di bene: e la volizione tende verso di esse sotto tale aspetto. Perciò il Filosofo dice che "la privazione del male ha ragione di bene". Infatti alcune circostanze, che si riferiscono all'atto appartengono all'agente a prescindere dall'atto, come il luogo e la condizione della persona; altre invece gli appartengono mediante l'atto, il modo di agire, p. es.

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 8 a. 2, arg. 1

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

Iª IIª q. 8 a. 2, arg. 2

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

Iª IIª q. 8 a. 2, arg. 3

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

Iª IIª q. 8 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 8 a. 2. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 8 a. 2, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 8 a. 2, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 8 a. 2, ad arg. 3

Non è detto che esiga una **diversità di potenze** tutto quello che impone una **diversità di abiti**: poiché **gli abiti sono speciali determinazioni delle potenze** per certi atti determinati. Si aggiunga che qualsiasi arte operativa considera, sia il fine, sia le cose ordinate al fine. L'arte nautica, p. es., considera e il fine. come cosa da operare; e i mezzi necessari per il fine come cose da preordinare. Al contrario l'arte di fabbricare le navi considera i mezzi necessari al fine [la navigazione], come cosa da operare; e ciò che costituisce il fine come termine

ultimo cui subordinare ciò che opera. E quindi in ogni arte c'è un **fine proprio**, e ci sono delle **cose [i mezzi] ordinate al fine** che è proprio di quell'arte.

ARTICOLO 3:

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

Iª IIª q. 8 a. 3, arg. 1

Il **Filosofo** insegna: "dove abbiamo una cosa a motivo di un'altra, abbiamo là una cosa soltanto". Ora, il volere vuole quanto é ordinato al fine solo a motivo del fine. Dunque esso **tende con uno stesso atto verso le due cose.**

Iª IIª q. 8 a. 3, arg. 2

Il fine costituisce il determinante per la volizione di quanto è ordinato al fine, come la luce è il determinante per la visione dei colori. Ora, la luce e il colore sono percepiti con uno stesso atto. Dunque unico è il moto della volontà verso il fine e verso i mezzi ordinati al fine.

Iª IIª q. 8 a. 3, arg. 3

Unico è il moto di un corpo che tende al suo termine attraverso il mezzo [spaziale]. Ma le cose ordinate al fine stanno al fine precisamente come mezzi. Dunque identico è il moto mediante il quale la volontà tende al fine e alle cose ordinate al fine.

Iª IIª q. 8 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 8 a. 3. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 8 a. 3, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 8 a. 3, ad arg. 2

Tutte le volte che si vede il colore, si vede con lo stesso atto anche la luce: tuttavia si può vedere la luce senza vedere il colore. Allo stesso modo, tutte le volte che uno vuole quanto è ordinato al fine, vuole con lo stesso atto anche il fine: ma non viceversa.

Iª IIª q. 8 a. 3, ad arg. 3

Nell'esecuzione di un'opera, le cose ordinate al fine si presentano come mezzi e il fine come termine. Perciò, come il moto di un corpo talora si ferma nello spazio intermedio, senza giungere al termine; così c'è chi opera quanto è ordinato a un fine, senza raggiungere il fine. Ma nella volizione si verifica il contrario: infatti la volontà in forza del fine passa a volere le cose ordinate al fine; come l'intelletto giunge alle conclusioni dai principii, che sono chiamati *mezzi* [*dimostrativi*]. Cosicché l'intelletto talora intende il mezzo dimostrativo, senza giungere alla conclusione. Allo stesso modo qualche volta la volontà desidera il fine, e tuttavia non passa a volere ciò che è ordinato al fine.

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

Le cause moventi della volontà

Prima parte della seconda parte

Questione 9
Proemio

Ed eccoci a considerare **le cause moventi della volontà.**
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la volontà non sia mossa **dall'intelletto.**

Iª IIª q. 9 a. 1, arg. 1

S. Agostino, nel commentare il versetto del **Salmo, 118, 20**: "L'anima mia si consuma di desiderio per i tuoi giudizi", scrive: "**l'intelletto** vola avanti, l'**affetto** lo segue, o lentamente, o per niente: conosciamo il bene ma non ci piace l'operare". Questo non avverrebbe se la volontà fosse mossa dall'intelletto: perché il moto del soggetto mobile deve accompagnare la mozione del movente. Dunque l'intelletto non muove la volontà.

Iª IIª q. 9 a. 1, arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 1, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 9 a. 1. RESPONDEO:

Un essere in tanto esige una mozione da parte di un altro, in quanto è in potenza a più cose: è necessario infatti che enti potenziali siano resi attuali da enti già in atto; e ciò equivale a una **mozione** *[impulso/stimolo]*. Ora, una facoltà dell'anima può essere in potenza a più enti in due maniere: primo, in rapporto all'agire o al non agire; secondo, in rapporto al compimento di una cosa o di un'altra. La vista, p. es., adesso è nell'atto di vedere, e un altro momento non vede; ora poi vede il bianco, e ora vede il nero. Perciò ha bisogno della mozione per due motivi: **per l'esercizio dell'atto; e per la determinazione dell'atto**:

- Rispetto al **primo** dipende **dal soggetto**, il quale non sempre è in atto;

- rispetto al **secondo** invece dipende **dall'oggetto**, dal quale appunto viene specificato l'atto.

Ora, la diretta **mozione del soggetto** deriva da una causa agente. E siccome ogni agente agisce **per un fine**, come abbiamo già dimostrato *[q.1, a.2]*, il principio di questa mozione dipende dal fine. Da ciò consegue che l'arte, cui appartiene il fine, muove e dirige le altre arti che hanno per oggetto le cose ordinate al fine: "come l'arte nautica", scrive Aristotele, "dirige l'arte di fabbricare le navi". Ma il bene nella sua universalità, che si presenta come fine, è **oggetto della volontà**. Perciò sotto questo aspetto la volontà muove le altre potenze dell'anima verso i loro atti: non per nulla ci serviamo delle altre facoltà quando appunto vogliamo. Infatti i fini e le perfezioni di tutte le altre potenze rientrano sotto l'oggetto della volontà, come beni particolari: ora, è sempre l'arte o la facoltà, avente per oggetto il fine universale, che muove ad agire le arti, o le facoltà aventi per oggetto i fini particolari, compresi sotto quel fine più universale; il capitano di un esercito, p. es., che ha di mira un bene più vasto, cioè l'ordine di tutto l'esercito, muove col suo comando questo o quel tribuno, il quale ha di mira l'ordine di una schiera determinata.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 1, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 1, ad arg. 2

Come la presenza di una cosa nella fantasia, **senza la percezione del suo aspetto di oggetto conveniente o nocivo**, non muove l'appetito sensitivo; così la **percezione del vero** non muove, prescindendo dalla **ragione di bene e di appetibile**. Perciò **la mozione non viene dall'intelletto speculativo, ma dall'intelletto pratico.** *["Occorre tener presente che le cose si possono rapportare all'intelletto in due maniere diverse: 1) come **misura al misurato**; così, per es., si rapportano le cose naturali all'intelletto speculativo umano; infatti la nostra mente si dice vera in quanto si conforma alle cose, e falsa in quanto discorda da esse (...); 2) in secondo luogo, le cose si possono rapportare all'intelletto non come misura al misurato ma come il **misurato al misurante**: ciò accade rispetto all'**intelletto pratico** che è la causa delle cose.]*

Iª IIª q. 9 a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 9 a. 2, arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 2, arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 2, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 2. SED CONTRA:

S. Giacomo, 1, 14 scrive: "Ciascuno di noi viene tentato, attratto e lusingato dalla propria concupiscenza". Ma nessuno sarebbe attratto dalla concupiscenza, se la sua volontà non fosse mossa dall'appetito sensitivo, in cui la concupiscenza risiede.

Dunque l'appetito sensitivo muove la volontà.

Iª IIª q. 9 a. 2. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 2, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 2, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 2, ad arg. 3

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la volontà non possa muovere se stessa.

Iª IIª q. 9 a. 3, arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 3, arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 3, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 9 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto *[a.1]*, spetta alla volontà la mozione delle altre potenze in vista del fine, che è il suo oggetto. Ma abbiamo anche dimostrato che il fine sta alle cose appetibili, come i principi a quelle intelligibili. Ora è evidente che l'intelletto, conosciuti i principi, riduce se stesso dalla potenza all'atto, nella conoscenza delle conclusioni: e in questo modo muove se stesso. Parimente, **la volontà**, una volta che voglia il fine, **muove se stessa a volere le cose ordinate al fine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 3, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 3, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4:

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

Iª IIª q. 9 a. 4, arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 4, arg. 2

La volontà è incompatibile con la violenza, come abbiamo dimostrato *[q.6, a.4]*. Ora, il fatto violento si definisce, "ciò che ha al di fuori il suo principio". Dunque la volontà non può subire una mozione da una cosa esterna.

Iª IIª q. 9 a. 4, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 4. SED CONTRA:

La volontà, si è visto *[a.1]*, viene mossa dall'oggetto. Ma l'oggetto della volontà può essere una cosa esterna presentata ai sensi. Dunque la volontà può essere mossa da qualche cosa di esterno.

Iª IIª q. 9 a. 4. RESPONDEO:

E' evidente che la volontà può esser mossa da qualche cosa di esterno, rispettivamente alla sua mozione da parte dell'oggetto. Ma anche rispetto all'esercizio dell'atto, è necessario affermare l'intervento di una causa esterna nella sua mozione. Infatti ogni agente che ora è in atto ed ora è in potenza ha bisogno di una mozione. Ora, è evidente che la volontà comincia a volere qualche cosa che prima non voleva. **E' perciò necessario che sia mossa a volere da qualcuno**. E difatti, come abbiamo detto *[a.3]*, la volontà muove se stessa in quanto, volendo il fine, porta se stessa a volere le cose ordinate al fine. Ma non può far questo senza una deliberazione: quando infatti uno desidera la guarigione, comincia a

pensare come conseguire lo scopo, e mediante codesto pensiero arriva a comprendere che può essere sanato dal medico, e allora vuole il medico. Ma poiché non ha sempre voluto in modo attuale la guarigione, è pur necessario che abbia incominciato a desiderarla sotto la spinta di un altro movente. E se la volontà si fosse mossa da se stessa a voler questo, allora bisognerebbe che lo avesse fatto con un'altra deliberazione, presupponendo un'altra volizione. Ma in questo non si può retrocedere all'infinito. Perciò è necessario affermare che la volontà emette il suo primo moto volitivo sotto l'influsso di un **motore estrinseco**, come conclude **Aristotele** in un capitolo dell'*Etica Eudemica*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 4, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 4, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 4, ad arg. 3

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

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la volontà umana sia mossa dai **corpi celesti.**

Iª IIª q. 9 a. 5, arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 5, arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 5, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 9 a. 5. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 5, ad arg. 1

I multiformi moti della volontà umana si riportano a una causa uniforme, ma che sia superiore all'intelletto e alla volontà. Il che non può attribuirsi a nessun corpo, ma solo ad

una sostanza immateriale più alta. Perciò non è necessario che il moto della volontà faccia capo alla causalità dei moti celesti.

Iª IIª q. 9 a. 5, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 5, ad arg. 3

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

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

ARTICOLO 6:

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

Iª IIª q. 9 a. 6, arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 6, arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 6, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 6. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 9 a. 6. RESPONDEO:

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

Ora, **all'infuori di Dio niente può esser causa della volontà**. E ciò è evidente per due ragioni:

- **Primo**, perché la volontà è una potenza dell'anima razionale, che viene prodotta da Dio soltanto, per creazione, come abbiamo spiegato nella Prima Parte *[q.90, aa.2,3]*.

- **Secondo**, perché la volontà e ordinata al bene nella sua universalità.

Perciò niente all'infuori di Dio, che è il bene universale, può esser causa del volere. Mentre ogni altro bene è bene per partecipazione, ed e un bene particolare: e una causa particolare non può produrre una inclinazione universale. Tanto è vero che neppure la materia prima, la quale è in potenza a tutte le forme, può essere prodotta da una causa particolare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 6, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 6, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 6, ad arg. 3

Dio, quale motore universale, muove la volontà dell'uomo verso l'oggetto universale della volontà, che è il **bene**. **E l'uomo non può volere nulla senza codesta mozione universale**. Ma l'uomo mediante la ragione si determina poi a volere questa cosa o quell'altra, che sarà un bene vero o **apparente**.

- Tuttavia alcuni Dio li muove **in maniera speciale** a volere dei beni determinati; così fa con coloro che muove mediante la grazia, come diremo in seguito.

Come la volontà subisce la mozione

Prima parte della seconda parte

Questione 10
Proemio

Passiamo a considerare come la volontà subisce la mozione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Iª IIª q. 10 a. 1, arg. 1

Causa agente naturale e causa agente volontaria sono contrapposte come termini di una suddivisione, secondo Aristotele. Dunque la volontà non può muoversi per natura verso qualche cosa.

Iª IIª q. 10 a. 1, arg. 2

In un dato soggetto si trova sempre **ciò che gli è naturale**; nel fuoco, p. es., c'è sempre il calore. Ora, nessun moto si trova sempre nella volontà. Dunque nessun moto è naturale in essa.

Iª IIª q. 10 a. 1, arg. 3

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

Iª IIª q. 10 a. 1. SED CONTRA:

II moto della volontà segue l'atto dell'intelletto. Ma l'intelletto conosce certi principi per natura. **Dunque anche la volontà vuole per natura alcuni oggetti.**

Iª IIª q. 10 a. 1. RESPONDEO:

Come insegnano Boezio e Aristotele, il termine natura ha diversi significati:

- Talora infatti sta a indicare il principio intrinseco degli esseri soggetti al moto. E allora **natura** indica la **materia o la forma materiale**, come Aristotele spiega.

- Altre volte **natura** denomina **qualsiasi sostanza**, e perfino qualsiasi ente. Stando a codesto significato, è naturale per una cosa **quello che è dovuto alla sua essenza**. Ed è quello che di per sé in essa si trova. Ma in tutte le cose, gli elementi che vi si trovano per altre ragioni devono ricondursi, come a loro principio, a un elemento che vi si trova per se stesso. Perciò è necessario, prendendo la natura in questo senso, che il principio di quanto conviene a una cosa sia sempre naturale. Ciò è evidente nel caso dell'intelletto: infatti i principi della conoscenza intellettiva sono noti per natura. Allo stesso modo è necessario che il principio dei moti volitivi sia qualche cosa di voluto per natura.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 10 a. 1, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 10 a. 1, ad arg. 2

Negli esseri corporali ciò che è naturale, come **proprietà esclusiva della forma**, vi si trova **sempre in atto**, come il calore nel fuoco. Invece ciò che è naturale **in connessione con la materia** non è sempre in atto, ma è talora solo in potenza. Infatti la forma è atto, e la materia potenza. Ora, il moto è "atto di una cosa che si trova in potenza". Perciò quanto si riferisce al moto, o al moto consegue, non è presente di continuo negli esseri corporei; il fuoco, p. es., non sempre si muove verso l'alto, ma solo quando è fuori del suo luogo naturale. **Così non è necessario che una volontà**, che passa dalla potenza all'atto quando vuole qualche cosa, **sia sempre in atto**: ma solo quando si trova in una determinata disposizione. Però la volontà di Dio, che è atto puro, è sempre nell'atto di volere.

Iª IIª q. 10 a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 10 a. 2, arg. 1

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

Iª IIª q. 10 a. 2, arg. 2

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

Iª IIª q. 10 a. 2, arg. 3

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

Iª IIª q. 10 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 10 a. 2. RESPONDEO:

La volontà può avere **due mozioni**:

- la **prima** in rapporto all'**esercizio dell'atto**;

- la **seconda** in rapporto alla **specificazione dell'atto**, la quale dipende dall'oggetto.

- Quanto alla **prima** la volontà da nessun oggetto può esser mossa in maniera necessitante: infatti uno può astenersi dalla considerazione di qualsiasi oggetto, e per conseguenza può anche non volerlo in modo attuale.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 10 a. 2, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 10 a. 2, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 10 a. 2, ad arg. 3

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

accetta per necessità le conclusioni, senza le quali può ugualmente sussistere la verità dei principii.

ARTICOLO 3:

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

Iª IIª q. 10 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scrive**, Romani, 7, 19**: "Poiché non faccio il bene che voglio; ma il male che non voglio, questo io faccio"; e questo va inteso per la concupiscenza, che è una passione. Dunque la volontà è mossa necessariamente dalla passione.

Iª IIª q. 10 a. 3, arg. 2

Come Aristotele insegna, "quale uno è, tale è il fine che a lui si presenta". Ma non è in potere della volontà sbarazzarsi subito della passione. Dunque non è in potere della volontà non volere l'oggetto al quale la passione inclina.

Iª IIª q. 10 a. 3, arg. 3

Una causa universale non scende a un affetto particolare che servendosi di una causa particolare: difatti la ragione universale muove soltanto, come dice Aristotele, mediante l'estimativa che è particolare. Ora, come la ragione universale sta all'estimativa particolare, così la volontà sta all'appetito sensitivo. Perciò la volontà non viene mossa a volere un oggetto particolare, che mediante l'appetito sensitivo. E quindi, se l'appetito sensitivo è predisposto da una data passione, la volontà non potrà muoversi in senso contrario.

Iª IIª q. 10 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 10 a. 3. RESPONDEO:

La passione dell'appetito sensitivo muove la volontà secondo la mozione che la volontà subisce da parte dell'oggetto: in quanto l'uomo, che è turbato da una passione, è portato a giudicare buona e conveniente una cosa, che avrebbe giudicato altrimenti libero da quella passione. Ora. codesto turbamento può avvenire in **due modi**:

- **Primo**, in maniera tale da **legare del tutto la ragione**, **cosicché uno viene a perdere l'uso della ragione**: come capita in quelli che per la violenza dell'ira o della concupiscenza, o per le altre perturbazioni fisiologiche, diventano pazzi furiosi o dementi; poiché tali passioni non avvengono senza alterazioni del genere. Per codesti uomini vale quanto si dice degli

animali irragionevoli, che seguono necessariamente l'impulso della passione: infatti in essi manca un moto qualsiasi della ragione, e quindi della volontà.

- Altre volte invece **la ragione non è sopraffatta totalmente dalla passione**, ma rimane libero in parte il giudizio della ragione. E in base a questo rimane qualche cosa della mozione della volontà. Quindi nella misura in cui la ragione rimane libera e non soggetta alle passioni, il susseguente moto della volontà è libero dalla necessità di tendere verso l'oggetto al quale inclinano le passioni.

Perciò, o nell'uomo non rimane nessun moto della volontà, e dominano soltanto le passioni; oppure, se il moto della volontà sussiste, esso non segue necessariamente la passione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 10 a. 3, ad arg. 1

Sebbene la volontà non possa far sì che non nascano i moti della concupiscenza, di cui l'Apostolo dice: "Il male che non voglio questo io faccio", cioè *concupisco*; tuttavia **la volontà può non volere la concupiscenza, e può non consentirvi**. E quindi essa non segue necessariamente la mozione della concupiscenza.

Iª IIª q. 10 a. 3, ad arg. 2

Essendoci nell'uomo due nature, cioè l'intellettiva e la sensitiva, talora uno è con tutta la sua anima a una certa maniera: poiché allora, o la parte sensitiva è totalmente sottomessa alla ragione, come avviene nelle persone virtuose; oppure al contrario la ragione è del tutto sopraffatta dalla passione, come avviene nei pazzi. Ma spesso, sebbene la ragione sia offuscata dalla passione, rimane in essa una certa libertà. E in forza di questa uno ha il potere, o di allontanare del tutto la passione, o almeno di trattenersi dall'assecondarla. In tali disposizioni, essendo uno diversamente disposto secondo le diverse parti dell'anima, le cose gli si presentano in una maniera secondo la ragione e in un'altra secondo la passione.

Iª IIª q. 10 a. 3, ad arg. 3

La volontà non solo viene mossa dal bene nella sua universalità appreso dalla ragione, ma anche dal bene percepito dai sensi. Perciò essa può muoversi verso un bene particolare, senza una passione dell'appetito sensitivo. Infatti noi vogliamo e facciamo molte cose senza passione, per sola deliberazione: come è evidente specialmente in quei casi in cui la ragione è in contrasto con la passione.

ARTICOLO 4:

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

Iª IIª q. 10 a. 4, arg. 1

Ogni causa agente, cui è impossibile resistere, esercita una mozione necessitante. Ma a Dio è impossibile resistere, essendo egli di potenza infinita; infatti sta scritto, **Romani, 9, 19**: "Chi può opporsi alla sua volontà?". Dunque Dio muove la volontà in maniera necessaria.

Iª IIª q. 10 a. 4, arg. 2

La volontà è portata a volere necessariamente le cose che desidera per natura. Ora, **al dire di S. Agostino**, "per ciascuna cosa è naturale ciò che Dio opera in essa". Dunque la volontà vuole necessariamente tutte le cose alle quali è mossa da Dio.

Iª IIª q. 10 a. 4, arg. 3

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

Iª IIª q. 10 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 10 a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 10 a. 4, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 10 a. 4, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 10 a. 4, ad arg. 3

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

La fruizione, quale atto della volontà

Prima parte della seconda parte

Questione 11
Proemio

Ed eccoci a parlare della **fruizione**.
[=Godimento (riconosciuto come diritto o meritato come premio).]

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Iª IIª q. 11 a. 1, arg. 1

Fruire non è altro che cogliere il frutto. Ma il frutto della vita umana, che è la beatitudine, lo coglie l'intelletto, con l'operazione del quale la beatitudine si identifica. Dunque la fruizione non appartiene alle potenze appetitive ma all'intelletto.

Iª IIª q. 11 a. 1, arg. 2

Qualsiasi potenza ha il proprio fine, che è la perfezione di essa; fine della vista, p. es., è conoscere le cose visibili, dell'udito percepire i suoni, e così via. Ora, il fine di una cosa è il frutto di essa. Quindi la fruizione appartiene a tutte le facoltà, e non soltanto a quelle appetitive.

Iª IIª q. 11 a. 1, arg. 3

La fruizione importa un certo godimento. Ora, il godimento sensibile spetta ai sensi, che godono del loro oggetto: e il godimento intellettivo, per lo stesso motivo, all'intelletto. Dunque la fruizione appartiene alle facoltà conoscitive e non a quelle appetitive.

Iª IIª q. 11 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 11 a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 11 a. 1, ad arg. 1

Niente impedisce che una identica cosa, sotto aspetti diversi, appartenga a potenze diverse. Quindi la stessa visione di Dio, in quanto visione è atto dell'intelletto; ma in quanto bene e fine è oggetto della volontà. E in tal senso questa ne ha la **fruizione**. Cosicché l'intelletto raggiunge codesto fine come facoltà esecutiva; la volontà invece lo raggiunge come facoltà che muove verso di esso, e che ne fruisce una volta raggiunto.

Iª IIª q. 11 a. 1, ad arg. 25

Come abbiamo già spiegato, la perfezione e il fine di qualsiasi altra potenza rientra nell'oggetto di quella appetitiva, come il singolare nell'universale. Perciò la perfezione e il fine di ciascuna potenza, in quanto è un bene, spettano alla facoltà appetitiva. Ed è per questo che la facoltà appetitiva muove le altre potenze ai fini rispettivi, e raggiunge il proprio fine, quando ciascuna delle altre facoltà ha raggiunto il suo fine.

Iª IIª q. 11 a. 1, ad arg. 3

Il godimento abbraccia due cose: la percezione dell'oggetto conveniente, la quale appartiene alla potenza conoscitiva; e la compiacenza in quanto viene presentato come conveniente. Quest'ultima appartiene alla facoltà appetitiva, in cui si riscontra pienamente il godimento.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che fruire sia soltanto degli uomini. Infatti:

Iª IIª q. 11 a. 2, arg. 1

S. Agostino insegna che "siamo noi uomini a fruire e ad usare". Dunque gli altri animali non possono fruire.

Iª IIª q. 11 a. 2, arg. 2

La fruizione ha per oggetto **l'ultimo fine**. Ma i bruti non possono raggiungere l'ultimo fine. Dunque essi non hanno la fruizione.

Iª IIª q. 11 a. 2, arg. 3

Come l'appetito sensitivo è al disotto di quello intellettivo, così l'appetito naturale è al disotto di quello sensitivo. Ora, se si attribuisce la fruizione all'appetito sensitivo, si dovrebbe attribuire per lo stesso motivo anche all'appetito naturale. Il che è falso: poiché non è capace di godimento Dunque la fruizione non appartiene all'appetito sensitivo. E quindi va esclusa nei bruti.

Iª IIª q. 11 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 11 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già visto [a.1] che la fruizione non è un atto della potenza che raggiunge il fine come facoltà esecutiva, ma della potenza che comanda l'esecuzione: si è detto infatti che appartiene alla potenza appetitiva. Ora, negli esseri privi di conoscenza si trovano le facoltà che **raggiungono il fine in via di esecuzione,** p. es., la capacità, nei corpi gravi, di tendere al basso e quella, nei corpi leggeri, di tendere in alto. Però **non si trova in essi la facoltà che ha il compito di raggiungere il fine in funzione di comando**; ma questo si trova in un essere superiore, che muove col suo comando tutta la natura, come negli esseri dotati di conoscenza l'appetito muove le altre facoltà ai rispettivi atti. Perciò è evidente che gli esseri privi di cognizione, sebbene raggiungano il fine, mancano della fruizione del fine; la quale si trova soltanto in quelli che sono dotati di conoscenza.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 11 a. 2, ad arg. 1

S. Agostino parla della **fruizione perfetta.**

Iª IIª q. 11 a. 2, ad arg. 2

La fruizione non ha per oggetto il vero ultimo fine; ma la cosa che ciascuno considera come ultimo fine.

Iª IIª q. 11 a. 2, ad arg. 3

L'appetito sensitivo è connesso a una certa conoscenza: non così l'appetito naturale, specialmente come si trova negli esseri privi di cognizione.

Iª IIª q. 11 a. 2, ad arg. 4

Qui S. Agostino parla della **fruizione imperfetta**. E ciò traspare dal modo stesso di esprimersi: infatti egli dice che "non è una cosa tanto assurda, pensare che anche le bestie fruiscono", come invece è del tutto assurdo attribuire loro l'uso.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non esista solamente la **fruizione dell'ultimo fine**.

Iª IIª q. 11 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scriveva a **Filemone, 20**: " Sì, fratello, possa io fruire di te nel Signore". Ora, è evidente che Paolo non aveva riposto il suo ultimo fine in un uomo. Dunque non c'è la sola fruizione dell'ultimo fine.

Iª IIª q. 11 a. 3, arg. 2

Il frutto è la cosa di cui uno fruisce. Ma l'Apostolo, **Galati, 5, 22** scrive: "Frutto dello Spirito è l'amore, la gioia, la pace", ed altre cose del genere; le quali non hanno la natura di ultimo fine. Dunque la fruizione non si restringe all'ultimo fine.

Iª IIª q. 11 a. 3, arg. 3

Gli atti della volontà possono riflettere su se stessi: infatti io voglio volere, amo di amare. Ora, fruire è un atto della volontà; poiché "la volontà è la facoltà mediante la quale noi abbiamo la fruizione", come scrive S. Agostino. Perciò uno può fruire della propria fruizione. D'altra parte non è la fruizione l'ultimo fine dell'uomo, ma soltanto il bene increato, cioè Dio. Dunque la fruizione non si limita all'ultimo fine.

Iª IIª q. 11 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 11 a. 3. RESPONDEO:

1) - Come abbiamo già detto [1], **la nozione di frutto implica due elementi: che la cosa sia ultima, e che sazi l'appetito con una certa dolcezza o godimento**. Ora, una cosa può essere ultima, o **in modo assoluto**, o **in senso relativo**: è ultimo in modo assoluto ciò che è tale senza riferimento ad altri; è ultimo in senso relativo ciò che è ultimo rispetto ad altri. **Perciò, propriamente parlando, è frutto la sola cosa che in modo assoluto è ultima,** e che viene goduta come ultimo fine: e a proposito di tale oggetto si può parlare in senso proprio di fruizione.

2) - Le cose, al contrario, che sono gradevoli in se stesse, ma che sono desiderate **in ordine ad altro**, come una bevanda amara in ordine alla guarigione, **in nessun modo possono chiamarsi frutti.**

3) - Invece trattandosi di cose che in sé offrono **un certo godimento**, verso il quale miravano degli atti precedenti, si può parlare in qualche modo di **frutti; ma non di fruizione** in senso proprio, e secondo la perfetta nozione di frutto. Infatti **S. Agostino** afferma, che "noi abbiamo la fruizione di quegli oggetti di conoscenza, nei quali la volontà compiaciuta si riposa". Assolutamente parlando, però, questa non riposa che all'ultimo: poiché il moto della volontà rimane in sospeso finché è in attesa, sebbene abbia già raggiunto qualche cosa. Così anche nel moto locale, sebbene uno dei punti intermedi possa essere principio e termine, tuttavia non si può considerare come termine effettivo, se non quando uno in esso riposa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 11 a. 3, ad arg. 1

Come fa osservare **S. Agostino**, "se avesse detto "possa io fruire di te", senza aggiungere "nel Signore ", poteva sembrare che egli avesse riposto in lui il fine del suo amore. Ma con quella aggiunta mostrava di aver posto il suo fine in Dio, e di voler fruire di lui". Cosicché l'Apostolo auspicava **la fruizione del fratello**, non come **fine**, ma come **mezzo**.

Iª IIª q. 11 a. 3, ad arg. 2

Il rapporto del frutto con l'albero che lo produce è diverso da quello esistente tra il frutto e l'uomo che ne fruisce. Infatti il frutto sta all'albero che lo produce come un effetto alla sua causa: invece sta a chi ne fruisce come ultimo oggetto della sua attesa e causa del suo godimento. Perciò le cose enumerate dall'Apostolo sono chiamate **frutti, poiché sono effetti determinati dello Spirito Santo** in noi, e quindi vengono denominati "frutti dello Spirito": non già nel senso che di essi noi abbiamo la fruizione come dell'ultimo fine. - Oppure si potrebbe rispondere, seguendo S. Ambrogio, che sono denominati frutti, "perché sono da chiedersi per se stessi": non già perché non ordinabili alla beatitudine; ma perché in se stessi hanno qualche cosa per cui devono incontrare il nostro gradimento.

Iª IIª q. 11 a. 3, ad arg. 3

Come abbiamo spiegato nelle questioni precedenti, il fine può indicare due cose: o l'oggetto da raggiungere, o il conseguimento di esso. E non si tratta di due fini, ma di un identico fine

considerato, o in se stesso, o nella sua applicazione a un soggetto. Ora, Dio è l'ultimo fine come ultimo oggetto desiderato: la fruizione invece è come il conseguimento di codesto ultimo fine. Perciò, come Dio non è un fine diverso dalla fruizione di Dio, così identico è il motivo della fruizione che abbiamo di Dio, e della fruizione che abbiamo della fruizione divina. Lo stesso vale per la beatitudine creata, che consiste nella fruizione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che esista soltanto la fruizione del fine raggiunto.

Iª IIª q. 11 a. 4, arg. 1

Scrive S. **Agostino** che "fruire è usare di un bene con la gioia della realtà, e non con quella della speranza". Ora, finché un bene non si possiede non si ha la gioia della realtà, ma quella della speranza. Dunque la fruizione si limita al fine raggiunto.

Iª IIª q. 11 a. 4, arg. 2

Propriamente parlando, come si è detto, la fruizione non ha per oggetto che l'ultimo fine, poiché esso soltanto acquieta l'appetito. Ma l'appetito non si acquieta che nel fine già raggiunto. Dunque, propriamente parlando, la fruizione non ha per oggetto che l'ultimo fine raggiunto.

Iª IIª q. 11 a. 4, arg. 3

Fruire significa cogliere il frutto. Ora, non si coglie il frutto che quando si possiede il fine. Dunque la fruizione riguarda solo il fine già posseduto.

Iª IIª q. 11 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 11 a. 4. RESPONDEO:

La fruizione implica un rapporto tra volontà e ultimo fine, in quanto la volontà stima una cosa come suo ultimo fine. Ora, il fine può presentarsi in due modi: - allo stato perfetto; o nel suo stato imperfetto. E

- allo **stato perfetto** quando non si ha soltanto nell'i**ntenzione**, ma anche nella **realtà**;

- è nello **stato imperfetto**, quando si possiede soltanto nell'**intenzione**. Perciò la perfetta fruizione si ha in rapporto al fine già posseduto realmente. Invece quella imperfetta può anche riguardare il fine non ancora posseduto nella realtà, ma solo nell'intenzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 11 a. 4, ad arg. 1

S. Agostino qui parla della **fruizione perfetta**.

Iª IIª q. 11 a. 4, ad arg. 2

L'acquietarsi della volontà può essere impedito in due maniere:

- **primo**, da parte dell'oggetto, per il fatto che non è l'ultimo fine, ma è ordinato ad altro;

- **secondo**, da parte del soggetto che desidera il fine, senza averlo ancora raggiunto. Ora, mentre dall'oggetto deriva la **specificazione dell'atto**; dall'agente dipendono solo le **sue modalità**, cioè il suo essere perfetto o imperfetto, secondo le condizioni del soggetto operante. Perciò **la fruizione è impropria**, quando non ha per oggetto l'ultimo fine, perché menomata nella nozione specifica di fruizione. Invece si ha una **fruizione propria, anche se imperfetta per il modo di possederlo**, quando ha per oggetto il fine ultimo non ancora raggiunto.

Iª IIª q. 11 a. 4, ad arg. 3

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

Le cause moventi della volontà

Prima parte della seconda parte

Questione 9
Proemio

Ed eccoci a considerare **le cause moventi della volontà.**
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la volontà non sia mossa **dall'intelletto.**

Iª IIª q. 9 a. 1, arg. 1

S. Agostino, nel commentare il versetto del **Salmo, 118, 20**: "L'anima mia si consuma di desiderio per i tuoi giudizi", scrive: "**l'intelletto** vola avanti, l'**affetto** lo segue, o lentamente, o per niente: conosciamo il bene ma non ci piace l'operare". Questo non avverrebbe se la volontà fosse mossa dall'intelletto: perché il moto del soggetto mobile deve accompagnare la mozione del movente. Dunque l'intelletto non muove la volontà.

Iª IIª q. 9 a. 1, arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 1, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 9 a. 1. RESPONDEO:

Un essere in tanto esige una mozione da parte di un altro, in quanto è in potenza a più cose: è necessario infatti che enti potenziali siano resi attuali da enti già in atto; e ciò equivale a una **mozione** *[impulso/stimolo]*. Ora, una facoltà dell'anima può essere in potenza a più enti in due maniere: primo, in rapporto all'agire o al non agire; secondo, in rapporto al compimento di una cosa o di un'altra. La vista, p. es., adesso è nell'atto di vedere, e un altro momento non vede; ora poi vede il bianco, e ora vede il nero. Perciò ha bisogno della mozione per due motivi: **per l'esercizio dell'atto; e per la determinazione dell'atto**:

- Rispetto al **primo** dipende **dal soggetto**, il quale non sempre è in atto;

- rispetto al **secondo** invece dipende **dall'oggetto**, dal quale appunto viene specificato l'atto.

Ora, la diretta **mozione del soggetto** deriva da una causa agente. E siccome ogni agente agisce **per un fine**, come abbiamo già dimostrato *[q.1, a.2]*, il principio di questa mozione dipende dal fine. Da ciò consegue che l'arte, cui appartiene il fine, muove e dirige le altre arti che hanno per oggetto le cose ordinate al fine: "come l'arte nautica", scrive Aristotele, "dirige l'arte di fabbricare le navi". Ma il bene nella sua universalità, che si presenta come fine, è **oggetto della volontà**. Perciò sotto questo aspetto la volontà muove le altre potenze dell'anima verso i loro atti: non per nulla ci serviamo delle altre facoltà quando appunto vogliamo. Infatti i fini e le perfezioni di tutte le altre potenze rientrano sotto l'oggetto della volontà, come beni particolari: ora, è sempre l'arte o la facoltà, avente per oggetto il fine universale, che muove ad agire le arti, o le facoltà aventi per oggetto i fini particolari, compresi sotto quel fine più universale; il capitano di un esercito, p. es., che ha di mira un bene più vasto, cioè l'ordine di tutto l'esercito, muove col suo comando questo o quel tribuno, il quale ha di mira l'ordine di una schiera determinata.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 1, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 1, ad arg. 2

Come la presenza di una cosa nella fantasia, **senza la percezione del suo aspetto di oggetto conveniente o nocivo**, non muove l'appetito sensitivo; così la **percezione del vero** non muove, prescindendo dalla **ragione di bene e di appetibile**. Perciò **la mozione non viene dall'intelletto speculativo, ma dall'intelletto pratico.** *["Occorre tener presente che le cose si possono rapportare all'intelletto in due maniere diverse: 1) come **misura al misurato**; così, per es., si rapportano le cose naturali all'intelletto speculativo umano; infatti la nostra mente si dice vera in quanto si conforma alle cose, e falsa in quanto discorda da esse (...); 2) in secondo luogo, le cose si possono rapportare all'intelletto non come misura al misurato ma come il **misurato al misurante**: ciò accade rispetto all'**intelletto pratico** che è la causa delle cose.]*

Iª IIª q. 9 a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 9 a. 2, arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 2, arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 2, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 2. SED CONTRA:

S. Giacomo, 1, 14 scrive: "Ciascuno di noi viene tentato, attratto e lusingato dalla propria concupiscenza". Ma nessuno sarebbe attratto dalla concupiscenza, se la sua volontà non fosse mossa dall'appetito sensitivo, in cui la concupiscenza risiede.

Dunque l'appetito sensitivo muove la volontà.

Iª IIª q. 9 a. 2. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 2, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 2, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 2, ad arg. 3

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la volontà non possa muovere se stessa.

Iª IIª q. 9 a. 3, arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 3, arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 3, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 9 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto *[a.1]*, spetta alla volontà la mozione delle altre potenze in vista del fine, che è il suo oggetto. Ma abbiamo anche dimostrato che il fine sta alle cose appetibili, come i principi a quelle intelligibili. Ora è evidente che l'intelletto, conosciuti i principi, riduce se stesso dalla potenza all'atto, nella conoscenza delle conclusioni: e in questo modo muove se stesso. Parimente, **la volontà**, una volta che voglia il fine, **muove se stessa a volere le cose ordinate al fine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 3, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 3, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4:

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

Iª IIª q. 9 a. 4, arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 4, arg. 2

La volontà è incompatibile con la violenza, come abbiamo dimostrato *[q.6, a.4]*. Ora, il fatto violento si definisce, "ciò che ha al di fuori il suo principio". Dunque la volontà non può subire una mozione da una cosa esterna.

Iª IIª q. 9 a. 4, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 4. SED CONTRA:

La volontà, si è visto *[a.1]*, viene mossa dall'oggetto. Ma l'oggetto della volontà può essere una cosa esterna presentata ai sensi. Dunque la volontà può essere mossa da qualche cosa di esterno.

Iª IIª q. 9 a. 4. RESPONDEO:

E' evidente che la volontà può esser mossa da qualche cosa di esterno, rispettivamente alla sua mozione da parte dell'oggetto. Ma anche rispetto all'esercizio dell'atto, è necessario affermare l'intervento di una causa esterna nella sua mozione. Infatti ogni agente che ora è in atto ed ora è in potenza ha bisogno di una mozione. Ora, è evidente che la volontà comincia a volere qualche cosa che prima non voleva. **E' perciò necessario che sia mossa a volere da qualcuno**. E difatti, come abbiamo detto *[a.3]*, la volontà muove se stessa in quanto, volendo il fine, porta se stessa a volere le cose ordinate al fine. Ma non può far questo senza una deliberazione: quando infatti uno desidera la guarigione, comincia a

pensare come conseguire lo scopo, e mediante codesto pensiero arriva a comprendere che può essere sanato dal medico, e allora vuole il medico. Ma poiché non ha sempre voluto in modo attuale la guarigione, è pur necessario che abbia incominciato a desiderarla sotto la spinta di un altro movente. E se la volontà si fosse mossa da se stessa a voler questo, allora bisognerebbe che lo avesse fatto con un'altra deliberazione, presupponendo un'altra volizione. Ma in questo non si può retrocedere all'infinito. Perciò è necessario affermare che la volontà emette il suo primo moto volitivo sotto l'influsso di un **motore estrinseco**, come conclude **Aristotele** in un capitolo dell'*Etica Eudemica*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 4, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 4, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 4, ad arg. 3

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

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la volontà umana sia mossa dai **corpi celesti.**

Iª IIª q. 9 a. 5, arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 5, arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 5, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 9 a. 5. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 5, ad arg. 1

I multiformi moti della volontà umana si riportano a una causa uniforme, ma che sia superiore all'intelletto e alla volontà. Il che non può attribuirsi a nessun corpo, ma solo ad

una sostanza immateriale più alta. Perciò non è necessario che il moto della volontà faccia capo alla causalità dei moti celesti.

Iª IIª q. 9 a. 5, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 5, ad arg. 3

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

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

ARTICOLO 6:

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

Iª IIª q. 9 a. 6, arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 6, arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 6, arg. 3

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

Iª IIª q. 9 a. 6. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 9 a. 6. RESPONDEO:

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

Ora, **all'infuori di Dio niente può esser causa della volontà**. E ciò è evidente per due ragioni:

- **Primo**, perché la volontà è una potenza dell'anima razionale, che viene prodotta da Dio soltanto, per creazione, come abbiamo spiegato nella Prima Parte *[q.90, aa.2,3]*.

- **Secondo**, perché la volontà e ordinata al bene nella sua universalità.

Perciò niente all'infuori di Dio, che è il bene universale, può esser causa del volere. Mentre ogni altro bene è bene per partecipazione, ed e un bene particolare: e una causa particolare non può produrre una inclinazione universale. Tanto è vero che neppure la materia prima, la quale è in potenza a tutte le forme, può essere prodotta da una causa particolare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 9 a. 6, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 9 a. 6, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 9 a. 6, ad arg. 3

Dio, quale motore universale, muove la volontà dell'uomo verso l'oggetto universale della volontà, che è il **bene**. **E l'uomo non può volere nulla senza codesta mozione universale**. Ma l'uomo mediante la ragione si determina poi a volere questa cosa o quell'altra, che sarà un bene vero o **apparente**.

- Tuttavia alcuni Dio li muove **in maniera speciale** a volere dei beni determinati; così fa con coloro che muove mediante la grazia, come diremo in seguito.

Come la volontà subisce la mozione

Prima parte della seconda parte

Questione 10
Proemio

Passiamo a considerare come la volontà subisce la mozione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Iª IIª q. 10 a. 1, arg. 1

Causa agente naturale e causa agente volontaria sono contrapposte come termini di una suddivisione, secondo Aristotele. Dunque la volontà non può muoversi per natura verso qualche cosa.

Iª IIª q. 10 a. 1, arg. 2

In un dato soggetto si trova sempre **ciò che gli è naturale**; nel fuoco, p. es., c'è sempre il calore. Ora, nessun moto si trova sempre nella volontà. Dunque nessun moto è naturale in essa.

Iª IIª q. 10 a. 1, arg. 3

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

Iª IIª q. 10 a. 1. SED CONTRA:

II moto della volontà segue l'atto dell'intelletto. Ma l'intelletto conosce certi principi per natura. **Dunque anche la volontà vuole per natura alcuni oggetti.**

Iª IIª q. 10 a. 1. RESPONDEO:

Come insegnano Boezio e Aristotele, il termine natura ha diversi significati:

- Talora infatti sta a indicare il principio intrinseco degli esseri soggetti al moto. E allora **natura** indica la **materia o la forma materiale**, come Aristotele spiega.

- Altre volte **natura** denomina **qualsiasi sostanza**, e perfino qualsiasi ente. Stando a codesto significato, è naturale per una cosa **quello che è dovuto alla sua essenza**. Ed è quello che di per sé in essa si trova. Ma in tutte le cose, gli elementi che vi si trovano per altre ragioni devono ricondursi, come a loro principio, a un elemento che vi si trova per se stesso. Perciò è necessario, prendendo la natura in questo senso, che il principio di quanto conviene a una cosa sia sempre naturale. Ciò è evidente nel caso dell'intelletto: infatti i principi della conoscenza intellettiva sono noti per natura. Allo stesso modo è necessario che il principio dei moti volitivi sia qualche cosa di voluto per natura.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 10 a. 1, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 10 a. 1, ad arg. 2

Negli esseri corporali ciò che è naturale, come **proprietà esclusiva della forma**, vi si trova **sempre in atto**, come il calore nel fuoco. Invece ciò che è naturale **in connessione con la materia** non è sempre in atto, ma è talora solo in potenza. Infatti la forma è atto, e la materia potenza. Ora, il moto è "atto di una cosa che si trova in potenza". Perciò quanto si riferisce al moto, o al moto consegue, non è presente di continuo negli esseri corporei; il fuoco, p. es., non sempre si muove verso l'alto, ma solo quando è fuori del suo luogo naturale. **Così non è necessario che una volontà**, che passa dalla potenza all'atto quando vuole qualche cosa, **sia sempre in atto**: ma solo quando si trova in una determinata disposizione. Però la volontà di Dio, che è atto puro, è sempre nell'atto di volere.

Iª IIª q. 10 a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 10 a. 2, arg. 1

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

Iª IIª q. 10 a. 2, arg. 2

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

Iª IIª q. 10 a. 2, arg. 3

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

Iª IIª q. 10 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 10 a. 2. RESPONDEO:

La volontà può avere **due mozioni**:

- la **prima** in rapporto all'**esercizio dell'atto**;

- la **seconda** in rapporto alla **specificazione dell'atto**, la quale dipende dall'oggetto.

- Quanto alla **prima** la volontà da nessun oggetto può esser mossa in maniera necessitante: infatti uno può astenersi dalla considerazione di qualsiasi oggetto, e per conseguenza può anche non volerlo in modo attuale.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 10 a. 2, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 10 a. 2, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 10 a. 2, ad arg. 3

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

accetta per necessità le conclusioni, senza le quali può ugualmente sussistere la verità dei principii.

ARTICOLO 3:

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

Iª IIª q. 10 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scrive**, Romani, 7, 19**: "Poiché non faccio il bene che voglio; ma il male che non voglio, questo io faccio"; e questo va inteso per la concupiscenza, che è una passione. Dunque la volontà è mossa necessariamente dalla passione.

Iª IIª q. 10 a. 3, arg. 2

Come Aristotele insegna, "quale uno è, tale è il fine che a lui si presenta". Ma non è in potere della volontà sbarazzarsi subito della passione. Dunque non è in potere della volontà non volere l'oggetto al quale la passione inclina.

Iª IIª q. 10 a. 3, arg. 3

Una causa universale non scende a un affetto particolare che servendosi di una causa particolare: difatti la ragione universale muove soltanto, come dice Aristotele, mediante l'estimativa che è particolare. Ora, come la ragione universale sta all'estimativa particolare, così la volontà sta all'appetito sensitivo. Perciò la volontà non viene mossa a volere un oggetto particolare, che mediante l'appetito sensitivo. E quindi, se l'appetito sensitivo è predisposto da una data passione, la volontà non potrà muoversi in senso contrario.

Iª IIª q. 10 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 10 a. 3. RESPONDEO:

La passione dell'appetito sensitivo muove la volontà secondo la mozione che la volontà subisce da parte dell'oggetto: in quanto l'uomo, che è turbato da una passione, è portato a giudicare buona e conveniente una cosa, che avrebbe giudicato altrimenti libero da quella passione. Ora. codesto turbamento può avvenire in **due modi**:

- **Primo**, in maniera tale da **legare del tutto la ragione**, **cosicché uno viene a perdere l'uso della ragione**: come capita in quelli che per la violenza dell'ira o della concupiscenza, o per le altre perturbazioni fisiologiche, diventano pazzi furiosi o dementi; poiché tali passioni non avvengono senza alterazioni del genere. Per codesti uomini vale quanto si dice degli

animali irragionevoli, che seguono necessariamente l'impulso della passione: infatti in essi manca un moto qualsiasi della ragione, e quindi della volontà.

- Altre volte invece **la ragione non è sopraffatta totalmente dalla passione**, ma rimane libero in parte il giudizio della ragione. E in base a questo rimane qualche cosa della mozione della volontà. Quindi nella misura in cui la ragione rimane libera e non soggetta alle passioni, il susseguente moto della volontà è libero dalla necessità di tendere verso l'oggetto al quale inclinano le passioni.

Perciò, o nell'uomo non rimane nessun moto della volontà, e dominano soltanto le passioni; oppure, se il moto della volontà sussiste, esso non segue necessariamente la passione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 10 a. 3, ad arg. 1

Sebbene la volontà non possa far sì che non nascano i moti della concupiscenza, di cui l'Apostolo dice: "Il male che non voglio questo io faccio", cioè *concupisco*; tuttavia **la volontà può non volere la concupiscenza, e può non consentirvi**. E quindi essa non segue necessariamente la mozione della concupiscenza.

Iª IIª q. 10 a. 3, ad arg. 2

Essendoci nell'uomo due nature, cioè l'intellettiva e la sensitiva, talora uno è con tutta la sua anima a una certa maniera: poiché allora, o la parte sensitiva è totalmente sottomessa alla ragione, come avviene nelle persone virtuose; oppure al contrario la ragione è del tutto sopraffatta dalla passione, come avviene nei pazzi. Ma spesso, sebbene la ragione sia offuscata dalla passione, rimane in essa una certa libertà. E in forza di questa uno ha il potere, o di allontanare del tutto la passione, o almeno di trattenersi dall'assecondarla. In tali disposizioni, essendo uno diversamente disposto secondo le diverse parti dell'anima, le cose gli si presentano in una maniera secondo la ragione e in un'altra secondo la passione.

Iª IIª q. 10 a. 3, ad arg. 3

La volontà non solo viene mossa dal bene nella sua universalità appreso dalla ragione, ma anche dal bene percepito dai sensi. Perciò essa può muoversi verso un bene particolare, senza una passione dell'appetito sensitivo. Infatti noi vogliamo e facciamo molte cose senza passione, per sola deliberazione: come è evidente specialmente in quei casi in cui la ragione è in contrasto con la passione.

ARTICOLO 4:

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

Iª IIª q. 10 a. 4, arg. 1

Ogni causa agente, cui è impossibile resistere, esercita una mozione necessitante. Ma a Dio è impossibile resistere, essendo egli di potenza infinita; infatti sta scritto, **Romani, 9, 19**: "Chi può opporsi alla sua volontà?". Dunque Dio muove la volontà in maniera necessaria.

Iª IIª q. 10 a. 4, arg. 2

La volontà è portata a volere necessariamente le cose che desidera per natura. Ora, **al dire di S. Agostino**, "per ciascuna cosa è naturale ciò che Dio opera in essa". Dunque la volontà vuole necessariamente tutte le cose alle quali è mossa da Dio.

Iª IIª q. 10 a. 4, arg. 3

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

Iª IIª q. 10 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 10 a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 10 a. 4, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 10 a. 4, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 10 a. 4, ad arg. 3

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

L'intenzione

Prima parte della seconda parte

Questione 12
Proemio

Abbiamo ora da trattare dell'**intenzione.**
Sull'argomento cinque sono i quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'intenzione sia un atto dell'**intelletto** e non della **volontà**.

Iª IIª q. 12 a. 1, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo, 6, 22,** si legge: "Se il tuo occhio è sano, tutto il tuo corpo sarà illuminato": e nel caso **occhio** sta per **intenzione**, come spiega **S. Agostino**. Ma essendo l'occhio l'organo della vista, sta a indicare una **facoltà conoscitiva**. Dunque l'intenzione non è atto di una potenza appetitiva, ma conoscitiva.

Iª IIª q. 12 a. 1, arg. 2

S. Agostino afferma che l'**intenzione** è chiamata **luce** dal Signore, là dove dice, **Matteo, 6, 23**: "Se la luce che è in te, è oscurità....". Ora la luce riguarda la conoscenza. Perciò anche l'intenzione.

Iª IIª q. 12 a. 1, arg. 3

L'intenzione indica ordine al fine. Ma ordinare è ufficio della ragione. Dunque l'intenzione non spetta alla volontà, ma alla ragione.

Iª IIª q. 12 a. 1, arg. 4

Gli atti della volontà riguardano, o il fine, o i mezzi ordinati al fine. Ora, l'atto della volontà relativo al fine si chiama volere o fruizione; quello relativo ai mezzi scelta o elezione. Ma l'intenzione non si identifica con essi. Dunque l'intenzione non è un atto della volontà.

Iª IIª q. 12 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 12 a. 1. RESPONDEO:

Intenzione, come dice lo stesso vocabolo, significa "**tendenza verso qualche cosa**". Ora, tende verso qualche cosa, sia l'azione di chi muove, che il moto di chi viene mosso. Ma quest'ultimo moto deriva dall'azione di chi muove. Perciò l'intenzione appartiene in modo primario e principale a chi muove verso il fine; e quindi diciamo che l'architetto, come qualsiasi altro dirigente, muove altri con i suoi ordini, al raggiungimento di quello che egli intende. Ora, la volontà muove tutte le altre facoltà dell'anima verso il fine, come abbiamo già spiegato *[q.9, a.1]*. Dunque è chiaro che l'**intenzione** propriamente è un **atto della volontà**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 12 a. 1, ad arg. 1

L'intenzione è chiamata **occhio** in **senso metaforico**: non perché appartiene alla conoscenza, ma perché presuppone la cognizione mediante la quale viene proposto alla volontà il fine da raggiungere; infatti mediante l'occhio scorgiamo il punto che dobbiamo fisicamente raggiungere.

Iª IIª q. 12 a. 1, ad arg. 2

L'**intenzione** è chiamata **luce**, perché è evidente a chi la possiede. Invece diciamo **oscurità** le **opere**, perché l'uomo conosce le sue intenzioni, ma ignora quello che seguirà dal suo operare; come S**. Agostino** osserva nel medesimo luogo.

Iª IIª q. 12 a. 1, ad arg. 3

La volontà, è vero, non ordina, tuttavia **tende verso qualche cosa secondo l'ordine della ragione**. Perciò il termine intenzione indica un atto della volontà, presupposto un atto della ragione che ordina le cose al loro fine.

Iª IIª q. 12 a. 1, ad arg. 4

L'intenzione è un atto della volontà relativo al fine. Ma **la volontà** dice rapporto al **fine** in tre maniere:

- **Primo**, **in modo assoluto**: e allora si denomina ***volere*****,** in quanto vogliamo la guarigione, o altre cose del genere.

- **Secondo**, si considera il fine come **oggetto in cui la volontà si riposa**; e in questo caso il rapporto col fine è ***fruizione*****.**

- **Terzo**, si considera **il fine come termine di cose ad esso ordinate**: e allora dice rapporto al fine l'***intenzione***. Infatti diciamo di tendere alla guarigione non solo perché la vogliamo; ma perché vogliamo **raggiungerla con qualche mezzo.**

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 12 a. 2, arg. 1

Nelle *Sentenze* di **S. Prospero** si legge: "L'intenzione del cuore è un grido verso Dio". Ora, Dio è l'ultimo fine del cuore umano. Dunque l'intenzione riguarda sempre l'ultimo fine.

[San Prospero d'Aquitania (+463) è stato uno dei più grandi discepoli di Sant'Agostino e difensore acerrimo delle sue dottrine; sebbene egli non l'abbia forse mai conosciuto di persona. Molto egli scrisse in prosa in versi e quasi sempre a difesa o a illustrazione del pensiero del Maestro. San Leone Magno l'onorò della sua amicizia e si servì della sua dottrina. L'opera citata qui da San Tommaso 'Sententiarum ex operibus Sancti Augustini delibatarum liber' è, come dice il titolo, una raccolta di 303 sentenze ricavate dalle opere del grande vescovo di Ippona.]

Iª IIª q. 12 a. 2, arg. 2

L'intenzione riguarda il fine come **termine**. Ma il termine si presenta come **ultimo**. Perciò l'intenzione ha sempre per oggetto l'ultimo fine.

Iª IIª q. 12 a. 2, arg. 3

L'intenzione ha per oggetto il fine come la fruizione. Ma la fruizione ha sempre per oggetto il fine ultimo. Perciò anche l'intenzione.

Iª IIª q. 12 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 12 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, l'intenzione riguarda il fine, in quanto esso è termine di un moto della volontà. Ora, nel moto si può determinare il termine in due maniere:

- **primo**, il termine ultimo in cui esso viene a cessare, e che è il termine di tutto il movimento;

- **secondo**, un punto intermedio che è principio di una parte del moto, è fine o termine di un altro. Nel moto, p. es,. da A a C attraverso il punto B, C è il termine ultimo; ma anche B è termine, anche se non ultimo. E si può avere l'intenzione dell'uno e dell'altro. Perciò, sebbene l'intenzione riguardi sempre il fine, **non è necessario che si tratti sempre del fine ultimo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 12 a. 2, ad arg. 1

Si dice che l'intenzione è un **grido verso Dio**, non perché Dio ne è sempre l'oggetto, ma perché egli conosce l'intenzione. - Oppure, perché quando preghiamo indirizziamo a Dio la nostra intenzione, la quale ha la forza di un grido.

Iª IIª q. 12 a. 2, ad arg. 2

Il termine si presenta come ultimo; non sempre però come **ultimo rispetto al tutto**, ma talora **rispetto a una parte**.

Iª IIª q. 12 a. 2, ad arg. 3

La fruizione implica il quietarsi della volontà nel fine, e ciò si verifica soltanto in rapporto all'ultimo fine. Ma l'intenzione implica non la quiete, ma il moto verso il fine. Perciò la cosa è diversa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si possano perseguire **simultaneamente due oggetti**.

Iª IIª q. 12 a. 3, arg. 1

S. Agostino afferma che l'uomo non può perseguire simultaneamente **Dio e il benessere materiale**. Per lo stesso motivo si esclude qualsiasi altra alternativa.

Iª IIª q. 12 a. 3, arg. 2

L'intenzione dice moto della volontà verso un termine. Ora, è impossibile che ci siano più termini di un moto in una determinata direzione. Dunque la volontà non può rivolgere simultaneamente la sua intenzione verso più cose.

Iª IIª q. 12 a. 3, arg. 3

L'intenzione presuppone un atto della ragione, o intelletto. Ma, come insegna il Filosofo, "non può capitare l'intellezione simultanea di più cose". Dunque neppure può capitare, di avere l'intenzione simultanea di più oggetti.

Iª IIª q. 12 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 12 a. 3. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 12 a. 3, ad arg. 1

S. Agostino vuol dire che l'uomo non può perseguire allo stesso tempo Dio e il benessere temporale quali **ultimi fini**; poiché, come abbiamo dimostrato *[q.1, a.5]*, l'uomo non può avere più ultimi fini.

Iª IIª q. 12 a. 3, ad arg. 2

Un moto può avere più termini in una data direzione, se l'uno è ordinato all'altro: mentre ciò è impossibile, se non sono ordinati. Tuttavia bisogna tener presente che possono esser considerati come cosa unica dalla ragione enti che sono molteplici nella realtà.

E l'intenzione come abbiamo spiegato, è un moto della volontà verso oggetti preordinati dalla ragione. Perciò è possibile prendere come termine unico di intenzione cose che in realtà sono molteplici: o perché due elementi concorrono a integrare un'unica cosa, come calore e freddo concorrono col loro equilibrio alla salute: oppure perché due cose sono incluse in un dato comune che viene perseguito. L'acquisto del vino e del vestito, p. es., è implicito nel guadagno come in un dato comune: perciò niente impedisce che chi cerca il guadagno intenda pure codeste due cose.

Iª IIª q. 12 a. 3, ad arg. 3

Nella Prima Parte si disse che è possibile l'intellezione simultanea di più cose, in quanto formano in qualche modo un solo oggetto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia un **identico moto l'intenzione del fine** e la **volizione dei mezzi**.

Iª IIª q. 12 a. 4, arg. 1

Scrive **S. Agostino** che "la volontà di vedere la finestra ha come fine la visione della finestra; e un'altra è la volontà di vedere i passanti attraverso la finestra". Ma voler vedere i passanti attraverso la finestra spetta all'intenzione: spetta invece alla volizione dei mezzi voler vedere la finestra. Dunque l'intenzione del fine è un moto della volontà distinto dalla volizione dei mezzi.

Iª IIª q. 12 a. 4, arg. 2

Gli atti si distinguono secondo gli oggetti. Ora, fine e mezzi sono oggetti diversi. Dunque il moto volontario che è l'**intenzione del fine** è distinto dalla **volizione dei mezzi**.

Iª IIª q. 12 a. 4, arg. 3

La volizione dei mezzi si chiama elezione, o scelta. Ma elezione e intenzione non sono la stessa cosa. Dunque l'atto dell'intenzione del fine non si identifica con la volizione dei mezzi.

Iª IIª q. 12 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 12 a. 4. RESPONDEO:

Il **moto della volontà** verso il **fine** e verso **i mezzi ad esso ordinati** si può considerare sotto due aspetti:

- **Primo**, in quanto la volontà **si porta distintamente** e direttamente su l'uno e sull'altro. E allora, assolutamente parlando, abbiamo **due moti della volontà**.

- **Secondo**, si può considerare in quanto la volontà si porta sui mezzi per raggiungere il fine. E in questo caso è **numericamente unico il moto** della volontà che tende verso il fine e verso i mezzi.

Infatti, quando dico: *Voglio la medicina per la guarigione*, indico **un unico moto della volontà**. E questo perché il fine costituisce la ragione della volizione dei mezzi. Poiché unico è l'atto che ha di mira l'oggetto e la ragione dell'oggetto: come si è detto sopra, unica è la

percezione del colore e della luce. Lo stesso avviene per l'intelletto: infatti se questo considera per se stessi principio e conclusione, si hanno due considerazioni distinte; ma in quanto accetta la conclusione in forza dei principi si ha un'unica intellezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 12 a. 4, ad arg. 1

S. Agostino parla del vedere la **finestra**, e del vedere i **passanti** attraverso la finestra, come **oggetti distinti della volontà.**

Iª IIª q. 12 a. 4, ad arg. 2

Il **fine**, in quanto determinata realtà, è un oggetto della volontà distinto dai mezzi. Ma in quanto è **la ragione formale della volizione dei mezzi**, è un unico e identico oggetto.

Iª IIª q. 12 a. 4, ad arg. 3

Un moto numericamente identico, p. es., l'ascesa o la discesa, può essere suddiviso per distinzioni di ragione in base al suo principio o al suo termine, come spiega Aristo tele. Perciò il moto della volontà, se ha per oggetto i mezzi in quanto ordinati al fine, si denomina elezione. Mentre, se ha per oggetto il fine da raggiungere mediante i mezzi, è chiamato intenzione. Infatti vediamo che si può avere l'intenzione del fine, prima di determinare i mezzi, che sono oggetto dell'elezione.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che anche gli animali irragionevoli abbiano l'intenzione del fine.

Iª IIª q. 12 a. 5, arg. 1

La natura degli esseri privi di cognizione è più distante dalla natura ragionevole, che dalla natura sensitiva, presente negli animali. Ora, la natura ha l'intenzione del fine anche negli esseri privi di conoscenza, come Aristotele dimostra. A maggior ragione hanno l'intenzione del fine i semplici animali.

Iª IIª q. 12 a. 5, arg. 2

L'intenzione ha per oggetto il fine, al pari della fruizione. Ma la fruizione, come abbiamo dimostrato, è possibile agli animali. Dunque anche l'intenzione.

Iª IIª q. 12 a. 5, arg. 3

Può avere l'intenzione del fine chi può agire per il fine: infatti *intendere* non significa altro che tendere verso un oggetto. Ma gli animali irragionevoli agiscono per un fine: si muovono

infatti in cerca del cibo, o per altre cose del genere. Quindi i semplici animali hanno l'intenzione del fine.

Iª IIª q. 12 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 12 a. 5. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, *intendere* significa tendere verso qualche cosa; e questa tendenza può riscontrarsi sia nel soggetto che muove, sia in quello che è mosso. Perciò,

1) - se si considera **l'intenzione come derivante da altri**, allora si può affermare che **la natura ha l'intenzione del fine**, perché è mossa da Dio al suo fine come la freccia dall'arciere. E in codesto senso anche gli animali irragionevoli hanno l'intenzione del fine, in quanto sono mossi dall'**istinto naturale** verso determinate cose.

2) - Nell'altro senso, invece, l'intenzione del fine è riservata al soggetto che muove in quanto è **capace di ordinare l'operazione** propria, o quella di altri, al fine. Il che spetta solo alla ragione. Perciò gli animali irragionevoli non hanno l'intenzione del fine in questo senso, che è poi quello proprio e principale, come abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 12 a. 5, ad arg. 1

L'argomento vale per l'intenzione, che si riscontra anche nelle cose mosse da altri al loro fine.

Iª IIª q. 12 a. 5, ad arg. 2

La fruizione non implica l'idea di ordinamento di una cosa a un'altra, come l'intenzione; ma il semplice quietarsi nel fine [raggiunto].

Iª IIª q. 12 a. 5, ad arg. 3

Gli animali privi di ragione si muovono verso il fine, non già con la prospettiva, propria di chi ha l'intenzione, di conseguire il fine col loro movimento: ma, bramosi del fine per istinto di natura, si muovono verso il fine come mossi da altri, al pari degli altri esseri soggetti al moto fisico.

L'elezione, atto della volontà relativo ai mezzi

Prima parte della seconda parte

Questione 13
Proemio

Passiamo ora a studiare gli atti della volontà che riguardano **i mezzi**.

Essi sono tre: elezione, consenso e uso.
L'elezione, o scelta, ha come premessa il consiglio. Perciò tratteremo:

- primo, dell'**elezione;**
- secondo, del **consiglio;**
- terzo, del **consenso;**
- quarto, dell'**uso.**

Circa l'elezione si presentano sei quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**elezione** non sia un atto della **volontà,** ma della **ragione**.

Iª IIª q. 13 a. 1, arg. 1

L'elezione **presuppone** un certo **raffronto**, in base al quale una cosa viene preferita a un'altra Ora confrontare è un atto della ragione. Dunque l'elezione è un atto della ragione.

Iª IIª q. 13 a. 1, arg. 2

Appartiene al medesimo soggetto imbastire un sillogismo e tirare la conclusione. Ora, sillogizzare in campo pratico spetta alla ragione. Perciò, essendo la scelta una conclusione di ordine pratico, come insegna Aristotele, essa si rivela un atto della ragione.

Iª IIª q. 13 a. 1, arg. 3

L'ignoranza non riguarda la volontà, bensì la facoltà conoscitiva. Ma esiste, al dire di Aristotele, l'"ignoranza di elezione".

Dunque l'elezione, o scelta, non spetta alla volontà ma alla ragione.

Iª IIª q. 13 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 13 a. 1. RESPONDEO:

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

Quindi l'elezione sostanzialmente non è atto della ragione, ma della volontà: infatti **l'elezione consiste in un moto dell'anima verso il bene prescelto**. Dunque è chiaro che essa è un atto della, potenza appetitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 13 a. 1, ad arg. 1

L'**elezione** presuppone un **raffronto**: ma essa non è essenzialmente il raffronto medesimo.

Iª IIª q. 13 a. 1, ad arg. 2

La **conclusione** di un sillogismo in campo pratico spetta alla ragione; ed è la *decisione*, o *giudizio*, cui tiene dietro l'**elezione**. Per questo la conclusione stessa appartiene all'elezione come a suo corollario.

Iª IIª q. 13 a. 1, ad arg. 3

Si parla di un'"ignoranza di elezione", non perché la scelta medesima sia una conoscenza, ma perché nel caso è fatta, ignorando quello che bisogna scegliere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'elezione appartenga agli animali irragionevoli.

Iª IIª q. 13 a. 2, arg. 1

L'elezione, come scrive Aristotele, è "il desiderio di alcune cose per un fine". Ma gli animali bramano qualche cosa per un fine: infatti agiscono per dei fini, e mossi dall'appetito. Dunque negli animali irragionevoli non manca l'elezione.

Iª IIª q. 13 a. 2, arg. 2

Il termine stesso di elezione sta a indicare l'atto di prendere una cosa piuttosto che un'altra. Ora, gli animali sanno agire in questo modo; come è evidente nel caso della pecora, che mangia certe erbe e ne schiva certe altre. Dunque anche negli animali irragionevoli si trova l'elezione.

Iª IIª q. 13 a. 2, arg. 3

Come insegna Aristotele, "dipende dalla prudenza che uno elegga bene le cose ordinate al fine". Ma la prudenza non manca negli animali irragionevoli: difatti sta scritto all'inizio della *Metafisica*, che "mancano di prudenza e di docilità quelli [soli] che sono incapaci di udire i suoni, come le api". E questo è evidente anche ai sensi: poiché nelle opere degli animali si riscontrano industrie mirabili, come nel caso delle api, dei ragni e dei cani.

Quando il cane, p. es., insegue il cervo, arrivato a un trivio, esplora col fiuto se il cervo è passato dalla prima strada, o dalla seconda: ma se riscontra che di là non è passato, senza esplorare si lancia sicuro per la terza strada, come servendosi di un sillogismo disgiuntivo, mediante il quale si può concludere che il cervo percorre quella strada, per il fatto che non percorre le altre due, non essendovene altre. Dunque l'elezione non manca agli animali privi di ragione.

Iª IIª q. 13 a. 2. SED CONTRA:

S**. Gregorio Nisseno** [leggi Nemesio] scrive che " i bambini e gli esseri privi di ragione hanno azioni volontarie, ma senza elezione". Dunque negli animali irragionevoli non c'è elezione.

Iª IIª q. 13 a. 2. RESPONDEO:

È necessario che l'elezione riguardi più cose passibili di scelta, poiché consiste nel preferire una cosa a un'altra. Perciò non può esserci elezione in quegli esseri che sono rigidamente determinati a una cosa sola. Ora, tra **l'appetito sensitivo** e la **volontà** c'è questa differenza, che l'appetito sensitivo, come è evidente da quanto si è detto *[q.1, a.2, ad 3]*, è determinato per natura a **oggetti particolari**; invece la volontà per natura è determinata a una **cosa universale**, cioè al bene, restando **indeterminata in rapporto ai beni particolari**. Perciò

l'elezione è atto esclusivo della volontà: non già dell'appetito sensitivo, che è il solo esistente negli animali irragionevoli. Perciò in codesti animali non può esserci l'elezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 13 a. 2, ad arg. 1

Non ogni desiderio di qualche cosa per un fine è elezione: ma il desiderio accompagnato dal discernimento di una cosa da un'altra. E questo può esserci soltanto là dove l'appetito è capace di portarsi su una pluralità di oggetti.

Iª IIª q. 13 a. 2, ad arg. 2

L'animale privo di ragione preferisce una cosa a un'altra, perché la sua facoltà appetitiva è per natura determinata ad essa. Cosicché quando il senso o l'immaginazione gli presentano qualche cosa verso la quale è naturalmente inclinato il suo appetito, immediatamente, senza elezione, si muove verso di essa. Allo stesse modo anche il fuoco, senza elezione, si muove verso l'alto e non verso il basso.

Iª IIª q. 13 a. 2, ad arg. 3

Come scrive Aristotele, "il moto è atto del mobile impresso dal movente". Perciò nei moto del soggetto mobile appare la virtù della causa movente. Per questo in tutte le cose mosse dalla ragione traspare l'ordine della ragione che muove, sebbene esse non abbiano la ragione: la freccia, p. es., tende direttamente al bersaglio sotto la mozione dell'arciere, come se essa medesima avesse la ragione che la guida. Lo stesso si riscontra nel moto degli orologi e di tutte le altre macchine umane, escogitate dall'arte. Ora, gli esseri naturali stanno all'arte di Dio, come le macchine stanno all'arte dell'uomo. Perciò nelle cose mosse dalla natura si riscontra l'ordine, come in quelle mosse dalla ragione, al dire di Aristotele.

Così si spiega perché le opere degli animali irragionevoli rivelano un certo accorgimento, in quanto gli animali hanno un'inclinazione naturale a certi ordinatissimi processi, predisposti da **un'arte sovrana**. Ed ecco perché certi animali si dicono prudenti o accorti; non già che in essi si trovi la ragione, o l'elezione. E lo dimostra il fatto che gli animali di una data natura operano tutti allo stesso modo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'elezione non riguardi soltanto i mezzi *[ma anche il fine]*. Infatti:

Iª IIª q. 13 a. 3, arg. 1

Il Filosofo scrive che "la virtù rende buona l'elezione; gli atti invece che sono compiuti a vantaggio di essa non si devono alla virtù, ma ad altro principio" Ora, la cosa a vantaggio della quale si compie un'azione è il fine. Dunque l'elezione riguarda il fine.

Iª IIª q. 13 a. 3, arg. 2

L'elezione importa la preferenza di una cosa a un'altra. Ma, come si può preferire un mezzo ad altri mezzi, così è possibile preferire un fine tra diversi fini. Perciò ci può essere elezione del fine come dei mezzi.

Iª IIª q. 13 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 13 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto *[a.1 e 2]*, l'elezione segue alla decisione, o giudizio, che è come la conclusione di un sillogismo operativo. Perciò l'**elezione** si estende a quanto si presenta come **conclusione in un sillogismo operativo**. Ora, il **fine**, al dire di Aristotele, si presenta come **principio**, e non come conclusione, **in campo operativo**.

[MOZIONE >> INTELLETTO >> VOLONTA' >> INTENZIONE >> FINE >> SILLOGISMO OPERATIVO >> ELEZIONE >> STRUMENTI]

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 13 a. 3, ad arg. 1

I fini particolari delle virtù sono ordinati come ad ultimo fine alla beatitudine. E in tal senso che possono essere oggetto di elezione.

Iª IIª q. 13 a. 3, ad arg. 2

Come abbiamo visto in precedenza, il fine ultimo è uno solo. Perciò dove si presentino più fini ci può essere elezione tra di essi, in quanto sono ordinati a un fine più remoto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'**elezione** non riguardi soltanto le **azioni umane**.

Iª IIª q. 13 a. 4, arg. 1

L'elezione ha per oggetto i mezzi ordinati al fine. Ora, non sono mezzi soltanto gli atti, ma anche gli organi, come fa osservare **Aristotele**. Dunque l'elezione non riguarda soltanto gli atti umani.

Iª IIª q. 13 a. 4, arg. 2

L'azione è distinta dalla contemplazione. L'elezione invece si verifica anche nella contemplazione; perché un'opinione può essere preferita a un'altra. Dunque l'elezione non è limitata agli atti umani.

Iª IIª q. 13 a. 4, arg. 3

Coloro che **eleggono** degli uomini ai vari uffici, civili o ecclesiastici, non compiono su di essi nessun'azione. Dunque l'elezione non riguarda soltanto delle azioni umane.

Iª IIª q. 13 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 13 a. 4. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 13 a. 4, ad arg. 1

Gli organi sono ordinati al fine, proprio perché l'uomo ne usa per il fine.

Iª IIª q. 13 a. 4, ad arg. 2

Nella contemplazione stessa non manca l'atto dell'intelletto, che accetta questa o quell'altra opinione. **L'azione esterna** [soltanto] è il contrapposto della **contemplazione.**

Iª IIª q. 12 a. 4, ad arg. 3

Chi elegge il vescovo o il supremo magistrato della città, sceglie precisamente la nomina di lui a quell'ufficio. Altrimenti, se non si richiedesse nessuna azione da parte sua per l'istituzione suddetta, egli non avrebbe facoltà di **eleggere**. Così pure si ha sempre un'azione da parte di chi sceglie, ogni qualvolta si tratti di preferire una cosa a un'altra.

ARTICOLO 5:

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

Iª IIª q. 13 a. 5, arg. 1

L'elezione è un atto della volontà, come si è detto. Ma, al dire di **Aristotele**, "la volontà ha per oggetto gli impossibili". Dunque anche l'elezione.

Iª IIª q. 13 a. 5, arg. 2

L'elezione riguarda gli atti compiuti da noi, come abbiamo visto. Perciò poco importa per l'elezione, se uno sceglie cose del tutto impossibili, o cose impossibili solo per lui. Ora, spesso noi non possiamo compiere le azioni prescelte e quindi per noi sono impossibili. Dunque l'elezione abbraccia anche gli impossibili.

Iª IIª q. 13 a. 5, arg. 3

Un uomo non tenta niente senza elezione. Ma **S. Benedetto** ammonisce che, se il superiore comandasse qualche cosa d'impossibile, bisogna tentare. Dunque l'elezione si estende alle cose impossibili.

Iª IIª q. 13 a. 5. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "l'elezione non è di cose impossibili".

Iª IIª q. 13 a. 5. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 13 a. 5, ad arg. 1

La volontà è in posizione intermedia tra l'intelletto e l'azione esterna: infatti l'intelligenza propone alla volontà il suo oggetto, e la volontà a sua volta determina l'azione esterna. Quindi l'inizio della mozione volontaria si desume dall'intelletto, il quale apprende un dato oggetto sotto l'aspetto universale di bene: invece il compimento, ovvero la perfezione dell'atto volitivo si desume in rapporto all'operazione, mediante la quale uno tende a raggiungere l'oggetto; infatti il moto della volontà va dall'anima all'oggetto. Perciò la **perfezione di un dato atto di volontà** dipende da questo, che sia **qualcosa di buono da perseguire per qualcuno**. Ma tale è [solo] il possibile. Quindi non si può avere una volizione completa se non di cose possibili, che sono un bene per il soggetto volente. Invece la volizione, **se incompleta**, può avere per oggetto anche l'impossibile: e da alcuni viene chiamata ***velleità***, poiché allora **uno vorrebbe una cosa, se fosse possibile**. Ora, l'elezione indica un atto di volontà già determinato rispetto alle cose che uno deve fare. Perciò non può essere altro che di cose possibili.

Iª IIª q. 13 a. 5, ad arg. 2

E oggetto della volontà il bene in quanto conosciuto; quindi bisogna determinare l'oggetto della volontà studiandone i rapporti con la conoscenza. Perciò, come può capitare la volizione di una cosa conosciuta per buona, ma in verità non buona; così può capitare l'elezione di una cosa ritenuta possibile per chi sceglie, ma che di fatto non è possibile per lui.

Iª IIª q. 13 a. 5, ad arg. 3

Quell'ammonizione è data, perché il suddito non deve decidere col proprio giudizio se una cosa è possibile; ma in tutto deve sottostare al giudizio del superiore.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **l'elezione umana** sia **necessaria**. Infatti:

Iª IIª q. 13 a. 6, arg. 1

Aristotele dimostra che il **fine** sta ai **mezzi** da eleggere, come i **principi** alle **conclusioni** che ne derivano. Ora, le **conclusioni** seguono per necessità dai **principi**. Dunque, posto il fine, per necessità uno si muove ad eleggere.

Iª IIª q. 13 a. 6, arg. 2

Abbiamo visto che l'elezione segue il giudizio operativo della ragione. Ma la ragione, per la necessità delle premesse, fa spesso dei giudizi necessari. Dunque anche l'elezione che ne segue è necessaria.

Iª IIª q. 13 a. 6, arg. 3

Se ci sono due cose del tutto uguali, uno non può sentirsi spinto verso l'una piuttosto che verso l'altra: un affamato, p. es., che avesse del cibo ugualmente appetibile in direzioni opposte, e a uguale distanza, non si muoverebbe né verso l'una né verso l'altra direzione, come Platone afferma, per determinare la ragione della fissità della terra al centro [dell'universo]. D'altra

parte la scelta di un bene minore è anche meno possibile che quella di un bene uguale. Perciò, se vengono proposte due o più cose, tra le quali una pare di maggior valore, è impossibile l'elezione delle altre. Dunque si sceglie per necessità la cosa che appare di maggior valore. Ma ogni **elezione ha precisamente per oggetto il mezzo che in qualche modo si presenta migliore**. Dunque ogni elezione è imposta da una **necessità**.

Iª IIª q. 13 a. 6. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 13 a. 6. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 13 a. 6, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 13 a. 6, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 13 a. 6, ad arg. 3

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

Il consiglio, o deliberazione, che precede l'elezione

Prima parte della seconda parte

Questione 14
Proemio

Prendiamo ora a esaminare il **consiglio**.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il consiglio, o **deliberazione**, **non sia una ricerca**.

Iª IIª q. 14 a. 1, arg. 1

Il **Damasceno** scrive che "il consiglio è un appetito". Ora, la ricerca non è un compito dell'appetito. Dunque il consiglio, o deliberazione, non è una ricerca.

Iª IIª q. 14 a. 1, arg. 2

Investigare appartiene all'intelletto discorsivo; e quindi non può attribuirsi a Dio, il quale non ha una conoscenza discorsiva, come abbiamo visto nella Prima Parte *[q.14, a.7]*. Invece a Dio viene attribuito il consiglio, o deliberazione: infatti sta scritto, **Efesini, 1, 11**, che egli "agisce secondo il **consiglio** della sua volontà". Dunque il consiglio non è una ricerca.

Iª IIª q. 14 a. 1, arg. 3

La ricerca ha per oggetto le cose dubbie. Invece si può dare un **consiglio** su **cose certamente buone**; come quando l'Apostolo scrive, **1Corinti, 7,25**: "Rispetto alle persone vergini non ho nessun ordine del Signore, ma do solo un **consiglio**". Dunque il consiglio non è una ricerca.

Iª IIª q. 14 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno [leggi Nemesio] scrive: "Ogni consiglio è una ricerca; ma non ogni ricerca è un consiglio".

Iª IIª q. 14 a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 14 a. 1, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 14 a. 1, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 14 a. 1, ad arg. 3

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

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 14 a. 2, arg. 1

Si può fare una ricerca sulle cose che sono dubbie. Ma nell'agire umano può presentarsi il dubbio non solo sui mezzi, ma anche sul fine. Perciò, essendo il consiglio una ricerca sull'agire umano, è evidente che il consiglio può avere per oggetto il fine.

Iª IIª q. 143 a. 2, arg. 2

Materia del consiglio sono le azioni umane. Ma alcune di queste azioni, come insegna Aristotele, sono dei fini. Dunque il consiglio può riguardare il fine.

Iª IIª q. 14 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno [ossia Nemesio] scrive, che "il consiglio non ha per oggetto il fine, ma i mezzi".

Iª IIª q. 14 a. 2. RESPONDEO:

In campo pratico il fine ha funzione di principio: **e questo perché dal fine derivano i motivi per la scelta dei mezzi.**

Ora, il principio non è mai oggetto di ricerca, ma in ogni ricerca i principi si devono presupporre. Perciò, essendo il consiglio, o deliberazione, una ricerca, non può avere per oggetto il fine, ma soltanto i mezzi.

- Può capitare però che una cosa, la quale in rapporto a certe altre è un fine, sia ordinata a un fine più remoto: come capita che il principio di una data dimostrazione sia la conclusione di un'altra. **E quindi un fatto, che è preso come fine in una ricerca, può essere considerato come mezzo in un'altra.** E in questo caso può essere oggetto di consiglio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 14 a. 2, ad arg. 1

Quello che si prende come fine è già determinato. Perciò finché è considerato come cosa dubbia, non è considerato come fine. E quindi, se è oggetto di deliberazione, o consiglio, non si tratterà di una deliberazione sul fine, ma su un mezzo ordinato al fine.

Iª IIª q. 14 a. 2, ad arg. 2

Il consiglio ha per oggetto le azioni umane, in quanto sono ordinate a un fine. Perciò, se un'operazione umana è un fine, essa, come tale, non è oggetto di consiglio.

ARTICOLO 3:

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

Iª IIª q. 14 a. 3, arg. 1

Il consiglio implica il concetto di **conferenza**. Ma si può tenere una conferenza tra varie persone anche su cose immutabili, che noi non possiamo compiere, p. es., sulla natura delle cose. Dunque il consiglio, o deliberazione, non si limita alle azioni che noi possiamo compiere.

Iª IIª q. 14 a. 3, arg. 2

Talora gli uomini si consultano su cose stabilite dalla legge: ed abbiamo così i giureconsulti. Tuttavia quelli che discutono codesti consigli, o deliberazioni, non hanno il potere di fare delle leggi. Dunque il consiglio non si limita alle nostre azioni.

Iª IIª q. 14 a. 3, arg. 3

Si dice che alcuni si consultano sugli eventi futuri, che certo non dipendono da noi. Dunque la deliberazione, o consiglio, non s'interessa esclusivamente delle nostre azioni.

Iª IIª q. 14 a. 3, arg. 4

Se il consiglio si limitasse alle nostre azioni, nessuno potrebbe deliberare sulle azioni altrui. E questo evidentemente è falso. Dunque il consiglio non riguarda le azioni nostre soltanto.

Iª IIª q. 14 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno [ossia Nemesio] scrive: "Ci consigliamo sulle cose esistenti in noi, e che noi possiamo **eseguire**".

Iª IIª q. 14 a. 3. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 14 a. 3, ad arg. 1

Il **consiglio** implica l'idea di disputa, però **non di una disputa qualsiasi**, ma di una **disputa sulle azioni da compiere**, come abbiamo spiegato.

Iª IIª q. 14 a. 3, ad arg. 2

Le disposizioni di legge, sebbene non dipendano dall'operazione di chi si consulta per una deliberazione o consiglio, tuttavia sono per lui norme direttive nell'operare: poiché uno dei criteri per agire è il precetto della legge.

Iª IIª q. 14 a. 3, ad arg. 3

Il consiglio non riguarda soltanto gli atti da compiere, ma anche ciò che è ordinato a quegli atti. E quindi vengono fatte delle consultazioni su eventi futuri, perché l'uomo, conoscendo tali eventi, si regola per fare, o per evitare qualche cosa.

Iª IIª q. 14 a. 3, ad arg. 4

Cerchiamo un consiglio sui fatti altrui, in quanto essi formano **una sola cosa con noi**: **o** per un vincolo di affetto, e così l'amico si preoccupa delle cose che interessano l'amico come delle proprie; oppure come si trattasse di uno strumento: infatti l'agente principale e quello strumentale formano come una causa unica, poiché l'uno agisce mediante l'altro; e così il padrone può consigliarsi sulle cose che dovrà compiere il servo.

ARTICOLO 4:

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

Iª IIª q. 14 a. 4, arg. 1

L'elezione, abbiamo detto, è "il desiderio di cose predeliberate mediante il consiglio". Ma l'elezione abbraccia tutte le nostre azioni. Dunque anche il consiglio.

Iª IIª q. 14 a. 4, arg. 2

Il consiglio importa una ricerca della ragione. Ora, eccettuati gli atti compiuti sotto l'impeto della passione, **noi partiamo sempre da una ricerca della ragione**. Perciò il consiglio si estende a tutte le nostre azioni.

Iª IIª q. 14 a. 4, arg. 3

Il Filosofo insegna che "se una cosa può essere compiuta usando più mezzi, mediante il consiglio si cerca quello più spedito e più idoneo; si studia invece la maniera di compierla con quel mezzo, se il mezzo è unico". Ora, tutte le azioni che noi possiamo compiere vengono compiute, o con un mezzo unico, o con molti. Dunque il consiglio ha per oggetto tutte le nostre azioni.

Iª IIª q. 14 a. 4. SED CONTRA:

Scrive S. Gregorio Nisseno [ossia Nemesio], che "il consiglio, o deliberazione, non riguarda le cose della scienza e dell'arte".

Iª IIª q. 14 a. 4. RESPONDEO:

Il consiglio, come abbiamo spiegato, è una ricerca. Ora, noi siamo soliti investigare sulle **cose dubbie:** cosicché il raziocinio induttivo, che si denomina argomento, si dice che è una "testimonianza a favore di una cosa dubbia". Ma può capitare per due motivi, nell'agire umano, che una cosa escluda il dubbio:

- **Primo**, perché determinati fini sono raggiunti attraverso vie ben determinate: ciò avviene nelle **arti** che hanno una tecnica stabilita; l'amanuense, p. es., non delibera come debba disegnare le lettere, poiché la cosa è già stabilita dall'arte.

- **Secondo**, perché poco importa che un'azione sia compiuta in una maniera o nell'altra: si tratta di cose minime, che possono ostacolare o aiutare ben poco a raggiungere il fine; e la ragione considera il poco come fosse niente. Perciò, al dire del Filosofo, noi non deliberiamo nel nostro consiglio su queste due cose: sui fatti insignificanti, e su quelli già determinati nel loro modo di esecuzione, cioè sui vari esercizi delle arti; "eccetto le arti congetturali", direbbe il Nisseno [ossia Nemesio], "come la medicina, la mercatura e simili".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 14 a. 4, ad arg. 1

L'elezione presuppone la deliberazione o consiglio, in vista del giudizio o decisione. Ma quando la decisione è evidente senza investigare, non si richiede la ricerca del consiglio.

Iª IIª q. 14 a. 4, ad arg. 2

Nelle cose evidenti la ragione non ricerca, ma subito giudica. Perciò non è necessaria la ricerca del consiglio in tutti gli atti compiuti mediante la ragione.

Iª IIª q. 14 a. 4, ad arg. 3

Quando una cosa può essere compiuta con un unico mezzo, ma in maniere diverse, può presentare dei dubbi; così pure quando i mezzi sono molteplici, e quindi si richiede il consiglio. Quando però, non solo la cosa è determinata, ma anche la maniera [di compierla], allora il consiglio non serve.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **consiglio** non proceda in **ordine risolutivo**. Infatti:

Iª IIª q. 14 a. 5, arg. 1

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

Iª IIª q. 14 a. 5, arg. 2

Il consiglio è un'indagine razionale. Ora, la ragione parte dagli antecedenti per giungere alle conseguenze, seguendo l'ordine più conveniente. Ma, essendo le cose passate prima di quelle presenti, e le presenti prima di quelle future, sembra che nel deliberare si debba procedere dal presente e dal passato alle cose future.

E questo non corrisponde all'ordine risolutivo. Dunque nei consigli, o deliberazioni, non si rispetta l'ordine risolutivo.

Iª IIª q. 14 a. 5, arg. 3

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

Iª IIª q. 13 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 14 a. 5. RESPONDEO:

In ogni ricerca bisogna partire da un principio. E se questo principio ha una priorità, sia nell'ordine conoscitivo, che nell'ordine reale, il procedimento non è risolutivo, ma piuttosto compositivo: procedere infatti **dalle cause agli effetti** è un procedimento **compositivo**, poiché le cause sono più semplici degli effetti.

Se invece le cose che hanno una priorità nella conoscenza sono posteriori nella realtà, si ha un processo risolutivo: come quando formuliamo giudizi su effetti già noti, risolvendoli nelle loro cause semplici. Ora, nella ricerca della **deliberazione, o consiglio**, il principio è costituito dal **fine, che precede nell'ordine di intenzione mentre è posteriore nella realtà**. Per questo è necessario che l'indagine del consiglio sia di **carattere risolutivo**, e cioè che inizi da ciò che viene perseguito nel futuro, per giungere al da farsi immediato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 14 a. 5, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 14 a. 5, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 14 a. 5, ad arg. 3

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

ARTICOLO 6:

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

Iª IIª q. 14 a. 6, arg. 1

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

Iª IIª q. 14 a. 6, arg. 2

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

Iª IIª q. 14 a. 6, arg. 3

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

Iª IIª q. 14 a. 6. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 14 a. 6. RESPONDEO:

La ricerca del consiglio [non] è [infinita ma] finita in atto in **due sensi**:

1) - rispetto ai suoi principi, e rispetto al suo termine. Infatti in codesta ricerca troviamo **due principi:**

+ **Il primo** è peculiare, e deriva dal genere stesso delle cose operabili: esso è il fine, che non è materia di consiglio, essendone un **presupposto in qualità di principio**, come abbiamo spiegato.

+ **Il secondo** principio è come desunto da altri generi:

- cosi nel campo delle **scienze dimostrative** una scienza presuppone le conclusioni dell'altra, senza discuterle. Ora, principi di codesto genere, presupposti alla ricerca del consiglio, sono

- **tutti i dati dei sensi**: e cioè che questa cosa è pane, o che è ferro;

- nonché tutte le **nozioni astratte acquisite dalle scienze speculative o pratiche**: che l'adulterio, p. es., è proibito da Dio, e che l'uomo non può vivere senza il nutrimento conveniente.

Perciò chi si consiglia non prende in esame codeste cose.

2) – Invece costituisce **il termine della ricerca** quello che possiamo immediatamente eseguire. Infatti, come il fine [nell'ordine pratico] ha natura di principio, così quanto viene eseguito per un fine ha carattere di conclusione. Perciò la cosa che si presenta per prima all'operazione è come l'ultima conclusione a cui termina la ricerca.

- Tuttavia niente impedisce che una deliberazione, o consiglio, possa essere un **infinito potenziale**, in quanto al consiglio possono presentarsi infinite cose da indagare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 14 a. 6, ad arg. 1

I singolari non sono infiniti in maniera **attuale** ma **potenziale.**

Iª IIª q. 14 a. 6, ad arg. 2

Sebbene l'operare dell'uomo sempre possa essere ostacolato, tuttavia non sempre trova pronto l'ostacolo. Perciò non sempre è necessario consigliarsi sul modo di eliminare gli ostacoli.

Iª IIª q. 14 a. 6, ad arg. 3

Nei singolari contingenti si può trovare qualche cosa di certo, sebbene non in senso assoluto [necessità assoluta], ma come fatto passato o presente [necessità di fatto], sottoposto al giudizio operativo [del consiglio]. Difatti non è un fatto necessario che Socrate sieda: ma è necessario che sieda mentre egli siede. E questo si può ritenere con certezza.

Il consenso, atto della volontà relativa ai mezzi

*[Abbiamo visto nelle questioni precedenti quanto Aristotele abbia contribuito a chiarire i due concetti di **elezione** e di **consiglio**. Egli invece ha trascurato il **consenso**, anche se ne ha parlato incidentalmente trattando della prudenza nell'Etica; ma è un accenno dove si parla più di una qualità della prudenza che del vero consenso. Invece il consenso ha un'importanza capitale nel pensiero cristiano, quale elemento chiave e decisivo della teologia del peccato. San Tommaso si riserva di ampliare il tema, trattando di quest'ultimo. (I-II, q.74)]*

Prima parte della seconda parte

Questione 15
Proemio

Passiamo ora a parlare del **consenso**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Iª IIª q. 15 a. 1, arg. 1

S. Agostino attribuisce il consenso alla **ragione superiore**. Ma il termine **ragione** indica una **facoltà conoscitiva**. Dunque acconsentire spetta a una potenza conoscitiva.

*[S. Tommaso riprende da Agostino la distinzione tra **ratio superior** e **inferior,** la prima, rivolta **a contemplare le cose eterne, da cui trae anche norme d'azione**; la seconda, **rivolta alle cose temporali**, e nega che debbano intendersi come due potenze diverse, dato che la via per conoscere le cose eterne, per noi, passa attraverso la conoscenza delle cose temporali: "Questi due gruppi di cose, le temporali e le eterne, rispetto alla nostra conoscenza si presentano in questo rapporto, che l'uno di essi è il mezzo per conoscere l'altro. Infatti seguendo la **via dell'indagine** (viam inventionis) mediante le cose temporali arriviamo alla conoscenza delle cose eterne, secondo il detto dell'Apostolo: "Le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili" (**Rom 1, 20**); seguendo invece la **via del giudizio** (in via iudicii), mediante le verità eterne già conosciute giudichiamo delle cose temporali e alla luce delle ragioni eterne disponiamo le cose temporali (secundum rationes aeternorum temporalia disponimus)" (I, q.79, a.9)]*

Iª IIª q. 15 a. 1, arg. 2

Consentire equivale a ***sentire insieme***. Ora, sentire è atto di una facoltà conoscitiva. Quindi anche consentire.

Iª IIª q. 15 a. 1, arg. 3

Assentire indica l'adesione dell'intelletto a una cosa; così pure consentire. Ma assentire è un atto dell'intelligenza, che è una facoltà conoscitiva. Perciò anche consentire è atto di una facoltà conoscitiva.

Iª IIª q. 15 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 15 a. 1. RESPONDEO:

Con-sentire implica l'idea di **applicazione dei sensi a qualche cosa**. Ora, è caratteristica dei sensi conoscere le cose presenti: mentre l'immaginativa soltanto è fatta per apprendere le immagini delle cose materiali, nell'assenza di queste ultime; invece l'intelletto ha la capacità di conoscere le ragioni universali, che può apprendere indifferentemente alla presenza o nell'assenza dei singolari. E poiché l'atto della **potenza appetitiva** è un'**inclinazione** verso le cose, la sua applicazione alle cose stesse **mediante l'adesione** viene denominata **senso [o sentimento]** in forza di una certa analogia, come per esprimere quel certo esperimento dell'oggetto cui aderisce, mediante la sua compiacenza verso di esso. Perciò sta scritto, **Sapienza, 1,1**: "Nutrite sentimenti buoni rispetto a Dio". **E sotto questo aspetto consentire è atto di una facoltà appetitiva.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 15 a. 1, ad arg. 1

Come scrive **Aristotele**, "la volontà è nella ragione". Perciò, quando S. Agostino attribuisce il consenso alla ragione, prende il termine **ragione in quanto include la volontà**.

Iª IIª q. 15 a. 1, ad arg. 2

Sentire in senso proprio è delle **facoltà conoscitive**: ma per una **certa analogia** fondata sull'esperienza, **si dice di quelle appetitive**, come abbiamo spiegato.

Iª IIª q. 15 a. 1, ad arg. 3

Assentire è come *sentire ad*, cioè in rapporto a un'altra cosa: e quindi importa distanza dall'oggetto cui si dà l'assenso. Invece consentire equivale a *sentire insieme*: e quindi importa unione alla cosa cui si consente. Perciò la volontà, che si muove verso le cose, propriamente dà il consenso: invece l'intelletto, la cui operazione non ha tale movimento, ma è piuttosto in senso contrario, come abbiamo visto nella *Prima Parte*, a tutto rigore da l'assenso: sebbene si

usi un termine per l'altro. - Si può. anche rispondere che l'intelletto da l'assenso, in quanto è mosso dalla volontà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **consenso** non manchi negli animali irragionevoli. Infatti:

Iª IIª q. 15 a. 2, arg. 1

Il consenso implica la determinazione dell'appetito a un unico oggetto. Ora, l'appetito degli animali privi di ragione è così determinato. Dunque il consenso si trova in codesti animali.

Iª IIª q. 15 a. 2, arg. 2

Togliendo l'antecedente, si elimina anche ciò che segue. Ora, il consenso precede l'esecuzione dell'opera. Se, dunque, negli animali bruti mancasse il consenso, dovrebbe mancare in essi anche l'esercizio dei loro atti. Il che evidentemente è falso.

Iª IIª q. 15 a. 2, arg. 3

Si dice che gli uomini talora consentono ad agire, perché mossi da una passione, p. es., dall'ira o dalla concupiscenza. Ma gli animali agiscono mossi dalle passioni. Dunque in essi c'è il consenso.

Iª IIª q. 15 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 15 a. 2. RESPONDEO:

Propriamente parlando, negli animali **privi di ragione non esiste il consenso che implica l'applicazione di un moto appetitivo per il compimento di un'azione**.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 15 a. 2, ad arg. 1

Negli animali privi di ragione si riscontra una **determinazione puramente passiva** dell'appetito a un oggetto. Invece il consenso implica una determinazione non solo passiva, ma principalmente attiva.

Iª IIª q. 15 a. 2, ad arg. 2

Togliendo l'antecedente si toglie anche ciò che ne deriva, se esso deriva unicamente da quello. Ma se un effetto può derivare da diverse fonti, l'eliminazione di una di esse non può comprometterlo: se l'indurimento, p. es., può derivare dal caldo e dal freddo (infatti i mattoni induriscono col fuoco, e l'acqua congelata indurisce col freddo), non ne segue che tolto il calore cessi l'indurimento. Ora, l'esecuzione dell'atto non dipende solo dal consenso, ma anche dall'appetito irresistibile, quale si trova negli animali bruti.

Iª IIª q. 15 a. 2, ad arg. 3

Gli uomini, che agiscono per passione, possono non assecondare la passione. Non così gli animali. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 3:

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

Iª IIª q. 15 a. 3, arg. 1

Le cause sono sempre superiori agli effetti. Ora, noi consentiamo ai mezzi a motivo del fine. Dunque a maggior ragione consentiamo al fine.

Iª IIª q. 15 a. 3, arg. 2

Per l'intemperante il suo agire dissoluto è il fine, come per il virtuoso l'agire secondo virtù. Ma l'intemperante consente al proprio atto. Dunque il consenso ha per oggetto il fine.

Iª IIª q. 15 a. 3, arg. 3

Il moto dell'appetito, che ha per oggetto i mezzi, è l'elezione, come si è già visto. Se dunque il **consenso** avesse per oggetto solo i mezzi, non si distinguerebbe in niente dall'**elezione**. E ciò è falso, come dimostra il Damasceno, il quale dice che "dopo la disposizione", che prima aveva chiamato sentenza, " avviene l'elezione". Dunque il consenso non riguarda soltanto i mezzi.

Iª IIª q. 15 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 15 a. 3. RESPONDEO:

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

*[MOZIONE >> INTELLETTO >> VOLIZIONE >> INTENZIONE >> **FINE** >> CONSIGLIO >> ELEZIONE >> STRUMENTI >> CONSENSO >> (ELEZIONE) >> **FINE**]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 15 a. 3, ad arg. 1

Allo stesso modo che noi conosciamo le conclusioni in forza dei principi, e tuttavia questi non sono oggetto di scienza, ma addirittura di un abito naturale, cioè dell'intelletto; così consentiamo ai mezzi in forza del **fine**, e tuttavia questo **non è oggetto di consenso**, **ma** di qualche cosa di superiore, cioè **di volizione**.

Iª IIª q. 15 a. 3, ad arg. 2

L'intemperante ha **per fine il piacere del suo agire dissoluto**, per cui acconsente ad esso, più che alle proprie azioni.

Iª IIª q. 15 a. 3, ad arg. 3

L'elezione aggiunge al consenso un riferimento alle cose scartate: perciò dopo il consenso c'è ancora l'elezione. Infatti può capitare che nel consiglio, o deliberazione, si trovino più mezzi adatti al raggiungimento del fine, ciascuno dei quali è gradito e quindi oggetto di consenso: ma tra le molte cose che piacciono ne preferiamo una mediante l'elezione. Se invece un mezzo soltanto fosse gradito, tra il consenso e la scelta non ci sarebbe differenza reale, ma solo di ragione: e si chiamerebbe **consenso** in quanto si tratta di un fatto che ci piace compiere; ed **elezione**, o scelta, in quanto è una cosa preferita ad altre non gradite.

ARTICOLO 4:

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

Iª IIª q. 15 a. 4, arg. 1

Aristotele scrive, che “il piacere accompagna l'operare e lo perfeziona, come la beltà accompagna la giovinezza". Ma consentire al piacere, a dire di S. Agostino, spetta alla ragione inferiore.

Dunque consentire all'atto non è esclusivo della ragione superiore.

Iª IIª q. 15 a. 4, arg. 2

L'azione alla quale si acconsente è volontaria. Ora, molte sono le facoltà capaci di produrre azioni volontarie. Dunque la ragione superiore non è sola a consentire all'atto.

Iª IIª q. 15 a. 4, arg. 3

La ragione superiore, secondo l'espressione di **S. Agostino**, "tende verso le cose eterne per contemplarle e per ispirarvisi". Invece l'uomo spesso consente all'atto non **per motivi eterni, ma per motivi temporali**, o per le passioni dell'anima. Dunque non è riservato alla ragione superiore consentire all'atto.

Iª IIª q. 15 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 15 a. 4. RESPONDEO:

L'ultima sentenza spetta sempre a chi è superiore, il quale ha il compito di giudicare gli altri: infatti finché rimane da dare un giudizio sul problema proposto, non c'è ancora una sentenza definitiva. Ora, è evidente che la ragione superiore ha il compito di giudicare ogni altra cosa: poiché mediante la ragione giudichiamo le cose sensibili; e giudichiamo i fatti dipendenti dalla ragione umana mediante le ragioni divine che appartengono alla ragione superiore. Perciò, finché è incerto se resistere o no [al peccato] secondo le ragioni divine, nessun giudizio della ragione si presenta come sentenza definitiva. Ora, la sentenza definitiva sull'azione da compiere è il consenso all'atto. **Quindi il consenso all'atto spetta alla ragione superiore: però in quanto la ragione include la volontà, come abbiamo già spiegato**. *[a.1, ad 1]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 15 a. 4, ad arg. 1

Consentire al godimento di un'azione appartiene alla ragione superiore, come consentire all'azione stessa: invece consentire al godimento della riflessione spetta alla ragione inferiore, come spetta alla ragione inferiore la funzione del cogitare. Tuttavia sul compiere o non compiere tale funzione, considerata come azione distinta, dà un giudizio la ragione superiore: così pure sul godimento che l'accompagna. Ma preso come elemento ordinato a un'altra operazione, spetta alla ragione inferiore. Infatti le funzioni subordinate spettano sempre ad arti

o a facoltà inferiori a quelle che hanno per oggetto il fine: ecco perché l'arte che ha per oggetto il fine viene chiamata architettonica, o principale.

Iª IIª q. 15 a. 4, ad arg. 2

Le azioni sono volontarie in quanto consentiamo ad esse; perciò non basta il consenso delle altre potenze, ma della volontà, da cui deriva il termine volontario; e la volontà si trova nella ragione nel modo indicato.

Iª IIª q. 15 a. 4, ad arg. 3

Si dice che la ragione superiore acconsente, non solo perché sempre **muove ad agire** secondo le ragioni eterne, ma anche perché in base alle ragioni eterne **non nega il consenso.**

Seconda parte > Gli atti umani in generale
L'uso, atto della volontà relativo ai mezzi

Prima parte della seconda parte

Questione 16
Proemio

E finalmente eccoci a parlare dell'**uso**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Iª IIª q. 16 a. 1, arg. 1

Insegna **S. Agostino** che "usare è riferire ciò di cui si dispone al conseguimento di altre cose". Ora, **stabilire la relazione** di una cosa a un'altra è compito della **ragione**. Dunque l'uso è atto della ragione e non della volontà.

Iª IIª q. 16 a. 1, arg. 2

Il **Damasceno** scrive che "l'uomo si proietta verso l'operazione, e si ha l'impulso operativo; quindi usa, e si ha l'uso". Ma l'operazione spetta alle **facoltà esecutive**. Invece l'atto della volontà precede l'atto della facoltà esecutiva, essendo l'esecuzione l'ultima cosa. Dunque l'uso non è un atto della volontà.

Iª IIª q. 16 a. 1, arg. 3

S. Agostino scrive: " Tutto ciò che è stato fatto, è stato fatto ad uso dell'uomo: poiché la ragione concessa agli uomini usa di tutte le cose giudicando di esse". Ma giudicare delle cose create da Dio spetta alla **ragione speculativa**; che è del tutto separata dalla volontà, principio dell'agire umano. Dunque l'uso non è un atto della volontà.

Iª IIª q. 16 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 16 a. 1. RESPONDEO:

L'uso importa l'applicazione di una cosa a un'operazione: difatti l'operazione cui applichiamo una cosa non è che l'uso di questa; cavalcare, p. es., è l'uso del cavallo, e percuotere l'uso del bastone. Ora, **noi applichiamo all'operazione:**

- sia **i principi interiori dell'agire**,
  + cioè **le potenze stesse dell'anima**, vale a dire l'**intelletto**, o gli **abiti operativi;**
  + e le **membra del corpo**, e l'occhio alla visione;
- **sia le cose esterne**, il bastone, p. es., all'atto di percuotere. Ma è evidente che noi applichiamo all'operazione le cose esterne soltanto mediante i principi interiori, che sono, o le facoltà dell'anima, , oppure gli organi o membra del nostro corpo.

Ora, abbiamo già dimostrato *[q.9,a.1]* che è **compito della volontà muovere le potenze dell'anima ai propri atti,** vale a dire applicarle all'operazione. Perciò è evidente che l'uso spetta in maniera primaria e principale alla volontà, come a primo movente; spetta alla **ragione** come a **facoltà direttiva**; e alle altre potenze come a principi esecutivi, che stanno alla volontà, da cui sono applicati all'operazione, come strumenti all'agente principale. Ora, l'azione propriamente non è attribuita allo strumento, ma all'agente principale: il costruire, p. es., viene attribuito al muratore e non ai suoi strumenti. Perciò l'uso propriamente è un atto della volontà.

[VOLONTA' > RAGIONE DIRETTIVA > USO > APPLICAZIONE DI UNA COSA > OPERAZIONE]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 16 a. 1, ad arg. 1

La ragione stabilisce una relazione tra le cose, ma è la **volontà** che tende a una data cosa in vista di un'altra. E l'uso è una relazione in questo senso.

Iª IIª q. 16 a. 1, ad arg. 2

Il Damasceno parla dell'uso in quanto appartiene alle potenze esecutive.

Iª IIª q. 16 a. 1, ad arg. 3

Lo stesso intelletto speculativo viene applicato alla funzione di apprendere, o di giudicare, dalla volontà. Perciò l'intelletto speculativo si dice che è usato, perché mosso dalla volontà, come le altre potenze.

ARTICOLO 2:

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

Iª IIª q. 16 a. 2, arg. 1

Fruire è più nobile che usare: poiché, come scrive **S. Agostino**, "usiamo le cose che riferiamo ad altre, di cui vogliamo fruire". Ora, abbiamo dimostrato *[q.11, a.2]* che negli animali bruti si trova la fruizione. Dunque a più forte ragione non possono mancare dell'uso.

Iª IIª q. 16 a. 2, arg. 2

Applicare le membra ad agire è usare le membra. Ma i semplici animali applicano le membra a certe operazioni, i piedi, p. es., a camminare, le corna a colpire. Perciò in codesti animali l'uso non manca.

Iª IIª q. 16 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 16 a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 16 a. 2, ad arg. 1

La fruizione indica un moto diretto dell'appetito verso l'oggetto appetibile: invece l'uso indica un moto dell'appetito verso una cosa in ordine ad un'altra. Se dunque si confronta l'uso alla fruizione **in rapporto all'oggetto**, allora la **fruizione è superiore all'uso**: poiché l'oggetto direttamente appetibile è migliore di quello che è appetibile solo in ordine ad un altro. Ma se si confrontano **in rapporto alla facoltà conoscitiva richiesta**, si ha una **superiorità da parte dell'uso**: poiché spetta alla sola ragione stabilire dei rapporti tra una cosa e un'altra; invece per l'apprensione diretta bastano i sensi.

Iª IIª q. 16 a. 2, ad arg. 2

Gli animali mediante le loro membra compiono delle operazioni per istinto di natura: ma con questo essi non conoscono l'ordine delle membra a cedeste operazioni. Perciò non si può dire propriamente che applicano le membra ad agire, e che usano le membra.

ARTICOLO 3:

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

Iª IIª q. 16 a. 3, arg. 1

S. Agostino insegna: "Chiunque fruisce usa". Ora, c'è qualcuno che fruisce dell'ultimo fine. **Dunque l'ultimo fine si può usare.**

Iª IIª q. 16 a. 3, arg. 2

Inoltre **S. Agostino** ha scritto, che "usare significa mettere una cosa a disposizione della volontà". Ma niente più dell'ultimo fine è a disposizione della volontà. Dunque l'uso può avere per oggetto l'ultimo fine.

Iª IIª q. 16 a. 3, arg. 3

Scrive S. Ilario che "l'eternità è nel Padre, la specie nell'Immagine", cioè nel Figlio, e " l'uso nel Dono", cioè nello Spirito Santo. Ma lo Spirito Santo, essendo Dio, è il fine ultimo. Dunque si può avere l'uso anche del fine ultimo.

Iª IIª q. 16 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 16 a. 3. RESPONDEO:

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

Ma bisogna riflettere che **il fine ultimo** può essere considerato, o **in assoluto**, o **in relazione a un soggetto**. Infatti, come abbiamo già spiegato *[q.1, a.8; q.2, a.7]*, talora si considera fine la cosa stessa da raggiungere, talora invece il conseguimento o possesso della medesima. Per l'avaro, p. es., il fine sarà, o il denaro, o il possesso del medesimo.

Ora, è evidente che in assoluto il fine ultimo è la cosa da raggiungere: infatti il possesso del denaro è un bene solo in forza della bontà del denaro. Ma in relazione all'avaro il fine ultimo è l'acquisto del denaro; infatti l'avaro non cerca il denaro che per possederlo. Parlando dunque oggettivamente e in senso proprio, si dice che un uomo, il quale ha posto il suo fine nelle ricchezze, ha la **fruizione** di esse: ma considerando queste in correlazione al loro possesso, si dice che ne ha l'**uso**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 16 a. 3, ad arg. 1

S. Agostino qui parla dell'uso in senso lato, in quanto include la subordinazione del fine alla fruizione che uno cerca nel fine.

Iª IIª q. 16 a. 3, ad arg. 2

Il fine è posto a disposizione della volontà, perché la volontà si acquieti in esso. Cosicché l'acquietarsi della volontà nel fine, e cioè la fruizione, sotto quest'aspetto si denomina uso del

fine. Ma i mezzi vengono posti a disposizione della volontà, non solo per l'uso dei medesimi, ma in ordine ad altri oggetti, nei quali la volontà si acquieta.

Iª IIª q. 16 a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'**uso** preceda l'**elezione**. Infatti:

Iª IIª q. 16 a. 4, arg. 1

Dopo l'elezione non segue che l'esecuzione. Ma l'uso, appartenendo alla volontà, precede l'esecuzione. Dunque precede anche l'elezione.

Iª IIª q. 16 a. 4, arg. 2

L'assoluto è prima del relativo. Quindi ciò che è meno relativo è prima di ciò che lo è maggiormente. Ma l'elezione implica due relazioni, cioè la relazione della cosa scelta con il fine, e le selezioni di questa con le altre cose tra cui è prescelta. L'uso invece implica la sola relazione col fine. Dunque l'uso è prima dell'elezione.

Iª IIª q. 16 a. 4, arg. 3

La volontà usa delle altre potenze in quanto le muove. Ora, la volontà muove anche se stessa, come abbiamo detto. Perciò usa di se stessa, applicando se stessa ad agire. E questo lo fa quando consente. Dunque nel consenso abbiamo l'uso. Ma il consenso precede l'elezione, come abbiamo dimostrato. Quindi la precede anche l'uso.

*[MOZIONE >> INTELLETTO >> VOLIZIONE >> INTENZIONE >> **FINE** >> **(uso)** CONSIGLIO >> ELEZIONE >> **STRUMENTI** >> CONSENSO >> (ELEZIONE) >> **FINE**]*

[VOLONTA' > RAGIONE DIRETTIVA > USO > APPLICAZIONE DI UNA COSA > OPERAZIONE]

Iª IIª q. 16 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 16 a. 4. RESPONDEO:

La volontà ha due relazioni con il suo oggetto:

- **La prima** in forza di una certa proporzione, o di un certo ordine rispetto ad esso, in quanto **la cosa voluta si trova**, in qualche maniera, **in colui che la vuole**. Tanto è vero che degli esseri, proporzionati per natura a un dato fine, si dice che appetiscono quel fine naturalmente.

- Ma precontenere il fine in codesto modo è un precontenerlo imperfettamente. Ora, tutto ciò che è imperfetto tende alla perfezione. Perciò, sia l'appetito naturale che quello volontario tendono a **possedere il fine realmente**, e cioè a possederlo perfettamente. E questa è **la seconda relazione della volontà con la cosa voluta**.

Ora, sono oggetto della volontà non solo il fine ma anche i mezzi. E l'ultimo atto, appartenente alla prima relazione della volontà verso i mezzi, è l'elezione: difatti in questa si perfeziona la proporzione della volontà al punto di volere perfettamente i mezzi ordinati al fine.

- Invece **l'uso** già appartiene alla seconda relazione della volontà [verso l'oggetto], mediante la quale tende a conseguire la cosa voluta. **Perciò è evidente che l'uso segue l'elezione**, se però prendiamo l'uso nel senso che la volontà usa le potenze esecutive ponendole in movimento.

- Ma poiché la volontà **muove in qualche modo anche la ragione e ne usa**, si può parlare di uso tutte le volte che la ragione ordina un mezzo al fine. **E in questo caso l'uso precede l'elezione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 16 a. 4, ad arg. 1

La mozione della volontà che spinge alla esecuzione precede quest'ultima, mentre segue l'elezione. Quindi, poiché l'uso fa corpo con codesta mozione della volontà, sta tra l'elezione e l'esecuzione.

Iª IIª q. 16 a. 4, ad arg. 2

Ciò che per natura è relativo è posteriore a ciò che è assoluto. Ma la molteplicità delle relazioni non implica dipendenza. Anzi, quanto più una causa è anteriore, tanto più grande è il numero degli effetti con cui ha relazione.

Iª IIª q. 16 a. 4, ad arg. 3

L'elezione precede l'uso in rapporto a un medesimo oggetto. Ma niente impedisce che l'uso di una cosa preceda l'elezione di un'altra. E poiché gli atti della volontà possono riflettere su se stessi, in ciascun atto della volontà possiamo trovare e il consenso, e l'elezione, e l'uso: così da poter dire che la volontà consente di eleggere, consente di consentire, e usa di se stessa per consentire e per eleggere. E ciascuno di codesti atti, se è ordinato a ciò che precede, sarà sempre anteriore [rispetto agli altri].

Gli atti comandati dalla volontà

Prima parte della seconda parte

Questione 17
Proemio

Passiamo ora a trattare degli atti comandati dalla volontà.
Sull'argomento si pongono nove quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

Iª IIª q. 17 a. 1, arg. 1

Il comando è una specie di mozione: invero Avicenna insegna che il movente può essere di quattro specie, e cioè *attuante, disponente, imperante* e *consigliante*. Ma alla volontà, come abbiamo visto, spetta la mozione di tutte le altre potenze dell'anima. Dunque comandare è un atto della volontà.

Iª IIª q. 17 a. 1, arg. 2

Come spetta ai sottoposti essere comandati, così spetta a chi è sommamente libero comandare. Ma la radice della libertà è soprattutto nella volontà. Dunque comandare è compito della volontà.

Iª IIª q. 17 a. 1, arg. 3

Al comando segue subito l'operazione. Ma all'atto della ragione non segue subito l'operare: infatti chi giudica che una cosa sia da farsi, non si applica senz'altro a compierla. Dunque comandare non è un atto della ragione, ma della volontà.

Iª IIª q. 13 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno [ossia Nemesio] e il **Filosofo** insegnano, che " l'appetito obbedisce alla ragione ". **Dunque comandare è compito della ragione.**

Iª IIª q. 17 a. 1. **RESPONDEO:**

Comandare è atto della ragione, però col presupposto di un atto della volontà. Per averne l'evidenza si deve considerare che l'atto della volontà può essere preceduto da quello della ragione e viceversa; poiché gli atti della volontà e della, ragione possono reciprocamente riflettere su se stessi, in quanto la ragione ragiona sul volere, e la volontà vuole il raziocinare. E poiché la virtualità dell'atto antecedente perdura nell'atto che segue, capitano degli atti di volontà, in cui rimane virtualmente qualche elemento degli atti della ragione, come abbiamo detto a proposito dell'uso *[q.16, a.1]* e dell'elezione *[q.13, a.1]*; e viceversa, ci sono degli atti della ragione in cui virtualmente rimane qualche elemento dell'atto della volontà.

Ora, **comandare è essenzialmente un atto della ragione**: infatti chi comanda **ordina colui al quale comanda a compiere qualche cosa**, mediante un'intimazione, o dichiarazione; e ordinare sotto forma di intimazione è proprio della ragione. Ma la ragione può intimare o dichiarare una cosa in due modi:

- Primo, in termini assoluti: e tale intimazione si esprime col verbo nel modo indicativo; come se a una persona si dicesse: " Questo è per te il da farsi ".

-Altre volte invece la ragione intima una data cosa, movendo verso di essa: e tale intimazione si esprime col verbo di modo imperativo; come quando a uno si dice: "Fai questo".

Ora, tra le facoltà dell'anima **il primo motore nell'esercizio dell'atto è la volontà**, come abbiamo spiegato *[q.9, a.1]*. E poiché il secondo non muove che in virtù del primo, ne segue che la mozione imperativa della ragione deriva dalla volontà. **Perciò rimane stabilito che comandare è un atto della ragione, col presupposto di un atto di volontà, in forza del quale la ragione muove col comando all'esercizio dell'atto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 17 a. 1, ad arg. 1

Comandare non è una mozione qualsiasi, ma è un muovere mediante un'intimazione diretta a qualcuno. E questo è proprio della ragione.

Iª IIª q. 17 a. 1, ad arg. 2

Radice della libertà come subietto è la volontà; ma come causa è la ragione. Infatti la volontà può liberamente indirizzarsi a cose diverse, perché la ragione è capace di concepire diversi beni. Perciò i **filosofi** definiscono il libero arbitrio, " un libero giudizio dovuto alla ragione ", come per indicare che **la ragione è la causa della libertà.**

Iª IIª q. 17 a. 1, ad arg. 3

L'argomento dimostra che il comando è un atto della ragione non in modo esclusivo, ma in dipendenza da una mozione, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli animali bruti possano comandare. Infatti:

Iª IIª q. 17 a. 2, arg. 1

Secondo Avicenna, "la virtù che comanda il moto è appetitiva, e la virtù che lo eseguisce è nei muscoli e nei nervi ". Ora, sia l'una che l'altra si trova nei semplici animali. Dunque negli animali bruti non manca il comando.

Iª IIª q. 17 a. 2, arg. 2

E essenziale al concetto di servo il sottostare al comando. Ma il corpo, al dire di Aristotele, sta all'anima come il servo al padrone. Dunque anche nei bruti, che sono composti di anima e di corpo, il corpo subisce il comando dell'anima.

Iª IIª q. 17 a. 2, arg. 3

Mediante il comando l'uomo si slancia verso l'operazione. Ma "l'impulso verso l'operazione si trova anche negli animali", come dice il Damasceno. Dunque anche negli animali si trova il comando.

Iª IIª q. 17 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 17 a. 2. **RESPONDEO:**

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 17 a. 2, ad arg. 1

Si dice che la potenza appetitiva comanda il moto, in quanto muove la ragione che comanda. Ma ciò avviene soltanto nell'uomo. Invece negli animali bruti la potenza appetitiva propriamente non può comandare, a meno che il comando non si prenda in senso lato per mozione.

Iª IIª q. 17 a. 2, ad arg. 2

Negli animali bruti il corpo è adatto per ubbidire, ma l'anima non lo è per comandare, poiché è incapace di ordinare. Perciò in essi non vi è rapporto tra parti che comandano e parti comandate, ma solo tra parti motrici e parti mosse.

Iª IIª q. 17 a. 2, ad arg. 3

L'impulso verso l'operazione si trova diversamente nei semplici animali e nell'uomo. Infatti gli uomini si proiettano verso l'operazione in forza dell'ordine determinato dalla ragione: cosicché l'impulso suddetto in essi ha natura di comando. Invece negli animali bruti l'impulso verso l'operazione è determinato dall'istinto di natura: poiché il loro appetito, avuta la percezione dell'oggetto utile o nocivo, si muove naturalmente per raggiungerlo, o per fuggirlo. Perciò gli animali vengono ordinati da un altro ad agire: e non ordinano se stessi all'azione. Quindi in essi troviamo l'impulso, ma non il comando.

(La volontà muove anche la ragione e ne usa)
↓
*[MOZIONE >> INTELLETTO >> VOLIZIONE >> INTENZIONE >> **FINE** >> **(uso)** CONSIGLIO >> ELEZIONE >> **STRUMENTI** >> CONSENSO >> (ELEZIONE) >> **FINE**]*
↓
*[VOLONTA' > RAGIONE DIRETTIVA > **COMANDO** > USO > APPLICAZIONE DI UNA COSA > OPERAZIONE]*
impulso >>>>>>>>>> esercizio dell'atto

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **l'uso preceda il comando**. Infatti:

Iª IIª q. 17 a. 3, arg. 1

Il comando, come si è detto, è un atto della ragione che presuppone un atto della volontà. Ma l'uso è un atto di volontà, come abbiamo visto. Dunque l'uso precede l'impero, o il comando.

Iª IIª q. 17 a. 3, arg. 2

Il comando è uno dei tanti mezzi ordinati al fine. Ora, l'uso ha per oggetto i mezzi. Dunque l'uso è prima del comando.

Iª IIª q. 17 a. 3, arg. 3

Ogni atto delle potenze mosse dalla volontà si chiama uso: poiché la volontà usa delle altre potenze, come abbiamo spiegato. Ma abbiamo anche visto che il comando è un atto della ragione in quanto mossa dalla volontà. Dunque il comando rientra nel genere uso. Ora, il generico è prima di ciò che è proprio. Quindi l'uso precede il comando.

Iª IIª q. 17 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 17 a. 3. **RESPONDEO:**

L'uso dei mezzi, in quanto si trovano **[concettualmente]** nella ragione che li ordina al fine, precede l'elezione, come abbiamo detto *[q.16, a.4]*. Molto più quindi **precede il comando**.

- Ma l'uso dei mezzi, in quanto sono soggetti alla **potenza esecutiva, è posteriore al comando**; poiché l'uso di chi usa è connesso con l'atto della cosa o facoltà usata; infatti uno non usa il bastone prima di operare qualche cosa col bastone. Invece il comando non è connesso con l'atto della cosa o facoltà comandata: ma per natura è prima della sua esecuzione, e talora è prima anche nel tempo. Dunque è evidente che il comando è prima dell'uso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 17 a. 3, ad arg. 1

Non tutti gli atti della volontà precedono quell'atto della ragione che è il comando; ma qualcuno lo precede, cioè l'elezione, e qualcuno lo segue, cioè l'uso. Infatti dopo la determinazione del consiglio, cioè dopo il giudizio della ragione, la volontà elegge; e dopo l'elezione la ragione comanda alla facoltà che deve compiere la cosa prescelta; e allora finalmente la volontà comincia a usare, eseguendo il comando della ragione; volontà che talora è quella di altri, quando uno comanda ad altre persone; talora è quella di chi comanda, quando uno comanda a se stesso.

Iª IIª q. 17 a. 3, ad arg. 2

Come gli atti precedono le potenze, così gli oggetti precedono gli atti. Ora, i mezzi sono oggetto dell'uso. Quindi, dal fatto che il comando è un mezzo si può concludere piuttosto che il comando è prima dell'uso, e non viceversa.

Iª IIª q. 17 a. 3, ad arg. 3

Come l'atto della volontà, che usa la ragione per comandare, precede il comando; così si può dire che l'uso della volontà è preceduto da un comando della ragione: poiché gli atti di queste potenze possono riflettere su se stessi.

ARTICOLO 4:

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

Iª IIª q. 17 a. 4, arg. 1

Atti di potenze diverse sono diversi. Ora, il comando e l'atto comandato appartengono a potenze diverse; poiché la potenza che comanda è distinta da quella comandata. Dunque l'atto comandato non s'identifica col comando.

Iª IIª q. 17 a. 4, arg. 2

Tutte le cose che possono separarsi sono distinte: infatti nessuna cosa può separarsi da se medesima. Ma talora l'atto comandato si separa dal comando: talora infatti il comando precede, senza che segua l'atto comandato. Dunque il comando è un atto distinto dall'atto comandato.

Iª IIª q. 17 a. 4, arg. 3

Le cose, che si susseguono come antecedente e conseguente, sono distinte. Ma il comando per natura precede l'atto comandato. Dunque sono distinti.

Iª IIª q. 17 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 17 a. 4. **RESPONDEO:**

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 17 a. 4, ad arg. 1

Se si trattasse di potenze diverse non ordinate l'una all'altra, i loro atti sarebbero distinti in senso assoluto. Ma quando una potenza è il motore dell'altra, allora i loro atti sono in qualche modo uno solo: infatti, come dice Aristotele, " identico è l'atto del principio motore e del soggetto mosso ".

Iª IIª q. 17 a. 4, ad arg. 2

Per il fatto che il comando e l'atto comandato si possono separare, si dimostra che sono molteplici nelle loro parti. Infatti le parti di un uomo si possono separare tra loro, e tuttavia nel tutto formano un'unità.

Iª IIª q. 17 a. 4, ad arg. 3

Niente impedisce che tra cose che sono molteplici per le loro parti, e formano un'unità nel tutto, l'una sia prima dell'altra. L'anima, p. es., è in qualche modo prima del corpo, e il cuore prima delle altre membra.

ARTICOLO 5:

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

Iª IIª q. 17 a. 5, arg. 1

S. Agostino scrive: "L'anima comanda all'anima di volere, ma non fa che voglia ". Ora, volere è un atto di volontà. Dunque gli atti della volontà non si comandano.

Iª IIª q. 17 a. 5, arg. 2

Può essere comandato chi può intendere il comando. Ma non spetta alla volontà intendere il comando: infatti la volontà è distinta dall'intelletto. Dunque l'atto della volontà non può essere comandato.

Iª IIª q. 17 a. 5, arg. 3

Se fosse comandato un atto della volontà, per lo stesso motivo potrebbero esserlo tutti. Ma se tutti gli atti di volontà sono comandati, è necessario procedere all'infinito: poiché un atto di volontà precede il comando della ragione, come abbiamo detto; e se codesto atto è a sua volta comandato, questo comando è preceduto da un altro atto di volontà, e così all'infinito. Ma è inammissibile che si proceda all'infinito. Dunque gli atti della volontà non si comandano.

Iª IIª q. 17 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 17 a. 5. **RESPONDEO:**

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 17 a. 5, ad arg. 1

S. Agostino aggiunge che l'animo, quando perfettamente comanda a se stesso di volere, allora già vuole: ma gli capita, talora di comandare e di non volere, perché non comanda perfettamente. E l'imperfezione del comandare dipende dal fatto, che la ragione viene sollecitata da più parti a comandare, o a non comandare: perciò ondeggia tra due soluzioni, senza un vero comando.

Iª IIª q. 17 a. 5, ad arg. 2

Come tra le membra del corpo ciascun membro non agisce solo a proprio vantaggio, ma per tutto l'organismo, l'occhio, p. es., vede per tutto il corpo; così avviene per le potenze dell'anima. Infatti l'intelletto intende non solo per sé, ma per tutte le potenze; e la volontà non vuole solo per sé, ma per tutte le potenze. Perciò l'uomo può comandare a se stesso l'atto del volere, in quanto è un essere dotato d'intelligenza e di volontà.

Iª IIª q. 13 a. 5, ad arg. 3

Essendo il comando un atto della ragione, possono essere comandati quegli atti che sono sottoposti alla ragione. Ora, il primo atto di volontà non dipende dall'ordine della ragione, ma dall'istinto della natura, ovvero da una causa superiore, come abbiamo già spiegato. Quindi non è necessario procedere all'infinito.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'atto della ragione non possa essere comandato.

Iª IIª q. 17 a. 6, arg. 1

E inconcepibile che uno comandi a se stesso. Ma comandare spetta alla ragione, come abbiamo dimostrato. Dunque l'atto della ragione non si comanda.

Iª IIª q. 17 a. 6, arg. 2

Ciò che è per essenza è diverso da ciò che è per partecipazione. Ma la potenza il cui atto viene comandato, a dire di Aristotele, è ragione per partecipazione. Dunque non può essere comandato l'atto di quella potenza che è ragione per essenza.

Iª IIª q. 17 a. 6, arg. 3

Può essere comandato quell'atto che è in nostro potere. Ma conoscere e giudicare la verità, che è atto proprio della ragione, non sempre è in nostro potere. Quindi l'atto della ragione non può essere comandato.

Iª IIª q. 17 a. 6. SED CONTRA:

Può essere compiuto col nostro comando ciò di cui siamo capaci col libero arbitrio. Ora, gli atti della ragione sono eseguiti mediante il libero arbitrio: poiché il **Damasceno** scrive che "col

libero arbitrio l'uomo ricerca, scruta, giudica e dispone". Dunque gli atti della ragione possono essere comandati.

Iª IIª q. 17 a. 6. **RESPONDEO:**

La ragione può disporre del proprio atto, come dispone degli atti delle altre facoltà, perché riflette su se stessa. Perciò anche i suoi atti possono essere comandati. - Ma si deve osservare che l'atto della ragione si può considerare sotto due aspetti:

- **Primo**, quanto **all'esercizio dell'atto**. E allora l'atto della ragione è sempre passibile di comando: come quando si ordina a qualcuno di stare attento e di usare la ragione.

- **Secondo**, **quanto all'oggetto**: e a questo proposito due sono gli atti della ragione:

+ **Il primo** consiste nell'apprendere la verità su un dato argomento. E questo non è in nostro potere: infatti ciò avviene in virtù di una **luce,** o **naturale**, o soprannaturale. Perciò in questo l'atto della ragione non è in nostro potere, ne può essere comandato. Ma c'è

+ **un secondo atto** della ragione, che consiste nel dare l'assenso alle cose conosciute. E allora, se si tratta di nozioni cui l'intelletto naturalmente annuisce, come i primi principi, non è in nostro potere assentire o dissentire, ma dipende dall'ordine di natura: e quindi, propriamente parlando, tale atto non sottostà al comando. Ma ci sono delle nozioni che non convincono l'intelletto al punto di togliergli la facoltà di assentire o di dissentire, o almeno di sospendere l'assenso o il dissenso, per qualche motivo: e in questi casi **l'assenso e il dissenso** sono in nostro potere, e ricadono sotto il comando.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 17 a. 6, ad arg. 1

La ragione comanda a se stessa, come la volontà muove se stessa, secondo le spiegazioni date: e cioè perché sia l'una che l'altra facoltà riflettono sul proprio atto, e possono passare da un atto all'altro.

Iª IIª q. 17 a. 6, ad arg. 2

Data la diversità degli oggetti sottoposti all'atto della ragione, niente impedisce che la ragione possa partecipare se stessa: nella conoscenza delle conclusioni, p. es., viene partecipata la conoscenza dei principii.

Iª IIª q. 17 a. 6, ad arg. 3

Dalle spiegazioni date risulta evidente la soluzione alla terza difficoltà.

ARTICOLO 7:

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

Iª IIª q. 17 a. 7, arg. 1

L'**Apostolo** scrive**, Romani, 7,15**: " Non quel bene che voglio io **faccio** ": e la **Glossa** spiega che l'uomo non vuole la concupiscenza, e tuttavia la **sente**. Ora, l'atto della concupiscenza è un atto dell'appetito sensitivo. Dunque gli atti dell'appetito sensitivo non sottostanno al nostro comando.

Iª IIª q. 17 a. 7, arg. 2

Come abbiamo visto nella *Prima Parte*, la materia corporea obbedisce soltanto a Dio nelle sue trasmutazioni di forma. Ora, gli atti dell'appetito sensitivo comportano trasmutazioni di forma nei corpi, e cioè caldo o freddo. Dunque gli atti dell'appetito sensitivo non sono sottoposti al comando dell'uomo.

Iª IIª q. 17 a. 7, arg. 3

L'oggetto che propriamente muove l'appetito sensitivo viene appreso dai sensi e dall'immaginazione. Ma non sempre è in nostro potere apprendere gli oggetti con i sensi e con l'immaginazione. Dunque gli atti dell'appetito sensitivo non sottostanno al nostro comando.

Iª IIª q. 17 a. 7. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno [ovvero Nemesio] scrive, che "quanto obbedisce alla ragione si divide in concupiscibile e irascibile ", facoltà appartenenti all'appetito sensitivo. Dunque l'appetito sensitivo è soggetto al comando della ragione.

Iª IIª q. 17 a. 7. **RESPONDEO:**

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

Ora, ciò che ha attinenza con le potenze dell'anima segue la conoscenza. Ed essendo quella dell'immaginativa una conoscenza particolare, è regolata dalla conoscenza universale della ragione, come una virtù attiva particolare viene regolata dalla virtù attiva universale. Perciò da questo lato l'appetito sensitivo sottostà al comando della ragione. - Ma **le qualità e le disposizioni del corpo non sottostanno al comando della ragione**. Quindi da questo lato il moto dell'appetito sensitivo viene impedito dal sottostare **pienamente** al comando della ragione.
Può anche capitare talvolta l'eccitazione improvvisa di un moto dell'appetito sensitivo, appena avuta la percezione della fantasia, o dei sensi. E allora quel moto è estraneo al comando della ragione: sebbene potesse essere impedito, se la ragione lo avesse previsto.

Perciò il **Filosofo** insegna che la ragione presiede all'irascibile, e al concupiscibile non "mediante un dominio dispotico", qual è quello del padrone sullo schiavo; ma " mediante un dominio politico o regale", qual è quello su uomini liberi, che non sottostanno pienamente al comando.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 17 a. 7 ad arg. 1

Il fatto che l'uomo **sente la concupiscenza**, che pure non vorrebbe, dipende dalle disposizioni del corpo, che impediscono all'appetito sensitivo di seguire **totalmente** il comando della ragione. Difatti l'Apostolo aggiunge, **Romani, 7,23**: " Vedo un'altra legge nelle mie membra che fa guerra alla legge della mia mente ". - Ciò avviene pure, come abbiamo spiegato, per i moti improvvisi della concupiscenza.

Iª IIª q. 17 a. 7, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 17 a. 7, ad arg. 3

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

ARTICOLO 8:

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

Iª IIª q. 17 a. 8, arg. 1

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

Iª IIª q. 17 a. 8, arg. 2

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

Iª IIª q. 17 a. 8, arg. 3

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

Iª IIª q. 17 a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno [ovvero Nemesio] afferma, che " le facoltà nutritiva e generativa non sono docili alla ragione ".

Iª IIª q. 17 a. 8. **RESPONDEO:**

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 17 a. 8, ad arg. 1

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

Iª IIª q. 17 a. 8, ad arg. 2

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

Iª IIª q. 13 a. 8, ad arg. 3

La virtù e il vizio, la lode e il biasimo non sono dovuti agli atti delle potenze nutritiva e generativa, che sono la digestione e la formazione del corpo umano; ma agli **atti della parte**

sensitiva ordinati alla generazione o alla nutrizione; e cioè al desiderio dei piaceri gastronomici o sessuali, e all'uso lecito o illecito di essi.

ARTICOLO 9:

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

Iª IIª q. 17 a. 9, arg. 1

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

Iª IIª q. 17 a. 9, arg. 2

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

Iª IIª q. 17 a. 9, arg. 3

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

Iª IIª q. 17 a. 9. SED CONTRA:

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

Iª IIª q. 17 a. 9. **RESPONDEO:**

Le membra del corpo sono organi delle **potenze dell'anima**. Perciò come si comportano le potenze, così si comportano le membra nell'obbedire alla ragione. E poiché **al comando della ragione sottostanno le potenze sensitive e non le potenze naturali, o fisiologiche**; tutti **i moti delle membra dovuti alle potenze sensitive** obbediscono al comando della ragione; invece **i moti delle membra che accompagnano le potenze naturali o fisiologiche** non sottostanno a codesto comando.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 17 a. 9, ad arg. 1

Le membra esterne non muovono se stesse, ma sono mosse dalle potenze dell'anima; alcune delle quali sono più prossime alla ragione che le potenze dell'anima vegetativa.

Iª IIª q. 17 a. 9, ad arg. 2

Nel campo dell'intelletto e della volontà troviamo un principio che è primo secondo natura, e dal quale derivano tutte le altre cose: così dalla conoscenza dei primi principi, conoscibili per natura, deriva la conoscenza delle conclusioni; e dalla volizione del fine, desiderato per natura, deriva la scelta dei mezzi. Alla stessa maniera nel moto del cuore ha il suo principio ogni moto del corpo.

Perciò il moto del cuore è nell'ordine della natura e non della volontà: infatti accompagna come un accidente proprio la vita, che è data dall'unione dell'anima col corpo. E simile cioè al moto dei corpi gravi o lievi, che accompagna la forma sostanziale di essi: per cui il Filosofo può scrivere che sono mossi dalla loro generazione. Ecco perché S. Gregorio di Nissa [ovvero Nemesio] dice, che né il principio generativo e nutritivo, né il principio delle pulsazioni, principio di vita, è sottoposto alla ragione. E chiama principio delle pulsazioni il moto del cuore, manifestato appunto dalle vene pulsatili.

Iª IIª q. 17 a. 9, ad arg. 3

S. Agostino spiega che il moto degli organi genitali non obbedisce alla ragione come **pena del peccato**: in modo cioè che l'anima viene a subire la pena della sua disobbedienza a Dio, specialmente in quelle membra che servano a trasmettere ai posteri il peccato originale.

Ma poiché per il peccato di Adamo, come spiegheremo in seguito *[q.85, a1, ad 3]*, la natura è stata lasciata a se stessa, sottratti i doni soprannaturali concessi all'uomo da Dio, bisogna pur ricercare la ragione naturale della mancata sottomissione alla ragione proprio in codeste membra. **Aristotele** ne dà la ragione affermando che "i moti del cuore e del pene non sono volontari"; poiché, sebbene codeste membra si alterino in seguito a determinati atti conoscitivi, in quanto cioè l'**intelletto** e la **fantasia** presentano oggetti da cui derivano le **passioni** che provocano i suddetti moti; tuttavia esse **non si muovono al comando della ragione o dell'intelletto**, poiché il loro moto richiede un'alterazione naturale o fisiologica, cioè il passaggio dal freddo al caldo, la quale non sottostà al comando della ragione. E ciò avviene in modo speciale in questi due organi, poiché sia l'uno che l'altro sono come animali distinti, in quanto sono **principi di vita**, e il principio è virtualmente già il tutto. Infatti il cuore è il principio dei sensi: e dal membro virile esce la virtù seminale, che virtualmente è l'animale intero: poiché i principi, si è detto, devono essere d'ordine naturale.

Bontà e malizia degli atti umani, in generale

Prima parte della seconda parte

Questione 18
Proemio

*[Inizia lo studio della moralità degli atti umani, moralità che include due differenze specifiche: **bontà** e **malizia**. Si deve quindi notare la differenza di terminologia tra San Tommaso e i moderni a proposito degli atti morali: mentre per il primo un **atto morale** può essere anche **cattivo**, nel linguaggio moderno **l'atto morale** e solo **l'atto onesto**; e si parla comunemente di **atti immorali** per indicare quelli **disonesti**.*

La morale di Tommaso non è che un corollario della sua metafisica: qui, nella Summa Theologica, egli ha voluto trattare espressamente della moralità degli atti umani in genere, senza ridursi a parlarne a proposito del peccato, così egli ha potuto definire la moralità dell'atto indipendentemente dalle impostazioni caratteristiche della teologia del peccato, introducendo il concetto aristotelico di ragione. In tal modo egli ha creato una nuova sintesi delle questioni e rinnovato le soluzioni che si erano date.

Finora abbiamo considerato soltanto l'aspetto psicologico dell'azione umana; ora prendiamo a definire l'aspetto principale, quello etico. A prima vista potrebbe sembrare un aspetto accidentale dell'atto. Ma qui è il caso di ripetere quanto è stato già detto in precedenza: i fini morali sono accidentali per le cose fisiche; al contrario la finalità di ordine fisico è accidentale nell'ordine morale. (q.1, a.3, ad 3).]

Passiamo ora a considerare la bontà e la malizia degli atti umani.

- **Prima di tutto** c'è da esaminare **in che modo l'azione umana sia buona o cattiva**; Sul primo tema si presentano tre considerazioni:

  ⟶ + la **prima** circa la bontà e la malizia degli atti umani **in generale**;
  + la **seconda** circa la bontà e la malizia **degli atti interni**;
  + la terza circa la bontà e la malizia **di quelli esterni**.

- e **in secondo luogo** le **conseguenze della bontà o malizia degli atti**, cioè il **merito** e il **demerito**, il **peccato** e la **colpa**.

Sul primo argomento si pongono undici quesiti:

1. Se tutte le azioni siano buone, o ce ne siano delle cattive;
2. Se l'azione umana sia buona o cattiva per il suo oggetto;
3. Se ciò derivi dalle circostanze;
4. Se dipenda dal fine;
5. Se l'azione umana sia costituita nella sua specie dall'essere buona o cattiva;
6. Se l'atto derivi la bontà o la malizia specifica dal fine;

7. Se la specie desunta dal fine sia contenuta, come nel proprio genere, nella specie desunta dall'oggetto o viceversa;
8. Se possano esserci atti specificamente indifferenti;
9. Se possano esserci in concreto atti indifferenti;
10. Se una circostanza possa rendere l'atto morale specificamente buono o cattivo;
11. Se ogni circostanza, che ne accresce la bontà o la malizia, conferisce all'atto morale una bontà o malizia specifica.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che ogni azione umana sia buona, e nessuna cattiva. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 1, arg. 1

Dionigi insegna che **il male non agisce che in virtù del bene**. Ma in virtù del bene non si compie il male. Dunque nessuna azione è cattiva.

Iª IIª q. 18 a. 1, arg. 2

Niente agisce, se non in quanto è atto. Ora, nessuna cosa è cattiva in quanto è in atto, ma solo in quanto la sua potenza è priva del suo atto: poiché in quanto la potenza viene perfezionata dall'atto è un bene, direbbe Aristotele. Dunque nessuna cosa agisce in quanto è cattiva, ma solo in quanto buona. E quindi non si danno altro che azioni buone.

Iª IIª q. 18 a. 1, arg. 3

Il male non può essere che una causa ***per accidens***, come **Dionigi** dimostra. Ma ogni azione ha un effetto *per se*. Dunque nessuna azione è cattiva, ma sono tutte buone.

Iª IIª q. 18 a. 1. SED CONTRA:

Il Signore afferma, **Giovanni, 3, 20**: "Chiunque agisce male, odia il bene". Dunque ci sono **azioni umane cattive**.

Iª IIª q. 18 a. 1. **RESPONDEO:**

Si deve attribuire il bene o il male ai nostri atti, come si attribuisce alle cose: poiché ogni cosa produce azioni conformi alle proprie qualità. Ora, **in natura** ogni cosa tanto possiede di bontà, quanto possiede di entità; poiché il bene e l'ente si equivalgono, come vedemmo nella Prima Parte *[q.5, aa.1,3; q.17, a.4, ad 2].* Ma Dio solo ha tutta la pienezza dell'essere nell'unità e nella semplicità: invece le altre cose hanno quella pienezza di essere che è ad esse proporzionata, in una pluralità di elementi. Perciò si verifica che alcune di esse possiedono l'essere, ma che sotto certi aspetti mancano della pienezza dell'essere loro dovuto. Alla completezza, p. es,, dell'essere umano si richiede un composto di anima e di corpo, con tutte le potenze e gli organi della conoscenza e del moto: quindi, se a un uomo manca qualcuno di

questi elementi, gli viene a mancare la pienezza del proprio essere. Perciò tanta è la sua bontà, quanto il suo essere: e nella misura che si riduce la pienezza dell'essere, viene a mancare di bontà, e **abbiamo il male**: cosi un cieco ha il bene della vita, mentre la mancanza della vista costituisce il suo male. Se invece non avesse niente di entità o di bontà, non si potrebbe parlare né di bene, né di male. Ma poiché proprio la pienezza dell'essere costituisce l'essenza del bene, se una cosa manca di un elemento, non si potrà denominare buona in senso assoluto, ma solo sotto un certo aspetto, in quanto è un ente, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte *[q.5, a.1, ad 1].*

Bisogna perciò concludere che ogni azione tanto ha di bontà, quanto possiede di entità: e quanto **all'azione umana, manca di pienezza entitativa, per difetto di misura secondo ragione, o di luogo debito, oppure di altre cose del genere, tanto le manca di bontà, e si dice cattiva.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a. 1, ad arg. 1

Il male agisce in virtù di **un bene incompleto**. Se infatti non ci fosse un minimo di bene, non si avrebbe un ente, e non potrebbe esserci un'azione. Perciò anche l'azione così prodotta è un **bene incompleto**, che è bene sotto un certo aspetto [***secundum quid***], mentre è **un male assolutamente** parlando *[simpliciter]*.

Iª IIª q. 18 a. 1, ad arg. 2

Niente impedisce che sotto un dato aspetto una cosa sia in atto, così da poter agire; e sotto un altro aspetto sia priva di attualità, così da determinare un'azione minorata. Il cieco, p. es., possiede in atto la capacità di camminare: mancando però della vista, che serve a dirigersi nel cammino, soffre una minorazione nel camminare, e cammina incespicando.

Iª IIª q. 18 a. 1, ad arg. 3

L'azione cattiva **può avere un effetto *per se*, solo per quanto possiede di bontà o di entità.** L'adulterio, p. es., è **causa della generazione** umana, in quanto unione di un uomo con una donna, non in quanto è un atto **privo di ragionevolezza.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le azioni non derivino la bontà o la malizia dal loro **oggetto**. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 2, arg. 1

Oggetto dell'azione sono le cose. Ora, come insegna **S. Agostino**, " il male non è nelle cose, ma nell'uso di chi pecca". Dunque le azioni umane non devono all'oggetto la loro bontà o la loro malizia.

Iª IIª q. 18 a. 2, arg. 2

L'**oggetto** è come la **materia** rispetto all'operazione. Ora, la bontà di una cosa non proviene dalla materia, ma piuttosto dalla forma, che è un atto. Dunque il bene e il male non derivano alle nostre azioni dall'oggetto.

Iª IIª q. 18 a. 2, arg. 3

L'oggetto della potenza attiva sta all'azione, come un effetto sta alla causa. Ma la bontà di una cosa non dipende dall'effetto; semmai è vero il contrario. Dunque le azioni umane non devono la bontà o la malizia al loro oggetto.

Iª IIª q. 18 a. 2. SED CONTRA:

Il Profeta **Osea, 9, 10,** afferma: "Diventarono abominevoli, come le cose che amarono". Ora, l'uomo diventa abominevole dinanzi a Dio per la cattiveria delle sue opere. Dunque **la malizia dell'operare dipende dalla cattiveria dell'oggetto che uno ama.** Lo stesso si dica della bontà delle sue azioni.

Iª IIª q. 18 a. 2. **RESPONDEO:**

Come abbiamo chiarito, **il bene e il male dell'agire**, come delle altre cose, **si desume dalla pienezza o dalla incompletezza nell'essere**. Ora, il primo elemento che contribuisce alla pienezza dell'essere è quello che dà a una cosa la sua specie. E come un essere corporeo riceve la specie dalla sua forma, così l'azione riceve la specie dall'oggetto; come il moto lo riceve dal termine. Perciò, come la bontà prima di un essere fisico si desume dalla forma, che gli dona la specie, così **la prima bontà dell'atto morale si desume dall'oggetto corrispettivo**; tanto è vero che alcuni ne parlano come di un *bene che è tale per il suo genere*; così è, p. es., **usare** i propri averi. E come il primo male per un essere corporeo è il mancato raggiungimento della propria forma specifica, il fatto, p. es., che non è generato un uomo, ma un mostro; così il primo male per le azioni morali è quello che deriva dall'oggetto, dalla roba degli altri, p. es. E allora si parla del *male che è tale per il suo genere*, prendendo il genere per la specie, come quando chiamiamo *genere umano* tutta la specie umana.

[LA FORMA >> dà la pienezza all'>> ENTE
IL TERMINE >> dà la pienezza al >> MOTO
L'OGGETTO >> dà la pienezza all'>> ATTO MORALE]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a. 2, ad arg. 1

Sebbene **le cose esterne in se stesse siano buone, tuttavia non sempre hanno la debita proporzione a questo o a quell'atto**. E in quanto sono considerate come oggetto di tali atti, non sono buone.

Iª IIª q. 18 a. 2, ad arg. 2

L'oggetto non è la **materia** *con la quale* si compie un atto, bensì la materia ***intorno alla quale* si agisce**: esso perciò si presenta piuttosto come una **forma**, poiché dà la specie.

Iª IIª q. 18 a. 2, ad arg. 3

Non sempre l'oggetto dell'azione umana è oggetto di una potenza attiva. Infatti la potenza appetitiva in qualche modo è passiva, poiché è mossa dall'oggetto appetibile: e tuttavia è il principio degli atti umani. - Del resto neppure l'oggetto delle potenze passive si presenta sempre come effetto, ma solo quando ha già subito una trasmutazione: così gli alimenti assimilati sono un effetto della potenza nutritiva, ma gli alimenti assimilabili stanno alla potenza nutritiva come materia su cui essa opera. Ma dal fatto che l'oggetto è in qualche maniera effetto della potenza attiva, segue che è termine dell'agire di essa, e che quindi da la forma e la specie all'azione: infatti il moto riceve la specie dal suo termine. - Inoltre, sebbene la bontà dell'azione non sia causata dalla bontà dell'effetto, tuttavia si dice che è buona, perché capace di produrre un effetto buono. Perciò la stessa proporzione dell'azione all'effetto è il costitutivo della sua bontà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le azioni non siano buone o cattive per le **circostanze**. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 3, arg. 1

Le circostanze circondano l'atto quali dati esteriori, come abbiamo spiegato in precedenza. Ora, a dire di **Aristotele**, "il bene e il male sono nelle cose stesse". Dunque gli atti non sono buoni o cattivi per le circostanze.

Iª IIª q. 18 a. 3, arg. 2

La **bontà** o la **malizia** dell'atto viene considerata specialmente nell'**etica**. Ma le circostanze, essendo **accidenti** degli atti, sono **estranee alla considerazione delle scienze**; perché, come dice **Aristotele**: "nessun'arte considera ciò che è *per accidens*". Dunque la bontà o la malizia di un'azione non dipende dalle circostanze.

Iª IIª q. 18 a. 3, arg. 3

Ciò che appartiene a una cosa in forza della sua natura, non le viene attribuito per un accidente. Ora, il bene o il male appartiene a un'azione in forza della natura di essa; poiché, come abbiamo detto, gli atti nel loro genere possono essere buoni o cattivi. Dunque un'azione non sarà buona o cattiva per le circostanze.

Iª IIª q. 18 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive, che il virtuoso opera "come si deve, quando si deve, e secondo le altre circostanze". Dunque il vizioso, al contrario, opera secondo i diversi vizi, quando non si deve, dove non si deve, e così via per le altre circostanze. Perciò le azioni umane sono buone o cattive per le circostanze.

Iª IIª q. 18 a. 3. **RESPONDEO:**

Gli esseri corporei non devono tutta la pienezza della loro **perfezione** alla **forma sostanziale**, che determina la specie; ma molto si deve agli **accidenti** che sopravvengono; l'uomo, p. es., molto deve alla figura, al colore, e ad altre cose del genere: e **se** qualcuna di esse **manca nella debita proporzione, abbiamo il male. Lo stesso avviene nell'azione**. Infatti la pienezza della sua bontà non consiste tutta nella sua specie, ma vi aggiungono qualche cosa gli elementi accidentali che possono capitare. E tali sono le **debite circostanze**. Perciò, se manca un elemento richiesto per determinare le debite circostanze, l'azione sarà cattiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a. 3, ad arg. 1

Le circostanze sono **esterne all'atto**, poiché non appartengono all'essenza di esso; tuttavia si trovano nell'atto medesimo **come suoi accidenti**. Allo stesso modo gli accidenti delle sostanze corporee sono estranei all'essenza di esse.

Iª IIª q. 18 a. 3, ad arg. 2

Non tutti gli accidenti si trovano *per accidens* nel loro soggetto, ma ci sono degli accidenti propri, che ogni scienza deve prendere in esame. E in questo modo vengono considerate le circostanze degli atti nell'etica.

Iª IIª q. 18 a. 3, ad arg. 3

Il bene coincide con l'ente: e poiché l'ente si predica delle sostanze e degli accidenti, anche il bene può essere attribuito a una cosa, sia secondo il suo essere sostanziale, sia secondo il suo essere accidentale, tanto nel campo della natura, che nel campo delle azioni umane.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il bene e il male negli atti umani non dipenda dal **fine**. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 4, arg. 1

Dionigi afferma che "nessuno opera in vista del male". Se dunque dovesse derivare dal fine l'operazione buona o cattiva, nessun atto sarebbe cattivo. Il che evidentemente è falso.

Iª IIª q. 18 a. 4, arg. 2

La bontà dell'atto è qualche cosa di esistente in esso. Invece **il fine è una cosa estrinseca**. Dunque le azioni non si dicono buone o cattive secondo il fine di esse.

Iª IIª q. 18 a. 4, arg. 3

Un'azione buona può essere ordinata a un fine cattivo, come quando uno dà l'elemosina per **vanagloria**: e al contrario un'azione cattiva può essere ordinata a un fine buono, come quando uno ruba per soccorrere i poveri. **Dunque l'azione non è buona o cattiva per il fine.**

Iª IIª q. 18 a. 4. SED CONTRA:

Scrive **Boezio** che " la cosa, il cui fine è buono, è buona anch'essa; e quella, il cui fine è cattivo, è anch'essa cattiva".

Iª IIª q. 18 a. 4. **RESPONDEO:**

Le cose stanno alla bontà come stanno all'essere. Infatti ci sono delle cose il cui essere non dipende da altri: e in esse basta considerare direttamente il loro essere. Ce ne sono invece di quelle il cui essere dipende da altri: e allora bisogna metterlo in rapporto con la causa da cui dipende. E come l'essere di una cosa dipende dalla causa agente e dalla forma, così la sua bontà dipende dal fine. Tanto è vero che la bontà delle Persone divine, la quale non dipende da altri, non ha alcun rapporto col fine. Ma le azioni umane e tutte le altre cose, la cui bontà dipende da altri, desumono la loro bontà, oltre quella intrinseca esistente in essi, dal fine a cui tendono.

Quindi si possono considerare **quattro tipi di bontà nell'azione umana**:

- La prima è una bontà generica, cioè dell'**azione come tale**: poiché l'agire, come abbiamo detto, quanto ha di atto e di entità, tanto ha di bontà.

-La seconda specifica: che dipende dall'**oggetto proporzionato**.

- La terza deriva dalle **circostanze,** come se fossero degli **accidenti**.

- La quarta poi è in dipendenza **dal fine**, cioè quasi in rapporto alla causa della bontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a. 4, ad arg. 1

Il bene che uno ha di mira nell'operare non sempre è **un bene vero**, ma quando **vero**, e quando **apparente**. E, in base a quest'ultimo, un'azione cattiva può dipendere dal fine.

Iª IIª q. 18 a. 4, ad arg. 2

Sebbene il fine sia una cosa estrinseca, tuttavia **la debita proporzione al fine**, come la relazione con esso, **è inerente all'azione**.

Iª IIª q. 18 a. 4, ad arg. 3

Niente impedisce che un atto possa avere una delle bontà enumerate, e mancare delle altre. **E così può capitare che un'azione, buona nella sua specie, o per le circostanze, sia ordinata a un fine cattivo, e viceversa**. Però l'azione non è **buona in modo assoluto**, se non vi concorrono tutti i tipi di bontà: poiché, come insegna **Dionigi**, "qualsiasi difetto particolare causa il male, mentre il bene risulta dall'integrità delle sue cause".

ARTICOLO 5:

VIDETUR che gli atti morali **non differiscano nella specie** perché **buoni** o **cattivi**. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 5, arg. 1

Si è già detto che il bene e il male si trovano negli atti come si trovano nelle cose. Ma nelle cose il bene e il male non hanno una differenza specifica: infatti l'uomo buono e quello cattivo sono dell'identica specie. Dunque il bene e il male non costituiscono specie distinte neppure negli atti.

Iª IIª q. 18 a. 5, arg. 2

Il male, essendo una privazione, è un **non ente**. **Ma un non ente non può essere una differenza, come insegna il Filosofo.** E poiché la differenza costituisce la specie, è evidente che un atto non viene a inserirsi in una specie, per il fatto che è cattivo. E quindi il bene e il male non determinano una differenza specifica tra gli atti umani.

Iª IIª q. 18 a. 5, arg. 3

Atti specificamente diversi devono avere **effetti diversi**. Ora, da atti buoni e da atti cattivi è possibile avere il medesimo effetto specifico: un uomo, p. es., può essere generato da un adulterio, o da un atto coniugale. Dunque un atto buono non differisce specificamente da un atto cattivo.

Iª IIª q. 18 a. 5, arg. 4

Come abbiamo visto, talora la bontà o la malizia di un atto dipende dalle **circostanze**. Ma la circostanza, essendo un **accidente**, non può determinare la specie dell'atto. Dunque gli atti umani non differiscono nella specie per la loro bontà o malizia.

Iª IIª q. 18 a. 5. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo**, "**abiti simili rendono simili gli atti**". Ora, un **abito** buono differisce specificamente da un abito cattivo, **la liberalità**, p. es., dalla **prodigalità**. **Dunque anche l'atto buono differisce specificamente da un atto cattivo.**

Iª IIª q. 18 a. 5. **RESPONDEO:**

Ogni atto riceve la specie dal suo oggetto, come abbiamo spiegato *[a.2]*. **E quindi necessario che una differenza di oggetti produca diversità specifica negli atti**. Ma bisogna considerare che certe differenze di oggetto producono differenze specifiche negli atti, in quanto si riferiscono a un determinato principio attivo, mentre ciò non si verifica in rapporto a un altro principio attivo. E questo perché ciò che è *per accidens* non può costituire la specie, ma solo ciò che è *per se*: ora, una differenza di oggetto può essere per se in rapporto a un determinato principio attivo, e *per accidens* in rapporto a un altro; conoscere, p. es., il colore e il suono costituisce una differenza per se in rapporto ai sensi, non così in rapporto

all'intelletto. Ora, **gli atti umani si denominano buoni o cattivi in rapporto alla ragione**; poiché, come insegna **Dionigi**, il bene umano consiste "nell'essere conforme alla ragione", e il male nell'essere "contrario alla ragione". **Infatti per ogni cosa è bene ciò che le si addice secondo la sua forma; e male quello che è in contrasto con essa.**

Perciò è evidente che la differenza tra **oggetto buono** e **oggetto cattivo** ha un rapporto essenziale con la ragione, perché si considera l'oggetto in quanto concorda o non concorda con essa. Ora, certi atti sono denominati umani, o morali, in quanto dipendono dalla ragione. Quindi è evidente che il bene e il male distinguono specificamente le azioni morali: infatti le differenze *per se* producono differenze specifiche.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a. 5, ad arg. 1

Anche nelle cose create il bene e il male, e cioè l'essere secondo natura o contro natura, diversificano la specie naturale: infatti un corpo morto e un corpo vivo non sono della medesima specie. Allo stesso modo il **bene**, in quanto conforme alla ragione, e il **male**, in quanto ad essa contrario, **diversificano la specie morale**.

Iª IIª q. 18 a. 5, ad arg. 2

Il **male** importa una **privazione** non assoluta, ma **relativa** a una qualche potenza. Infatti si dice che un atto è cattivo nella sua specie, non perché privo di qualsiasi oggetto, **ma perché ha un oggetto contrario alla ragione,** come prendere la roba altrui. **Perciò l'oggetto, per quello che ha di positivo, può costituire la specie dell'atto disonesto.**

Iª IIª q. 18 a. 5, ad arg. 3

L'atto coniugale e l'adulterio in rapporto alla ragione differiscono nella specie, ed hanno **effetti** specificamente **differenti**: poiché l'uno merita la **lode** e il premio, l'altro il **biasimo** e la punizione. Invece non differiscono nella specie in rapporto alla potenza generativa. E sotto questo aspetto hanno un unico effetto specifico.

Iª IIª q. 18 a. 5, ad arg. 4

Le circostanze possono valere come **differenze essenziali dell'oggetto**, in quanto sono considerate dalla ragione; e allora possono determinare la **specie dell'atto morale**. E ciò necessariamente avviene tutte le volte che una circostanza cambia un atto buono in atto cattivo: poiché una circostanza non potrebbe determinare questo fatto, se non perché la cosa ripugna alla ragione.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **bontà, o la malizia del fine** non determini una differenza specifica negli atti. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 6, arg. 1

che la bontà, o la malizia del fine non determini una differenza specifica negli atti. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 6, arg. 2

Abbiamo già detto che quanto è accidentale non costituisce la specie. Ora, è accidentale per un atto essere ordinato a qualche fine; come nel caso di chi dà l'elemosina per vanagloria. Dunque gli atti non si distinguono nella specie in forza del bene o del male derivante dal fine.

Iª IIª q. 18 a. 6, arg. 3

Atti specificamente diversi possono essere ordinati a un unico fine: alla vanagloria, p. es., si possono ordinare atti di virtù e di vizi diversi. Dunque il bene e il male dovuti al fine non possono determinare una diversità specifica negli atti.

Iª IIª q. 18 a. 6. SED CONTRA:

Abbiamo già dimostrato *[q.1, a.3]* che **gli atti umani ricevono la specie dal fine**. **Dunque il bene e il male determinati dal fine distinguono specificamente gli atti.**

Iª IIª q. 18 a. 6. **RESPONDEO:**

Certe azioni si dicono umane perché volontarie, come abbiamo spiegato in precedenza *[q.1, a.1]*. Ora, **in un'azione volontaria** si possono distinguere **due atti**, e cioè l'**atto inferiore** della volontà, e **l'atto esterno**: e sia l'uno che l'altro hanno il loro oggetto. Ebbene, il **fine** propriamente è l'oggetto dell'atto inferiore della volontà: l'**oggetto** invece è ciò che interessa l'azione esterna. Come, dunque, l'atto esterno riceve la specie dall'oggetto su cui opera; l'atto interno della volontà la riceve dal fine, che ne costituisce l'oggetto.

Ora, ciò che interessa la volontà sta a ciò che interessa l'atto esterno come l'elemento formale: perché la volontà si serve delle membra per agire come di strumenti; e gli atti esterni hanno un aspetto morale solo perché volontari. Perciò la specie dell'atto umano viene determinata formalmente in base al fine, e materialmente in base all'oggetto esterno. Difatti il **Filosofo** scrive che "colui il quale ruba per commettere un adulterio, propriamente parlando, è più adultero che ladro".

*[**Atto umano** >> Faccio un'elemosina con l'intento di mettermi in mostra (vanagloria):*
*Atto inferiore della volontà >>Fine >>che ne determina la specie >> oggetto >> **Vanagloria***
*Atto esterno >> Materia >> che ne determina la specie >> oggetto >> **Elemosina***
La specie di questo atto umano > formalmente > vanagloria
> materialmente > elemosina]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a. 6, ad arg. 1

Anche il fine, secondo le spiegazioni date, si presenta come oggetto.

Iª IIª q. 18 a. 6, ad arg. 2

Sebbene venir ordinato a un determinato fine sia cosa accidentale per l'atto esterno, tuttavia **non è accidentale per l'atto interno della volontà**, il quale sta all'atto esterno come l'elemento formale sta a quello materiale.

Iª IIª q. 18 a. 6, ad arg. 3

Quando molti atti di specie differenti vengono ordinati a un unico fine, si ha una **diversità di specie negli atti esterni; ma unità di specie nell'atto interiore.**

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **la specie morale** data dal fine **sia contenuta**, come nel proprio genere, **nella specie morale data dall'oggetto**: nel caso di colui che ruba, p. es., per fare l'elemosina. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 7, arg. 1

L'atto riceve la specie dall'oggetto, come abbiamo visto. Ma è impossibile che una cosa sia contenuta in una seconda specie, che non è inclusa nella propria specie: perché la medesima non può trovarsi in più specie non subalternate. Dunque la specie desunta dal fine ricade sotto la specie desunta dall'oggetto.

Iª IIª q. 18 a. 7, arg. 2

L'ultima differenza costituisce sempre la specie specialissima. Ora, la differenza derivante dal fine è posteriore a quella desunta dall'oggetto: poiché il fine corrisponde al concetto di ultimo. Dunque la specie desunta dal fine rientra sotto la specie desunta dall'oggetto, come specie specialissima.

Iª IIª q. 18 a. 7, arg. 3

Più una differenza è formale, più è speciale; poiché la differenza sta al genere, come la forma sta alla materia. Ma la specie desunta dal fine è più formale di quella desunta dall'oggetto, come abbiamo detto. Dunque la specie data dal fine è contenuta nella specie data dall'oggetto, come la specie specialissima nel genere subalterno.

Iª IIª q. 18 a. 7. SED CONTRA:

A ciascun genere corrispondono determinate differenze. Ora, un atto della medesima specie desunta dall'oggetto può essere ordinato a innumerevoli fini: un furto, p. es., può avere infiniti scopi, buoni o cattivi. **Dunque la specie desunta dal fine non è compresa nella specie desunta dall'oggetto, come in un genere.**

Iª IIª q. 18 a. 7. **RESPONDEO:**

L'oggetto di un atto esterno può avere **due rapporti col fine** inteso dal volere:

- **primo**, **quale mezzo ad esso ordinato *per se*,** come il combattere bene è ordinato alla vittoria;

- **secondo**, **[quale mezzo ad esso ordinato]** ***per accidens***, come prendere la roba altrui per fare l'elemosina.

Ora, è necessario, a dire del Filosofo, che le differenze le quali suddividono un genere, e che costituiscono la specie di esso, lo suddividano *per se*. Se la suddivisione è *per accidens* non è una buona divisione; come se uno dicesse: "Gli animali sono ragionevoli e irragionevoli; e gli animali irragionevoli alati e non alati"; infatti avere le ali e non averle non è una determinazione dell'essere irragionevole. Invece bisogna dividere così: "Tra gli animali gli uni hanno i piedi, gli altri non ne hanno; e tra quelli che hanno i piedi alcuni ne hanno due, altri quattro"; queste ultime suddivisioni determinano *per se* essenzialmente la differenza antecedente.
Per questo, quando l'oggetto non è ordinato *per se* al fine, la differenza specifica dovuta all'oggetto non determina quella dovuta al fine, e neppure viceversa. Perciò l'una specie non include l'altra: ma in questo caso l'atto morale si trova **in due specie quasi disparate**. E quindi diciamo che colui il quale ruba per commettere adulterio, assomma due malizie in un solo atto.

- Se invece l'oggetto è ordinato *per se* al fine, allora una differenza determina direttamente l'altra. **Perciò una specie viene inclusa nell'altra**.

Rimane ora da vedere quale include e quale viene inclusa. Per chiarire la cosa bisogna considerare: primo, che una differenza è tanto più specifica, quanto è più particolare la forma da cui dipende. Secondo, che quanto più una causa è estesa, tanto è più estesa la forma da essa desunta. Terzo, che quanto più il fine è remoto, tanto più corrisponde a un agente dall'influsso più universale: la vittoria, p. es., che è l'ultimo fine di un esercito, è il fine inteso dal comandante supremo; mentre la manovra di questa e di quell'altra schiera è il fine inteso da un comandante subalterno. - Da ciò segue che la differenza specifica desunta dal fine è più generale; mentre la differenza, desunta dall'oggetto ordinato *per se* a codesto fine, è specifica in rapporto ad esso. Infatti **la volontà, che ha per oggetto suo proprio il fine, è la causa movente universale rispetto a tutte le potenze dell'anima, i cui oggetti propri sono oggetto degli atti particolari.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a. 7 ad arg. 1

In forza della sua natura una cosa non può essere in due specie che non siano tra loro subordinate. Ma in forza delle contingenze che possono capitare, una cosa può essere inclusa in specie diverse. Questo frutto, p. es., per il colore è nella specie delle cose bianche; per l'odore sotto la specie di quelle profumate. Allo stesso modo, un atto che per la sua natura è fisicamente in una determinata specie, per le condizioni morali che possono capitare, può riferirsi a una seconda specie, come abbiamo spiegato.

Iª IIª q. 18 a. 7, ad arg. 2

Il fine è l'ultimo nell'esecuzione, ma è primo nell'intenzione della ragione, in base alla quale si desumono le specie degli atti morali.

Iª IIª q. 18 a. 7, ad arg. 3

La differenza sta al genere come la forma sta alla materia, in quanto lo rende attuale. Ma a sua volta il genere viene considerato più formale della specie, in quanto è più assoluto e meno contratto. Difatti gli elementi della definizione si riportano al genere della causa formale, come insegna Aristotele. E sotto questo aspetto il genere è causa formale della specie. E tanto sarà più formale, quanto sarà più universale.

ARTICOLO 8: *[???]*

VIDETUR che non ci possa essere un **atto specificamente indifferente**. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 8, arg. 1

Come scrive **S. Agostino**, il male "è privazione di bene". Ora, privazione e possesso, al dire del **Filosofo**, sono due opposti senza termini intermedi. Dunque non c'è un atto specificamente indifferente, che stia di mezzo tra il bene e il male.

Iª IIª q. 18 a. 8, arg. 2

Gli atti umani ricevono la specie dal fine o dall'oggetto, come abbiamo visto. Ora, l'oggetto e il fine hanno sempre natura di bene e di male. **Dunque l'atto umano è sempre per la sua specie, o buono, o cattivo**. Quindi nessun atto è specificamente indifferente.

Iª IIª q. 18 a. 8, arg. 3

Come abbiamo spiegato, un atto si dice buono se ha la debita perfezione in fatto di bontà; si dice cattivo, se manca di qualche cosa. Necessariamente ogni atto, o possiede tutta la pienezza della sua bontà, o manca di qualche cosa. Dunque è necessario che ogni atto sia specificamente o buono o cattivo, e nessuno indifferente.

Iª IIª q. 18 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino scrive che "ci sono dei fatti intermedi, che si possono compiere con animo buono o cattivo, e che è temerario giudicare". Dunque ci sono degli atti indifferenti nella loro specie.

Iª IIª q. 18 a. 8. **RESPONDEO:**

Come abbiamo già dimostrato, ogni atto riceve la sua specie dall'oggetto; e l'atto umano, o morale, riceve la specie dall'oggetto in rapporto al principio degli atti umani, che è la ragione.

Perciò se l'oggetto di un atto implica qualche cosa che è **conforme all'ordine della ragione**, l'atto sarà specificamente **buono**, p. es., dare l'elemosina a un povero. Se invece implica qualche cosa che **ripugna all'ordine della ragione**, l'atto sarà specificamente **cattivo**, come

l'atto di rubare, cioè di prendere la roba degli altri. Ora, **può capitare che l'oggetto non includa niente che abbia rapporto con l'ordine della ragione,** come sollevare una pagliuzza da terra, andare in campagna, e cose del genere; **e tali atti sono specificamente indifferenti.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a. 8, ad arg. 1 *[??]*

Esistono **due tipi di privazione:**

- la prima consiste in una ***privazione in atto***; **e questa non lascia nulla, ma toglie ogni cosa**; così la cecità toglie completamente la vista, le tenebre tolgono la luce, la morte la vita. Tra questa privazione e il suo contrario non può esserci un termine intermedio nel soggetto interessato.

- La seconda consiste in una ***privazione in divenire***: la malattia, p. es., è privazione della salute, non perché tutta la salute sia da essa eliminata, ma perché è come una via che conduce alla perdita totale della salute, che si verifica con la morte. Perciò tale privazione, lasciando sempre qualche cosa, non è senza termini intermedi *[ma non indifferenti]*, in rapporto alla proprietà opposta. E il male è privazione del bene in codesta maniera, come afferma Simplicio: poiché non toglie tutto il bene, ma lascia qualche cosa. Perciò può esserci un termine intermedio tra il bene e il male.

Iª IIª q. 18 a. 8, ad arg. 2

L'oggetto e il fine sono sempre o buoni o cattivi, almeno fisicamente; ma **non sempre implicano una bontà o malizia morale, che si misura in rapporto alla ragione**, come abbiamo spiegato. E qui si tratta di quest'ultima.

Iª IIª q. 18 a. 8, ad arg. 3

Non tutto quello che si trova in un atto costituisce la sua specie. Perciò, sebbene una cosa non possieda tutto quello che si richiede alla pienezza della sua bontà, non per questo è specificamente cattiva, e neppure è buona: un uomo, p. es., specificamente non è né virtuoso, né vizioso.

ARTICOLO 9:

[Dalla considerazione in astratto si scende alla considerazione degli atti umani nella loro concretezza e individualità. La conclusione dell'articolo sarà così del tutto diversa dalla conclusione del precedente.]

VIDETUR che possano esserci **atti individuali indifferenti**. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 9, arg. 1

Non vi è nessuna specie che non conti o non possa contare qualche individuo. Ma ci sono degli atti specificamente indifferenti, come abbiamo dimostrato. Dunque possono esserci degli atti individuali indifferenti.

Iª IIª q. 18 a. 9, arg. 2

Da atti individuali vengono causati gli abiti ad essi conformi, come dice Aristotele. Ma ci sono degli abiti indifferenti. Infatti il Filosofo nell'*Etica* afferma di alcuni che non sarebbero cattivi, come i piaggiatori e i prodighi: e tuttavia consta che non sono buoni, scostandosi essi dalla virtù: quindi per il loro abito sono indifferenti. Dunque certi atti individuali sono indifferenti.

Iª IIª q. 18 a. 9, arg. 3

Il bene morale si riferisce alla virtù, e il male morale al vizio. Ma può capitare che l'uomo non ordini a un fine vizioso, o virtuoso, un atto specificamente Indifferente. Dunque qualche atto individuale può essere indifferente.

Iª IIª q. 18 a. 9. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto in una omelia: "E' oziosa quella parola che **manca di rettitudine**, o **non è motivata da vera necessità**, o da pia utilità". Ma le parole **oziose** sono cattive: poiché "di esse gli uomini renderanno conto nel giorno del giudizio", come dice il Vangelo, **Matteo, 12, 36**. Se invece una parola non manca di vera necessità, o senza pia utilità, è buona. Dunque ogni parola è buona o cattiva. E per lo stesso motivo ogni altro atto, o è buono, o cattivo. **Quindi nessun atto individuale è indifferente.**

*[**35** **L'uomo buono** dal suo buon tesoro trae cose buone, mentre **l'uomo cattivo** dal suo cattivo tesoro trae cose cattive. **36** Ma io vi dico che di ogni **parola infondata/inutile/oziosa** gli uomini renderanno conto nel giorno del giudizio; **37** poiché in base alle tue parole sarai giustificato e in base alle tue parole sarai condannato».]*

Iª IIª q. 18 a. 9. **RESPONDEO:**

Può capitare che un atto, specificamente indifferente, sia invece buono o cattivo considerato nella sua individualità, o concretezza. E questo perché l'atto morale, come abbiamo detto *[a.3]*, desume la sua bontà, non solo dall'oggetto che lo specifica, ma anche dalle **circostanze**, che ne formano come gli accidenti; nel modo stesso che possono attribuirsi a un uomo, in forza degli accidenti individuanti, delle qualifiche che non sono da attribuirsi a lui in forza della sua specie. Ed è inevitabile che ciascun atto concreto e individuale abbia qualche circostanza che lo rende buono o cattivo, per lo meno l'intenzione del **fine**. **Infatti la ragione ha il compito di ordinare**; e quindi, se un atto dipendente dalla sua deliberazione non è ordinato al debito fine, perciò stesso ripugna alla ragione ed è cattivo. Se invece l'atto è ordinato al debito fine, concorda con l'ordine della ragione, e quindi è buono. Ora, è inevitabile che esso sia o non sia ordinato al debito fine. Perciò è necessario che ogni atto umano, **dipendente dalla deliberazione della ragione**, nella sua individualità sia buono o cattivo.

Se invece l'atto non dipende dalla deliberazione della ragione, ma da una semplice immaginazione, come quando uno si gratta la barba, o muove una mano, o un piede, tale atto non è, propriamente parlando, un atto morale o umano; **poiché gli atti devono questa**

qualifica alla ragione. Perciò sarà un atto indifferente come cosa estranea al genere degli atti morali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a. 9, ad arg. 1

In più modi può intendersi l'affermazione che un atto è specificamente indifferente. Primo, nel senso che in forza della sua specie ad esso è dovuta codesta indifferenza. La difficoltà fa forza su questa interpretazione. Ma in codesto senso nessun atto è indifferente nella sua specie: infatti non esiste un atto umano, che non possa essere ordinato o al bene o al male, in forza del fine o delle circostanze. Secondo, nel senso che l'atto può essere specificamente indifferente, perché non deve alla sua specie la bontà o la malizia. In codesto senso l'uomo non deve alla sua specie il suo colore bianco o nero, tuttavia la sua specie non lo costringe a non essere ne bianco ne nero. Infatti il colore bianco o nero può determinarsi nell'uomo in forza di principii diversi da quelli specifici.

Iª IIª q. 18 a. 9, ad arg. 2

Il Filosofo dice che è cattivo, propriamente, chi nuoce ad altri uomini. E in questo senso afferma che il prodigo non è cattivo, perché non nuoce ad altri che a se stesso. Lo stesso si dica di tutti gli altri che non sono nocivi al prossimo. Noi invece qui chiamiamo *cattivo*, nel significato ordinario, tutto ciò che ripugna alla retta ragione. E in questo senso ogni atto individuale è buono o cattivo, come abbiamo spiegato.

Iª IIª q. 18 a. 9, ad arg. 3

Qualsiasi fine, perseguito dalla ragione deliberante, appartiene al bene proprio di una virtù, o al male di un vizio. Poiché il fatto stesso di agire ordinatamente per il sostentamento, o per il riposo del proprio corpo è ordinato al bene onesto, in colui che ordina il proprio corpo alla virtù. Lo stesso vale per gli altri casi.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che una **circostanza** non possa **rendere un atto specificamente buono o cattivo.** Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 10, arg. 1

La specie di un atto si desume dall'**oggetto**. Ora, le circostanze non sono l'oggetto. Dunque le circostanze non possono determinare la specie dell'atto.

Iª IIª q. 18 a. 10, arg. 2

Le circostanze sono come gli accidenti dell'atto morale, secondo le spiegazioni già date. Ma gli accidenti non costituiscono la specie. Dunque una circostanza non può costituire una specie nel bene o nel male.

Iª IIª q. 18 a. 10, arg. 3

Un'unica cosa non può avere più di una specie. Ma un atto ha sempre più di una circostanza. Dunque la circostanza non può rendere un atto morale specificamente buono o cattivo.

Iª IIª q. 18 a. 10. SED CONTRA:

Il luogo è una circostanza. Ora, il luogo costituisce la malizia specifica di un atto morale: infatti rubare una cosa da un luogo sacro è un sacrilegio. Dunque le circostanze rendono l'atto morale specificamente buono o cattivo.

Iª IIª q. 18 a. 10. **RESPONDEO:**

Come le specie degli esseri naturali sono costituite da forme naturali, così le specie degli atti morali sono costituite da forme concepite dalla ragione nella maniera già indicata. Ma poiché la natura è determinata a un unico effetto, e non potendo essere indefinito il processo naturale, si arriva necessariamente a una forma ultima, da cui si desume la differenza specifica, dopo la quale non si danno altre differenze specifiche. Da ciò segue che nelle cose naturali un elemento accidentale non può mai diventare costitutivo della specie. Ma il processo razionale non è determinato a un unico effetto; posta, anzi, una qualsiasi determinazione, si può sempre procedere oltre. Perciò quanto in un atto costituisce una circostanza particolare dell'oggetto, che ne determina la specie, può essere considerato dalla ragione ordinatrice come condizione principale dell'oggetto determinante la specie dell'atto. L'atto di prendere la roba altrui, p. es., viene specificato dall'altrui avere, che lo specifica come furto: e se si considera oltre a ciò il luogo e il tempo, avremo delle **circostanze**. Ma poiché la ragione può disporre del luogo e del tempo e delle altre circostanze, può capitare che la condizione di luogo, p. es., sia vista come contraria all'ordine della ragione; la ragione, mettiamo, ordina che non si deve fare oltraggio al luogo sacro. E allora prendere la roba altrui da un luogo sacro aggiunge una speciale contrarietà all'ordine della ragione. E quindi il luogo, che prima era considerato una circostanza, ora viene considerato come condizione principale dell'oggetto nella sua contrarietà alla ragione. **Cosicché tutte le volte che una circostanza riguarda uno speciale ordine della ragione, in senso favorevole o contrario, è necessario che essa determini la specie dell'atto morale, buono o cattivo che sia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a. 10, ad arg. 1

La circostanza, in quanto dà la specie all'atto, viene considerata una **condizione dell'oggetto**, come abbiamo visto, e **quasi una differenza specifica di esso.**

Iª IIª q. 18 a. 10, ad arg. 2

La circostanza che rimane semplice circostanza, essendo un accidente, non può specificare: ma può specificare in quanto **si muta in condizione principale dell'oggetto**.

Iª IIª q. 18 a. 10, ad arg. 3

Non ogni circostanza può rendere l'atto morale buono o cattivo; poiché non ogni circostanza implica una particolare conformità o ripugnanza con la ragione. Perciò non è necessario che un atto si trovi in più specie per le molte circostanze, sebbene non ripugni che un atto morale si trovi in più specie morali, anche disparate, come abbiamo visto.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che ogni circostanza, la quale incide sulla sua bontà o malizia, dia all'atto una nuova specie. Infatti:

Iª IIª q. 18 a. 11, arg. 1

Bontà e malizia sono differenze specifiche degli atti morali. Perciò quello che produce una differenza nella bontà, o nella malizia, di un atto morale produce una differenza specifica. Ma chi aggiunge bontà o malizia ad un atto, produce una differenza nella sua bontà o malizia. Dunque produce una differenza specifica. E quindi ogni circostanza che accresce la bontà o la malizia di un atto ne costituisce la specie.

Iª IIª q. 18 a. 11, arg. 2

La circostanza dell'atto possiede o non possiede un'intrinseca bontà o malizia. Se non la possiede non può aggiungere niente alla bontà o alla malizia dell'atto: perché chi non è buono non può rendere più buone altre cose; e chi non è cattivo non può renderle più cattive. Se invece ha in se stesso un'intrinseca bontà o malizia, per ciò stesso possiede una specie nel bene o nel male. Dunque ogni circostanza che accresce la bontà, o la malizia [di un atto], produce una nuova specie di bontà o di malizia.

Iª IIª q. 18 a. 11, arg. 3

Secondo Dionigi, "il male viene causato da difetti particolari". Ora, qualsiasi circostanza che accresce la malizia ha uno speciale difetto. Dunque qualsiasi circostanza aggiunge una nuova specie di peccato. E per lo stesso motivo, qualsiasi elemento che accresce la bontà di un atto aggiunge una nuova specie di bene: come qualsiasi unità aggiunta a un numero produce una nuova specie nel numero; poiché il bene consiste "in numero, peso e misura".

Iª IIª q. 18 a. 11. SED CONTRA:

Il più e il meno non producono diversità di specie. Ma il più e il meno sono circostanze che **danno un accrescimento di bontà o di malizia**. Dunque non ogni circostanza, che accresce bontà o malizia, da all'atto morale una nuova specie di bontà o di malizia.

Iª IIª q. 18 a. 11. **RESPONDEO:**

Come si è visto, una circostanza può determinare la bontà o la malizia specifica di un atto morale, se dice rapporto a uno speciale ordine della ragione. Ma alcune circostanze non dicono rapporto all'ordine della ragione nel bene o nel male, **se non in connessione con altre circostanze** da cui l'atto morale desume la sua bontà o malizia specifica. Prendere della roba,

p. es., in quantità piccola o grande, riguarda l'ordine della ragione nel bene o nel male, solo in connessione a un'altra circostanza, dalla quale l'atto riceve la sua bontà o malizia: nell'esempio addotto, il fatto che la roba presa è di altri, ripugna alla ragione. Cosicché prendere la roba altrui in grande o piccola quantità, non produce una diversa specie di peccato. Tuttavia può aggravare o diminuire la colpa. Lo stesso si dica per gli altri casi di malizia o di bontà. Perciò **non tutte le circostanze**, che ne accrescono la bontà o la malizia, conferiscono all'atto morale una diversa moralità specifica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 18 a 11, ad arg. 1

Nelle cose passibili di potenziamento o di diminuzione, la differenza di potenziamento o di diminuzione non fa mutare la specie: il soggetto, p. es., che subisce variazioni nella bianchezza non cambia specie di colore. Così pure non produce differenza specifica nell'atto morale la variazione in intensità del bene o del male.

Iª IIª q. 18 a. 11, ad arg. 2

La circostanza che aggrava il peccato, o che accresce la bontà dell'atto, talora non possiede una bontà o una malizia intrinseca, ma solo in ordine a un'altra condizione dell'atto, come abbiamo spiegato. Perciò non conferisce una nuova specie, ma accresce la bontà, o la malizia, derivante da un'altra condizione dell'atto.

Iª IIª q. 18 a. 11, ad arg. 3

Alcune circostanze non implicano per se stesse un difetto particolare, ma solo in ordine ad altri elementi. Così pure non sempre aggiungono una nuova perfezione, se non in rapporto ad altre circostanze. Sebbene quindi accrescano la bontà o la malizia, non sempre mutano la specie del bene e del male.

Bontà e malizia dell'atto interno della volontà

Prima parte della seconda parte

Questione 19
Proemio

C'è ora da trattare della **bontà dell'atto interno del volere.**
Sull'argomento si pongono **dieci quesiti**:

1. Se la bontà del volere dipenda dall'oggetto;
2. Se dipenda unicamente dall'oggetto;
3. Se dipenda dalla ragione;
4. Se dipenda dalla legge eterna;
5. Se la ragione erronea debba obbligare;
6. Se la volontà che segue la ragione erronea, contro la legge eterna di Dio, sia cattiva;
7. Se la bontà della volizione dei mezzi dipenda dall'intenzione del fine;
8. Se, nel volere, la quantità della bontà o della malizia sia pari al bene o al male esistente nell'intenzione;
9. Se la bontà del volere dipenda dalla conformità con la volontà divina;
10. Se sia necessario che la volontà umana, per essere buona, si uniformi nel suo oggetto alla volontà di Dio.

ARTICOLO 1:

*[In sostanza l'**oggetto** della volontà è **l'atto esterno** che sarà eseguito da una facoltà distinta **sotto il comando della ragione e l'uso del volere**. L'oggetto della volizione è **l'azione concreta** da mandare ad esecuzione raccomandando però di includere tra i '**fatti**' anche le **parole**, i **gesti**, gli **sguardi**, e perfino le **sensazioni** e le **passioni**, in quanto si prestano ad eseguire il comando della ragione e della volontà.]*

VIDETUR che la bontà del volere **non dipenda dall'oggetto**. Infatti:

Iª IIª q. 19 a. 1, arg. 1

La volontà non può avere per oggetto che il bene: poiché il male è "estraneo alla volontà", come si esprime Dionigi. Se dunque la bontà del volere si giudicasse dall'**oggetto**, tutte le volizioni sarebbero buone, e nessuna cattiva.

Iª IIª q. 19 a. 1, arg. 2

Il bene si trova innanzi tutto nel **fine**: difatti la volizione del fine come tale non dipende da altre cose. Ma secondo il Filosofo, "l'azione buona ha natura di fine, a differenza del

facimento"; il quale è sempre ordinato come a suo fine a un determinato prodotto. Dunque la bontà di un atto di volontà non dipende dal suo oggetto.

Iª IIª q. 19 a. 1, arg. 3

Una cosa col suo influsso tende a rendere le altre come se stessa. Ora, l'oggetto della volizione è buono di bontà fisica. Dunque non può dare alla volizione una bontà morale. E quindi la bontà della volizione non dipende dall'oggetto.

Iª IIª q. 19 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che la giustizia è **la virtù** in forza della quale si vogliono **cose giuste**: e per lo stesso motivo **la virtù è quel costume** in forza del quale **si vogliono cose buone**. Ora, un volere è buono se è conforme alla virtù. **Dunque la bontà del volere dipende dall'atto che si vogliono cose buone.**

Iª IIª q. 19 a. 1. **RESPONDEO:**

Il bene e il male sono differenze essenziali dell'atto della volizione. Infatti bontà e malizia sono *per se* differenze del volere; come verità e falsità lo sono della ragione, i cui atti si distinguono essenzialmente in **veri** e **falsi**, ogni qual volta affermino che una data opinione è vera o falsa. Perciò un **volere buono** e un **volere cattivo** sono atti specificamente differenti. Ora, la **differenza specifica degli atti si desume dall'oggetto**, come abbiamo dimostrato. *[q.18, a.5]* Perciò il bene e il male degli atti di volizione propriamente si determinano in base all'oggetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 19 a. 1, ad arg. 1

Non sempre la volontà ha per oggetto il vero bene, ma talora si contenta del bene apparente, che ha anch'esso ragione di bene, non però di bene appetibile in senso assoluto. Perciò l'atto della volizione non sempre è buono, ma talora è cattivo.

Iª IIª q. 19 a. 1, ad arg. 2

Sebbene un atto possa essere in un certo senso l'ultimo fine dell'uomo, tuttavia tale atto non è un atto di volontà, come abbiamo visto in precedenza.

Iª IIª q. 19 a. 1, ad arg. 3

Il bene diviene oggetto della volontà perché presentato dalla ragione; e in quanto cade sotto l'ordinamento di essa, appartiene all'ordine morale, e causa la bontà morale nell'atto di volontà. Infatti la ragione e il principio degli atti umani e morali, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2:

*[Nei primi articoli della questione 19 si parla quasi sempre della **voluntas** come atto, dando al termine tutta quella gamma di significati che già fu riscontrata nelle questioni 8 e 10, in riferimento al bene, ai mezzi, al fine; se sia mossa per natura, in modo necessitante, dall'appetito inferiore, o da Dio.*

*Trattando degli **atti interni della volontà** la ricerca va all'**uso attivo**, all'**elezione** , al **consenso**, all'**intenzione** , alla **fruizione** e alla **volizione**. Ma tra tutti i codesti atti, l'unico che non abbia un riferimento diretto con gli atti esterni alla volontà è la **volizione**. San Tommaso quindi, pur considerando in blocco codeste varie funzioni volitive, mette sempre in risalto come primo la volizione, non l'intenzione. A meno che non si voglia indicare col termine **intenzione una volizione efficace e determinata**. Ma allora sarebbe più giusto vedere una certa preferenza per l'elezione che è la volizione perfetta. Se vogliamo si può scorgere nella questione un progressivo spostamento di interesse dalla **volizione** vera e propria all'**elezione**.]*

VIDETUR che la bontà del volere non **dipenda unicamente dall'oggetto**. Infatti:

Iª IIª q. 19 a. 2, arg. 1

Il fine è più affine alla volontà che ad altre potenze. Ora gli atti delle altre potenze ricevono la bontà non solo dall'oggetto, ma anche dal fine, come si è visto. Dunque anche gli atti del volere non ricevono la bontà unicamente dall'oggetto, ma anche dal fine.

Iª IIª q. 19 a. 2, arg. 2

La bontà di un atto non dipende solo dall'oggetto, ma anche dalle circostanze, come abbiamo dimostrato. Ora, secondo le diverse circostanze si determina una diversità di bontà o di malizia nella volizione: se, p. es., uno vuole o non vuole nel tempo e nel luogo debito, nella misura dovuta e nel modo dovuto. Dunque la bontà della volizione non dipende soltanto dall'oggetto, ma anche dalle circostanze.

Iª IIª q. 19 a. 2, arg. 3

L'ignoranza delle circostanze scusa la malizia del volere, come si vide in precedenza. *[q.6, a.8]* Ma questo non sarebbe possibile se la bontà e la malizia del volere non dipendesse dalle circostanze. Dunque la bontà e la malizia del volere dipende dalle circostanze, e non unicamente dall'oggetto.

Iª IIª q. 19 a. 2. SED CONTRA:

Abbiamo già dimostrato che un atto non può ricevere la specie dalle circostanze come tali *[q.18, a.10, ad 2] [fino a quando la circostanza rimane semplice circostanza e non muta la condizione principale dell'oggetto]*. Ora, bene o male, si è detto, sono differenze specifiche dell'atto di volontà. Dunque la bontà e la malizia della volizione non dipende dalle circostanze, ma unicamente dall'**oggetto**.

Iª IIª q. 19 a. 2. **RESPONDEO:**

In ogni genere di cose quanto più un essere è anteriore, tanto più è semplice, e meno sono gli elementi che lo compongono: i primi corpi, p. es., sono corpi semplici. Perciò riscontriamo

che i primi dati, in qualsiasi genere di cose, hanno una certa semplicità, e constano di un solo elemento. Ora, la bontà, o la malizia, degli atti umani ha il suo principio nell'atto della volizione. Perciò **la bontà, o la malizia della volizione va riscontrata in un unico elemento**, mentre quella degli altri atti può derivare da una pluralità di elementi.

Ora la realtà primigenia, che ha un primato in qualsiasi genere di cose, non deve avere un'esistenza *per accidens*, ma *per se*: poiché tutto ciò che è *per accidens* ha il suo principio in ciò che è *per se*. Perciò **la bontà o la malizia del volere deve essere riscontrata in quell'unico elemento che costituisce essenzialmente la bontà di un atto, cioè nell'oggetto**; non già nelle circostanze, che sono come gli accidenti dell'atto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 19 a. 2, ad arg. 1

Il fine è oggetto della volontà, mentre non lo è delle altre potenze. Perciò **nell'atto della volontà non c'è differenza**, come per gli atti delle altre potenze, **tra la bontà derivante dall'oggetto, e quella derivante dal fine**: o tutt'al più è accidentale, in quanto il fine può dipendere da un fine superiore, e la volizione da un'altra volizione.

Iª IIª q. 19 a. 2, ad arg. 2

Supposto che una volizione abbia il bene per oggetto, nessuna circostanza può renderla cattiva. Perciò l'affermazione che uno può volere un bene quando e dove non deve, si può intendere in due modi:

- **Primo**, riferendo questa circostanza **all'atto [esterno]** che si vuole. E in questo caso il volere non ha il bene per oggetto: poiché voler fare una cosa quando non si deve, non è volere il bene.
- **Secondo**, riferendo detta circostanza **all'atto interno** di volontà. E allora è impossibile che uno voglia il bene quando non deve, poiché l'uomo deve sempre volere il bene.

- Tutt'al più il fatto può verificarsi *per accidens*, in quanto uno, nel volere quel bene, è impedito di volere attualmente un altro bene voluto. E in questo caso egli non commette il male perché vuole quel bene, ma perché non vuole quest'altro bene. Lo stesso si dica delle altre circostanze.

Iª IIª q. 19 a. 2, ad arg. 3

L'ignoranza delle circostanze scusa la malizia della volontà, in quanto le circostanze condizionano l'atto [esterno] che si vuole: in quanto, cioè, uno ignora le circostanze dell'atto che vuol compiere.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la bontà del volere **non dipenda dalla ragione**. Infatti:

Iª IIª q. 19 a. 3, arg. 1

Ciò che è prima non può dipendere da ciò che viene dopo. Ma il bene appartiene prima alla volontà che alla ragione, come abbiamo visto. Perciò la bontà del volere non può dipendere dalla ragione.

Iª IIª q. 19 a. 3, arg. 2

Il Filosofo insegna che la bontà dell'intelletto pratico consiste nel "vero conforme, all'appetito l'etto". Ora, l'appetito retto è la volontà buona. Dunque la bontà della ragione pratica dipende dalla bontà del volere, e non viceversa.

Iª IIª q. 19 a. 3, arg. 3

Il motore non può dipendere da ciò che esso muove, ma piuttosto il contrario. Ora la volontà muove la ragione e le altre potenze, come abbiamo detto. Perciò la bontà del volere non dipende dalla ragione.

Iª IIª q. 19 a. 3. SED CONTRA:

Scrive **S. Ilario**: "Ogni pertinacia *[=ostinazione]* nei voleri prestabiliti è smodata, quando la volontà non è sottomessa alla ragione". Ma la bontà del volere consiste nel fatto che esso non è smodato. Dunque la bontà del volere dipende dalla sua sottomissione alla ragione.

Iª IIª q. 19 a. 3. **RESPONDEO:**

Come abbiamo spiegato *[aa.1 e 2]*, la bontà del volere propriamente dipende dall'**oggetto**. **Ora, l'oggetto viene proposto alla volontà dalla ragione.** Infatti la volontà ha come suo oggetto proporzionato il bene intellettualmente conosciuto; invece il bene percepito dal senso e dall'immaginazione non è proporzionato alla volontà, ma all'appetito sensitivo: poiché la volontà può tendere al bene universale conosciuto dalla ragione; mentre l'appetito sensitivo tende soltanto al bene particolare conosciuto dalle potenze sensitive**. Perciò la bontà del volere dipende dalla ragione, nel modo stesso che dipende dall'oggetto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 19 a. 3, ad arg. 1

Il bene, sotto l'aspetto di bene, cioè di appetibile, appartiene prima alla volontà che alla ragione. Tuttavia appartiene prima alla ragione sotto l'aspetto di vero, che alla volontà sotto l'aspetto di appetibile: poiché non può esserci nella volontà il desiderio di un bene, se questo prima non viene appreso dalla ragione.

Iª IIª q. 19 a. 3, ad arg. 2

Il Filosofo in quel testo parla dell'intelletto pratico in quanto consiglia e discute dei mezzi: in tal caso esso ottiene la sua perfezione dalla prudenza. Ora, trattandosi di mezzi, la rettitudine della ragione consiste nel conformarsi all'appetito del debito fine. Tuttavia la stessa appetizione del debito fine presuppone la retta apprensione del fine, che si deve alla ragione.

Iª IIª q. 19 a. 3, ad arg. 3

La volontà in un certo senso muove la ragione; e la ragione in un altro senso muove la volontà, cioè in forza dell'oggetto, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la bontà del volere non dipenda **dalla legge eterna.**

Iª IIª q. 19 a. 4, arg. 1

Una cosa non può avere che **un'unica regola o misura**. Ora, la volontà umana ha come regola, da cui dipende la sua bontà, la retta ragione. Dunque la bontà del volere non può dipendere dalla legge eterna.

Iª IIª q. 19 a. 4, arg. 2

Come dice Aristotele, "la misura è omogenea al misurato". Ma la legge eterna, non è omogenea alla, volontà umana. Dunque la legge eterna non può essere misura della volontà umana, così da decidere della sua bontà.

Iª IIª q. 19 a. 4, arg. 3

La misura deve essere certissima. Invece la legge eterna per noi è ignota. Perciò essa non può essere misura della nostra volontà, determinando così la bontà del nostro volere.

Iª IIª q. 19 a. 4. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino** che "il peccato è un fatto, una parola, o un desiderio contro la legge eterna". Ma la malizia del volere è la radice del peccato. Dunque, essendo la malizia il contrario della bontà, la bontà del volere dipende dalla legge eterna.

Iª IIª q. 19 a. 4. **RESPONDEO:**

Quando si tratta di cose subordinate, l'effetto dipende più dalla **causa prima** che dalla **causa seconda**: poiché la causa seconda non agisce che in virtù della causa prima. Ora, la ragione dell'uomo deve il fatto di essere la regola della volontà umana, e quindi la misura della sua bontà, alla legge eterna, che è la ragione di Dio. Perciò sta scritto, **Salmo, 6, 3-7**: "Molti dicono: Chi ci farà vedere il bene? Quale sigillo è impresso su noi la luce del tuo volto, o Signore". Come per dire: La luce della ragione che è in noi, in tanto può mostrarci il bene, e regolare la nostra volontà, in quanto è luce del tuo volto, cioè derivante dal tuo volto. Perciò è evidente che la bontà del volere umano dipende molto più dalla legge eterna, che dalla ragione umana; e dove non può giungere la ragione umana bisogna ricorrere alla ragione eterna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 19 a. 4, ad arg. 1

Non esistono più misure prossime di un'unica cosa: ma possono esserci più misure subordinate l'una all'altra.

Iª IIª q. 19 a. 4, ad arg. 2

La misura prossima deve essere omogenea al misurato, non così quella remota.

Iª IIª q. 19 a. 4, ad arg. 3

Sebbene la **legge eterna sia per noi ignota**, in quanto essa si trova nella mente divina, tuttavia veniamo a conoscerla in qualche modo, sia mediante la **ragione naturale**, che ne deriva come immagine di essa, sia mediante qualche **rivelazione** che vi si aggiunge.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il volere che discorda dalla **ragione erronea** *[=coscienza]* **non sia cattivo**. Infatti:

Iª IIª q. 19 a. 5, arg. 1

La ragione è regola della volontà umana, in quanto, come s'è detto, deriva dalla legge eterna. Ma la ragione erronea non deriva dalla legge eterna. Dunque la ragione erronea non è regola del volere umano. E quindi la volontà non è cattiva, se discorda dalla ragione che sbaglia.

Iª IIª q. 19 a. 5, arg. 2

Secondo **S. Agostino**, il comando di un'autorità inferiore non obbliga, se è contrario al comando dell'autorità superiore: nel caso, p. es., che un proconsole comandasse quello che l'imperatore proibisce. Ora, la ragione che sbaglia talora propone delle cose che sono contro il precetto di chi è superiore, cioè di Dio, l'autorità del quale è suprema. Dunque il dettame della ragione erronea non obbliga. E quindi la volontà non è cattiva, sé discorda dalla ragione erronea.

Iª IIª q. 19 a. 5, arg. 3

Ogni volere cattivo si riporta a una qualche categoria di peccati. Ma il volere che discorda dalla ragione erronea non si può classificare in nessuna categoria di peccati: nel caso, mettiamo, che la ragione erronea mostrasse che bisogna fornicare, il volere di chi non vuol fornicare non potrebbe classificarsi in nessun genere di peccati. Dunque il volere discorde della ragione che erra non è cattivo.

Iª IIª q. 19 a. 5. SED CONTRA:

Come abbiamo detto nella Prima Parte *[q.79, a.13]*, la coscienza non è che l'applicazione della scienza o cognizione a un atto particolare. Ora, la scienza è nella ragione. Quindi il volere che discorda dalla ragione erronea è contrario alla coscienza. Ma ogni volere di questo genere è cattivo. Poiché sta scritto, **Romani, 14, 23**: "È peccato tutto quello che non è **secondo la fede**",

vale a dire tutto quello che è **contro la coscienza**. Dunque il volere discorde dalla ragione erronea è cattivo.

Iª IIª q. 19 a. 5. **RESPONDEO:**

Domandarsi se il volere che discorda dalla ragione erronea sia cattivo, equivale a domandarsi se sia obbligante la, coscienza erronea; poiché **la coscienza è come il dettato della ragione** (infatti nella *Prima Parte* *[q.79, a.13]* si disse che è un'applicazione della scienza all'atto).

A questo proposito qualcuno ha distinto **tre generi di atti**:

Alcuni buoni nel loro genere; altri indifferenti; altri ancora cattivi nel loro genere. Essi dunque concludono che, se la ragione o la coscienza impone di compiere una cosa che è buona nel suo genere, non c'è errore. Così pure, se impone di non fare quello che è cattivo nel suo genere: poiché per uno stesso motivo si comanda il bene e si proibisce il male. Ma se la ragione o la coscienza dicesse a una persona che un uomo è tenuto a compiere per legge cose che sono per se stesse cattive, oppure che sono proibite cose per se stesse buone, allora la ragione, o la coscienza, è erronea. Così pure sarebbe erronea, se dicesse che è proibito, o che è comandato ciò che di suo è indifferente, come alzare una pagliuzza da terra. In questo caso, essi dicono, la ragione, o coscienza, che sbaglia in cose indifferenti, sia nel comandare, sia nel proibire, è obbligante: cosicché il volere, che non si uniforma a codesta ragione erronea, è cattivo, e si ha il peccato. Ma la ragione, o coscienza, che sbaglia **comandando cose intrinsecamente cattive**, o **proibendo cose intrinsecamente buone** e necessarie alla salvezza, non è obbligante: e quindi in questi casi il volere che discorda dalla ragione o dalla coscienza erronea non è cattivo.

Ma questa conclusione non è ragionevole. Infatti nelle **cose indifferenti** la volontà, che è in disaccordo con la ragione, o con la coscienza erronea, è cattiva, in una maniera o nell'altra, per l'oggetto dal quale dipende la bontà o la malizia della volizione: non già per l'oggetto in se stesso, ma in quanto occasionalmente viene considerato dalla ragione come un male da farsi o da evitare. E poiché l'oggetto della volontà è condizionato alla presentazione della ragione, per il fatto che una cosa viene **presentata dalla ragione come cattiva**, **la volontà nel perseguirla diventa cattiva**. Ora, questo non sì verifica soltanto nelle cose indifferenti, ma anche in quelle intrinsecamente buone o cattive. Infatti **non soltanto la cosa indifferente può accidentalmente assumere natura di bene o di male; ma il bene stesso può assumere aspetto di male, e il male l'aspetto di bene,** in forza dell'apprezzamento della ragione. Astenersi dalla fornicazione, p. es., è un bene: e tuttavia la volontà non può perseguirlo come tale, che in base alla presentazione della ragione. Se quindi venisse presentato dalla ragione erronea come un male, verrebbe perseguito sotto l'aspetto di male. Perciò la volontà sarebbe cattiva, poiché vorrebbe un male: non già un male che è tale per se stesso, ma *per accidens*, cioè in forza dell'apprezzamento della ragione. Così credere in Cristo è cosa essenzialmente buona e necessaria alla salvezza: ma la volontà non può tendere a questo che in base alla presentazione della ragione. E quindi, se la ragione lo presentasse come un male, la volontà non potrebbe volerlo che come un male: non perché sia un male per se stesso, ma perché è un male nella considerazione della ragione. Per questo il Filosofo insegna che, "assolutamente parlando, incontinente è colui che non segue la retta ragione: *per accidens* è incontinente anche colui che non segue la ragione falsa". **Dunque bisogna concludere, assolutamente parlando, che ogni volere discorde dalla ragione, sia retta che erronea, è sempre peccaminoso.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 19 a. 5, ad arg. 1

Sebbene il giudizio della ragione erronea non derivi da Dio, tuttavia questa presenta il suo giudizio come vero, e quindi come derivato da Dio, da cui dipende ogni verità.

Iª IIª q. 19 a. 5, ad arg. 2

Le parole di S. Agostino si applicano nel caso che uno conosca il comando dell'autorità subalterna come contrario al comando dell'autorità superiore. Se uno invece credesse che il comando del proconsole è il comando dell'imperatore, disprezzando il comando del proconsole, disprezzerebbe il comando dell'imperatore. Così se un uomo conoscesse che la ragione umana detta una cosa contraria alla legge di Dio, non sarebbe tenuto a seguirla: ma allora la ragione non potrebbe essere del tutto erronea. Quando invece la ragione propone una cosa come comandata da Dio, allora trasgredire il dettame della ragione e la legge di Dio è la stessa cosa.

Iª IIª q. 19 a. 5, ad arg. 3

Quando la ragione apprende una cosa come cattiva, la considera sempre sotto una particolare ragione di male: o come cosa contraria alla legge di Dio, o come scandalo, o sotto altri aspetti consimili. E allora codesta volizione peccaminosa si riporta a quella particolare specie di peccati.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il **volere conforme alla ragione erronea sia buono**. Infatti:

Iª IIª q. 19 a. 6, arg. 1

Come il volere discorde dalla ragione persegue una cosa che la ragione giudica cattiva, così la volontà concorde con la ragione persegue una cosa che la ragione giudica buona. Ora, il volere che discorda dalla ragione, anche erronea, è cattivo. Dunque il volere concorde con la ragione, anche se erronea, è buono.

Iª IIª q. 19 a. 6, arg. 2

Il volere, che concorda con i comandamenti di Dio e con la legge eterna, è sempre buono. Ma la legge eterna e i comandamenti di Dio ci vengono proposti dalia ragione, anche se erronea. Dunque il volere che concorda con la ragione erronea è buono.

Iª IIª q. 19 a. 6, arg. 3

Il volere che discorda dalla ragione erronea è cattivo. Se, dunque, il volere che con quella concorda è anch'esso cattivo, sarà cattiva qualsiasi volizione di chi si trova ad avere una

ragione erronea. E allora il volere di costui sarà perplesso, e dovrà peccare necessariamente: il che è inammissibile. Dunque il volere che segue la ragione erronea è buono.

Iª IIª q. 19 a. 6. SED CONTRA:

Il volere di coloro che uccidevano gli Apostoli era cattivo. E tuttavia concordava con la loro ragione erronea, poiché sta scritto, **Giovanni, 16, 2**: " Viene l'ora in cui chi vi ucciderà, penserà di rendere omaggio a Dio". Dunque il volere che concorda con la ragione erronea **può essere cattivo.**

Iª IIª q. 19 a. 6. **RESPONDEO:**

Come il problema precedente si identifica col quesito, se obblighi la coscienza erronea, così il quesito attuale si identifica con quello in cui ci si domanda se la coscienza erronea scusi [dal peccato]. Ora, il problema attuale dipende da ciò che abbiamo detto a proposito dell'**ignoranza** *[q.6, a.8]*. Infatti sopra abbiamo detto che l'ignoranza non sempre causa involontarietà. E poiché e il bene e il male morale si determinano nell'atto in quanto questo è volontario, come è evidente da quanto abbiamo detto *[a.2]*, è chiaro che esclude la ragione di bene e di male morale l'ignoranza che causa l'involontarietà dell'atto; non già quella che non produce codesta involontarietà. E abbiamo anche detto che l'ignoranza, direttamente e indirettamente volontaria, non può causare involontarietà. E **chiamo ignoranza direttamente volontaria quella che è perseguita da un atto di volontà**; **indirettamente volontaria quella dovuta a negligenza**; e questo perché uno non vuol sapere quello che è tenuto a sapere, come abbiamo spiegato.

Se dunque la ragione o la coscienza è erronea, per un errore direttamente o indirettamente volontario, riguardando cose che uno è tenuto a sapere, tale errore non scusa dal peccato la volontà che segue la ragione o la coscienza erronea. Se invece si tratta di un **errore che produce involontarietà**, perché provocato, senza negligenza alcuna, dall'ignoranza di particolari circostanze, allora tale errore della ragione, o della coscienza, scusa la volontà dal peccato. Se la ragione erronea, p. es., affermasse che un uomo è tenuto ad accostarsi alla moglie di un altro, il volere che si uniformasse a **codesta ragione sarebbe peccaminoso: poiché codesto errore proviene dall'ignoranza della legge di Dio, che siamo tenuti a conoscere**. Se invece uno s'inganna, credendo che la donna furtivamente introdotta sia sua moglie, e alle richieste di lei volesse trattarla per tale, questa sua volizione sarebbe scusata dal peccato: poiché codesto errore proviene dall'ignoranza delle circostanze, la quale scusa, e causa involontarietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 19 a. 6, ad arg. 1

Come insegna Dionigi, "il bene è causato da una integrità di cause, il male invece anche da particolari difetti". Perciò, per rendere cattivo l'oggetto che ha di mira la volontà, basta che sia cattivo in se stesso, o che sia percepito come tale. Ma perché sia buono si richiede sia l'una che l'altra cosa.

Iª IIª q. 19 a. 6, ad arg. 2

La legge eterna non può sbagliarsi mai, invece la ragione umana può sbagliare. Perciò il volere che concorda con la ragione umana non è sempre retto, e non sempre concorda con la legge eterna.

Iª IIª q. 19 a. 6, ad arg. 3

In logica, come in morale, posto un errore, necessariamente ne seguono altri. Posto, p. es., che uno cerchi la vanagloria, sia che faccia per vanagloria quello che deve fare, sia che non lo faccia, peccherà ugualmente. E tuttavia non è perplesso, poiché può deporre la cattiva intenzione. Così, posto l'errore della ragione o della coscienza, dovuto a un'ignoranza colpevole, segue necessariamente il peccato nella volizione. E tuttavia quella persona non è perplessa, avendo la possibilità di togliersi dall'errore, essendo la sua ignoranza vincibile e volontaria.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la bontà della volizione non dipenda dall'intenzione del fine. Infatti:

Iª IIª q. 19 a. 7, arg. 1

Abbiamo già detto che la bontà del volere dipende solo dall'oggetto. Ora, nella volizione dei mezzi l'oggetto della volontà è distinto dal fine che si persegue. Dunque in questi casi la bontà del volere non dipende dall'intenzione del fine.

Iª IIª q. 19 a. 7, arg. 2

Voler osservare i comandamenti di Dio è proprio di una volontà buona. Ma questo può essere indirizzato a un fine cattivo, cioè alla vanagloria, oppure alla cupidigia, quando uno vuole ubbidire a Dio per conseguire dei beni temporali. Dunque la bontà della volizione non dipende dall'intenzione del fine.

Iª IIª q. 19 a. 7, arg. 3

Il bene e il male, come distinguono le volizioni, distinguono i fini. Ora, la malizia della volizione non dipende dalla cattiveria del fine che si persegue. Chi infatti vuol rubare per fare elemosina, ha una volontà cattiva, anche se persegue un fine buono. Dunque la bontà della volizione non dipende dalla bontà del fine desiderato.

Iª IIª q. 19 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che Dio premia l'intenzione. Ma una cosa è premiata da Dio perché è buona. **Dunque la bontà del volere dipende dall'intenzione del fine.**

Iª IIª q. 19 a. 7. **RESPONDEO:**

L'intenzione può avere verso la volizione due rapporti differenti: può essere precedente, oppure conseguente.

- **L'intenzione precede la volizione come sua causa**, quando vogliamo una cosa per l'intenzione di un fine. E allora l'ordine al fine viene considerato come un'intima ragione della bontà dell'oggetto [o atto esterno] voluto, quando, p. es., uno vuol digiunare in onore di Dio: infatti il digiuno ha ragione di bene dall'esser fatto in onore di Dio. Quindi, siccome la bontà della volizione dipende, come abbiamo detto, dalla bontà dell'oggetto voluto, necessariamente deve dipendere dall'intenzione del fine.

- Invece **l'intenzione è conseguente alla volizione**, quando si accompagna a una volizione preesistente: quando uno, p. es., vuol fare una cosa, e pensa poi di riferirla a Dio. E allora la bontà della prima volizione non dipende dall'intenzione susseguente, a meno che non venga reiterato l'atto di volizione con la sopravvenuta intenzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 19 a. 7 ad arg. 1

Quando l'intenzione è causa della volizione, **l'ordine al fine viene considerato**, secondo le spiegazioni date, come **un'intima ragion d'essere della bontà dell'oggetto**.

Iª IIª q. 19 a. 7, ad arg. 2

La volizione non può dirsi buona, se è cattiva l'intenzione che spinge a volere. Infatti chi vuoi dare l'elemosina, per conseguire la vanagloria, vuole una cosa che è buona in se stessa, sotto aspetto di male: perciò, in quanto da lui voluta, la cosa è cattiva. E quindi la sua volizione è cattiva. Ma se l'intenzione fosse stata posteriore, allora la volizione poteva esser buona: e dall'intenzione successiva non poteva essere depravato l'atto di volontà fatto in precedenza, bensì l'atto di volontà che fosse stato reiterato.

Iª IIª q. 19 a. 7, ad arg. 3

Abbiamo già detto [a.6, ad 1] che "**il male è occasionato da singoli difetti, il bene invece dalla totalità e integrità delle cause**". Perciò, sia che la volizione abbia per oggetto una cosa cattiva, anche sotto l'aspetto di bene, sia che abbia per oggetto il bene sotto l'aspetto di male, sarà sempre cattiva. Ma perché sia buona si richiede che abbia per oggetto il bene sotto l'aspetto di bene, e cioè che voglia il bene per il bene.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che nella **volizione la misura della bontà sia pari al bene esistente nell'intenzione.** Infatti:

Iª IIª q. 19 a. 8, arg. 1

Commentando quel passo, **Matteo, 12, 35**, "L'uomo buono cava fuori cose buone dal buon tesoro del suo cuore", la **Glossa** aggiunge: "Tanto è il bene che uno compie, quanto è quello che egli intende". Ma l'intenzione comunica la bontà non soltanto all'atto esterno, ma anche

alla volizione, come abbiamo visto. Dunque tanto è buono il volere di un uomo, quanto lo comporta la sua intenzione.

Iª IIª q. 19 a. 8, arg. 2

Se cresce la causa, deve crescere l'effetto. Ora la bontà dell'intenzione è causa della buona volontà. Perciò più grande è l'intenzione nel bene, e più la volontà è buona.

Iª IIª q. 19 a. 8, arg. 3

Nel male uno pecca tanto, quanto si estende la sua intenzione: chi infatti nel lanciare un sasso intendesse di fare un omicidio, sarebbe reo di omicidio. Dunque nel bene, per la stessa ragione, la volontà tanto è buona, quanto è esteso il bene che intende [di compiere].

Iª IIª q. 19 a. 8. SED CONTRA:

Può essere buona l'intenzione, e la volizione cattiva. *[Si pensi solo alle Crociate]*Per lo stesso motivo, quindi, **l'intenzione può essere più buona e la volizione meno buona.**

Iª IIª q. 19 a. 8. **RESPONDEO:**

Negli atti [volontari interni ed esterni] e nell'intenzione del fine si possono considerare **due tipi di grandezza:**

- **la prima, oggettiva**, dipendente dal **volere o dal compiere maggiore bene;**
[maggiore/minore elemosina: ma l'atto volitivo potrebbe essere non proporzionato od ostacolato, non conforme all'intenzione]

- **la seconda [soggettiva]**, dovuta all'intensità dell'atto, e cioè dipendente dal **volere o dall'agire con maggiore intensità.**
[maggiore/minore impegno a elargire un' elemosina]

Se dunque parliamo della misura dell'intenzione e della volizione in rapporto all'oggetto, è chiaro che la portata dell'atto voluto è indipendente dalla portata dell'intenzione. E questo a proposito dell'atto esterno può verificarsi in **due maniere**. Primo, perché **l'oggetto ordinato al fine inteso può darsi che non sia proporzionato a quel fine**: se uno p. es., intendesse acquistare una cosa che vale cento libbre, non potrebbe soddisfare alla sua intenzione offrendone dieci. Secondo, per colpa degli **ostacoli che può incontrare l'atto esterno**, e che non sono eliminabili da parte nostra: se uno, p. es., intendesse di andare fino a Roma, e nascessero tali ostacoli da non poterlo fare.

Invece a proposito degli atti interni della volontà ciò può verificarsi in una sola maniera: poiché **gli atti interni** della volontà, a differenza delle azioni esterne, **sono in nostro potere**. Però la volontà può avere per oggetto una cosa che non è proporzionata al fine inteso: e allora **la volizione, che persegue direttamente quel dato oggetto, non è buona quanto l'intenzione di esso.** Ma poiché l'intenzione stessa fa parte in qualche modo dell'atto della volizione, come intima ragione di essa, **la grandezza della buona intenzione ridonda sulla volizione**, in

quanto la volontà vuole un grande bene come fine, quantunque l'oggetto col quale vuole conseguirlo non sia ad esso proporzionato.

*[Le **intenzioni magnanime** sono perciò dei grandi coefficienti della perfezione morale proprio perché codesta perfezione dell'agire umano si attua principalmente nelle disposizioni e negli atti interiori della volontà. La povera vedova del Vangelo che mise nel tesoro del tempio due soli centesimi, oggettivamente mise ben poco; l'**intenzione** però che l'animava era così grande da spingerla a privarsi del necessario per il decoro del culto divino **(volizione)**. Per questo il Signore poteva dire di lei: "io vi dico in verità che questa vedova poverella ha offerto più di tutti gli altri" (**Luca 21 3**).]*

Se invece si considera la misura dell'intenzione e degli altri atti in rapporto alla loro intensità, allora l'intensità dell'intenzione ridonda sull'atto interno e su quello esterno della volontà: poiché l'intenzione è la ragione intima dell'una e dell'altra, come abbiamo spiegato nelle questioni precedenti. Può anche darsi che materialmente l'atto interno o quello esterno non siano molto intensi, pur essendo intensa l'intenzione: uno, p. es., può non volere la medicina così intensamente come vuole la guarigione. Tuttavia l'intensità con cui si tende alla guarigione ridonda formalmente sul volere intensamente la medicina.

Però si deve tener presente che l'intensità dell'atto interno o esterno può divenire oggetto dell'intenzione stessa: quando uno, p. es., formula l'intenzione di volere, o di compiere, una cosa con intensità. Ma questo non basta perché egli voglia ed operi con intensità: poiché la misura del bene esistente nell'intenzione non determina la bontà dell'atto interno, o di quello esterno, come abbiamo spiegato. E per questo che uno non merita quanto intende di meritare: poiché la grandezza del merito è costituita dall'intensità dei vari atti, come vedremo.

[Perché l'intenzione valga come coefficiente di perfezione spirituale, è necessario che sia approfondita in intensità e garantita da atti generosi nei limiti delle possibilità concrete. Attenzione dunque alle facili illusioni delle intenzioni spropositate e inconcludenti.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 19 a. 8, ad arg. 1

La Glossa indicata parla dell'apprezzamento di Dio, il quale considera l'intenzione del fine. Perciò un'altra **Glossa** spiega che "il tesoro del cuore è l'intenzione, in base alla quale Dio giudica le opere". Infatti la bontà dell'intenzione, come si è detto, in qualche modo ridonda sulla bontà del volere, che rende meritorio presso Dio anche l'atto esterno.

Iª IIª q. 19 a. 8, ad arg. 2

La bontà, dell'intenzione non è la causa unica della volizione buona. Perciò la ragione non vale.

Iª IIª q. 19 a. 8, ad arg. 3

La sola malizia dell'intenzione basta a rendere, cattiva la volizione: perciò quanto più cattiva è l'intenzione, tanto peggiore è la volontà. Ma per la bontà non è lo stesso.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la bontà del volere umano non dipenda dalla **conformità col volere di Dio**. Intatti:

Iª IIª q. 19 a. 9, arg. 1

E impossibile che la volontà dell'uomo possa conformarsi al volere di Dio; come è evidente dalle parole riportate in **Isaia, 55, 9**: "Quanto il cielo è più alto della terra, altrettanto le mie vie sono più alte delle vostre, e i miei propositi al disopra dei vostri". Se dunque alla bontà del volere si richiedesse la conformità col volere di Dio, seguirebbe l'impossibilità per il volere umano di essere onesto. Il che è impossibile.

Iª IIª q. 19 a. 9, arg. 2

La volontà nostra dipende dalla volontà di Dio, come la nostra scienza dipende dalla scienza divina. Ma non è richiesta per la nostra scienza la conformità con la scienza di Dio: infatti Dio conosce molte cose che noi ignoriamo. Dunque non si richiede che la nostra volontà sia conforme al volere di Dio.

Iª IIª q. 19 a. 9, arg. 3

Il volere è il principio dell'agire. Ma il nostro agire non può essere conforme all'agire di Dio. Dunque neppure il nostro volere può conformarsi al volere di Dio.

Iª IIª q. 19 a. 9. SED CONTRA:

Commentando la frase, **Matteo, 26,39,** "Non come voglio io, ma come vuoi tu", **S. Agostino** scrive che il Signore vuole che " l'uomo sia retto, e indirizzato a Dio". Ora, la rettitudine costituisce la bontà del volere. Dunque la bontà del volere dipende dalla conformità col volere di Dio.

Iª IIª q. 19 a. 9. **RESPONDEO:**

Come abbiamo detto, la bontà del volere dipende dall'intenzione del fine. Ora, secondo le spiegazioni date, l'ultimo fine della volontà umana è il sommo bene, cioè Dio. **Dunque per la bontà del volere umano si richiede che esso venga indirizzato al sommo bene che è Dio.** Ma codesto bene prima di tutto **dice ordine essenziale alla volontà divina**, come oggetto proprio di essa. D'altra parte ciò che è primo in un dato genere di cose costituisce la misura e la ragion d'essere di tutte le cose che rientrano in esso. Ora, ogni cosa è retta ed è buona in quanto raggiunge la propria misura. Dunque perché il volere umano sia buono, si richiede che sia conforme alla volontà di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 19 a. 9, ad arg. 1

La volontà umana può essere conforme alla volontà di Dio non per **uguaglianza**, ma per **imitazione**. Così pure si ha una conformità della scienza dell'uomo con la scienza divina, in quanto conoscenza della verità. E l'azione umana è conforme all'azione di Dio, in quanto s'addice alla natura dell'agente. Tutto questo per imitazione, non per uguaglianza.

Iª IIª q. 19 a. 9, ad arg. 2-3

Di qui la risposta alla seconda e alla terza difficoltà.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che la volontà umana non debba sempre conformarsi alla volontà divina nel suo **oggetto**. Infatti:

Iª IIª q. 19 a. 10, arg. 1

Noi non possiamo volere quello che ignoriamo: poiché l'oggetto della volontà consiste nel bene conosciuto. Ma per lo più noi ignoriamo quello che Dio vuole. Dunque la volontà umana non può conformarsi all'oggetto della volontà divina.

Iª IIª q. 19 a. 10, arg. 2

Dio vuole la dannazione di qualcuno, di cui egli prevede la morte in peccato mortale. Se dunque l'uomo fosse tenuto a conformare la sua volontà a ciò che Dio vuole, sarebbe tenuto a volere la propria dannazione. Il che è inammissibile.

Iª IIª q. 19 a. 10, arg. 3

Nessuno è tenuto a volere una cosa che è contro la pietà [filiale]. Ma se un uomo volesse quello che Dio vuole, qualche volta ciò sarebbe contro la pietà [filiale]: quando Dio, p. es., vuole la morte di un padre di famiglia, se il figlio volesse la stessa cosa, sarebbe contro la pietà filiale. Dunque l'uomo non è tenuto a conformare la propria volontà con quanto forma l'oggetto del volere di Dio.

Iª IIª q. 19 a. 10. SED CONTRA:

1) Illustrando l'espressione del **Salmo, 32, 1**: "Ai retti si conviene la lode", la **Glossa** dice: "Ha il cuore retto chi vuole quello che vuole Dio". Ora, chiunque è tenuto ad avere il cuore retto. Dunque chiunque è tenuto a volere quello che Dio vuole.
2) La forma della volizione, come di qualsiasi atto, deriva dall'oggetto. Quindi, se l'uomo è tenuto a conformare la sua volontà a quella divina, ne segue che è tenuto a conformarla con l'oggetto di essa.
3) Il contrasto delle volontà si ha nel fatto che gli uomini vogliono cose diverse. Ma chiunque ha una volontà contrastante con quella divina ha una volontà cattiva. Quindi chiunque non conforma la propria volontà alla volontà divina in quello che essa vuole, ha una volontà cattiva.

Iª IIª q. 19 a. 10. **RESPONDEO:**

Come abbiamo già dimostrato, la volontà si muove verso il proprio oggetto, quale viene presentato dalla ragione. Ora, può capitare che una cosa venga considerata sotto vari aspetti dalla ragione, cosicché può essere buona sotto un aspetto, e non esserlo sotto un altro. Perciò se la, volontà di uno vuole l'attuazione di codesta cosa sotto l'aspetto di bene, la sua volizione è buona; e se la volontà di un altro vuole che non si attui per il suo aspetto di male, sarà buona ugualmente. Il giudice, p. es., quando vuole l'uccisione del brigante ha una volontà buona, perché giusta; però è buona anche la volontà di un'altra persona, mettiamo della moglie o del figlio, che non vuole quell'uccisione, perché l'uccisione è cattiva per natura.

Ma siccome la volizione dipende dall'apprezzamento della ragione, o intelletto, la volontà si muove verso un bene più universale e comune, a seconda che l'aspetto del bene percepito è più universale.

Ciò è evidente nell'esempio addotto: infatti il giudice ha cura del bene comune, cioè della giustizia, e per questo vuole l'uccisione del brigante, la quale ha un aspetto di bene in rapporto al comune benessere; invece la moglie del brigante prende a considerare il bene particolare della famiglia, e in base a questo vuole che il marito brigante non venga ucciso.

- Ora, il bene considerato da Dio creatore e moderatore del mondo è il **bene di tutto l'universo**: perciò quanto Dio vuole, lo vuole sotto l'aspetto del bene comune, cioè della sua bontà, che è il bene di tutto l'universo. Invece la considerazione di una creatura di suo riguarda un bene particolare, proporzionato alla propria natura. Ora, può capitare, come si è detto, che una cosa sia buona secondo un aspetto particolare, e non lo sia secondo un aspetto universale, o viceversa. Perciò può capitare che una volontà sia buona nel volere, sotto un aspetto particolare, una cosa che Dio non vuole sotto un aspetto più universale, e viceversa. **Di qui segue anche che possono esser buone più volontà umane divergenti, in quanto sotto aspetti diversi vogliono che una data cosa sia e non sia.**

Ora, però, la volontà di chi vuole un bene particolare può essere retta, solo se subordina codesto bene al bene comune: e questo perché anche l'appetito naturale di ciascuna parte dice ordine al bene comune del tutto. E si sa che dal fine si desume la ragione formale di volere quanto al fine è ordinato. Quindi, perché uno possa volere con volontà retta un bene particolare, è necessario che codesto **bene particolare** sia **l'oggetto materiale** della sua volontà, e il bene divino e universale ne sia **l'oggetto formale**. Perciò la volontà umana è tenuta a conformarsi all'oggetto formale della volontà di Dio; infatti è tenuta a volere il bene divino e universale: invece non è tenuta per l'oggetto materiale.

- In definitiva, però, la volontà umana si uniforma in qualche modo alla volontà di Dio nell'un caso e nell'altro. Infatti, in quanto si conforma all'oggetto formale e universale della volontà divina, si rende conforme al fine ultimo di essa. E, pur non conformandosi all'oggetto materiale di essa, si rende conforme alla volontà divina quale a sua causa efficiente: poiché le cose ricevono da Dio, come da causa efficiente, le singole inclinazioni suscitate dalla natura, o dalle attrattive particolari dell'oggetto. Perciò si usa dire che la volontà dell'uomo si uniforma in questo senso alla volontà di Dio, poiché vuole tutto quello che Dio vuole che voglia.

C'è poi un altro tipo di conformità, secondo la ragione di causa formale, che consiste nel fatto che l'uomo, mosso dalla carità, vuole quello che vuole Dio. Anche codesta conformità si riduce però alla conformità formale desunta dalla tendenza verso l'ultimo fine, oggetto proprio della carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 19 a. 10, ad arg. 1

Possiamo conoscere quale sia l'oggetto della volontà divina sotto un aspetto universale. Infatti sappiamo che quanto Dio vuole, lo vuole sotto l'aspetto di bene. Perciò chiunque vuole una cosa sotto un aspetto qualsiasi di bene, ha il volere conforme a quello di Dio, in rapporto all'oggetto. **Ma nei casi particolari non sappiamo quello che Dio vuole. E in questo non siamo tenuti a conformare la nostra volontà a quella di Dio**. - Tuttavia nello stato di gloria tutti vedranno il rapporto di ogni oggetto di volontà con ciò che Dio vuole a proposito di esso. Perciò conformeranno la loro volontà con quella di Dio, non solo formalmente, ma anche materialmente.

Iª IIª q. 19 a. 10, ad arg. 2

Di nessuno Dio vuole la dannazione come dannazione, come di nessuno vuole la morte in quanto morte; poiché egli "vuole che tutti gli uomini si salvino" **(1Timoteo, 2, 4)**: ma vuole queste cose sotto l'aspetto di giustizia. Perciò a questo proposito basta che l'uomo voglia il **rispetto della giustizia** di Dio e dell'ordine naturale.

Iª IIª q. 19 a. 10, ad arg. 3

E perciò evidente la risposta, alla terza difficoltà.

Per gli argomenti *in contrario* diremo:

1) E' più aderente alla volontà di Dio chi conforma la propria volontà a quella divina quanto all'oggetto formale della volizione, di colui il quale la conforma in quello che Dio materialmente vuole [oggetto materiale]: poiché la volontà tende più al fine che ai mezzi.
2) La specie e la forma di un atto si desumono più dalla ragione [formale] dell'oggetto, che dall'oggetto materiale.
3) Non c'è contrasto di volontà quando più persone vogliono cose diverse sotto aspetti diversi. Invece ci sarebbe contrasto, se uno volesse quello che l'altro non vuole sotto il medesimo aspetto. Ma questo nel caso non interessa.

Bontà e malizia degli atti umani esterni

Prima parte della seconda parte

Questione 20
Proemio

Passiamo a trattare della bontà e della malizia degli atti esterni.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la bontà e la malizia siano prima nell'atto della volontà, o in quello esterno;
2. Se tutta la bontà, o la malizia, dell'atto esterno dipenda dalla bontà della volizione;
3. Se l'atto interno e quello esterno abbiano l'identica bontà o malizia;
4. Se l'atto esterno contribuisca alla bontà, o alla malizia, dell'atto inferiore;
5. Se un evento successivo possa contribuire alla bontà, o alla malizia, di un atto esterno;
6. Se il medesimo atto esterno possa essere insieme buono e cattivo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **bene e il male** si trovino **prima nell'atto esterno che nell'atto della volontà**. Infatti:

Iª IIª q. 20 a. 1, arg. 1

La volontà deriva la sua bontà dall'oggetto, come abbiamo spiegato *[q.19, aa.1e2]*. Ma oggetto dell'atto interiore della volontà è l'atto esterno: infatti si dice di **volere** il furto, o di **voler fare** elemosina. Dunque bene e male sono prima nell'atto esterno che nell'atto della volontà.

Iª IIª q. 20 a. 1, arg. 2

Il bene si attribuisce principalmente al fine: poiché i mezzi ordinati al fine hanno carattere di bene in ordine al fine. Ora, l'atto della volontà non può essere il fine, come si è visto: invece può esserlo l'atto di un'altra facoltà. Dunque il bene si trova, prima chi nell'atto della volontà, nell'atto di un'altra potenza.

Iª IIª q. 20 a. 1, arg. 3

Abbiamo già detto che l'atto della volontà è come la forma rispetto all'atto esterno. Ora, l'elemento formale è posteriore: la forma infatti sopravviene alla materia. Quindi il bene e il male si trovano prima nell'atto esterno che nell'atto della volontà.

Iª IIª q. 20 a. 1. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino** che "la **volontà** è la cosa con la quale si **pecca,** o si vive rettamente". Dunque la bontà e la malizia morale si trovano prima di tutto nella volontà.

Iª IIª q. 20 a. 1. **RESPONDEO:**

Gli atti esterni possono essere considerati buoni o cattivi per due motivi:

- **Primo**, nel loro **genere** e in forza delle loro **circostanze**: fare l'elemosina, p. es., osservando le debite circostanze, è un bene.

- **Secondo**, un atto può essere buono o cattivo in rapporto al **fine**: fare l'elemosina, per vanagloria, p. es., è un male.

Ora, essendo il **fine oggetto proprio della volontà**, è evidente che l'aspetto di bontà o di malizia, assunto dall'atto esterno **in ordine al fine**, si trova prima nell'atto della volontà, e da questo è comunicato all'atto esterno. Invece la **bontà o la malizia che l'atto esterno** ha in se stesso, cioè per la materia o per le circostanze, **non deriva dalla volontà, ma piuttosto dalla ragione.**

Perciò, se **la bontà dell'atto esterno** viene considerata **in rapporto** all'ordinamento e **al giudizio della ragione, essa è anteriore alla bontà dell'atto volitivo**: se invece viene considerata **nell'ordine di esecuzione**, **dipende e segue dalla bontà del volere**, che è principio, o causa di essa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 20 a. 1, ad arg. 1

L'atto esterno è oggetto della volontà, in quanto viene presentato a quest'ultima dalla ragione, come un bene razionalmente apprezzabile: e in questo senso la sua bontà è anteriore a quella dell'atto di volontà. Ma in ordine di esecuzione esso è un effetto del volere, e segue il volere.

Iª IIª q. 20 a. 1, ad arg. 2

Il fine precede in ordine di intenzione, ed è posteriore in ordine di esecuzione.

Iª IIª q. 20 a. 1, ad arg. 3

La forma, considerata come esistente nella materia, in ordine genetico viene dopo quest'ultima, sebbene sia prima in ordine di natura: ma considerata nella causa agente è prima in tutti i modi. Ora, la volontà sta all'atto esterno come causa efficiente. Ed è così che la bontà dell'atto di volontà è forma dell'atto esterno.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **tutta la bontà o la malizia** dell'**atto esterno** dipenda dalla volizione. Infatti:

Iª IIª q. 20 a. 2, arg. 1

Sta scritto**, Matteo, 7,18**: "Non può un **albero** *[l'uomo]* buono produrre **frutti** cattivi, né un albero cattivo dar frutti buoni". Secondo la **Glossa**, qui albero sta per **volontà**, e frutto sta per

operazione. Dunque è impossibile che la volizione inferiore sia buona e l'atto esterno cattivo; o viceversa.

Iª IIª q. 20 a. 2, arg. 2

S. Agostino insegna che si pecca solo con la volontà. Ma se non c'è peccato nella volontà, non ci sarà neppure nell'atto esterno. E quindi tutta la bontà, o malizia, dell'atto esterno dipende dalla volontà.

Iª IIª q. 20 a. 2, arg. 3

Il bene e il male, di cui ora parliamo, sono differenze degli atti morali. Ora, le differenze suddividono il genere in maniera essenziale. Ma essendo gli atti [umani] essenzialmente morali, per il fatto che sono volontari, il bene, o il male, in cedesti atti dipende solo dalla volontà.

Iª IIª q. 20 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino scrive che "ci sono delle cose che si possono far bene **quasi** senza un fine buono, e senza buona volontà".

Iª IIª q. 20 a. 2. **RESPONDEO:**

Abbiamo già visto *[a.1]* che **nell'atto esterno** si possono considerare **due specie di** bontà o di malizia:

- una legata alla **materia e alle circostanze debite**; Invece quella che deriva dalla materia e dalle circostanze debite, dipende dalla **ragione**: e da essa dipende anche la bontà del volere, in quanto tende verso di essa.

- l'altra in ordine al **fine**. Quest'ultima dipende totalmente dalla **volontà**. Invece quella che deriva dalla materia e dalle circostanze debite

Ora bisogna ricordarsi di quanto abbiamo detto *[q.19, a.6, ad 1],* e cioè che per rendere cattiva un'azione basta un solo difetto: invece perché sia buona in senso assoluto non basta un particolare aspetto di bene, ma si richiede una bontà integrale. Perciò, se la volontà è buona per il suo oggetto e per il fine, di conseguenza l'atto esterno sarà buono. Ma la bontà del volere derivato dalla [sola] intenzione del fine non basta a rendere buono l'atto esteriore: **che se la volontà è cattiva, o per il fine inteso, o per l'azione voluta, l'atto esterno sarà cattivo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 20 a. 2, ad arg. 1

La **volontà buona**, indicata nell'albero buono, deve la sua bontà all'**azione** voluta e al **fine** desiderato.

Iª IIª q. 20 a. 2, ad arg. 2

Uno pecca con la volontà non soltanto quando vuole un **fine cattivo**; ma anche quando vuole un'**azione non buona**.

Iª IIª q. 20 a. 2, ad arg. 3

E volontario non solo l'atto interno della volontà, ma anche l'atto esterno, in quanto procede dalla volontà e dalla ragione. Perciò la differenza tra bene e male può interessare gli uni e gli altri atti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia identica la bontà o la malizia dell'atto interno della volontà, e quella dell'atto esterno. Infatti:

Iª IIª q. 20 a. 3, arg. 1

L'atto interno ha come principio una potenza inferiore conoscitiva o appetitiva: invece l'atto esterno ha come suo principio una potenza esecutiva del movimento. Ora, dove i principii operativi sono diversi, sono diversi anche gli atti. D'altra parte l'atto è il soggetto della bontà o della malizia. E poiché non può un identico accidente trovarsi in soggetti diversi, non può essere identica la bontà dell'atto interno e di quello esterno.

Iª IIª q. 20 a. 3, arg. 2

Aristotele insegna che "la virtù è quella disposizione che rende buono chi la possiede, e l'opera che egli compie". Ma la virtù intellettuale della potenza che comanda, non è la virtù morale della potenza comandata [o esecutrice], come lo stesso autore dimostra. Dunque la bontà dell'atto interiore, compiuto dalla potenza imperante, è distinta dalla bontà dell'atto esterno, eseguito dalla potenza comandata.

Iª IIª q. 20 a. 3, arg. 3

Causa ed effetto non possono essere la stessa cosa: poiché niente è causa di se stesso. Ora; la bontà dell'atto interiore causa la bontà dell'atto esterno, o viceversa, come abbiamo spiegato. Dunque non può essere identica la bontà dell'uno e dell'altro.

Iª IIª q. 20 a. 3. SED CONTRA:

L'atto della volontà, si è detto, **è** come **l'elemento formale dell'atto esterno**. Ora, l'elemento **formale e** quello **materiale** costituiscono **un'unica cosa**. Quindi unica è la bontà dell'atto interno e di quello esterno.

Iª IIª q. 20 a. 3. **RESPONDEO:**

Abbiamo già detto *[q.17, a.4]* che l'atto interno della volontà e l'atto esterno, in rapporto alla moralità, costituiscono un unico atto. Ora, può capitare che un atto, sostanzialmente unico, abbia più ragioni di bontà o di malizia, oppure che ne abbia una sola.

E quindi bisogna concludere che talora è identica la bontà o la malizia dell'atto interno e di quello esterno; talora invece sono distinte. Infatti, secondo le spiegazioni date *[aa.1 e 2]*, le due bontà, o le due malizie, cioè quella dell'atto esterno e quella dell'atto interiore, sono ordinate l'una all'altra.

Ora, **tra cose subordinate** può avvenire che una sia buona solo perché ordinata all'altra: la **bevanda amara**, p. es., è buona solo perché ordinata alla guarigione. Quindi la bontà della medicina non è distinta da quella della guarigione, ma, è identica. Invece talora **la cosa subordinata ha in se stessa una ragione di bontà,** anche a prescindere dal suo riferimento a un altro bene: una medicina gustosa, p. es., si presenta come un bene dilettevole, a prescindere dalle sue funzioni terapeutiche.

Perciò dobbiamo concludere che, quando l'atto esterno è buono o cattivo soltanto in ordine al fine, allora è del tutto identica la bontà o la malizia dell'atto di volontà, che di suo ha per oggetto il fine, e quella dell'atto esterno che ha rapporto col fine mediante l'atto della volontà. Quando invece l'atto esterno ha un'intrinseca bontà o malizia, dovuta cioè alla materia e alle circostanze, allora la bontà dell'atto esterno è distinta dalla bontà derivante dal fine: tuttavia la bontà del fine ridonda dalla volontà sull'atto esterno, e la bontà della materia e delle circostanze ridonda sull'atto della volontà, come abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 20 a. 3, ad arg. 1

L'argomento addotto prova che l'atto interno e quello esterno sono distinti nell'ordine fisico, ossia ontologico. Tuttavia da cose così diverse viene a costituirsi un'unica entità nell'ordine morale.

Iª IIª q. 20 a. 3, ad arg. 2

Le virtù morali, come Aristotele spiega, sono ordinate agli atti stessi delle virtù o potenze rispettive, che sono, possiamo dire, i fini di esse; mentre la prudenza, che è di ordine intellettivo, si ferma a considerare i mezzi. Per questo si richiedono virtù diverse. Ma la retta disposizione della ragione rispetto al fine delle virtù non presenta altra bontà che quella, delle varie virtù, che sono come altrettante partecipazioni della bontà della ragione.

Iª IIª q. 20 a. 3, ad arg. 3

Quando una cosa deriva da un'altra come da causa agente univoca, ciò che ha sede nell'una è distinto da quanto si trova nell'altra: quando un corpo riscalda, p. es., il suo calore numericamente è distinto da quello del corpo scaldato, sebbene sia identico nella specie. Ma quando una cosa deriva da un'altra per analogia o proporzionalità, allora c'è un'identità anche numerica tra loro: dalla sanità, p. es., che ha sede nel corpo dell'animale deriva la sanità della medicina e dell'urina; e la sanità della medicina e dell'urina non è distinta dalla sanità dell'animale, che la medicina deve procurare e l'urina serve a indicare. Ora, la bontà dell'atto esterno deriva dalla bontà del volere, e viceversa, precisamente in quest'ultima maniera, nella loro subordinazione reciproca.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'atto esterno non aggiunga niente in bontà o in malizia all'atto interno. Infatti:

Iª IIª q. 20 a. 4, arg. 1

Scrive il **Crisostomo**: "È la volontà che viene o premiata per il bene, o condannata per il male". Ora, le opere sono una testimonianza della volontà. Dunque Dio non cerca le opere per se medesimo, per sapere come giudicarne, ma per gli altri, affinché tutti conoscano che Dio è giusto. Ma si deve giudicare del bene o del male più secondo il giudizio di Dio, che secondo il giudizio degli uomini. Dunque l'atto esterno non aggiunge nulla alla bontà o alla malizia dell'atto interiore.

Iª IIª q. 20 a. 4, arg. 2

Come abbiamo visto, unica è la bontà dell'atto interno e di quello esterno. D'altra parte l'aggiunta avviene mediante la sovrapposizione di una cosa a un'altra. Perciò l'atto esterno non può aggiungere niente in bontà o in malizia all'atto interiore.

Iª IIª q. 20 a. 4, arg. 3

Tutta la bontà della creatura non aggiunge niente alla bontà divina, perché da essa interamente deriva. Ma talora la bontà dell'atto esterno deriva interamente dalla bontà di quello inferiore, e qualche altra volta si verifica il contrario, come abbiamo spiegato. Dunque l'uno non aggiunge niente alla bontà e alla malizia dell'altro.

Iª IIª q. 20 a. 4. SED CONTRA:

Ogni agente tende a conseguire il bene e ad evitare il male. Perciò, se l'atto esterno non aggiungesse niente di bene o di male, chi ha concepito un volere buono o cattivo **inutilmente compirebbe un'opera buona**, o desisterebbe da un'azione cattiva. Il che è inammissibile.

Iª IIª q. 20 a. 4. **RESPONDEO:**

Se partiamo dalla bontà che deriva all'atto esterno dalla volizione del fine, allora l'atto esterno non aggiunge niente in fatto di bontà, a meno che la volizione stessa non diventi intrinsecamente migliore nel bene, o peggiore nel male. E questo potrebbe avvenire in tre modi. Primo, **per un aumento numerico di atti.** Quando uno, p. es., vuol fare una cosa con un fine buono o cattivo, e non la compie subito, ma in seguito la vuole di nuovo e la compie; allora l'atto della volontà viene raddoppiato, e quindi si fanno o due atti buoni o due peccati. - Secondo, **per una maggiore durata**. Uno, p. es., vuol fare una cosa con un fine buono o cattivo che sia; ed ecco che desiste per un ostacolo; un altro invece continua il suo moto volitivo finché non compie l'impresa: è evidente che quest'ultimo volere è più perseverante o nel bene o nel male, e quindi è migliore o peggiore. - Terzo, **per una maggiore intensità**. Ci sono infatti delle azioni esterne che, per essere particolarmente piacevoli o penose, sono fatte per potenziare o per indebolire la volontà. Ora, è chiaro che una volizione tanto è migliore o peggiore, quanto più intensamente tende al bene o al male.

Se poi parliamo della bontà che l'atto esterno riceve dall'oggetto e dalle debite circostanze, allora codesto atto sta alla volizione come termine o fine di essa. E sotto questo aspetto l'atto esterno aggiunge bontà o malizia alla volizione: poiché ogni inclinazione ed ogni moto ottiene la sua perfezione con il raggiungimento del fine, o del termine. Perciò la volizione non è perfetta, se non è tale da operare appena l'occasione si presenta. Se invece manca questa possibilità, e il volere rimane pronto ad agire, la mancanza di perfezione da parte dell'atto esterno di suo è cosa involontaria. E ciò che è involontario, come non merita il premio o il castigo, così non attenua il premio o la pena per un uomo il quale, per cause del tutto involontarie, ha mancato di compiere il bene o il male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 20 a. 4, ad arg. 1

Il Crisostomo parla della volontà umana nella sua ultima perfezione, la quale non desiste dall'atto che nella impossibilità di compierlo.

Iª IIª q. 20 a. 4, ad arg. 2

L'argomento vale se si parla della bontà dell'atto esterno dipendente dalla volizione del fine. Ma la bontà, che l'atto esterno deve alla materia e alle circostanze, è distinta dalla bontà del volere dipendente dal fine: non già che sia distinta dalla bontà che la volizione ottiene dall'atto voluto, però, come abbiamo detto negli articoli precedenti, codesta bontà è ragione e causa della bontà di essa.

Iª IIª q. 20 a. 4, ad arg. 3

E così abbiamo risolto anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che gli eventi successivi possano accrescere la bontà o la malizia dell'atto. Infatti:

Iª IIª q. 20 a. 5, arg. 1

L'effetto preesiste virtualmente nella causa. Ora, certi avvenimenti seguono gli atti come gli effetti le loro cause. Dunque essi preesistono negli atti. D'altra parte ogni cosa è giudicata buona o cattiva in base alla sua virtù: infatti "è la virtù che rende buono chi la possiede", direbbe Aristotele. Dunque gli eventi che esso determina accrescono la bontà o la malizia dell'atto.

Iª IIª q. 20 a. 5, arg. 2

Il bene che compiono gli ascoltatori è effetto della predicazione di un maestro. Ma codesto bene ridonda a merito del predicatore; com'è evidente dall'espressione di S. Paolo: "Fratelli miei carissimi e desideratissimi, allegrezza e corona mia". Quindi l'evento che segue aggiunge all'atto, o bontà, o malizia.

Iª IIª q. 20 a. 5, arg. 3

Aumenta la pena solo perché è cresciuta la colpa; infatti sta scritto: "Secondo la gravezza del peccato sarà la misura della pena". Ma la Scrittura impone un aggravamento di pena per un evento successivo: " Se il bove cozzava già da qualche tempo, e ne fu fatto reclamo al padrone, il quale non lo rinchiuse, cosicché ora ha ucciso un uomo o una donna; in tal caso verrà lapidato il bove, e messo a morte il suo padrone". Ma non sarebbe costui messo a morte, se il bove, senza essere rinchiuso, non avesse ucciso. Dunque gli eventi successivi accrescono la bontà o la malizia dei nostri atti.

Iª IIª q. 20 a. 5, arg. 4

Quando uno viene implicato in un processo capitale, o come esecutore, o come giudice, non contrae irregolarità, se non avviene l'esecuzione. Invece la contrarrebbe se seguisse la morte. Dunque un evento successivo può aumentare la bontà, o la malizia di un atto.

Iª IIª q. 20 a. 5. SED CONTRA:

Un evento susseguente non può rendere cattivo un atto buono, nè rendere buono un atto cattivo. Chi, p. es., dà ad un povero l'elemosina, di cui questi si serve per peccare, non perde nulla della sua elemosina: parimente, per il fatto che uno perdona l'ingiuria ricevuta, non viene scusato colui che l'ha commessa. Dunque gli eventi successivi non aumentano la bontà o la malizia dell'atto.

Iª IIª q. 20 a. 5. **RESPONDEO:**

Gli eventi successivi possono essere previsti e non previsti. Se sono previsti, è chiaro che essi accrescono, o la bontà, o la malizia. Infatti quando uno, pur prevedendo che dalla propria azione possono seguire molti mali, non desiste, dimostra che la sua volontà è assai pervertita.

Se invece l'evento successivo non è previsto, allora bisogna distinguere:

- Se all'atto codesto evento segue direttamente e nella maggior parte dei casi, allora codesto evento aggiunge bontà o malizia all'azione: infatti è evidente che un atto è migliore nel suo genere, per il fatto che da esso segue un maggior numero di beni, ed è peggiore, se ad esso segue un maggior numero di mali.

– Al contrario, se l'evento consegue all'azione in **casi sporadici**, e solo indirettamente, allora l'evento non aggiunge nulla alla bontà o alla malizia dell'atto: infatti non si può giudicare una cosa in base a quanto le appartiene indirettamente e accidentalmente, ma solo in base alle sue dirette proprietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 20 a. 5, ad arg. 1

La virtù di una cosa va giudicata dagli effetti essenziali e diretti: non già da quelli accidentali e indiretti.

Iª IIª q. 20 a. 5, ad arg. 2

Il bene che compiono gli ascoltatori segue alla predicazione di chi insegna, come effetto essenziale. Perciò ridonda a merito del predicatore: specialmente quando è voluto in precedenza.

Iª IIª q. 20 a. 5, ad arg. 3

L'evento, per il quale la Scrittura ordina di infliggere la pena, segue direttamente dalla causa indicata, e quindi viene considerato come previsto. Perciò viene imputato come passibile di pena.

Iª IIª q. 20 a. 5, ad arg. 4

L'argomento varrebbe, se l'irregolarità fosse legata alla colpa. Ma non è legata alla colpa, bensì al fatto [materiale], per una certa menomazione del sacramento.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che un **identico atto** possa essere **buono e cattivo**. Infatti:

Iª IIª q. 20 a. 6, arg. 1

Come insegna Aristotele, "il moto che è continuo è unico". Ora, un moto continuo può essere buono e cattivo: è il caso di chi, camminando di continuo verso la chiesa, prima cerca la vanagloria, e poi il servizio di Dio. **Dunque un unico atto può essere buono e cattivo.**

Iª IIª q. 20 a. 6, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, azione e passione formano un unico atto. Ora, la passione può essere buona, come quella di Cristo, p. es.; e l'azione cattiva, come quella dei Giudei [che lo uccisero]. Perciò un unico atto può essere buono e cattivo.

Iª IIª q. 20 a. 6, arg. 3

L'azione di un servo è l'azione del suo padrone, come l'azione dello strumento è l'azione dell'artefice; poiché il servo è come lo strumento del padrone. Ora, può avvenire che l'azione del servo proceda dalla volontà onesta del padrone, e che quindi sia buona: e proceda pure dalla volontà cattiva del servo, e quindi cattiva. Perciò lo stesso atto può essere buono e cattivo.

Iª IIª q. 20 a. 6. SED CONTRA:

Qualità contrarie non possono trovarsi nel medesimo soggetto. Ma il bene e il male sono qualità contrarie. Quindi uno stesso atto non può essere buono e cattivo.

Iª IIª q. 20 a. 6. **RESPONDEO:**

Niente impedisce che una cosa sia tutt'una considerata in un dato genere, e molteplice in rapporto a un altro genere. Una superficie continua è certamente una, considerata nel genere della quantità; e tuttavia può essere molteplice sotto l'aspetto del colore, se in parte è bianca e in parte è nera. Allo stesso modo **niente impedisce che un atto sia unico in rapporto al suo genere fisico o naturale, e non lo sia, in rapporto alla moralità, o viceversa**, come abbiamo visto in precedenza. Infatti un viaggio ininterrotto è un atto unico nel suo genere fisico; ma può scomporsi in più atti sotto l'aspetto della moralità, se la volontà di chi viaggia, la quale è il principio degli atti morali, subisce delle mutazioni. - Perciò, se prendiamo un atto che è unico secondo il genere della moralità, è impossibile che sia insieme moralmente buono e cattivo. Se invece è unico per unità di natura, e non per unità morale, può essere insieme buono e cattivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 20 a. 6, ad arg. 1

Il **moto continuo**, che procede da **intenzioni diverse**, **sebbene sia unico di unità fisica, non è unico sotto l'aspetto morale.**

Iª IIª q. 20 a. 6, ad arg. 2

Azione e passione appartengono all'ordine morale sotto l'aspetto di fatti volontari. Perciò sono due cose moralmente distinte, perché sono volontarie per una diversa volontà; e da una parte può esserci bontà e dall'altra malizia.

Iª IIª q. 20 a. 6, ad arg. 3

L'azione del servo, in quanto deriva dal volere del servo, non appartiene al padrone: ma gli appartiene solo in quanto dipende dal suo comando. Quindi la cattiva volontà del servo non può rendere cattivo il comando medesimo.

Le conseguenze degli atti umani in rapporto alla loro bontà o malizia

Prima parte della seconda parte

Questione 21
Proemio

Ed eccoci a considerare le **conseguenze** **degli atti umani** in rapporto alla loro **bontà o malizia.**
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo, implichi la nozione di rettitudine o di peccato;
2. Se abbia l'aspetto di cosa lodevole o colpevole;
3. Se rivesta la ragione di merito o di demerito;
4. Se abbia ragione di merito o di demerito presso Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **l'atto umano**, in quanto **buono o cattivo**, non implichi la nozione di **rettitudine o di peccato**. Infatti:

Iª IIª q. 21 a. 1, arg. 1

"In natura i **mostri** *[errori]* sono **peccati**", dice **Aristotele**. Ora, **i mostri** non sono atti, ma **sono degli esseri generati fuori dell'ordine di natura**. Invece **le opere compiute dall'arte e dalla ragione imitano gli esseri che sono secondo natura**, come nota lo stesso Aristotele. Dunque l'azione, per il fatto che è disordinata e cattiva, non implica la nozione di peccato.

Iª IIª q. 21 a. 1, arg. 2

Come insegna Aristotele, il peccato avviene nella natura e nell'arte quando non si raggiunge il fine inteso dalla natura, o dall'arte. Invece la bontà o la malizia dell'atto umano consiste proprio nell'intenzione del fine, o nel conseguimento di esso. Dunque la malizia di un atto non implica la nozione di peccato.

Iª IIª q. 21 a. 1, arg. 3

Se la **malizia di un atto** implicasse la ragione di peccato *[=errore]*, ne seguirebbe che il peccato verrebbe a trovarsi **dovunque c'è un male**. Ora, questo è falso: infatti la punizione, sebbene implichi la ragione di male, tuttavia non implica quella di peccato. Perciò, dal fatto che un'azione è **cattiva**, non segue che abbia ragione di **peccato**.

Iª IIª q. 21 a. 1. SED CONTRA:

Come sopra abbiamo dimostrato *[q.9, a.4]*, **la bontà dell'atto umano dipende principalmente dalla legge eterna**: e di conseguenza la sua malizia consiste nell'essere discorde da codesta legge. Ma questo costituisce la ragione di peccato: infatti **S. Agostino** scrive che "il peccato è una parola, un'opera, o un desiderio contro la legge eterna". Dunque l'atto umano, per il fatto che è cattivo, implica la nozione di peccato.

Iª IIª q. 21 a. 1. **RESPONDEO:**

Il male ha un'estensione maggiore del **peccato**, come il **bene** è più esteso della **rettitudine**. Infatti qualsiasi privazione di bene, in qualunque campo, costituisce un male: invece **il peccato propriamente consiste in un atto compiuto per un fine, senza il debito ordine rispetto a quel fine**. Ora, l'ordine dovuto in rapporto a un fine viene misurato da una certa regola. Regola che negli agenti naturali è la virtù stessa della natura, che inclina verso quel fine.
Perciò, quando l'atto procede dalla virtù o facoltà naturale secondo la naturale inclinazione verso il fine, allora viene ad esserci la rettitudine nell'atto: poiché rimanendo a uguale distanza dagli estremi, segna il rapporto esatto di un principio attivo al suo fine. Invece quando un atto si scosta da tale rettitudine, allora si determina la ragione di peccato.

Ma nelle azioni che vengono compiute dalla volontà, regola prossima è la **ragione umana**; **regola suprema è la legge eterna**. Perciò, quando l'atto umano tende verso il fine secondo l'ordine della ragione e della legge eterna, allora l'azione è retta: quando invece si scosta da questa rettitudine, o direzione, allora si ha il peccato.

Ora, è evidente, da quanto abbiamo detto, che ogni atto volontario è cattivo perché si allontana dall'ordine della ragione e della legge eterna: ed ogni atto buono concorda con la ragione e con la legge eterna. Di qui si conclude che le azioni umane, per il fatto che sono buone o cattive, implicano la nozione di rettitudine o di peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 21 a. 1, ad arg. 1

I mostri si dicono **peccati**, perché prodotti da un **peccato insito nell'atto della natura**.

Iª IIª q. 21 a. 1, ad arg. 2

Il fine è di due tipi: ultimo e prossimo. Ora, nel peccato di ordine naturale, o fisico, l'atto può fallire il fine ultimo, che consiste nella perfezione del generato; ma non può fallire qualsiasi fine prossimo; infatti la natura opera sempre dando forma a qualche cosa. Parimente, nel peccato di ordine volitivo c'è sempre un decadimento dal fine ultimo voluto, poiché nessun atto volontario cattivo è ordinabile alla beatitudine, che è l'ultimo fine: sebbene raggiunga un qualsiasi fine prossimo, che la volontà intende e può conseguire. Perciò, siccome l'intenzione stessa di questo fine deve essere ordinata al fine ultimo, anche in codesta intenzione del fine può trovarsi la ragione di rettitudine o di peccato.

Iª IIª q. 21 a. 1, ad arg. 3

Ogni cosa è ordinata ad un fine mediante il proprio atto. Quindi **la ragione di peccato, consistente in una deviazione dall'ordine verso il fine,** propriamente interessa l'**atto** *[voluto]*. La punizione invece, come abbiamo detto nella *Prima Parte [q.48, a.5, ad 4; a.6, ad 3]*, ha di mira la persona del peccatore.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'atto umano, per il fatto che è **buono o cattivo**, non abbia l'aspetto di cosa **lodevole o colpevole**. Infatti:

Iª IIª q. 21 a. 2, arg. 1

"Il peccato", come dice **Aristotele**, "può capitare anche nei fenomeni naturali". E tuttavia i fenomeni naturali non sono né lodevoli, né colpevoli, come insegna il medesimo autore. Dunque l'atto umano non è una colpa per il fatto che è cattivo ed è peccato: e quindi non è cosa lodevole per il fatto che è buono.

Iª IIª q. 21 a. 2, arg. 2

Il peccato può capitare non solo negli atti morali, ma anche nell'attività professionale e artistica: poiché, come scrive **Aristotele**, "pecca il grammatico che fa sbagli di ortografia, e il medico che sbaglia nel dare una bevanda". Ma un professionista non è ritenuto colpevole solo per aver fatto male una cosa, perché spetta alla versatilità dell'arte il saper far male e bene una cosa a piacimento. Dunque anche l'atto morale non acquista colpevolezza per il fatto che è cattivo.

Iª IIª q. 21 a. 2, arg. 3

Dionigi scrive che il male è "infermo e impotente". Ora, l'infermità e l'impotenza tolgono, oppure diminuiscono, la ragione di colpa. Perciò gli atti umani non sono colpevoli perché cattivi.

Iª IIª q. 21 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "sono lodevoli le opere virtuose; e biasimevoli o colpevoli le opere contrarie". Ma gli atti buoni sono atti virtuosi, poiché "la virtù rende buono chi la possiede, e le opere che egli compie": perciò gli atti contrari sono atti cattivi. Dunque l'atto umano, per il fatto che è buono o cattivo, ha l'aspetto di cosa lodevole o colpevole.

Iª IIª q. 21 a. 2. **RESPONDEO:**

Come il **male** è più esteso del **peccato**, così il **peccato** *[errore]* è più esteso della **colpa**. Infatti si dice che **un atto è colpevole, o lodevole, perché viene imputato a chi lo compie**: infatti lodare o incolpare qualcuno equivale a imputare a lui la bontà o la malizia dei suoi atti. Ma l'atto è imputato a chi lo compie quando è in potere dell'agente, il quale ha il dominio sui

propri atti. Ora, questo avviene **in tutte le azioni volontarie**; poiché l'uomo ha il dominio sui propri atti mediante la volontà, come si è spiegato in precedenza. Quindi rimane che il **bene e il male** raggiungono la nozione di **lode o di colpa** nelle sole **azioni volontarie**; nelle quali **male**, **peccato** e **colpa** sono la stessa cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 21 a. 2, ad arg. 1

Gli atti, o fenomeni, naturali non sono sotto il dominio dell'agente naturale, dato il **determinismo della natura**. Quindi, sebbene nei fenomeni naturali ci sia il peccato, non può esserci la colpa.

Iª IIª q. 21 a. 2, ad arg. 2

Il **compito della ragione** è diverso nelle **attività professionali** e nelle **azioni morali**. Infatti nelle attività professionali la ragione viene ordinata a un fine particolare, escogitato da essa. Invece nelle azioni morali la ragione viene ordinata al fine generale di tutta la vita umana. Ora, i fini particolari vanno ordinati al fine universale.

Ma siccome, e lo abbiamo già visto, il peccato consiste nello scostarsi dall'ordine al fine, in due maniere può esserci il peccato nell'attività artistica e professionale:

- **Primo**, mediante una deviazione dal fine particolare perseguito dall'artefice: ed è il peccato caratteristico dell'arte; è il caso dell'artigiano, che, volendo fare un'opera perfetta, ne produce una di scarto, oppure, volendo produrre una anomalia, fa un'opera regolare.

- **Secondo**, mediante una deviazione dal fine generale della vita umana: e allora si dice che pecca l'artefice che intende compiere un'opera cattiva allo scopo di ingannare altri. **Ma questo peccato non è proprio dell'artefice come tale, bensì dell'artefice in quanto uomo.** Perciò del primo peccato si fa colpa all'artefice come artefice: invece del secondo si incolpa l'uomo in quanto uomo.

- Ma nelle azioni morali, in cui si considera l'ordine della ragione verso il fine generale della vita umana, **il peccato e il male vanno considerati in base alla deviazione dall'ordine razionale verso codesto fine.** Perciò per codesto peccato viene incolpato l'uomo in quanto uomo, e in quanto essere morale. Ecco perché il Filosofo scrive che "in arte è preferibile chi pecca volontariamente; non così trattandosi della prudenza, o delle virtù morali", di cui la prudenza ha la direzione.

Iª IIª q. 21 a. 2, ad arg. 3

L'infermità che si trova nel male volontario è sottoposta al dominio dell'uomo. E quindi non toglie e non diminuisce la colpevolezza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'atto umano non implichi **merito** o **demerito**, per la sua **bontà** o **malizia**. Infatti:

Iª IIª q. 21 a. 3, arg. 1

Merito e demerito dicono ordine alla retribuzione che ha luogo soltanto **nelle opere, fatte a vantaggio di altri**. Ora, non tutti gli atti umani, sia buoni che cattivi, sono in rapporto ad altri, ma alcuni sono per chi opera. Dunque non tutti gli atti umani, buoni o cattivi, implicano un merito o un demerito.

Iª IIª q. 21 a. 3, arg. 2

Nessuno merita un castigo o un premio per il fatto che dispone come vuole di quanto possiede: se un uomo, p. es., distrugge la roba sua, non viene punito come quando distrugge quella degli altri. Ma l'uomo è padrone dei propri atti. Quindi non merita un castigo o un premio, per il fatto che dispone bene o male del proprio atto.

Iª IIª q. 21 a. 3, arg. 3

Per il fatto che uno si procura del bene, non merita di essere beneficato da un altro: e lo stesso si dica per il male. Ora, l'atto buono è precisamente un bene e una perfezione per chi lo compie: mentre quello cattivo è per lui un male. Dunque l'uomo non può meritare o demeritare per il fatto che compie un atto buono, o cattivo.

Iª IIª q. 21 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto**, Isaia, 3, 10-11**: " Dite al giusto che avrà bene, perché gusterà il frutto delle sue opere. Guai all'empio: avrà male, perché la retribuzione delle sue mani gli sarà resa".

Iª IIª q. 21 a. 3. **RESPONDEO:**

Merito e demerito si concepiscono in ordine alla retribuzione fatta secondo giustizia. Ma **a un uomo viene fatta la retribuzione secondo giustizia, perché egli ha agito a vantaggio o a danno di qualcuno.** D'altra parte bisogna considerare, che chiunque vive in società è in qualche modo parte e membro dell'intera società. Perciò, se compie un'azione a vantaggio o a danno di un membro della società, ciò ridonda su tutta la società: come chi ferisce una mano, per ciò stesso ferisce un uomo.

1) -Quando perciò uno agisce **a vantaggio o a danno di una persona**, si trova nel suo atto una doppia **ragione di merito o di demerito**:

- **Primo**, in forza della retribuzione da parte della persona beneficata o danneggiata.

- **Secondo**, in forza della retribuzione a lui dovuta da parte della società.

2) - Quando poi uno ordina direttamente il proprio atto **al bene o al male di tutta una collettività**, **a lui è dovuta**, prima di tutto e principalmente, **una retribuzione** da parte della collettività, e secondariamente da parte di tutti i membri di essa.

3) - Quando invece uno compie un'azione che torna **a vantaggio o a danno di se stesso**, anche allora merita una retribuzione, in quanto anche questo ricade sulla collettività, essendo anch'egli parte di essa: sebbene non la meriti in quanto [l'azione compiuta] è un bene o un male di una persona particolare, che nel caso si identifica con l'agente; a meno che non si contrappongano in lui l'agente e il paziente, in quanto, si può dire per analogia, che esiste anche una giustizia dell'uomo verso se stesso.

Concludendo, l'atto buono o cattivo implica la nozione di cosa lodevole o colpevole, in quanto è in potere della volontà; quella di rettitudine o di peccato per il suo ordine al fine; e la nozione di merito o di demerito in base alla giusta retribuzione che l'atto esige da parte di altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 21 a. 3, ad arg. 1

Talora le azioni umane, buone o cattive, non sono ordinate a vantaggio o a danno di una persona in particolare, ma sono sempre ordinate al bene o al male di altri, cioè della società.

Iª IIª q. 21 a. 3, ad arg. 2

L'uomo che pure ha il dominio dei propri atti, essendo anch'egli di un altro, cioè della collettività di cui è parte, può sempre meritare o demeritare, nel disporre bene o male dei propri atti: come nel caso in cui amministrasse bene o male gli altri suoi beni, con i quali è tenuto a servire la collettività.

Iª IIª q. 21 a. 3, ad arg. 3

Anche il bene, o il male, che uno fa a se stesso mediante i propri atti, ridonda sulla collettività, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'atto umano, buono o cattivo che sia, non abbia un **merito o un demerito presso Dio**. Infatti:

Iª IIª q. 21 a. 4, arg. 1

Abbiamo già visto che il merito e il demerito dicono ordine a una ricompensa per il vantaggio o per il danno procurato a un altro. Ma un'azione umana, buona o cattiva, non può portare nessun vantaggio e nessun danno a Dio; poiché sta scritto, **Giobbe, 35, 6-7:** "Se tu pecchi, che danno arrechi a lui ? Se poi agisci rettamente, che cosa gli doni ?". Dunque l'atto umano, buono o cattivo, non ha un merito o un demerito presso Dio.

Iª IIª q. 21 a. 4, arg. 2

Lo strumento non merita e non demerita nulla presso colui che se ne serve; poiché tutta l'azione dello strumento appartiene a chi si serve di esso. Ora, l'uomo nel suo agire è strumento

della potenza divina, che è il suo motore principale: infatti si legge in **Isaia, 10, 15**: "Come si glorierà la scure contro colui che con essa taglia? O si leverà la sega contro colui che la tira?"; parole chiare che indicano la funzione strumentale dell'uomo. Quindi l'uomo, nell'agire bene o male non merita e non demerita nulla presso Dio.

Iª IIª q. 21 a. 4, arg. 3

L'atto umano ha ragione di merito o di demerito in quanto è ordinato ad altri. Ma non tutte le azioni umane sono indirizzate a Dio. Perciò non tutte le azioni umane, buone o cattive, hanno ragione di merito o di demerito presso Dio.

Iª IIª q. 21 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste, 12,14**: "Ogni opera Dio sottoporrà al giudizio, sia essa buona o cattiva". Ma il giudizio implica la **retribuzione**, in ordine alla quale si concepisce il **merito e il demerito**. Dunque ogni atto umano, buono o cattivo, è un merito o un demerito presso Dio.

Iª IIª q. 21 a. 4. **RESPONDEO:**

Come abbiamo spiegato, l'azione di un uomo ha ragione di merito o di demerito in rapporto ad altri, o a motivo della persona stessa interessata, o a motivo della collettività. Ora, in tutte e due le maniere **i nostri atti, buoni o cattivi, costituiscono un merito o un demerito presso Dio.**

- **Per lui direttamente**, in quanto è l'ultimo fine dell'uomo: infatti è doveroso riferire tutti gli atti all'ultimo fine, come abbiamo già visto *[q.19, a.10]*. Perciò chi compie un atto cattivo, non riferibile a Dio, non salva l'onore di Dio nella sua qualità di ultimo fine.

- **In ordine poi alla collettività di tutto l'universo**, poiché in ogni società chi è a capo di essa è tenuto principalmente a curare il bene comune: e quindi tocca a lui retribuire le azioni compiute bene o male nella collettività. Ma Dio è il moderatore e la guida di tutto l'universo, come abbiamo dimostrato nella *Prima Parte* *[q.103, a.5]*; e in modo speciale delle creature ragionevoli. Perciò è evidente che gli atti umani diventano un merito o un demerito in rapporto a lui: altrimenti seguirebbe che Dio non prende cura delle azioni umane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 21 a. 4, ad arg. 1

Le azioni umane non possono di suo né giovare né nuocere a Dio: tuttavia l'uomo, per quanto da lui dipende, sottrae o dà a Dio qualche cosa, osservando o non osservando l'ordine che Dio ha stabilito.

Iª IIª q. 21 a. 4, ad arg. 2

L'uomo è mosso da Dio come uno strumento, in maniera però da non escludere la sua mozione personale, mediante il **libero arbitrio**, come è evidente, dalle cose già dette *[q.9, a.6, ad 3]*. Perciò mediante il suo agire egli può meritare o demeritare presso Dio.

Iª IIª q. 21 a. 4, ad arg. 3

L'uomo non è ordinato alla società civile in forza di tutto il proprio essere, e di tutti i suoi beni: e quindi non è necessario che ogni suo atto sia meritorio o demeritorio in ordine alla società civile. Invece l'uomo, in tutto quello che forma il suo essere, il suo potere e il suo avere, dice ordine a Dio: e quindi **ogni atto umano, buono o cattivo, ha un merito o un demerito presso Dio,** per quanto esso vale come atto.

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

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

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

Le passioni (I-II, 22-48)
Trattato sulle passioni, ossia sugli atti comuni all'uomo ed agli altri animali:

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

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

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

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

4) i rimedi contro la tristezza I-II, 38
5) bontà o malizia del dolore, o tristezza I-II, 39

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

1°) speranza e disperazione I-II, 40
2°) timore e audacia (I-II, 41-45)

a) a proposito del timore (I-II, 41-44) va considerato:

1) il timore in se stesso I-II, 41
2) l'oggetto del timore I-II, 42
3) le cause del timore I-II, 43
4) gli effetti del timore I-II, 44

b) l'audacia I-II, 45

3°) l'ira (I-II, 46-48)

a) l'ira in se stessa I-II, 46
b) le cause che la provocano e i rimedi contro di essa I-II, 47
c) gli effetti dell'ira I-II, 48

Prima parte della seconda parte
Questione 22
Proemio

Dopo lo studio degli **atti umani** prendiamo a considerare le **passioni dell'anima**, - prima in generale, e poi in particolare.

- La considerazione generica abbraccia quattro argomenti:
  + **primo**, la sede delle passioni;
  + **secondo**, le loro differenze;
  + **terzo**, i loro mutui rapporti;
  + **quarto**, la loro bontà o malizia.

Sul primo si presentano tre quesiti:

1. Se una passione possa essere nell'anima;
2. Se risieda più nella parte appetitiva che in quella conoscitiva;
3. Se risieda più nell'appetito sensitivo che in quello intellettivo, o volontà.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessuna passione possa essere nell'anima. Infatti:

Iª IIª q. 22 a. 1, arg. 1

La **passività è propria della materia**. Ma l'anima, come abbiamo dimostrato, non è composta di materia e forma. Dunque nessuna passione può trovarsi nell'anima.

Iª IIª q. 22 a. 1, arg. 2

La passione, come Aristotele dimostra, è un **moto**. Ma Aristotele dimostra pure che **l'anima non è soggetta al moto.** Quindi nell'anima non c'è passione.

Iª IIª q. 22 a. 1, arg. 3

La passione prepara alla corruzione: infatti "ogni passione, aumentando, distrugge la sostanza". Ma l'anima è incorruttibile. Dunque nessuna passione può trovarsi nell'anima.

Iª IIª q. 22 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo afferma, **Romani,7, 5**: "Quando eravamo nella carne, le passioni **peccaminose**, occasionate dalla legge, agivano nelle nostre membra". Ora i **peccati** si trovano propriamente nell'anima. **Perciò anche le passioni, chiamate "peccaminose", si trovano propriamente nell'anima.**

Iª IIª q. 22 a. 1. **RESPONDEO:**

Tre sono i significati di ***patire*:**

- **Primo, in senso lato,** ogni **recezione** è una passione, anche se il soggetto non perde nulla: si dice, per es., che l'aria patisce quando viene illuminata. Eppure questo è **più un perfezionamento che una passione**.

- **Secondo**, **si ha una passione in senso proprio quando viene ricevuta una cosa con l'espulsione di un'altra**. E questo può avvenire **in due modi**:

+ Talora infatti si ha la espulsione di un elemento non conveniente al soggetto: quando, p. es., viene sanato il corpo di un animale, si dice che patisce, per il fatto che riceve la sanità, con l'espulsione della malattia.

+ Talora invece capita il contrario: e cioè si chiama passione la malattia, poiché si riceve la malattia con la perdita della sanità. Questa ultima situazione è quella che più si addice alla passione. Infatti si parla di passione **quando una cosa viene attratta dall'agente**: **e chi recede dalle condizioni connaturali proprie, dimostra nel modo più evidente di essere attratto**. Per questo Aristotele insegna che quando da una cosa inferiore viene generato un essere superiore, assolutamente parlando si ha una generazione, e *secundum quid* una corruzione: succede invece il contrario quando da un essere superiore si genera un essere inferiore.

Ora, la passione può trovarsi nell'anima nei tre modi descritti. Infatti, nel senso di pura recezione, si dice che "sentire ed intendere sono un certo patire". Ma la passione con annessa espulsione non può verificarsi senza un'alterazione fisiologica: e quindi la passione propriamente detta non può appartenere all'anima che indirettamente, e cioè in quanto passione del composto. Ma anche in questo caso c'è una differenza: **quando la trasmutazione termina in un fatto svantaggioso riveste più l'aspetto di passione,** che quando termina in un vantaggio. Cosicché la tristezza è denominata passione in senso più rigoroso della gioia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 22 a. 1, ad arg. 1

Il **patire**, in quanto implica **espulsione** e **trasmutazione**, è proprio della materia: e quindi si trova soltanto nei composti di materia e forma. Ma in quanto importa la sola **recezione**, non è necessario che appartenga alla materia, ma può appartenere a qualunque essere esistente in potenza. Ora, l'anima, sebbene non sia composta di materia e forma, tuttavia ha qualche cosa di potenziale, essendo fatta per ricevere e patire, nel senso che **lo stesso intendere**, a dire di Aristotele, **è un patire**.

Iª IIª q. 22 a. 1, ad arg. 2

Passione e moto, anche se non appartengono all'anima direttamente, **ad essa possono convenire indirettamente.**

Iª IIª q. 22 a. 1, ad arg. 3

L'argomento vale per la passione che si verifica con una trasmutazione svantaggiosa. Codesta passione non può appartenere all'anima che accidentalmente: di per sé spetta invece al composto, che è corruttibile.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la passione appartenga **più** alla parte **conoscitiva** dell'anima, che a quella **appetitiva.** Infatti:

Iª IIª q. 22 a. 2, arg. 1

Secondo **Aristotele**, ciò che è primo in un dato genere è anche il principale, ed è causa in rapporto agli altri esseri che si trovano nel genere suddetto. Ora, la passione si riscontra prima nella parte conoscitiva che in quella appetitiva: infatti la parte appetitiva non subisce una passione, se non in seguito a una passione della parte conoscitiva. Dunque le passioni sono più nella parte conoscitiva che in quella appetitiva.

Iª IIª q. 22 a. 2, arg. 2

L'elemento più attivo evidentemente è meno passivo: infatti azione e passione si contrappongono. Ora la parte appetitiva è più attiva di quella conoscitiva. Perciò la passione risiede maggiormente nella parte conoscitiva.

Iª IIª q. 22 a. 2, arg. 3

L'appetito sensitivo è una facoltà organica come le potenze conoscitive sensibili. Ora, le passioni si producono, propriamente parlando, mediante una trasmutazione organica. Quindi le passioni non si trovano di preferenza nella parte appetitiva, piuttosto che in quella percettiva.

Iª IIª q. 22 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino scrive, che "**i moti dell'animo**, che i greci chiamano ***pathos***, alcuni dei nostri, Cicerone, p. es., chiamano **perturbazioni**, altri **affezioni** o **affetti**, e altri alla greca li denominano **passioni**". Da ciò risulta che le passioni si identificano con le affezioni.

Ora, le affezioni evidentemente appartengono **alla parte appetitiva, e non a quella conoscitiva**. Dunque le passioni sono più nell'appetito, che nella parte conoscitiva.

Iª IIª q. 22 a. 2. **RESPONDEO:**

Abbiamo già detto che nel termine **passione** è indicata una **attrazione [o riduzione] alle disposizioni dell'agente.** Ora, l'anima è **più** attratta verso le cose mediante la parte appetitiva, che mediante quella conoscitiva. Infatti mediante la potenza appetitiva l'anima viene ordinata alle cose come sono in se stesse; cosicché il Filosofo può scrivere che "il bene e il male", oggetto della facoltà appetitiva, "sono nelle cose". Invece la facoltà conoscitiva non viene attratta verso la cosa in se stessa; ma la conosce nell'immagine intenzionale che di essa possiede, o che riceve in conformità della propria natura.

Difatti il Filosofo aggiunge che "il vero e il falso", oggetto della conoscenza, "non sono nelle cose, ma nella mente". È chiaro, quindi, che il concetto di passione si attua **più** nella parte appetitiva, che in quella conoscitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 22 a. 2, ad arg. 1

Le condizioni di ciò che costituisce una perfezione, sono diverse da quelle di ciò che costituisce un difetto. Infatti nelle perfezioni si misura l'intensità in base alla vicinanza a un unico principio: la luminosità, p. es., di un corpo luminoso si considera più o meno intensa in rapporto al corpo sommamente luminoso, al quale più o meno si avvicina. Ma nelle cose che si presentano come difetti, l'intensità non si misura in base alla vicinanza a un sommo, bensì scalando da un primo grado di perfezione. Perciò il difetto è meno grave quanto meno ci si allontana da quel primo grado: e quindi da principio si trova un difetto piccolo, che continuando la discesa diviene sempre più grande. Ora, la passione si presenta come una carenza, essendo connessa con la potenzialità del soggetto. Cosicché negli esseri che si avvicinano alla perfezione prima, cioè a Dio, non si trova che poco o nulla di potenzialità o di passione; invece negli esseri che degradano essa tende ad aumentare. Ecco perché nella prima facoltà dell'anima, cioè **nella parte conoscitiva**, la ragione di passione **si trova meno accentuata**.

Iª IIª q. 22 a. 2, ad arg. 2

Si dice che **la potenza appetitiva** è più attiva, perché causa direttamente l'atto esterno. Ma ciò dipende dal fatto che **è più passiva**, e cioè dal fatto che dice ordine alle cose come sono in se stesse: infatti mediante l'atto esterno si raggiungono le cose [nella loro concretezza].

Iª IIª q. 22 a. 2, ad arg. 3

Come abbiamo spiegato nella Prima Parte *[78, a.3]*, un organo può subire delle alterazioni in due maniere. Primo, mediante un'alterazione immateriale, in quanto riceve l'immagine intenzionale di una cosa. Questo è un elemento essenziale per l'atto della facoltà sensitiva di conoscenza: tanto è vero che l'occhio viene alterato dall'oggetto visibile, non per esserne colorato, ma per ricevere l'immagine intenzionale del colore. C'è poi una seconda alterazione dell'organo, alterazione fisiologica che modifica l'organo nella sua fisica disposizione: cioè mediante il riscaldamento, il raffreddamento ed altre simili trasmutazioni. Ora, codesta alterazione è accidentale rispetto all'operazione conoscitiva del senso; tale è, p. es., l'affaticarsi dell'occhio per il guardare troppo intenso, e la lesione del medesimo dovuta alla veemenza improvvisa di un oggetto. Invece le alterazioni di questo genere sono ordinate essenzialmente

all'atto dell'appetito sensitivo: cosicché nella definizione di cedesti moti della parte appetitiva, si usa indicare come elemento materiale la trasmutazione fisica di qualche organo; si dice, p. es., che l'ira è "l'accensione del sangue intorno al cuore".

Perciò la qualifica di passione si applica più all'atto dell'appetito sensitivo che all'atto delle facoltà di percezione, sebbene siano entrambi atti di organi corporei.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la passione non risieda nell'**appetito sensitivo**, più che in quello **intellettivo**. Infatti:

Iª IIª q. 22 a. 3, arg. 1

Dionigi fa osservare, che Ieroteo "è istruito non solo mediante una ispirazione divina, ma mediante una passione del divino". Ora codesta passione delle cose divine non può appartenere **all'appetito sensitivo**, il cui oggetto è il bene sensibile. Quindi la passione si trova **nell'appetito intellettivo**, come in quello sensitivo.

Iª IIª q. 22 a. 3, arg. 2

Più l'elemento attivo è potente, più è forte la passione. Ora, l'oggetto dell'appetito intellettivo, che è il bene nella sua universalità, è un elemento attivo più potente che l'oggetto dell'appetito sensitivo, il quale è un bene particolare. Dunque l'aspetto di passione è più nell'appetito intellettivo che in quello sensitivo.

Iª IIª q. 22 a. 3, arg. 3

Gioia e amore sono elencati tra le passioni. Ora essi si trovano anche nell'appetito intellettivo, e non soltanto in quello sensitivo; altrimenti non sarebbero attribuiti a Dio e agli angeli nella Scrittura. Perciò le passioni non risiedono nell'appetito sensitivo più che in quello intellettivo.

Iª IIª q. 22 a. 3. SED CONTRA:

Il **Damasceno** così descrive le passioni dell'anima: "La **passione** è un moto **dell'appetito sensitivo** verso il bene, o verso il male, presente nell'immaginazione. Oppure: La passione è un moto dell'**anima irrazionale**, mediante l'apprensione di un bene o di un male".

Iª IIª q. 22 a. 3. **RESPONDEO:**

La **passione** si trova propriamente dove c'è **trasmutazione corporea**. Ora, negli atti dell'appetito sensitivo codesta trasmutazione non è soltanto immateriale, come nella percezione sensitiva, ma anche fisica. Invece negli atti dell'appetito intellettivo non si richiede un'alterazione fisica, poiché codesto appetito non è facoltà di un qualche organo. Perciò è evidente che **il concetto di passione** si applica in maniera più appropriata **all'atto dell'appetito sensitivo, che a quello dell'appetito intellettivo**; il che è dimostrato anche dalle definizioni riportate del Damasceno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 22 a. 3, ad arg. 1

"Le passioni del divino", di cui parla Dionigi nel brano suddetto, sono l'affetto alle cose divine, e l'unione con esse mediante l'**amore**: e tutto questo avviene senza trasmutazione corporea.

Iª IIª q. 22 a. 3, ad arg. 2

La grandezza della passione non dipende solo dalla virtù dell'agente, ma anche dalla passività del paziente: poiché gli esseri più sensibili alla passione sentono fortemente l'azione anche di modesti principi attivi. Perciò, sebbene l'oggetto dell'appetito intellettivo sia più attivo che l'oggetto dell'appetito sensitivo, tuttavia **l'appetito sensitivo è maggiormente passivo**.

Iª IIª q. 22 a. 3, ad arg. 3

L'amore, il gaudio e sentimenti consimili **attribuiti a Dio, agli angeli**, oppure agli uomini secondo l'appetito intellettivo, esprimono un semplice atto di volontà per una somiglianza di effetti, **ma senza passione**. Perciò **S. Agostino** scrive: "Gli angeli santi **puniscono senza ira**, e **soccorrono senza provare compassione per la miseria**. Tuttavia si usurpano i nomi di codeste passioni anche trattando di essi, in forza del modo umano consueto di parlare, per una **certa somiglianza** di opere e non per una infermità di sentimenti".

> Le differenze delle passioni

Prima parte della seconda parte
Questione 23

Proemio

Veniamo ora a considerare le reciproche differenze delle passioni.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se le passioni del concupiscibile siano diverse da quelle dell'irascibile;
2. Se la contrarietà esistente tra le passioni dell'irascibile si riduca alla contrarietà tra il bene e il male;
3. Se ci sia una passione senza il suo contrario;
4. Se nella medesima facoltà ci siano delle passioni di specie differente, ma non contrarie fra loro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le passioni dell'irascibile si identifichino con quelle del concupiscibile. Infatti:

Iª IIª q. 23 a. 1, arg. 1

Aristotele insegna che le **passioni dell'anima** sono quelle "cui tiene dietro **gioia e tristezza**". Ora gioia e tristezza sono nel **concupiscibile**. Dunque tutte le passioni sono nel concupiscibile. Quindi non sono parte nell'irascibile e parte nel concupiscibile.

Iª IIª q. 23 a. 1, arg. 2

Spiegando quel passo evangelico "Il regno dei cieli è simile al lievito....", la *Glossa* di S. **Girolamo** commenta: "Possediamo la **prudenza** nella **ragione,** l'**odio** dei vizi nell'irascibile, e il **desiderio** della virtù nel **concupiscibile**". Ma **l'odio,** come l'**amore**, si trova nel concupiscibile secondo Aristotele. Dunque la stessa passione si trova nell'irascibile e nel concupiscibile.

Iª IIª q. 23 a. 1, arg. 3

Gli atti e le passioni differiscono nella specie secondo l'oggetto. Ora, **bene e male** sono **oggetto** delle passioni e dell'irascibile e del concupiscibile. **Dunque anche codeste passioni non si distinguono.**

Iª IIª q. 23 a. 1. SED CONTRA:

Gli atti di potenze diverse, vedere e udire, p. es., sono specificamente diversi. Ora, come abbiamo visto nella Prima Parte,*[q.81, a.2]* **l'irascibile e il concupiscibile sono due potenze dell'appetito sensitivo**. Perciò, essendo le **passioni moti dell'appetito sensitivo**, quelle che si trovano nell'irascibile sono specificamente distinte da quelle che risiedono nel concupiscibile.

Iª IIª q. 23 a. 1. **RESPONDEO:**

Le passioni dell'irascibile differiscono specificamente da quelle del concupiscibile. Dal momento, infatti, che potenze diverse hanno oggetti diversi, come abbiamo detto nella *Prima Parte*, *,[q.77, a.3]* passioni di potenze diverse dovranno necessariamente riferirsi a oggetti diversi. Anzi le passioni di differenti potenze hanno una differenza specifica anche più forte: poiché si richiede maggiore differenza di oggetto per costituire la differenza specifica tra le potenze, che per diversificare la specie delle passioni e degli atti. Infatti come tra gli esseri corporei la diversità del genere è connessa con la diversa potenzialità della materia, mentre la diversità della specie dipende dalla diversità di forme in una stessa materia; così nelle funzioni psicologiche, gli atti che appartengono a facoltà diverse sono diversi non solo nella specie, ma anche nel genere; invece gli atti e le passioni riguardanti oggetti specificamente diversi, compresi sotto l'oggetto comune di una data facoltà, differiscono tra loro come specie di un unico genere.

Per conoscere, dunque, quali passioni appartengono all'irascibile e quali al concupiscibile bisogna rifarsi all'oggetto di queste due potenze. Ora, abbiamo già spiegato nella Prima Parte, *[q.81, a.2]* che l'oggetto del concupiscibile è il bene o il male d'ordine sensibile preso in assoluto, che è rispettivamente piacevole o spiacevole. L'anima, però, talora è costretta a subire una difficoltà o un contrasto nel conseguire il bene, e nel fuggire il male, in quanto esso si trova come al disopra del potere ordinario dell'animale. Perciò il male o il bene, in quanto si presenta arduo o difficile, è oggetto dell'irascibile. **E quindi tutte le passioni che si riferiscono al semplice bene o semplice male, quali sono gaudio, tristezza, amore, odio e simili**, spettano al **concupiscibile.** Invece tutte le passioni **che riguardano il bene e il male come cosa ardua, in quanto conseguibile o eliminabile con una certa difficoltà**, spettano all'**irascibile**: così **l'audacia, il timore, la speranza e simili**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 23 a. 1, ad arg. 1

Abbiamo già detto nella *Prima Parte*, *[q.81, a.2]* che agli animali è stata concessa la **potenza** dell'**irascibile**, per eliminare gli ostacoli che impediscono al **concupiscibile** di tendere al proprio oggetto, o per la difficoltà di conseguire il bene, o per le difficoltà di superare il male. **Perciò tutte le passioni dell'irascibile hanno come termine le passioni del concupiscibile**. Per questo motivo anche le passioni dell'irascibile sono accompagnate dal **gaudio e dalla tristezza**, che risiedono nel concupiscibile.

Iª IIª q. 23 a. 1, ad arg. 2

S. Girolamo attribuisce l'odio dei vizi all'irascibile non per l'odio in se stesso, che propriamente spetta al concupiscibile; ma per il combattimento [contro di essi] che va attribuito all'irascibile.

Iª IIª q. 23 a. 1, ad arg. 3

Il bene in quanto dilettevole muove il concupiscibile. Ma se c'è una certa difficoltà nel conseguirlo, presenta qualche cosa che **ripugna al concupiscibile**. **Perciò era necessario ammettere un'altra potenza, per tendere verso di esso. Lo stesso si dica per il male**. Ora, codesta potenza è l'irascibile. Perciò le passioni dell'irascibile e del concupiscibile sono specificamente diverse.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la contrarietà delle passioni dell'irascibile si riduca alla contrarietà esistente tra il bene e il male. Infatti:

Iª IIª q. 23 a. 2, arg. 1

Le passioni dell'irascibile sono ordinate, come abbiamo detto, alle passioni del concupiscibile. Ma le passioni del concupiscibile, p. es., amore e odio, gaudio e tristezza, non sono contrarie tra loro, se non in forza della contrarietà tra il bene e il male. Dunque lo stesso vale per le passioni dell'irascibile.

Iª IIª q. 23 a. 2, arg. 2

Le passioni differiscono secondo il loro oggetto, come i vari moti secondo il loro termine. Ma la contrarietà dei moti si riduce alla contrarietà dei termini, come Aristotele spiega. Dunque tra le passioni stesse la contrarietà si riduce alla contrarietà dei loro oggetti. Ora, oggetto dell'appetito è il bene o il male. Perciò non ci può essere contrarietà di passioni in una potenza appetitiva, che non si riduca alla contrarietà tra bene e male.

Iª IIª q. 23 a. 2, arg. 3

Avicenna scrive che "ogni passione dell'anima si presenta come attrazione, oppure come ripulsa". Ma l'attrazione viene causata dal bene, e la ripulsa dal male: poiché come, a dire di Aristotele, "il bene è ciò che tutti gli esseri desiderano", così il male è ciò che tutti fuggono. Dunque la contrarietà tra le passioni dell'anima non può essere basata che sull'antinomia tra bene e male.

Iª IIª q. 23 a. 2. SED CONTRA:

Timore e **audacia sono contrari**, come Aristotele dimostra. **Ma la distinzione tra timore e audacia non è basata sull'antinomia tra bene e male: poiché l'uno e l'altra hanno per oggetto il male**. Dunque la contrarietà delle passioni dell'irascibile non sempre si riduce all'opposizione tra bene e male.

Iª IIª q. 23 a. 2. **RESPONDEO:**

La passione è un moto, come spiega Aristotele. Perciò la contrarietà delle passioni va considerata secondo la contrarietà dei moti o delle mutazioni. Ora, nelle mutazioni, o nei moti,

ci sono due tipi di contrarietà. La prima è basata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine: e codesta contrarietà è propria delle trasmutazioni, cioè della generazione, che sfocia nell'essere, e della corruzione, che dall'essere si allontana. La seconda è fondata sull'opposizione dei termini, ed è la contrarietà esistente propriamente tra i moti: l'imbiancare, p. es., moto dal nero al bianco, è opposto all'annerire che è il moto dal bianco al nero.

Orbene, anche nelle passioni dell'anima ci sono questi **due tipi di contrarietà**: la prima fondata sulla contrarietà degli oggetti, cioè sull'antinomia tra bene e male; la seconda fondata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine. Nelle passioni del concupiscibile si trova soltanto la prima, cioè quella fondata sull'opposizione degli oggetti tra loro; invece nelle passioni dell'irascibile si trova anche la seconda. E la ragione è questa, che - **l'oggetto del concupiscibile, come si ricorderà, è il bene o il male d'ordine sensibile assolutamente considerati.** E il bene in quanto bene non può essere un termine ***a quo*** [da cui si recede], ma solo termine ***ad quem***; poiché nessuna cosa fugge il bene in quanto bene, ma tutte lo desiderano. Così pure non c'è un essere che desideri il male in quanto male, ma tutti lo fuggono: quindi il male non ha mai ragione di termine ***ad quem***, ma solo di termine ***a quo***. Perciò ogni passione del concupiscibile relativa al bene è orientata verso di esso: così l'**amore**, il **desiderio** e il **gaudio**; e ogni sua passione relativa al male è contraria ad esso: così l'**odio**, la **fuga** o **ripugnanza**, e la **tristezza. Quindi nelle passioni del concupiscibile non può esserci la contrarietà fondata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine**, o a un medesimo oggetto. Invece abbiamo visto che oggetto dell'irascibile è il bene o il male di ordine sensibile, non considerato in assoluto, ma difficile ed arduo.

- Ora, il **bene arduo o difficile**, in quanto bene, ha un aspetto che giustifica una tendenza verso di esso ed è la passione della **speranza**; e in quanto arduo, o difficile, determina una ripulsa, che è la passione della **disperazione**. Così pure il **male arduo**, in quanto male, presenta un aspetto che lo rende scostante: e codesto sentimento costituisce la passione del **timore**; ma presenta pure un'attrattiva, come cosa ardua mediante la quale si può sfuggire il predominio del male: ed è sotto tale aspetto che l'**audacia** tende verso di esso. Perciò **nelle passioni** dell'irascibile si trova **la contrarietà** riducibile all'antinomia tra bene e male, come tra la speranza e il timore; e vi è pure la **contrarietà** basata sull'**atto** di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine, come avviene tra l'audacia e il timore."

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che ogni passione dell'anima abbia il suo contrario. Infatti:

Iª IIª q. 23 a. 3, arg. 1

Le passioni sono, o nell'irascibile, o nel concupiscibile, come abbiamo detto. Ma sia le une che le altre hanno la loro contrarietà. Dunque tutte le passioni hanno il loro contrario.

Iª IIª q. 23 a. 3, arg. 2

Ogni passione è indirizzata o al **bene**, o al **male**, che formano l'oggetto di tutta la parte appetitiva. Ma alla passione, che ha per oggetto il bene, si contrappone quella che ha per oggetto il male. Quindi ogni passione ha il suo contrario.

Iª IIª q. 23 a. 3, arg. 3

Ogni passione, come abbiamo visto, è fondata, o sull'atto di **accedere**, o su quello di **allontanarsi**. Ma ad ogni avvicinamento si contrappone un allontanamento, e viceversa. Dunque ogni passione dell'anima ha il suo contrario.

Iª IIª q. 23 a. 3. SED CONTRA:

L'ira è una passione dell'anima. Ma nessuna passione viene indicata da Aristotele come contraria all'ira. Dunque non ogni passione ha il suo contrario.

Iª IIª q. 23 a. 3. **RESPONDEO:**

È un fatto unico che la passione dell'ira non può avere il suo contrario, né in base all'atto di accedere e di recedere, né in base alla contrarietà tra il bene e il male. **Infatti l'ira viene causata da un male ineliminabile e già presente**. E alla presenza di esso è necessario, o che **l'appetito soccomba**, e allora non esce dai limiti della **tristezza**, passione del concupiscibile; oppure che abbia **un moto d'ira per respingere** il male dannoso. Un **moto di fuga è impossibile**; poiché il male è già presente, o passato. Perciò non esiste una passione contraria al moto dell'ira in base all'accedere o recedere.

Così pure non esiste contrarietà in base all'opposizione tra bene e male. Poiché al male già inflitto si oppone il bene già conseguito: ma questo non può avere ormai l'aspetto di bene arduo o difficile. D'altra parte dopo il conseguimento del bene non rimane altro moto che il quietarsi dell'appetito nel bene raggiunto: e questo è il gaudio, passione del concupiscibile. Dunque il moto dell'ira non può avere un moto psicologico contrario, ma ad esso **si oppone soltanto il calmarsi del moto stesso**: a dire del **Filosofo**, "ammansire si oppone ad adirarsi", **ma è un'opposizione negativa, o privativa, non già contraria.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Rimangono sciolte così anche le difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che in una potenza non vi possano essere **passioni specificamente diverse non contrarie tra loro**. Infatti:

Iª IIª q. 23 a. 4, arg. 1

Le passioni differiscono secondo **gli oggetti**. Ora oggetto delle passioni sono **il bene e il male**, le cui differenze costituiscono le contrarietà esistenti tra le passioni. Dunque in una medesima potenza non ci sono passioni, che, senza essere tra loro contrarie, differiscono nella specie.

Iª IIª q. 23 a. 4, arg. 2

La differenza specifica è una differenza formale. Ma ogni differenza formale è basata su una contrarietà, come Aristotele afferma. Perciò le passioni di una medesima potenza, che non siano contrarie fra loro, specificamente non differiscono.

Iª IIª q. 23 a. 4, arg. 3

Qualsiasi passione consiste in un avvicinamento o in un allontanamento rispetto al bene o al male; perciò ogni differenza tra le passioni deve dipendere, o dall'opposizione tra bene e male, o dalla differenza tra avvicinamento e allontanamento, oppure dal grado di vicinanza o di lontananza. Ora, le prime due differenze implicano una contrarietà tra le passioni, come abbiamo spiegato. La terza invece non costituisce una differenza specifica: perché altrimenti sarebbero infinite le specie delle passioni. Non può essere, dunque, che passioni di una medesima potenza differiscano nella specie, senza essere contrarie.

Iª IIª q. 23 a. 4. SED CONTRA:

Amore e gaudio differiscono specificamente e sono entrambi nel concupiscibile. E tuttavia non sono contrari tra loro: ché anzi l'uno è causa dell'altro. Dunque **ci sono passioni della stessa potenza che differiscono specificamente, senza essere contrarie.**

Iª IIª q. 23 a. 4. **RESPONDEO:**

Le passioni [in genere] **differiscono tra loro secondo i principi attivi, che nel caso delle passioni dell'anima sono gli oggetti**. Ora, la differenza tra principi attivi può essere considerata sotto due punti di vista:

- primo, in base alla specie o alla natura di codesti principi, come si distingue, p. es., il fuoco dall'acqua;

- secondo in base alla differente virtù attiva. Ma codesta diversità del principio attivo, o del movente nelle passioni dell'anima, si può arguire per analogia con gli esseri di ordine fisico. Infatti ogni causa movente in qualche modo trae a sé il paziente, o da sé lo allontana. E quando l'attrae produce in esso tre effetti.

+ Primo, gli conferisce un'inclinazione o un'attitudine a tendere verso l'agente medesimo: un corpo lieve, p. es., che risiede in alto, dà al corpo da esso generato la levità, mediante la quale riceve l'inclinazione a stare in alto.

+ Secondo, se il corpo generato è fuori del luogo proprio, gli conferisce il moto verso di esso.

+ Terzo, gli dà di riposare in codesto luogo quando vi giunge: poiché il quietarsi in un luogo deriva dalla stessa causa che lo moveva verso di esso.

Lo stesso vale per la genesi dell'allontanamento.

Ora, nei moti della **parte appetitiva il bene** esercita quasi una **forza attrattiva**, **il male** invece una **forza repulsiva**. Dunque:

- prima di tutto il **bene** causa nella potenza appetitiva una certa **inclinazione** o attitudine, ovvero connaturalità al bene: e abbiamo la passione dell'**amore**. Ad esso corrisponde come contrario l'**odio** verso il **male**.

- Secondo, se il bene non è ancora posseduto, gli conferisce il **moto** verso il conseguimento del bene amato: e abbiamo la passione del ***desiderio*** o della *concupiscenza*. Al contrario, rispetto al **male** abbiamo la ***fuga*** o la ***ripugnanza***.

- Terzo, una volta raggiunto, il bene dà all'appetito la **quiete** nel bene stesso conquistato: ed abbiamo il ***piacere*** o la ***gioia***. Ad esso si oppone rispetto al **male** il ***dolore*** ossia la ***tristezza***.

Le passioni dell'irascibile presuppongono già l'attitudine o l'inclinazione a perseguire il bene e a fuggire il male, propria del concupiscibile che ha per oggetto il bene e il male in assoluto.

- E quindi rispetto al bene non ancora raggiunto abbiamo la ***speranza*** **e la** ***disperazione***.

- Rispetto al male non ancora inflitto si ha il ***timore*** **e l'*audacia***.

- Invece rispetto al bene raggiunto non si dà nessuna passione nell'irascibile: poiché, come abbiamo detto, non si presenta quale bene arduo. Però dal **male già inflitto** [oggetto del dolore o della tristezza] segue la passione dell'***ira***.

Si vede così chiaramente che nel **concupiscibile** ci sono tre gruppi di passioni, e cioè:
amore e odio,
desiderio e fuga,
gaudio e tristezza.

Così ce ne sono tre nell'**irascibile**:
speranza e disperazione,
timore e audacia,
e finalmente l'**ira**, la quale non ha una passione contraria.

Ci sono, dunque, undici passioni specificamente distinte, sei nel concupiscibile e cinque nell'irascibile; ed esse abbracciano tutte le passioni dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

È evidente così la risposta alle difficoltà presentate.

Prima parte della seconda parte
Questione 24
Proemio

Dobbiamo ora considerare la bontà e la malizia delle passioni.
Sull'argomento poniamo quattro quesiti:

1. Se nelle passioni possa esserci bontà o malizia morale;
2. Se ogni passione sia moralmente cattiva;
3. Se la passione accresca o diminuisca la bontà o la malizia dell'atto;
4. Se alcune passioni siano, nella loro specie, buone o cattive.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessuna passione sia moralmente buona o cattiva. Infatti:

Iª IIª q. 24 a. 1, arg. 1

La bontà o la malizia morale è propria dell'uomo; infatti, come si esprime S. Ambrogio, "i costumi propriamente si dicono umani". Invece le passioni non sono proprie degli uomini, ma sono comuni anche agli altri animali. Dunque nessuna passione è moralmente buona o cattiva.

Iª IIª q. 24 a. 1, arg. 2

Il bene dell'uomo sta "nell'essere conforme alla ragione", e il suo male "nell'essere lontano dalla ragione", come spiega **Dionigi**. Ora, le passioni dell'anima non sono nella ragione, ma nell'appetito sensitivo, come abbiamo visto. Quindi sono fuori del bene e del male dell'uomo, che è di ordine morale.

Iª IIª q. 24 a. 1, arg. 3

Il Filosofo insegna, che "non acquistiamo lode o biasimo per le passioni". Invece il bene e il male morale ci procura lode o vituperio. Dunque le passioni moralmente non sono né buone né cattive.

Iª IIª q. 24 a. 1. SED CONTRA:

Parlando delle passioni **S. Agostino** scrive: "Esse sono cattive, se l'amore è cattivo; sono buone, se è buono".

Iª IIª q. 24 a. 1. **RESPONDEO:**

Le passioni dell'anima si possono considerare sotto due aspetti:

- **primo, in se stesse**; secondo, in quanto sottostanno al comando della ragione, o della volontà. Se dunque si considerano in se stesse, cioè in quanto **moti di un appetito non razionale, non si trova in esse la bontà, o la malizia morale,** che dipende dalla ragione, come abbiamo visto.

- **Se invece si considerano come soggette al comando della ragione e della volontà, allora in esse si riscontra bontà o malizia morale.** Infatti l'appetito sensitivo è più vicino alla ragione e alla volontà che le membra esterne; e tuttavia i moti e gli atti di queste sono moralmente buoni o cattivi, in quanto sono volontari. Molto più, dunque, possono essere buone o cattive moralmente le passioni. E difatti possono essere volontarie, o perché comandate dalla volontà, o perché dalla volontà non sono ostacolate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 24 a. 1, ad arg. 1

Codeste passioni considerate in se stesse sono comuni agli uomini e agli altri animali: ma in quanto comandate dalla ragione sono proprie degli uomini.

Iª IIª q. 24 a. 1, ad arg. 2

Anche le facoltà inferiori sono denominate razionali, nella misura che "partecipano in qualche modo della ragione", come si esprime **Aristotele.**

Iª IIª q. 24 a. 1, ad arg. 3

Il Filosofo afferma che non acquistiamo lode e biasimo per le passioni considerate in se stesse; ma ciò non toglie che queste possano essere biasimevoli o lodevoli, in quanto ordinate dalla ragione. E difatti aggiunge: "Non si loda ne si biasima chi teme o si adira, ma chi lo fa in una certa maniera", cioè seguendo e non seguendo la ragione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **tutte le passioni** siano moralmente **cattive**. Infatti:

Iª IIª q. 24 a. 2, arg. 1

Scrive S. Agostino che "alcuni chiamano le passioni morbi o perturbazioni dell'anima". Ora, ogni morbo o perturbazione dell'anima è un male di ordine morale. Perciò tutte le passioni sono moralmente cattive.

Iª IIª q. 24 a. 2, arg. 2

Il **Damasceno** afferma, che "l'**operazione** è un moto secondo natura, mentre la passione, è contro natura". Ma quello che è contro natura nei moti dell'anima presenta l'aspetto di peccato,

o di male morale; e difatti il Damasceno stesso dice, che il diavolo "passò da quello che è secondo natura, a ciò che è contro natura". Dunque codeste passioni sono moralmente cattive.

Iª IIª q. 24 a. 2, arg. 3

Tutto ciò che induce al peccato è cattivo. Ma tutte le passioni inducono al peccato; e difatti sono chiamate da S. Paolo, **Romani, 7, 5** "passioni di peccato". Quindi esse sono moralmente cattive.

Iª IIª q. 24 a. 2. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino** che "**l'amore retto** si circonda di tutte codeste **oneste affezioni**. Infatti [i giusti] **temono** di peccare, **desiderano** perseverare, **si dolgono** dei peccati, **godono** delle opere buone".

Iª IIª q. 24 a. 2. **RESPONDEO:**

Su questo argomento ci fu contrasto tra **Stoici** e **Peripatetici**: infatti gli Stoici dicevano che **tutte le passioni sono cattive**; i Peripatetici invece affermavano che le **passioni moderate sono buone**. La quale differenza, sebbene a parole sembri così grande, in realtà si riduce a poco o nulla, se si considera l'intenzione degli uni e degli altri. Infatti gli Stoici non ammettevano la distinzione tra il senso e l'intelletto; e quindi la negavano anche tra l'appetito intellettivo e quello sensitivo. Perciò non potevano distinguere le passioni dagli atti della volontà, in quanto le prime sono nell'appetito sensitivo, e i secondi in quello intellettivo; ma chiamavano **volizione** qualsiasi moto ragionevole della parte appetitiva, invece denominavano **passione** il moto che non rispetta i limiti della ragione. Ecco perché **Cicerone**, seguendo le loro opinioni, chiama tutte le passioni "morbi dell'anima". E da codesta definizione così argomenta: "Chi è malato non è sano; e chi non è sano è insipiente". Difatti gli insipienti li diciamo *insani*.

Invece i Peripatetici chiamano **passioni tutti i moti dell'appetito sensitivo**. Perciò le stimano buone, quando sono regolate dalla ragione; e cattive, quando non ne rispettano la regola. A torto, quindi, Cicerone condanna la sentenza dei Peripatetici, che approvavano le passioni moderate, scrivendo che "ogni male, anche se moderato, è da evitarsi: poiché come il corpo, anche se malato moderatamente, non è sano; così non è sana questa moderazione dei morbi o delle passioni". Infatti le passioni non si possono chiamare morbi o perturbazioni dell'anima, se non quando non rispettano la regola della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 24 a. 2, ad arg. 1

È chiara così la risposta alla prima difficoltà.

Iª IIª q. 24 a. 2, ad arg. 2

In ogni passione psicologica c'è un aumento o una diminuzione nel **moto naturale del cuore**, e cioè un intensificarsi o un rallentare dei moti di sistole e diastole: e in questo essa salva

l'aspetto di passione. Ma non è affatto necessario che la passione esca sempre dall'ordine della ragione naturale.

[Per gli antichi il cuore era la sede fondamentale delle passioni ecco perché ogni alterazione dei suoi battiti poteva essere considerata una cosa innaturale da chi pretendeva di mantenere una impassibilità assoluta di fronte a qualsiasi avvenimento. Oggi questo modo di concepire la perfezione morale ci può sembrare persino ridicolo poiché l'equilibrio psichico è la stessa salute fisica e da noi concepita in maniera dinamica, cioè come elasticità di reazione e di adattamento.]

Iª IIª q. 24 a. 2, ad arg. 3

Le passioni inclinano al peccato in quanto sono contro l'ordine della ragione: ma in quanto sono da questa ordinate, sono atti virtuosi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che una qualsiasi passione diminuisca sempre la bontà dell'atto morale. Infatti:

Iª IIª q. 24 a. 3, arg. 1

Tutto ciò che intralcia il giudizio della ragione, dal quale dipende la bontà dell'atto morale, diminuisce per conseguenza la bontà di esso. Ora, ogni passione intralcia il giudizio della ragione; scrive infatti **Sallustio**: "Tutti gli uomini che deliberano su cose scabrose devono spogliarsi dell'odio, dell'ira, dell'amicizia e della misericordia". Dunque qualsiasi passione diminuisce la bontà dell'atto morale.

Iª IIª q. 24 a. 3, arg. 2

Più l'atto umano somiglia a Dio, più vale; infatti l'Apostolo scrive, **Efesini, 5, 1**: "Fatevi imitatori di Dio, come figli bene amati". Ma, come si esprime **S. Agostino**: "Dio e gli angeli santi puniscono senza odio, e soccorrono senza provar compassione per la miseria". Quindi è meglio compiere codeste opere impassibilmente, che mossi dalla passione.

Iª IIª q. 24 a. 3, arg. 3

Come il male morale, così anche il bene si misura in rapporto alla ragione. Ora, il male morale viene diminuito dalla passione: infatti chi pecca per passione è meno colpevole di chi pecca per malizia. Dunque chi fa il bene senza passione compie un bene più grande, di chi lo fa mosso dalla passione.

Iª IIª q. 24 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che la **passione della misericordia** "è sottoposta alla ragione, quando si accorda la misericordia in modo da conservare la giustizia, sia nel soccorrere gli indigenti, che nel perdonare i pentiti". Ma niente di ciò che sottostà alla ragione diminuisce il bene morale. Dunque le passioni non riducono la bontà morale [dell'atto].

Iª IIª q. 24 a. 3. **RESPONDEO:**

Gli Stoici, come sostenevano che tutte le **passioni** sono **cattive**, così ne deducevano che qualsiasi passione diminuisce la bontà dell'atto; infatti ogni bene mescolandosi col male, o viene totalmente distrutto, oppure viene diminuito. E questo è vero, se denominiamo passioni soltanto i **moti disordinati** dell'appetito sensitivo, perché perturbazioni o malattie dell'anima. Ma se denominiamo passioni semplicemente tutti i moti dell'appetito sensitivo, allora [vediamo che] anche le passioni moderate dalla ragione contribuiscono alla perfezione del bene umano. Infatti il bene umano consiste radicalmente nella ragione: quindi codesto bene sarà tanto più perfetto, quanto più essa si estende a un numero maggiore di cose riguardanti l'uomo. Nessuno dubita, p. es., che interessi la perfezione del bene morale moderare gli atti delle membra esterne secondo la regola della ragione. Perciò essendo l'appetito sensitivo capace di essere **sottoposto alla ragione**, come abbiamo spiegato, conferisce alla perfezione del bene morale, o umano, che le passioni stesse siano regolate dalla ragione.

Come, dunque, è cosa migliore che l'uomo, oltre a volere il bene, lo compia anche esternamente; così conferisce alla perfezione del bene morale il muoversi non soltanto con la volontà, ma anche con l'appetito sensitivo. Così come si esprime il **Salmo, 83,3**: "Il mio **cuore** e la mia **carne** esultano verso il Dio vivente"; **prendendo *cuore* per l'appetito intellettivo, e *carne* per quello sensitivo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 24 a. 3, ad arg. 1

Le **passioni** possono avere **due rapporti diversi con il giudizio della ragione**:

- **Primo**, **possono essere antecedenti. E in questo caso oscurano il giudizio della ragione**, da cui dipende la bontà morale dell'atto, e diminuiscono la bontà di quest'ultimo; infatti è più lodevole fare un atto di carità per il giudizio della ragione, che farlo **unicamente** mossi dalla passione della misericordia.

- **Secondo**, **possono essere conseguenti.** E ciò può avvenire in due modi:

+ **Primo**, **per ridondanza**: quando la parte superiore dell'anima vuole così intensamente una cosa, da derivarne un moto anche nella parte inferiore di essa. E allora la passione che consegue nell'appetito sensitivo, è segno dell'**intensità della volizione**. E sta a indicare una **bontà morale superiore**.

+ **Secondo**, **per una scelta deliberata**: cioè quando un uomo a ragion veduta delibera di farsi prendere da una passione, per agire con maggiore prontezza, mediante la cooperazione dell'appetito sensitivo. **E allora la passione accresce la bontà dell'atto.**

Iª IIª q. 24 a. 3, ad arg. 2

In Dio e negli angeli non esiste **né appetito sensitivo, né membra corporee:** perciò in essi non può aver luogo, come in noi, il bene che consiste nell'ordine delle passioni e degli atti corporei.

Iª IIª q. 24 a. 3, ad arg. 3

La passione che tende al male, se precede il giudizio della ragione, diminuisce il peccato: ma se è conseguente in uno dei modi predetti, lo accresce, o ne indica l'accrescimento.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nessuna passione sia moralmente buona o cattiva **nella sua specie**. Infatti:

Iª IIª q. 24 a. 4, arg. 1

Il bene e il male morale sono propri della ragione. Invece le passioni sono nell'**appetito sensitivo**: perciò quanto è di ordine razionale è **accidentale** per esse. E siccome quanto è accidentale non appartiene mai alla specie di una cosa, è chiaro che nessuna passione nella sua specie è buona o cattiva.

Iª IIª q. 24 a. 4, arg. 2

Gli atti e le passioni ricevono la specie dall'oggetto. Perciò, se una passione dovesse essere specificamente buona o cattiva, bisognerebbe considerare specificamente buone le passioni aventi per oggetto il **bene**, p. es., l'amore, il desiderio, il gaudio; e specificamente cattive le passioni aventi per oggetto il **male**, p. es., l'odio, il timore, la tristezza. Ma ciò è evidentemente falso. Dunque nessuna passione è specificamente buona o cattiva.

Iª IIª q. 24 a. 4, arg. 3

Non vi è una specie di passioni che non si trovi anche negli altri animali. Invece il bene morale si trova soltanto nell'uomo. Dunque non esiste una passione che sia nella sua specie buona o cattiva.

Iª IIª q. 24 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino scrive che "la misericordia va attribuita alla virtù". E il **Filosofo** insegna che il pudore è una passione lodevole. Dunque ci sono delle passioni specificamente buone o cattive.

Iª IIª q. 24 a. 4. **RESPONDEO:**

Dobbiamo ripetere a proposito delle passioni quello che abbiamo detto *[q.1, a.3, ad 3; q,18, aa.5,6; q.20, a.1]* a proposito degli atti, e cioè che la specie degli atti e delle passioni si può considerare sotto due aspetti:

- **Primo, come entità fisica**: e in tal caso il bene e il male morale non determinano la specie dell'atto e della passione.

- **Secondo, come entità di ordine morale**, e cioè in quanto partecipano la volontarietà e il giudizio della ragione. E in questo senso il bene e il male morale possono specificare una passione, in quanto questa può avere per oggetto una cosa che di suo è consona o ripugnante

alla ragione: ciò è evidente per il **pudore**, che è il timore di cose turpi; e per l'**invidia**, che è la tristezza per il bene altrui. Infatti in codesto caso bene e male specificano gli atti esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 24 a. 4, ad arg. 1

L'argomento portato vale per le passioni considerate nella loro **specie fisica**, **cioè considerando l'appetito sensitivo in se stesso**. Ma in quanto l'appetito sensitivo obbedisce alla ragione, non è più accidentale, bensì essenziale, la loro bontà o la malizia nell'ordine di ragione.

Iª IIª q. 24 a. 4, ad arg. 2

Le passioni che tendono al bene, se si tratta del **vero bene**, sono buone; così pure quelle che si allontanano dal **vero male**. Al contrario le passioni che consistono nell'allontanarsi da codesto bene, o nell'avvicinarsi a codesto male sono cattive.

Iª IIª q. 24 a. 4, ad arg. 3

Negli altri animali l'appetito sensitivo non obbedisce alla ragione. Tuttavia, in quanto è guidato da una certa estimativa naturale, sottoposta a una ragione superiore, divina, si trova in essi, rispettivamente alle loro passioni, un certo aspetto di bene morale.

Prima parte della seconda parte
Questione 25
Proemio

Passiamo ora a considerare i rapporti reciproci delle passioni.
Tratteremo in proposito quattro argomenti:

1. Rapporto delle passioni dell'irascibile con quelle del concupiscibile;
2. Ordine reciproco tra le passioni del concupiscibile;
3. Ordine reciproco tra le passioni dell'irascibile;
4. Le quattro passioni principali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **le passioni dell'irascibile precedano quelle del concupiscibile**. Infatti:

Iª IIª q. 25 a. 1, arg. 1

L'ordine delle passioni è fondato sull'ordine dei loro oggetti. Ora, oggetto dell'irascibile è il bene arduo, che si presenta come il più elevato tra gli altri beni. Dunque le passioni dell'irascibile sono prima di quelle del concupiscibile.

Iª IIª q. 25 a. 1, arg. 2

Il motore è prima di ciò che esso muove. Ma l'irascibile sta al concupiscibile come il motore al soggetto mosso: infatti esso è dato all'animale, per eliminare gli ostacoli che impediscono al concupiscibile di godere del proprio oggetto, come abbiamo spiegato; e Aristotele insegna che "quanto elimina un ostacolo si presenta come motore". Perciò le passioni dell'irascibile hanno una priorità su quelle del concupiscibile.

Iª IIª q. 25 a. 1, arg. 3

Il gaudio e la tristezza sono passioni del concupiscibile. Ma gaudio e tristezza seguono le passioni dell'irascibile: infatti il Filosofo scrive che "la punizione queta l'impeto dell'ira, e la tristezza cede il posto alla gioia". Dunque le passioni del concupiscibile sono posteriori a quelle dell'irascibile.

Iª IIª q. 25 a. 1. SED CONTRA:

Le passioni del concupiscibile hanno per oggetto il bene incondizionato; quelle invece dell'irascibile riguardano un bene più ristretto, cioè il bene arduo. Ora, siccome il bene

incondizionato precede il bene più ristretto, è chiaro che le passioni del concupiscibile sono prima di quelle dell'irascibile.

Iª IIª q. 25 a. 1. **RESPONDEO:**

Le passioni del concupiscibile hanno una portata più ampia che quelle dell'irascibile. Infatti tra le passioni del **concupiscibile** ce ne sono alcune di **moto**, come il **desiderio**; e altre di **quiete**, come il **gaudio e la tristezza**. Invece nelle passioni dell'**irascibile** non ce n'è **nessuna di quiete**, ma sono tutte di moto. E la ragione si è, che la cosa in cui ci si acquieta non è, come l'oggetto dell'irascibile, difficile, o ardua.

[Concupiscibile (quiete e moto)
*Inclinazione >> **amore** (ad quem) e **odio** (a quo)*
*Moto >> **desiderio** (ad quem) e **fuga**(a quo),*
*Quiete >> **gaudio** e **tristezza** (in quo)*

Irascibile (oggetto arduo/solo moto)
speranza** e **disperazione
***timore** e **audacia**,*
***ira**]*

Ora, **la quiete, essendo il fine del moto, è prima nell'intenzione e ultima nell'esecuzione**. Se, dunque, le passioni dell'irascibile si confrontano, in ordine di esecuzione, con quelle del concupiscibile, che esprimono l'acquietarsi nel bene, evidentemente le precedono: la speranza, p. es., precede il gaudio, e difatti ne è la causa, secondo l'espressione dell'Apostolo, "gioiosi per la speranza". Invece la passione del concupiscibile che è la quiete nel male, cioè la tristezza, si trova in mezzo a due passioni dell'irascibile. Essa infatti segue il timore, poiché la tristezza viene causata dal sopravvento di quel male che si temeva, però precede il moto dell'ira: poiché si ha il moto dell'**ira** quando uno, prevenuto da una tristezza, insorge per vendicarsi. Ma per il fatto che contraccambiare il male ricevuto si presenta come un bene, l'uomo irritato gode di codesto effetto. Ed è chiaro così che ogni passione dell'irascibile ha come termine una passione del concupiscibile avente per oggetto la quiete, e cioè o il gaudio, o la tristezza.

Se poi si confrontano le passioni dell'irascibile con quelle del concupiscibile che implicano un moto, allora appare evidente la superiorità di queste ultime: poiché le **passioni dell'irascibile non sono che sviluppi complementari di quelle del concupiscibile**; così come l'oggetto dell'irascibile non fa che aggiungere a quello del concupiscibile l'arduità, ovvero la difficoltà. Infatti la speranza aggiunge al desiderio uno sforzo e una certa elevazione dell'animo, per conseguire un bene arduo. Così pure il timore aggiunge alla fuga, o ripugnanza, una depressione dell'animo, per [la gravità o difficoltà del male.

Concludendo, le passioni dell'irascibile sono inserite tra le passioni del concupiscibile, cioè tra quelle che consistono in un moto verso il bene o verso il male, e quelle che consistono nell'acquietarsi nel bene e nel male. È chiaro quindi che le passioni dell'irascibile hanno in quelle del concupiscibile il loro principio e il loro termine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 25 a. 1, ad arg. 1

L'argomento sarebbe valido, se l'oggetto del concupiscibile **fosse l'opposto** del bene arduo, oggetto dell'irascibile. Ma l'oggetto del concupiscibile è il bene incondizionato; perciò in

ordine di natura esso precede l'oggetto dell'irascibile, **come l'universale precede il particolare**.

Iª IIª q. 25 a. 1, ad arg. 2

Quanto elimina un ostacolo non è un motore *per se*, ma solo *per accidens*. Ma qui parliamo dell'ordine *per se* delle passioni. - Inoltre l'irascibile non fa che togliere gli ostacoli che impediscono al concupiscibile di quietarsi nel proprio oggetto. Perciò da questo segue soltanto che le passioni dell'irascibile precedono le passioni del concupiscibile aventi per oggetto la quiete.

Iª IIª q. 25 a. 1, ad arg. 3

Entro questi limiti va accettata la conclusione della terza difficoltà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**amore** non sia la prima tra le passioni del concupiscibile. Infatti:

Iª IIª q. 25 a. 2, arg. 1

La facoltà del concupiscibile è denominata dalla concupiscenza *[=desiderio]*, che si identifica con la passione del desiderio. Poiché "la denominazione si desume da ciò che è principale", come insegna **Aristotele**. Dunque la concupiscenza è prima dell'amore.

Iª IIª q. 25 a. 2, arg. 2

L'amore implica una certa unione; esso infatti, come scrive Dionigi è "una forza unitiva e aggregativa". Ma la concupiscenza, o desiderio, è un moto verso l'unione con la cosa desiderata. Quindi la concupiscenza precede l'amore.

Iª IIª q. 25 a. 2, arg. 3

La causa è prima dell'effetto. Ora, il piacere è causa dell'amore; infatti alcuni, secondo Aristotele, amano per il piacere. Dunque il piacere è prima dell'amore. E quindi l'amore non è la prima tra le passioni del concupiscibile.

Iª IIª q. 25 a. 2. SED CONTRA:

Secondo **S. Agostino**, tutte le passioni sono causate dall'amore: infatti "l'amore aspirando ad avere quanto si ama, è concupiscenza; e avendolo e godendone è gioia". Dunque l'amore è la prima tra le passioni del concupiscibile.

Iª IIª q. 25 a. 2. **RESPONDEO:**

Il concupiscibile ha per oggetto il bene e il male. In ordine di natura, però, il bene è prima del male: poiché il male non è che privazione di bene. E quindi tutte le passioni che hanno per

oggetto il bene precedono in ordine di natura quelle che hanno per oggetto il male, ciascuna cioè precede la sua contraria: infatti la ricerca di un bene determina il rifiuto del male opposto.

Ora, il **bene** ha ragione di **fine**, il quale è **primo nell'intenzione** e **ultimo nel conseguimento**. E quindi l'ordine delle passioni del concupiscibile si può considerare, o secondo l'intenzione, o secondo il conseguimento.

- **Nell'ordine di conseguimento** è primo ciò che si determina per primo nel soggetto che tende verso il fine. Ora, è chiaro che chi tende verso il fine,

+ per prima cosa deve avere **attitudine o proporzione** verso di esso; poiché non si può tendere verso un fine, senza esservi proporzionati;

+ in secondo luogo **deve muoversi** verso il fine;

+ e in terzo luogo **raggiungere la quiete** nel fine al suo conseguimento.

* Ma l'attitudine, o proporzione, dell'appetito rispetto al fine è l'**amore**, il quale consiste nella semplice compiacenza per il bene;

* invece il moto verso il bene costituisce il **desiderio**, o concupiscenza;

* la quiete nel bene, poi, è il **godimento**, ossia la gioia o il piacere.

Perciò in quest'ordine l'amore precede il desiderio, e il desiderio precede il piacere.

- Invece **secondo l'ordine di intenzione** è il rovescio: poiché il **piacere** che attira causa il **desiderio**, e quindi l'**amore**.

Infatti il piacere è la fruizione del bene, e questa in qualche modo è fine come il bene stesso, secondo le spiegazioni date in precedenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 25 a. 2, ad arg. 1

Le cose sono denominate seguendo il modo col quale vengono da noi conosciute: infatti, come il **Filosofo** scrive, "le parole sono i segni delle nostre intellezioni". Ora, noi per lo più conosciamo le cause dagli effetti. Ed **effetto dell'amore**, quando si possiede l'oggetto amato, è il piacere; e quando non si possiede è il **desiderio,** o concupiscenza. Però, come osserva S. Agostino, "l'amore si sente di più quando il bisogno lo rivela". Ecco perché, tra tutte le passioni del concupiscibile, la concupiscenza è la più sentita. E per questo essa domina la facoltà.

Iª IIª q. 25 a. 2, ad arg. 2

Duplice è l'unione di colui che ama con l'oggetto amato:

- **La prima effettiva**, mediante il **conseguimento** della cosa stessa. E tale unione rientra nel godimento o piacere, che segue il desiderio.

- **La seconda** invece è un'unione **affettiva**, che consiste in un'**attitudine** o proporzione: essa cioè è dovuta al fatto che una cosa, dal momento che ha attitudine e inclinazione verso un'altra, già in qualche modo ne partecipa. È questa l'unione propria dell'amore. E questa unione **precede il moto del desiderio.**

Iª IIª q. 25 a. 2, ad arg. 3

Il piacere causa l'amore, in quanto lo precede in ordine di intenzione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **speranza** non sia la prima tra le passioni dell'irascibile. Infatti:

Iª IIª q. 25 a. 3, arg. 1

La potenza dell'irascibile è denominata dall'ira. E siccome "la denominazione si fa da ciò che è principale"; sembra che l'ira sia prima della speranza.

Iª IIª q. 25 a. 3, arg. 2

Oggetto dell'irascibile è l'arduo. Ora, sembra cosa più ardua il tentativo di superare il male contrario imminente, oggetto dell'audacia, ovvero il male già inflitto e presente, oggetto dell'ira, che il semplice tentativo di conquistare il bene. Così pure sembra più arduo il tentativo di vincere un male presente che quello di vincere un male futuro. Dunque l'ira sembra essere una passione superiore all'audacia, e l'audacia superiore alla speranza. Quindi la speranza non è al primo posto.

Iª IIª q. 25 a. 3, arg. 3

Nel moto verso il fine viene prima l'allontanamento da un termine, che l'avvicinamento al termine successivo. Ora, il timore e la disperazione implicano allontanamento; mentre l'audacia e la speranza implicano avvicinamento. Perciò il timore e la disperazione precedono la speranza e l'audacia.

Iª IIª q. 25 a. 3. SED CONTRA:

Più una cosa si avvicina alla prima [del suo genere], più acquista di priorità. Ora, la speranza è più vicina all'amore, che è la prima delle passioni. Dunque la speranza è la prima tra le passioni dell'irascibile.

Iª IIª q. 25 a. 3. **RESPONDEO:**

Come abbiamo già detto, tutte le passioni dell'irascibile implicano un **moto verso qualche cosa**. Ora codesto moto potrebbe essere causato in due maniere nell'irascibile:

- **primo**, dalla sola attitudine o proporzione verso il fine, il che interessa **l'amore o l'odio**;

- **secondo**, dalla presenza stessa del bene o del male, il che forma l'oggetto del **gaudio o della tristezza,** ma dalla presenza del bene non viene causata nessuna passione nell'irascibile, come abbiamo già visto; invece dalla **presenza del male** viene causata la passione dell'**ira**.

Ma in ordine genetico, o di esecuzione, la proporzione o attitudine al fine precede il conseguimento; perciò l'**ira**, fra tutte le passioni dell'irascibile, è l'ultima in codesto ordine. Invece tra le passioni dell'irascibile, che implicano un moto derivante dall'amore o dall'odio rispettivamente verso il bene o verso il male, è necessario ammettere la **priorità della speranza** e della **disperazione,** aventi per oggetto il bene, **sulle altre passioni aventi per oggetto il male, e cioè sull'audacia e sul timore**. Sta il fatto, però, che la speranza è prima della disperazione; poiché è un moto verso il bene in quanto bene, cioè in quanto è attraente: è quindi un moto verso il bene *per se*.

Invece la **disperazione è un allontanamento dal bene**, e ciò non si addice al bene in quanto bene, ma per altro motivo [per l'arduità]; quindi è quasi un *per accidens*. Per la stessa ragione **il timore è prima dell'audacia, essendo un allontanamento dal male**. - Che poi la speranza e la disperazione sono per natura prima del timore e dell'audacia, è dimostrato dal fatto che la speranza e la disperazione spiegano il timore e l'audacia, come la brama del bene giustifica la fuga dal male: infatti l'audacia nasce dalla speranza di vincere, e il timore deriva dal disperare della vittoria. L'ira finalmente nasce dall'audacia: poiché, come fa osservare Avicenna, nessuno si adira desiderando la vendetta, senza l'audacia di vendicarsi.

È perciò evidente che la speranza è la prima tra tutte le passioni dell'irascibile.

- E, se vogliamo, ecco descritto l'ordine genetico di tutte le passioni:
+ al primo posto amore e odio;
+ al secondo desiderio e fuga;
+ al terzo speranza e disperazione;
+ al quarto timore e audacia;
+ al quinto l'ira;
+ al sesto ed ultimo gioia e tristezza, le quali vengono dopo tutte le altre, come Aristotele insegna.

Tuttavia l'amore precede l'odio, il desiderio la fuga, la speranza precede la disperazione, il timore l'audacia e il gaudio la tristezza, come si può concludere da quanto abbiamo detto in precedenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 25 a. 3, ad arg. 1

L'ira è causata da altre passioni, quale effetto da cause precedenti; perciò da essa, quale effetto più evidente, viene denominata la facoltà.

Iª IIª q. 25 a. 3, ad arg. 2

Non l'arduo, ma il bene piuttosto è il motivo del tendere e del desiderare. Perciò viene prima la speranza, che riguarda direttamente il bene: anche se talvolta l'audacia e l'ira hanno per oggetto cose più ardue.

Iª IIª q. 25 a. 3, ad arg. 3

L'appetito di per sé e in primo luogo si muove verso il bene, che ne costituisce l'oggetto proprio; di qui nasce il suo allontanarsi dal male. Infatti il moto della parte appetitiva non si uniforma al moto fisico, ma all'intenzione della natura; la quale ha di mira prima il fine che la remozione del suo contrario, remozione che è cercata unicamente per il conseguimento del fine.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **gaudio** e **tristezza**, **speranza** e **timore** non siano le quattro passioni principali. Infatti:

Iª IIª q. 25 a. 4, arg. 1

S. Agostino al posto della **speranza** mette la **concupiscenza**.

Iª IIª q. 25 a. 4, arg. 2

Tra le passioni c'è un duplice ordine: l'ordine di intenzione, e quello genetico o di esecuzione. Perciò, o le passioni principali sono scelte in base all'ordine di intenzione, e allora soltanto il gaudio e la tristezza, come finali, sono principali; oppure sono scelte in base all'ordine genetico o di esecuzione, e allora la passione principale è l'amore. Dunque in nessun modo si devono chiamare principali le quattro passioni del gaudio e della tristezza, della speranza e del timore.

Iª IIª q. 25 a. 4, arg. 3

Il timore è causato dalla disperazione, come l'audacia dalla speranza. Quindi, o si devono porre tra le passioni principali, come cause, la speranza e la disperazione; oppure, come affini, la speranza e l'audacia.

Iª IIª q. 25 a. 4. SED CONTRA:

Boezio, enumerando le quattro passioni principali, scrive: "togli il gaudio, scaccia il timore, metti in fuga la speranza, escludi il dolore".

Iª IIª q. 25 a. 4. **RESPONDEO:**

Si dice comunemente che queste quattro passioni sono le principali. **Gaudio e tristezza**, per il fatto che danno **compimento e fine a tutte le passioni:** e difatti, come nota Aristotele, vengono dopo tutte le altre. **Il timore e la speranza** sono invece principali, non perché danno l'ultimo compimento, ma perché **danno compimento al moto dell'appetito verso un oggetto**: infatti **rispetto al bene** il moto comincia con l'amore, passa attraverso il desiderio, e termina nella

[BENE >> AMORE > DESIDERIO > **SPERANZA >> Compimento al moto**
MALE >> ODIO > FUGA > **TIMORE >> Compimento al moto]**

speranza; **rispetto al male** comincia dall'**odio**, passa attraverso **la fuga**, e termina nel **timore**.

[Secondo S. Tommaso è una passione speciale, perché il suo oggetto, cioè un male futuro difficile a evitarsi, è un oggetto speciale. Il bene è oggetto indiretto del timore, in quanto se ne teme la privazione: oggetto diretto è il male (I-II, q. 42, a. 1).]

- Perciò il numero di queste quattro passioni risulta dalla distinzione tra presente e futuro: infatti il moto dice ordine al **futuro**, mentre la quiete consiste in qualche cosa di **presente**. Del bene presente, dunque, sentiamo gaudio, del male presente sentiamo tristezza; per il bene futuro nutriamo speranza, e per il male futuro timore.

Ora, tutte le altre passioni che riguardano il bene o il male, presente o futuro, si riducono e si completano in queste. Perciò codeste quattro passioni si dicono principali, anche perché sono generali. Il che è vero, se speranza e timore si prendono per indicare genericamente il moto dell'appetito verso un oggetto da desiderare o da fuggire.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 25 a. 4, ad arg. 1

S. Agostino mette il desiderio, o concupiscenza, al posto della speranza, perché **si riferiscono entrambi al bene futuro.**

Iª IIª q. 25 a. 4, ad arg. 2

Le passioni indicate si dicono principali in ordine di intenzione e di perfezione. E sebbene il timore e la speranza non siano ultime in modo assoluto, tuttavia sono ultime tra le passioni tendenti verso una cosa futura. Si potrebbe fare eccezione per l'ira. Ma questa non può essere una passione principale, perché effetto dell'audacia, la quale, come diremo, non può essere tra le principali.

Iª IIª q. 25 a. 4, ad arg. 3

La disperazione dice abbandono di un bene, il che è quasi un *per accidens*; l'audacia poi dice avvicinamento a un male, altra cosa *per accidens*. Perciò queste passioni non possono essere principali: poiché una cosa *per accidens* non può mai dirsi principale. E quindi non si può considerare principale neppure l'ira, che è un effetto dell'audacia.

Prima parte della seconda parte
Questione 26
Proemio

Passiamo ora a studiare in particolare le passioni dell'anima: prima le passioni del **concupiscibile**; e quindi quelle dell'**irascibile**.

Il primo tema è suddiviso in tre parti:
- primo, studieremo **l'amore e l'odio**;
- secondo, la **concupiscenza e la ripugnanza**;
- terzo, il **piacere e la tristezza**.

Sull'amore tratteremo tre argomenti:
+ primo, l'amore **in se stesso**;
+ secondo, **la sua causa**;
+ terzo, **i suoi effetti**.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'amore sia nel concupiscibile;
2. Se l'amore sia una passione;
3. Se si identifichi con la dilezione;
4. Se sia ben diviso in amore di amicizia e amore di concupiscenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'amore non sia nel concupiscibile. Infatti:

Iª IIª q. 26 a. 1, arg. 1

Sta scritto, **Sapienza, 8, 2**: "Questa ho amato", cioè la sapienza, "e ricercato fin dalla gioventù". Ma il concupiscibile, facendo parte dell'appetito sensitivo, non può tendere verso la sapienza, che è superiore al senso. Dunque l'amore non è nel concupiscibile.

Iª IIª q. 26 a. 1, arg. 2

L'amore sembra identificarsi con qualsiasi altra passione; scrive infatti **S. Agostino**: "L'**amore**, desiderando possedere ciò che ama, è **concupiscenza**; possedendolo e godendone, è **gioia**; fuggendo ciò che lo contraria, è **timore**; e soffrendolo quando capita, è **tristezza**". Ora, non

tutte le passioni sono nel concupiscibile; il timore, p, es., che è qui ricordato, è nell'irascibile. Perciò non si può affermare senz'altro che l'amore è nel concupiscibile.

Iª IIª q. 26 a. 1, arg. 3

Dionigi parla di un amore naturale (o fisico). Ma l'amore naturale sembra appartenere piuttosto alle facoltà naturali, proprie dell'anima vegetativa. Dunque l'amore, assolutamente parlando, non è nel concupiscibile.

Iª IIª q. 26 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che "l'amore è nel concupiscibile".

Iª IIª q. 26 a. 1. **RESPONDEO:**

L'amore è cosa che interessa la facoltà appetitiva; poiché il bene è oggetto e dell'uno e dell'altra. Perciò, secondo le differenti tendenze appetitive, abbiamo **differenti amori**.

- C'è infatti un appetito che non deriva dalla conoscenza del soggetto appetente, ma da quella di un Altro: ed esso si denomina **appetito naturale**. Infatti gli esseri naturali (o fisici) tendono alle cose conformi alla loro natura, non mediante la propria conoscenza, ma in forza di quella di colui che ha istituito la natura, come abbiamo spiegato nella Prima Parte *[q.6, a.1, ad 2; q.103, a.1, ad 1 e 3]*.

- Ma c'è un altro appetito che segue la **conoscenza** dello stesso soggetto appetente, però la segue **per necessità** e non in forza di un libero giudizio. È **l'appetito sensitivo dell'animale**; che però nell'uomo partecipa un riflesso di libertà, in quanto obbedisce alla ragione.

- C'è poi un terzo appetito che segue la conoscenza del soggetto appetente, **dietro un libero giudizio**. Ed esso è **l'appetito razionale o intellettivo**, denominato **volontà**.

Ora, in ciascuno di codesti appetiti **l'amore sta a indicare il principio del moto tendente al fine** amato. Ma nell'appetito, naturale codesto principio è la connaturalità del soggetto appetente con la cosa cui tende, e può chiamarsi amore naturale: p. es., la connaturalità del corpo grave col centro (di gravitazione) è dato dalla gravità, e può chiamarsi amore naturale. Allo stesso modo l'armonizzarsi dell'appetito sensitivo, o della volontà, con un dato bene, cioè la compiacenza stessa nel bene, si denomina amore sensitivo, oppure intellettivo o razionale. Dunque l'amore sensitivo risiede nell'appetito sensitivo, come quello intellettivo nell'appetito intellettivo. E appartiene al concupiscibile: perché si definisce in rapporto al bene in assoluto, e non in rapporto al bene arduo, oggetto dell'irascibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 26 a. 1, ad arg. 1

Quel testo parla dell'**amore intellettivo o razionale**.

Iª IIª q. 26 a. 1, ad arg. 2

Si dice che l'amore è timore, gioia, concupiscenza e tristezza, non già **essenzialmente**, ma **causalmente**.

Iª IIª q. 26 a. 1, ad arg. 3

L'amore naturale non è soltanto nelle facoltà dell'anima vegetativa, ma in tutte le potenze dell'anima, e persino in tutte le parti del corpo, e universalmente in tutte le cose; poiché, come **Dionigi** insegna: "Il bello e il bene sono amabili per tutti gli esseri; poiché ogni cosa ha una connaturalità con tutto ciò che le conviene secondo la sua natura".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**amore** non sia **una passione**. Infatti:

Iª IIª q. 25 a. 2, arg. 1

Nessuna virtù è una passione. Ora, a dire di **Dionigi,** l'amore "è una virtù". Quindi non è una passione.

Iª IIª q. 26 a. 2, arg. 2

Per **S. Agostino** l'amore è una certa unione, ovvero nesso. Ma l'unione, o nesso non dice passione, bensì relazione. Dunque l'amore non è una passione.

Iª IIª q. 26 a. 2, arg. 3

Per il **Damasceno** la passione "è un moto". L'amore invece non è un moto dell'appetito, come il desiderio; ma ne è la **causa**. Perciò non è una passione.

Iª IIª q. 26 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "l'amore è una passione".

Iª IIª q. 26 a. 2. **RESPONDEO:**

La passione (in genere) è l'effetto prodotto dall'agente nel paziente. Ora, l'agente fisico, o naturale, produce due effetti nel paziente: prima di tutto produce la forma, e in secondo luogo il moto che da essa deriva; un corpo, p. es., dalla causa che lo produce riceve la gravità e il moto che l'accompagna. E la gravità stessa, principio del moto verso il luogo connaturale del corpo, in qualche modo si può denominare amore naturale. Allo stesso modo anche **l'oggetto appetibile prima dà all'appetito una certa conformazione con esso, e cioè la compiacenza verso l'appetibile; e da quella segue il moto verso di esso.** Infatti, come **Aristotele** fa osservare, "il moto appetitivo si sviluppa in cerchio": poiché l'oggetto muove l'appetito, mettendosi in qualche modo nell'intenzione di esso; e l'appetito tende a conseguire l'oggetto nella realtà, in maniera che il moto finisca là, dove è incominciato. Concludendo, la prima trasformazione prodotta dall'oggetto nell'appetito si chiama amore, e si riduce alla semplice compiacenza per l'oggetto appetibile: e da questa compiacenza segue un moto verso di esso,

cioè il desiderio e finalmente la quiete, cioè il gaudio. Consistendo, perciò, **l'amore** in una **trasformazione dell'appetito da parte dell'oggetto**, è chiaro che l'amore è una passione: passione in senso stretto, in quanto si trova nel concupiscibile; in senso lato, in quanto ha sede nella volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 26 a. 2, ad arg. 1

L'amore è chiamato **virtù** da Dionigi, perché **principio o causa del moto e dell'appetito**; infatti virtù indica il principio di un moto, o di un'azione.

Iª IIª q. 26 a. 2, ad arg. 2

L'unione è propria dell'amore, per il fatto che l'appetito, mediante la compiacenza, fa sì che **colui che ama stia all'oggetto amato come sta a se stesso, o ad una sua parte.** Perciò è evidente che l'amore non è la stessa relazione d'unione, essendo l'unione un effetto dell'amore. Per questo **Dionigi** può dire, che l'amore è "una virtù unitiva"; e il Filosofo, che l'unione è opera dell'amore.

Iª IIª q. 26 a. 2, ad arg. 3

Sebbene l'amore non indichi un moto dell'appetito verso l'oggetto appetibile, tuttavia la modificazione dell'appetito da parte dell'appetibile consiste in una **compiacenza** verso di esso.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**amore** si identifichi con la **dilezione**. Infatti:

*[Viene poi la divisione dell'**amore razionale** in amore di **concupiscenza** e amore di **amicizia o dilezione**. Nel primo caso, la cosa o persona che viene amata, non è amata per se stessa, ma è amata per un altro. Nel secondo caso, è amata direttamente per se stessa. S. Tommaso non esclude la legittimità dell'amore di concupiscenza, ma lo subordina all'amore di amicizia. La ragione che egli adduce a giustificazione di questa tesi è la seguente: "L' amore col quale si ama un essere, volendo ad esso il bene, è un amore in senso pieno e assoluto (est amor simpliciter)" invece l'amore col quale si ama una cosa per ricavare del bene a vantaggio di terzi, è un amore secundum quid" (I-II, q. 26, a. 4)]*

Iª IIª q. 26 a. 3, arg. 1

Dionigi afferma che l'amore sta alla dilezione, "come quattro sta a due volte due, e il rettilineo sta a ciò che ha le linee diritte". Ma codeste espressioni sono equivalenti. Dunque l'amore e la dilezione sono equivalenti.

Iª IIª q. 26 a. 3, arg. 2

I moti d'ordine appetitivo sono distinti per l'oggetto. Ora, l'oggetto della dilezione e dell'amore è identico. Quindi anch'essi sono identici.

Iª IIª q. 26 a. 3, arg. 3

Se tra dilezione e amore c'è qualche differenza, sembra che debba essere soprattutto in questo, che "la dilezione, come alcuni dicevano, è da prendersi in senso buono, e l'amore in senso cattivo". Ma in questo non c'è differenza; poiché, come **S. Agostino** aggiunge, nelle Sacre Scritture i due termini sono usati entrambi per il bene e per il male. Dunque l'amore non si distingue dalla dilezione; ed egli può concludere, che "parlare di amore equivale a parlare di dilezione".

Iª IIª q. 26 a. 3. SED CONTRA:

Dionigi scrive che "ad alcuni Santi (Padri) è sembrato che il nome di amore sia più divino di quello di dilezione".

Iª IIª q. 26 a. 3. **RESPONDEO:**

Ci sono quattro termini che in qualche modo si riferiscono alla stessa cosa: amore, dilezione, carità, amicizia. Differiscono però in questo, che l'**amicizia**, secondo il **Filosofo**, "è piuttosto un abito", invece l'amore e la dilezione indicano l'atto, o la passione; la carità si può prendere nell'un senso e nell'altro.

Tuttavia l'atto viene indicato in maniera differente da queste tre ultime voci. **Amore** è più **generico**: infatti ogni dilezione o carità è amore, ma non viceversa. Poiché la **dilezione** come dice il nome stesso**, aggiunge al concetto di amore l'elezione** che lo precede. Perciò la dilezione non è nel concupiscibile, ma soltanto nella volontà, e nel solo essere ragionevole**. La carità** aggiunge una **perfezione nell'amore**, in quanto l'oggetto amato si considera cosa di grande valore, come il nome stesso (carità, da caro) sembra indicare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 26 a. 3, ad arg. 1

Dionigi parla dell'amore e della dilezione in quanto si trovano nell'appetito intellettivo: infatti in questo caso, l'amore si identifica con la dilezione.

Iª IIª q. 26 a. 3, ad arg. 2

L'oggetto dell'amore è più vasto dell'oggetto della dilezione: poiché l'amore, come abbiamo spiegato, è più esteso della dilezione.

Iª IIª q. 26 a. 3, ad arg. 3

Amore e dilezione non differiscono in base alla differenza tra bene e male, ma nel modo indicato. Tuttavia **nella parte intellettiva essi s'identificano**. E S. Agostino in quel testo parla dell'amore in questo senso: difatti poco dopo aggiunge, che "l'amore buono è il retto volere, e

l'amore cattivo è un volere perverso". Però, siccome l'amore quale passione del concupiscibile inclina molti al male, di qui presero l'occasione quelli che escogitarono la distinzione riferita.

Iª IIª q. 26 a. 3, ad arg. 4

Alcuni pensarono che nella volontà stessa il termine amore fosse più divino del termine dilezione, poiché l'amore importa una certa passività, specialmente nell'appetito sensitivo; invece dilezione presuppone un giudizio dell'intelletto. Ora, l'uomo può tendere meglio verso Dio mediante l'amore, lasciandosi attrarre passivamente da Dio stesso, più di quanto possa condurlo a ciò la propria intelligenza, inclusa nel concetto di dilezione, come abbiamo visto. Perciò l'amore è cosa più divina della dilezione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'amore non sia ben diviso in **amore di amicizia** e **amore di concupiscenza**. Infatti:

Iª IIª q. 26 a. 4, arg. 1

Come insegna il **Filosofo**, "l'amore è una passione, l'amicizia un abito". Ma l'abito non può essere una suddivisione di una passione. Dunque l'amore non è ben diviso in amore di concupiscenza e di amicizia.

Iª IIª q. 26 a. 4, arg. 2

Una cosa non può essere divisa mediante gli appartenenti alla sua specie: uomo p. es., (che è una specie del genere animale), non è membro di una stessa suddivisione con animale. Ora, la concupiscenza è con l'amore in una stessa suddivisione, come passione distinta dall'amore. Quindi l'amore non si può dividere mediante la concupiscenza.

Iª IIª q. 26 a. 4, arg. 3

Per il **Filosofo** ci sono tre tipi di amicizia: utile, dilettevole e onesta. Ma l'amicizia utile e dilettevole non esclude la concupiscenza. Dunque la concupiscenza non si può dividere come contrapposto dell'amicizia.

Iª IIª q. 26 a. 4. SED CONTRA:

Noi diciamo di amare le cose di cui abbiamo brama o concupiscenza: per dirla con **Aristotele**, "si dice che uno ama il **vino,** per il dolce che in esso brama". Ora, verso il vino, o verso cose consimili, osserva il medesimo autore, **non abbiamo amicizia**. **Perciò l'amore di concupiscenza è distinto da quello di amicizia.**

Iª IIª q. 26 a. 4. **RESPONDEO:**

Il **Filosofo** insegna, che "**amare** è volere del **bene** per **qualcuno**". Perciò il moto dell'amore ha due oggetti: verso il bene che uno vuole per qualcuno, per se stesso, o per altri; e il soggetto

cui vuole quel bene. E quindi rispetto **al bene voluto** si ha l'amore di **concupiscenza**, rispetto invece al **soggetto** cui detto bene si vuole, si ha **l'amore di amicizia**. Questa divisione è impostata su un rapporto di priorità e di dipendenza. Infatti ciò che si ama di amore d'amicizia è amato direttamente e per se stesso; invece ciò che è amato per amore di concupiscenza non è amato in tal modo, ma è amato per un altro.

Infatti, come l'ens **simpliciter** (o sostanza) ha in sé il proprio essere, mentre l'ens secundum quid (o accidente) ha il suo essere in un altro; così il bene, e si ricordi che è convertibile con l'ente, è bene in modo assoluto quando è considerato bene per se stesso; se invece è considerato bene per un altro, è un bene **secundum quid**. Perciò l'amore col quale si ama un essere, volendo ad esso il bene, è un **amore in senso pieno e assoluto**; invece l'amore col quale si ama una cosa per farne il bene di altri è un amore secundum quid.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 26 a. 4, ad arg. 1

L'amore non si suddivide in amicizia e concupiscenza, **ma in amore di amicizia e amore di concupiscenza.** Infatti si chiama amico in senso proprio colui per il quale vogliamo il bene: si ha invece soltanto concupiscenza verso ciò che si vuole per noi.

Iª IIª q. 26 a. 4, ad arg. 2

Così è risolta anche la seconda difficoltà.

Iª IIª q. 26 a. 4, ad arg. 3

Nell'amicizia utile, o in quella dilettevole, si vuole il bene dell'amico: e così si salva la ragione di amicizia. Ma per il fatto che in definitiva il bene viene indirizzato al proprio piacere o alla propria utilità, **l'amicizia utile, o dilettevole, perde la natura di vera amicizia**, poiché si riduce a un amore di concupiscenza.

Prima parte della seconda parte
Questione 27
Proemio

Passiamo a considerare **la causa dell'amore**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'unica causa dell'amore sia il bene;
2. Se la conoscenza sia causa dell'amore;
3. Se lo sia la somiglianza;
4. Se l'amore possa essere causato da un'altra passione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **il bene** non sia **l'unica causa dell'amore**. Infatti:

Iª IIª q. 27 a. 1, arg. 1

Il bene è causa dell'amore solo perché amato. Ma è amato anche il male, poiché sta scritto, **Salmi, 10, 6**: "Chi ama l'iniquità odia l'anima propria"; che altrimenti ogni amore sarebbe buono. Dunque il bene non è l'unica causa dell'amore.

Iª IIª q. 27 a. 1, arg. 2

Il **Filosofo** scrive, che "noi amiamo coloro che parlano dei loro mali". Dunque **sembra** che il male sia causa dell'amore.

Iª IIª q. 27 a. 1, arg. 3

Dionigi afferma, che "non soltanto il bene, ma anche il bello è amabile a tutti".

Iª IIª q. 27 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Certamente non si ama che il bene". Dunque il bene soltanto causa l'amore.

Iª IIª q. 27 a. 1. **RESPONDEO:**

Come abbiamo già visto *[q.26, a.1]*, l'amore appartiene a una **facoltà appetitiva**, che è **passiva**. Perciò l'oggetto sta ad essa come causa del suo moto, o del suo atto. Propriamente, quindi, causa dell'amore è l'oggetto dell'amore. Ma oggetto proprio dell'amore è il bene *[q.26,*

aa.1,2]: poiché l'amore importa una connaturalità, o compiacenza dell'amante rispetto all'amato; e per ciascun essere è bene quanto ad esso è connaturale e proporzionato. Perciò si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 27 a. 1, ad arg. 1

Il male non viene amato che sotto l'aspetto di bene, cioè in quanto è **bene parziale**, **ed è invece considerato come un bene totale**. In questo modo un amore può essere cattivo, perché tende verso un oggetto che non è un vero bene sotto ogni aspetto. Ed è per questo che si ama l'iniquità; perché mediante l'iniquità si acquista qualche bene, p. es., il piacere, la ricchezza, o altre simili cose.

Iª IIª q. 27 a. 1, ad arg. 2

Si amano **quelli che parlano dei loro malanni**, non per amore di questi, ma perché ne parlano liberamente: infatti scoprire il proprio male si presenta come un bene, poiché esclude la finzione e la simulazione.

Iª IIª q. 27 a. 1, ad arg. 3

Il bello si identifica col bene, salvo una semplice **differenza di ragione**. Infatti mentre il bene è "ciò che tutti gli esseri bramano", e implica l'acquietarsi in esso dell'appetito; il bello implica invece l'acquietarsi dell'appetito alla sola presenza, o conoscenza. Difatti riguardano il bello quei sensi che sono maggiormente conoscitivi, cioè la **vista e l'udito a servizio della ragione**: e così parliamo di cose belle a vedersi, o a udirsi. Invece per l'oggetto degli altri sensi non si usa parlare di bellezza: infatti non diciamo che sono belli i sapori o gli odori. E perciò evidente che **il bello aggiunge al bene una relazione con la facoltà conoscitiva**: cosicché si chiama **bene quello che è gradevole all'appetito**; **bello invece ciò che è gradevole per la sua stessa conoscenza.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **conoscenza** non sia **causa dell'amore**. Infatti:

Iª IIª q. 27 a. 2, arg. 1

La ricerca di una cosa dipende dall'amore per essa. Ma alcune cose vengono cercate, senza essere conosciute: le scienze, p. es.; infatti, come scrive S. Agostino, nel loro caso "è la stessa cosa averle e conoscerle**"; perciò se si conoscessero si possederebbero, e non si cercherebbero**. Dunque la conoscenza non causa l'amore.

Iª IIª q. 27 a. 2, arg. 2

In fondo è la stessa cosa amare ciò che non si conosce, e amare più di quanto si conosce. Ora, alcune cose sono amate più di quanto sono conosciute: Dio, p. es., il quale nella vita presente

può essere amato per se stesso, mentre per se stesso non può essere conosciuto. Dunque causa dell'amore non è la conoscenza.

Iª IIª q. 27 a. 2, arg. 3

Se la conoscenza fosse causa dell'amore, dove manca la conoscenza non potrebbe esserci l'amore. Invece, come scrive **Dionigi**, l'amore si trova in tutte le cose; mentre non in tutte si trova la conoscenza. Dunque la conoscenza non è causa dell'amore.

Iª IIª q. 27 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino dimostra, che "nessuno può amare ciò che ignora".

Iª IIª q. 27 a. 2. **RESPONDEO:**

Il bene è causa dell'amore in qualità di oggetto. Ora, il bene non è oggetto dell'appetito che mediante la conoscenza. **Perciò l'amore richiede una percezione del bene che si ama**. Per questo il Filosofo scrive che la visione corporea è principio dell'amore sensitivo. E così la contemplazione della bellezza e della bontà spirituale è principio dell'amore spirituale. Quindi la conoscenza è causa dell'amore allo stesso titolo che il bene, il quale non può essere amato, senza essere conosciuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 27 a. 2, ad arg. 1

Chi cerca la scienza non la ignora completamente: ma sia **in qualche modo la conosce**, o in **generale**, oppure in qualche suo **effetto**; ovvero, come dice S. Agostino, perché la sente lodare. Ma possederla così non significa possederla come quando si conosce perfettamente.

Iª IIª q. 27 a. 2, ad arg. 2

La perfezione della conoscenza richiede più cose che la perfezione dell'amore. Infatti la conoscenza appartiene alla ragione, che ha la funzione di distinguere cose realmente unite tra loro, e di unire in qualche modo cose diverse, confrontandole l'una all'altra.

Perciò per la **conoscenza perfetta** si richiede che uno conosca singolarmente quanto si trova in una cosa, cioè le parti, le capacità, e le proprietà. L'amore invece risiede nella facoltà appetitiva, che ha per oggetto la cosa come è in se stessa. Perciò, a rendere perfetto l'amore, basta che si ami in se stessa la cosa conosciuta. E per questo capita che si ami una cosa più di quanto si conosca: poiché **una cosa può essere amata perfettamente, anche se imperfettamente conosciuta.** Il che si dimostra soprattutto nel caso delle scienze, che sono amate da alcuni per la sommaria cognizione che ne possiedono: sapendo, p. es., che la retorica è una scienza mediante la quale si riesce a persuadere, amano la retorica. Lo stesso si dica a proposito dell'amore di Dio.

Iª IIª q. 27 a. 2, ad arg. 3

Anche **l'amore naturale**, presente in tutte le cose, **viene causato da una qualche conoscenza**; la quale però, come abbiamo detto, non si trova negli esseri naturali medesimi, bensì in Colui che è l'istitutore della natura.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **somiglianza** non sia **causa dell'amore**.

Iª IIª q. 27 a. 3, arg. 1

Una cosa non può esser causa di fatti contrari. Ora, la somiglianza causa l'odio: poiché sta scritto, **Proverbi, 13, 10,** che "tra i superbi vi sono sempre risse", e il Filosofo ricorda, che "i vasai litigano tra loro". Dunque la somiglianza non causa l'amore.

Iª IIª q. 27 a. 3, arg. 2

S. **Agostino** fa osservare, che "uno ama nell'altro quello che egli non vorrebbe essere: così uno ama l'istrione, senza voler essere un istrione". Ora, questo non succederebbe, se la somiglianza fosse la causa propria dell'amore: che allora uno amerebbe nell'altro le proprie qualità, o quelle che vorrebbe avere. Dunque la somiglianza non è causa dell'amore.

Iª IIª q. 27 a. 3, arg. 3

Ognuno ama ciò di cui ha bisogno, anche se non lo possiede: così l'infermo ama la salute, e il povero le ricchezze. Ma in quanto ha bisogno di tali cose ne è privo, ed è dissimile da esse. Perciò non soltanto la somiglianza è causa dell'amore.

Iª IIª q. 27 a. 3, arg. 4

Il Filosofo scrive, che "noi amiamo coloro che sono generosi nell'aiuto pecuniario e sanitario: così pure quelli che conservano l'amicizia verso i morti sono amati da tutti". Ma non tutti hanno codeste qualità. Dunque la somiglianza non è causa dell'amore.

Iª IIª q. 27 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide, 13, 19**: "Ogni animale ama il suo simile".

Iª IIª q. 27 a. 3. **RESPONDEO:**

Propriamente parlando la somiglianza è causa dell'amore. Ma si deve notare che la somiglianza tra più cose si può verificare in due modi:

- **Primo**, per il fatto che l'una e l'altra hanno attualmente la stessa caratteristica: cosi sono simili soggetti dotati di bianchezza.

- **Secondo**, perché l'una ha in potenza, e per una certa inclinazione, quello che l'altra possiede attualmente; come se dicessimo che un corpo grave esistente fuori del luogo suo proprio ha

somiglianza con quello che là si trova. Oppure ricopia il modo col quale la potenza ha somiglianza con l'atto correlativo: infatti nella potenza già in qualche modo si trova l'atto.

- Il primo modo di somiglianza causa, dunque, **l'amore di amicizia**, o di benevolenza. Infatti, dall'esser simili, cioè dell'avere quasi una forma unica, due individui sono come una cosa sola sotto detta forma; due uomini, p. es., sono una cosa sola nella specie umana, come due bianchi lo sono nella bianchezza. Perciò l'affetto dell'uno tende verso l'altro come fosse tutt'uno con se medesimo; e gli vuole bene come a se medesimo.

- Invece il secondo modo di somiglianza causa **l'amore di concupiscenza**, oppure **l'amicizia utile e dilettevole**. Poiché chi è in potenza, in quanto tale, aspira a compiere il proprio atto: e nel compimento di esso ha il suo godimento, se è dotato di sensibilità e di conoscenza.

Abbiamo detto sopra *[q.26, a.4]*, che nell'amore di concupiscenza il soggetto propriamente ama se stesso, nel volere il bene che brama. Ora, uno ama di più se stesso che gli altri: poiché con se stesso ha un'unità sostanziale, con gli altri invece ha unità di somiglianza in qualche forma. Perciò, se viene impedito dal conseguire il bene che ama, da uno che è simile a lui per la partecipazione di una data forma, questi gli diviene odioso; non perché gli somiglia, ma perché è un ostacolo al proprio bene. Per questo "i vasai litigano tra loro", perché s'intralciano reciprocamente nei loro guadagni; e " tra i superbi vi sono sempre risse", perché sono di reciproco impedimento all'eccellenza propria, che essi bramano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 27 a. 3, ad arg. 1

E così è risolta anche la prima difficoltà.

Iª IIª q. 27 a. 3, ad arg. 2

Anche nel fatto che uno ama in un altro quello che non può amare in se medesimo si trova una certa **somiglianza di proporzionalità**: **infatti uno sta alle qualità che ama in se medesimo, come l'altro sta alle qualità che sono amabili in lui.** Se un buon cantante, p. es., ama un buon calligrafo, si ha una somiglianza di proporzionalità, in quanto ciascuno di essi possiede la perfezione della propria arte.

Iª IIª q. 27 a. 3, ad arg. 3

Colui che ama ciò di cui ha bisogno, ha una somiglianza con ciò che ama, analoga a quella esistente fra la **potenza** e l'**atto**, come abbiamo spiegato.

Iª IIª q. 27 a. 3, ad arg. 4

L'egoista ama chi è liberale, sempre secondo codesta somiglianza tra potenza e atto, in quanto attende da lui quello che desidera. La medesima ragione vale per l'amore verso chi persevera nell'amicizia. In tutti e due i casi si tratta di un'amicizia a scopo utilitario.

- Oppure si può rispondere che, sebbene tutti gli uomini non abbiano le virtù ricordate nella loro completezza, tuttavia le possiedono in germe; cosicché anche chi non ha la virtù ama il virtuoso, perché lo trova conforme alla propria ragione naturale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un'altra passione possa causare l'amore. Infatti:

Iª IIª q. 27 a. 4, arg. 1

Il Filosofo afferma che alcuni sono amati per il piacere. Ma il piacere è una passione. Dunque un'altra passione può causare l'amore.

Iª IIª q. 27 a. 4, arg. 2

Il desiderio è una passione. Ora, noi possiamo amare qualcuno, per il desiderio di **ciò che aspettiamo da lui**: il che è evidente in ogni amicizia fondata sull'utilità. Dunque un'altra passione può causare l'amore.

Iª IIª q. 27 a. 4, arg. 3

S. Agostino scrive: "Chi non ha la speranza di raggiungere una cosa, o l'ama poco, o non l'ama affatto, sebbene ne veda la bellezza". Dunque anche la speranza causa l'amore.

Iª IIª q. 27 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino afferma, che tutti gli altri affetti dell'anima sono causati dall'amore.

Iª IIª q. 27 a. 4. **RESPONDEO:**

Non c'è passione dell'anima che non presupponga l'amore. E la ragione si è, che ogni altra passione implica, o un moto verso l'oggetto, o un acquietarsi in esso. Ora, sia codesto moto, sia codesta quiete promanano da una connaturalità o conformità, che costituisce l'amore. Perciò è impossibile che un'altra passione sia universalmente causa dell'amore. - Può avvenire, però, che un'altra passione sia causa di un particolare [atto di] amore: come un bene può sempre causarne un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 27 a. 4, ad arg. 1

Quando uno **ama per il piacere**, codesto suo amore è causato dal piacere: ma il suddetto **piacere è causato a sua volta ed è preceduto da un altro amore**; poiché nessuno può trovar piacere in ciò che non ama in nessuna maniera.

Iª IIª q. 27 a. 4, ad arg. 2

Il desiderio di una cosa presuppone sempre l'amore di essa. Però il desiderio di una data cosa può esser causa dell'amore per un'altra: così chi desidera il danaro per questo ama colui dal quale lo riceve.

Iª IIª q. 27 a. 4, ad arg. 3

La speranza può causare ed accrescere l'amore, sia a motivo del piacere che l'accompagna, sia a motivo del desiderio, poiché la speranza rafforza il desiderio; infatti non si desidera molto intensamente ciò che non si spera. Però **anche la speranza ha per oggetto un bene amato.**

Prima parte della seconda parte

Questione 28
Proemio

Passiamo a studiare gli **effetti dell'amore.**
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se effetto dell'amore sia l'unione;
2. Se effetto dell'amore sia la mutua intimità o inerenza;
3. Se effetto dell'amore sia l'estasi;
4. Se effetto dell'amore sia lo zelo;
5. Se l'amore sia una passione che ferisce chi ama;
6. Se l'amore sia causa di tutto ciò che compie chi ama.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'unione non **sia effetto dell'amore.** Infatti:

Iª IIª q. 28 a. 1, arg. 1

L'**assenza** è incompatibile con l'**unione**. Invece, **l'amore** è compatibile con essa; infatti l'Apostolo, parlando di se stesso, come fa notare la Glossa, ricorda, **Galati, 4, 18**: "Ora è bello essere oggetto di premure nel bene, sempre, e non solo quando io sono tra voi presente". Dunque l'unione non è un effetto dell'amore.

Iª IIª q. 28 a. 1, arg. 2

L'unione, o è essenziale, come quando la forma si unisce con la materia, l'accidente col soggetto, e la parte col tutto o con un'altra parte, per costituire il tutto; oppure è **unione di somiglianza**, sia nel genere che nella specie, sia in qualche accidente. Ma **l'amore non causa un'unione essenziale:** altrimenti non ci sarebbe mai amore verso cose essenzialmente distinte [dal soggetto]. D'altra parte l'amore non causa un'unione di somiglianza, ma piuttosto viene causato da essa, come abbiamo spiegato. Dunque l'unione non è effetto dell'amore.

Iª IIª q. 28 a. 1, arg. 3

Il senso attualmente senziente diviene l'oggetto attualmente sentito, e l'intelletto nell'atto di intendere diviene l'oggetto attualmente conosciuto. Invece chi è nell'atto di amare non diviene attualmente l'amato. Dunque l'unione è effetto più della conoscenza che dell'amore.

Iª IIª q. 28 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi afferma che qualsiasi amore è "una virtù unitiva".

Iª IIª q. 28 a. 1. RESPONDEO:

Ci sono **due tipi di unione** tra chi ama e l'oggetto amato:

- **La prima è reale**: p. es., quando l'oggetto è presente a chi l'ama.

- **La seconda affettiva**. La quale unione dipende dalla conoscenza che la precede: infatti il moto affettivo segue la conoscenza.

Ora, essendoci **due tipi di amore**, cioè di concupiscenza e di amicizia, devono promanare entrambi da una qualche **conoscenza della possibile unità tra chi ama e l'oggetto**. Infatti chi ha la concupiscenza di una cosa, la conosce come **elemento del proprio benessere**. Chi invece ama un altro con amore di amicizia, **vuole a lui del bene come a se medesimo**. Perciò si dice che l'amico è un altro se stesso; e **S. Agostino** scrive: "Disse bene colui che chiamò il suo amico la metà dell'anima propria".

L'amore, dunque, produce il primo tipo di unione come **causa efficiente**: poiché spinge a desiderare e a cercare la presenza dell'oggetto amato, conveniente e pertinente. Produce invece la seconda unione come **causa formale**: poiché l'amore stesso costituisce tale unione, o nesso. Perciò **S. Agostino** scrive che l'amore **è come** "una vita che unisce, o che **tende a unire** due esseri, cioè chi ama e l'oggetto amato". Dicendo "unisce", accenna all'unione affettiva, senza la quale l'amore non esiste; dicendo "che tende ad unire", accenna all'unione reale.

*[Nel suo commento alle Sentenze il Dottore Angelico mette bene in evidenza la superiorità dell'unione affettiva dell'amore su quella effettiva del godimento: "l'**amore** è prodotto mediante **l'impressione della forma** dell'oggetto appetibile nell'appetito; mentre il **godimento** proviene dalla **congiunzione** del soggetto con un essere presente che piace. Ora, l'**unione** di un soggetto con un altro non è intima quanto l'unione dell'**appetito** con l'oggetto appetibile, poiché la realtà che si rende presente all'altra per causare il godimento non si unisce a formare un'unione naturale; **poiché l'una non diviene l'altra così che sia solo una congiunzione, ovvero un accostamento**; invece l'appetito diviene nella sua natura e nella sua essenza appetito del suo oggetto appetibile. Perciò, **quando l'appetito ha la forma del suo appetibile, attua un'unione di continuità e di consistenza**: ecco perché **l'amore unisce più del piacere**: poiché fa 'sì che l'amante per il suo affetto sia la stessa cosa amata(3 Sent. d.27, q.1, a. 3, ad 2)]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 28 a. 1, ad arg. 1

L'obiezione è valida per l'unione reale. Ma codesta unione si richiede per il godimento: al contrario nell'assenza dell'oggetto amato abbiamo il desiderio; invece **l'amore è compossibile e con l'assenza e con la presenza dell'oggetto.**

Iª IIª q. 28 a. 1, ad arg. 2

L'unione ha con l'amore tre tipi di rapporti:

- C'è **un'unione che è causa dell'amore**. E questa è, o **l'unione sostanziale**, propria dell'amore con cui uno ama se stesso; o **l'unione di somiglianza**, propria, come abbiamo visto, dell'amore che uno ha per le altre cose.

- C'è poi **un'unione che si identifica essenzialmente con l'amore stesso**. Essa consiste nella armonizzazione o conformità dell'affetto. Ed è **affine all'unione sostanziale**; perché chi ama sta all'oggetto amato come a se stesso nell'amore di amicizia e come a qualche cosa che lo riguarda nell'amore di concupiscenza.

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

Iª IIª q. 28 a. 1, ad arg. 3

La conoscenza avviene per il fatto che l'oggetto si unisce al soggetto conoscente mediante una sua somiglianza. Invece l'amore fa sì che la cosa stessa che è amata venga ad unirsi **in qualche modo** a chi l'ama, come abbiamo spiegato. Perciò l'amore è più unitivo della conoscenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**amore** non causi la **mutua intimità** o **inerenza**, cosicché **chi ama sia nell'amato e viceversa**. Infatti:

Iª IIª q. 28 a. 2, arg. 1

L'essere che si trova in un altro è contenuto da esso. Ma la stessa cosa non può essere insieme contenente e contenuta. Dunque l'amore non può causare la mutua intimità, o inerenza, così da portare l'amato nell'amante e viceversa.

Iª IIª q. 28 a. 2, arg. 2

Nessuna cosa può penetrare nell'unità di un tutto completo, senza dividerlo. Ma dividere cose realmente congiunte non è dell'appetito, facoltà dell'amore, ma della ragione. Dunque l'intimità reciproca non è effetto dell'amore.

Iª IIª q. 28 a. 2, arg. 3

Se in forza dell'amore l'amante fosse nell'amato e viceversa, ne seguirebbe che l'oggetto amato dovrebbe unirsi a chi l'ama, come chi ama all'oggetto amato. Ma l'amore, come abbiamo detto, si identifica con l'unione. Ne seguirebbe allora che chi ama dovrebbe essere sempre amato dal proprio oggetto d'amore: il che è falso. Dunque la mutua inerenza non è un effetto dell'amore.

Iª IIª q. 28 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Giovanni, 4,16**: "Chi sta nella carità, sta in Dio, e Dio in lui". Ora, la carità è l'amore di Dio. Quindi, per lo stesso motivo, qualsiasi amore fa sì che l'amato sia in chi l'ama, e viceversa.

Iª IIª q. 28 a. 2. RESPONDEO:

Questo effetto della mutua intimità o inerenza si può considerare, sia in rapporto alle potenze conoscitive, sia in rapporto alle potenze appetitive.

- Rispetto alle prime, si dice che l'oggetto amato è in chi l'ama, in quanto viene a trovarsi nella sua **conoscenza**; conforme all'espressione di **S. Paolo**, **Filippesi, 1, 7**: "...perché vi ho nel cuore".

- Si dice invece che l'amante è nell'amato, sempre rispetto alla conoscenza, perché chi ama non si contenta della cognizione superficiale dell'oggetto amato, ma cerca di capire intimamente le singole cose che ad esso appartengono, e di penetrare così nella sua intimità. In tal senso si dice, **1Corinti, 2, 10**, dello Spirito Santo, amore di Dio, che,: "penetra le profondità di Dio".

Ma per quanto riguarda la **potenza appetitiva si dice che l'oggetto amato è in chi l'ama**, perché **viene a trovarsi nell'affetto** di quest'ultimo mediante una certa compiacenza. In questo caso chi ama gode dell'amato, o dei suoi beni, in loro **presenza**; oppure, in loro **assenza**, tende col desiderio all'oggetto amato con amore di **concupiscenza**, o ai beni che all'amato desidera con amore di **amicizia**; e questo non in dipendenza da una causa estrinseca, come quando uno desidera una cosa in vista di un'altra, o quando si vuol bene a una persona per altri fini; ma in forza della compiacenza interiormente radicata verso l'amato. Difatti si dice che l'amore è *intimo*; e si parla di "viscere di carità". - Però anche chi ama è nell'oggetto amato: in una maniera nell'amore di amicizia, e in un'altra in quello di concupiscenza. Infatti **l'amore di concupiscenza** non si ferma a un conseguimento, o ad una fruizione estrinseca e superficiale dell'oggetto; ma cerca di possederlo perfettamente, **come per** raggiungerne l'intimità. Invece **nell'amore di amicizia** chi ama si trova nell'amato, in quanto considera e il bene, e il male, e la volontà stessa dell'amico **come** cose sue proprie, così da **sembrare** che egli stesso senta e subisca il bene e il male nel proprio amico. Per questo è caratteristica degli amici "volere le stesse cose, e delle medesime dolersi o godere", come dice il **Filosofo.** Cosicché, colui che ama, per il fatto che considera sue proprie le cose dell'amico, sembra essere nell'amato, e come identificato con lui. Al contrario, per il fatto che si vuole e si agisce per l'amico come per se stessi, considerandolo una cosa sola con se stessi, è piuttosto l'amato che viene a trovarsi in colui che ama.

C'è poi un terzo modo d'intendere questa intimità nell'amore di amicizia, secondo una corrispondenza di affetti: quando, cioè, gli amici si amano reciprocamente e vicendevolmente si vogliono e si fanno del bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 28 a. 2, ad arg. 1

superiori al senso e alla ragione. E allora si dice che patisce l'estasi, perché posto fuori della conoscenza naturale della ragione e dei sensi. Oppure perché **decade al disotto di sé**; e così si dice che patisce "estasi" uno che cade nella follia, o nella demenza.

B) Si dice invece che uno patisce estasi **secondo la parte appetitiva**, quando la sua facoltà appetitiva si porta verso l'oggetto, uscendo in qualche modo da se stesso. L'amore produce la prima estasi come elemento dispositivo, poiché provoca la riflessione sull'oggetto amato, come abbiamo già detto: e l'intensa considerazione di una cosa astrae dalle altre.

Invece l'amore produce direttamente il secondo tipo di estasi: in senso pieno **nell'amore di amicizia**, e parzialmente **nell'amore di concupiscenza**. Infatti nell'amore di concupiscenza chi ama esce in qualche modo fuori di sé; perché non contento di godere del bene posseduto, cerca di fruire di quello che è fuori di sé. Ora, perché cerca quel bene estrinseco per se medesimo, non esce totalmente da sé, ma codesto affetto si conclude finalmente all'interno del soggetto medesimo. Invece nell'amore di amicizia l'affetto esce pienamente da chi ama; poiché costui vuole il bene all'amico, e lo compie, tutelandone gli interessi, per amore di lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 28 a. 3, ad arg. 1

Il primo argomento è valido solo per il primo tipo di estasi.

Iª IIª q. 28 a. 3, ad arg. 2

Il secondo argomento è valido per l'amore di concupiscenza, che non produce l'estasi in senso pieno, come si è detto.

Iª IIª q. 28 a. 3, ad arg. 3

Chi ama in tanto esce fuori di sé, in quanto vuole e procura il bene dell'amico. Egli tuttavia non vuole il bene dell'amico più del proprio. Perciò non ne segue che ami un altro più di se stesso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che lo **zelo** non sia **effetto dell'amore**. Infatti:

Iª IIª q. 28 a. 4, arg. 1

Lo zelo è fonte di contese; scrive infatti S. Paolo, **1Corinti, 3, 3**: "Dal momento che vi sono tra voi zelo e contese...". Ma la contesa è incompatibile con l'amore. Dunque lo zelo non è effetto dell'amore.

Iª IIª q. 28 a. 4, arg. 2

L'amore ha per oggetto il bene, che tende a comunicarsi. Lo zelo invece si oppone alla comunicazione: sembra infatti che **sia proprio dello zelo l'insofferenza per una comunanza nell'amore**; si dice, p. es., che i mariti hanno lo zelo di gelosia per le loro mogli, perché non desiderano averle in comune con altri. Perciò lo zelo non è effetto dell'amore.

Iª IIª q. 28 a. 4, arg. 3

Non esiste zelo senza odio, come non esiste senza amore; poiché sta scritto, **Salmo, 72, 3**: "Ho zelato contro gli iniqui". Dunque lo zelo non si può considerare più effetto dell'amore che dell'odio.

Iª IIª q. 28 a. 4. SED CONTRA:

Scrive **Dionigi,** che "Dio è chiamato Zelatore [o Geloso], per l'amore grande che porta alle creature esistenti".

Iª IIª q. 28 a. 4. RESPONDEO:

Lo zelo, comunque si consideri, deriva dall'intensità dell'amore. È evidente infatti che una virtù, più tende intensamente verso un oggetto, più fortemente reprime quanto la contrasta. Ora, essendo l'amore "un moto verso l'amato", come si esprime S. Agostino, un amore intenso tende ad escludere tutto ciò che lo contraria.

Tuttavia questo capita diversamente nell'amore di concupiscenza e nell'amore di amicizia. Infatti nell'amore di concupiscenza chi vuole intensamente una cosa, si volge contro tutto ciò che ostacola il conseguimento, o la fruizione pacifica di essa. Così i mariti si dice che hanno lo **zelo di gelosia** per le loro mogli, per impedire che la compagnia di altri comprometta quel diritto esclusivo, cui aspirano nei riguardi delle loro mogli. Così quelli che ambiscono di eccellere, si levano contro coloro che sembrano emergere, come se impedissero la loro propria eccellenza. E questo è lo **zelo dell'invidia**, del quale sta scritto, **Salmo, 36, 1**: "Non invidiare i malvagi, e non t'ingelosire di quei che fanno il male".

Invece l'amore di amicizia cerca il bene dell'amico: perciò, quando esso è intenso, spinge chi ama contro tutto ciò che impedisce il bene dell'amico. E quindi si dice che uno è zelante per l'amico, se si applica a reprimere parole o fatti contrari al bene dell'amico. In questo senso si dice pure che uno ha lo zelo di Dio, quando si sforza di reprimere, come può, le cose contrarie all'onore e alla volontà di Dio, secondo quel detto della Scrittura**, 3Re, 19, 14**: "Ho spiegato tutto il mio zelo per il Signore Dio degli eserciti". E la ***Glossa*** a commento di quel testo evangelico, **Giovanni, 2,17**: "Lo zelo della tua casa mi divora", scrive che "è divorato da santo zelo, chi si sforza di correggere tutto il male che vede; e se non può, lo soffre e ne geme".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 28 a. 4, ad arg. 1

L'Apostolo parla dello **zelo d'invidia**; il quale certamente causa le contese, però non contro la cosa amata, bensì a favore di essa, e contro ciò che l'ostacola.

Iª IIª q. 28 a. 4, ad arg. 2

Il bene è amato in quanto comunicabile a chi l'ama. Perciò diviene odioso tutto quello che impedisce la perfetta comunicazione di esso. E in tal modo lo zelo viene causato dall'amore. - Ora, per una limitazione di bontà avviene che alcuni beni minori non possano essere posseduti integralmente da molti. E dall'amore per essi nasce lo **zelo dell'invidia**. Ma questo non avviene per quei beni che possono essere posseduti integralmente da molti: nessuno infatti invidia un altro per la conoscenza della verità, la quale può essere conosciuta integralmente da molti; si potrà invidiare, caso mai, la superiorità che la conoscenza di essa procura.

Iª IIª q. 28 a. 4, ad arg. 3

Il fatto stesso che uno odia quanto si oppone all'amico procede dall'amore. Perciò si dice propriamente che lo zelo è effetto dell'amore piuttosto che dell'odio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **l'amore sia un passione nociva**. Infatti:

Iª IIª q. 28 a. 5, arg. 1

Il languore sta a indicare una lesione di chi languisce. Ma l'amore causa un **languore**; poiché sta scritto**, Cant. 2,5**: "Sostenetemi con fiori, confortatemi con pomi, perché **languisco** d'amore". Quindi l'amore è una passione nociva.

Iª IIª q. 28 a. 5, arg. 2

Lo **struggimento** è una specie di dissoluzione. Ora, l'amore strugge; poiché sta scritto, **Cant.5,6:** "L'anima mia si **struggeva**, quando il diletto parlava". Quindi l'amore **consuma**. Dunque corrompe e nuoce.

Iª IIª q. 28 a. 5, arg. 3

Il **fervore** sta a indicare un eccesso di calore, eccesso che porta alla **distruzione**. Ma il fervore è causato dall'amore; infatti **Dionigi**, enumerando le proprietà dell'amore dei Serafini, dice tra l'altro che è "caldo", "acuto" e "ultrafervido". E nel **Cantico dei Cantici, 8, 6** si legge, che "le sue fiaccole son fiaccole di fuoco e di fiamme". Dunque l'amore è una passione che **lede** e **corrompe**.

Iª IIª q. 28 a. 5. SED CONTRA:

Dionigi scrive, che "tutti gli esseri amano se stessi con un amore che contiene", cioè che conserva. Dunque l'amore non è una passione che nuoce, ma che piuttosto **conserva e perfeziona.**

Iª IIª q. 28 a. 5. RESPONDEO: 3

Come abbiamo detto sopra *[q.26, aa.1,2; q.27, a.1]*, **l'amore indica una conformazione della potenza appetitiva con un dato bene.** Ora, ciò che viene a conformarsi con quanto ad esso

conviene non può subire un danno proprio per questo: ma piuttosto ne ricava, se possibile, un **arricchimento e un giovamento.** Invece ciò che viene a conformarsi con quanto ad esso non conviene, ne riporta un **danno e una rovina**. Perciò l'amore di un bene conveniente perfeziona e arricchisce chi ama; mentre l'amore di un bene non conveniente è dannoso e nocivo: quindi l'uomo viene perfezionato e arricchito al massimo dall'**amore di Dio**; è invece danneggiato e guastato dall'**amore del peccato**, come sta scritto in **Osea, 9, 10**: "Diventarono abominevoli come le cose che amarono".

Questo sia detto dell'amore per quello che c'è di formale in esso, cioè in rapporto all'appetito. Invece per quello che c'è di materiale nella passione dell'amore, che è quanto dire l'alterazione organica, può capitare che l'amore sia nocivo per l'eccesso di codesta alterazione; come avviene per i sensi, e per ogni facoltà dell'anima che si attua mediante una trasmutazione di organi corporei.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 28 a. 5, ad arg. 1 – 2 - 3

Alle difficoltà rispondiamo che all'amore si possono assegnare **quattro effetti immediati**: lo struggimento, la fruizione, il languore, e il fervore. Tra essi il primo è lo

1) ***struggimento*****,** che è l'opposto della solidificazione. Infatti le cose solidificate sono serrate in se stesse, così da non subire facilmente la penetrazione di altre. Invece è proprio dell'amore far sì che l'appetito sia predisposto alla recezione del bene amato, per l'intimità che esiste tra chi ama e l'oggetto amato, nella maniera indicata sopra. Perciò la solidificazione, o durezza del cuore, è una disposizione contraria all'amore. Invece lo struggimento implica una tenerezza di cuore, per cui un cuore si mostra capace di farsi penetrare dall'amato. Concludendo,

2) se l'oggetto amato è posseduto e presente, si produce il gaudio, o ***fruizione*****.**

3) Se è assente, seguono due passioni: la tristezza per l'assenza, indicata col termine ***languore*** (difatti Cicerone denomina *morbo* specialmente la tristezza);

4) e il desiderio intenso di raggiungere l'oggetto amato, cioè il ***fervore***.

E questi sono effetti dell'amore formalmente preso, secondo i rapporti della facoltà appetitiva con l'oggetto. Ma dalla passione dell'amore derivano altri effetti, correlativi a questi, secondo le varie alterazioni organiche.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che chi ama non compia tutto per amore. Infatti:

Iª IIª q. 28 a. 6, arg. 1

L’amore, come abbiamo detto, è una **passione**. Ma l'uomo non fa per passione tutto quello che fa: infatti alcune cose le fa per **elezione**, e altre per **ignoranza**, come insegna Aristotele. Dunque l'uomo non tutto compie per amore.

Iª IIª q. 28 a. 6, arg. 2

L'appetito è principio di moto e di azione in tutti gli animali, come Aristotele dimostra. Se, dunque, si compiono tutte le cose per amore, le altre passioni della parte appetitiva sono superflue.

Iª IIª q. 28 a. 6, arg. 3

Non c’è cosa che possa essere prodotta simultaneamente da cause contrarie. Ora, ci sono atti compiuti per **odio**. Dunque non tutti sono compiuti per amore.

Iª IIª q. 28 a. 6. SED CONTRA:

Dionigi scrive, che "per amore del bene gli esseri fanno tutto ciò che fanno".

Iª IIª q. 28 a. 6. RESPONDEO:

Abbiamo visto *[q.1, a.2]* che ogni agente agisce per un fine. Ma **il fine non è che il bene da ciascuno amato e desiderato**. Perciò è evidente che ogni agente, qualunque esso sia, compie qualsiasi atto per un qualche amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 28 a. 6, ad arg. 1

L'obbiezione parla dell'amore che è una passione dell'**appetito sensitivo**. Invece noi ora parliamo dell'amore in genere, in quanto abbraccia **l'amore intellettuale, razionale, animale e naturale**: così infatti Dionigi parla dell'amore nel caso nostro.

Iª IIª q. 28 a. 6, ad arg. 2

Come abbiamo detto, dall'amore sono prodotti e il **desiderio**, e la **tristezza**, e il **godimento**, e di conseguenza tutte le altre passioni. Perciò tutti gli atti che promanano da qualche passione derivano, come dalla prima loro causa, **anche dall'amore**. Quindi non sono superflue le altre passioni, che ne sono le cause prossime.

Iª IIª q. 28 a. 6, ad arg. 3

Anche l'odio è causato dall'amore, come vedremo subito.

Prima parte della seconda parte

Questione 29

Proemio

Passiamo così a trattare dell'odio.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se il male sia la causa e l'oggetto dell'odio;
2. Se l'odio sia prodotto dall'amore;
3. Se l'odio sia più forte dell'amore;
4. Se uno possa odiare se stesso;
5. Se uno possa odiare la verità;
6. Se una cosa possa essere universalmente oggetto di odio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il male non sia la causa e l'oggetto dell'odio. Infatti:

Iª IIª q. 29 a. 1, arg. 1

Ogni ente, in quanto ente è un bene. Se, dunque, oggetto dell'odio fosse il male, non sarebbe oggetto dell'odio nessuna cosa, ma soltanto la mancanza di essa. Il che è falso in maniera evidente.

Iª IIª q. 29 a. 1, arg. 2

Odiare il male è una cosa lodevole; difatti in lode di alcuni la Scrittura, **2Maccabei, 3,1,** dice, che "gelosamente erano osservate le leggi, a causa della pietà del pontefice Onia, e dell'odio che tutti avevano per il male". Se, dunque, non si odiasse che il male, ogni odio sarebbe lodevole. Il che evidentemente è falso.

Iª IIª q. 29 a. 1, arg. 3

La stessa cosa non può essere insieme buona e cattiva. Ora, la stessa cosa è amabile per gli uni e odiosa per gli altri. Dunque, l'odio non ha per oggetto il male soltanto, ma anche il bene.

Iª IIª q. 29 a. 1. SED CONTRA:

L'odio è il contrario dell'amore. Ma oggetto dell'amore è il bene, come abbiamo detto. Dunque **oggetto dell'odio è il male.**

Iª IIª q. 29 a. 1. RESPONDEO:

Per il fatto che lo stesso appetito naturale deriva da una conoscenza sia pur separata [come quella di Dio], identiche sembrano essere le conclusioni relative all'inclinazione dell'appetito naturale, e a quella dell'appetito animale, legato, come abbiamo detto, a una conoscenza autonoma. Ora, nell'appetito naturale è evidente che ogni essere fisico ha una naturale consonanza o attitudine, cioè un amore naturale, verso quanto gli si addice; mentre ha una dissonanza naturale, cioè un odio naturale, per tutto ciò che lo contraria e lo corrompe. Quindi anche **nell'appetito animale, e in quello intellettivo, l'amore è una consonanza dell'appetito per l'oggetto conosciuto come cosa conveniente: e l'odio è una dissonanza dell'appetito per l'oggetto appreso come cosa contraria e nociva**. Ora, come ogni cosa conveniente ha, in quanto tale, ragione di **bene**; così ogni cosa contraria, in quanto tale, ha ragione di **male**. Perciò, come il bene è oggetto dell'amore, così il male è oggetto dell'odio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 29 a. 1, ad arg. 1

L'ente come tale non ha ragione di **cosa contraria**, ma piuttosto di **cosa conveniente**; poiché tutte le cose convengono nell'essere. Ma un ente, in quanto è determinato, ha ragione di cosa contraria a un altro ente determinato. Ecco perché un ente può essere odioso per altri enti, ed essere così un male in rapporto a un altro, anche se non lo è in se stesso.

Iª IIª q. 29 a. 1, ad arg. 2

Allo stesso modo si può apprendere una cosa come buona, senza che essa lo sia veramente; così si può apprendere come cattiva, senza che essa realmente lo sia. **Perciò può capitare che non sia buono né l'odio del male, né l'amore del bene.**

Iª IIª q. 29 a. 1, ad arg. 3

Che una stessa cosa sia amabile per gli uni e odiosa per gli altri può capitare: primo, in rapporto **all'appetito naturale,** per il fatto che essa è di sua natura conveniente per uno e nociva per un altro; il calore, per es., è conveniente per il fuoco, ed è nocivo per l'acqua. Secondo, **in rapporto all'appetito animale**, per il fatto che una stessa cosa viene appresa da alcuni come un bene, e da altri come un male.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'amore non possa causare l'odio. Infatti:

Iª IIª q. 29 a. 2, arg. 1

Come **Aristotele** insegna, "le cose che si distinguono per contrapposizione, sono per natura simultanee". Ma amore e odio, essendo contrari, si distinguono per contrapposizione. Dunque per natura sono simultanei. Perciò l'amore non è causa dell'odio.

Iª IIª q. 29 a. 2, arg. 2

Tra i contrari uno non è causa dell'altro. Ora, amore e odio sono contrari. Dunque l'amore non è causa dell'odio.

Iª IIª q. 29 a. 2, arg. 3

Ciò che viene dopo non è causa di quanto precede. Ora l'odio sembra essere prima dell'amore; infatti l'odio implica un allontanamento del male, l'amore invece è un avvicinarsi al bene. Dunque l'amore non è causa dell'odio.

Iª IIª q. 29 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che tutte le affezioni sono prodotte dall'amore. Dunque anche l'odio, che è un'affezione dell'anima, è causato dall'amore.

Iª IIª q. 29 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, l'amore consiste in una certa affinità, o convenienza, tra chi ama e l'oggetto amato; l'odio invece è piuttosto una ripugnanza, o dissonanza. Ora, in ogni ordine di cose ciò che conviene a un dato soggetto va messo prima di ciò che ad esso si oppone: infatti una cosa è contraria ad un'altra perché corrompe od ostacola ciò che ad essa conviene. Perciò **è necessario che l'amore sia prima dell'odio; e che niente sia oggetto di odio, se non perché contrario al bene amato.** E in questo senso l'odio è sempre causato dall'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 29 a. 2, ad arg. 1

Tra **le cose che si distinguono per contrapposizione**,

1) alcune sono **simultanee e secondo l'ordine reale, e secondo l'ordine di ragione**: p. es., due specie di animali, o due specie di colori.

2) Alcune invece sono **simultanee in ordine di ragione**, ma nella realtà una è **prima** dell'altra ed è la **causa** di essa: p. es., nelle specie dei numeri, delle figure e dei movimenti.

3) Altre finalmente **non sono simultanee né in ordine reale né in ordine di ragione**, come la sostanza e l'accidente: infatti la sostanza è in realtà causa dell'accidente; e in ordine di ragione l'ente viene attribuito prima alla sostanza che agli accidenti, essendo ad essi attribuito solo in quanto inerenti alla sostanza.

- Ora, **amore e odio sono per natura simultanei in ordine di ragione, ma non in ordine reale.** Perciò niente impedisce che l'amore sia causa dell'odio.

Iª IIª q. 29 a. 2, ad arg. 2

Amore e odio sono contrari in rapporto al medesimo oggetto. Ma in rapporto a oggetti contrari non sono contrari, bensì successivi l'uno all'altro; infatti appartengono al medesimo principio

l'amore per una cosa e l'odio per il suo contrario. E così l'amore di un oggetto è causa dell'odio per il suo contrario.

Iª IIª q. 29 a. 2, ad arg. 3

In ordine di esecuzione l'allontanarsi da un termine precede l'avvicinarsi al termine contrapposto. Ma in ordine di intenzione è vero il contrario: infatti si recede dal primo, per accedere al secondo. Ora, un moto appetitivo appartiene più all'intenzione che all'esecuzione. Trattandosi perciò di moti appetitivi, concludiamo che l'amore è prima dell'odio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'odio sia più forte dell'amore. Infatti:

Iª IIª q. 29 a. 3, arg. 1

Afferma **S. Agostino**: "Non c'è nessuno che non sia più disposto a fuggire il dolore, che a bramare il piacere". Ora la fuga del dolore va attribuita all'odio: mentre la brama del piacere nasce dall'amore. Dunque l'odio è più forte dell'amore.

Iª IIª q. 29 a. 3, arg. 2

Il più debole è vinto dal più forte. Ma l'amore è vinto dall'odio; nei casi, cioè, in cui l'amore si converte in odio. Dunque l'odio è più forte dell'amore.

Iª IIª q. 29 a. 3, arg. 3

L'affetto dell'anima è manifestato dagli effetti. Ora, l'uomo è più attento ad allontanare ciò che odia, che a perseguire ciò che ama: anche le bestie, del resto, come nota S. Agostino, per paura delle bastonate si astengono dai piaceri. Dunque l'odio è più forte dell'amore.

Iª IIª q. 29 a. 3. SED CONTRA:

Il bene è più forte del male; poiché "il male non agisce che in forza del bene", come dice **Dionigi**. Ma odio e amore differiscono secondo l'antinomia tra bene e male. Dunque l'amore è più forte dell'odio.

Iª IIª q. 29 a. 3. RESPONDEO:

È impossibile che l'effetto sia più forte della sua causa. Ora, l'odio procede sempre causalmente dall'amore, come abbiamo visto sopra. Dunque non è possibile che l'odio sia senz'altro più forte dell'amore. Inoltre è necessario affermare che l'amore, assolutamente parlando, è più forte dell'odio. Intatti una cosa si muove con più forza verso il fine che verso i mezzi ad esso ordinati. Ma il recedere dal male ha come fine il conseguimento del bene. Perciò, assolutamente parlando, è più forte il moto dell'anima verso il bene che quello verso il male.

Tuttavia in certi casi l'odio sembra più forte dell'amore per due motivi:

- **Primo**, perché l'odio è più sentito dell'amore. Infatti, consistendo la percezione sensibile in un'**alterazione**, quando un organo è già alterato, non si ha la percezione cosi marcata come quando è nell'atto di alterarsi. Il calore della febbre etica, p. es., sebbene sia maggiore, non è così sentito come quello della febbre terzana; poiché il calore della prima è diventato quasi un abito e una seconda natura. Per questo stesso motivo, l'amore si sente di più nell'assenza dell'amato: come scrive S. Agostino, "l'amore non si sente mai così forte, come quando il bisogno lo rivela". È questo il motivo per cui si percepisce sensibilmente di più la ripugnanza per quel che si odia, che la convenienza per quel che si ama.

- **Secondo**, perché talora l'odio non viene paragonato con l'amore corrispondente. Infatti secondo la diversa grandezza o piccolezza dei beni, c'è una diversità di amori, ai quali corrispondono le rispettive contrarie gradazioni dell'odio. Perciò l'odio correlativo a un amore più grande, muove di più che un amore più piccolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 29 a. 3, ad arg. 1

Così è evidente la risposta alla prima difficoltà. Infatti l'amore del piacere è meno forte che l'amore della propria conservazione, al quale corrisponde la fuga del dolore. Per questo si è più disposti a fuggire il dolore che ad amare il piacere.

Iª IIª q. 29 a. 3, ad arg. 2

L'odio non potrebbe mai vincere l'amore, se non perché correlativo a un amore più grande. Così l'uomo ama se stesso più dell'amico: e perché ama se stesso, prende in odio anche l'amico, se gli si oppone.

Iª IIª q. 29 a. 3, ad arg. 3

L'impegno a contrastare con le cose odiose è più pressante, perché l'odio è più sentito.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che uno possa odiare se stesso. Infatti:

Iª IIª q. 29 a. 4, arg. 1

Sta scritto, **Salmo, 10, 6**: "Chi ama l'iniquità odia l'anima propria". Ora,

Iª IIª q. 29 a. 4, arg. 2

Noi odiamo coloro cui vogliamo e facciamo del male. Ma alcuni vogliono e fanno del male a se stessi: per es., i **suicidi.** Dunque alcuni odiano se stessi.

Iª IIª q. 29 a. 4, arg. 3

Boezio scrive, che "l'avarizia rende gli uomini odiosi": dal che si arguisce che tutti gli uomini odiano l'avaro. Ma alcuni uomini sono avari. Dunque costoro odiano se stessi.

Iª IIª q. 29 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Efesini, 5, 29**, afferma, che "nessuno ha odiato mai la sua carne".

Iª IIª q. 29 a. 4. RESPONDEO:

Propriamente parlando, è impossibile che uno odi se stesso. Infatti per natura tutti gli esseri appetiscono il bene, e nessuno può volere a se stesso una cosa che sotto l'aspetto di bene; poiché "il male è estraneo alla volontà", come scrive Dionigi. Ora, secondo le spiegazioni date, voler del bene a uno significa amarlo. È quindi necessario che uno ami se stesso; e non è possibile, propriamente parlando, che abbia in odio se stesso.

Tuttavia può capitare che uno odi se stesso indirettamente. E questo in due modi:

- **Primo**, a motivo del bene che vuole a se stesso. Infatti può capitare che l'oggetto voluto sotto un certo aspetto di bene, assolutamente parlando sia un male: e così **uno indirettamente vuole a se stesso un male, cioè si odia**

- **Secondo**, a motivo di se medesimo, cioè del soggetto cui vuoi bene. Infatti ogni cosa è soprattutto ciò che in essa è principale: difatti si usa attribuire a uno stato quello che fa il re [col suo governo], come se il re fosse tutta la nazione. Ora, è chiaro che l'uomo è soprattutto la sua anima spirituale. Ma ci sono **alcuni** i quali **apprezzano se stessi principalmente come esseri materiali e sensitivi.** Perciò amano se stessi secondo codesto concetto, e odiano quello che sono realmente, volendo cose contrarie alla ragione. E in tutti e due i modi, **chi ama l'iniquità, non solo odia la propria anima, ma anche se stesso.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 29 a. 4, ad arg. 1

Così è evidente la risposta alla prima difficoltà.

Iª IIª q. 29 a. 4, ad arg. 2

Nessuno vuole e fa del male a se stesso, se non perché considera quel male sotto l'aspetto di bene. Infatti anche **i suicidi** considerano come **bene la morte**, in quanto termine di [uno stato di] miseria, o di dolore.

Iª IIª q. 29 a. 4, ad arg. 3

L'avaro odia un proprio accidente, ma non per questo odia se stesso: come il malato che odia la propria infermità, proprio perché ama se stesso. - Oppure si deve rispondere che l'avarizia rende odiosi agli altri, non a se stessi. Che anzi è causata dall'amore disordinato di sé, il quale spinge a cercare i beni temporali, più del dovere.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che uno non possa odiare la verità. Infatti:

Iª IIª q. 29 a. 5, arg. 1

Bene, ente e vero in concreto si equivalgono. Ma nessuno può odiare la bontà. Dunque neppure la verità.

Iª IIª q. 29 a. 5, arg. 2

Come **Aristotele** insegna, "tutti gli uomini per natura desiderano il sapere". Ora, non vi è scienza che dalla verità. Dunque la verità è per natura desiderata e amata. Ma ciò che è per natura non può mai mancare. Dunque nessuno può odiare la verità.

Iª IIª q. 29 a. 5, arg. 3

Il Filosofo fa osservare, che "gli uomini non amano i finti". E questo per amore di verità. Dunque l'uomo ama naturalmente la verità. Quindi non può odiarla.

Iª IIª q. 29 a. 5. SED CONTRA:

L'Apostolo scrive ai **Galati, 4, 16**: "Sono io diventato vostro nemico dicendovi la verità".

Iª IIª q. 29 a. 5. RESPONDEO:

Il **bene**, il **vero** e l'**ente** nella realtà si identificano ma differiscono nelle **ragioni** o formalità. **Infatti il bene [soltanto] ha ragione di cosa appetibile, a differenza dell'ente e del vero**. Perciò il bene come tale non può essere odiato, né in generale, né in casi particolari.

- Anche l'ente e il vero non possono essere, in generale, oggetto di odio: perché l'ente e il vero sono comuni a tutte le cose; e per provocare l'odio ci vuole discordanza, mentre la convenienza provoca l'amore. Ma nei casi particolari niente impedisce che un dato ente o una data verità, come contrari e contrastanti, siano oggetto di odio: infatti contrarietà e contrasto non sono così inconciliabili con la ragione di ente o di vero, come lo sono con la ragione di bene.

Ora, una particolare verità può contrastare od opporsi al bene amato in tre modi:

- **Primo**, in quanto una verità si trova causalmente e originariamente nelle cose stesse. L'uomo può talora odiare codesta verità, perché non vorrebbe che fosse vero quel che è vero.

- **Secondo**, in quanto una verità, trovandosi nella conoscenza dell'uomo stesso, gli impedisce di perseguire ciò che ama. È il caso di coloro che vorrebbero **non conoscere la verità della fede, per peccare liberamente,** secondo le parole prestate loro dalla Scrittura, **Giobbe , 21, 14**: "Noi non vogliamo la scienza delle tue vie".

- **Terzo**, si può odiare una verità particolare, come contraria, in quanto si trova nell'intelletto di un altro. Quando uno, p. es., vuol peccare di nascosto, odia che la verità del proprio peccato

sia conosciuta. Accenna a questo **S. Agostino**, ricordando che gli uomini "**amano la verità quando rischiara, ma odiano la verità quando rimprovera**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 29 a. 5, ad arg. 1

È risolta così anche la prima difficoltà.

Iª IIª q. 29 a. 5, ad arg. 2

Conoscere la verità di suo è cosa amabile: perciò S. Agostino afferma che "l'amano quando rischiara". Ma *per accidens* codesta cognizione può essere odiosa, perché di ostacolo al bene desiderato.

Iª IIª q. 29 a. 5, ad arg. 3

I finti non sono amati, perché di suo l'uomo ama conoscere la verità, che l'ipocrita invece nasconde.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non si possa **odiare** una cosa **nella sua universalità**. Infatti:

Iª IIª q. 29 a. 6, arg. 1

L'**odio** è una passione dell'**appetito sensitivo**, derivato dalla conoscenza dei **sensi**. Ma i sensi non possono conoscere l'universale. Dunque non si può odiare una cosa nella sua universalità.

Iª IIª q. 29 a. 6, arg. 2

L'odio è causato da una discordanza; e questa si oppone all'idea di comunanza. Invece quest'ultima è implicita nel concetto di universale. Dunque non si può odiare una cosa nella sua universalità.

Iª IIª q. 29 a. 6, arg. 3

Oggetto dell'odio, è il male. Però, come Aristotele insegna, " il male è nelle cose e non nella mente". E siccome l'universale è soltanto nella mente, che lo astrae dal particolare, è chiaro che l'odio non può avere per oggetto un universale.

Iª IIª q. 29 a. 6. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive, che "l'ira si rivolge sempre ai singolari, l'odio invece investe anche il genere: infatti tutti odiano il ladro e il calunniatore".

Iª IIª q. 29 a. 6. RESPONDEO:

Si può parlare dell'universale in due maniere:

- **primo**, insistendo sulla stessa **intenzione di universalità**;

- **secondo,** considerando la natura cui tale intenzione è attribuita: infatti è diversa la considerazione dell'universale uomo, e dell'uomo in quanto uomo.

Perciò se prendiamo l'**universale** nella prima maniera, allora nessuna potenza della parte **sensitiva**, né **conoscitiva**, né **appetitiva**, può raggiungerlo: perché l'universale si deve all'astrazione dalla materia individuata, nella quale invece è radicata ogni facoltà sensitiva.

Tuttavia [prendendo l'universale nella seconda maniera] una potenza sensitiva, di percezione o di appetizione, può avere una **predisposizione universale verso un oggetto**. Diciamo, per es., che l'oggetto della vista è il colore in genere, non perché la vista conosce il colore nella sua universalità; ma perché la conoscibilità del colore da parte della vista non si deve ad esso in quanto è questo colore particolare, ma semplicemente in quanto colore. Quindi anche l'odio della parte sensitiva può avere per oggetto una cosa nella sua universalità: infatti un dato essere può contrapporsi all'animale per la sua natura in genere, e non soltanto nei casi particolari, cioè come il lupo alla pecora. Perciò la pecora odia il lupo in generale.

-L'ira invece è sempre causata da qualche cosa di particolare: poiché deriva da un atto nocivo; e gli atti appartengono a soggetti particolari. Perciò il **Filosofo** scrive, che "l'ira si rivolge sempre ai singolari; l'odio invece **può investire** anche la cosa nel suo genere".

Però l'odio esistente nella parte intellettiva nell'uno e nell'altro modo può raggiungere l'universale, poiché dipende dalla conoscenza universale dell'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 29 a. 6, ad arg. 1

Il senso non conosce l'universale in quanto universale: tuttavia può conoscere cose atte a ricevere l'universalità mediante l'astrazione.

Iª IIª q. 29 a. 6, ad arg. 2

Non può esser motivo di odio ciò che è comune a tutti gli esseri. Ma niente impedisce che una cosa, pur essendo comune a molti, sia discorde con altri, e perciò sia odiosa a questi ultimi.

Iª IIª q. 29 a. 6, ad arg. 3

L'ultima difficoltà è valida per l'universale considerato sotto l'intenzione di universalità; in questo caso esso non è oggetto né della conoscenza, né dell'appetito sensitivo.

Prima parte della seconda parte

Questione 30
Proemio

Passiamo quindi a parlare del desiderio, o concupiscenza.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il desiderio, o concupiscenza sia soltanto nell'appetito sensitivo;
2. Se sia una speciale passione;
3. Se ci siano desideri naturali, e non naturali;
4. Se la passione del desiderio sia infinita.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **desiderio**, o concupiscenza non sia **soltanto nell'appetito sensitivo**. Infatti:

Iª IIª q. 30 a. 1, arg. 1

Stando alla Scrittura: esiste una **concupiscenza del sapere**, **Sapienza, 6, 21**: "La concupiscenza della sapienza conduce al regno eterno". Ma l'appetito sensitivo non può aspirare alla sapienza. Dunque il desiderio, o concupiscenza non è soltanto nell'appetito sensitivo.

Iª IIª q. 30 a. 1, arg. 2

Il **desiderio dei comandamenti di Dio non ha sede** nell'appetito sensitivo; anzi l'Apostolo scrive, **Romani, 7, 18**: "Non abita in me, cioè nella mia carne, il bene". Ma il desiderio dei comandamenti di Dio **ricade** nella concupiscenza; poiché sta scritto, **Salmi, 118, 20**: "Si consuma l'anima mia nella concupiscenza dei tuoi precetti". Dunque la concupiscenza non è soltanto nell'appetito sensitivo.

Iª IIª q. 30 a. 1, arg. 3

Per ogni potenza è concupiscibile il proprio bene. Dunque la concupiscenza è in ogni potenza dell'anima, e non soltanto nell'appetito sensitivo.

Iª IIª q. 30 a. 1. SED CONTRA:

Secondo il Damasceno, "l'irrazionale, che subisce e il comando e il convincimento della ragione, si divide in concupiscenza e ira. Ora, questa è la parte irrazionale dell'anima, passiva e appetitiva". Dunque la concupiscenza è nell'appetito sensitivo.

Iª IIª q. 30 a. 1. RESPONDEO:

Come il **Filosofo** insegna, "la concupiscenza è l'appetito di ciò che piace". Ora, due sono le specie del piacere, come diremo:

- **la prima** ha per **oggetto il bene di ordine spirituale**;
- **la seconda** si ferma al **bene sensibile**.

- La prima è soltanto nell'**anima**.
- La seconda è dell'**anima e del corpo**: poiché il senso è una facoltà organica: perciò il bene sensibile è bene di tutto il composto.

Ora, la concupiscenza è la brama di codesto piacere, e appartiene sia all'anima che al corpo; come indica il nome stesso di *concupiscenza*. **Perciò la concupiscenza, propriamente parlando, è nell'appetito sensitivo, e precisamente nella facoltà del concupiscibile, che da essa prende il nome.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 30 a. 1, ad arg. 1

Il **desiderio della sapienza**, o di altri beni spirituali, viene talora chiamato **concupiscenza**, o per una **certa somiglianza**; oppure per l'intensità del desiderio della parte superiore, che provoca una ridondanza nell'appetito inferiore. Questa ridondanza fa sì che lo stesso appetito inferiore tenda a suo modo verso quel bene spirituale, trascinato dall'appetito superiore, in maniera che anche il corpo si pone a servizio dei beni spirituali: secondo l'espressione del **Salmo, 83, 3**: "il mio cuore e la mia carne esultano verso il Dio vivente".

Iª IIª q. 30 a. 1, ad arg. 2

Il termine **desiderio**, non si restringe al solo **appetito inferiore**, ma si addice anche meglio, a rigor di termini, a quello **superiore**. Infatti non implica, come il termine concupiscenza, una compartecipazione nell'atto di desiderare; ma il **semplice moto verso la cosa desiderata.**

Iª IIª q. 30 a. 1, ad arg. 3

Ogni potenza dell'anima ha la capacità di tendere verso il proprio bene in forza dell'appetito naturale, non legato alla conoscenza. Invece la prosecuzione di un bene mediante l'appetito animale, derivante dalla cognizione, appartiene soltanto alla facoltà appetitiva. E quindi desiderare una cosa sotto l'aspetto di bene piacevole per i sensi, cioè averne la concupiscenza, appartiene al concupiscibile.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **concupiscenza** non sia **una speciale passione del concupiscibile**. Infatti:

Iª IIª q. 30 a. 2, arg. 1

Le passioni si distinguono secondo i loro oggetti. Ora, il bene sensibilmente piacevole è oggetto del concupiscibile; ed esso è oggetto anche della concupiscenza, secondo Aristotele. **Dunque la concupiscenza non è una speciale passione del concupiscibile**.

Iª IIª q. 30 a. 2, arg. 2

S. Agostino ha scritto, che "la cupidigia è l'amore delle cose transitorie": quindi non si distingue dall'amore. Invece tutte le varie specie di passioni sono distinte tra loro. Dunque la concupiscenza non è una speciale passione del concupiscibile.

Iª IIª q. 30 a. 2, arg. 3

A ciascuna passione del concupiscibile è contrapposta, come si è visto, una speciale passione sempre nel concupiscibile. Invece alla concupiscenza non si contrappone nessuna speciale passione nel concupiscibile. Dice infatti il Damasceno, che "il bene atteso fa nascere la concupiscenza, quello presente la letizia: così il male atteso dà luogo al timore, quello presente alla tristezza". Da ciò deriva che la tristezza è l'opposto della letizia, e il timore è l'opposto della concupiscenza. Ma il timore non è nel concupiscibile, bensì nell'irascibile. Quindi la concupiscenza non è una speciale passione del concupiscibile.

Iª IIª q. 30 a. 2. SED CONTRA:

La concupiscenza è causata dall'amore e tende al piacere, che sono due passioni del concupiscibile. Perciò essa sta alle altre passioni del concupiscibile come passione specificamente distinta.

Iª IIª q. 30 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, oggetto del concupiscibile è **il bene sensibilmente piacevole**. Perciò le diverse passioni del concupiscibile si distinguono in base alle differenze di codesto bene.

Ora, la diversità dell'oggetto si può considerare, o secondo la natura dell'oggetto stesso, o secondo le differenze del suo influsso sull'atto. La prima produce solo una differenza materiale, o numerica, delle passioni. La seconda invece produce una differenza formale, che costituisce la differenza specifica delle passioni.

Ma **l'influsso del fine o del bene ha delle differenze secondo che è attualmente presente, o che è assente:** infatti come presente determina l'acquietarsi in esso [dell'appetito]; se invece è assente [lo] muove verso di sé. Perciò l'oggetto sensibilmente piacevole,

- in quanto **armonizza e conforma** a sé l'appetito, causa l'**amore**;

- in quanto **assente** lo attrae a sé, causa la **concupiscenza**;

- e, in quanto **presente** lo acquieta in sé, causa il **piacere**.

Dunque la concupiscenza è una passione specificamente distinta dall'amore e dal piacere. - Ma il desiderio di questa o di quell'altra cosa produce soltanto delle concupiscenze numericamente distinte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 30 a. 2, ad arg. 1

Oggetto della concupiscenza non **è il bene** piacevole o dilettevole in assoluto, ma **assente**: così oggetto della memoria è l'oggetto sensibile come passato. E bastano codeste particolari condizioni per diversificare le specie delle passioni, e le potenze della parte sensitiva, che hanno per oggetto i singolari.

Iª IIª q. 30 a. 2, ad arg. 2

Si tratta, nel caso, di un attributo non essenziale, ma causale: infatti la cupidigia di per sé non è l'amore, ma effetto dell'amore. - Oppure si risponde che S. Agostino prende **cupidigia**, **in senso largo**, per qualsiasi moto dell'appetito persino verso beni futuri. Così da abbracciare, sia l'amore, che la speranza.

Iª IIª q. 30 a. 2, ad arg. 3

La passione direttamente contrapposta alla concupiscenza è senza nome: ed essa sta al male come la concupiscenza sta al bene. Ma avendo essa per oggetto il male assente, come il timore, talora viene scambiata col timore: del resto anche la cupidigia si scambia così con la speranza. E si spiega: perché un bene o un male irrilevante quasi non si considerano; e quindi, per ogni moto dell'appetito verso il bene o verso il male futuro, si parla [rispettivamente] di speranza e di timore, che hanno per oggetto il bene e il male arduo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i desideri non si dividano in **naturali** e **non naturali**. Infatti:

Iª IIª q. 30 a. 3, arg. 1

Il desiderio, o concupiscenza, appartiene all'appetito animale, come abbiamo detto. Ma l'appetito naturale è contraddistinto dall'appetito animale. Dunque nessun desiderio è naturale.

Iª IIª q. 30 a. 3, arg. 2

Una diversità materiale non determina diversità specifiche, ma solo numeriche, estranee a ogni disciplina. Ora, se esistessero desideri naturali e non naturali, non potrebbero distinguersi tra loro, che in base ai vari oggetti desiderabili: si avrebbe cioè una differenza materiale e numerica. Perciò non si devono distinguere i desideri in naturali e non naturali.

Iª IIª q. 30 a. 3, arg. 3

Il contrapposto della natura è la ragione, come Aristotele insegna. Se dunque nell'uomo ci fosse un desiderio, o concupiscenza, non naturale, dovrebbe essere razionale. Ma questo è impossibile; poiché la concupiscenza, essendo una passione, spetta all'appetito sensitivo, non alla volontà che è l'appetito razionale. Dunque non esistono concupiscenze non naturali.

Iª IIª q. 30 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma ripetutamente, che tra i desideri del concupiscibile alcuni sono naturali, e altri non naturali.

Iª IIª q. 30 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo spiegato sopra *[a.1]*, la concupiscenza è il desiderio del bene piacevole. Ora, un oggetto può essere piacevole in due maniere:

- **Primo**, perché conveniente alla natura dell'animale: così il cibo, la bevanda, e simili. Codeste concupiscenze, o desideri, sono chiamate **naturali**.

- **Secondo**, una cosa può essere piacevole, perché la **conoscenza** di essa soddisfa l'animale: p. es., la percezione di una cosa come buona e conveniente rende quest'ultima oggetto di piacere. E i desideri di codesti oggetti piacevoli si dicono **non naturali**, e sono chiamati piuttosto *cupidigie*.

- Perciò i primi, cioè i desideri naturali, sono comuni agli uomini e agli animali: poiché certe cose sono convenienti e piacevoli secondo natura per gli uni e per gli altri. E in essi convengono tutti gli uomini; infatti il **Filosofo** chiama codesti desideri "comuni e necessari".
- Invece i secondi sono propri degli uomini, i quali hanno la facoltà di considerare buona e conveniente una cosa al di fuori delle necessità della natura. Per questo **il Filosofo** afferma che i primi sono "**irrazionali**", i secondi invece "**uniti alla ragione**". E poiché non c'è accordo quando sono diversi a far uso del raziocinio, Aristotele chiama questi ultimi "personali e aggiunti", cioè sovrapposti ai desideri naturali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 30 a. 3, ad arg. 1

Ciò che forma l'oggetto dell'appetito naturale, mediante la conoscenza può divenire oggetto anche dell'appetito animale. Per questo ci può essere concupiscenza animale del cibo, della bevanda e di cose consimili, che sono oggetto dell'appetito naturale.

Iª IIª q. 30 a. 3, ad arg. 2

La distinzione tra desideri naturali e non naturali non è soltanto materiale; ma in un certo senso è anche formale, in quanto procede dall'oggetto secondo la varietà del suo influsso sull'atto. Infatti: oggetto dell'appetito è il bene in quanto conosciuto. E la diversità della conoscenza dell'oggetto incide sull'influsso di esso: e cioè, in quanto è conosciuto come conveniente mediante la percezione diretta, provoca i desideri naturali, che il Filosofo chiama "irrazionali"; e in quanto un oggetto è conosciuto mediante una deliberazione, produce i desideri non naturali, che Aristotele definisce "uniti alla ragione".

Iª IIª q. 30 a. 3, ad arg. 3

Nell'uomo non c'è soltanto la ragione universale della parte intellettiva: ma anche la ragione particolare [la *cogitativa*] della parte sensitiva, come abbiamo spiegato. Ecco perché il

desiderio che accompagna la ragione può appartenere all'appetito sensitivo. - Inoltre l'appetito sensitivo può essere mosso anche dalla ragione [astratta e] universale, mediante un'immaginazione particolare.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **passione del desiderio** non sia **infinita**. Infatti:

Iª IIª q. 30 a. 4, arg. 1

Oggetto del desiderio è il bene, il quale ha natura di fine. Ora, chi ammette l'infinito esclude il fine, come Aristotele insegna. Dunque la passione del desiderio non può essere infinita.

Iª IIª q. 30 a. 4, arg. 2

La passione del desiderio, procedendo dall'amore, ha per oggetto il **bene conveniente**. Ma l'infinito, essendo del tutto sproporzionato, non può essere conveniente. Dunque il desiderio non può essere infinito.

Iª IIª q. 30 a. 4, arg. 3

L'infinito è invalicabile: e quindi non si arriva mai all'ultimo. Invece, il piacere di chi desidera si deve al raggiungimento dell'ultimo termine. Perciò, se il desiderio fosse infinito, non si raggiungerebbe mai il piacere.

Iª IIª q. 30 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive, che "essendo volta la concupiscenza verso l'infinito, gli uomini desiderano cose infinite".

Iª IIª q. 30 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo detto sopra, ci sono **due tipi di desiderio**: **naturale** e **non naturale**:

1) Quello **naturale**

+ **non può essere in atto infinito**. Perché ha per oggetto quanto la natura richiede; e la natura persegue sempre qualche cosa di finito e di determinato. Difatti l'uomo non desidera il cibo, o la bevanda senza limiti.

+ Però, allo stesso modo che in natura si trova un **infinito potenziale per successione**, cosi per successione può esserci anche un desiderio infinito: dopo aver mangiato, p. es., si desidera ancora una volta di mangiare, e così per tutto quello che la natura richiede. Poiché codesti beni materiali, una volta acquisiti, non rimangono in perpetuo, ma si esauriscono. Perciò il Signore disse alla Samaritana, **Giovanni, 4, 13**: "Chi beve di quest'acqua avrà sete ancora".

2) Invece il **desiderio non naturale** è del tutto **infinito**. Come abbiamo detto, esso accompagna la **ragione**: ed è proprio della ragione procedere all'infinito. Perciò chi desidera le ricchezze può desiderarle, senza stabilire una misura, e volere semplicemente essere ricco, quanto gli è possibile.

Secondo il **Filosofo** si può dare un'altra spiegazione al fatto che alcuni desideri sono finiti ed altri infiniti. Ed è questa, che **il desiderio del fine** è **infinito**: infatti il fine è desiderato per se stesso, come la salute, e quindi si desidera una salute sempre migliore, all'**indefinito**; se il bianco, p. es., è essenzialmente atto a guastare la vista, un colore più bianco la guasterà sempre di più. Invece **il desiderio** che ha per oggetto **i mezzi**, non è infinito, ma questi sono desiderati nella misura che giova al raggiungimento del fine. Perciò coloro che ripongono il fine nelle ricchezze hanno di esse un desiderio senza fine: quelli invece che le desiderano per la necessità della vita, desiderano ricchezze limitate, cioè sufficienti per vivere, come osserva il Filosofo. Lo stesso vale per il desiderio di qualsiasi altra cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 30 a. 4, ad arg. 1

Tutto ciò che viene desiderato è preso come finito: o perché realmente finito, quale oggetto attuale di un determinato desiderio; oppure perché finito quale oggetto di conoscenza. Infatti non è possibile conoscere una cosa in quanto infinita; poiché, secondo Aristotele, "infinito è ciò la cui quantità, comunque presa, lascia sempre fuori di sé altre parti".

Iª IIª q. 30 a. 4, ad arg. 2

La ragione è una facoltà **infinita**, nel senso che può considerare una cosa all'**indefinito**, come è evidente nell'addizione dei numeri e delle linee. Perciò l'infinito, preso in un certo senso, è proporzionato alla ragione. Del resto anche **l'universale**, che la ragione conosce, è in qualche modo infinito; perché contiene **potenzialmente** infiniti singolari.

Iª IIª q. 30 a. 4, ad arg. 3

Non si richiede che uno raggiunga tutto ciò che desidera, per gustare il piacere: ma egli prova piacere nel conseguire ciascuna delle cose desiderate.

Prima parte della seconda parte

Questione 31
Proemio

Passiamo ora a trattare del piacere e del dolore, o tristezza.

Intorno al piacere si devono considerare quattro cose:
primo, il piacere **in se stesso**; <<<
secondo, **le cause** del piacere;
terzo, i suoi **effetti**;
quarto, la sua **bontà e malizia**.

Sul primo tema tratteremo otto argomenti:

1. Se il piacere sia una passione;
2. Se sia commisurato dal tempo;
3. Se sia distinto dalla gioia;
4. Se risieda nell'appetito intellettivo;
5. Confronto tra i piaceri dell'appetito superiore e quelli dell'appetito inferiore;
6. Confronto dei piaceri sensibili tra loro;
7. Se ci siano dei piaceri non naturali;
8. Se un piacere possa essere contrario all'altro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **piacere** non sia una **passione**. Infatti:

Iª IIª q. 31 a. 1, arg. 1

Il Damasceno distingue l'operazione dalla passione, affermando che, "l'operazione è un moto secondo natura, mentre la passione è un moto contro natura". Ma il piacere è un'operazione, come il Filosofo insegna. Dunque non è una passione.

Iª IIª q. 31 a. 1, arg. 2

Aristotele scrive, che "patire è esser mosso". Ma il piacere non consiste nell'esser mosso, bensì nell'essere stato mosso: infatti il piacere deriva dal bene ormai raggiunto. Quindi il piacere non è una passione.

Iª IIª q. 31 a. 1, arg. 3

Il piacere consiste in una perfezione di chi lo prova: esso infatti, secondo Aristotele, "perfeziona l'operazione". Ora, un **perfezionamento** non è né una **passione**, né un'alterazione. Dunque il piacere non è una passione.

Iª IIª q. 31 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino classifica il **piacere**, ossia il godimento, o gioia, tra le **passioni dell'anima**.

Iª IIª q. 31 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto *[q.22, a.3]*, ogni **moto dell'appetito sensitivo** è, in senso proprio, una **passione**. E ogni emozione derivante dalla conoscenza sensitiva è un moto dell'appetito sensitivo. Ora, tutto questo va attribuito al piacere. Poiché, come il Filosofo scrive, "il piacere è un moto psicologico, ed è il costituirsi simultaneo e sentito nel proprio stato [finale] di natura".

Per capire questa definizione, si deve considerare che il conseguimento delle proprie perfezioni naturali avviene negli **animali** come nei **corpi fisici**. E sebbene il moto verso la perfezione naturale non sia simultaneo, è però simultaneo il conseguimento di essa. Ma c'è questa differenza tra gli animali e gli altri **esseri naturali**, che questi ultimi, quando sono costituiti in **ciò che ad essi conviene secondo natura**, **non lo sentono**: invece **gli animali lo sentono**. **E da codesta sensazione viene prodotto un moto psicologico nell'appetito sensitivo: e codesto moto è il piacere.** Perciò, quando si dice che il piacere è "un moto psicologico", si indica il genere. E quando si parla del "costituirsi nel proprio stato [finale] di natura", cioè nell'esistenza fisica e reale delle cose, si indica la causa del piacere, cioè la presenza del bene connaturale. E l'aggettivo "simultaneo" ci avverte che codesta costituzione non va presa nell'atto di costituirsi, ma in quanto già costituita, cioè **al termine del moto**: infatti non è vero che il **piacere** sia un **divenire**, come voleva **Platone**, ma consiste piuttosto in **qualche cosa di effettuato**, come insegna **Aristotele**. Finalmente l'aggettivo "sensibile" esclude tale perfezione dalle cose prive di senso, nelle quali il piacere non esiste. - È perciò evidente che il piacere è una passione dell'anima, essendo un moto dell'appetito animale derivante dalla conoscenza dei sensi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 31 a. 1, ad arg. 1

L'operazione connaturale non impedita è, come Aristotele dimostra, l'ultima perfezione. Perciò quando una cosa viene costituita nella propria operazione connaturale e non impedita, segue il piacere, che consiste appunto, secondo le spiegazioni date, nella perfezione raggiunta. E quindi, quando si dice che **il piacere è un'operazione, non se ne vuole indicare l'essenza, ma la causa.**

Iª IIª q. 31 a. 1, ad arg. 2

Nell'animale si possono distinguere due moti: il primo riguardante l'intenzione del fine, proprio dell'appetito; il secondo riguardante l'esecuzione, proprio dell'operazione esterna. Quindi, pur cessando, in chi ha ormai raggiunto il bene di cui gode, il moto esecutivo col quale tendeva verso il fine, non cessa però il moto della parte appetitiva; la quale, come prima desiderava il

bene non posseduto, così dopo gode di esso una volta raggiunto. Infatti sebbene il piacere sia un acquietarsi dell'appetito, considerata la presenza del bene piacevole che lo soddisfa; tuttavia rimane ancora l'alterazione dell'appetito da parte dell'oggetto, che fa del piacere un moto.

Iª IIª q. 31 a. 1, ad arg. 3

Sebbene il termine passione si attribuisca con maggiore proprietà alle passioni che guastano e tendono al male, p. es., alle infermità per il corpo, oppure alla tristezza e al timore per l'anima; tuttavia ci sono anche delle passioni che tendono al bene, come abbiamo spiegato *[q.23, aa.1,4]*. **E il piacere è una passione di questo genere**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **piacere** sia **commisurato dal tempo**.. Infatti:

Iª IIª q. 31 a. 2, arg. 1

Come scrive il Filosofo, "il piacere è un moto". Ora, ogni moto è commisurato dal tempo. Dunque il piacere è commisurato dal tempo.

Iª IIª q. 31 a. 2, arg. 2

Una cosa si dice durevole o prolungata rispetto al tempo. Ora, certe dilettazioni sono chiamate "morose", o prolungate. Dunque la dilettazione è commisurata dal tempo.

Iª IIª q. 31 a. 2, arg. 3

Le **passioni dell'anima** formano un **genere unico**. Ma le altre sono commisurate dal tempo. Dunque anche il piacere.

Iª IIª q. 31 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "non si può assegnare un tempo al piacere".

Iª IIª q. 31 a. 2. RESPONDEO:

Una cosa può essere commisurata dal tempo in due maniere:

- **primo, direttamente**; **secondo, indirettamente**, e quasi *per accidens*. Infatti il tempo è l'enumerazione di cose che hanno successione; perciò sono direttamente commisurate dal tempo quelle cose che implicano l'idea di successione, o elementi connessi con la successione: p. es., il moto, la quiete, la locuzione, e simili. Diciamo invece che sono indirettamente commisurate dal tempo le cose che non implicano essenzialmente l'idea di successione, ma che tuttavia dipendono da entità successive. Così l'essere di un uomo non implica direttamente una successione; infatti non è un moto, bensì termine di un moto o trasmutazione, cioè della generazione umana; ma poiché l'essere dell'uomo sottostà a cause trasmutabili, in base ad esse l'essere di un uomo è commisurato dal tempo.

Ecco quindi che il piacere direttamente non è commisurato dal tempo: infatti ha per oggetto il bene già raggiunto, che è come termine di un moto. Ma **se il bene raggiunto è sottoposto a una trasmutazione, il piacere sarà indirettamente implicato nel tempo**. Se invece il bene fosse del tutto inalterabile, il piacere, o godimento, non sarebbe commisurato dal tempo, né direttamente né indirettamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 31 a. 2, ad arg. 1

Come Aristotele spiega, ci sono **due tipi di moto**.

- **Il primo**, "atto di ciò che è imperfetto", cioè "di ciò che è in potenza, in quanto in potenza": e codesto moto è successivo e temporale.

- **Il secondo** è invece "atto di ciò che è perfetto", ossia "di ciò che è in atto", come l'**intellezione**, la **sensazione**, il **volere**: e tra queste c'è anche il **piacere**. E codesto moto non è successivo, e non è direttamente commisurato dal tempo.

Iª IIª q. 31 a. 2, ad arg. 2

Si dice che una dilettazione è prolungata o "morosa", in quanto è indirettamente connessa col tempo.

Iª IIª q. 31 a. 2, ad arg. 3

Le altre passioni non hanno per oggetto il **bene raggiunto**, come il piacere. Perciò implicano più del piacere l'idea di **moto** di un ente imperfetto. Ecco perché il piacere **meno di esse è commisurato dal tempo.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **gioia** sia del tutto identica al **piacere**.. Infatti:

Iª IIª q. 31 a. 3, arg. 1

Le passioni dell'anima si distinguono in base agli oggetti. Ora, identico è l'oggetto della gioia e del piacere, cioè il bene raggiunto. Dunque la gioia si identifica in tutto con il piacere.

Iª IIª q. 31 a. 3, arg. 2

Un moto non può raggiungere due termini differenti. Ora, il moto che raggiunge la gioia e il piacere, cioè il desiderio o concupiscenza, è uno solo. Dunque piacere e gioia sono proprio la stessa cosa.

Iª IIª q. 31 a. 3, arg. 3

Se la gioia si distingue dal piacere, per lo stesso motivo anche la letizia, l'esultanza e la giocondità dovranno significare altrettante cose distinte dal piacere: e tutte saranno passioni diverse. Il che è falso. Dunque la gioia non si distingue dal piacere.

Iª IIª q. 31 a. 3. SED CONTRA:

Per gli **animali** non si usa parlare di gioia, ma per essi parliamo di **piacere**. Dunque la gioia e il piacere non s'identificano.

Iª IIª q. 31 a. 3. RESPONDEO:

La gioia, come dice Avicenna, è una specie di piacere. Infatti, come ci sono desideri o concupiscenze naturali, e desideri non naturali dipendenti dalla ragione, secondo le spiegazioni date; così tra i piaceri alcuni sono naturali e altri non naturali, ma legati alla ragione. Oppure, come insegnano il Damasceno e S. Gregorio Nisseno [ovvero Nemesio], "alcuni sono corporei, altri dell'anima", il che in sostanza è la stessa cosa. Infatti proviamo piacere nell'atto di conseguire quanto è oggetto di desiderio, sia questo concepito per natura, o per un atto della ragione. Ma **il termine gioia si usa soltanto per il piacere che accompagna la ragione:** perciò per gli animali non parliamo di gioia, ma di piacere. - Però è sempre possibile desiderare, anche con piacere della ragione, tutto ciò che desideriamo secondo natura: ma non viceversa. Quindi ciò che è oggetto di piacere può anche essere oggetto di gioia negli esseri razionali, sebbene non sempre lo sia; infatti qualche volta uno sente nel corpo un piacere, di cui non **gode la ragione**. Perciò il piacere è più esteso della gioia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 31 a. 3, ad arg. 1

Oggetto della facoltà appetitiva è il bene conosciuto; perciò una diversità nella conoscenza implica in qualche modo una diversità nell'oggetto. Quindi i piaceri dell'anima [propri dell'uomo] che si chiamano anche gioie, sono distinti dai piaceri del corpo che sono soltanto piaceri: come sopra abbiamo detto per i desideri.*[q.30, a.3, ad 2]*

Iª IIª q. 31 a. 3, ad arg. 2

Anche tra i desideri, o concupiscenze, esiste una differenza analoga; cosicché il **piacere** corrisponde alla **concupiscenza**, e la **gioia** al **desiderio** che è proprio dell'anima. C'è quindi corrispondenza tra le differenze del moto e della quiete.

Iª IIª q. 31 a. 3, ad arg. 3

Gli altri termini che si riferiscono al piacere derivano dagli effetti di esso: infatti *letizia* è desunta dalla dilatazione del cuore come dicesse *letizia*; *esultanza* deriva dai segni esterni dell'interno piacere, che passa a manifestarsi esternamente; la *giocondità* è connessa a certi speciali segni, o effetti della gioia. Tuttavia queste voci si riferiscono tutte alla gioia: infatti non le usiamo che per gli esseri dotati di ragione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nell'**appetito intellettivo** sia da escludersi **il piacere**. . Infatti:

Iª IIª q. 31 a. 4, arg. 1

Il Filosofo scrive, che "il piacere è un moto sensitivo". Ma un moto sensitivo non risiede nella parte intellettiva. Dunque il piacere non può trovarsi nella parte intellettiva.

Iª IIª q. 31 a. 4, arg. 2

Il piacere è una passione. Ma tutte le passioni sono nell'appetito sensitivo. Dunque il piacere non può trovarsi nell'appetito sensitivo.

Iª IIª q. 31 a. 4, arg. 3

Il piacere è comune agli uomini e alle bestie. Dunque esso è soltanto nella parte che è comune a noi e alle bestie.

Iª IIª q. 31 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo 36, 4**: "Riponi nel Signore il tuo piacere". Ma l'appetito sensitivo non può estendersi fino a Dio. Dunque il piacere deve trovarsi nell'appetito intellettivo.

Iª IIª q. 31 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, **c'è un piacere che deriva dalla conoscenza razionale**. Ora, codesta conoscenza non commuove soltanto l'appetito sensitivo, mediante la sua applicazione a un dato concreto e singolare; ma **commuove anche l'appetito intellettivo, ossia la volontà**. Ed è così che in codesto appetito, o volontà, si trova quel **piacere che è la gioia**, ma non il piacere corporale.

Tuttavia tra il piacere dei due appetiti c'è questa differenza, che **il piacere dell'appetito sensitivo è accompagnato da un'alterazione fisiologica: mentre nell'appetito intellettivo non c'è che il semplice moto della volontà.** Per questo S. Agostino scrive, che "la bramosia e la letizia non sono altro che la volontà volta verso le cose che vogliamo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 31 a. 4, ad arg. 1

In quella definizione del Filosofo, l'aggettivo *sensitivo* sta a indicare genericamente una qualsiasi conoscenza. Infatti egli stesso altrove afferma, che "si ha il piacere da tutti i sensi; e così pure dall'intelletto e dalla speculazione". – Ma si potrebbe anche rispondere che egli qui vuoi definire il piacere dell'appetito sensitivo.

Iª IIª q. 31 a. 4, ad arg. 2

Propriamente parlando, il piacere è una passione in quanto si produce con una trasmutazione fisiologica. E in questo senso va escluso dall'appetito intellettivo, ma vi si trova come semplice

moto [dello spirito]: e in tal senso si trova anche in **Dio** e negli **angeli**. Perciò il **Filosofo** afferma, che "Dio gode una sola semplice operazione". E **Dionigi** scrive, che "gli angeli non sono capaci dei nostri **piaceri corruttibili**, ma godono di Dio con una letizia incorruttibile".

Iª IIª q. 31 a. 4, ad arg. 3

In noi non c'è soltanto il piacere che ci fa simili alle bestie, ma anche quello che ci fa simili agli angeli. Perciò **Dionigi** aggiunge, che "gli uomini santi sono fatti partecipi delle letizie degli angeli". Quindi non c'è in noi il solo piacere dell'appetito sensitivo, che ci accomuna alle bestie; ma anche quello dell'appetito intellettivo che ci associa agli angeli.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i piaceri corporali e sensibili siano maggiori dei piaceri spirituali e intellettuali.. Infatti:

Iª IIª q. 31 a. 5, arg. 1

Tutti, a dire del Filosofo, han di mira qualche piacere. Ma i più perseguono i piaceri sensibili e non i piaceri spirituali e intellettuali. Dunque i piaceri corporali sono **maggiori**.

Iª IIª q. 31 a. 5, arg. 2

La grandezza della causa si conosce dagli effetti. Ora, i piaceri sensibili producono effetti **superiori**: "infatti trasmutano il corpo, e in alcuni producono la pazzia", come scrive **Aristotele**. Dunque i piaceri del corpo sono superiori.

Iª IIª q. 31 a. 5, arg. 3

I piaceri del corpo han bisogno di essere frenati per la loro **virulenza**. Invece i piaceri spirituali non han bisogno di freno. Dunque i piaceri carnali e corporali sono maggiori.

Iª IIª q. 31 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 118, 103**: "Quanto dolci al mio palato sono i tuoi detti, più che il miele alla mia bocca". E il **Filosofo** afferma, che "il piacere più grande è quello che accompagna la contemplazione, frutto di sapienza".

Iª IIª q. 31 a. 5. RESPONDEO:

Come abbiamo detto in principio, il piacere deriva dal raggiungimento di un oggetto conveniente, conosciuto mediante il senso o l'intelletto. Ora, si deve considerare che tra le operazioni dell'anima, specialmente di quella sensitiva e intellettiva, alcune sono atti o perfezioni del soggetto operativo, poiché non passano su una materia esterna: così l'intellezione, la sensazione, il volere e simili; infatti le azioni [transitive] che passano su una materia esterna sono piuttosto azioni e perfezioni della materia così alterata; cosicché il moto si definisce, "atto di un mobile da parte di un motore". Perciò le suddette operazioni dell'anima

sensitiva e intellettiva, sono direttamente un bene del soggetto operante, e sono inoltre conosciute dal senso, o dall'intelletto. E quindi da esse direttamente scaturisce il piacere, e non soltanto dal loro oggetto.

Ora, se confrontiamo i piaceri di ordine spirituale, ai piaceri sensibili rispetto al godimento delle azioni medesime, p. es., quello prodotto dalla conoscenza dei sensi con quello dovuto alla conoscenza dell'intelletto, non c'è dubbio che **i piaceri di ordine intellettuale sono superiori a quelli del senso.**

- Perché la **conoscenza intellettiva è più perfetta**, e se ne ha maggiore coscienza; poiché l'intelletto più del senso è **capace di riflettere** sul proprio atto.

- Inoltre la conoscenza intellettiva è **più amata**: non c'è nessuno, infatti, **come scrive S. Agostino** che non preferirebbe essere privato della luce degli occhi, anziché della luce dell'intelletto come una bestia o un pazzo.

Se poi confrontiamo i piaceri di ordine spirituale ai piaceri sensibili e materiali [nel loro oggetto], allora di suo e assolutamente parlando **sono maggiori i piaceri spirituali**. E ciò è dimostrabile in rapporto ai **tre elementi costitutivi del piacere**: cioè al bene raggiunto, al soggetto cui detto bene inerisce e si unisce, e alla loro unione. Infatti

- cioè al bene raggiunto**: il bene spirituale è superiore al bene materiale**, ed è più amato. E lo prova il fatto che gli uomini si astengono anche dai più grandi piaceri e voluttà della carne, per non perdere l'onore che è un bene spirituale.

- al soggetto cui detto bene inerisce: **la parte intellettiva è più nobile** e più aperta alla conoscenza che la parte sensitiva.

– Finalmente all'unione del bene col soggetto è: più intima, più perfetta e più durevole.

+ È **più intima**, perché il senso si ferma agli accidenti esterni di una cosa: invece l'intelletto **penetra fino all'essenza** di essa; infatti l'intelletto ha per oggetto l'essenza delle cose.

+ È **più perfetta**, perché l'unione dell'oggetto sensibile col senso implica il **moto**, che è un atto imperfetto: infatti i piaceri sensibili non sono pieni e simultanei, ma in essi c'è qualcosa che è già trascorso, e qualche cosa di cui si attende il compimento, com'è evidente nei piaceri venerei e gastronomici. Invece i **beni spirituali** trascendono il moto: e quindi **sono pieni e simultanei.**

+ E anche **più duratura**: poiché l'oggetto dei piaceri corporei è corruttibile, e presto finisce; mentre **i beni spirituali sono incorruttibili**.

Tuttavia in rapporto a noi i piaceri materiali sono più virulenti, per tre motivi. Primo, perché i beni sensibili sono da noi conosciuti più di quelli spirituali. - Secondo, perché i piaceri sensibili sono accompagnati da un'alterazione fisiologica. E questo nei piaceri spirituali non avviene, che in forza di una ridondanza dell'appetito superiore su quello inferiore. - Terzo, perché i piaceri materiali sono desiderati come medicine contro le deficienze e le molestie del corpo, che provocano dolore o tristezza. Perciò i piaceri del corpo, succedendo a codesti stati di

tristezza si sentono di più, e quindi sono più accetti dei piaceri spirituali, che non hanno tristezze contrarie, come vedremo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 31 a. 5, ad arg. 1

I più cercano i piaceri del corpo, perché i beni sensibili sono meglio conosciuti dalla maggioranza. E anche gli uomini sentono il bisogno dei piaceri come medicina contro molteplici dolori e tristezze: e poiché la maggior parte degli uomini è incapace di raggiungere i piaceri spirituali, riservati alle persone virtuose, i più si volgono verso i piaceri corporali.

Iª IIª q. 31 a. 5, ad arg. 2

L'alterazione fisiologica è più legata ai piaceri del corpo, perché questi ultimi sono passioni dell'appetito sensitivo.

Iª IIª q. 31 a. 5, ad arg. 3

I piaceri corporali risiedono nella parte sensitiva, che viene regolata dalla ragione: perciò hanno bisogno di essere temperati e frenati dalla ragione. Invece i piaceri spirituali risiedono nell'anima, che è la regola stessa: e quindi sono in se stessi sobri e moderati.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i piaceri del tatto non siano superiori a quelli degli altri sensi. Infatti:

Iª IIª q. 31 a. 6, arg. 1

Il piacere più grande sembra esser quello, la cui esclusione fa cessare tutte le gioie. Ora, tale è il godimento della vista poiché sta scritto in **Tobia, 5, 12**: "Che gioia vi può essere per me, che seggo nelle tenebre, e non veggo il lume del cielo?" Dunque il piacere della vista è il massimo dei piaceri sensibili.

Iª IIª q. 31 a. 6, arg. 2

Come dice il **Filosofo**, "ognuno trova piacevole ciò che ama". Ora, " tra tutti gli altri sensi si ama di più la vista". Quindi il piacere annesso alla vista è il più grande.

Iª IIª q. 31 a. 6, arg. 3

Principio dell'amicizia voluttuosa è soprattutto la vista. Ma causa di codesta amicizia è il piacere. Dunque il piacere più grande si trova nel vedere.

Iª IIª q. 31 a. 6. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che i piaceri più grandi sono quelli del **tatto.**

Iª IIª q. 31 a. 6. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, ogni cosa è oggetto di piacere, in quanto è oggetto di amore. Ora i sensi, come dice Aristotele, sono amati per due motivi: per la **conoscenza** e per la loro **utilità**. Perciò il piacere sensibile può derivare dall'una e dall'altra cosa. Ma poiché apprendere la cognizione stessa come un bene è proprio dell'uomo, i piaceri della prima serie, cioè quelli che si risolvono nella conoscenza, sono propri dell'uomo: invece i piaceri dei sensi connessi con l'utilità sono comuni a tutti gli animali.

Perciò, se parliamo del piacere dei sensi che si risolve **nella conoscenza**, è chiaro che il godimento del **vedere è superiore a quello degli altri sensi**.

- Se invece parliamo del piacere che nasce dall'**utilità**, il piacere più grande è quello del **tatto**. Infatti l'utilità sul piano sensibile si desume in ordine alla **conservazione della natura animale.** Ora, i dati sensibili del tatto sono i più prossimi coefficienti di codesta funzione o utilità: poiché il tatto ha per oggetto gli elementi costitutivi dell'animale, cioè il caldo, il freddo, e altre simili cose. Per questo i piaceri del tatto sono superiori, come più prossimi al fine. Ed ecco perché tutti gli altri animali, i quali non hanno il piacere dei sensi che per l'utilità annessa, negli altri sensi non provano piacere che in ordine ai dati sensibili del tatto: infatti, come scrive **Aristotele**, "i cani non gustano la lepre per l'odore, ma per il pasto; né il leone del bue gusta la voce, ma la carne".

Se poi uno volesse confrontare il piacere del tatto, che è quello più grande per l'utilità, con quello della vista, massimo per la conoscenza, troverà che il primo è assolutamente parlando più grande del secondo, considerato nell'ambito del piacere sensibile. È evidente, infatti, che i dati naturali in ogni ordine di cose sono preminenti. Tali sono i piaceri del tatto, cui sono ordinati i desideri naturali del cibo, dei piaceri venerei, e altri simili. - Però, se consideriamo il godimento della vista, in quanto l'occhio serve all'intelletto, allora questi godimenti sono superiori, per lo stesso motivo per cui i piaceri di ordine intellettuale sono superiori a quelli sensibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 31 a. 6, ad arg. 1

Come abbiamo detto sopra, la gioia sta a indicare il piacere proprio dell'uomo, il quale spetta soprattutto alla vista. Ma il piacere naturale è più affine al tatto.

Iª IIª q. 31 a. 6, ad arg. 2

La vista, dice lo stesso Aristotele, è sommamente amata "per la conoscenza, poiché ci rivela un gran numero di differenze delle cose".

Iª IIª q. 31 a. 6, ad arg. 3

Il piacere causa l'amore carnale in maniera diversa dalla vista. Infatti il piacere, specialmente quello del tatto, è la causa dell'amicizia voluttuosa: la vista invece ne è causa come principio di moto; poiché mediante la vista viene a imprimersi [nel soggetto] l'immagine della cosa amata, che attira ad amare e a desiderare il godimento di essa.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che nessun **piacere** sia **innaturale**. Infatti:

Iª IIª q. 31 a. 7, arg. 1

Il piacere sta agli affetti dell'anima, come la quiete al corpi. Ora, l'impulso di un corpo fisico non si acquieta che nel luogo naturale. Perciò anche la quiete dell'appetito sensitivo, cioè il piacere, non può posarsi che su di un oggetto connaturale. Quindi nessun piacere è innaturale.

Iª IIª q. 31 a. 7, arg. 2

Ciò che è contro natura è violento. Ma "tutto ciò che è violento rattrista" come nota **Aristotele**. Dunque nessuna cosa contro natura può essere oggetto di piacere.

Iª IIª q. 31 a. 7, arg. 3

Sentire il proprio costituirsi nello stato [finale] di natura causa il piacere; come risulta dalla definizione del Filosofo. Ma essere costituito nella propria natura, è cosa naturale per ogni essere: poiché è naturale quel moto il cui termine è naturale. Dunque ogni piacere è naturale.

Iª IIª q. 31 a. 7. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive che alcuni piaceri sono "morbosi e contro natura".

Iª IIª q. 31 a. 7. RESPONDEO:

Come insegna Aristotele, si denomina naturale ciò che è conforme alla natura. Ma nell'uomo la natura si può prendere in due sensi:

- **Primo**, in quanto la natura dell'uomo consiste specialmente nell'intelletto, ossia nella ragione, poiché da questa l'uomo viene costituito nella sua specie. E in questo senso possono dirsi **naturali per l'uomo quei piaceri che a lui convengono secondo la ragione**: così è naturale per l'uomo godere la contemplazione della verità, e gli atti di virtù.

- **Secondo**, nell'uomo *natura* può prendersi in antitesi con la ragione: e allora indica quanto è comune all'uomo e agli altri esseri, specialmente quanto non obbedisce alla ragione. In questo senso si dicono cose naturalmente piacevoli all'uomo, quelle che riguardano la **conservazione del corpo**; e cioè il cibo, la bevanda, il sonno, e simili, per la conservazione dell'individuo; e l'uso dei piaceri venerei, per la conservazione della specie.

Nell'uno e nell'altro senso avviene che alcuni **piaceri** siano assolutamente parlando, **innaturali**, sebbene siano connaturali in senso relativo. Infatti in alcuni individui si corrompe qualcuno dei principi naturali della specie; e così quello che è contro la natura della specie diviene, sotto un certo aspetto, naturale per essi: all'acqua calda, p. es., è connaturale riscaldare. Così può capitare che quanto è contrario alla natura dell'uomo, sia rispetto alla ragione, che

rispetto alla conservazione fisica, diventi connaturale per quest'uomo determinato, per la corruzione della natura verificatasi in lui. E codesta corruzione può dipendere:

- o dal corpo

+ da **una malattia**, p. es., che ai febbricitanti fa sembrare amare le cose dolci e viceversa;

+ **o da una complessione viziosa**, per cui alcuni provano piacere nel mangiare la terra, il carbone, o in altre simili cose…

- **oppure dall'anima**: ed è così che alcuni per tristi abitudini provano piacere nell'antropofagia, nel coito con le bestie, nell'omosessualità, e in altre cose del genere, che non sono conformi alla natura umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Così è evidente anche la risposta alle difficoltà.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che **un piacere** non possa essere **contrario all'altro**. Infatti:

Iª IIª q. 31 a. 8, arg. 1

Le passioni dell'anima ricevono la loro specie e la loro contrarietà dal loro **oggetto**. Ora, oggetto del piacere è il **bene**. E il bene non è contrario al bene, ma "il bene è contrario al male, e il male al male", come scrive Aristotele. Perciò un piacere non si contrappone mai al piacere.

Iª IIª q. 31 a. 8, arg. 2

Una cosa non ha che un unico contrario, come spiega Aristotele. Ora, il contrario del piacere è la tristezza. Dunque a un piacere non si può contrapporre un altro piacere.

Iª IIª q. 31 a. 8, arg. 3

Se al piacere è contrapposto un altro piacere, ciò si deve alla sola contrarietà esistente tra le cose di cui uno può godere. Ma codesta differenza è materiale: invece la contrarietà è una differenza formale, come Aristotele afferma. Dunque non c'è mai contrarietà tra due piaceri.

Iª IIª q. 31 a. 8. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo**, sono contrarie cose dello stesso genere che s'impediscono a vicenda. Ora come lo stesso notava, certi piaceri s'impediscono a vicenda.

- Dunque ci sono dei **piaceri tra loro contrari**.

Iª IIª q. 31 a. 8. RESPONDEO:

Abbiamo già detto *[q.23, a.4]* che il piacere sta ai sentimenti dell'anima, come la quiete ai corpi fisici. Ora, due quieti si dicono contrarie, quando si producono su termini contrari: sono contrarie, p. es., "la quiete in alto, rispetto a quella in basso", come nota **Aristotele.** Quindi anche nei sentimenti dell'anima due piaceri possono essere contrari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 31 a. 8, ad arg. 1

Le parole del Filosofo si riferiscono al **bene e al male** della **virtù e del vizio**: infatti si possono trovare due vizi contrari, non già due virtù contrarie. Ma in altri generi di cose niente impedisce che due beni siano contrari tra loro: **il caldo e il freddo, p. es**., sono l'uno il bene del fuoco, l'altro dell'acqua. E in questo modo il piacere può essere contrario a un altro piacere. **Ma questo non può avvenire per il bene morale**: poiché il bene morale si desume dalla concordanza con **un principio unico, cioè con la ragione.**

Iª IIª q. 31 a. 8, ad arg. 2

Il piacere sta agli altri sentimenti dell'anima, come la quiete fisica sta ai corpi: infatti ha per oggetto ciò che è conveniente e connaturale. Invece la tristezza è come una quiete violenta: infatti l'oggetto che rattrista ripugna all'appetito sensitivo, come il luogo o la quiete violenta ripugna all'appetito naturale. Ora, alla quiete naturale si oppone, sia la quiete violenta del medesimo corpo, che la quiete naturale di un altro corpo, come Aristotele insegna. Perciò [anche] al piacere si contrappone e la tristezza, e un altro piacere.

Iª IIª q. 31 a. 8, ad arg. 3

Essendo le cose di cui si gode l'oggetto del piacere, non causano soltanto una differenza materiale, ma anche formale, quando **la ragione del loro piacere è diversa**. Infatti la diversità formale dell'oggetto determina la diversità specifica degli atti e delle passioni, come abbiamo già spiegato.

Prima parte della seconda parte

Questione 32
Proemio

Passiamo a studiare le **cause del piacere**.
Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Se l'operazione sia la causa propria del piacere;
2. Se causa del piacere possa essere il moto;
3. Se la speranza e la memoria;
4. Se la tristezza;
5. Se le azioni degli altri possano essere per noi causa di godimento;
6. Se possa essere causa di piacere beneficare un altro;
7. Se la somiglianza possa causare godimento;
8. Se possa essere causa di piacere la meraviglia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**operazione** non sia la **causa primaria e propria del piacere**. Infatti:

Iª IIª q. 32 a. 1, arg. 1

Come dice **Aristotele**, "il godimento consiste nel fatto, che il senso subisce qualche cosa": infatti abbiamo sopra ricordato che il piacere richiede la **conoscenza**. Ma prima, e più che le operazioni, sono conosciuti gli oggetti. Dunque l'operazione non è la causa propria del piacere.

Iª IIª q. 32 a. 1, arg. 2

Il piacere consiste specialmente nel fine raggiunto: questo infatti è ciò che soprattutto si desidera. Ma il fine non sempre è l'operazione, che anzi talora è la cosa prodotta. Dunque l'operazione non è causa propria ed essenziale del piacere.

Iª IIª q. 32 a. 1, arg. 3

Ozio e riposo sono denominati dal cessare dell'operazione. Eppure essi sono piacevoli, come Aristotele ricorda. Dunque l'operazione non è la causa propria del piacere.

Iª IIª q. 32 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive, che "il piacere è *[effetto di]* un'operazione connaturale non impedita".

Iª IIª q. 32 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, **due cose si richiedono per il piacere**: il conseguimento di un bene proporzionato e la conoscenza di codesto conseguimento. Ora, sia l'uno che l'altra si riducono a un'operazione: infatti la **conoscenza attuale** è un'**operazione**; così pure è **mediante una operazione che raggiungiamo il bene** che ci conviene. D'altra parte **la stessa nostra operazione è un bene a noi conveniente**. - Dunque è necessario che ogni piacere dipenda da un'operazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 32 a. 1, ad arg. 1

Gli oggetti delle nostre operazioni non sono piacevoli, se non in quanto vengono a unirsi con noi: o mediante la sola conoscenza, come quando godiamo nel considerare o nel vedere le cose; oppure in altro modo, ma assieme alla conoscenza, come quando uno si compiace nel considerare che possiede un bene qualsiasi, per es., ricchezze, onori e simili. Ma tutte queste cose non arrecherebbero piacere, se non fossero apprese come possedute. Infatti, come il **Filosofo** osserva, "dà un grande piacere, pensare che una cosa ci appartiene; piacere che deriva dall'amore naturale di ciascuno per se medesimo". E **codesto possesso non è altro che l'uso, o la capacità di usare di codeste cose.** Ma questo avviene mediante un'**operazione**. Perciò è evidente che le cause di tutti i piaceri si riducono all'operazione.

Iª IIª q. 32 a. 1, ad arg. 2

Anche quando il fine di un'attività non è l'operazione, ma le cose prodotte, queste ultime sono oggetto di piacere in quanto prodotte o possedute. Il che si riduce a un uso, o a un'operazione.

Iª IIª q. 32 a. 1, ad arg. 3

Le operazioni sono piacevoli in quanto proporzionate e connaturali a chi le compie. Ora, essendo le forze umane limitate, l'operazione è proporzionata secondo una certa misura. Oltre quel limite essa non è più né proporzionata, né piacevole, ma faticosa e disgustosa. Ed ecco il motivo per cui sono piacevoli l'ozio, il giuoco e gli altri **svaghi attinenti al riposo, perché tolgono la tristezza causata dalla fatica.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **mutamento** non possa essere **causa del piacere**. Infatti:

Iª IIª q. 32 a. 2, arg. 1

Come abbiamo già detto, causa del piacere è il bene raggiunto: difatti il Filosofo scrive che il piacere non va paragonato a una generazione, ma all'operazione di una cosa già esistente. Ora, ciò che è in moto verso un oggetto, ancora non lo possiede; ma in rapporto ad esso è in via di generazione, atteso che ogni moto implica generazione e corruzione, come afferma Aristotele. Dunque il moto non può essere causa di godimento.

Iª IIª q. 32 a. 2, arg. 2

Nell'agire è specialmente il moto a provocare fatica e stanchezza. Ora le operazioni, in quanto sono faticose e stancanti, non sono piacevoli, ma piuttosto penose. Dunque il moto non è causa del piacere.

Iª IIª q. 32 a. 2, arg. 3

Il mutamento importa innovazione, e questa si contrappone alla consuetudine. Ora, il **Filosofo** afferma, che "sono per noi piacevoli le cose consuete". Dunque il mutamento non può causare il piacere.

Iª IIª q. 32 a. 2. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: "Che significa ciò, o Signore Dio mio, mentre in eterno sei gioia a te stesso, e alcune creature che ti stanno intorno, gioiscono senza interruzione di te, che è ciò, per cui quest'altra parte delle tue creature alterna continuamente il difetto col profitto, le offese con la riconciliazione?". Da ciò si rileva che **gli uomini godono e provano piacere in certe alternative.** E quindi il moto mostra così di esser causa del piacere.

Iª IIª q. 32 a. 2. RESPONDEO:

Per il piacere si richiedono tre elementi, cioè: l'unione piacevole di due cose [oggetto e soggetto], e come terza cosa la conoscenza di codesta unione. E il moto può essere piacevole in base a questi tre elementi, come il Filosofo afferma ripetutamente. Infatti da parte nostra, cioè del soggetto che gode,

- **il mutamento piace perché la nostra natura è mutevole**; e quindi quello che ci è giovevole adesso, non giova in seguito; scaldarsi al fuoco, per es., è giovevole all'uomo nell'inverno, ma non nell'estate. - Il mutamento inoltre è piacevole anche rispetto all'oggetto che a noi si unisce.

- Poiché l'azione continuata di un agente ne aumenta l'effetto: stando più a lungo vicina al fuoco, una cosa si scalda sempre più, fino a disseccarsi. Ora, la complessione naturale consiste in una certa misura. Perciò, quando la **presenza continuata** dell'oggetto piacevole passa la misura di codesta complessione, **la remozione di esso diviene piacevole**.

- Rispetto **alla conoscenza stessa**, perché l'uomo desidera di conoscere tutto e perfettamente. Quando, perciò, certe cose non si possono apprendere in modo completo e simultaneo, dà piacere il mutamento; poiché, **succedendosi le varie parti, è possibile percepire l'intero**. Ecco perché **S. Agostino** ha scritto: "Tu vuoi che le sillabe non si fermino, ma passino via per lasciare il posto ad altre e dar modo a te di ascoltare il discorso intero. Così accade di tutte le cose da cui risulti qualche unità, e che non coesistono tutte simultaneamente: arrecano maggior diletto tutte insieme, che singolarmente, quando le si possono percepire tutte insieme".

Se dunque esiste un essere la cui natura è immutabile, e quindi incapace di alterazione alcuna nella sua complessione naturale col prolungarsi del godimento, e insieme atta ad intuire simultaneamente tutto ciò che per essa è piacevole, in questo caso un mutamento non potrà essere gradito. E quanto più gli altri piaceri si avvicinano a questo, tanto più possono essere prolungati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 32 a. 2, ad arg. 1

Sebbene ciò che è in moto non possieda perfettamente l'oggetto verso cui si muove, tuttavia già comincia ad averne qualche elemento: e per questo il moto stesso contiene **qualche cosa di piacevole**. Tuttavia non raggiunge la perfezione del piacere: infatti i piaceri più perfetti hanno per oggetto beni immutabili. - Inoltre il moto diviene piacevole, perché rende giovevoli cose che prima non lo erano, o viceversa, come abbiamo spiegato.

Iª IIª q. 32 a. 2, ad arg. 2

Il moto arreca fatica e stanchezza, **quando sorpassa le disposizioni naturali**. Ora, il moto non è piacevole in questo caso, ma quando rimuove gli elementi contrari alle naturali disposizioni.

Iª IIª q. 32 a. 2, ad arg. 3

Le cose consuete diventano piacevoli, perché diventano naturali: infatti **l'abitudine è come una seconda natura**. Ora, il mutamento è dilettevole, non in quanto si scosta dalla consuetudine, ma in quanto impedisce il corrompersi della complessione naturale, il che potrebbe derivare dal prolungarsi di una data operazione. È quindi per lo stesso motivo della connaturalità, che possono essere piacevoli tanto la consuetudine quanto il mutamento.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **memoria** e la **speranza** non possano essere **causa del piacere**. Infatti:

Iª IIª q. 32 a. 3, arg. 1

Come dice il **Damasceno**, il piacere nasce dal bene presente. Ora, **memoria e speranza hanno per oggetto il bene assente**: passato per la memoria, futuro per la speranza. Dunque memoria e speranza non possono causare il piacere.

Iª IIª q. 32 a. 3, arg. 2

La stessa cosa non può causare effetti contrari. Ma la speranza causa l'afflizione: poiché sta scritto, **Proverbi, 13, 12**: "la speranza differita affligge l'anima". Perciò la speranza non può causare il piacere.

Iª IIª q. 32 a. 3, arg. 3

Se la speranza ha un'affinità col piacere, per avere con essa in comune il bene come oggetto, lo stesso deve valere per l'amore e per il desiderio. Perciò non si deve indicare la speranza quale causa del piacere, a preferenza del desiderio e dell'amore.

Iª IIª q. 32 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo scrive, **Romani, 12, 12**: "Nella speranza rallegratevi"; e troviamo nei **Salmi, 76, 4**: "Mi ricordo di Dio, e godo".

Iª IIª q. 32 a. 3. RESPONDEO:

Il piacere nasce dalla presenza del bene a noi proporzionato, in quanto percepito dai sensi, o comunque conosciuto. Ora, una cosa può essere a noi presente in due maniere: primo, come oggetto di conoscenza, cioè mediante un'immagine intenzionale; secondo, nella realtà cioè nel modo in cui una cosa qualsiasi è realmente unita a un'altra in maniera attuale o potenziale. E poiché

- **l'unione reale è superiore a quella intenzionale** o conoscitiva, ed essendo l'unione attuale superiore a quella potenziale, il piacere più grande rimane il piacere che viene dai sensi, il quale richiede la presenza del suo oggetto.

- Il secondo posto è occupato dal **piacere della speranza**, in cui l'unione non è piacevole soltanto per la **conoscenza**, ma anche per la **capacità e la possibilità di raggiungere** ciò che piace.

- Al terzo posto troviamo **il piacere del ricordo, o memoria**, che si limita a un'unione di **ordine conoscitivo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 32 a. 3, ad arg. 1

Speranza e memoria hanno per oggetto beni assenti, che tuttavia sono presenti in qualche modo: o presenti soltanto per la conoscenza, o per la conoscenza e per la capacità, almeno presunta, di raggiungerli.

Iª IIª q. 32 a. 3, ad arg. 2

Niente impedisce che una stessa cosa, sotto aspetti diversi, possa causare effetti diversi. Così la speranza, in quanto implica la convinzione presente di raggiungere un bene, causa **piacere**; in quanto esclude la presenza di esso causa invece **afflizione.**

Iª IIª q. 32 a. 3, ad arg. 3

Anche l'amore e il desiderio causano il piacere. Infatti quanto è oggetto d'amore è piacevole per chi l'ama: poiché l'amore è unione e connaturalità di chi ama con l'oggetto amato. Così pure è piacevole tutto ciò che è desiderato: poiché il desiderio, o concupiscenza, è principalmente brama di piacere. Tuttavia la speranza, implicando una **fiducia certa nella presenza reale del bene piacevole**, che invece non si riscontra nell'amore e nel desiderio, è da considerarsi più di essi come causa del piacere. Così lo è più della memoria, che ha per oggetto cose già passate.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **tristezza** non sia causa di **piacere**. Infatti:

Iª IIª q. 32 a. 4, arg. 1

Una cosa non può essere causa del suo contrario. Ma **la tristezza è il contrario del piacere.** Dunque non ne è la causa.

Iª IIª q. 32 a. 4, arg. 2

I contrari devono avere effetti contrari. Ora, **il ricordo dei piaceri è causa di piacere**. Dunque **il ricordo delle passate** tristezze deve essere causa di dolore e non di piacere.

Iª IIª q. 32 a. 4, arg. 3

Come l'odio sta all'amore, così la tristezza sta al piacere. Ma l'odio non è causa dell'amore: è vero piuttosto il contrario, come abbiamo spiegato sopra. Dunque la tristezza non è causa del piacere.

Iª IIª q. 32 a. 4. SED CONTRA:

Salmo, 41, 4: "Le mie lacrime sono pane a me giorno e notte". Ora, per **pane** qui s'intende il **ristoro del godimento**. Dunque le lacrime nate dalla tristezza possono essere piacevoli.

Iª IIª q. 32 a. 4. RESPONDEO:

La tristezza si può considerare sotto due aspetti: primo come cosa attuale; secondo, come oggetto di memoria. E in tutti e due i casi la tristezza **può essere causa di piacere**.

- Come cosa attuale **la tristezza è causa di piacere**, perché implica **il ricordo dell'oggetto amato**, la cui assenza rattrista: e tuttavia **la sola considerazione di esso da piacere.**

- Quale oggetto di memoria **la tristezza diviene causa di piacere per il superamento successivo di essa**. Infatti l'assenza di un male prende l'aspetto di bene: cosicché il pensiero di aver superato determinate tristezze e dolori, offre a un uomo materia di gioia. In tal senso S. **Agostino** scrive, che "spesso ricordiamo lieti le cose tristi, e pieni di salute ricordiamo i dolori senza dolore, resi anzi da ciò più lieti e contenti". E altrove: "Più grande fu il pericolo nel combattimento, più sarà grande la gioia del trionfo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 32 a. 4, ad arg. 1

Una cosa può esser causa del suo contrario **indirettamente**; così "il freddo talora riscalda", come nota Aristotele. Allo stesso modo anche la tristezza è indirettamente causa del piacere, in quanto da occasione a considerare cose che piacciono.

Iª IIª q. 32 a. 4, ad arg. 2

Le cose tristi ricordate non causano il piacere perché tristi e contrarie al godimento, ma per il fatto che uno si è liberato da esse. Così può causare tristezza il ricordo di cose piacevoli, per il fatto che sono perdute.

Iª IIª q. 32 a. 4, ad arg. 3

Anche l'odio, indirettamente, può esser causa di amore: proprio perché alcuni si amano tra loro, in quanto sono d'accordo nell'odiare un medesimo oggetto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che le **azioni degli altri** non siano per noi causa di **godimento**. Infatti:

Iª IIª q. 32 a. 5, arg. 1

Causa del piacere è il bene inerente a noi. Ora, le azioni degli altri non sono a noi unite. Dunque esse non sono causa del nostro godimento.

Iª IIª q. 32 a. 5, arg. 2

L'operazione è un bene proprio di chi opera. Se dunque le operazioni degli altri fossero per noi causa di piacere, per lo stesso motivo ci dovrebbero causar piacere tutti i beni altrui. Il che evidentemente è falso.

Iª IIª q. 32 a. 5, arg. 3

Un'azione è piacevole in quanto promana da un abito a noi connaturato: perciò Aristotele scrive, che "il segno che un abito è costituito è la sua capacità a render piacevole l'operazione". Ora, le azioni degli altri promanano da abiti presenti non in noi, ma in coloro che agiscono. Dunque le azioni altrui non sono piacevoli per noi, ma per chi le compie.

Iª IIª q. 32 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **2Giovanni, 4**: "Mi son rallegrato assai, avendo trovato dei tuoi figliuoli che camminano nella verità".

Iª IIª q. 32 a. 5. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto, per il godimento si richiedono due cose: il conseguimento del proprio bene, e la conoscenza di codesto conseguimento. Perciò l'azione di un altro può essere in tre modi causa di piacere:

- **Primo**, in quanto l'operazione altrui può farci conseguire un bene. Sono così cause di godimento le operazioni di chi ci fa del bene: poiché è piacevole essere oggetto delle buone azioni di altri.

- **Secondo**, in quanto le azioni degli altri producono in noi una conoscenza, o una persuasione della nostra bontà. Gli uomini godono delle lodi e degli onori ricevuti da altri; proprio perché

da ciò nasce la persuasione di possedere una data bontà. E poiché codesta persuasione si genera maggiormente dalla testimonianza dei buoni e dei sapienti, gli uomini godono specialmente delle lodi e degli onori che da questi ricevono. E siccome l'adulatore porge una lode apparente, ci sono alcuni che godono anche delle adulazioni. E poiché l'amore ha per oggetto il bene, e l'ammirazione riguarda qualche cosa di grande, è piacevole essere amati e ammirati; perché questo ingenera la persuasione della propria bontà e grandezza, in cui uno si compiace.

- **Terzo**, in quanto le stesse azioni degli altri possono essere stimate, se buone, come un bene proprio, in forza dell'amore, il quale fa considerare l'amico una cosa sola con se stessi.

E in forza dell'odio, il quale fa considerare contrario a se stessi il bene di un altro, diventa piacevole la cattiva azione del proprio nemico. Di qui l'ammonimento di **S. Paolo, 1Corinti, 13, 6**, che la carità "non si compiace dell'iniquità, ma gode della verità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 32 a. 5, ad arg. 1

L'azione di un altro può essere a me unita, o per l'effetto, come nel primo caso; o per la conoscenza, come nel secondo; oppure per l'affetto, come nel terzo.

Iª IIª q. 32 a. 5, ad arg. 2

Gli altri beni altrui sono piacevoli solo nel terzo caso, ma non nei primi due.

Iª IIª q. 32 a. 5, ad arg. 3

Le azioni degli altri, sebbene non promanino dai miei abiti operativi, tuttavia possono causare in me il piacere, o possono generare in me la persuasione, o la coscienza di un proprio abito; oppure possono derivare dall'abito di chi per affetto è tutt'uno con me.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia **causa di piacere beneficare gli altri**. Infatti:

Iª IIª q. 32 a. 6, arg. 1

Il piacere deriva dal conseguimento del proprio bene, come abbiamo detto. Ora, beneficare gli altri, non è un conseguire ma piuttosto un **erogare il proprio bene**. Dunque **è più causa di tristezza che di piacere.**

Iª IIª q. 32 a. 6, arg. 2

Il Filosofo scrive, che "l'illiberalità è più naturale per gli uomini, che la loro prodigalità". Ora, è proprio della prodigalità beneficare gli altri: invece è proprio dell'illiberalità astenersi dal beneficare. E siccome l'operazione connaturale è per ciascuno piacevole, come nota lo stesso Aristotele, beneficare gli altri non è causa di piacere.

Iª IIª q. 32 a. 6, arg. 3

Effetti contrari procedono da cause contrarie. Ora, per l'uomo sono naturalmente piacevoli atti che consistono nel far male: cioè **vincere, redarguire, o rimproverare** gli altri, e anche punire sotto l'impulso dell'ira, come osserva il Filosofo. Dunque fare del bene è più causa di tristezza che di piacere.

Iª IIª q. 32 a. 6. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive, che "donare e soccorrere gli amici o gli estranei è cosa assai piacevole".

Iª IIª q. 32 a. 6. RESPONDEO:

Beneficare gli altri può essere in tre modi causa di godimento:

- **Primo, in vista dell'effetto**, che è il bene altrui. E questo perché, considerando il bene altrui come bene nostro, per l'unione stabilita dall'amore, godiamo del bene da noi compiuto negli altri, specialmente negli amici, come di un bene proprio.

- **Secondo, in vista del fine**: cioè quando uno, nel fare del bene a un altro, spera di assicurare un bene a se stesso, o da parte di Dio, o da parte di un uomo. E la speranza è causa di piacere.

- **Terzo, in vista del principio**. E da questo lato beneficare un altro può essere piacevole in rapporto a tre principi:

+ **Primo, in rapporto alla facoltà** o capacità di beneficare: beneficare un altro diviene piacevole, in quanto la beneficenza dà a un uomo la persuasione di possedere un bene in tale abbondanza, da poterlo comunicare. Perciò gli uomini godono dei figli e delle loro azioni, quali mezzi atti a comunicare il proprio bene.

+ **Secondo, in rapporto all'abito** [virtuoso], che rende connaturale il fare del bene. Perciò chi è liberale dona con gioia.

+ **Terzo, in rapporto alla causa movente**: quando uno, p. es., viene mosso a beneficare da persone che egli ama; infatti tutto ciò che noi facciamo o soffriamo per gli amici, diventa piacevole; perché **l'amore è la causa precipua del godimento**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 32 a. 6, ad arg. 1

Un'operazione, in quanto sta ad indicare il nostro bene, è piacevole. Però in quanto lo diminuisce, può essere dolorosa; quando, p. es., è esagerata.

Iª IIª q. 32 a. 6, ad arg. 2

La prodigalità implica un'erogazione esagerata, che ripugna alla natura. Perciò si dice che la prodigalità **è contro natura**.

Iª IIª q. 32 a. 6, ad arg. 3

Vincere, redarguire, e punire, è piacevole non in quanto male altrui, ma in quanto contribuisce al bene proprio, che si ama più di quanto si possa odiare il male altrui. Infatti:

- **vincere è naturalmente piacevole**, perché l'uomo acquista così la persuasione della propria superiorità. Per questo i giuochi, in cui c'è competizione e in cui può esserci vittoria, sono sommamente piacevoli: e lo stesso si dica di tutte le competizioni.

- **Invece la correzione e il rimprovero** possono essere in due modi causa di godimento.

+ **Primo**, perché esse danno a un uomo la persuasione della propria sapienza e superiorità: infatti correggere e rimproverare spetta ai sapienti e ai maggiori.

+ **Secondo**, perché uno nel rimproverare e nel riprendere può far del bene a un altro: il che è piacevole, come abbiamo detto.

- Per chi poi è **in preda all'ira** è piacevole punire, perché così ha l'impressione di togliere l'apparente minorazione, dovuta a un danno precedente. Infatti chi è stato danneggiato da un altro, si ritiene per questo minorato da lui: perciò desidera liberarsi da questa minorazione, restituendo il danno. - È evidente quindi che fare del bene agli altri può essere direttamente piacevole: invece fare del male è piacevole soltanto nella misura che interessa il proprio bene.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **somiglianza** non sia causa di **godimento**. Infatti:

Iª IIª q. 32 a. 7, arg. 1

Primeggiare e sovrastare implica una certa dissomiglianza. Ma "primeggiare e sovrastare è naturalmente piacevole", come si esprime Aristotele. Dunque è più di godimento la dissomiglianza, che la somiglianza.

Iª IIª q. 32 a. 7, arg. 2

Niente è più dissimile dal piacere che la tristezza. Ora, come Aristotele afferma, coloro che soffrono tristezze sono più portati ai piaceri. Dunque la dissomiglianza più che la somiglianza è causa di piacere.

Iª IIª q. 32 a. 7, arg. 3

Chi già abbonda di un dato piacere, più non gode di esso, ma ne prova nausea: il che è evidente nell'abuso dei cibi. Dunque la somiglianza non è causa di godimento.

Iª IIª q. 32 a. 7. SED CONTRA:

La somiglianza, come abbiamo detto *[q.27, a.3]*, causa l'amore. Ma l'amore è causa di piacere. Dunque la somiglianza è causa di piacere.

Iª IIª q. 32 a. 7. RESPONDEO:

La somiglianza costituisce una certa unità: perciò quanto è simile, proprio per codesta unità, è amabile, come si è detto, ed è piacevole. Ora, se ciò che è simile non corrompe il nostro bene, ma lo accresce, allora è piacevole assolutamente parlando: così l'uomo è piacevole per l'uomo, e un giovane per un altro giovane. - Se invece è atto a corromperlo, allora diviene *per accidens* disgustoso e fastidioso; non già per l'unità e la somiglianza, ma perché distrugge ciò che a noi è maggiormente unito. Ora, la distruzione del nostro bene da parte di una cosa consimile può avvenire in due modi:

- **Primo**, **alterando la misura** del nostro bene con qualche eccesso: il bene infatti, specialmente quello del corpo, la salute, p. es., consiste in una certa misura. E quindi un eccesso nel nutrimento o in qualsiasi altro piacere fisico produce fastidio.

- **Secondo,** per una diretta contrarietà al nostro bene: i vasai, p. es., detestano gli altri vasai, non perché vasai, ma perché compromettono quel prestigio, o quel guadagno, che essi bramano come loro proprio bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 32 a. 7, ad arg. 1

Anche il vincolo che lega chi primeggia ai propri sudditi stabilisce una somiglianza. Essa tuttavia si regge sul presupposto di una certa superiorità, perché primeggiare e sovrastare contribuiscono all'eccellenza del proprio bene: infatti primeggiare e comandare spetta alle persone sagge e preminenti. Quindi un uomo da questo fatto si forma la convinzione della propria bontà. - Oppure il piacere nasce dal fatto, che un uomo, col comandare o presiedere, procura il bene altrui.

Iª IIª q. 32 a. 7, ad arg. 2

L'oggetto chiamato a rallegrare chi è triste, sebbene non somigli alla tristezza, tuttavia ha una somiglianza con l'uomo così rattristato. Poiché le cose tristi sono contrarie al bene di chi si rattrista.

Per tale motivo chi è nella tristezza brama il piacere, come cosa giovevole al proprio bene, quale medicina del suo contrario. Questo è il motivo per cui i piaceri corporali, minacciati dalle contrarie tristezze, sono più desiderati dei piaceri spirituali, che non subiscono tristezze contrarie, come vedremo. Da ciò deriva pure che tutti gli animali bramano il piacere; poiché l'animale è sempre angustiato dalle sensazioni e dal moto. Da ciò si spiega come mai i giovani desiderino tanto i piaceri: ciò si deve alle molteplici alterazioni che ne travagliano lo sviluppo. Così pure i malinconici bramano ardentemente i piaceri, per cacciare la tristezza: poiché, come si esprime Aristotele, "il loro corpo è come corroso da un umore maligno".

Iª IIª q. 32 a. 7, ad arg. 3

I beni del corpo consistono in una certa misura: perciò il loro eccesso corrompe il nostro benessere. E quei beni diventano allora nauseanti e fastidiosi, proprio perché contrari al bene dell'uomo.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **meraviglia** non sia causa di **piacere**. Infatti:

Iª IIª q. 32 a. 8, arg. 1

Meravigliarsi, come **dice il Damasceno**, è proprio di chi ignora la natura. Ma non è piacevole l'ignoranza, bensì la scienza. Dunque la meraviglia non è causa di piacere.

Iª IIª q. 32 a. 8, arg. 2

La meraviglia, come insegna Aristotele, è principio del sapere, quasi via per conoscere la verità. Ora, a detta del medesimo, "è cosa più gustosa contemplare quanto già si conosce, che cercare ciò che s'ignora", per le difficoltà e gli ostacoli che qui s'incontrano, e che là non sussistono; e d'altra parte il piacere è causato da un'operazione non impedita, come Aristotele si esprime. Dunque la meraviglia non è causa del piacere, ma piuttosto ne è un impedimento.

Iª IIª q. 32 a. 8, arg. 3

Ognuno gode di quanto per lui è consueto: perciò sono piacevoli le operazioni degli abiti acquisiti con l'uso. Ma le cose consuete non sono oggetto di meraviglia, come scrive S. Agostino. Dunque la meraviglia è il contrario di quanto causa il piacere.

Iª IIª q. 32 a. 8. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che la meraviglia è causa di piacere.

Iª IIª q. 32 a. 8. RESPONDEO:

Conseguire ciò che si desidera è cosa piacevole, come abbiamo detto. Perciò più cresce il desiderio di quanto si ama, più cresce il piacere del conseguimento di esso. E anche nel crescere stesso del desiderio avviene un aumento di piacere, per la speranza della cosa amata che ne deriva; difatti già sopra abbiamo detto che il desiderio stesso è piacevole per la speranza. - Ora, la meraviglia è un certo desiderio di conoscere, che sorge nell'uomo dal vedere **un effetto di cui ignora la causa**; oppure **dall'essere la causa superiore alla sua conoscenza e alla sua capacità**.

Perciò la meraviglia è causa di piacere, in quanto è connessa alla **speranza di raggiungere la cognizione di ciò che si desidera conoscere**. - Per questo motivo tutto ciò che è meraviglioso è piacevole: così tutte le cose rare, e tutte le raffigurazioni delle cose, anche se si tratta di cose in se stesse non piacevoli; infatti l'anima gode nel confrontare le cose tra loro, poiché codesto confronto è l'atto proprio e connaturale della ragione, come nota il Filosofo. Per questo stesso motivo, come Aristotele insegna, "essere liberati da grandi pericoli è cosa ancora più dilettevole, perché meravigliosa".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 32 a. 8, ad arg. 1

La meraviglia non è piacevole in quanto implica l'ignoranza; ma in quanto implica il desiderio di conoscere la causa; e in quanto chi si meraviglia apprende qualche cosa di nuovo, e cioè che quella causa è superiore a quanto egli pensava.

Iª IIª q. 32 a. 8, ad arg. 2

Due sono gli elementi del piacere: la quiete nel bene raggiunto, e la percezione di essa. Rispetto al primo, la contemplazione delle cose conosciute di suo da maggior piacere che la ricerca di ciò che s'ignora, essendo un atto più perfetto contemplare la verità conosciuta, che quella che non si conosce. Tuttavia, rispetto al secondo può capitare che la ricerca dia maggior piacere, **in quanto procede da un più grande desiderio**: infatti il desiderio viene suscitato dalla percezione della propria ignoranza. Perciò l'uomo prova il piacere più grande nell'apprendere o nello scoprire cose nuove.

Iª IIª q. 32 a. 8, ad arg. 3

Le cose consuete sono piacevoli a farsi, perché sono connaturali. Ma possono essere piacevoli anche le cose rare, o a motivo della conoscenza: perché, essendo mirabili, se ne desidera la cognizione; oppure a motivo dell'operazione: perché come dice **Aristotele**, "dal desiderio la mente si lascia portare a operare con maggiore intensità cose inusitate", e sappiamo che un'operazione più perfetta causa un più perfetto godimento.

Prima parte della seconda parte

Questione 33
Proemio

Passiamo a considerare gli effetti del piacere.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'espansione sia effetto del piacere;
2. Se il piacere provochi la sete, o il desiderio di sé medesimo;
3. Se il piacere intralci l'uso della ragione;
4. Se il piacere dia compimento all'operazione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**espansione** non sia **effetto del piacere**. Infatti:

Iª IIª q. 33 a. 1, arg. 1

L'**espansione** pare che sia da attribuirsi piuttosto all'**amore**; secondo, l'espressione dell'Apostolo, **2Corinti, 6, 11**: "Il nostro cuore si è allargato". E a proposito del precetto della **carità** sta scritto, **Salmo, 118, 96**: "Vasto è il tuo precetto oltremodo". Ma il piacere è una passione distinta dall'amore. Dunque l'espansione non è effetto del piacere.

Iª IIª q. 33 a. 1, arg. 2

Ciò che si dilata diviene più capace di ricevere. Ma il ricevere si riferisce al **desiderio**, che ha per oggetto ciò che ancora non si possiede. Dunque l'espansione si deve più al desiderio che al piacere.

Iª IIª q. 33 a. 1, arg. 3

Stringere è il contrario di dilatare. Ora, al **piacere** si deve attribuire l'atto di **stringere**: infatti noi stringiamo ciò che vogliamo **fermamente trattenere**; e tale è la disposizione affettiva dell'appetito verso ciò che piace. Dunque la dilatazione o espansione non va attribuita al piacere.

Iª IIª q. 33 a. 1. SED CONTRA:

Così in **Isaia, 60, 5,** si parla della gioia: "Guarderai e per l'affluire della gente, resterà meravigliato e si allargherà il tuo cuore". - Del resto il piacere [***delectatio***] ha preso il suo nome latino da ***dilatazione*** come *letizia*, secondo le spiegazioni già date. *[q.31, a.3, ad 3]*

Iª IIª q. 33 a. 1. RESPONDEO:

La larghezza è una dimensione della grandezza materiale: quindi si attribuisce agli affetti dell'anima solo in **senso metaforico**. Ora, la dilatazione è come un moto verso la larghezza. E si attribuisce al piacere rispetto ai due elementi che al piacere si richiedono. Il primo di essi è relativo

- **alla facoltà conoscitiva**, che percepisce il conseguimento di un bene proporzionato. Ora, da codesta percezione l'uomo conosce di aver raggiunto una data perfezione, che è una grandezza spirituale: e allora si dice che **l'animo di un uomo si allarga, o che si dilata**.

- Il secondo elemento del piacere riguarda la **potenza appetitiva**, la quale consente a una cosa piacevole e **riposa in essa**, offrendo in qualche modo se stessa per accoglierla interiormente. In questo senso l'affetto umano viene come dilatato dal piacere, offrendosi in qualche modo a contenere interiormente l'oggetto del godimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 33 a. 1, ad arg. 1

Niente impedisce di attribuire locuzioni metaforiche a cose diverse, secondo **analogie diverse**. Per questo l'espansione si attribuisce all'**amore** a motivo di una certa sua estensione, poiché l'affetto di chi ama **può estendersi verso gli altri**, così da curare non solo le cose proprie, ma anche le altrui. Invece va attribuita al piacere, in quanto una cosa si espande **in se stessa**, così da **aumentare la propria capacità.**

Iª IIª q. 33 a. 1, ad arg. 2

Il desiderio implica una certa dilatazione **nella prospettiva** della cosa desiderata: ma la dilatazione è assai maggiore **alla presenza** della cosa che piace. Poiché l'animo si offre di più a una cosa di cui attualmente gode, che a una cosa non posseduta, ma desiderata: perché il piacere è il fine del desiderio.

Iª IIª q. 33 a. 1, ad arg. 3

Chi gode stringe la cosa di cui gode, aderendo fortemente ad essa: ma dilata il cuore per goderne perfettamente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **piacere** non provochi il **desiderio di se medesimo**. Infatti:

Iª IIª q. 33 a. 2, arg. 1

Ogni moto cessa, raggiunta la **quiete**. Ora il piacere è una specie di quiete nel moto del desiderio, come sopra abbiamo detto. Perciò il moto del desiderio cessa appena si giunge al piacere. Dunque il **piacere** non causa il desiderio.

Iª IIª q. 33 a. 2, arg. 2

Niente è causa del suo contrario. Ora, il piacere si contrappone in qualche modo al desiderio per il suo oggetto: infatti oggetto del desiderio è il bene non posseduto, oggetto invece del piacere è il bene che già si possiede. Dunque il piacere non causa il desiderio di se stesso.

Iª IIª q. 33 a. 2, arg. 3

La nausea si contrappone al desiderio. Ma il piacere stesso produce nausea. Dunque non provoca il desiderio di sé.

Iª IIª q. 33 a. 2. SED CONTRA:

Il Signore ha detto, **Giovanni, 4,13**: "Chi beve di quest'acqua avrà sete ancora", e qui l'**acqua** sta a indicare, come spiega S. Agostino, i **piaceri del corpo**.

Iª IIª q. 33 a. 2. RESPONDEO:

Il piacere si può considerare in due modi: primo, come cosa in atto: secondo, come ricordo. - Così pure la sete, o desiderio, si può prendere in due sensi: primo, in senso proprio, in quanto implica la brama di una cosa non posseduta; secondo, in senso lato, in quanto implica esclusione di nausea. Ora, il piacere, come cosa attuale, non provoca direttamente la sete o il desiderio di se stesso, ma solo *per accidens*; prendendo però il desiderio come appetito di ciò che ancora non si possiede: infatti il piacere è la disposizione dell'appetito verso un bene presente.

– **Ma può capitare che il bene presente non si possieda in modo perfetto**, sia per parte della cosa posseduta, sia per parte del soggetto che la possiede.

+ **Per parte della cosa posseduta**, per il fatto che non è tutta simultaneamente: perciò viene ricevuta in fasi successive, cosicché mentre uno gode di ciò che ha, desidera impossessarsi di ciò che rimane; così, per portare l'esempio di S. Agostino, chi ascolta la prima parte di un verso che gli piace, desidera ascoltarne la seconda parte. E in questo senso quasi tutti i piaceri del corpo producono la sete di se medesimi, fino a che non siano compiuti, poiché tali piaceri dipendono da qualche moto: il che è evidente nei piaceri della mensa.

- Può capitare poi **per parte del soggetto**, nel caso in cui uno non possieda perfettamente la cosa che in se stessa è perfetta, ma l'acquisti un poco per volta. Così in questo mondo, coloro che imperfettamente partecipano qualche cosa della conoscenza di Dio, ne godono; ma il godimento stesso provoca la sete, o desiderio della conoscenza perfetta; al che possiamo applicare le parole dell' **Siracide, 24, 29**: "Quei che mi bevono avranno sete ancora". Se poi col termine sete, o desiderio s'intende la sola intensità dell'affetto che esclude la nausea, allora

- **sono specialmente i godimenti spirituali a provocare la sete**, o il desiderio di se medesimi. Infatti i piaceri del corpo diventano nauseanti col crescere d'intensità e di durata, poiché passano i limiti della complessione naturale; il che è evidente nei piaceri della gola. Per questo, quando uno è arrivato al sommo nei piaceri del corpo, ne prova nausea, e desidera qualche cosa d'altro. - Invece i godimenti spirituali non passano mai i limiti della complessione naturale, ma **perfezionano la natura**. Perciò, quando in essi si giunge al colmo, allora diventano maggiormente piacevoli: tutt'al più indirettamente [può succedere il contrario], in quanto la contemplazione è accompagnata dalle operazioni delle facoltà organiche, le quali si stancano per la continuità del loro esercizio.

E a questo fatto si può ancora una volta applicare quel testo**, Siracide, 24, 29**: "Quei che mi beve, avrà sete ancora". Poiché anche per gli angeli, i quali perfettamente conoscono Dio e ne godono, sta scritto, che, **1Pietro, 1, 12** "desiderano di penetrare in lui con lo sguardo".

Ma se lo consideriamo come ricordo esistente nella memoria, e non come cosa in atto, allora il piacere di suo è fatto per provocare la sete e il desiderio di se medesimo: in quanto l'uomo torna a quella disposizione, in cui aveva trovato piacevole una cosa passata. Se però quella disposizione è cambiata, il ricordo del piacere non causa godimento in lui, ma nausea: come a chi è sazio, il ricordo del cibo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 33 a. 2, ad arg. 1

Quando il piacere è perfetto, allora si ha una quiete assoluta, e cessa il moto del desiderio che tende verso quanto non si possiede. Ma quando il **possesso** è **imperfetto**, codesto moto non cessa.

Iª IIª q. 33 a. 2, ad arg. 2

Ciò che si possiede imperfettamente, per un verso si possiede, e per l'altro non si possiede. Perciò **se ne può avere insieme e il piacere e il desiderio**.

Iª IIª q. 33 a. 2, ad arg. 3

I piaceri in una maniera provocano la nausea, e in un'altra il desiderio, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR I piaceri non **intralcino l'uso della ragione** Infatti:

Iª IIª q. 33 a. 3, arg. 1

La quiete è di massimo giovamento per il debito uso della ragione; **Aristotele** scrive, che "sedendo e riposando l'anima diviene saggia e prudente"; e la Scrittura aggiunge, **Sapienza, 8, 16**: "Rientrato in casa, mi riposerò presso di lei", cioè presso la sapienza. **Ma il piacere è una specie di quiete. Dunque non intralcia, ma piuttosto favorisce l'uso della ragione.**

Iª IIª q. 33 a. 3, arg. 2

Cose che non risiedono nella medesima parte, anche se contrarie, non s'intralciano a vicenda. Ora, il piacere risiede nella **parte appetitiva**, l'uso della ragione, invece, è nella **parte conoscitiva.** Dunque il piacere non intralcia l'uso della ragione.

Iª IIª q. 33 a. 3, arg. 3

Una cosa che è ostacolata da un'altra, in qualche modo viene ad essere alterata da essa. Ora, l'uso della facoltà conoscitiva non è mosso dal piacere, ma piuttosto muove il piacere: infatti è causa di piacere. Dunque il piacere non ostacola l'uso della ragione.

Iª IIª q. 33 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "il piacere guasta il giudizio della **prudenza**".

Iª IIª q. 33 a. 3. RESPONDEO:

Come scrive Aristotele, "i godimenti favoriscono le operazioni loro proprie, e ostacolano le estranee". Ci sono, dunque, dei piaceri derivanti dallo stesso atto della ragione: p. es., il godimento del contemplare e del ragionare. E codesto godimento non intralcia, ma favorisce l'uso della ragione: poiché le cose che piacciono si compiono con più attenzione; e l'attenzione aiuta l'operazione.

Ma i **piaceri del corpo** ostacolano l'uso della ragione, per tre motivi.

- **Primo**, a motivo della **distrazione**. Come abbiamo detto, alle cose che piacciono prestiamo molta attenzione: e quando l'attenzione fa forza su una cosa, diminuisce rispetto alle altre, o totalmente si distoglie da queste. Perciò, **se il piacere corporale è grande**, o impedisce totalmente l'uso della ragione, tirando a sé tutta l'attenzione dell'animo; oppure l'intralcia gravemente.

- **Secondo**, a motivo della **contrarietà**. Ci sono infatti dei piaceri, specialmente quelli smodati, che sono contrari **all'ordine della ragione**. A questo proposito **il Filosofo** scrive che "i piaceri corporali guastano il **giudizio** discretivo **della prudenza**, non però il **giudizio speculativo**: l'affermazione, mettiamo, che il triangolo ha la somma degli angoli uguali a due retti"; perché i piaceri non si contrappongono a quest'ultimo. Invece la distrazione li ostacola entrambi.

- **Terzo**, a motivo dell'**imbarazzo**: e questo perché il piacere corporale è accompagnato da **un'alterazione fisiologica** tanto più forte che nelle altre passioni, quanto sull'appetito l'impressione dell'oggetto presente è più virulenta di quella dell'oggetto assente. E codeste alterazioni fisiologiche intralciano l'uso della ragione: come è evidente nel caso degli alcoolizzati, nei quali l'uso della ragione è imbarazzato o impedito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 33 a. 3, ad arg. 1

Il piacere corporale implica la quiete dell'appetito sull'oggetto piacevole, la quale però **talora** contrasta con la ragione, ma implica pure un'alterazione del corpo. E per questi due motivi ostacola l'uso della ragione.

Iª IIª q. 33 a. 3, ad arg. 2

Le facoltà appetitive e conoscitive sono parti diverse, ma di **una sola anima**. Perciò, quando l'attenzione dell'anima si applica fortemente all'operazione dell'una, subisce un intralcio per l'operazione contraria dell'altra.

Iª IIª q. 33 a. 3, ad arg. 3

L'uso della ragione richiede il debito uso dell'immaginazione e delle altre facoltà sensitive, che si servono di organi corporei. Perciò esso viene ostacolato dalle alterazioni fisiologiche, per l'intralcio subito dall'immaginativa e dalle altre potenze sensitive.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **il piacere** non dia **compimento all'operazione**. Infatti:

Iª IIª q. 33 a. 4, arg. 1

Tutte le azioni umane dipendono dalla ragione. Ma il piacere intralcia l'uso della ragione, come abbiamo visto. Dunque il piacere non completa ma danneggia l'operazione umana.

Iª IIª q. 33 a. 4, arg. 2

Nessuna cosa può perfezionare se stessa, o la propria causa. Ora, il piacere è un'operazione *[?]*, come Aristotele insegna: il che va inteso, o come essenza, o come causa. Dunque il piacere non perfeziona l'operazione.

Iª IIª q. 33 a. 4, arg. 3

Se il piacere portasse a compimento l'operazione, lo farebbe o come fine, o come forma, o come causa agente. Ora, non può farlo come fine: perché le operazioni non si cercano per il piacere, ma piuttosto è vero il contrario, come abbiamo già dimostrato. Non può farlo come agente: essendo piuttosto l'operazione causa efficiente del piacere. Né può farlo come forma: "infatti il piacere non dà compimento all'operazione quasi fosse un abito", come si esprime il Filosofo. Dunque il piacere non dà compimento all'operazione.

Iª IIª q. 33 a. 4. SED CONTRA:

Aristotele insegna che "il piacere dà compimento all'operazione".

Iª IIª q. 33 a. 4. RESPONDEO:

Il **piacere in due modi dà compimento all'operazione**:

- **Primo**, **in quanto fine**: qui però fine non va preso come lo scopo per cui esiste una data cosa; ma come può chiamarsi fine qualsiasi bene che sopravviene a dar compimento. E in questo senso il Filosofo afferma, che "il piacere dà compimento all'operazione, come un fine aggiuntivo": e questo perché **al bene costituito dall'operazione** viene ad aggiungersi **un altro bene**, che è il **piacere**, il quale implica **il quietarsi dell'appetito** nel bene già presupposto.

- **Secondo**, **nell'ordine della causa agente**. Non già in modo diretto: poiché, come scrive il Filosofo, "il piacere non dà compimento all'operazione, come fa col malato il medico, bensì come fa la guarigione". Ma **indirettamente**: poiché chi agisce, per il fatto che gode nella propria operazione, vi attende con più ardore, e la eseguisce con maggior diligenza. In tal senso Aristotele scrive, che "i godimenti favoriscono le operazioni loro proprie, e impediscono le estranee".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 33 a. 4, ad arg. 1

Non tutti i piaceri intralciano l'atto della ragione, ma i **piaceri corporali**; i quali **non seguono l'atto della ragione**, ma l'atto del concupiscibile, cui il piacere da maggior vigore. Invece il piacere che accompagna l'atto della ragione dà vigore all'uso della ragione.

Iª IIª q. 33 a. 4, ad arg. 2

Come Aristotele insegna, due cose possono essere reciprocamente l'una causa dell'altra, così da essere la prima causa efficiente, e la seconda causa finale dell'altra. Precisamente così l'operazione causa il piacere, quale causa efficiente; e il piacere dà compimento all'operazione come fine di essa, secondo le spiegazioni date.

Iª IIª q. 33 a. 4, ad arg. 3

È quindi chiara la risposta alla terza difficoltà.

Prima parte della seconda parte

Questione 34
Proemio

Passiamo a trattare della bontà e della malizia dei piaceri.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se tutti i piaceri siano cattivi;
2. Supposto che non lo siano, se siano tutti buoni;
3. Se qualche piacere sia il massimo bene;
4. Se il piacere sia misura, o regola per giudicare il bene e il male in campo morale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che tutti i **piaceri** siano **cattivi**. Infatti:

Iª IIª q. 34 a. 1, arg. 1

Ciò che distrugge la prudenza e intralcia l'uso della ragione è intrinsecamente cattivo: poiché il bene dell'uomo sta "nell'essere secondo la ragione", come si esprime **Dionigi**. Ora, il piacere distrugge la prudenza e intralcia l'uso della ragione: e questo inconveniente cresce col crescere dei piaceri. Cosicché "nei piaceri venerei", che sono i più forti, "è impossibile capire più nulla", come nota **Aristotele**. E anche **S. Girolamo** scrive, che "nel tempo in cui si compie l'atto coniugale non viene data la presenza dello Spirito Santo, anche se fosse un profeta colui che attende al compito della generazione". Dunque il piacere è per se stesso cattivo. E quindi tutti i piaceri sono cattivi.

Iª IIª q. 34 a. 1, arg. 2

Sembra che sia per se stesso cattivo, e da fuggirsi, ciò che viene evitato da chi è virtuoso, e cercato da chi è privo di virtù: poiché, come scrive **Aristotele**, "l'uomo virtuoso è come la misura e la regola degli atti umani"; e l'Apostolo afferma**, 1Corinti, 2,15**: "L'uomo spirituale giudica tutto". Ora, i piaceri sono cercati dai bambini e dalle bestie, nei quali non c'è virtù: mentre sono fuggiti dalle persone temperanti. Dunque i piaceri sono essenzialmente cattivi e da fuggirsi.

Iª IIª q. 34 a. 1, arg. 3

Come scrive **Aristotele**, "la virtù e l'arte hanno per oggetto il difficile e il bene". Ma nessun'arte ha per oggetto i piaceri. Dunque il piacere non è niente di buono.

Iª IIª q. 34 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo, 36, 4:** "Riponi nel Signore il tuo piacere". Ora, siccome la parola di Dio non può indurci al male, è chiaro che non tutti i godimenti sono cattivi.

Iª IIª q. 34 a. 1. RESPONDEO:

Come **Aristotele** riferisce, alcuni ritenevano che tutti i piaceri fossero cattivi. E motivo di ciò sembra essere stato il fatto che essi rivolgevano la loro attenzione ai soli **piaceri sensibili** e corporali, che sono più evidenti. Del resto gli antichi filosofi non facevano distinzione tra cose sensibili e cose intelligibili, né tra senso e intelletto, come scrive lo stesso Aristotele. Ora, essi pensavano di dover affermare che tutti i piaceri sono cattivi, perché gli uomini, così proclivi ai piaceri smodati, astenendosi da essi, avrebbero raggiunto il giusto mezzo della virtù.

- **Ma codesta persuasione non era giusta**. Infatti, siccome nessuno può vivere senza certi piaceri sensibili e corporali, se coloro i quali insegnano che tutti i godimenti sono cattivi, sono sorpresi a godersi qualche piacere, gli uomini saranno incoraggiati dal loro esempio, mettendone da parte la dottrina. Poiché nelle azioni e nelle passioni umane, in cui l'esperienza ha tanto peso, muovono di più gli esempi che le parole.

Perciò dobbiamo affermare che alcuni **piaceri sono buoni ed altri cattivi**.

- Infatti il piacere è la quiete di una facoltà nel bene amato, a seguito di un'operazione. Perciò la nostra affermazione può appoggiarsi su due motivi.

- **Il primo** si desume dal **bene in cui ci si riposa col godimento**. Infatti in campo morale bene e male si desumono dall'accordo o dal disaccordo con la ragione, come sopra abbiamo spiegato *[q.18, a.5];* nel modo stesso che in campo fisico si parla di cose naturali o innaturali in base alla concordanza o alla discordanza con la natura. Perciò, come tra gli esseri fisici vi è una quiete naturale, che si attua in un luogo conforme alla natura, quando, p. es., un corpo grave riposa in basso; e vi è una quiete innaturale, che si attua in un luogo contrario alla natura, come quando un grave riposa in alto; così anche in campo morale ci sono dei piaceri buoni, quando l'appetito superiore, o inferiore, si acquieta in ciò che è **conforme alla ragione**; e ci sono piaceri cattivi quando esso si acquieta in ciò che **contrasta con la ragione e con la legge di Dio**.

- **Il secondo** motivo **si desume dalle operazioni**, alcune delle quali sono buone, e altre cattive. Ora, alle operazioni sono più affini i piaceri, perché ad esse connessi, che i desideri, o concupiscenze, i quali li precedono nel tempo. Perciò dal momento che i desideri sono buoni o cattivi secondo le operazioni che si desiderano, molto più dovranno esser buoni o cattivi i piaceri, secondo la bontà o la malizia delle operazioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 34 a. 1, ad arg. 1

Non i piaceri annessi all'atto della ragione sono ad essa di ostacolo, e distruggono la prudenza; ma i piaceri estranei, cioè i piaceri del corpo. E questi ostacolano l'uso della ragione, come abbiamo detto, sia per la contrarietà dell'appetito, che si acquieta in cose **contrarie alla ragione**, determinando un piacere moralmente cattivo; sia per un certo **stordimento della ragione**, nel caso, p. es., della copula coniugale, in cui il piacere, sebbene conforme alla

ragione, tuttavia ne impedisce l'uso, per l'alterazione fisiologica che l'accompagna. **Ma da questo non deriva una malizia morale, come non è cattivo il sonno, che pure blocca l'uso della ragione, quando viene preso a tempo debito: infatti la ragione comporta essa stessa queste interruzioni del proprio uso.**

- Va detto però che codesto impaccio della ragione nel piacere dell'atto coniugale, sebbene non sia moralmente cattivo, non essendo peccato né mortale, né veniale, deriva tuttavia da una malizia morale, cioè del peccato del nostro progenitore: infatti nello stato d'innocenza esso non c'era, come abbiamo spiegato nella *Prima Parte* *[q.98, a.2]*

*[In questo senso **S. Agostino** dice: "Lungi da noi il sospetto che non si potesse generare la prole, senza il disordine della libidine. Ma quelle membra si sarebbero mosse a un cenno della volontà, come le altre, senza il divampare dello stimolo libidinoso, con tranquillità di animo e di corpo".]*

Iª IIª q. 34 a. 1, ad arg. 2

L'uomo temperante non evita tutti i piaceri, ma quelli smodati e non conformi alla ragione. Il fatto poi che i bambini e le bestie cercano i piaceri, non dimostra che questi ultimi sono sempre cattivi: poiché in codesti esseri Dio ha posto **l'appetito naturale**, che li spinge verso ciò che ad essi si conviene.

Iª IIª q. 34 a. 1, ad arg. 3

L'arte non ha per oggetto tutti i beni, ma le opere esterne, come vedremo in seguito. Le operazioni invece e le passioni che sono in noi, sono più oggetto di prudenza e di virtù che di arte; e tuttavia c'è qualche arte che ha per oggetto il piacere, cioè "l'arte del cuoco e del profumiere", come ricorda **Aristotele.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **tutti i piaceri** siano **buoni**. Infatti:

Iª IIª q. 34 a. 2, arg. 1

Come abbiamo detto nella Prima Parte *[q,5, a.6]*, il bene si divide in **onesto, utile e dilettevole**. Ora, l'onesto è tutto moralmente buono; così pure tutto l'utile. Dunque è moralmente buono ogni diletto.

Iª IIª q. 34 a. 2, arg. 2

È bene per se stesso, come dice Aristotele, quello che non si cerca in vista di altra cosa. Ora, il piacere non si cerca per altro; è infatti ridicolo domandare a uno perché vuoi godere. Dunque **il piacere è un bene per se stesso**. Ma quanto viene predicato *per se* di una cosa, è vero universalmente per essa. Perciò tutti i piaceri son buoni.

Iª IIª q. 34 a. 2, arg. 3

Ciò che tutti desiderano si presenta come bene per se stesso: infatti "il bene è ciò che tutti appetiscono", per dirla con Aristotele. Ma tutti, anche i bambini e le bestie, bramano qualche piacere. Dunque il piacere è un bene per se stesso. E quindi tutti i piaceri sono buoni.

Iª IIª q. 34 a. 2. SED CONTRA:

Nei **Proverbi, 2, 14**, si parla di coloro "che godono del malfare e tripudiano nelle cose pessime".

Iª IIª q. 34 a. 2. RESPONDEO:

Alcuni **Stoici** ritenevano che tutti i piaceri sono cattivi, mentre gli **Epicurei** affermavano che **tutti i piaceri sono buoni per se stessi**, e che quindi tutti i piaceri sono buoni. Sembra che costoro siano rimasti ingannati, per **non aver distinto tra le cose che sono intrinsecamente buone, e quelle che sono buone per un determinato soggetto.** È intrinsecamente buono ciò che è buono per se stesso. Ma **può capitare, per due diversi motivi, che quanto non è buono per se stesso, sia buono per un dato soggetto**:

- **Primo**, nel caso in cui è ad esso proporzionato secondo una **momentanea disposizione**, che però non è naturale: per il lebbroso, mettiamo, è bene mangiare talora cose velenose, il che di suo non si addice alla complessione umana.

- **Secondo**, nel caso in cui, pur non essendo proporzionato e conveniente, viene ritenuto tale. E poiché il piacere è la quiete dell'appetito nel bene, se codesto bene è un bene in senso assoluto, si avrà un piacere vero in senso assoluto. Se invece non è cosa realmente buona, ma buona solo relativamente a tale soggetto, allora non si avrà un **piacere** veramente tale, ma **solo in rapporto a lui**: e non sarà cosa buona senz'altro, ma buona sotto un certo aspetto, **o apparentemente buona.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 34 a. 2, ad arg. 1

L'onesto e l'utile dicono rapporto alla **ragione**: perciò niente può essere onesto o utile, senza essere moralmente buono. Invece il **dilettevole** dice rapporto a un **appetito**, che talora tende verso ciò che discorda dalla ragione. Perciò non tutto il bene dilettevole è buono secondo la bontà morale, che va desunta dalla ragione.

Iª IIª q. 34 a. 2, ad arg. 2

Il **piacere** non viene cercato in vista di altro, perché è la **quiete** nel fine. Però il **fine** può essere buono o cattivo: quantunque non si concepisca un fine che non sia bene per quel dato soggetto. Lo stesso si dica del piacere.

Iª IIª q. 34 a. 2, ad arg. 3

Tutti bramano il **piacere**, come bramano il **bene**: poiché il piacere non è che l'acquietarsi dell'appetito nel bene. **Ma come non tutti i beni agognati sono beni veri ed essenziali, così non tutti i piaceri sono essenzialmente e veramente buoni**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nessun **piacere** sia **il massimo bene.** Infatti:

Iª IIª q. 34 a. 3, arg. 1

Nessuna generazione è il bene più grande: poiché la generazione non può essere l'ultimo fine. Ma il piacere si ricollega a una generazione; infatti si ha il piacere dal momento che una cosa viene a costituirsi nella propria natura, come sopra abbiamo spiegato. Dunque nessun piacere può essere il bene più grande.

Iª IIª q. 34 a. 3, arg. 2

Il massimo bene con l'aggiunta di qualsiasi cosa non può diventare migliore. Invece il piacere diviene migliore con l'aggiunta di qualche cosa: infatti il piacere è migliore con la virtù che senza di essa. Dunque **il piacere non è il massimo bene**.

Iª IIª q. 34 a. 3, arg. 3

Il massimo bene è universalmente buono, essendo buono per se stesso: infatti ciò che è tale *per se*, è prima ed è sopra a quanto lo è *per accidens*. Ma il piacere non è universalmente buono, come abbiamo spiegato. Dunque non è il massimo bene.

Iª IIª q. 34 a. 3. SED CONTRA:

La beatitudine è il massimo bene, essendo il fine della vita umana. Ma la beatitudine non è senza godimento; poiché sta scritto, **Salmo, 15, 2**: "Mi colmerai di gioia al tuo cospetto; delizie sono sempre nella tua destra".

Iª IIª q. 34 a. 3. RESPONDEO:

Platone non riteneva come gli **Stoici** che tutti i piaceri fossero cattivi; e neppure che tutti fossero buoni, come gli **Epicurei**; ma che alcuni sono buoni e altri cattivi; **senza che alcuno di essi sia il bene sommo ovvero il bene più grande**. Ma per quanto ci è dato comprendere dai suoi argomenti, per due motivi egli si è ingannato:

- **Primo**, perché osservando che i piaceri sensibili si riducono a un moto o a una generazione, il che è evidente nei piaceri della gola e simili, pensò che tutti i piaceri dipendessero dalla generazione e dal moto. E poiché la generazione e il moto sono atti imperfetti, ne seguirebbe che il piacere non ha ragione di ultima perfezione. – Ma questo è manifestamente falso nei godimenti intellettuali. Infatti uno non gode solo nell'atto che viene generata la scienza, l'iniziazione o la meraviglia, secondo le spiegazioni date *[q.32, a.8, ad 2]*, ma anche nel **contemplare la scienza già acquisita.**

- **Secondo**, perché egli chiamava massimo bene ciò che costituisce assolutamente parlando il sommo bene, cioè il bene in qualche modo separato e non partecipato, come lo è Dio soltanto. **Invece noi parliamo del massimo dei beni tra le cose umane.** Ora, in ogni genere di cose il

bene più grande è **l'ultimo fine**. E il fine, come abbiamo spiegato in precedenza *[q.1, a.8; q.2, a.7]*, è duplice: cioè la cosa medesima, e l'uso di essa; il fine dell'avaro, p. es., è, sia il danaro, che il possesso del danaro. Perciò **l'ultimo fine dell'uomo** può considerarsi **Dio stesso**, che è assolutamente parlando **il sommo bene**; oppure la **fruizione di lui**, che implica **il godimento nell'ultimo fine**. E in tal modo si può affermare che un dato **piacere è il massimo tra i beni dell'uomo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 34 a. 3, ad arg. 1

Non tutti i piaceri si ricollegano alla generazione; ma alcuni derivano da operazioni perfette, come abbiamo visto. Perciò niente impedisce che un qualche piacere sia il massimo bene, quantunque non tutti lo siano.

Iª IIª q. 34 a. 3, ad arg. 2

L'argomento vale per il sommo bene assoluto, per la cui partecipazione tutte le cose son buone: e quindi nessuna addizione può renderlo migliore. Ma per gli altri beni è sempre vero che qualsiasi bene diventa migliore con l'aggiunta di altro. - Sebbene si possa anche rispondere che il piacere non è qualche cosa di estraneo all'atto virtuoso, ma qualche cosa di concomitante, come spiega Aristotele.

Iª IIª q. 34 a. 3, ad arg. 3

Un dato piacere non è il massimo bene in quanto piacere, ma in quanto perfetta quiete nel sommo bene. Perciò non segue che tutti i piaceri siano ottimi, o anche semplicemente buoni. Così è ottima una data scienza, ma non qualsiasi scienza.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il godimento non **sia misura, o regola, del bene e del male morale**. Infatti:

Iª IIª q. 34 a. 4, arg. 1

Come dice Aristotele, "tutte le cose sono misurate da ciò che è primo nel suo genere". Ma il godimento nel genere delle entità morali è preceduto **dall'amore e dal desiderio**. Dunque non è regola della bontà e della malizia in campo morale.

Iª IIª q. 34 a. 4, arg. 2

La misura, o regola, deve essere uniforme: infatti il moto più uniforme, [quello del primo cielo] è la misura e la regola di tutti i moti, come Aristotele insegna. Il piacere invece è vario e multiforme: infatti alcuni piaceri sono buoni, e altri cattivi. Quindi il piacere non è regola o misura in campo morale.

Iª IIª q. 34 a. 4, arg. 3

Si ha un giudizio più sicuro sugli effetti partendo dalla **causa**, che viceversa. Ora, la bontà o la malizia dell'operazione è causa della bontà o della malizia del godimento: poiché "piaceri buoni sono quelli che accompagnano le buone operazioni, e piaceri cattivi quelli che accompagnano le azioni cattive", come si esprime Aristotele. Dunque i piaceri non sono regola o misura della bontà e della malizia in campo morale.

Iª IIª q. 34 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino così commenta l'espressione del **Salmo, 7,10** "Dio che scruti i cuori e i reni": "Il **fine** delle preoccupazioni e delle risoluzioni è il **godimento** che si cerca di raggiungere". E il **Filosofo** insegna che "il **piacere** è il **fine** architettonico", cioè principale, "in rapporto al quale consideriamo ogni cosa buona o cattiva".

Iª IIª q. 34 a. 4. RESPONDEO:

- La bontà o la malizia morale, come abbiamo già spiegato *[q.20, a.1]*, **dipende principalmente dalla volontà**.

Ma se la **volontà** è buona o cattiva, si conosce principalmente **dal fine**.

- E per **fine** si prende **l'atto in cui la volontà riposa**.

- Ma **il riposarsi** della volontà o di qualsiasi appetito nel bene **è un godimento**.

Perciò un uomo viene giudicato buono, o cattivo specialmente dai godimenti della sua volontà: infatti **è buono e virtuoso colui che gode degli atti virtuosi; ed è cattivo chi prova gusto nelle azioni malvagie.**

Invece **i piaceri dell'appetito sensitivo** non sono la regola della bontà o della malizia morale: infatti il cibo è piacevole secondo l'appetito sensitivo, sia ai buoni che ai cattivi. Ma il volere dei buoni ne **gode conforme alla ragione**, il volere dei malvagi invece di questo non cura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 34 a. 4, ad arg. 1

Amore e desiderio sono prima del piacere in **ordine genetico**. **Ma il piacere è prima nell'ordine della causalità finale:** e il **fine** nell'agire ha **ragione di principio**, dal quale appunto si desume principalmente il giudizio, come da una regola o misura.

Iª IIª q. 34 a. 4, ad arg. 2

Ogni godimento è **uniforme** in questo, che è un **quietarsi in qualche bene**: e sotto questo aspetto può essere **regola o misura**. Infatti buono è colui la cui volontà si acquieta nel **vero bene**; e cattivo colui la cui volontà si acquieta nel **male**.

Iª IIª q. 34 a. 4, ad arg. 3

Il piacere, come abbiamo detto, dà compimento all'operazione quale fine di essa; perciò l'operazione non può essere **perfettamente buona, senza il godimento nel bene**: **infatti la bontà di una cosa dipende dal fine**. Quindi la bontà del godimento in qualche modo causa la bontà dell'operazione.

Prima parte della seconda parte

Questione 35
Proemio

Ed eccoci a trattare del dolore, o tristezza.
E su questo tema considereremo: primo, la tristezza, o dolore, in se medesima; secondo, le sue cause; terzo, gli effetti; quarto, i rimedi; quinto, la sua bontà o malizia.
Sul primo argomento tratteremo otto problemi:

1. Se il dolore sia una passione dell'anima;
2. Se la tristezza si identifichi col dolore;
3. Se la tristezza, o il dolore, sia contraria al piacere;
4. Se ogni tristezza sia contraria a tutti i piaceri;
5. Se al godimento della contemplazione si contrapponga qualche tristezza;
6. Se sia più forte la ripulsa del dolore, che la brama del piacere;
7. Se il dolore esterno sia più grande del dolore interno;
8. Le specie della tristezza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **il dolore** non sia **una passione dell'anima**. Infatti:

Iª IIª q. 35 a. 1, arg. 1

Nessuna passione dell'anima è nel corpo: come **S. Agostino** scrive, "il dolore attribuito al corpo è il guasto repentino della salute di esso, esposta alla corruzione dal cattivo uso dell'anima". Dunque il dolore non è una passione dell'anima.

Iª IIª q. 35 a. 1, arg. 2

Tutte le passioni dell'anima appartengono alle facoltà appetitive. Ma il dolore non spetta alle facoltà appetitive, bensì a quelle conoscitive: infatti S. Agostino scrive, che "il contrasto del senso con corpi più duri produce dolore nel corpo". Dunque il dolore non è una passione dell'anima.

Iª IIª q. 35 a. 1, arg. 3

Tutte le passioni dell'anima appartengono all'appetito animale. Ora, il dolore non appartiene all'appetito animale, ma piuttosto a quello naturale; infatti S. Agostino scrive: "Se nella natura non fosse rimasta una qualche bontà, non si sentirebbe dolore alcuno nel perdere in punizione un bene qualsiasi". Dunque il dolore non è una passione dell'anima.

Iª IIª q. 35 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino mette il dolore tra le passioni dell'anima, riportando le parole di **Virgilio**: "Donde temono, bramano, godono e si dolgono".

Iª IIª q. 35 a. 1. RESPONDEO:

Come per il piacere si richiedono due cose, cioè l'unione con un bene e la conoscenza di codesta unione; così anche per il **dolore** si richiedono due cose: **l'unione con un male** (male appunto perché privazione di un bene); e la **conoscenza di codesta unione**. Ora, tutto ciò che viene a unirsi non può causare piacere o dolore, se non costituisce un bene o un male per il soggetto interessato. Da ciò risulta chiaro che una cosa è oggetto di piacere o di dolore sotto l'aspetto di bene o di male. Ora, **bene e male**, in quanto tali, sono **oggetto dell'appetito**. Quindi è evidente che il piacere e il dolore appartengono all'appetito.

Ma ogni moto o inclinazione dell'appetito, che segue la conoscenza, appartiene all'appetito intellettivo, o a quello sensitivo: infatti l'inclinazione dell'appetito naturale non segue la conoscenza del soggetto appetente, ma di un altro, come abbiamo spiegato nella *Prima Parte*. *[q.6, a.1, ad 2; q.103, aa. 1,3]* E poiché il piacere e il dolore presuppongono nel soggetto medesimo il senso o un'altra conoscenza, è chiaro che il dolore, come il piacere, risiede nell'appetito o intellettuale o sensitivo. Ma **ogni moto dell'appetito sensitivo**, secondo le spiegazioni già date, **si denomina passione**: e specialmente quei moti che denotano difetto.

Perciò **il dolore**, in quanto si trova **nell'appetito sensitivo**, si denomina in senso rigorosissimo una **passione dell'anima** *[q.22, aa. 1,3; I, q.20, a.1, ad 1]*: come **i disturbi fisici** si denominano propriamente **passioni del corpo**. Per questo S. Agostino dà specialmente al dolore il nome di "infermità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 35 a. 1, ad arg. 1

Si dice che un dolore è nel corpo, perché nel corpo si trova la causa di esso: p. es., quando soffriamo qualche cosa che nuoce al corpo. Ma il moto del dolore è sempre nell'anima: infatti, come si esprime S. Agostino, "il corpo non può soffrire senza che soffra l'anima".

Iª IIª q. 35 a. 1, ad arg. 2

Si dice che il dolore è una sensazione, non perché è l'atto di una facoltà sensitiva; ma perché la sensazione si richiede per il dolore, come per il piacere corporale.

Iª IIª q. 35 a. 1, ad arg. 3

Il dolore per la perdita di un bene dimostra la bontà della natura; non perché il dolore è un atto dell'appetito naturale, ma perché il tendere verso un dato bene provoca la passione del dolore nell'appetito sensitivo, quando si ha la sensazione di perderlo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **tristezza** non sia un **dolore**. Infatti:

Iª IIª q. 35 a. 2, arg. 1

S. Agostino afferma, che "si parla di dolore nei corpi". La tristezza invece è piuttosto nell'anima. Dunque la tristezza non è un dolore.

Iª IIª q. 35 a. 2, arg. 2

Il **dolore** è soltanto di un male presente. Invece la **tristezza** può essere di un male passato o futuro: la penitenza, p. es., è tristezza per il passato, e l'ansietà per il futuro. Dunque la tristezza è del tutto differente dal dolore.

Iª IIª q. 35 a. 2, arg. 3

Il dolore sembra derivare soltanto dal senso del tatto. Ora, la tristezza può derivare da tutti i sensi. Dunque la tristezza non è il dolore, essendo più estesa di esso.

Iª IIª q. 35 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo scrive **usando nello stesso senso tristezza e dolore, Romani, 9, 2**: "grande tristezza io provo, e continuo dolore è nel mio cuore".

Iª IIª q. 35 a. 2. RESPONDEO:

Il **piacere** e il **dolore** possono essere prodotti da due diverse cognizioni: dalla percezione dei **sensi esterni**, e dalla **conoscenza interiore**, sia dell'intelletto che dell'immaginativa. Ora, la conoscenza interiore si estende di più che quella esterna: poiché tutto ciò che cade sotto la percezione esterna cade anche sotto quella interiore, ma non viceversa. Ecco perché soltanto il piacere prodotto dalla conoscenza interiore viene denominato **gioia**, come sopra abbiamo visto *[q.31, a.3]*. Allo stesso modo il **solo dolore derivante dalla conoscenza interiore viene denominato tristezza**. E come il piacere prodotto dalla percezione esterna viene denominato piacere, ma non gioia; così il dolore prodotto dalla percezione esterna viene denominato dolore, ma non tristezza. Perciò **la tristezza è una specie del dolore, come la gioia è una specie del piacere.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 35 a. 2, ad arg. 1

S. Agostino intende parlare dell'**uso del termine**: poiché **dolore** si usa di più per i dolori corporali meglio conosciuti, che per i dolori spirituali.

Iª IIª q. 35 a. 2, ad arg. 2

I sensi esterni percepiscono solo il presente; invece le facoltà conoscitive interiori possono conoscere il presente, il passato e il futuro. Perciò la tristezza può essere del presente, del

passato e del futuro: invece il dolore fisico, che accompagna la percezione dei sensi esterni, è solo del presente.

Iª IIª q. 35 a. 2, ad arg. 3

Gli oggetti del tatto possono essere dolorosi, non solo perché sproporzionati alla facoltà conoscitiva, ma anche perché contrari alla natura. Invece gli oggetti degli altri sensi possono essere sproporzionati alla facoltà conoscitiva, ma non possono essere contrari alla natura, se non in ordine agli oggetti del tatto. Perciò soltanto l'uomo, animale dalla cognizione perfetta, prova piacere direttamente per l'oggetto degli altri sensi: mentre gli altri animali provano piacere per esso solo in vista dell'oggetto del tatto, come Aristotele osserva. Quindi per altri sensi non si parla di dolore, prendendo qui dolore come contrapposto del piacere naturale; ma piuttosto di tristezza, che è il contrario della gioia propria dell'anima. Perciò, se per dolore s'intende il dolore fisico, ed è questo il senso più usato, il dolore si contraddistingue dalla tristezza, in base alla distinzione tra conoscenza interna e conoscenza esterna; si noti però che il piacere naturale si estende a un numero maggiore di oggetti che il dolore naturale. Se invece si prende il dolore come termine generico, allora il dolore è il genere cui appartiene la tristezza, come abbiamo già notato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **dolore** non sia **contrario al piacere**. Infatti:

Iª IIª q. 35 a. 3, arg. 1

Una cosa non può essere causa del suo contrario. Ma la tristezza può esser causa del piacere; poiché sta scritto, **Matteo, 5, 5**: "Beati coloro che piangono, perché essi saranno consolati". Dunque dolore e tristezza non sono contrari.

Iª IIª q. 35 a. 3, arg. 2

Tra due contrari l'uno non può qualificare l'altro. Ora, in certi casi il dolore stesso, o tristezza, è piacevole: poiché, come **S. Agostino** nota, negli spettacoli il dolore piace. E aggiunge che "il pianto è una cosa amara, che però qualche volta riesce gradita". Dunque il dolore non è il contrario del piacere.

Iª IIª q. 35 a. 3, arg. 3

Uno dei contrari non è materia dell'altro: poiché i contrari non possono stare insieme. Ma il dolore può essere materia del piacere; infatti **S. Agostino** scrive: "Il penitente si dolga sempre, e goda del suo dolore". **Il Filosofo** afferma che, all'inverso, "chi ha fatto del male si rattrista di ciò che ha goduto". Dunque piacere e dolore non sono contrari.

Iª IIª q. 35 a. 3. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**, che "la gioia è la volontà in accordo con ciò che vogliamo: mentre la tristezza è la volontà che è in disaccordo con ciò che non vogliamo". Ora, accordo e disaccordo sono cose contrarie. Dunque gioia e tristezza sono contrarie.

Iª IIª q. 35 a. 3. RESPONDEO:

Come insegna il Filosofo, la contrarietà è una differenza formale. Ma la forma, ovvero la specie delle passioni, come del moto, si desume dal loro oggetto, o termine. Ora, gli oggetti del piacere e del dolore, o tristezza, cioè **il bene presente e il male presente**, sono contrari. Perciò **dolore e piacere sono contrari**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 35 a. 3, ad arg. 1

Niente impedisce che uno dei contrari sia *per accidens* causa dell'altro. E la tristezza può causare il piacere in codesto modo:

- **Prima di tutto** perché la tristezza, dovuta alla mancanza di una cosa, o alla presenza del suo contrario, fa cercare con più impegno l'oggetto che piace: chi, p. es., soffre la sete, cerca con più impegno il godimento del bere, come rimedio alla tristezza che lo affligge.

- **In secondo luogo** perché per il grande desiderio di un dato piacere, uno non rifiuta di sopportare dei dolori, per raggiungere codesto godimento. E in tutti e due i modi la presente tristezza conduce alla consolazione della vita futura. Poiché per il fatto stesso che l'uomo piange a causa dei peccati e del ritardo della gloria, merita la consolazione della vita eterna. Così pure la merita chi non risparmia travagli e amarezze, per poterla raggiungere.

Iª IIª q. 35 a. 3, ad arg. 2

Il dolore stesso può essere piacevole ***per accidens***: cioè perché è accompagnato dalla **meraviglia**, come negli spettacoli, oppure perché implica il **ricordo di una cosa amata**, facendone sentire l'amore mediante la pena per la sua mancanza. E poiché l'amore è piacevole, fa sì che siano piacevoli e il dolore e tutte le altre cose che dall'amore derivano, in quanto servono a far sentire l'amore. Anche per questo motivo può esser piacevole il dolore negli spettacoli; poiché in esso si fa sentire l'amore che uno ha concepito verso i personaggi ricordati.

Iª IIª q. 35 a. 3, ad arg. 3

La volontà e **la ragione possono riflettere sui loro atti**, considerando gli atti stessi della volontà e della ragione sotto l'aspetto di atti buoni o cattivi. E in tal modo non direttamente, ma ***per accidens***, la tristezza può essere materia del godimento, e viceversa: in quanto, cioè, l'una e l'altro vengono considerati buoni, o cattivi.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che ogni tristezza sia contraria a ogni piacere. *[I contrari non derivano da una stessa causa]* Infatti:

Iª IIª q. 35 a. 4, arg. 1

Come il bianco e il nero sono specie contrarie del colore, così piacere e tristezza sono specie contrarie delle passioni. Ma bianco e nero sono sempre contrapposti. Dunque lo sono pure sempre il piacere e la tristezza.

Iª IIª q. 35 a. 4, arg. 2

I rimedi si desumono da cose contrarie. Ora, qualsiasi piacere è un rimedio contro qualsiasi tristezza, come spiega Aristotele. Dunque qualsiasi piacere è contrario a qualsiasi tristezza.

Iª IIª q. 35 a. 4, arg. 3

Cose che si ostacolano a vicenda sono contrarie. Ma qualsiasi tristezza ostacola qualsiasi piacere, come Aristotele dimostra. Dunque, qualsiasi tristezza è contraria a qualsiasi piacere.

Iª IIª q. 35 a. 4. SED CONTRA:

I contrari non derivano da una stessa causa. Ora, invece, può derivare da una medesima virtù godere di una cosa, e rattristarsi del suo opposto; infatti, come scrive S. Paolo**, Romani, 12, 15,** deriva dalla carità "godere con chi gode", e "piangere con chi piange". Dunque non è vero che ogni tristezza sia contraria a tutti i piaceri.

Iª IIª q. 35 a. 4. RESPONDEO:

Come spiega **Aristotele,** la contrarietà è una differenza formale. Ora, la forma può essere generica, o specifica. Perciò avviene che alcune cose sono contrarie per la forma del **genere**: virtù e vizio, p. es.; e altre per la forma della **specie**: come giustizia e ingiustizia.

Si deve però notare che alcune cose sono specificate da forme autonome, come le sostanze e le qualità; altre invece sono specificate in ordine a qualcosa di estrinseco: le passioni e i moti, p. es., ricevono la specie dal loro termine, od oggetto. Ebbene, nelle cose che devono le loro specie a forme autonome, può capitare che specie appartenenti a generi contrari non siano contrarie nella loro ragione specifica; però si esclude una qualsiasi affinità o convenienza reciproca.
Infatti l'**intemperanza** e la **giustizia**, che appartengono a **generi contrari**, cioè l'una al vizio e l'altra alla virtù, **non sono contrarie per la loro ragione specifica**: però non hanno neppure alcuna affinità o convenienza reciproca.

- Invece nelle cose che devono la loro specie a qualcosa di estrinseco, può capitare che specie di generi contrari, pur essendo contrarie tra loro, abbiano dei punti di contatto e delle affinità reciproche: poiché l'identico comportamento verso termini tra loro contrari determina una contrarietà, così l'atto di avvicinarsi al bianco e l'atto di avvicinarsi al nero fanno contrarietà; invece il contrario comportamento verso termini tra loro contrari, p. es., l'allontanarsi dal bianco e l'accedere al nero, determinano una somiglianza. E questo si rileva specialmente nella contraddizione, che è il principio di ogni opposizione: infatti si ha opposizione nell'affermare

e nel negare la stessa cosa, p. es.: *questa cosa è bianca, questa cosa non è bianca*; invece nell'affermazione di un opposto e nella negazione dell'altro si riscontra una coincidenza e una somiglianza, come quando dico: *questa cosa non è nera*, e *questa cosa non è bianca*.

Ora, le passioni della **tristezza** e del **piacere** sono specificate dall'oggetto. E, **stando al loro genere sono contrarie:** infatti l'una ha di mira il **conseguimento**, l'altra la **fuga** che, a dire di Aristotele, "rispetto all'appetito sono come l'affermazione e la negazione rispetto alla ragione". Perciò **dolore e piacere riguardo al medesimo oggetto** sono specificamente **contrari** tra loro. Invece tristezza e gioia **per oggetti diversi**, **non sono termini opposti ma differenti**: l'amarezza per la morte di un amico, e la gioia della contemplazione, p. es., non si contrappongono specificamente fra loro, ma sono cose differenti. Se poi quegli oggetti diversi sono contrari, allora piacere e tristezza, oltre a non essere specificamente contrari, sono addirittura armonizzati ed affini: tali sono, p. es., il godimento del bene, e la tristezza per il male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 35 a. 4, ad arg. 1

Il bianco e il nero non devono la loro specie a una relazione con qualche cosa di esterno, come il piacere e la tristezza. Dunque il confronto non regge.

Iª IIª q. 35 a. 4, ad arg. 2

Come scrive Aristotele, il genere si desume dalla materia. Ora, negli accidenti è il soggetto a sostenere le parti della materia. E abbiamo già detto che il piacere e la tristezza sono contrari nel loro genere. Perciò in qualsiasi tristezza troviamo nel soggetto una disposizione contraria alla disposizione in cui esso si trova, quando gode un qualsiasi piacere: infatti in qualsiasi piacere l'appetito è nell'attitudine di accettazione verso l'oggetto presente; invece in qualsiasi tristezza è nell'attitudine di ripulsa. Perciò **rispetto al soggetto** qualsiasi piacere è un **rimedio** per qualsiasi tristezza, e qualsiasi tristezza è un ostacolo per qualsiasi piacere: specialmente però quando il piacere è contrario anche specificatamente alla tristezza.

Iª IIª q. 35 a. 4, ad arg. 3

È così risolta anche la terza difficoltà. - Ma si potrebbe anche rispondere che sebbene ogni tristezza **non sia contraria specificamente** a qualsiasi piacere, è tuttavia **contraria per i suoi effetti**: infatti mentre il piacere dà un **conforto** alla natura animale, la tristezza le procura un **impaccio**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che vi siano **dolori o tristezze contrari** al godimento **della contemplazione**.*[guardare, osservare, scrutare, fissare, considerare, prevedere, valutare, prendere in esame, esaminare, trattare, studiare, meditare, riflettere]* Infatti:

Iª IIª q. 35 a. 5, arg. 1

L'Apostolo afferma, **2Corinti, 7, 10**: "La tristezza secondo Dio produce un ravvedimento che conduce alla salvezza". Ora, spetta alla ragione superiore avere Dio per oggetto; ma a tale ragione spetta pure attendere alla contemplazione, come osserva S. Agostino. Quindi c'è una tristezza che si oppone al godimento della contemplazione.

Iª IIª q. 35 a. 5, arg. 2

Cose contrarie hanno effetti contrari. Se, dunque, uno dei contrari è causa di piacere come oggetto di contemplazione, l'altro sarà causa di tristezza. E quindi il godimento della contemplazione trova una tristezza contraria.

Iª IIª q. 35 a. 5, arg. 3

Il godimento ha per oggetto il bene, la tristezza il male. Ora, la contemplazione può presentarsi come un male: infatti il **Filosofo** scrive, che "ci sono cose che non è bene pensare". Dunque ci può essere una tristezza contraria al godimento della contemplazione.

Iª IIª q. 35 a. 5, arg. 4

Qualsiasi operazione non ostacolata è causa di godimento, come dice ripetutamente Aristotele. Ora, l'atto del contemplare può essere ostacolato in molte maniere, o totalmente, o in modo da metterlo in difficoltà. Dunque nella contemplazione può esserci una tristezza contraria al suo godimento.

Iª IIª q. 35 a. 5, arg. 5

L'afflizione della carne è causa di tristezza. Ma sta scritto che, **Ecclesiaste, 12, 12**: "il troppo meditare è travaglio del corpo". Quindi esiste una tristezza contraria alla contemplazione.

Iª IIª q. 35 a. 1. SED CONTRA:

Della sapienza si legge nella Scrittura, **Sapienza, 8, 16**: "Non ha amarezza la sua conversazione; né tedio il conviver con lei, ma letizia e gioia". Ora, si ha la conversazione e la convivenza col sapere mediante la **contemplazione**. Dunque non esiste nessuna tristezza contraria al godimento della contemplazione.

Iª IIª q. 35 a. 5. RESPONDEO:

Il **piacere** della **contemplazione** si può intendere in due modi:

- **Primo**, nel senso che la contemplazione ne è la **causa**, **non** però **l'oggetto**. E allora abbiamo il godimento non dell'atto stesso del contemplare, ma della cosa contemplata. Ora, siccome capita di contemplare, sia cose nocive e dolorose, sia cose buone e piacevoli; niente impedisce che al godimento del contemplare inteso in codesto senso possa corrispondere una contraria tristezza.
- **Secondo**, si può parlare di godimento della contemplazione nel senso che il godimento deriva dalla contemplazione considerata come **causa e oggetto** del medesimo: quando uno, per es., gode dell'atto stesso del contemplare. E in questo caso, come dice **S. Gregorio Nisseno** [ovvero Nemesio], "nessuna tristezza si oppone al piacere della contemplazione". La stessa

cosa è affermata più volte da **Aristotele**. Ma ciò vale parlando in senso assoluto. E lo dimostra il fatto che di suo un dolore contrasta con il godimento del suo oggetto contrario: la sofferenza del freddo, p. es., è contraria al godimento del caldo. Invece niente è contrario alla contemplazione: infatti le ragioni stesse dei contrari, in quanto conosciute, non sono contrarie; che anzi un contrario è ragione per conoscere l'altro. Perciò il godimento che si ha nel contemplare non può avere, assolutamente parlando, nessuna tristezza contraria.

- E neppure è in connessione con qualche tristezza, come i piaceri corporali, che sono altrettanti rimedi di contrari fastidi: uno, p. es., gode nel bere, perché angustiato dalla sete, e appena spenta la sete cessa il godimento del bere. Invece **il godimento della contemplazione non viene dall'eliminazione di qualche fastidio, ma dall'essere per se stessa piacevole**: infatti la contemplazione non è una generazione, bensì **un'operazione perfetta**, come abbiamo detto.

Tuttavia **indirettamente** si può frapporre la **tristezza** al godimento del conoscere. E questo in due modi:

- **primo**, per parte degli **organi corporei**;

- **secondo**, per gli **ostacoli della cognizione**.

Per parte degli organi la tristezza, o dolore, si frappone direttamente alla conoscenza nelle facoltà conoscitive della parte sensitiva, che sono dotate di organi corporei: o perché l'oggetto è contrario alla debita disposizione dell'organo, come nel gusto di una cosa amara, e nell'olfatto di una cosa fetida; oppure per l'insistenza di un oggetto conveniente, che con la sua durata produce uno squilibrio nella complessione naturale, come sopra abbiamo notato *[q.33, a.2]*, così da rendere fastidiosa quella conoscenza, che prima era piacevole.

- Ma queste due cose non possono aver luogo nella contemplazione intellettiva; poiché l'intelletto non ha un organo corporeo. Perciò nel passo riferito [della Scrittura] si dice che la contemplazione intellettiva, **Sapienza, 8, 16**: "**non ha amarezza, né tedio**". Siccome però, la mente umana nel contemplare si serve delle facoltà conoscitive sensibili, nell'atto delle quali può determinarsi la **stanchezza**, indirettamente può mescolarsi **tristezza**, **o dolore** alla contemplazione.

Ma la tristezza, che ***per accidens*** accompagna la contemplazione, non può essere contraria così al godimento di essa. Infatti la tristezza che nasce dalle difficoltà del contemplare non è contraria al godimento della contemplazione, ma è piuttosto affine e in armonia con essa, com'è evidente da quanto sopra abbiamo detto. La tristezza poi, o afflizione, che deriva dalla stanchezza del corpo, è di un genere diverso; perciò è del tutto differente. È chiaro, quindi, che **nessuna tristezza è contraria al diretto godimento della contemplazione; e che essa non è accompagnata da nessuna pena, se non *per accidens*.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 35 a. 5, ad arg. 1

La tristezza indicata, secondo Dio, non ha per oggetto diretto la contemplazione mentale stessa; ma **ciò che la mente contempla**: cioè il **peccato**, che l'anima considera come contrario all'amore di Dio.

Iª IIª q. 35 a. 5, ad arg. 2

Le cose che sono contrarie nella realtà non hanno contrarietà in quanto sono nella mente. Infatti **le ragioni dei contrari non sono contrarie**: che anzi un contrario è ragione della conoscenza dell'altro. Per questo i contrari appartengono a una medesima scienza.

Iª IIª q. 35 a. 5, ad arg. 3

La contemplazione di per sé non ha mai ragione di male, non essendo essa che la considerazione del vero, il quale è il bene dell'intelletto: può aver ragione di male solo ***per accidens***, cioè in quanto la considerazione di una cosa più vile impedisce la contemplazione di una cosa più nobile; oppure sarà cattiva a motivo della cosa contemplata, atta a muovere l'appetito ad un affetto disordinato.

Iª IIª q. 35 a. 5, ad arg. 4

Il dolore per l'ostacolo della contemplazione non è contrario al piacere di essa, ma è piuttosto affine, come abbiamo spiegato.

Iª IIª q. 35 a. 5, ad arg. 5

L'afflizione della carne, come abbiamo detto, è **accidentale** e indiretta rispetto alla contemplazione intellettiva.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che sia più forte la **ripulsa del dolore** che **l'attrattiva del piacere**. Infatti:

Iª IIª q. 35 a. 6, arg. 1

S. Agostino scrive: "Non c'è nessuno il quale non desideri di più fuggire il dolore, che bramare il piacere". Ora, quello in cui tutti consentono è cosa naturale. Dunque è naturale ed è giusto che si fugga la tristezza più di quanto si brami il piacere.

Iª IIª q. 35 a. 6, arg. 2

L'azione dei contrari rende il moto più impetuoso e più veloce: infatti, come osserva il Filosofo, "l'acqua calda si congela prima e con più forza". Ora, la ripulsa del dolore deriva dalla contrarietà di ciò che addolora: invece l'appetito del piacere non deriva da una contrarietà, ma piuttosto dall'affinità di ciò che piace. Dunque la ripulsa del dolore è superiore all'attrattiva del piacere.

Iª IIª q. 35 a. 6, arg. 3

Più è forte la passione alla quale uno resiste per seguire la ragione, e più uno è degno di lode ed è più virtuoso: poiché, come scrive Aristotele, "la virtù si prova nel difficile e nel bene". Ora, il coraggioso, che resiste al moto di ripulsa per il dolore, è più virtuoso del temperante che resiste all'attrattiva del piacere: infatti il Filosofo altrove osserva, che "i coraggiosi e i giusti sono i più onorati". Dunque è più forte il moto di ripulsa per il dolore, che l'attrattiva del piacere.

Iª IIª q. 35 a. 6. SED CONTRA:

Il bene è più forte del male, come **Dionigi** dimostra. Ma il piacere è desiderabile per il bene, che ne forma l'oggetto; mentre la ripulsa del dolore ha per oggetto il male. Dunque è più forte l'attrattiva del piacere che la ripulsa del dolore.

Iª IIª q. 35 a. 6. RESPONDEO:

Di per sé **l'attrattiva del piacere è più forte della ripulsa del dolore**. E la ragione è questa, che la causa del piacere è il bene il quale conviene; mentre la causa del dolore è il male, che invece ripugna. Ora, può esserci un bene che conviene senza alcuna dissonanza: invece non può esserci un male totalmente ripugnante senza alcuna convenienza. Perciò il godimento può essere integro e perfetto: invece il dolore è sempre parziale. Perciò la brama del piacere è naturalmente superiore alla ripulsa del dolore. - Ma vi è un'altra ragione, nel fatto che il bene, oggetto del piacere, viene cercato per se stesso: mentre il male, oggetto del dolore, è ripulsivo, perché privazione di bene. Ora, ciò che vale per se stesso è superiore a ciò che vale per un altro. - Di ciò abbiamo un segno nei moti di ordine fisico. Difatti ogni moto fisico naturale è più intenso alla fine, quando si avvicina al termine proporzionato alla sua natura, che quando, in principio, lascia il termine non conveniente alla sua natura: mostrando in qualche modo che la natura ha più tendenza a ciò che le conviene, che ripulsa verso ciò che la contrasta. Perciò l'inclinazione della facoltà appetitiva, assolutamente parlando, tende con più forza verso il piacere, di quanto non rifugga dal dolore.

Ma può capitare ***per accidens*** **che uno senta più forte la ripulsa per il dolore che l'attrattiva del piacere**. E questo può avvenire in **tre modi**.

- **Primo**, a motivo della **conoscenza**. Poiché, come scrive **S. Agostino**, "si sente di più l'amore quando il bisogno lo manifesta". Ora, dal bisogno dell'oggetto amato nasce il dolore, che deriva dalla perdita del bene bramato, o dal sopraggiungere di un male contrario. Invece il piacere non si può ammettere col bisogno del bene amato, essendo riposto nel bene già conseguito. Perciò, essendo l'amore causa del piacere e del dolore, quanto più forte è il sentimento dell'amore acuito dal contrasto, tanto più grande è la ripulsa per il dolore.

- **Secondo**, a motivo della **causa** che addolora o che rattrista, la quale talora contrasta con un bene più amato del bene di cui godiamo. Infatti noi amiamo di più l'incolumità naturale del corpo, che il piacere del cibo. Perciò per paura del dolore prodotto dalle frustate, o da altre pene consimili che minacciano l'incolumità del corpo, rinunziamo al piacere del cibo, e ad altri piaceri.

- **Terzo**, a causa degli **effetti:** poiché un dolore non ostacola un piacere soltanto, ma tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 35 a. 6, ad arg. 1

Quanto dice S. **Agostino**, che "il dolore è più fuggito di quanto il piacere sia desiderato", è vero *per accidens*, non *per se*. E ciò è evidente da quello che aggiunge: "Talora vediamo anche le belve più feroci astenersi dai più grandi piaceri, per **paura** del dolore", il quale appunto, è **contrario alla vita, che è la cosa più amata**.

Iª IIª q. 35 a. 6, ad arg. 2

Il caso del moto [naturale] proveniente dall'interno è diverso dal caso del moto proveniente dall'esterno. Il moto interiore tende di più verso l'oggetto conveniente di quanto non si ritragga dal suo contrario: come sopra abbiamo detto per il moto fisico naturale. Invece il moto che proviene dal di fuori s'intensifica per la stessa contrarietà: poiché ogni essere tende a resistere al suo contrario, quasi per conservare se stesso. Per questo il moto violento è intenso all'inizio e debole alla fine. - Ora, il moto della parte appetitiva è un moto dall'interno: portandosi dall'anima alle cose. Perciò, assolutamente parlando, è più forte l'attrattiva del piacere, che la ripulsa del dolore. Invece il moto della parte sensitiva proviene dall'esterno, cioè va dalle cose all'anima. E quindi si sente di più ciò che è maggiormente contrario. Cosicché in quanto si richiedono i sensi per il piacere e per il dolore, *per accidens* è più fuggito il dolore, di quanto non sia desiderato il piacere.

Iª IIª q. 35 a. 6, ad arg. 3

Il coraggioso non è lodato perché virtuosamente non si lascia vincere da un dolore, o da una tristezza qualsiasi, ma da quella tristezza che consiste nel pericolo di morte. La quale tristezza è fuggita con più forza di quanto non siano bramati i piaceri venerei o gastronomici, oggetto della temperanza; appunto perché la vita è amata più del cibo o dell'atto coniugale. La persona temperante è invece più lodata, per non avere assecondato i piaceri del tatto, che per non aver fuggito i dolori contrari, come Aristotele dimostra.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il **dolore esterno** sia maggiore dell'interno **dolore del cuore**. Infatti:

Iª IIª q. 35 a. 7, arg. 1

l dolore esterno è prodotto da una causa che si oppone alla incolumità del corpo, in cui sta la vita: invece il dolore interno è prodotto dall'immaginazione di un male. E poiché la vita è più amata di un bene immaginato, è evidente, da quanto sopra abbiamo detto, che il dolore esterno è più grave di quello interiore.

Iª IIª q. 35 a. 7, arg. 2

Muovono di più le cose reali che le immagini di esse. Ora, il dolore esterno deriva dal contatto reale con le cose contrarie: invece il dolore interno deriva dall'immagine conoscitiva di esse. Perciò il dolore esterno è superiore al dolore interno.

Iª IIª q. 35 a. 7, arg. 3

Le cause si conoscono dagli effetti. Ora, il dolore esterno produce effetti più gravi: infatti è più facile che un uomo muoia per i dolori esterni che per quelli interni. Dunque il dolore esterno è più grave ed è più temuto del dolore interno.

Iª IIª q. 35 a. 7. SED CONTRA:

Dice il **Siracide, 25, 17**: "Cumulo di ogni piaga è la tristezza del cuore, e cumulo d'ogni male è la malvagità della donna". Perciò, come la malvagità della donna, stando a quel testo, supera tutte le altre malvagità, così la tristezza del cuore supera ogni piaga esteriore.

Iª IIª q. 35 a. 7. RESPONDEO:

Il dolore interno e quello esterno in una cosa convengono e in due differiscono. Convengono nel fatto che sono entrambi **moti della potenza appetitiva,** come abbiamo visto. Differiscono invece, per i due requisiti della **tristezza** e del **piacere**: differiscono cioè, per la causa, che è il bene o il male presente; e per la conoscenza. Infatti causa del **dolore esterno** è il male presente che ripugna al **corpo**; causa invece del **dolore interno** è il male presente che ripugna all'**appetito**. Inoltre il dolore esterno segue la **cognizione dei sensi**, e specialmente del tatto; invece il dolore interno segue la **conoscenza interiore**, e cioè quella dell'immaginativa, o anche della ragione.

Se dunque si confronta la causa del **dolore interno** alla causa di quello esterno, vediamo che l'una **appartiene di per sé all'appetito, sede propria di entrambi i dolori**; l'altra gli appartiene indirettamente. Poiché il dolore interno deriva dal fatto che una cosa ripugna all'appetito stesso; invece il **dolore esterno deriva dal fatto che ripugna all'appetito, perché ripugna al corpo**. Ora, ciò che si fa valere di per sé è sempre superiore a ciò che vale in forza di altri. Perciò da questo lato il dolore interno sorpassa il dolore esterno.

– Lo stesso si dica per quanto riguarda la **conoscenza**. Infatti la conoscenza dell'immaginativa e della ragione è più alta della conoscenza del tatto.

- **Perciò, parlando in senso assoluto, il dolore interno è più forte del dolore esterno**. E se ne ha la riprova nel fatto che alcuni affrontano volontariamente i dolori esterni, per evitare quelli interni. E poiché non si contrappone all'appetito interiore, il dolore esterno può diventare in qualche modo piacevole e giocondo per la gioia interiore.

Tuttavia il dolore esterno più volte è unito al dolore interno: e allora lo accresce. Poiché il dolore interno non solo è più forte di quello esterno, ma è anche più esteso. Infatti tutto ciò che ripugna al corpo, può anche ripugnare all'appetito interiore; e tutto ciò che è conosciuto dai sensi, può esser conosciuto anche dall'immaginativa e dalla ragione; ma non viceversa. Perciò è detto espressamente nel testo riportato: "Cumulo di ogni piaga è la tristezza del cuore", poiché anche i dolori delle piaghe esterne sono compresi nella tristezza del cuore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 35 a. 7, ad arg. 1

Anche il dolore interno può avere per oggetto ciò che è contrario alla vita. Perciò il confronto tra il dolore interno e quello esterno non va fatto in base ai diversi mali che causano il dolore; ma in base alla diversità dei rapporti che cedeste cause di dolore hanno con l'appetito.

Iª IIª q. 35 a. 7, ad arg. 2

La tristezza interiore non è causata dall'immagine conoscitiva di una cosa; infatti un uomo non si rattrista interiormente per l'immagine eidetica conosciuta, ma per la cosa reale di cui è immagine. La quale cosa tanto più perfettamente è conosciuta mediante un'immagine eidetica, quanto più immateriale e astratta è codesta immagine. Perciò il dolore interno di per sé è più grave, avendo per oggetto un male maggiore; poiché mediante la conoscenza interiore un dato male meglio si conosce.

Iª IIª q. 35 a. 7, ad arg. 3

Le alterazioni fisiche sono causate di più dal dolore esterno, sia perché la causa del dolore esterno fisicamente incide sull'organismo provocando direttamente le percezioni del tatto, sia perché i sensi esterni sono più corporei dei sensi interni, e l'appetito sensitivo più corporeo di quello intellettivo. Per questi motivi, come sopra abbiamo detto, il corpo è più pronto ad alterarsi per i moti dell'appetito sensitivo. Ed ecco perché l'uomo è più sensibile al dolore esterno che a quello interiore.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che **il Damasceno** abbia fissato, senza giusti motivi, **quattro specie di tristezza**, cioè l'***accidia***, l'***abbattimento*** (o l'***ansietà***, per **S. Gregorio Nisseno** [cioè Nemesio]), la ***misericordia*****,** e l'***invidia***. Infatti:

Iª IIª q. 35 a. 8, arg. 1

La tristezza è il contrario del piacere. Ma del piacere non vengono determinate specie di sorta. Dunque non si devono determinare neppure per la tristezza.

Iª IIª q. 35 a. 8, arg. 2

La *penitenza* è una specie di tristezza. Così pure la *nemesis* e lo *zelo*, ricordate dal Filosofo. Eppure esse non sono comprese in quelle quattro specie. Dunque la suddetta divisione è insufficiente.

Iª IIª q. 35 a. 8, arg. 3

Ogni divisione deve farsi per termini opposti. Ma le cose indicate non hanno opposizione reciproca. Infatti per S. Gregorio [Nemesio] "l'accidia è una tristezza che toglie la voce;

l'ansietà una tristezza che aggrava; l'invidia è tristezza dei beni altrui; e la misericordia tristezza dei mali altrui". Ora, può capitare che uno si rattristi del male e del bene altrui, e assieme si senta interiormente aggravato ed esteriormente perda la voce. Dunque codesta divisione non si giustifica.

Iª IIª q. 35 a. 8. SED CONTRA:

Sta l'autorità di S. Gregorio Nisseno [cioè di Nemesio] e del Damasceno.

Iª IIª q. 35 a. 8. RESPONDEO:

È proprio della specie essere come un'aggiunta determinante del genere. Ora, una cosa si può aggiungere al genere in due maniere. Primo, come determinazione che lo riguarda, e che virtualmente è contenuta in esso: *razionale*, p. es., è così contenuto in *animale*. E tale aggiunta produce le varie specie di un dato genere, come il Filosofo dimostra. - Ci sono invece delle determinazioni che si aggiungono al genere come qualche cosa di estraneo alla sua nozione: come quando all'animale si aggiunge *bianco*. E tale aggiunta non produce vere specie del genere, stando all'uso comune dei termini genere e specie. Tuttavia talora si dice che una cosa è specie di un dato genere, perché implica un elemento estraneo, al quale viene applicata la nozione di quel genere: si dice, p. es., che la brace e la fiamma sono specie del fuoco, perché la natura del fuoco è applicata a una materia estranea. Stando a codesto modo di parlare si dice pure che l'astronomia e la prospettiva sono specie della matematica, in quanto i principi della matematica sono applicati a cose d'ordine fisico.

In codesto senso vengono qui determinate le specie della tristezza, mediante **l'applicazione della nozione di tristezza a qualche cosa di estraneo**. E codesto elemento estraneo si può desumere, o da parte della **causa**, ossia dall'**oggetto**; oppure da parte dell'**effetto**.

Infatti **oggetto della tristezza è il *male proprio*** o soggettivo.

- Perciò si può considerare **oggetto estraneo** alla tristezza, o **il male altrui**, perché, pur essendo male, non è il proprio: e allora abbiamo la ***misericordia*** che è tristezza del male altrui, però in quanto si considera come male proprio.

- Oppure si possono riscontrare **estranei entrambi gli elementi**, non avendo **per oggetto** né il male, né **ciò che è proprio**, ma **il bene altrui**, considerato però come male proprio: e allora abbiamo **l'*invidia*.**

- Effetto poi caratteristico della tristezza è una certa ***fuga dell'appetito***. Perciò si può riscontrare un **effetto estraneo** soltanto per parte della **fuga, in quanto questa può mancare**: e in tal caso abbiamo l'***ansietà***, che aggrava l'animo da non dare più scampo: per questo si denomina anche angustia.

- **Se poi tale gravezza cresce al punto di inibire l'operazione**, provocando così l'***accidia***, allora **l'elemento estraneo** si presenta in rapporto ai due termini indicati, poiché **manca la fuga e non si produce nell'appetito**. E si dice in particolare che l'accidia toglie la voce, perché la voce tra tutti i moti esterni meglio esprime il concetto e l'affetto interiore, non solo negli uomini ma anche negli altri animali, come insegna Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 35 a. 8, ad arg. 1

Il piacere ha per causa il bene, che si definisce in una sola maniera. Perciò non vengono determinate varie specie di piacere come si fa con la tristezza, la quale ha per causa il male, che, come scrive **Dionigi**, "in più modi si produce".

Iª IIª q. 35 a. 8, ad arg. 2

La *penitenza* ha per oggetto il male proprio, oggetto diretto della tristezza. Perciò non appartiene a codeste specie. - Lo *zelo* poi, e la *nemesis* ricadono nell'invidia, come vedremo.

Iª IIª q. 35 a. 8, ad arg. 3

La divisione suddetta non si desume dall'opposizione delle specie: ma dalla diversità degli elementi estranei, sui quali si applica la nozione di tristezza, secondo le spiegazioni date.

Prima parte della seconda parte

Questione 36
Proemio

Passiamo a considerare le cause della tristezza, o dolore.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se causa del dolore sia il bene perduto, o il male presente;
2. Se il desiderio sia causa del dolore;
3. Se causi il dolore l'amore dell'integrità;
4. Se causi il dolore una potenza cui non si può resistere.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che provochi più dolore il **bene perduto**, che **il male presente**. Infatti:

Iª IIª q. 36 a. 1, arg. 1

S. Agostino insegna che il dolore deriva dalla perdita dei beni temporali. Quindi, per lo stesso motivo, qualsiasi **dolore** dipende dalla **perdita di un bene**.

Iª IIª q. 36 a. 1, arg. 2

Abbiamo detto sopra, che il dolore contrario a un dato piacere ha lo stesso oggetto di codesto piacere. Ora, il piacere ha per oggetto il bene, come si è visto. Dunque il dolore riguarda principalmente la perdita di un bene.

Iª IIª q. 36 a. 1, arg. 3

Scrive S. Agostino, che causa della tristezza e degli altri affetti dell'anima è l'amore. Ma oggetto dell'amore è il bene. Quindi il dolore, o tristezza, riguarda più il bene perduto che il male presente.

Iª IIª q. 36 a. 1. SED CONTRA:

Il Damasceno insegna, che "il male atteso provoca il timore, quello presente la tristezza".

Iª IIª q. 36 a. 1. RESPONDEO:

Se nella conoscenza le privazioni si presentassero come nella realtà, il problema non avrebbe nessun valore. Infatti, come abbiamo visto nella *Prima Parte*, *[q.14 a.10; q.48, a.3]* il male è privazione di bene: e **nella realtà** la privazione non è altro che assenza della perfezione contraria; perciò **in realtà è la stessa cosa rattristarsi del bene perduto, e del male ricevuto.**

- Ma **la tristezza è un moto dell'appetito che segue la conoscenza**. E nella conoscenza la privazione stessa si presenta come un'**entità**: difatti si denomina ***ente di ragione***. Perciò, il **male,** pur essendo privazione, si presenta come **un contrario**. E quindi per il moto appetitivo è diverso stabilire se *[la tristezza]* riguardi principalmente il **male presente**, o il **bene perduto**.

E poiché il moto dell'appetito animale sta alle operazioni dell'anima, come il moto fisico e naturale agli esseri fisici; si può desumere la vera soluzione del problema dall'analisi dei moti fisici naturali. Se consideriamo in codesti ultimi l'accedere e il recedere, vediamo che l'accedere di per sé riguarda quanto conviene alla natura; invece il recedere ha per oggetto diretto quanto la contraria; i gravi, p. es., si allontanano di per sé dall'alto e si avvicinano naturalmente al basso. Ma se prendiamo la causa di entrambi i fatti, cioè la gravità, quest'ultima tende di più a inclinare verso il basso, che ad allontanare dall'alto.

Perciò, siccome la **tristezza** tra i moti appetitivi ha l'aspetto di **fuga e di allontanamento**, mentre il **piacere** ha quello di **ricerca e di avvicinamento**; la tristezza deve avere per oggetto suo proprio il male presente, come il piacere riguarda principalmente il bene raggiunto *[nel rapporto considerato però, il bene è stato perduto, mentre il male è presente e dunque più pressante di un ricordo per quanto doloroso]*. Tuttavia la causa del piacere e della tristezza, cioè l'amore, riguarda prima il bene che il male. Perciò, stando al modo col quale l'oggetto produce le passioni, **è causa più appropriata della tristezza, o dolore, il male presente che il bene perduto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 36 a. 1, ad arg. 1

La perdita di un bene viene conosciuta sotto l'aspetto di un male: come la perdita di un male può essere considerata sotto l'aspetto di bene. Perciò S. Agostino insegna che il dolore deriva dalla perdita dei beni temporali.

Iª IIª q. 36 a. 1, ad arg. 2

Un dato piacere e il suo dolore contrario hanno per oggetto la stessa cosa, ma sotto aspetti contrari: infatti se il piacere deriva dalla presenza di un dato oggetto, la tristezza deriva dalla sua mancanza. Ma in uno dei contrari, come Aristotele dimostra, è inclusa la privazione dell'altro. E per questo che la tristezza, avendo per oggetto il contrario del dolore, in qualche modo ha il medesimo oggetto sotto l'aspetto contrario.

Iª IIª q. 36 a. 1, ad arg. 3

Quando da una causa derivano molte operazioni, non è necessario che tutte riguardino quello che principalmente è oggetto di codesta causa, ma basta che così lo riguardi la prima. Invece ciascuna delle altre ha per oggetto principale ciò che ad essa conviene secondo la propria natura.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **desiderio** non sia **causa di tristezza**. Infatti:

Iª IIª q. 36 a. 2, arg. 1

Di per sé la **tristezza** ha per oggetto il **male**, come abbiamo visto. Invece il **desiderio**, o concupiscenza, è un moto dell'appetito verso il **bene**. Ora, il moto verso uno dei contrari non è causa del moto che ha per oggetto l'altro contrario. Dunque il desiderio non è causa di dolore.

Iª IIª q. 36 a. 2, arg. 2

Secondo il **Damasceno**, il **dolore** ha per oggetto il presente, il **desiderio** invece ha per oggetto il **futuro**. Dunque il desiderio non è causa del dolore.

Iª IIª q. 36 a. 2, arg. 3

Ciò che di per sé è piacevole non è causa di dolore. Ma il desiderio è per se stesso piacevole, come dice **Aristotele**. Dunque il desiderio non è causa di dolore o di tristezza.

Iª IIª q. 36 a. 2. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: "Quando s'insinuano l'**ignoranza** delle cose da farsi e la concupiscenza, o **desiderio di quelle nocive**, s'introducono come compagni l'**errore** e il **dolore**". Ora, l'ignoranza è causa di errore. Dunque il desiderio, o concupiscenza, è causa di dolore.

Iª IIª q. 36 a. 2. RESPONDEO:

La tristezza è un moto dell'appetito animale. Ora, il moto di codesto appetito ha una somiglianza, come si è detto, con quello dell'appetito naturale. E di quest'ultimo si possono determinare due cause: la prima come fine, la seconda come principio di movimento. Nella caduta dei gravi, p. es., il luogo inferiore fa da causa finale; e l'inclinazione naturale, dovuta alla gravità, fa da principio di moto.

Ora, nel moto dell'appetito fa da causa finale l'oggetto. E in questo senso, come abbiamo già visto, causa del dolore, o tristezza è il male presente. - Invece fa da principio di codesto moto l'inclinazione interiore dell'appetito. Il quale prima di tutto inclina verso il bene; e di conseguenza tende a respingere il male contrario. Perciò il primo principio di codesto moto appetitivo è l'amore, che è la prima inclinazione dell'appetito al conseguimento del bene; il secondo principio è l'odio che è la prima inclinazione dell'appetito a fuggire il male. Ma poiché il desiderio, o concupiscenza, è il primo effetto dell'amore, massima fonte di godimento, secondo le cose già viste, ecco che S. Agostino mette il desiderio, o concupiscenza al posto dell'amore, come abbiamo già notato. E in questo modo può dire che il desiderio, o concupiscenza è la causa universale del dolore.

Ma il desiderio stesso, considerato nella sua natura, può essere **talora** causa del dolore. Infatti tutto ciò che impedisce a un moto di raggiungere il suo termine, è contrario al moto medesimo. Ora, **quanto è contrario al moto dell'appetito rattrista**. **È così che il desiderio diviene causa di tristezza, in quanto ci rattristiamo del differimento, o della privazione di un bene desiderato.** Ma non può essere causa universale del dolore: poiché ci addolora di più la privazione dei beni presenti di cui godiamo, che quella dei beni futuri, oggetto del desiderio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 36 a. 2, ad arg. 1

L'inclinazione dell'appetito verso il bene è causa dell'inclinazione di esso a fuggire il male, come abbiamo spiegato. Ecco perché i moti appetitivi riguardanti il bene sono tra le cause dei moti appetitivi riguardanti il male.

Iª IIª q. 36 a. 2, ad arg. 2

Sebbene ciò che si desidera sia futuro, **in qualche modo è presente**, in quanto oggetto di speranza.

- Ma si può anche rispondere che, pur essendo futuro il bene desiderato, è però presente l'**impedimento** che causa il dolore.

Iª IIª q. 36 a. 2, ad arg. 3

Il desiderio è piacevole finché dura la speranza di raggiungere quello che si desidera. **Ma venuta a mancare la speranza, per l'ostacolo sopraggiunto, il desiderio produce dolore.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **l'amore dell'unità**, o integrità non sia **causa del dolore**. Infatti:

Iª IIª q. 36 a. 3, arg. 1

Il Filosofo fa osservare, che "questa opinione", la quale sostiene che la pienezza produce piacere e la dissociazione tristezza, "sembra imbastita sui piaceri e sui dolori attinenti al cibo". Ma i piaceri e i dolori non sono tutti di questo genere. Dunque l'amore dell'unità non è causa universale del dolore: difatti la pienezza si riconduce all'unità e la dissociazione alla pluralità.

Iª IIª q. 36 a. 3, arg. 2

Qualsiasi separazione si oppone all'integrità. Se dunque l'amore per l'integrità causasse il dolore, nessuna separazione sarebbe piacevole. E ciò evidentemente è falso nella separazione, o eliminazione del superfluo.

Iª IIª q. 36 a. 3, arg. 3

Identico è il motivo per cui bramiamo la congiunzione col bene, e la **fuga dal male**. Ora, come la congiunzione col bene si riferisce all'unità, essendo una specie di unione; così la separazione è il contrario dell'unità. Dunque non è giusto indicare la brama per l'unità come causa del dolore, a preferenza della brama per la separazione.

Iª IIª q. 36 a. 3. SED CONTRA:

Scrive S. **Agostino**: "Dal dolore che le bestie sentono appare chiaramente quanto le **anime**, nel reggere e nell'animare i loro corpi **amino l'integrità**. Infatti che cos'altro è il dolore, se non una certa sensazione insofferente di divisione e di corruzione?".

Iª IIª q. 36 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo detto che è **causa del dolore il desiderio del bene** *[indirettamente]*, così bisogna considerare **causa del dolore l'amore dell'unità** ossia della integrità. Infatti il bene di ogni cosa si riduce a una certa unità, cioè al fatto che ciascuna cosa ha riunite in sé tutte le parti che formano la sua perfezione: non per nulla i platonici pensavano che l'uno fosse principio, o causa come il bene. Quindi ogni cosa, come naturalmente appetisce la bontà, così appetisce l'unità o integrità. Perciò, come **l'amore o l'appetito del bene** è causa del dolore, così pure ne è causa **l'amore, o appetito dell'unità**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 36 a. 3, ad arg. 1

Non tutte le unioni, ma soltanto quelle da cui dipende lo stato perfetto di una cosa, integrano la ragione di bene. Per questo motivo non l'amore di qualsiasi unità è causa del dolore, come alcuni pensavano. E il Filosofo ne condanna l'opinione per il fatto che certe pienezze non sono piacevoli: chi, p. es., è già sazio non prova piacere nel riempirsi di altro cibo. Infatti tale riempimento, o unione, non costituisce ma distrugge lo stato perfetto [dell'animale]. Perciò il dolore non è prodotto dall'amore di qualsiasi unità, ma di quella unità in cui consiste la perfezione naturale.

Iª IIª q. 36 a. 3, ad arg. 2

Una separazione può essere piacevole, o perché toglie un ostacolo alla perfezione di una cosa; o perché si tratta di una separazione che implica qualche unione, mettiamo quella dell'oggetto col senso.

Iª IIª q. 36 a. 3, ad arg. 3

La separazione degli elementi nocivi e pericolosi è anch'essa oggetto d'amore, ma in quanto codesti elementi minacciano la **debita unità**. Perciò non l'amore di codesta separazione è la prima causa del dolore, ma piuttosto l'amore dell'integrità minacciata.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non si debba mettere tra le **cause del dolore** la **potenza di forze superiori**. Infatti:

Iª IIª q. 36 a. 4, arg. 1

Ciò che è in potere dell'agente, non è presente ancora, ma futuro. Il dolore invece ha per oggetto un male presente. Dunque la potenza di forze superiori non è causa di dolore.

Iª IIª q. 36 a. 4, arg. 2

Causa di dolore è un danno irrogato. Ora, un danno può essere irrogato anche da una **forza inferiore**. Dunque non si deve ritenere come causa di dolore la potenza di forze superiori.

Iª IIª q. 36 a. 4, arg. 3

Cause dei moti appetitivi sono le interiori inclinazioni dell'anima. Ora, una forza superiore è qualche cosa di estraneo. Quindi essa non si deve mettere tra le cause del dolore.

Iª IIª q. 36 a. 4. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: "Ciò che produce il dolore nell'anima è il volere che resiste a una forza superiore; e nel corpo lo produce il senso che resiste a un corpo più duro".

Iª IIª q. 36 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, causa oggettiva del dolore, o tristezza, è il male presente. Si deve perciò considerare come causa del dolore o della tristezza ciò che produce la presenza di un male. Ora, è evidente che la presenza e l'applicazione del male ripugna alla inclinazione dell'appetito. D'altra parte ciò che **contrasta l'inclinazione** di un dato soggetto non può imporsi ad esso senza l'intervento di un **agente più forte**. Per questo S. Agostino mette la **forza maggiore** tra le cause del dolore.

Ma si deve considerare che, se una forza superiore giunge a **mutare l'inclinazione contraria in inclinazione propria del soggetto,** allora non ci sarà più nessuna ripugnanza o violenza: se, p. es., un agente virulento, nel distruggere un corpo grave gli togliesse la tendenza verso il basso, sarebbe naturale e non più violento per codesto corpo l'attrazione verso l'alto. Perciò se una potenza superiore giunge al punto, da eliminare una data inclinazione della volontà o dell'appetito sensitivo, essa non produce dolore o tristezza: ma lo produce soltanto quando rimane l'inclinazione contraria nell'appetito. Ecco perché S. Agostino afferma, che "il volere il quale resiste a una forza superiore" causa il dolore: infatti, se non resistesse ma consentisse, non ne seguirebbe un dolore, bensì un piacere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 36 a. 4, ad arg. 1

Una forza superiore causa il dolore non come agente in potenza, ma come agente in atto: cioè in quanto infligge un male distruttivo.

Iª IIª q. 36 a. 4, ad arg. 2

Niente impedisce che una forza la quale non è superiore in senso assoluto, sia superiore in **senso relativo**. E così può irrogare un danno. Ma se non fosse superiore in nessun senso, in nessuna maniera potrebbe nuocere. E quindi non potrebbe essere causa di dolore.

Iª IIª q. 36 a. 4, ad arg. 3

Gli agenti esterni possono essere causa dei moti appetitivi, perché possono determinare la presenza dell'oggetto. E in questo modo viene posta tra le cause della tristezza una forza superiore.

Prima parte della seconda parte

Questione 37
Proemio

Ed eccoci a considerare gli effetti del dolore, o tristezza.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il dolore tolga la facoltà di apprendere;
2. Se la depressione dell'animo sia effetto della tristezza, o del dolore;
3. Se la tristezza, o dolore, indebolisca tutte le operazioni;
4. Se la tristezza sia più nociva al corpo che le altre passioni dell'anima.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **dolore** non **tolga la facoltà di apprendere**. Infatti:

Iª IIª q. 37 a. 1, arg. 1

Sta scritto in **Isaia, 26, 9,16**: "Allorché tu avrai eseguito i tuoi giudizi in terra, gli abitanti del mondo apprenderanno la giustizia". E poco dopo: "Il gemito della **tribolazione** fu **scuola** per essi". Ma dai giudizi di Dio e della tribolazione nasce il dolore nel cuore degli uomini. Dunque il dolore, o tristezza non toglie, ma accresce la facoltà di apprendere.

Iª IIª q. 37 a. 1, arg. 2

Sta scritto ancora in **Isaia, 28,9**: "A chi insegnerà egli la scienza? Da chi si farà egli intendere? Da bambini slattati, staccati dalle mammelle", cioè dai **piaceri.** Ma il dolore e la tristezza scacciano i piaceri: infatti, come scrive **Aristotele**, la tristezza ostacola tutti i piaceri; e nella Scrittura, **Siracide, 11, 29**, si legge, che "il male di un'ora fa dimenticare le più grandi delizie". Dunque il dolore non toglie, ma piuttosto conferisce la capacità di apprendere.

Iª IIª q. 37 a. 1, arg. 3

La tristezza inferiore supera il dolore esterno, come abbiamo detto. Ma un uomo è capace di apprendere con la tristezza. Molto più dunque ne sarà capace col dolore fisico.

Iª IIª q. 37 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino racconta: "Pertanto in quei giorni io era afflitto da un atroce dolor di denti, che mi lasciava appena ripensare alle cose che già sapevo. Ma mi impediva assolutamente lo studio di cose nuove, per il quale mi era necessaria tutta l'attenzione dell'animo".

Iª IIª q. 37 a. 1. RESPONDEO:

Tutte le facoltà psichiche sono radicate nella medesima essenza dell'anima; perciò quando l'attenzione dell'anima è attratta fortemente verso l'operazione di una data potenza, viene distratta dall'attività delle altre: infatti **un'anima non può avere che una sola applicazione**. Per questo motivo, se una cosa attira a sé tutta l'applicazione dell'anima, o gran parte di essa, rende inconciliabili altre cose che richiedono una grande attenzione.

Ora, è noto che il dolore sensibile attira a sé in maniera fortissima l'attenzione dell'anima: poiché per natura ogni essere tende con ogni sua forza a respingere le forze contrarie, come è evidente nel mondo della natura. Ma è anche noto che per imparare qualche cosa di nuovo, si richiede studio e sforzo con grande attenzione, secondo quel detto dei **Proverbi, 2, 4, 5**: "Se andrai cercando la sapienza come il denaro, scavando come per scoprire tesori nascosti, allora tu intenderai la scienza". **Perciò se capita un dolore intenso, l'uomo viene ostacolato nella sua facoltà di apprendere**. E il dolore può acuirsi al punto da impedire persino che un uomo possa pensare alle cose già imparate. - In questo però si deve ammettere una diversità di casi, secondo **l'intensità dell'amore col quale ciascuno si applica a imparare** e a meditare: infatti più grande sarà [codesto amore], e più sarà in grado di sottrarre l'attenzione dell'animo alla morsa del dolore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 37 a. 1, ad arg. 1

Una tristezza moderata, che toglie le divagazioni dello spirito, può giovare al profitto nell'apprendere: specialmente quando si tratta di apprendere cose che danno la **speranza** di potersi liberare dalla tristezza. Ecco perché "nel gemito della tribolazione" gli uomini meglio ricevono gl'insegnamenti di Dio.

Iª IIª q. 37 a. 1, ad arg. 2

Sia il piacere che il dolore ostacolano l'esercizio della ragione, perché attirano a sé l'attenzione dell'anima: infatti Aristotele scrive, che "è impossibile intendere qualche cosa nell'atto del piacere venereo". Tuttavia il dolore attira più del piacere l'attenzione dell'anima: e del resto anche nel mondo fisico vediamo che l'azione di un corpo viene a intensificarsi di fronte al suo contrario; l'acqua calda, p. es., viene congelata dal freddo con più forza. Perciò se un **dolore**, o tristezza, è **moderato**, accidentalmente può giovare allo studio, in quanto elimina l'eccesso del piacere. Ma di suo è di ostacolo: e **se aumenta, può impedirlo del tutto.**

Iª IIª q. 37 a. 1, ad arg. 3

Il dolore esterno deriva da una lesione del corpo, e quindi presenta una trasmutazione fisica concomitante più forte del dolore interno: questo però è superiore per l'elemento formale del dolore, che dipende dall'anima. Perciò il dolore fisico, più di quello interiore, impedisce la contemplazione, che richiede una tranquillità completa. Tuttavia anche il dolore interno, se è

molto intenso, attira talmente l'attenzione da mettere un uomo nell'impossibilità di apprendere cose nuove. A causa di cotesta tristezza, S. Gregorio interruppe il commento di Ezechiele.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **depressione dell'animo** non sia **effetto della tristezza**. Infatti:

Iª IIª q. 37 a. 2, arg. 1

L'Apostolo scrive **2Corinzi, 7, 11**: "Appunto questo aver patito **dolore secondo Dio**, quanta **premura** ha prodotto in voi, anzi quanto **desiderio** di giustificarsi, quanto risentimento...". Ora, la premura e il risentimento si devono a una tensione dell'animo, che è l'opposto della depressione. Dunque la depressione non è effetto della tristezza.

Iª IIª q. 37 a. 2, arg. 2

La tristezza si contrappone al piacere. Ma effetto del piacere è l'espansione; il cui opposto non è la depressione, bensì la restrizione. Dunque la depressione non può stare tra gli effetti della tristezza.

Iª IIª q. 37 a. 2, arg. 3

La tristezza produce l'**assorbimento**; come lo dimostrano le parole dell'Apostolo, **2Corinti, 2, 7**: "affinché non abbia per avventura quel tale a esser assorbito dalla tristezza". Ora, ciò che viene **depresso** non viene sommerso: infatti viene a trovarsi sotto qualche peso: mentre ciò che è **assorbito** viene incluso nel corpo assorbente. Dunque la depressione non va posta tra gli effetti della tristezza.

Iª IIª q. 37 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio di Nissa [leggi: Nemesin] e il **Damasceno** parlano di "tristezza deprimente".

Iª IIª q. 37 a. 2. RESPONDEO:

Si parla talora in senso metaforico degli effetti delle passioni, per analogia con i corpi visibili: poiché i moti dell'appetito animale sono simili alle inclinazioni dell'appetito naturale.

In tal senso all'amore si attribuisce l'ardore, al piacere l'espansione, e alla tristezza la depressione. Si dice infatti che un uomo è **depresso**, per il fatto che è **ostacolato nei suoi movimenti da qualche peso.** Ora, è evidente da quanto abbiamo già detto *[q.23, a.4; q.25, a.4; q.36, a.1]* che la tristezza nasce da un male presente. Il quale, proprio perché ostacola il moto della volontà, deprime l'animo, in quanto gli impedisce di godere ciò che vuole. E se la forza del male che addolora non è tanta da togliere la speranza di scampare, rimane un moto di resistenza contro l'oggetto nocivo che rattrista, sebbene l'animo sia depresso, perché al presente non possiede ciò che vuole. Se invece la **forza del male è tanto superiore da**

escludere ogni speranza di scampo, allora viene impedito del tutto anche il moto interiore dell'animo angustiato, al punto da non potersi volgere da nessuna parte. Anzi talvolta vengono impediti anche i moti esterni del corpo, cosicché un uomo rimane in se stesso come istupidito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 37 a. 2, ad arg. 1

Quella tensione dell'animo deriva dalla **tristezza secondo Dio, in forza della speranza nella remissione del peccato.**

Iª IIª q. 37 a. 2, ad arg. 2

Per quanto riguarda i moti appetitivi, restrizione e depressione si riferiscono alla stessa cosa. Infatti l'animo, dal momento che è depresso al punto di non poter tendere liberamente verso l'oggetto, si ritrae, e quasi si restringe in se stesso.

Iª IIª q. 37 a. 2, ad arg. 3

Si dice che un uomo è **assorbito dalla tristezza**, quando la forza del male che addolora colpisce in pieno l'anima, da **togliere ogni speranza di scampo**. **Perciò nello stesso momento deprime ed assorbe**. Infatti ci sono delle cose che si implicano vicendevolmente nel loro significato metaforico, mentre sono contrapposte in senso letterale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **tristezza** non **debiliti tutte le operazioni**. Infatti:

Iª IIª q. 37 a. 3, arg. 1

Stando alle parole riportate dall'Apostolo, **dalla tristezza viene causata la premura** [**2Corinzi, 7, 11**: *"Appunto questo aver **patito dolore** secondo Dio, quanta **premura** ha prodotto in voi, anzi quanto desiderio di giustificarsi, quanto risentimento...".].* Ma **la premura aiuta a ben operare**; infatti il medesimo Apostolo scrive**, 2Timoteo, 2, 15**: "Studiati con premura di comparire come operaio che non ha mai da arrossire". Quindi la tristezza non disturba l'operazione, ma piuttosto aiuta a ben operare.

Iª IIª q. 37 a. 3, arg. 2

In molti casi, come nota **Aristotele,** la tristezza provoca la concupiscenza, o desiderio. Ma il desiderio rende più intensa l'operazione. Dunque anche la tristezza.

Iª IIª q. 37 a. 3, arg. 3

Come certe operazioni sono proprie di chi gode, così altre sono proprie di chi è triste, piangere, p. es. Ma ogni cosa si accresce con ciò che le conviene. Ci sono dunque delle operazioni che non sono disturbate, ma favorite dalla tristezza.

Iª IIª q. 37 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "il piacere dà compimento all'operazione", e, inversamente, che "la tristezza le è di ostacolo".

Iª IIª q. 37 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo spiegato, certe volte la tristezza non deprime e non assorbe talmente l'animo, da escludere ogni moto interno ed esterno; che anzi alcuni moti talora sono prodotti dalla tristezza medesima. Perciò un'operazione può riferirsi alla tristezza in due maniere:

- **Primo**, come **oggetto** di essa. E in questo caso qualsiasi attività è ostacolata dalla tristezza: infatti ciò che facciamo con tristezza non lo facciamo mai così bene, come le cose compiute con gioia, o senza tristezza. E la ragione si è che la volontà è la causa dell'agire umano: perciò quando un'operazione riguarda **cose che rattristano**, è necessario che **l'atto venga debilitato**.

- **Secondo**, l'operazione può riferirsi alla tristezza medesima, come a sua **causa**, o principio. E in questo caso **l'operazione viene necessariamente potenziata** dalla tristezza: più uno, p. es., si rattrista di una cosa, più si sforza di eliminare quel dolore o tristezza, **purché rimanga la speranza** di riuscire: altrimenti dalla tristezza non nascerebbe nessuna operazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Così è evidente la risposta alle varie difficoltà

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **la tristezza** non sia la passione che più **danneggia il corpo**. Infatti:

Iª IIª q. 37 a. 4, arg. 1

La tristezza ha un'esistenza immateriale nell'anima. Ma cose che esistono solo in modo immateriale, non possono produrre trasmutazioni corporali: il che è evidente nel caso delle "intenzioni" dei colori esistenti nell'aria, dalle quali nessun corpo viene colorato. Dunque la tristezza non arreca nessun danno corporale.

Iª IIª q. 37 a. 4, arg. 2

Se la tristezza produce un danno fisico, è solo perché è accompagnata da un'alterazione fisica. Ma questa è implicita in tutte le passioni, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque la tristezza non nuoce al corpo più delle altre passioni.

Iª IIª q. 37 a. 4, arg. 3

Il **Filosofo** insegna, che "l'ira e il desiderio alcuni li rendono pazzi": e questo sembra il danno più grave, essendo la ragione quanto di più eccellente c'è nell'uomo. Anche la disperazione

sembra essere più nociva della tristezza: essendo la causa di essa. Dunque la tristezza non nuoce al corpo più delle altre passioni dell'anima.

Iª IIª q. 37 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Proverbi, 17, 22**: "L'animo allegro fa buon sangue, e lo spirito triste secca le ossa". E ancora, **25, 20**: "Come la tignola nel panno, e il tarlo nel legno, così nuoce la tristezza al cuore dell'uomo". E nel **Siracide, 38, 19**: "Dalla tristezza vien presto la morte".

Iª IIª q. 36 a. 4. RESPONDEO:

Tra tutte le passioni dell'anima quella che più nuoce al corpo è la tristezza. E lo dimostra il fatto, che **la tristezza si contrappone alla vita umana nel suo moto specifico**; e non soltanto per un eccesso di misura o di quantità, come le altre passioni. Infatti la vita umana si riduce a un moto che parte dal cuore e si diffonde nelle altre membra: e codesto moto è proporzionato alla natura umana secondo una determinata misura. Perciò, se codesto moto viene accelerato oltre la misura dovuta, viene ad opporsi alla vita umana per un eccesso di misura; ma non per la sua natura specifica. Se invece si ostacola lo svolgimento di codesto moto, avremo un'opposizione alla vita nella sua specie.

Ora, si deve osservare che in tutte le passioni dell'anima l'alterazione fisiologica, che ne è la parte materiale, è conforme e proporzionata al moto dell'appetito, che ne è la parte formale; come in tutte le cose la materia è proporzionata alla forma. Perciò quelle passioni che implicano un moto dell'appetito volto al raggiungimento di un oggetto, come **l'amore,** il **piacere,** il **desiderio**, ecc., non si oppongono specificamente al moto vitale [del cuore] ma possono opporvisi per **eccesso di misura**. Perciò codesti moti per la loro specie favoriscono la natura del corpo, ma possono esserle nocivi solo per un eccesso.

- Invece le passioni che implicano un moto dell'appetito con la **fuga**, o con una certa **sospensione**, si oppongono al moto vitale [del cuore], non solo per una **discordanza di misura**, ma per la stessa **specie del moto**, **e quindi sono direttamente nocive**: tali sono il **timore** e la **disperazione**, e soprattutto la **tristezza**, la quale **deprime l'animo** con l'imposizione di un male presente, che lascia un'impressione più forte di un male futuro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 37 a. 4, ad arg. 1

L'anima per natura muove il corpo, e quindi il moto immateriale dell'anima è per natura causa delle trasmutazioni corporali. Non è quindi lo stesso il caso delle "intenzioni" immateriali, che per natura non sono ordinate a muovere altri corpi, non soggetti alla mozione dell'anima.

Iª IIª q. 37 a. 4, ad arg. 2

Le altre passioni hanno un'alterazione fisica specificamente conforme al moto vitale: quella invece della tristezza è contraria, come abbiamo spiegato.

Iª IIª q. 37 a. 4, ad arg. 3

Si richiede una causa meno forte per impedire l'uso della ragione, che per distruggere la vita: vediamo infatti che molte infermità, le quali tolgono **l'uso della ragione**, non arrivano a **troncare la vita**. Tuttavia il **timore** e l'**ira** apportano gravissimo danno corporale, perché **l'assenza di ciò che si brama include con esse la tristezza**. Del resto anche la tristezza talora toglie la ragione: come è evidente in quelli che per un dolore cadono nella malinconia, o nella follia.

Prima parte della seconda parte

Questione 38
Proemio

Passiamo quindi a trattare dei rimedi del dolore, o tristezza.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se il dolore, o tristezza, sia alleviato da qualsiasi piacere;
2. Se sia alleviato dal pianto;
3. Se sia alleviato dalla compassione degli amici;
4. Se lo sia dalla contemplazione della verità;
5. Se sia mitigato dal sonno e dal bagno.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non tutti **i piaceri possano alleviare qualsiasi dolore**, **o tristezza**. Infatti:

Iª IIª q. 38 a. 1, arg. 1

Il piacere non allevia il dolore, se non perché è ad esso contrario: infatti, come dice **Aristotele**, "i rimedi si ottengono dai contrari". Ora, non tutti i piaceri sono contrari a qualsiasi dolore, come sopra abbiamo visto. Dunque non può alleviare qualsiasi dolore un piacere qualunque.

Iª IIª q. 38 a. 1, arg. 2

Non può alleviare il dolore ciò che lo causa. Ora, certi piaceri causano il dolore: poiché, come scrive **Aristotele**, "chi ha fatto del male si rattrista per aver goduto". Dunque non ogni piacere mitiga il dolore.

Iª IIª q. 38 a. 1, arg. 3

S. Agostino racconta di aver abbandonato la patria, nella quale aveva a lungo vissuto con l'amico defunto: "perché i suoi occhi lo avrebbero cercato meno, là dove non erano soliti vederlo". Da questo fatto si desume che le cose, in cui gli amici morti o assenti hanno comunicato con noi, diventano per noi penose, quando siamo addolorati della loro morte o della loro assenza. Ma essi hanno avuto in comune con noi specialmente i godimenti. Perciò **i godimenti stessi diventano penosi** quando siamo addolorati. Dunque non tutti i godimenti possono alleviare qualsiasi tristezza.

Iª IIª q. 38 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "il piacere scaccia la tristezza, e quella contraria, e qualsiasi altra, purché sia forte".

Iª IIª q. 38 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, il piacere è il quietarsi dell'appetito nel bene voluto, mentre il dolore nasce da ciò che contraria l'appetito. Perciò tra i motivi dell'appetito il piacere sta alla tristezza, come nell'attività del corpo il riposo sta alla fatica, prodotta da qualche alterazione innaturale: del resto il dolore stesso implica un affaticamento o un'infermità della potenza appetitiva. Perciò come qualsiasi **riposo del corpo è un rimedio contro qualsiasi fatica**, proveniente da qualsiasi causa **innaturale**; **così qualsiasi piacere porta un sollievo capace di mitigare qualsiasi tristezza**, qualunque ne sia l'origine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 38 a. 1, ad arg. 1

Sebbene non tutti i piaceri siano contrari specificamente a qualsiasi tristezza, **sono però contrari nel genere**, come sopra abbiamo notato. Perciò, per il suo influsso sulle condizioni del soggetto, qualsiasi piacere può alleviare qualsiasi tristezza.

Iª IIª q. 38 a. 1, ad arg. 2

I piaceri dei malvagi non producono tristezza nel presente, ma **nel futuro**: cioè quando i malvagi si pentono del male in cui provarono godimento. Anche a questa tristezza si rimedia con i piaceri contrari.

Iª IIª q. 38 a. 1, ad arg. 3

Quando due cause spingono verso moti contrari, l'una è di ostacolo all'altra: ma finisce col prevalere la più forte e la più tenace. Ora, in colui che è addolorato per il ricordo di quanto era solito godere con l'amico morto o assente, si trovano due cause dai moti contrari. Infatti il pensiero della morte, o dell'assenza dell'amico inclina al dolore: il bene presente, invece, inclina al godimento *[?]*. Perciò l'uno disturba l'altro. Ma poiché muove più fortemente la percezione sensibile del presente che la memoria del passato, e l'amore verso se stessi è più tenace dell'amore verso gli altri, finalmente **il piacere scaccia il dolore**. Perciò **S. Agostino** aggiunge poco dopo, che "il suo dolore cedeva davanti ai medesimi piaceri di una volta".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **il pianto** non **possa alleviare la tristezza**. Infatti:

Iª IIª q. 38 a. 2, arg. 1

Nessun **effetto** può sminuire la sua **causa**. Ora, il pianto, e i gemiti sono effetti del dolore. Dunque non diminuiscono il dolore.

Iª IIª q. 38 a. 2, arg. 2

Il pianto, o il gemito, è effetto della tristezza, come il riso è effetto della gioia. Ma **il riso non diminuisce la gioia**. Dunque il pianto non allevia la tristezza.

Iª IIª q. 38 a. 2, arg. 3

Nel pianto ci si presenta il male che addolora. Ma l'immagine di ciò che addolora aumenta la tristezza; come l'immagine di ciò che piace aumenta la gioia. Dunque il pianto non allevia la tristezza.

Iª IIª q. 38 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino racconta, che quando era addolorato per la morte del suo amico, "trovava un po' di pace soltanto nei gemiti e nelle lacrime".

Iª IIª q. 38 a. 2. RESPONDEO:

Le lacrime e i gemiti per loro natura alleviano il dolore. E questo per due motivi.

- **Primo**, perché ogni elemento nocivo **covato interiormente** dà maggiore afflizione, poiché si concentra di più su di esso l'attenzione dell'anima; invece quando si **espande all'esterno**, **l'attenzione dell'anima in qualche modo si disgrega**, e così il dolore interno diminuisce. Per questo, quando gli uomini colpiti dal dolore manifestano esternamente la loro tristezza col pianto, con i gemiti, e persino con le parole, la loro tristezza viene mitigata.

- **Secondo**, perché **l'operazione che conviene ad un uomo**, secondo la disposizione in cui si trova**, è sempre piacevole** per lui. Ora, piangere e gemere sono operazioni convenienti per chi è triste, o addolorato. E quindi sono piacevoli per lui. Perciò, siccome ogni piacere mitiga in qualche modo la tristezza, o dolore, secondo le spiegazioni date, ne segue che il dolore viene alleviato dal pianto e dai gemiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 38 a. 2, ad arg. 1

Il rapporto tra ciò che addolora e chi viene rattristato è contrario persino al rapporto esistente tra causa ed effetto: poiché ogni **effetto** è conveniente alla propria **causa**, e quindi è piacevole per essa; invece ciò che addolora è contrario a chi viene rattristato. Perciò **l'effetto del dolore** deve avere con colui che è addolorato un rapporto contrario a quello che ha verso di lui la **causa del dolore**. E quindi il dolore viene alleviato dagli effetti del dolore in forza alla suddetta contrarietà.

Iª IIª q. 36 a. 2, ad arg. 2

Il rapporto tra causa ed effetto è simile al rapporto tra ciò che fa godere e chi ne gode: poiché in entrambi i casi si trova una convenienza. Ora, cose che si somigliano, si potenziano a vicenda. Ecco perché la gioia viene accresciuta dal riso e dagli altri effetti di essa: a meno che non si ecceda.

Iª IIª q. 38 a. 2, ad arg. 3

Il pensiero di una cosa che addolora, di per sé è fatto per accrescere il dolore: ma dal momento che uno pensa di fare quello che a lui si addice in quel suo stato, nasce un certo godimento. Per lo stesso motivo, fa osservare Cicerone, se a uno scappa da ridere in una circostanza in cui gli sembra di dover piangere, di questo si addolora, come se avesse fatto una cosa sconveniente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **il dolore compassionevole di un amico** non **possa alleviare la tristezza**. Infatti:

Iª IIª q. 38 a. 3, arg. 1

Cause contrarie hanno effetti contrari. Ora, come osserva **S. Agostino**: "Quando si è molti a godere, anche nei singoli la gioia è maggiore, poiché ci si scalda e ci s'infiamma reciprocamente". Dunque, per lo stesso motivo, quando molti insieme si rattristano, il dolore è più grande.

Iª IIª q. 38 a. 3, arg. 2

L'amicizia esige, come dice S. Agostino, che si renda amore per amore. Ora, l'amico che compiange si rattrista per il dolore dell'amico addolorato. Perciò il dolore stesso dell'amico che compiange, provoca un altro dolore nell'amico già addolorato del proprio malanno. Raddoppiandosi quindi il dolore, dovrà aumentare la tristezza.

Iª IIª q. 38 a. 3, arg. 3

Ogni male dell'amico rattrista come male proprio: infatti l'amico è un *alter ego*. Ma il dolore è un male. Dunque il dolore dell'amico che compiange, aumenta la tristezza dell'amico compianto.

Iª IIª q. 38 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che l'amico, il quale compiange nella tristezza, consola.

Iª IIª q. 38 a. 3. RESPONDEO:

L'amico che compiange nella tristezza, di suo consola.

Il **Filosofo** lo prova con due ragioni:

- La **prima** accenna al fatto che **la tristezza** si presenta come **un peso**, dal quale uno cerca di essere alleggerito, essendo effetto proprio della tristezza deprimere. Perciò quando uno vede altri rattristati dal proprio dolore, ha l'idea che gli **altri portino il suo peso con lui**, nel tentativo

di alleggerirlo; e quindi sente più leggero il peso della tristezza: presso a poco come avviene nel portare dei pesi materiali.

- La **seconda** ragione, che è anche la migliore, accenna al fatto che dalle condoglianze dell'amico **uno si accorge di essere amato**; e questo è piacevole, come sopra abbiamo detto *[q.32, a.5]*. Perciò, siccome ogni piacere allevia il dolore, secondo le considerazioni precedenti, ne segue che il compianto degli amici viene a mitigare la tristezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 38 a. 3, ad arg. 1

In tutti e due i casi si ha la manifestazione dell'**amicizia**, cioè nel godere con chi gode, e nel piangere con chi è addolorato. Perciò l'uno e l'altro fatto, a motivo della causa indicata, diventano piacevoli.

Iª IIª q. 38 a. 3, ad arg. 2

Il dolore dell'amico di suo potrebbe rattristare. Ma il pensiero di ciò che lo causa, cioè dell'amore, ne fa prevalere l'aspetto piacevole.

Iª IIª q. 38 a. 3, ad arg. 3

In tal modo è risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **contemplazione della verità** non **mitighi il dolore**. Infatti:

Iª IIª q. 38 a. 4, arg. 1

Sta scritto, **Ecclesiaste, 1, 18**: "Chi aumenta la scienza aumenta il travaglio". Ora, la scienza appartiene alla contemplazione della verità. Dunque la contemplazione della verità non allevia il dolore.

Iª IIª q. 38 a. 4, arg. 2

La contemplazione della verità appartiene all'intelletto speculativo. Ora, come dice **Aristotele**, "l'intelletto speculativo non muove". D'altra parte, essendo la gioia e il dolore moti dell'animo, **sembra** che la contemplazione della verità non contribuisca affatto a mitigare il dolore.

Iª IIª q. 38 a. 4, arg. 3

Il rimedio va applicato dove si trova il malanno. Ora, la contemplazione della verità è nell'intelletto. Dunque non può alleviare il **dolore fisico**, che risiede nel senso.

Iª IIª q. 38 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino racconta: "Mi **sembrava** che se alle nostre menti si fosse mostrato quello splendore della verità, o non avrei sentito quel dolore, o l'avrei sopportato come un'inezia".

Iª IIª q. 38 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo detto sopra *[q.3, a.5]*, **nella contemplazione della verità abbiamo il massimo godimento**. Ora, ogni godimento allevia il dolore secondo le dimostrazioni date *[a.1]*. Dunque la contemplazione della verità allevia la tristezza, o dolore, **nella misura in cui uno ama** la sapienza. Perciò per la contemplazione di Dio e della futura beatitudine, gli uomini godono nelle tribolazioni, secondo l'esortazione di **S. Giacomo, 1, 2**: "Voi, fratelli miei, dovete stimare vero gaudio le diverse prove alle quali vi troverete esposti". Anzi codesto gaudio si trova persino, ed è cosa assai più grande, tra i tormenti del corpo; come fu per "il martire S. Tiburzio, il quale nel camminare a piedi nudi sui carboni ardenti diceva: Mi sembra di passeggiare sulle rose, nel nome di Gesù Cristo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 38 a. 4, ad arg. 1

Si dice che "chi aumenta la scienza aumenta il travaglio", o per la **difficoltà e le deficienze nello scoprire la verità**; oppure perché mediante la scienza uno viene a conoscere molte cose **contrarie al suo volere**. Quindi la scienza può causare dolore a motivo delle cose conosciute; ma causa il godimento per la contemplazione della verità.

Iª IIª q. 38 a. 4, ad arg. 2

L'intelletto speculativo non muove l'animo in forza dell'oggetto contemplato [che è astratto]; lo muove però in forza della contemplazione stessa, che è un bene dell'uomo, e per natura piacevole.

Iª IIª q. 38 a. 4, ad arg. 3

Tra le facoltà dell'anima c'è una **ridondanza di quelle superiori nelle inferiori**. E in questo modo il godimento della contemplazione, che risiede nella parte superiore, ridonda a sollievo del dolore che risiede nel senso.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **sonno e il bagno** non **mitighino la tristezza**. Infatti:

Iª IIª q. 38 a. 5, arg. 1

La tristezza risiede nell'anima. Ora, il sonno e il bagno riguardano il corpo. Dunque non possono far niente per mitigare la tristezza.

Iª IIª q. 38 a. 5, arg. 2

Il medesimo effetto non può essere prodotto da cause contrarie. Ma i rimedi suddetti, essendo corporali, sono contrari alla contemplazione della verità, la quale, come si è visto, è un rimedio alla tristezza. Quindi i rimedi indicati non possono mitigare la tristezza.

Iª IIª q. 38 a. 5, arg. 3

La tristezza e il dolore consistono, nella loro parte materiale, in un'alterazione del cuore. Ma i rimedi indicati sembrano appartenere più ai sensi esterni e alle membra del corpo, che all'interna disposizione del cuore. Dunque la tristezza non viene alleviata da essi.

Iª IIª q. 38 a. 5. SED CONTRA:

Racconta **S. Agostino**: "Avevo sentito dire che il termine **bagno** sarebbe derivato dal fatto, che libera lo spirito dalle inquietudini". E aggiunge poco dopo: "Poi **dormii**, e quando mi svegliai mi trovai un poco sollevato dal mio dolore". E finalmente, citando le parole di un inno di S. Ambrogio, afferma, che "Il **sonno** restituisce le membra stanche alle fatiche quotidiane, e solleva le anime stanche e dissolve l'ansiosa tristezza".

Iª IIª q. 38 a. 5. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo visto *[q.37, a.4]*, la tristezza si contrappone specificamente al moto vitale del corpo. Perciò tutto ciò che riporta la natura corporea allo stato normale la mozione vitale [del cuore], è contrario alla tristezza, e ne è un rimedio. - Dal fatto, anzi, che con codesti rimedi la natura viene ricondotta al suo stato normale, **nasce da essi un piacere**: del resto è questa la funzione stessa del piacere, come abbiamo già detto. Perciò, siccome ogni piacere allevia la tristezza, anche i rimedi suddetti producono codesto effetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 38 a. 5, ad arg. 1

La stessa **buona disposizione del corpo**, in quanto percepita, causa piacere; e quindi **allevia la tristezza.**

Iª IIª q. 38 a. 5, ad arg. 2

Come abbiamo già detto,*[q.31, a.8]* un godimento è di ostacolo all'altro: e tuttavia ogni godimento allevia la tristezza. Perciò niente impedisce che la tristezza sia mitigata da cause contrastanti tra loro.

Iª IIª q. 38 a. 5, ad arg. 3

Ogni buona disposizione del corpo si ripercuote in qualche modo sul cuore, essendo esso principio e fine di tutti i moti del corpo come insegna Aristotele.

Prima parte della seconda parte

Questione 39
Proemio

Passiamo finalmente a considerare la bontà e la malizia del dolore, o tristezza. Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se ogni dolore, o tristezza sia un male;
2. Se possa essere un bene onesto;
3. Se possa essere un bene utile;
4. Se il dolore (del corpo) sia il supremo male.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che ogni **tristezza** sia **cattiva**. Infatti:

Iª IIª q. 39 a. 1, arg. 1

S. **Gregorio di Nissa** [ossia Nemesio] scrive: "Ogni tristezza è un male, per sua natura". Ora, ciò che è male per sua natura è un male sempre e dovunque. Perciò ogni tristezza è cattiva.

Iª IIª q. 39 a. 1, arg. 2

Quello che tutti, compresi i virtuosi, fuggono, è un male. Ora, tutti, compresi i virtuosi, fuggono la tristezza: poiché, come dice **Aristotele**, "sebbene l'uomo prudente non cerchi di godere, tuttavia cerca di non essere contristato". Dunque la tristezza è un male. *[simpliciter e non secundum quid]*

Iª IIª q. 39 a. 1, arg. 3

Come il male fisico è oggetto e causa del dolore fisico, così il male spirituale è oggetto e causa della tristezza spirituale. Ora, ogni dolore fisico è un male del corpo. Dunque ogni tristezza spirituale è un male dell'anima.

Iª IIª q. 39 a. 1. SED CONTRA:

Rattristarsi del male si contrappone al compiacersi del male. Ora, la compiacenza nel male è cattiva: infatti alcuni vengono biasimati dalla Scrittura, perché, **Proverbi, 2, 14**: "godono del malfare". **Dunque la tristezza del male è buona**.

Iª IIª q. 39 a. 1. RESPONDEO:

Una cosa può considerarsi buona o cattiva in due maniere:

- **Primo**, **assolutamente parlando e per se stessa**. E in questo senso ogni tristezza **è un male**: infatti l'angoscia dell'appetito umano per la presenza del male si presenta come qualche cosa di cattivo; poiché viene così ostacolata la quiete dell'appetito nel bene.

- **Secondo**, una cosa può considerarsi buona o cattiva [ipoteticamente], in forza della presupposizione di un'altra: così si considera cosa buona la vergogna, presupposto il compimento di un atto vergognoso, come nota Aristotele. Perciò, supposto un fatto rattristante e doloroso, è cosa buona che uno **si rattristi e si addolori del male presente**. Se infatti non si rattristasse e non si dolesse, mostrerebbe, o di non sentire, o di non stimare quel fatto come ripugnante: e l'una e l'altra cosa è certamente cattiva. Perciò è un bene, supposta la presenza del male, che si produca la tristezza, o il dolore. È quanto dice **S. Agostino**, il quale scrive: "**È** ancora **un bene che uno si dolga del bene perduto**: infatti se nella natura non fosse rimasto qualche cosa di buono, nella pena non ci sarebbe dolore per nessun bene perduto". - Ma poiché nella morale gli enunciati hanno per oggetto i singolari cui appartengono le operazioni, le cose che sono ipoteticamente [e concretamente] buone, sono da considerarsi buone: così un atto ipoteticamente volontario viene giudicato volontario, come dice Aristotele, e come sopra abbiamo dimostrato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 39 a. 1, ad arg. 1

S. Gregorio Nisseno [ossia Nemesio] parla della tristezza o dolore, dal punto di vista [dell'oggetto, o] del male che affligge: non dal punto di vista del soggetto che lo sente e ne prova ripulsa. - Da quel lato tutti fuggono i dolori in quanto fuggono il male: non fuggono però la percezione e la ripulsa del male. - Lo stesso si dica per il dolore fisico: infatti la sensazione e la ripulsa del male fisico dimostra la bontà della natura.

Iª IIª q. 39 a. 1, ad arg. 2-3

Sono così risolte anche la seconda e la terza difficoltà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **tristezza** non possa essere un **bene onesto**. Infatti:

Iª IIª q. 39 a. 2, arg. 1

Ciò che conduce all'inferno si contrappone al bene onesto. Ora, stando a **S. Agostino**, "sembra che Giacobbe temesse di finire non nella pace dei beati, ma nell'inferno dei peccatori, se si fosse lasciato turbare da una tristezza **troppo grave**". Dunque la tristezza non può presentarsi come un bene onesto.

Iª IIª q. 39 a. 2, arg. 2

Il bene onesto implica la lode e il merito. Ma la tristezza diminuisce la lode e il merito; infatti l'Apostolo scrive, **2Corinzi, 9, 7**: "Ciascuno dia secondo quanto ha deciso nel suo cuore, non con tristezza, né per forza". Perciò la tristezza non è un bene onesto.

Iª IIª q. 39 a. 2, arg. 3

S. Agostino scrive, che "la tristezza ha per oggetto le cose che accadono contro il nostro volere". Ora, non volere le cose che attualmente avvengono, significa avere una volontà contraria alle disposizioni di Dio, dalla cui provvidenza dipendono tutti i fatti che avvengono. E poiché la conformità della volontà umana con quella divina è richiesta per la rettitudine del nostro volere, come sopra abbiamo detto: sembra che la tristezza si opponga alla rettitudine della volontà. E quindi non può essere un bene onesto.

Iª IIª q. 39 a. 2. SED CONTRA:

Tutto ciò che merita il premio della vita eterna è un bene onesto. Ma tale è la tristezza, poiché sta scritto, **Matteo, 5, 5**: "Beati coloro che piangono, perché essi saranno consolati". Dunque la tristezza è un bene onesto.

Iª IIª q. 39 a. 2. RESPONDEO:

L'aspetto che la rende buona permette alla tristezza di essere un bene onesto. **Infatti la tristezza è una cosa buona come percezione e ripulsa del male**. Ora, queste due cose nel **dolore fisico** dimostrano la **bontà della natura**, dalla quale nasce la percezione del senso, e la ripulsa naturale per ciò che nuoce e provoca il dolore. Ma nella **tristezza interiore** la conoscenza del male spesso dipende dal **retto giudizio della ragione**; e l'avversione al male dipende dalla **volontà** ben disposta che lo detesta. **Ora, ogni bene onesto deriva appunto da codeste due cose, cioè dalla rettitudine e della ragione e della volontà**. Perciò è evidente che la tristezza può essere un bene onesto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 39 a. 2, ad arg. 1

Tutte le passioni devono essere regolate secondo la **regola della ragione**, radice del bene onesto. Codesta regola è invece trasgredita dalla tristezza esagerata di cui parla S. Agostino. Perciò tale tristezza si allontana dalla nozione di bene onesto.

Iª IIª q. 39 a. 2, ad arg. 2

Come la **tristezza per il male** proviene da una volontà e da una ragione retta, che detestano il male; così la **tristezza per il bene** proviene da una ragione e da una volontà perversa, che detestano il bene. Perciò questa seconda viene a infirmare il merito e la lode del bene onesto: come quando uno fa l'elemosina con tristezza.

Iª IIª q. 39 a. 2, ad arg. 3

Certe cose, che avvengono attualmente, **non avvengono perché Dio le vuole, ma perché le permette**: i peccati, p. es. Perciò la volontà, che si ribella al peccato proprio o altrui, non è in

disaccordo con la volontà di Dio. - Invece i castighi capitano nella realtà proprio perché Dio li vuole. Tuttavia per la rettitudine della volontà non si richiede che l'uomo li ami per se stessi, ma solo che non si ribelli all'ordine della divina giustizia, come sopra abbiamo spiegato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **tristezza** non possa essere un **bene utile**. Infatti:

Iª IIª q. 39 a. 3, arg. 1

Sta scritto, **Siracide, 30, 25**: "Molti invero ha ucciso la tristezza, e non c'è utilità in essa".

Iª IIª q. 39 a. 3, arg. 2

Ciò che è utile per un fine è oggetto di elezione. Ma la tristezza non è degna di elezione; anzi, come scrive **Aristotele**, "è meglio scegliere una cosa senza tristezza, che con tristezza". Dunque la tristezza non è un bene utile.

Iª IIª q. 39 a. 3, arg. 3

"Ogni cosa è per la sua operazione", insegna **Aristotele.** Ma egli scrive pure, che "la tristezza disturba l'operazione". Dunque la tristezza non ha l'aspetto di bene utile.

Iª IIª q. 39 a. 3. SED CONTRA:

Il sapiente cerca solo le cose utili. Ora, sta scritto, che, **Ecclesiaste, 7,5** "il cuore de' savi è dove sta la tristezza, e il cuore degli stolti, dove l'allegria". Dunque la tristezza è utile.

Iª IIª q. 39 a. 3. RESPONDEO:

Dalla presenza del male insorgono due moti appetitivi:

- **Il primo è il moto di contrarietà al male presente**. *[simpliciter]* E da questo lato la tristezza non offre nessuna utilità: poiché ciò che è presente non può non esser presente.

- Il **secondo** moto nasce dall'appetito come **fuga o come reazione al male** che addolora. E in questo la tristezza offre un'utilità, se ha per oggetto una cosa da fuggire. Ora, una cosa è degna di fuga per due motivi:

+ **Primo**, per se stessa, cioè per esser contraria al bene; il **peccato**, p. es. Perciò il dolore dei peccati serve all'uomo per fuggire il peccato; così infatti si esprime l'**Apostolo, 2Corinti, 7,9**: "Ne godo, non perché siete stati addolorati, ma perché la vostra pena ha servito al pentimento.

+ **Secondo**, una cosa è degna di fuga non perché cattiva in se stessa, ma perché **occasione di male**; per il fatto che l'uomo vi si lega con l'amore, oppure perché ne prende occasione per cadere nel male; e ne abbiamo l'esempio nel caso dei beni temporali. Per questo i dolori e le tristezze aventi per oggetto i **beni temporali** possono essere utili; come si legge

nell'**Ecclesiaste,7, 3**: "È meglio andare alla casa del lutto, che alla casa del festino: perché colà è rammentata la fine di ogni uomo".

Quindi la tristezza di fronte a ogni cosa da fuggire è utile, poiché viene così duplicata la causa che spinge alla fuga. Infatti il male stesso è degno di fuga, e d'altra parte tutti fuggono la stessa tristezza: allo stesso modo tutti desiderano il bene e il godimento di esso. Perciò, come il godimento del bene fa sì che il bene sia cercato con maggior avidità, così il dolore, o tristezza del male fa sì che il male sia fuggito con più impegno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 39 a. 3, ad arg. 1

Quel testo si riferisce alla **tristezza esagerata**, che **sommerge l'animo**. Infatti codesta tristezza, come abbiamo visto, immobilizza l'animo, e impedisce la fuga del male.

Iª IIª q. 39 a. 3, ad arg. 2

Come tutte le cose degne di elezione diventano meno eleggibili per la tristezza, così **tutte quelle che sono da fuggire diventano per la tristezza più degne di fuga**. E in questo sta l'utilità della tristezza.

Iª IIª q. 39 a. 3, ad arg. 3

Se la tristezza è **motivata dall'operazione**, ne costituisce un ostacolo; se invece è **motivata dalla cessazione di essa** fa operare con più impegno.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il dolore, o tristezza, sia il supremo male. Infatti:

Iª IIª q. 39 a. 4, arg. 1

Aristotele afferma che "la cosa migliore ha come suo contrario la cosa peggiore". Ora, c'è un godimento che costituisce la cosa migliore, e cioè la beatitudine. Dunque c'è un dolore che costituisce il male supremo.

Iª IIª q. 39 a. 4, arg. 2

La beatitudine è il bene supremo dell'uomo, perché ne è l'ultimo fine. Ora, la felicità consiste nel fatto che un uomo "ha quel che vuole, e non vuole niente di male", come sopra abbiamo detto. Dunque il bene supremo di un uomo è il compimento del suo volere. Ma la tristezza ha per oggetto quanto capita contro la propria volontà, come S. Agostino dimostra. Quindi la tristezza è per l'uomo il male supremo.

Iª IIª q. 39 a. 4, arg. 3

Nei *Soliloqui* S. Agostino porta questo argomento: "Noi siamo composti da due parti, cioè di anima e di corpo, la peggiore delle quali è il corpo. Quindi il sommo bene è quello che c'è di meglio nella parte migliore: e il male supremo è quello che c'è di peggio nella parte peggiore. Ora, quello che c'è di meglio nell'animo è la sapienza: quello che c'è di peggio nel corpo è il dolore. Dunque per l'uomo il bene supremo è la sapienza: male supremo il dolore".

Iª IIª q. 39 a. 4. SED CONTRA:

La colpa, come abbiamo visto nella *Prima Parte [q.48, a.6]*, è un male più grande della pena. Ora, la tristezza, o dolore fa parte della pena dovuta al peccato, come la fruizione delle cose transitorie costituisce il male della colpa. Infatti S. Agostino insegna: "Che cosa è il dolore attribuito all'anima, se non la privazione delle cose transitorie di cui fruiva, o delle quali sperava fruire? Il male è tutto qui, abbiamo cioè il peccato e la pena del peccato". Dunque la tristezza, o dolore non è il male supremo dell'uomo.

Iª IIª q. 39 a. 4. RESPONDEO:

È impossibile che una tristezza, o un dolore sia il supremo male dell'uomo. Ogni tristezza o dolore ha per oggetto, o il vero male, o un male apparente, che veramente è un bene. Ora, rattristarsi di un vero male non può essere il male supremo: infatti esiste qualche cosa di peggio, e cioè il non stimar come male quello che lo è realmente, oppure il non respingerlo. D'altra parte rattristarsi di un male apparente, che è un vero bene, non può essere il male supremo, poiché sarebbe peggio allontanarsi totalmente dal vero bene. Dunque è impossibile che una tristezza, o un dolore sia il supremo male dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 39 a. 4, ad arg. 1

Il piacere e la tristezza, hanno in comune due cose buone: un giudizio vero sul bene e sul male, e la giusta disposizione della volontà attratta verso il bene e recalcitrante al male. Dal che si dimostra che nel dolore, o tristezza c'è qualche cosa di buono, con la cui perdita può diventare peggiore. Invece non sempre si trova nel godimento un male, con la cui perdita possa diventare migliore. Per questo può esserci un godimento che è il bene supremo dell'uomo, come abbiamo spiegato: invece la tristezza non può essere per l'uomo il male supremo.

Iª IIª q. 39 a. 4, ad arg. 2

Il fatto stesso che la volontà si ribelli al male è già un bene. E proprio per questo la tristezza, o dolore non può essere il male supremo: poiché vi si trova mescolato del bene.

Iª IIª q. 39 a. 4, ad arg. 3

Come dice S. Agostino, una cosa si chiama male "perché nuoce". Ora il male che danneggia una cosa migliore, è peggiore di quello che ne danneggia una peggiore. Perciò è peggiore il male dell'anima che quello del corpo. E quindi l'argomento che S. Agostino riporta, non come proprio ma altrui, non ha valore.

Prima parte della seconda parte

Questione 40
Proemio

Ed eccoci a studiare le passioni dell'irascibile: primo, speranza e disperazione; secondo, timore e audacia; terzo, ira.
Sul primo argomento tratteremo otto problemi:

1. Se la speranza si identifichi col desiderio, o cupidigia;
2. Se la speranza risieda in una facoltà conoscitiva o appetitiva;
3. Se la speranza si trovi anche negli animali bruti;
4. Se la disperazione sia il contrario della speranza;
5. Se l'esperienza sia causa della speranza;
6. Se la speranza abbondi nei giovani e negli ubriachi;
7. Rapporti tra speranza e amore;
8. Se la speranza aiuti nell'operare.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **speranza** s'identifichi col **desiderio**, o cupidigia. Infatti:

Iª IIª q. 40 a. 1, arg. 1

La speranza è una delle quattro passioni principali. Ora, **S. Agostino** nell'enumerare le quattro passioni principali mette la cupidigia al posto della speranza. Dunque la speranza s'identifica con la cupidigia, o desiderio.

Iª IIª q. 40 a. 1, arg. 2

Le passioni differiscono secondo i loro oggetti. Ma l'oggetto della speranza, cioè il bene futuro, s'identifica con l'oggetto del desiderio, o concupiscenza. Dunque la speranza s'identifica con la cupidigia o desiderio.

Iª IIª q. 40 a. 1, arg. 3

A chi rispondesse che la speranza aggiunge al desiderio la possibilità di raggiungere il bene futuro, si potrebbe replicare: Ciò che è accidentale per l'oggetto, non basta a distinguere specificamente le passioni. Ora, la raggiungibilità è accidentale per il bene futuro, oggetto della cupidigia o del desiderio. Dunque la speranza non è una passione specificamente distinta dal desiderio, o cupidigia.

Iª IIª q. 40 a. 1. SED CONTRA:

Passioni che appartengono a potenze diverse sono specificamente diverse. Ora, la speranza è nell'irascibile; mentre il desiderio, o cupidigia è nel concupiscibile. Dunque la speranza è specificamente diversa dal desiderio, o cupidigia.

Iª IIª q. 40 a. 1. RESPONDEO:

La **specie di una passione** viene determinata in base all'**oggetto**. Ora, per l'oggetto della speranza si richiedono quattro condizioni:

- **Primo**, che sia **un bene**: poiché, propriamente parlando, non si può sperare che il bene. E in questo la speranza differisce dal timore, che ha per oggetto il male.

- **Secondo**, che sia **futuro**: poiché la speranza non riguarda ciò che attualmente si possiede. E in questo la speranza differisce dal godimento, che ha per oggetto il bene presente.

- **Terzo**, si richiede che sia qualche cosa di **arduo**, raggiungibile con difficoltà: infatti uno non può dire di sperare cose da poco, che subito può ridurre in suo potere. **E in questo la speranza si distingue dal desiderio o cupidigia, che riguarda il bene futuro in genere**; e quindi appartiene al **concupiscibile**, mentre la speranza va attribuita all'**irascibile**.

- **Quarto**, si richiede che codesta cosa ardua sia **raggiungibile:** infatti uno non può sperare quello che in nessun modo può raggiungere. E in questo la speranza si distingue dalla disperazione.

Da ciò è evidente che la speranza è distinta dal desiderio, come le passioni dell'irascibile sono distinte da quelle del concupiscibile. Per questo motivo la speranza presuppone il desiderio: come tutte le passioni dell'irascibile presuppongono quelle del concupiscibile, secondo le spiegazioni già date.*[q.25, a.1]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 40 a. 1, ad arg. 1

S. Agostino mette la cupidigia al posto della speranza, perché **entrambe riguardano un bene futuro**: e poiché il bene che non è arduo quasi non si considera affatto, sembra che la cupidigia non abbia da tendere che verso il bene arduo, verso il quale tende pure la speranza.

Iª IIª q. 40 a. 1, ad arg. 2

L'oggetto della speranza non è semplicemente il bene futuro; ma il bene futuro **arduo e difficile** a raggiungersi, come abbiamo già spiegato.

Iª IIª q. 40 a. 1, ad arg. 3

L'oggetto della speranza aggiunge all'oggetto del desiderio non soltanto la "possibilità" [o raggiungibilità], ma anche l'arduità: e questa fa sì che la speranza appartenga a un'altra facoltà, cioè all'irascibile, che ha per oggetto l'arduo, come abbiamo visto nella *Prima Parte*. - Del resto la distinzione tra possibile e impossibile non è del tutto accidentale per l'oggetto delle facoltà appetitive.

Poiché l'appetito è un principio di moto: e ogni moto ha come termine una cosa possibile; infatti nessuno si muove verso ciò che ritiene impossibile raggiungere. E in base a questo la speranza differisce dalla disperazione, cioè in base alla distinzione tra possibile e impossibile.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **speranza** appartenga a una **facoltà conoscitiva**. Infatti:

Iª IIª q. 40 a. 2, arg. 1

La speranza è un'aspettativa, stando alle parole dell'Apostolo, **Romani, 8, 25**: "Ma se speriamo quello che non vediamo, allora aspettiamo con pazienza". Ora, l'aspettativa appartiene alla conoscenza, che ha l'ufficio di *exspectare* [guardare]. Dunque la speranza risiede nella parte conoscitiva.

Iª IIª q. 40 a. 2, arg. 2

La speranza sembra identificarsi con la fiducia: infatti di coloro che sperano diciamo che confidano, usando così promiscuamente confidare e sperare. Ma la fiducia, come la fede, appartiene alla facoltà conoscitiva. Dunque anche la speranza.

Iª IIª q. 40 a. 2, arg. 3

La certezza è una proprietà delle facoltà conoscitive. Ma la certezza viene attribuita alla speranza. Dunque la speranza appartiene alle facoltà conoscitive.

Iª IIª q. 40 a. 2. SED CONTRA:

La speranza, come abbiamo detto, ha per oggetto il bene. Ora, il bene come tale non è oggetto delle facoltà conoscitive, ma di quelle appetitive. Dunque la speranza appartiene a queste ultime.

Iª IIª q. 40 a. 2. RESPONDEO:

La **speranza** implica una **tendenza dell'appetito verso il bene**, perciò appartiene manifestamente a una **facoltà appetitiva**: infatti il moto verso le cose è proprio dell'appetito. Invece l'atto delle **facoltà conoscitive** non si compie quale moto del conoscente verso le cose, ma piuttosto come **presenza delle cose nel conoscente**.

Siccome però le facoltà conoscitive muovono quelle appetitive, presentando loro l'oggetto, secondo le diverse caratteristiche dell'oggetto conosciuto seguono moti diversi nella parte appetitiva. Difatti il moto dell'appetito, che accompagna la percezione del **bene**, è diverso da quello che accompagna la percezione del **male**: così pure diverso è il moto dell'appetito in seguito alle varie percezioni del bene **presente** o **futuro**, **ordinario** o **arduo**, **possibile** o **impossibile**. Ecco quindi che la **speranza** è **un moto** della facoltà appetitiva, derivante dalla **percezione di un bene futuro, arduo e raggiungibile**, è cioè la tendenza dell'appetito verso codesto oggetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 40 a. 2, ad arg. 1

Essendo oggetto della speranza il bene possibile [o raggiungibile], in due maniere può sorgere il moto della speranza, come in due maniere una cosa può essere raggiungibile: per virtù propria, o in forza di altri. Ora, quando uno spera di raggiungere una cosa con la propria virtù, non si parla di aspettativa bensì di sola speranza. Ma si dice propriamente che si aspetta quello che uno spera dall'aiuto altrui: cosicché *exspectare* equivale a *ex alio spectare* [guardare dal lato di un altro]; poiché la facoltà conoscitiva che precede non soltanto guarda al bene che intende raggiungere, ma anche a colui sulla cui virtù fa affidamento, secondo l'espressione dell'*Ecclesiastico*: "Guardavo verso un soccorso umano". Concludendo, il moto della speranza si chiama talora aspettativa, per il riguardare della facoltà conoscitiva che lo precede.

Iª IIª q. 40 a. 2, ad arg. 2

L'uomo crede che potrà conseguire ciò che desidera e pensa di raggiungere: e per tale fede, che lo precede nella facoltà conoscitiva, il moto seguente dell'appetito è chiamato fiducia. Infatti il moto appetitivo viene denominato dalla conoscenza precedente, perché si usa denominare gli effetti dalle loro cause, quando queste sono meglio conosciute: ed è chiaro che la facoltà conoscitiva conosce meglio il proprio atto che quello delle facoltà appetitive.

Iª IIª q. 40 a. 2, ad arg. 3

La certezza non solo è attribuita ai moti dell'appetito sensitivo, ma anche all'appetito naturale: infatti si dice che una pietra con certezza tende al basso. E questo per l'infallibilità annessa alla certezza della conoscenza, la quale precede il moto dell'appetito sensitivo, o di quello naturale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che negli **animali bruti** non **ci sia la speranza**. Infatti:

Iª IIª q. 40 a. 3, arg. 1

La speranza, come dice il **Damasceno**, ha per oggetto il bene futuro. Ora, gli animali, avendo la sola conoscenza sensitiva che esclude le cose future, non possono conoscere il futuro. Dunque la speranza non si trova negli animali.

Iª IIª q. 40 a. 3, arg. 2

Oggetto della speranza è il bene possibile a raggiungersi. Ora, possibile e impossibile sono differenze del vero e del falso, i quali non possono trovarsi che nell'intelligenza, come insegna Aristotele. Dunque, la speranza non può essere negli animali, che sono privi dell'intelligenza.

Iª IIª q. 40 a. 3, arg. 3

S. Agostino scrive che gli animali "sono mossi da ciò che vedono". Ma la speranza ha per oggetto ciò che non si vede; dice infatti S. Paolo, **Romani, 8, 24:** "...perché chi già vede una cosa, che spera più?". Quindi la speranza non si trova negli animali bruti.

Iª IIª q. 40 a. 3. SED CONTRA:

La speranza è una passione dell'irascibile. Ma negli animali bruti c'è l'irascibile. Dunque anche la speranza.

Iª IIª q. 40 a. 3. RESPONDEO:

Le interne passioni degli animali si possono rilevare dal loro esterno comportamento. Da questo appare evidente che negli animali bruti c'è la speranza. Infatti se il cane vede una lepre, o l'avvoltoio un uccello, troppo distante, non si muove verso la preda, quasi disperando di poterlo raggiungere; si muove invece se è vicina, quasi nella speranza di raggiungerla. Infatti, come abbiamo detto sopra *[q.1, a.2; q.26, a.1; q.35, a.1]*, l'appetito sensitivo dei bruti, e persino l'appetito naturale degli esseri privi di senso, seguono la conoscenza di un intelletto, come fa l'appetito della natura intellettiva, cioè come la volontà. Ma la differenza sta in questo che **la volontà si muove in seguito alla conoscenza di un intelletto proprio; mentre il moto dell'appetito naturale segue la conoscenza dell'intelletto separato, che ha creato la natura;** questa è pure la condizione **dell'appetito sensitivo degli animali** portati anch'essi da un **istinto naturale**. Ecco perché nell'operare degli animali e degli altri esseri corporei si notano dei procedimenti analoghi a quelli della tecnica umana. Ed è in questo senso che negli animali si trovano la speranza e la disperazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 40 a. 3, ad arg. 1

Sebbene gli animali non conoscano il futuro, tuttavia, in forza **dell'istinto naturale**, si muovono verso di esso, come se lo prevedessero. Poiché codesto istinto è stato posto in essi dall'intelletto di Dio, che prevede il futuro.

Iª IIª q. 40 a. 3, ad arg. 2

Il possibile, che è oggetto della speranza, non è il possibile che suddivide il vero, e che qualifica il rapporto tra oggetto e predicato. Invece **l'oggetto della speranza è il possibile che è tale rispetto a una data potenza**. Di questa distinzione parla pure Aristotele nel libro 5 della *Metafisica*.

Iª IIª q. 40 a. 3, ad arg. 3

Sebbene non si possa vedere il futuro, tuttavia **ciò che l'animale vede al presente** può sollecitare l'appetito a perseguire o a fuggire una cosa futura.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **disperazione** non sia **contraria alla speranza**. Infatti:

Iª IIª q. 40 a. 4, arg. 1

Scrive **Aristotele** che "per ciascuna cosa c'è un solo contrario". Ma il **timore** è il contrario della **speranza**. Perciò quest'ultima non ha come contrario la disperazione.

Iª IIª q. 40 a. 4, arg. 2

I contrari riguardano una stessa cosa. Ora, la speranza e la disperazione non riguardano la stessa cosa: infatti la **speranza** riguarda il **bene**, la **disperazione**, invece, nasce dagli **ostacoli** che impediscono di raggiungere il bene. Dunque la disperazione non è il contrario della speranza.

Iª IIª q. 40 a. 4, arg. 3

Il contrario di un moto è un altro moto: **la quiete invece si oppone al moto come privazione**. Ora, la disperazione implica **più** immobilità che movimento. Dunque non è il contrario della speranza, la quale implica una vera tendenza verso il bene sperato.

Iª IIª q. 40 a. 4. SED CONTRA:

La disperazione per lo stesso suo nome è il contrario della speranza.

Iª IIª q. 40 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato *[q.23, a.2]*, tra i moti si riscontrano **due tipi di contrarietà**:

- Il **primo** fondato sulla **propensione verso termini contrari**: ed è questa la sola contrarietà che si riscontra tra le passioni del concupiscibile, quali, p. es., l'amore, e l'odio.

- Il **secondo** fondato sulla **propensione e sulla ripulsa rispetto al medesimo termine**: tale è la contrarietà che si riscontra nelle passioni dell'irascibile. Ora, l'oggetto della speranza, che è il bene arduo, si presenta **attraente** in quanto viene considerato **raggiungibile:** e per questo lato la speranza, che implica una certa propensione, tende verso di esso. Ma in quanto viene considerato **irraggiungibile** si presenta come **ripulsivo**: poiché, a dire d'**Aristotele**, "quando si arriva a qualche cosa di impossibile, gli uomini si ritirano". E la disperazione vede l'oggetto da questo lato. Perciò questa implica un moto di ripulsa. E quindi, quale contrario, sta alla speranza come la ripulsa sta alla propensione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 40 a. 4, ad arg. 1

Il timore è il contrario della speranza in base alla contrarietà dei loro oggetti, cioè del **bene e del male**: tale contrarietà si riscontra nelle passioni dell'irascibile, per derivazione dalle passioni del concupiscibile. Invece la disperazione è contraria alla speranza solo in base alla contrarietà esistente tra propensione e ripulsa.

Iª IIª q. 40 a. 4, ad arg. 2

La disperazione non riguarda il male in quanto tale: però talora lo riguarda accidentalmente, in quanto esso rende impossibile il conseguimento di una cosa. Ma la disperazione può dipendere dalla sola irraggiungibilità del bene.

Iª IIª q. 40 a. 4, ad arg. 3

La **disperazione** non è semplice privazione di speranza; ma implica un **recedere** dalla cosa desiderata, per la creduta impossibilità di raggiungerla. Difatti la disperazione, come la speranza, presuppone il **desiderio**: poiché noi non abbiamo né speranza né disperazione per le cose che non desideriamo. Perciò sia l'una che l'altra riguardano il bene, che è oggetto di desiderio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'**esperienza** non possa causare la **speranza**. Infatti:

Iª IIª q. 40 a. 5, arg. 1

L'esperienza appartiene alle facoltà conoscitive: poiché, come Aristotele insegna, "la virtù intellettuale ha bisogno di esperimento e di tempo". Ma la speranza, come abbiamo visto, risiede non in una facoltà conoscitiva, bensì appetitiva. Dunque l'esperienza non è causa della speranza.

Iª IIª q. 40 a. 5, arg. 2

Il **Filosofo** scrive, che "i vecchi hanno una speranza stentata a motivo dell'esperienza": dal che si dimostra, che l'esperienza produce un difetto di speranza. Ora, uno stesso principio non può essere causa di cose contrarie. Dunque l'esperienza non è causa di speranza.

Iª IIª q. 40 a. 5, arg. 3

Il Filosofo insegna, che "pronunziarsi su tutto senza eccezioni, talora è segno di stoltezza". Ma è proprio di una grande speranza tentare ogni cosa: mentre la stoltezza nasce dall'inesperienza. Perciò è più causa di speranza l'inesperienza che l'esperienza.

Iª IIª q. 40 a. 1. SED CONTRA:

Nota il Filosofo, che "alcuni hanno buona speranza, per aver vinto spesso, e molti avversari": e questo appartiene all'esperienza. Dunque l'esperienza è causa della speranza.

Iª IIª q. 40 a. 5. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che oggetto della speranza è il bene futuro, arduo e raggiungibile. Perciò una cosa può causare la speranza, o perché **rende possibile** all'uomo una meta da raggiungere; oppure perché **gliela fa credere** raggiungibile.

- Causa la speranza nel primo modo quanto accresce il potere umano, vale a dire le ricchezze, la potenza, e tra l'altro anche l'esperienza: infatti **mediante l'esperienza l'uomo acquista la capacità** di compiere agevolmente una data cosa, e di qui nasce la speranza. Perciò **Vegezio** ha scritto: "nessuno ha paura di fare quello che crede di aver bene imparato".

- Causa la speranza nella seconda maniera quanto serve a far nascere la persuasione che una data cosa è raggiungibile. Può così causare la speranza, sia il **sapere**, che una qualsiasi **esortazione.** E anche l'esperienza può causare in questo modo la speranza: poiché mediante l'esperienza si forma in un uomo la persuasione che per lui è possibile una data cosa, ritenuta impossibile prima dell'esperienza.

- Ma da questo lato **l'esperienza può anche produrre un difetto di speranza**. Poiché, come l'esperienza fa nascere in un uomo la persuasione di poter raggiungere una cosa, che prima riteneva irraggiungibile; così può far nascere la convinzione opposta, rispetto a ciò che prima si riteneva raggiungibile.

Perciò l'esperienza in due modi può causare la speranza: mentre in un modo solo può causarne il difetto. E quindi possiamo dire che è piuttosto causa di speranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 40 a. 5, ad arg. 1

In campo operativo **l'esperienza non causa solo la scienza, ma anche l'abito**, in forza della consuetudine che rende più facile l'operazione. Anzi persino le **virtù intellettuali** accrescono la capacità di operare facilmente: infatti esse dimostrano che una cosa è possibile. E per questo vanno incluse tra le cause della speranza.

Iª IIª q. 40 a. 5, ad arg. 2

Nei vecchi l'esperienza produce un **difetto di speranza**, causando la persuasione che molti beni sono irraggiungibili. Perciò **Aristotele** aggiunge, che ad essi "molte cose sono capitate a rovescio".

Iª IIª q. 40 a. 5, ad arg. 3

La stoltezza e l'inesperienza possono esser **causa** quasi **accidentale della speranza**, in quanto **tolgono la scienza** da cui potrebbe nascere la convinzione che una data cosa è impossibile. Perciò l'inesperienza causa la speranza, nella misura in cui l'esperienza ne causa la mancanza.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **giovinezza e l'ubriachezza** non siano **cause della speranza**. Infatti:

Iª IIª q. 40 a. 6, arg. 1

La speranza implica in qualche modo certezza e fermezza: difatti S. Paolo la paragona a un'ancora. Ora, i giovani e gli ubriachi **mancano di fermezza**: infatti il loro **animo è assai mutevole**. Dunque la giovinezza e l'ubriachezza non causano la speranza.

Iª IIª q. 40 a. 6, arg. 2

Tra le cause principali della speranza ci sono, come abbiamo detto, le cose che aumentano il potere. Ora, la giovinezza e l'ubriachezza sono accompagnate da una certa debolezza. Dunque non sono tra le cause della speranza.

Iª IIª q. 40 a. 6, arg. 3

Abbiamo visto che l'esperienza causa la speranza. Ora, ai giovani manca l'esperienza. Dunque la giovinezza non è causa della speranza.

Iª IIª q. 40 a. 6. SED CONTRA:

Nell'*Etica* il **Filosofo** scrive, che "gli ubriachi sono pieni di speranza". E nella *Retorica* aggiunge, che "i giovani hanno buona speranza".

Iª IIª q. 40 a. 6. RESPONDEO:

Aristotele insegna che la giovinezza causa la speranza per tre motivi: Tre motivi che possono ridursi alle tre condizioni del bene che è oggetto della speranza: il quale è appunto futuro arduo e raggiungibile, come abbiamo detto. Infatti

- **i giovani hanno molto avvenire e poco passato**. Perciò, essendo il passato oggetto di ricordo, e l'avvenire, o futuro, oggetto di speranza, i giovani hanno pochi ricordi, e vivono molto di speranza.

- Inoltre i giovani hanno **molti spiriti vitali**, per il calore naturale: quindi il loro cuore è dilatato. E dalla dilatazione del cuore dipende la tendenza verso le cose ardue. Perciò i giovani sono animosi e hanno buona speranza.

- Di più, quelli che non hanno subito rovesci, e non hanno sperimentato ostacoli ai loro sforzi, facilmente si persuadono che una data cosa sia loro possibile. Perciò i giovani, per **non aver sperimentato ostacoli e debolezze**, sono in codesta disposizione. E quindi hanno buona speranza.

Due di codeste condizioni si riscontrano anche negli **ubriachi**; cioè il calore con l'abbondanza degli spiriti vitali prodotti dal vino; e l'inconsiderazione dei pericoli, e delle proprie debolezze.

- Per lo stesso motivo hanno forte speranza e tentano ogni cosa gli stolti, e tutti coloro che agiscono senza deliberazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 40 a. 6, ad arg. 1

Sebbene nei giovani e negli ubriachi la fermezza non ci sia realmente, c'è però secondo la loro persuasione: infatti essi pensano di poter raggiungere con fermezza quello che sperano.

Iª IIª q. 40 a. 6, ad arg. 2

I giovani e gli ubriachi realmente hanno una certa debolezza: ma **secondo la loro persuasione, non conoscendo i propri limiti, hanno [solo] delle capacità.**

Iª IIª q. 40 a. 6, ad arg. 3

Come abbiamo già notato, non solo l'esperienza, ma anche l'inesperienza è in qualche modo causa di speranza.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **speranza** non **causi l'amore**. Infatti:

Iª IIª q. 40 a. 7, arg. 1

S. Agostino insegna che il primo affetto dell'animo è l'amore. Ora, la speranza è un affetto dell'anima. Dunque l'amore precede la speranza. Quindi la speranza non causa l'amore.

Iª IIª q. 40 a. 7, arg. 2

Il desiderio precede la speranza. Ma il desiderio, come abbiamo visto è causato dall'amore. Perciò anche la speranza segue l'amore. Dunque non può causarlo.

Iª IIª q. 40 a. 7, arg. 3

La speranza causa il piacere, come abbiamo detto. Ma il piacere ha per oggetto il bene amato. Dunque l'amore precede la speranza.

Iª IIª q. 40 a. 7. SED CONTRA:

Commentando quel testo evangelico, **Matteo, 1,2** "Abramo generò Isacco, Isacco poi generò Giacobbe", la Glossa spiega: "cioè la fede generò la speranza e la speranza la carità". Ora, la carità è amore. Dunque **l'amore è causato dalla speranza**.

Iª IIª q. 40 a. 7. RESPONDEO:

La speranza può aver di mira due cose:

Infatti ha di mira come oggetto **il bene sperato**. Ma poiché il bene sperato è l'arduo raggiungibile, che però qualche volta è raggiungibile da noi non con i nostri mezzi, bensì con quelli altrui, la speranza ha di mira anche **colui che ce lo fa raggiungere.**

Perciò, in quanto la speranza ha di mira il bene sperato, **è causata dall'amore**: infatti non si concepisce una speranza che non sia di un bene amato e desiderato. - Ma in quanto la speranza ha di mira colui che ci rende possibile una cosa, **la speranza causa l'amore**, e non viceversa. Poiché dal fatto che speriamo da qualcuno il conferimento di un bene, ci moviamo verso di lui come verso un nostro bene: e così cominciamo ad amarlo. Invece per il fatto che amiamo

qualcuno, da lui non speriamo; semmai speriamo indirettamente, in quanto crediamo di essere riamati da lui. E quindi, essendo amati da lui, speriamo da lui; ma l'amore che nutriamo per lui è stato causato dalla speranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Così è evidente anche la risposta alle difficoltà.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che **la speranza** non **favorisca**, ma ostacoli piuttosto **l'attività**. Infatti:

Iª IIª q. 40 a. 8, arg. 1

La speranza implica la sicurezza. Ma la sicurezza produce la **negligenza**, che ostacola la nostra attività. Dunque la speranza ostacola la nostra attività.

Iª IIª q. 40 a. 8, arg. 2

La tristezza è di ostacolo nell'operare, come sopra abbiamo detto *[q.37, a.3]*. Ma talora la speranza causa la tristezza; infatti sta scritto, **Proverbi, 13, 12**: "La speranza **differita** affligge l'animo". Dunque la speranza ostacola la nostra attività.

Iª IIª q. 40 a. 8, arg. 3

La disperazione, come si è visto, è il contrario della speranza. Ma la disperazione, specialmente in guerra, favorisce l'azione: poiché sta scritto in proposito, **2Re, 2, 26** che "è cosa pericolosa la disperazione". Dunque la speranza produce l'effetto contrario, cioè ostacola l'azione.

Iª IIª q. 40 a. 8. SED CONTRA:

S. Paolo ha scritto, che, **1Corinti, 9, 10** "chi ara deve arare per la speranza di raccogliere il frutto". Lo stesso si dica per ogni altra attività.

Iª IIª q. 40 a. 8. RESPONDEO:

Di suo la speranza ha la proprietà di favorire l'attività, rendendola più intensa. E questo per due motivi:

- **Primo**, a causa del suo **oggetto**, che è il bene arduo raggiungibile. Infatti il pensiero della sua arduità tiene desta l'attenzione; e il pensiero della sua raggiungibilità **non dà tregua allo sforzo**. Quindi ne segue che in forza della speranza l'uomo operi con impegno.

- **Secondo**, a causa del suo **effetto**. Infatti, come sopra si è visto *[q.32, a.3]*, **la speranza causa il godimento**: e questo favorisce l'attività, come abbiamo già dimostrato *[q.33, a.4]*. Perciò la speranza favorisce il nostro operare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 40 a. 8, ad arg. 1

La speranza mira all'oggetto da conseguire: invece la sicurezza ha di mira il male da evitare. Perciò la sicurezza più che appartenere alla speranza, si oppone al timore. - Tuttavia la sicurezza causa la negligenza, solo nella misura in cui **diminuisce la persuasione dell'arduità** di una cosa: ma allora **diminuisce anche la speranza come tale**. Infatti l'uomo quasi non considera ardue quelle cose, in cui non teme nessun ostacolo.

Iª IIª q. 40 a. 8, ad arg. 2

Di suo la speranza causa il godimento; e solo *per accidens*, come abbiamo visto, [q.32, a.3, ad 2] può causare la tristezza.

Iª IIª q. 40 a. 8, ad arg. 3

In genere la disperazione diviene pericolosa perché implica una qualche speranza. Infatti coloro che disperano nella fuga sono impossibilitati a fuggire, ma sperano di vendicare la propria morte. E per questa speranza combattono con più accanimento: e quindi diventano più pericolosi al nemico.

Prima parte della seconda parte

Questione 41
Proemio

Veniamo ora a trattare del timore e dell'audacia.
Intorno al timore dobbiamo considerare quattro cose: primo, il timore in se stesso; secondo, il suo oggetto; terzo, le sue cause; quarto, i suoi effetti.
Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il timore sia una passione dell'anima;
2. Se sia una passione speciale;
3. Se esista un timore naturale;
4. Le varie specie di timore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **timore** non sia una **passione dell'anima**. Infatti:

Iª IIª q. 41 a. 1, arg. 1

Il Damasceno scrive, che "il timore è una virtù caratterizzata dalla sistole", cioè dalla contrazione [del cuore], "e desiderosa di essere". Ora, nessuna virtù è una passione, come **Aristotele** dimostra. Dunque il timore non è una passione.

Iª IIª q. 41 a. 1, arg. 2

Ogni passione è un effetto dovuto alla presenza di una causa agente. Ma il timore, come insegna il **Damasceno,** non è di una cosa presente, bensì futura. Dunque non è una passione.

Iª IIª q. 41 a. 1, arg. 3

Ogni passione dell'anima è un moto dell'appetito sensitivo, derivato dalla conoscenza dei sensi. Ora, i sensi non conoscono il futuro, ma il presente. Perciò il timore, avendo per oggetto il male futuro, non è una passione dell'anima.

Iª IIª q. 41 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino enumera il timore tra le altre passioni dell'anima.

Iª IIª q. 41 a. 1. RESPONDEO:

Tra tutti i moti dell'anima, dopo la tristezza il timore è quello che più merita il nome di passione. Infatti, come sopra abbiamo spiegato *[q.22]*, per la nozione di passione si richiede:

- **primo**, che si tratti del moto di una potenza passiva, l'oggetto della quale si comporti con essa come principio attivo di moto: questo perché **la passione è effetto di un agente**. E da questo lato anche la sensazione e l'intellezione si dicono passioni.

- **Secondo**, con maggiore proprietà si chiama passione il **moto delle facoltà appetitive**; e ancora più propriamente il moto di una facoltà appetitiva organica, che è accompagnato da qualche **alterazione fisiologica**. E in modo rigorosissimo si dicono passioni quei moti che implicano una certa menomazione.

Ora, è evidente che il timore, avendo per oggetto **il male**, appartiene alle **facoltà appetitive**, che hanno di mira il bene e il male. E appartiene all'**appetito sensitivo**: poiché è accompagnato da una alterazione, cioè dalla contrazione [del cuore], come dice il Damasceno. Implica inoltre una relazione col male, in quanto il male ha un certo predominio sul bene. Perciò al timore va attribuito nel senso più rigoroso il concetto di **passione**.

- Però dopo la **tristezza**, che ha per oggetto un **male presente**: infatti il **timore** ha per oggetto un **male futuro**, che non influisce come quello presente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 41 a. 1, ad arg. 1

Il termine **virtù** sta a indicare un **principio operativo**: perciò si dicono virtù i moti interiori delle potenze appetitive, in quanto sono principi degli atti esterni. Invece qui il Filosofo intende negare che una passione possa essere una virtù come abito.

Iª IIª q. 41 a. 1, ad arg. 2

Come la passione di un corpo fisico deriva dalla presenza materiale dell'agente, così la passione psicologica deriva dalla **presenza psicologica dell'agente**, prescindendo dalla presenza materiale e reale: poiché anche un male, che nella realtà è futuro, è già presente nella conoscenza dell'anima.

Iª IIª q. 41 a. 1, ad arg. 3

Il senso non conosce il futuro: ma da ciò che conosce come presente, l'animale è mosso per istinto di natura a sperare un bene, o a temere un male futuro.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **timore** non sia una **passione speciale**. Infatti:

Iª IIª q. 41 a. 2, arg. 1

S. Agostino afferma, che "chi non si lascia scoraggiare dalla **paura** non è debellato dalla **cupidigia**, né estenuato dall'**infermità**, cioè della **tristezza**, né agitato dalla **gioia vana**". Da ciò si dimostra che, eliminando il timore, si eliminano tutte le altre passioni. Dunque il timore non è una passione speciale, ma generale.

Iª IIª q. 41 a. 2, arg. 2

Il Filosofo insegna, che "la propensione e la fuga stanno all'appetito, come l'affermazione e la negazione stanno all'intelletto". Ora, la negazione e l'affermazione non sono niente di speciale nell'intelletto, ma tipi di enunziati comuni a molte cose. Dunque è comune anche la fuga nell'appetito. Ma **il timore non è altro che una fuga del male**. Quindi il timore non è una passione speciale.

Iª IIª q. 41 a. 2, arg. 3

Se il timore fosse una passione speciale, sarebbe esclusivamente nell'irascibile. Invece il timore è anche nel concupiscibile. Infatti il **Filosofo** insegna, che "il timore è una **certa tristezza**"; e il **Damasceno** scrive, che "il timore è una virtù **desiderativa**". Ora, la tristezza e il desiderio sono nel concupiscibile, come abbiamo detto.

Dunque il timore non è una passione speciale, dal momento che appartiene a facoltà distinte.

Iª IIª q. 41 a. 2. SED CONTRA:

Il timore è una suddivisione delle passioni dell'anima, come dice espressamente il Damasceno.

Iª IIª q. 41 a. 2. RESPONDEO:

Le passioni dell'anima ricevono la specie dal loro oggetto. Perciò è speciale quella passione che ha uno speciale oggetto. Ora, il timore ha un **oggetto speciale**, come la speranza. Infatti come il **bene futuro, arduo** e raggiungibile è oggetto della **speranza**; così il **male futuro, scabroso e irresistibile** è oggetto del **timore**. Dunque il timore è una speciale passione dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 41 a. 2, ad arg. 1

Tutte le passioni derivano da un principio, cioè dall'**amore**, nel quale sono reciprocamente connesse.
E in forza di codesta connessione, se si elimina il timore, si eliminano tutte le altre passioni dell'anima: non già che il timore sia una passione generale.

Iª IIª q. 41 a. 2, ad arg. 2

Non qualsiasi fuga dell'appetito, ma la fuga da uno speciale oggetto costituisce il timore, come abbiamo spiegato. Perciò, sebbene la **fuga** sia qualche cosa di generico, il **timore è una passione speciale.**

Iª IIª q. 41 a. 2, ad arg. 3

Il timore in nessun modo è nel concupiscibile: infatti non ha per oggetto un male ordinario, bensì il **male scabroso o arduo**, **difficilmente sopportabile**. Ma al timore vengono attribuite certe proprietà del concupiscibile, perché le passioni dell'irascibile nascono e terminano nelle passioni del concupiscibile. Infatti si dice che il timore è tristezza, in quanto l'oggetto del timore, se fosse presente, darebbe tristezza; perciò nel medesimo testo il Filosofo afferma, che il timore nasce "dall'immaginazione di un male futuro che corrompe e rattrista". Così il Damasceno attribuisce il desiderio al timore, perché come la speranza nasce dal desiderio di un bene, così il timore nasce dalla fuga di un male; ma a sua volta la fuga del male nasce dal desiderio di un bene, come abbiamo già spiegato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che esista un **timore naturale**. Infatti:

Iª IIª q. 41 a. 3, arg. 1

Il Damasceno afferma, che "esiste un timore naturale, non volendo l'anima separarsi dal corpo".

Iª IIª q. 41 a. 3, arg. 2

Il timore, come abbiamo detto, nasce dall'amore. Ora, a dire di Dionigi, esiste un amore naturale. Perciò esiste anche un timore naturale.

Iª IIª q. 41 a. 3, arg. 3

Il timore si oppone alla speranza, come abbiamo visto. Ora, esiste una speranza naturale; come è evidente in ciò che S. Paolo dice a proposito di Abramo, il quale "credette contro la speranza" di natura, "nella speranza" della grazia. Dunque esiste anche un timore naturale.

Iª IIª q. 41 a. 3. SED CONTRA:

Le proprietà naturali si riscontrano sia negli esseri animati che in quelli inanimati. Ma il timore non si trova negli esseri inanimati. Dunque non esiste il timore naturale.

Iª IIª q. 41 a. 3. RESPONDEO:

Si dice che un **moto è naturale**, perché verso di esso inclina la natura. Ma questo può avvenire in due maniere:

- **Primo**, nel senso che **la natura ne è la causa totale**, senza l'intervento di una facoltà conoscitiva: sono moti naturali in codesto senso il moto del fuoco verso l'alto, e la crescita degli animali e delle piante.

- Secondo, si dice che un moto è naturale nel senso che la natura inclina verso di esso, sebbene venga **compiuto solo mediante la conoscenza**: *[q.10, a.1; q.17, a.9, ad 2]* sopra infatti abbiamo detto che i moti delle facoltà conoscitive e appetitive si riportano alla natura come a loro primo principio. In questo senso anche gli atti delle facoltà conoscitive, quali l'intellezione, la sensazione e il ricordo, nonché i moti dell'appetito animale, talora sono detti naturali. Stando invece alla prima accezione del termine *naturale*, si sappia che certe passioni dell'anima, come l'amore, il desiderio e la speranza, possono essere denominate naturali, a differenza delle altre. Questo perché l'**amore** e l'**odio**, il **desiderio** e la **fuga** implicano una certa inclinazione a perseguire il bene, o a fuggire il male; e codesta inclinazione si riscontra anche nell'**appetito naturale.** Perciò esiste un amore naturale, o fisico: e così negli esseri naturali privi di conoscenza si può parlare in qualche modo di desiderio e di speranza.

E in questo senso anche il **timore** può essere **naturale** e si distingue dal **timore non naturale**, in base a una **diversità di oggetti**.

+Infatti, come dice il Filosofo, c'è un timore che ha per **oggetto "il male atto a distruggere**", e la natura lo fugge per il naturale desiderio di esistere: e codesto timore si dice naturale.

+ C'è poi un timore che ha per **oggetto "un male atto a contristare**", il quale non si contrappone alla natura, ma al desiderio dell'appetito: e questo timore non è naturale. *[q.26, a.1; q.30, a.3; q.31, a.7]* Del resto sopra abbiamo distinto anche l'amore, la concupiscenza e il piacere, in naturali e non naturali. Invece le **altre passioni dell'anima implicano dei moti, per i quali è del tutto inadeguata l'inclinazione naturale**. O perché la natura di codeste passioni implica una sensazione o conoscenza, come si è visto per il **godimento** e per il **dolore**; cosicché gli esseri privi di cognizione non possono né godere né soffrire. O perché codesti moti sono contrari alla tendenza delle inclinazioni naturali: infatti la **disperazione** distoglie da un bene per qualche difficoltà, **e il timore rifugge dall'impugnare il male contrario**; mentre l'inclinazione naturale spingerebbe in quella direzione. Perciò codeste passioni in nessun modo vengono attribuite agli esseri inanimati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E così anche le difficoltà sono risolte.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **Damasceno** non abbia enumerato convenientemente sei specie di timore, e cioè: "pigrizia, pudore, vergogna, meraviglia, stupore, agonia". Infatti:

Iª IIª q. 41 a. 4, arg. 1

Il Filosofo scrive, che "il timore ha per oggetto un male che rattrista". Dunque le specie del timore devono corrispondere a quelle della tristezza. Ora, le specie della tristezza, come abbiamo visto, sono quattro *[q.35, a.8]*. Perciò devono essere quattro soltanto le specie corrispondenti del timore.

Iª IIª q. 41 a. 4, arg. 2

Quello che si riduce al nostro atto, è in nostro potere. Invece il timore ha per oggetto il male che supera, come abbiamo detto, il nostro potere. Dunque la pigrizia, il pudore e la vergogna, che riguardano le nostre operazioni, non sono da considerarsi come specie del timore.

Iª IIª q. 41 a. 4, arg. 3

Si è detto che il timore ha per oggetto il futuro. Ora, "la vergogna è di un atto turpe già commesso", come scrive S. Gregorio Nisseno [ovvero Nemesio]. Dunque la vergogna non è una specie del timore.

Iª IIª q. 41 a. 4, arg. 4

Non si ha timore che del male. Ora, la meraviglia e lo stupore hanno per oggetto il grandioso e lo straordinario, buono o cattivo che sia. Dunque meraviglia e stupore non sono specie del timore.

Iª IIª q. 41 a. 4, arg. 5

I Filosofi sono mossi a cercare la verità della meraviglia, come nota Aristotele. Ma il timore non spinge a cercare, bensì a fuggire. Dunque la meraviglia non è una specie del timore.

Iª IIª q. 41 a. 4. SED CONTRA:

Bastano i testi del **Damasceno** e di **S. Gregorio Nisseno** [ossia di Nemesio].

Iª IIª q. 41 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo visto, **il timore ha per oggetto il male futuro, che supera le forze di chi teme, così da non poter resistere**. Ora, il bene e il male di un uomo si può trovare, o nelle sue operazioni, o nelle cose esterne. Ebbene,

- nelle **operazioni dell'uomo stesso** si possono temere **due specie di mali**.

+ **Primo** il lavoro che affatica la natura. E allora si produce la ***pigrizia***: cioè quando uno si rifiuta di lavorare, per **timore** di una fatica eccessiva.

+ **Secondo**, l'infamia che compromette la reputazione. E allora, se si **teme** l'infamia per un atto da compiere, si ha il **pudore**; se invece si **teme** per un atto già commesso, si ha la **vergogna**.

- **Il male, poi, che si riscontra nelle cose esterne**, può eccedere per **tre motivi** la capacità di un uomo a resistere.

- **Primo**, a motivo della sua grandezza cioè nel caso in cui uno considera un male così grande, da non poterne vedere la fine. E allora abbiamo la **meraviglia**.

+ **Secondo**, a causa del suo carattere insolito: cioè nel caso che venga offerto alla nostra considerazione un male inconsueto, e quindi grande, a nostro modo di vedere. In questo caso abbiamo lo **stupore**, che è prodotto da una percezione insolita.

+ **Terzo**, a causa del suo carattere improvviso: cioè perché non è possibile prevederlo; così si temono le future disgrazie. E codesto timore è detto **agonia**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 41 a. 4, ad arg. 1

Le specie della tristezza indicate non sono desunte dalla diversità degli oggetti, ma da quella degli effetti, e da particolari punti di vista. Perciò non è necessario che esse corrispondano alle specie del timore, che sono desunte dalla divisione propria dell'oggetto del timore medesimo.

Iª IIª q. 41 a. 4, ad arg. 2

L'operazione è in potere di chi la compie, in quanto costui già la eseguisce. Ma in essa può esserci qualche cosa che supera la facoltà di chi dovrebbe compierla, e fa sì che egli si rifiuti di agire. E sotto tale aspetto, pigrizia, pudore e vergogna sono elencati tra le specie del timore.

Iª IIª q. 41 a. 4, ad arg. 3

Da un atto commesso si può temere un rimprovero o un'infamia nel futuro. Ecco perché la vergogna è una specie di timore.

Iª IIª q. 41 a. 4, ad arg. 4

Non qualsiasi meraviglia e stupore sono tra le specie del timore; ma la meraviglia di un male tremendo, e lo stupore di un male insolito. - Oppure possiamo rispondere che, come la pigrizia tende a scansare la fatica di un'operazione esterna, così la meraviglia e lo stupore tendono a scansare la difficoltà di investigare una cosa grande e straordinaria, buona o cattiva che sia: cosicché la meraviglia e lo stupore stanno all'attività intellettiva, come la pigrizia sta all'atto esterno.

Iª IIª q. 41 a. 4, ad arg. 5

Chi è meravigliato rifugge al presente dal dare un giudizio di quanto lo meraviglia, temendo di sbagliare, ma in seguito ricerca. Invece chi è stupefatto teme di giudicare al presente e di ricercare in futuro. Perciò la meraviglia è il principio della ricerca scientifica: mentre lo stupore ne è un ostacolo.

Prima parte della seconda parte

Questione 42
Proemio

Passiamo a considerare l'oggetto del timore.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se oggetto del timore sia il bene o il male;
2. Se il male fisico sia oggetto del timore;
3. Se il timore abbia per oggetto il male colpa;
4. Se si possa temere lo stesso timore;
5. Se si temano di più i mali improvvisi;
6. Se siano più temuti i mali irrimediabili.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il bene sia oggetto del timore. Infatti:

Iª IIª q. 42 a. 1, arg. 1

S. Agostino scrive, che "niente altro noi temiamo che di perdere o di non raggiungere ciò che amiamo". Ora, ciò che amiamo è un bene. Dunque il timore ha come suo oggetto proprio il bene.

Iª IIª q. 42 a. 1, arg. 2

Il **Filosofo** afferma, che "è da temere il dominio e la dipendenza nell'essere da altri". Ma codesto è un bene. Quindi il bene è oggetto del timore.

Iª IIª q. 42 a. 1, arg. 3

In Dio non può esserci il male. Ora, ci è comandato di temere Dio, **Salmi, 33, 10**: "temete Dio, o voi tutti suoi fedeli". Dunque il timore ha per oggetto il bene.

Iª IIª q. 42 a. 1. SED CONTRA:

Il **Damasceno** insegna, che il timore ha per oggetto il **male futuro**.

Iª IIª q. 42 a. 1. RESPONDEO:

Il timore è un moto delle facoltà appetitive. E, secondo **Aristotele**, a codesta facoltà si deve la propensione e la **fuga**. Ora, la propensione è per il bene, e **la fuga per il male**. Perciò

qualsiasi moto appetitivo che implichi propensione, ha per oggetto il bene; e qualsiasi moto implichi fuga, ha per oggetto il male. E poiché il timore implica fuga, di suo e in primo luogo esso ha come suo oggetto il male.

Tuttavia **può aver di mira anche il bene**, in quanto questo ha rapporto col male. E ciò può avvenire in due maniere:

- **Primo**, in quanto il male priva di un bene. Anzi il male si concepisce proprio come privazione di bene. Perciò quando si fugge il male perché male, si fugge perché priva di un bene, che l'amore ci fa perseguire. - E in questo senso **S. Agostino** dice non esserci altro motivo per temere, che la **perdita del bene amato**.

- **Secondo**, **il bene rispetto al male può avere un rapporto di causa**: infatti un bene con la sua virtù può arrecare un danno a ciò che amiamo. Perciò, come la speranza, secondo le spiegazioni date, ha di mira due cose, cioè il bene cui tende, e colui mediante il quale spera di raggiungerlo; così il timore ha di mira e il male che intende fuggire, e il bene che con la sua virtù può infliggere un male. - È così che Dio è temuto dagli uomini, perché può infliggere una pena, o spirituale, o corporale. - Ed è così che è temuto il potere di un uomo, specialmente quando è stato osteggiato, o quando è ingiusto: poiché allora è disposto a colpire. Si teme pure "la dipendenza da altri nell'essere" cioè il doversi appoggiare a un altro, perché è in suo potere arrecarci un danno: così viene temuto il testimonio di un delitto, per paura che lo riveli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **timore** non abbia **per oggetto il male fisico**. Infatti:

Iª IIª q. 42 a. 2, arg. 1

Il Filosofo scrive, che "il timore dispone al consiglio", o deliberazione. Ma egli dice pure che noi non deliberiamo su ciò che avviene per natura. Dunque il timore non ha per oggetto il male naturale, o fisico.

Iª IIª q. 42 a. 2, arg. 2

Le calamità naturali, la morte, p. es., incombono sempre sull'uomo. Se, dunque, il timore avesse per oggetto codesti mali, bisognerebbe che l'uomo fosse sempre nel timore.

Iª IIª q. 42 a. 2, arg. 3

La natura non muove verso cose contrarie. Ora, il male fisico deriva dalla natura. Dunque non deriva dalla natura che uno, col timore, fugga codesto male. Perciò il timore naturale, al quale dovrebbe appartenere, non può avere per oggetto il male fisico.

Iª IIª q. 42 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo scrive, che "tra tutti i mali il più terribile è la morte", che è un male fisico.

Iª IIª q. 42 a. 2. RESPONDEO:

Aristotele insegna, che il timore proviene "dall'immaginazione di un male futuro che corrompe e rattrista". Ora, come il **male che rattrista** è in contrasto con la **volontà**; così quello che **corrompe** è in contrasto con la **natura**. E questo è il male fisico. Quindi può esserci il timore del male fisico, o naturale.

Si deve però considerare che il male fisico qualche volta deriva da cause naturali: e allora si chiama male naturale non solo perché priva di un bene naturale, ma anche perché effetto della natura; così è della morte naturale, e delle altre calamità del genere. Altre volte, invece, il male fisico proviene da cause non naturali: p. es., la morte violenta inflitta da un persecutore. **E in tutti e due i casi il male fisico può essere temuto e non temuto**.

Infatti, derivando il timore, a dire del **Filosofo**, "dall'immaginazione di un male futuro", ciò che toglie l'immaginazione del futuro, toglie anche il timore. E questo può avvenire in due maniere:

- **Primo**, dal fatto che codesto male è **remoto** e **lontano**: e quindi, per la lontananza, immaginiamo che non debba mai capitare. Per questo non lo temiamo che poco o niente. È quanto dice il **Filosofo**, quando scrive che "le cose molto lontane non si temono: infatti tutti sanno di dover morire; ma perché la cosa non è imminente, non se ne curano".

- **Secondo**, un male futuro cessa di essere considerato come tale per la sua **ineluttabilità,** che lo fa considerare come presente. In proposito il **Filosofo** fa osservare, che "coloro i quali sono per esser decapitati non temono", vedendo che la morte per essi è ineluttabile; "invece perché uno tema, bisogna che ci sia qualche speranza di salvezza".

Perciò il male naturale non è temuto, in quanto non è considerato come futuro. Se invece codesto male atto a distruggere è considerato come imminente, ma con qualche speranza di salvezza, allora è temuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 42 a. 2, ad arg. 1

I mali fisici, come abbiamo visto, talora non provengono dalla natura. E anche in quanto provengono da essa, sebbene non si possano evitare del tutto, si possono però differire. E in forza di tale speranza, ci può essere una deliberazione per evitarli.

Iª IIª q. 42 a. 2, ad arg. 2

Sebbene il male fisico sovrasti sempre, tuttavia non sempre è imminente. Perciò non sempre è temuto.

Iª IIª q. 42 a. 2, ad arg. 3

La morte e le altre calamità naturali derivano dalla natura nella sua universalità; ma ad essi si oppone come può la natura particolare. Perciò dalla tendenza delle nature particolari derivano per codesti mali il dolore e la tristezza quando sono presenti, e il timore quando sovrastano nel futuro.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che si possa avere il **timore** del **male colpa**. Infatti:

Iª IIª q. 42 a. 3, arg. 1

S. Agostino scrive, che "per il timore casto l'uomo teme sempre di essere separato da Dio". Ma da Dio non ci separa che la **colpa**; come si legge in **Isaia, 59, 2**: "Le vostre iniquità hanno messo la divisione tra voi e il vostro Dio". Dunque il **timore** può avere per oggetto la **colpa**.

Iª IIª q. 42 a. 3, arg. 2

Cicerone ha scritto, che "noi temiamo di quelle cose future, che ci rattristano quando sono presenti". Ora, uno può dolersi e rattristarsi del male colpa. Dunque può anche temerlo.

Iª IIª q. 42 a. 3, arg. 3

La speranza si contrappone al timore. Ma la speranza può rivolgersi al bene della virtù, come Aristotele dimostra. E l'Apostolo scriveva ai **Galati, 5, 6**: "Io per voi ho fiducia nel Signore, che non sentirete diversamente". Dunque il timore può avere per oggetto il male della colpa.

Iª IIª q. 42 a. 3, arg. 4

La **vergogna,** come si è detto, è una specie del timore. Ma la vergogna ha per oggetto una cattiva azione, che è male colpa. Dunque anche il timore.

Iª IIª q. 42 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "non si temono tutti i mali: nessuno teme, p. es., di essere ingiusto, o stupido".

Iª IIª q. 42 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già detto, che come oggetto della speranza è il bene futuro, arduo e raggiungibile; così è oggetto del timore il **male futuro, arduo e difficile ad evitarsi**. Da ciò risulta che **non può considerarsi temibile quanto ricade completamente in nostro potere** e sottostà al nostro volere: ma è temibile solo ciò che dipende da una causa esterna. Ora, **il male colpa ha come causa propria la volontà umana. Perciò non si presenta come oggetto di timore**. Siccome, però, la volontà umana può essere inclinata a peccare da qualche causa esterna; se codesta causa ha una grande efficacia, ci potrà essere un **timore della colpa**, in quanto questa dipende da una causa esterna: ciò avviene, p. es., nel caso di colui che teme di trattenersi in compagnia di malvagi, per paura di essere indotto a peccare. Ma, propriamente parlando, in

tale disposizione un uomo **teme di più la seduzione che la colpa in se stessa**, cioè in quanto è volontaria: infatti essa da codesto lato non è temibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 42 a. 3, ad arg. 1

La separazione da Dio è una **pena** che segue il **peccato**: e la pena dipende sempre in qualche modo da una causa esterna.

Iª IIª q. 42 a. 3, ad arg. 2

La tristezza e il timore in un punto convengono, cioè nell'avere per oggetto il male, e in due differiscono. Primo, perché la tristezza riguarda il male presente, invece il timore riguarda il male futuro. Secondo, perché la tristezza, appartenendo al concupiscibile, riguarda il male in genere, e quindi può esserci tristezza per qualsiasi male, sia piccolo che grande. Invece il timore, appartenendo all'irascibile, riguarda il male specificato dall'arduità o difficoltà: la quale scompare, se una cosa è sottoposta al nostro volere. Perciò non è vero che temiamo tutte le cose future che ci rattristano quando sono presenti, ma alcune soltanto, cioè quelle ardue.

Iª IIª q. 42 a. 3, ad arg. 3

La speranza ha per oggetto il bene che uno può raggiungere. Ora, uno può raggiungere il bene, o da se stesso, o per mezzo di altri: e quindi la speranza può riguardare anche l'atto virtuoso che è in nostro potere. Ma il timore ha per oggetto **il male che non è in nostro potere**: e quindi il male che si teme dipende **da una cosa estrinseca**. Invece il bene che si spera può dipendere e da una cosa intrinseca, e da una cosa estrinseca.

Iª IIª q. 42 a. 3, ad arg. 4

Come abbiamo già notato, la vergogna non è il **timore dello stesso atto peccaminoso**, **ma dell'infamia che ne deriva**: e questa ha una causa estrinseca.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il timore stesso non si possa temere. Infatti:

Iª IIª q. 42 a. 4, arg. 1

Tutto ciò che si teme, temendo si custodisce per non perderlo: così chi teme di perdere la salute, temendo la custodisce. Se dunque uno temesse il timore, col temere custodirebbe se stesso dal timore Ma questo non è ammissibile.

Iª IIª q. 42 a. 4, arg. 2

Il timore è una specie di fuga. Ma niente fugge se stesso. Dunque il timore non teme il timore.

Iª IIª q. 42 a. 4, arg. 3

Il timore ha per oggetto il futuro. Ma chi teme ha già il timore. Dunque il timore non può temere il timore.

Iª IIª q. 42 a. 4. SED CONTRA:

Un uomo può amare l'amore, e dolersi del dolore. Dunque, per lo stesso motivo**, può temere il timore.**

Iª IIª q. 42 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, è temibile soltanto quello che proviene da una causa esterna; non quello che proviene dalla nostra volontà. Ora, il timore in parte proviene da una causa esterna, poiché è una passione derivante dall'immaginazione di un male imminente. E da questo lato **uno può temere il timore: temere cioè che gli sovrasti la necessità di temere, per lo scatenarsi di un male potente**.

- Ma **in parte il timore sottostà al nostro volere**, poiché l'appetito inferiore è sottoposto alla ragione: cosicché possiamo allontanare il timore. E da questo lato non è possibile temere il timore, come afferma **S. Agostino**. Ma poiché qualcuno potrebbe usare i suoi argomenti per dimostrare che il timore non è temuto in nessuna maniera, bisogna dar loro una risposta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 42 a. 4, ad arg. 1

I timori non sono tutti un identico timore: ma sono diversi secondo i diversi oggetti. Perciò **niente impedisce che mediante un timore uno preservi se stesso da un altro timore,** e così con quel timore custodisca se stesso dal timore.

Iª IIª q. 42 a. 4, ad arg. 2

Il timore col quale si teme un male imminente è diverso dal timore col quale si teme lo stesso timore del male imminente; perciò non ne segue che uno temendo fugga se stesso, o che una stessa cosa sia la fuga di se stessa.

Iª IIª q. 42 a. 4, ad arg. 3

Per la ricordata diversità dei vari timori, un uomo può temere, col suo timore presente, un timore futuro.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i mali **insoliti** e **improvvisi** non **siano i più terribili.** Infatti:

Iª IIª q. 42 a. 5, arg. 1

Il timore sta al male, come la speranza sta al bene. Ora, nel bene l'esperienza accresce la speranza. Dunque nel male essa accresce il timore.

Iª IIª q. 42 a. 5, arg. 2

Il **Filosofo** afferma, che sono temuti di più, "non coloro che sono dotati d'ira violenta improvvisa, ma i calmi e gli astuti". Ora, è noto che i dotati d'ira violenta hanno dei moti improvvisi. Perciò le cose improvvise sono meno oggetto di timore.

Iª IIª q. 42 a. 5, arg. 3

Le cose improvvise si possono pensare di meno. Ma certe cose quanto più si pensano, tanto più si temono: difatti il Filosofo fa notare, che "alcuni sembrano coraggiosi per la loro incoscienza, ma appena si accorgono che una cosa è diversa da quello che immaginavano, si danno alla fuga". Dunque le cose improvvise sono meno temute.

Iª IIª q. 42 a. 1. SED CONTRA:

Scrive S. **Agostino**: "Il timore paventa i casi **insoliti e repentini** che minacciano le cose dilette, e si preoccupa della sicurezza".

Iª IIª q. 42 a. 5. RESPONDEO:

Abbiamo già visto che **oggetto del timore è il male imminente, che è difficile impedire**. E questa difficoltà nasce da due cose: dalla **gravità del male**, e dalla **debolezza di chi teme**. Ora, ciò che è **insolito e improvviso** contribuisce, sia all'una che all'altra cosa:

- **Primo**, contribuisce a far apparire più grande il male che sovrasta. Infatti tutte le cose materiali, sia buone che cattive, **più si pensano e più appariscono minori.** Perciò, come la lunga durata mitiga il dolore di un male presente, secondo l'osservazione di **Cicerone**; così il prevedere diminuisce il timore di un male futuro.

-**Secondo**, ciò che è insolito e improvviso contribuisce ad accrescere la debolezza di chi teme: poiché un male che capita all'improvviso **toglie i rimedi** che uno potrebbe predisporre, per impedire il male che sta per succedere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 42 a. 5, ad arg. 1

Oggetto della speranza è il bene che uno può raggiungere. Perciò quanto serve ad accrescere il nostro potere, è fatto per accrescere la speranza; ma per lo stesso motivo è fatto per diminuire il timore, poiché il timore ha per oggetto il male che è difficile impedire. Quindi dal momento che l'esperienza rende l'uomo più forte nell'operare, come **accresce la speranza**, così **diminuisce il timore.**

Iª IIª q. 42 a. 5, ad arg. 2

Coloro che hanno l'ira violenta non la nascondono: perciò le offese che essi infliggono non sono così improvvise da non potersi prevedere. Invece gli uomini calmi e astuti nascondono l'ira: perciò l'offesa che essi preparano non si può prevedere, e capita allo improvviso. Ecco perché il Filosofo afferma che costoro sono più temuti.

Iª IIª q. 42 a. 5, ad arg. 3

Di suo i beni e i mali di ordine materiale in principio appariscono più grandi. E la ragione sta nel fatto che ogni cosa prende risalto vicina al suo contrario. Perciò, quando uno dalla povertà passa improvvisamente alla ricchezza, stima di più quest'ultima, per la povertà precedente: e al contrario i ricchi improvvisamente caduti in miseria, aborriscono maggiormente la povertà. Per questo si teme di più un male improvviso, perché apparisce di più come un male. - Ma può capitare che resti nascosta la gravità di un male: quando, p. es., il nemico si nasconde a tradimento. E ora **è vero che una diligente considerazione rende un male più temibile.**

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **i mali irrimediabili** non siano **i più terribili**. Infatti:

Iª IIª q. 42 a. 6, arg. 1

Per il timore si richiede che **rimanga qualche speranza di salvezza**, come sopra abbiamo detto *[a.2]*. Ma nei mali irrimediabili non rimane nessuna speranza di salvezza. Dunque codesti mali non sono affatto oggetto di timore.

Iª IIª q. 42 a. 6, arg. 2

Al male della morte non c'è rimedio: infatti per natura non ci può essere un ritorno dalla morte alla vita. E tuttavia la morte, come scrive il **Filosofo**, non è la cosa più temuta. Perciò non è vero che sono più temuti i mali irrimediabili.

Iª IIª q. 42 a. 6, arg. 3

Il **Filosofo** insegna, che "un bene più duraturo non è un bene superiore a quello di un giorno: né quello che dura in perpetuo è superiore a quello che non dura". Lo stesso ragionamento vale anche per il male. Ora, i mali irrimediabili non differiscono dagli altri mali che per la durata, o per la loro perpetuità. Dunque per questo non sono peggiori, o più temibili.

Iª IIª q. 42 a. 6. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive, che " tra tutte le cose temibili le più tremende sono quelle che è impossibile correggere dopo averle sbagliate; o quelle che non hanno rimedio; o l'hanno difficilmente".

Iª IIª q. 42 a. 6. RESPONDEO:

Oggetto del timore è il male; perciò quanto serve ad accrescere il male contribuisce ad accrescere il timore. Ora, il male viene accresciuto non solo secondo la sua **specie**, ma anche secondo le **circostanze**, come sopra abbiamo spiegato*[q.18, a.3]*. E tra la altre circostanze la **durata** e la **perpetuità** sono quelle che più contribuiscono ad accrescerlo. Infatti le cose poste nel tempo in qualche modo sono misurate dalla durata del tempo: cosicché, se patire per un dato tempo è un male, patire la stessa cosa per il doppio di tempo si considera come un male doppio. **E quindi patire la stessa pena per un tempo infinito, cioè patirla per sempre, in**

qualche modo equivale ad accrescerla all'infinito. Ora, i mali che una volta capitati sono irrimediabili, o quasi, si considerano come perpetui, o duraturi. Perciò diventano massimamente temibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 42 a. 6, ad arg. 1

La **rimediabilità di un male** può essere di due tipi:

- **Il primo** consiste nella possibilità d'impedire il male futuro, perché non avvenga. E tolta tale possibilità è eliminata la speranza, e per conseguenza il timore. Ma per il momento non è questo che vogliamo escludere.

- **Il secondo** rimedio consiste nella possibilità di **rimediare al male una volta capitato**. Ed ora parliamo di codesta rimediabilità.

Iª IIª q. 42 a. 6, ad arg. 2

Sebbene la morte sia un male **irrimediabile**, tuttavia, **non** essendo **imminente**, non si teme, come abbiamo già notato.

Iª IIª q. 42 a. 6, ad arg. 3

In quel testo il Filosofo parla del **bene in se stesso**, che è un bene in forza della sua specie. In quel senso una cosa **non diventa più buona per la sua durata** o per la sua perpetuità, ma per la natura del bene.

Prima parte della seconda parte

Questione 43
Proemio

Passiamo a considerare le cause del timore.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Sa l'amore sia causa del timore;
2. Se le deficienze siano causa del timore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **l'amore** non sia **causa del timore**. Infatti:

Iª IIª q. 43 a. 1, arg. 1

Chi introduce una cosa è causa di essa. Ora, **S. Agostino** afferma, che "il timore introduce l'amore di carità". Dunque il timore è causa dell'amore, e non viceversa.

Iª IIª q. 43 a. 1, arg. 2

Il **Filosofo** scrive, che "i più temuti sono quelli dai quali ci aspettiamo del male". Ma dal fatto che ci aspettiamo del male da qualcuno, siamo piuttosto spinti a odiarlo che ad amarlo. Perciò il timore è più causato dall'odio che dall'amore.

Iª IIª q. 43 a. 1, arg. 3

Come abbiamo già detto, ciò che dipende da noi stessi non è cosa temibile. Ora, ciò che deriva dall'amore proviene quanto mai dall'intimo del cuore. Dunque il timore non è prodotto dall'amore.

Iª IIª q. 43 a. 1. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: "Nessuno dubita che il nostro temere abbia altra causa che la paura di perdere ciò che amiamo, o di non raggiungere ciò che speriamo". **Perciò ogni timore è causato da ciò che amiamo.** Quindi l'amore è causa del timore.

Iª IIª q. 43 a. 1. RESPONDEO:

Gli oggetti stanno alle passioni, come le forme stanno agli esseri naturali e ai prodotti dell'arte: poiché le passioni ricevono la loro specie dagli oggetti, come le cose suddette dalle loro forme. Perciò, quanto causa una forma, causa pure la cosa che essa costituisce; e quindi tutto ciò che in qualche modo è causa dell'oggetto, è causa della passione corrispondente. Ora, una cosa può

essere causa dell'oggetto come causa efficiente; oppure come disposizione materiale. Per portare un esempio, oggetto del piacere è il bene raggiunto ritenuto conveniente: causa efficiente di codesto oggetto è ciò che ce lo fa raggiungere, o che ce lo rende conveniente e buono, oppure che ci dà la convinzione di codesta bontà; ne è invece causa come disposizione materiale l'abito, oppure qualsiasi altra predisposizione in forza della quale per uno diviene conveniente, almeno in apparenza, il bene da lui raggiunto. Venendo al caso nostro,

- **oggetto del timore** è quanto viene considerato un male futuro e imminente, al quale non è facile resistere. Perciò le cose che possono arrecare codesto male sono **cause efficienti dell'oggetto del timore**, e quindi del timore stesso.

- Ne è invece causa come **disposizione materiale**, ciò che predispone il soggetto a considerare temibile in quel modo *[almeno in apparenza]* una data cosa. **E in questo senso l'amore è causa del timore:** infatti **proprio perché uno ama un bene, la privazione di esso è per lui un male, e come tale lo teme.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 43 a. 1, ad arg. 1

Come abbiamo già visto *[q.42, a.1]*, in primo luogo e di per sé il timore ha di mira il male da fuggire, che si oppone a un bene amato. Perciò di suo è il timore che nasce dall'amore. - Però secondariamente il **timore ha di mira colui, dal quale codesto male deriva**. Ed a questo lato talora il timore indirettamente porta all'amore: un uomo, p. es., temendo di essere punito da Dio, ne custodisce i comandamenti; e così comincia a sperare, e la speranza porta all'amore, come sopra abbiamo dimostrato.*[q.40, a.7]*

Iª IIª q. 43 a. 1, ad arg. 2

Colui dal quale ci si aspetta del male, in un primo tempo è odiato: ma dopo che si è cominciato a sperarne del bene, si comincia ad amare. Invece il bene contrario al male temuto fin da principio è oggetto di amore.

Iª IIª q. 43 a. 1, ad arg. 3

L'argomento è valido per la **causalità efficiente** del male temibile. Ma l'amore è causa di codesto male come disposizione materiale, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le **deficienze** non siano **causa di timore**. Infatti:

Iª IIª q. 43 a. 2, arg. 1

I potenti sono quanto mai causa di timore. Ora, le deficienze sono il contrario della potenza. Dunque le deficienze non sono causa del timore.

Iª IIª q. 43 a. 2, arg. 2

Quelli che sono per subire la pena capitale sono quanto mai in difetto. Ma essi, a dire di **Aristotele**, non hanno timore. Dunque le deficienze non sono causa di timore.

Iª IIª q. 43 a. 2, arg. 3

Combattere non proviene da una deficienza, ma dalla **potenza**. Ora, "coloro che combattono temono quelli che combattono contro di loro", come nota **Aristotele**. Dunque le deficienze non sono causa di timore.

Iª IIª q. 43 a. 2. SED CONTRA:

Effetti contrari devono avere cause contrarie. Ora, come scrive **Aristotele**, "le ricchezze, la forza, il numero degli amici e il potere, escludono il timore". Dunque la deficienza di codeste cose produce il timore.

Iª IIª q. 43 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già notato, si possono considerare due cause del timore:

- **la prima**, quale **disposizione materiale** propria di chi teme;

- **la seconda** quale **causa efficiente**, propria di chi è temuto.

Rispetto alla prima le deficienze, propriamente parlando, **sono causa di timore**: infatti si deve a una **deficienza di virtù** che uno non possa facilmente respingere un male imminente. Tuttavia per causare il timore si richiedono delle deficienze in una certa misura. Infatti le deficienze che producono il timore di un male futuro sono minori di quelle che accompagnano un male presente, oggetto della tristezza. E le deficienze sarebbero anche più gravi, se venisse a mancare interamente la sensazione del male, o l'amore del bene di cui si teme il contrario [cioè la perdita].

Invece rispetto alla seconda, **sono causa del timore**, propriamente parlando, la **virtù e la forza**: poiché il fatto che un dato essere, visto come dannoso, è fortemente efficiente, fa sì che i suoi effetti non si possano impedire. Tuttavia può capitare accidentalmente da questo lato che una deficienza causi il timore, in quanto uno può essere portato a infliggere un danno da qualche deficienza, mettiamo da un'ingiustizia, o subita in precedenza, o temuta per l'avvenire.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 43 a. 2, ad arg. 1

L'argomento vale per la sola causalità efficiente del timore.

Iª IIª q. 43 a. 2, ad arg. 2

I condannati alla pena capitale sono nella passione [della tristezza] che ha per oggetto un male presente. Perciò codesta deficienza supera la misura del timore.

Iª IIª q. 43 a. 2, ad arg. 3

I combattenti non temono per il proprio valore, col quale combattono; ma per qualche **deficienza di valore**, per cui non hanno speranza di vincere.

Prima parte della seconda parte

Questione 44
Proemio

Ed eccoci a considerare gli effetti del timore.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

*[I **quattro effetti** del timore come vedremo sono suggeriti rispettivamente dal Damasceno, da Aristotele, da Cicerone e da San Paolo. Si tratta di effetti, sia psicologici che fisiologici. Naturalmente questi ultimi sono descritti e giustificati in base ad una scienza ormai tramontata, che rende in parte caduca la dottrina esposta più che in qualsiasi altra questione del trattato sulle passioni.]*

1. Se il timore produca una contrazione;
2. Se disponga al consiglio, o deliberazione;
3. Se produca il tremito;
4. Se ostacoli l'operazione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **il timore** non **produca** una **contrazione**. Infatti:

Iª IIª q. 44 a. 1, arg. 1

All'atto della contrazione il calore e gli spiriti vitali vengono richiamati all'interno. Ora, dall'aumento del calore e degli spiriti vitali all'interno, il cuore si leva su a tentare qualche mossa audace, come è evidente nel caso dell'ira: invece nel timore avviene il contrario. Dunque il timore non produce una contrazione.

Iª IIª q. 44 a. 1, arg. 2

Crescendo all'interno gli spiriti vitali e il calore, a causa della contrazione, uno finisce col gridare: com'è evidente nei sofferenti. Invece chi ha paura non grida, ma piuttosto ammutolisce. Quindi il timore non produce una contrazione.

Iª IIª q. 44 a. 1, arg. 3

La vergogna è una delle specie del timore, come abbiamo detto. Ma "i vergognosi arrossiscono", come notano Cicerone e il Filosofo. E d'altra parte il rossore non sta a indicare una contrazione, ma il suo contrario. Dunque la contrazione non è effetto del timore.

Iª IIª q. 44 a. 1. SED CONTRA:

Il **Damasceno** scrive, che "il timore è una virtù caratterizzata dalla sistole", cioè dalla contrazione [del cuore].

Iª IIª q. 44 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto *[q. 28, a.5]*, nelle passioni dell'anima la **parte formale** è costituita dal **moto stesso della potenza appetitiva**, la **parte materiale** invece dà **un'alterazione fisiologica**: ma le due sono reciprocamente proporzionate. Infatti l'alterazione fisiologica si uniforma alla natura del moto appetitivo. Ora, quale moto dell'appetito sensitivo, il timore implica una certa contrazione. E ciò si deve al fatto che il timore deriva dall'immaginazione di un male imminente, che è difficile impedire, come sopra abbiamo spiegato.

Ma la difficoltà ad allontanare una cosa proviene dalla debolezza della propria virtù, come abbiamo già detto. E una virtù quanto più è debole, tanto più si restringe. Perciò dalla stessa immaginazione che causa il timore deriva una certa contrazione nell'appetito. Del resto anche nei moribondi vediamo che la natura tende a ritirarsi verso l'interno, per la debolezza della sua virtù: e in guerra vediamo che la città, quando il popolo è preso dalla paura, si ritira dai dintorni e si rifugia per quanto è possibile dentro le mura. E secondo codeste contrazioni dell'appetito animale, sotto l'assillo del timore, deriva anche nel corpo una contrazione interiore del calore e degli spiriti vitali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 44 a. 1, ad arg. 1

Il Filosofo insegna che, sebbene in chi è impaurito gli spiriti vitali si ritirino all'interno, tuttavia il moto di codesti spiriti non è identico a quello di chi è adirato. Infatti in chi è adirato il moto degli spiriti vitali va dal basso verso l'alto, per il loro calore e la loro sottilità, provocati dal desiderio della vendetta: perciò gli spiriti e il calore si raccolgono intorno al cuore. E da ciò segue che chi è adirato diviene pronto e temerario nell'aggredire. - Invece in chi è impaurito gli spiriti vitali si muovono dall'alto verso il basso, per il freddo che lì appesantisce: la quale freddezza deriva dall'impressione della propria impotenza.

Perciò allora il calore e gli spiriti vitali non si affollano intorno al cuore, ma piuttosto se ne allontanano. Quindi coloro che temono non sono pronti ad aggredire, ma piuttosto a fuggire.

Iª IIª q. 44 a. 1, ad arg. 2

È naturale per qualsiasi sofferente, uomo o animale che sia, servirsi di qualsiasi mezzo per respingere la cosa nociva che arreca dolore: infatti vediamo che gli animali che soffrono percuotono con i denti o con le corna. Ora, per l'animale i mezzi principali, in tutti i casi, sono il calore e gli spiriti vitali. Perciò la natura nel dolore raccoglie interiormente il calore e gli spiriti vitali, per servirsene contro le cose nocive. Per questo il Filosofo nota, che, crescendo interiormente il calore e gli spiriti vitali, è necessario che vengano emessi mediante la voce. Perciò chi soffre, difficilmente può trattenersi dal gridare. - Ma in chi ha paura il moto interno del calore scende dal cuore verso il basso, come abbiamo detto. Perciò il timore impedisce la formazione della voce, che avviene mediante la bocca, con l'emissione degli spiriti verso l'alto.

Ecco perché il timore fa ammutolire. Di qui deriva pure che "il timore dia il tremito", come nota il Filosofo.

Iª IIª q. 44 a. 1, ad arg. 3

I pericoli di morte non sono soltanto in contrasto con l'appetito animale, ma anche con la natura. Perciò nel timore, che li riguarda, non solo si ha una contrazione nell'appetito, ma anche nel corpo: infatti l'animale, immaginando la morte, contrae il calore verso l'interno, e acquista la disposizione in cui si trova quando la morte è naturalmente imminente. Ecco perché "coloro che temono la morte impallidiscono", come nota Aristotele. - Invece il male che si teme nella vergogna non è in contrasto con la natura, ma solo con l'appetito animale. Perciò vi è la contrazione dell'appetito animale, ma non quella di ordine fisiologico: anzi l'anima, come contratta in se medesima, sospende il suo influsso sul calore e sugli spiriti vitali, provocandone l'espansione verso l'esterno. Ed è per questo che i vergognosi arrossiscono.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **timore** non **disponga al consiglio, o deliberazione**. Infatti:

Iª IIª q. 44 a. 2, arg. 1

Una stessa cosa non può disporre ed essere di ostacolo al consiglio. Ora, il timore ostacola il consiglio: infatti tutte le passioni turbano la quiete, richiesta per il buon uso della ragione. Dunque il timore non dispone al consiglio.

Iª IIª q. 44 a. 2, arg. 2

Il consiglio è un atto della ragione, che pensa e delibera sul futuro. Ora, certi timori, come dice **Cicerone**, "sconvolgono i pensieri, e fanno uscire la mente da se stessa". Perciò il timore non favorisce, anzi ostacola il consiglio.

Iª IIª q. 44 a. 2, arg. 3

Si ricorre ugualmente al consiglio, o deliberazione, e per evitare il male, e per raggiungere il bene. Ma come il timore mira ad evitare il male, la speranza mira a raggiungere il bene. Dunque il timore non dispone alla deliberazione più della speranza.

Iª IIª q. 44 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "il timore dispone al consiglio".

Iª IIª q. 44 a. 2. RESPONDEO:

Uno può essere disposto a deliberare in due maniere:

- **Primo, per il proposito e la preoccupazione di deliberare**. E in questo senso il timore dispone al consiglio. Poiché, come dice il **Filosofo**, "deliberiamo sulle cose importanti, dove

quasi non ci fidiamo di noi stessi". Ora, le cose che incutono timore non sono semplicemente dei mali, ma hanno una certa gravità: sia perché sono appresi come difficili a impedirsi, sia perché considerati imminenti, secondo le spiegazioni date. Perciò gli uomini, specialmente quando temono, cercano di consigliarsi.

- **Secondo**, si dice che uno è disposto a deliberare, **per l'attitudine a farlo**. E in questo senso **né il timore, né altre passioni dispongono alla deliberazione**. Poiché a chi è affetto da qualche passione, le cose si presentano maggiori o minori di quanto siano nella realtà: così a chi ama l'oggetto amato si presenta più buono, e a chi teme le cose temute si presentano più temibili. Perciò, per questa mancanza di rettitudine nel giudicare, qualsiasi passione di suo impedisce la facoltà di ben deliberare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 44 a. 2, ad arg. 1

È così risolta anche la prima difficoltà.

Iª IIª q. 44 a. 2, ad arg. 2

Più una passione è forte, e più ostacola chi la subisce. Perciò quando il timore è forte, l'uomo vuole deliberare, ma si turba tanto nei suoi pensieri, da non poter trovare una deliberazione. Se invece il timore è così lieve, da suscitare la preoccupazione di deliberare, senza turbare gravemente la ragione, può anche favorire la capacità di ben deliberare, con la preoccupazione che produce.

Iª IIª q. 44 a. 2, ad arg. 3

Anche la speranza dispone al consiglio, o deliberazione: poiché, come dice il Filosofo, "nessuno delibera su cose di cui dispera"; e altrove osserva, che non si delibera sugli impossibili. Però il timore dispone al consiglio più della speranza. Poiché la speranza ha per oggetto il bene possibile a conseguirsi: il timore invece ha per oggetto il male difficile ad impedirsi; perciò il timore è legato alla difficoltà più della speranza. E noi deliberiamo specialmente nelle cose difficili, in cui quasi non ci fidiamo di noi stessi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **tremito** non sia **effetto del timore**. Infatti:

Iª IIª q. 44 a. 3, arg. 1

Il tremito viene dal freddo: infatti chi ha freddo, vediamo che trema. Ora, il timore non sembra causare il freddo, ma piuttosto un calore che dissecca: se ne ha un segno nel fatto che gli spauriti hanno sete, specialmente nei più gravi timori, com'è evidente nel caso dei condannati condotti alla morte. Dunque il timore non produce il tremito.

Iª IIª q. 44 a. 3, arg. 2

La secrezione del superfluo avviene per il calore: difatti i purganti per lo più sono medicine calorose. Ora, spesso il timore provoca cedeste secrezioni. Dunque il timore produce il calore. E quindi non produce il tremito.

Iª IIª q. 44 a. 3, arg. 3

In chi teme, il calore viene richiamato dall'esterno all'interno. Se dunque per codesta fuga del calore uno esteriormente trema, dovrebbe tremare, per il timore, in tutte le sue membra esterne. Ora, questo non si vede. Perciò il tremito del corpo non è effetto del timore.

Iª IIª q. 44 a. 3. SED CONTRA:

Cicerone scrive, che "al timore segue il **tremito**, il **pallore** e il **batter dei denti**".

Iª IIª q. 44 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, il timore provoca una contrazione dall'esterno all'interno: e quindi le parti rimangono fredde. Ecco perché in esse si produce il tremito, che è causato dalla debolezza della virtù che tiene unite le membra: e ciò che più contribuisce a codesta debolezza è l'assenza del calore, il quale, a dire di Aristotele, è lo strumento di cui si serve l'anima per muovere il corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 44 a. 3, ad arg. 1

Richiamato dall'esterno all'interno, il calore aumenta internamente, in modo speciale verso il basso, cioè intorno alla facoltà nutritiva. E quindi, dissolvendo l'elemento umido, provoca la sete; e talora anche la diarrea, l'emissione dell'urina e qualche volta persino quella dello sperma. - Ma può anche darsi che codeste secrezioni del superfluo derivino dalla contrazione del ventre e dei testicoli, come scrive il Filosofo.

Iª IIª q. 44 a. 3, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda difficoltà.

Iª IIª q. 44 a. 3, ad arg. 3

A coloro che sono presi dalla paura tremano specialmente il cuore e le membra connesse in qualche modo col petto, dove il cuore risiede; perché nella paura il calore abbandona il cuore, passando dall'alto verso il basso. Perciò a chi ha paura trema specialmente la voce, per la vicinanza al cuore della laringe. Trema anche il labbro inferiore e tutta la mandibola per la sua connessione col cuore: di qui nasce anche il batter dei denti. E per lo stesso motivo tremano le braccia e le mani. - Oppure codeste membra tremano perché più mobili. Poiché a chi teme tremano anche le ginocchia, giustificando l'espressione di Isaia: "Confortate le braccia infiacchite, e le ginocchia rinfrancate".

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il timore ostacoli l'attività [umana]. Infatti:

Iª IIª q. 44 a. 4, arg. 1

Codesta attività è ostacolata soprattutto dal turbamento della ragione, che guida nell'operare. Ma il timore, come abbiamo visto, turba la ragione. Dunque il timore ostacola l'attività umana.

Iª IIª q. 44 a. 4, arg. 2

Chi compie una cosa con timore, facilmente sbaglia nell'azione: così se uno cammina su una trave posta in alto, per la paura cade facilmente; invece non cadrebbe camminando sulla stessa trave in basso, per l'assenza del timore. Dunque il timore, o paura, ostacola l'operazione.

Iª IIª q. 44 a. 4, arg. 3

La pigrizia è una **specie** di timore. Ma la pigrizia impedisce la nostra attività. Dunque anche il timore.

Iª IIª q. 44 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo scrive, **Filippesi, 2, 12**: "Con timore e tremore procacciate la vostra salvezza"; ora egli non avrebbe così esortato i Filippesi, se il timore ostacolasse il ben operare. Perciò il timore non ostacola il ben operare.

Iª IIª q. 44 a. 4. RESPONDEO:

L'attività esterna dell'uomo è prodotta dall'anima come da primo movente, e dalle membra del corpo in qualità di strumenti. Ora, l'operazione può essere ostacolata e da un difetto dello strumento, e da un difetto dell'agente principale. Rispetto agli strumenti corporali il timore di suo è fatto per ostacolare sempre l'attività esterna, per la mancanza di calore che esso produce nelle membra. Invece rispetto all'anima, se il **timore è moderato**, così da non turbare eccessivamente la ragione, aiuta a ben operare, in quanto produce una certa preoccupazione, e **fa sì che l'uomo sia più attento nel deliberare e nell'agire**.

- Se invece il timore cresce fino al punto di turbare la ragione, **ostacola l'attività umana** anche rispetto all'anima. L'Apostolo però non parla di questo timore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 44 a. 4, ad arg. 1

Così è risolta anche la prima difficoltà.

Iª IIª q. 44 a. 4, ad arg. 2

Chi cade da una trave sospesa in alto patisce un **turbamento nell'immaginativa**, prodotto dal timore della caduta già immaginata.

Iª IIª q. 44 a. 4, ad arg. 3

Chiunque teme rifugge da ciò che teme: perciò, essendo la **pigrizia il timore dello stesso operare in quanto faticoso**, ostacola l'attività umana, perché distoglie da essa la volontà. Invece il timore che ha per oggetto altre cose favorisce l'attività, perché spinge la volontà a compiere quanto occorre per fuggire ciò che si teme.

Prima parte della seconda parte

Questione 45
Proemio

Passiamo a considerare l'audacia.
Sull'argomento esamineremo quattro punti:

1. Se l'audacia sia contraria al timore;
2. I rapporti dell'audacia con la speranza;
3. Le cause dell'audacia;
4. I suoi difetti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**audacia** non sia **contraria al timore**. Infatti:

Iª IIª q. 45 a. 1, arg. 1

S. Agostino insegna, che "l'audacia è un vizio". Ora, un vizio si oppone a una virtù. E non essendo il timore una virtù, ma una passione, è chiaro che l'audacia non è contraria al timore

Iª IIª q. 45 a. 1, arg. 2

Una cosa ha un solo contrario. Ora, il contrario del timore è la speranza. Dunque non è l'audacia.

Iª IIª q. 45 a. 1, arg. 3

Ogni passione esclude la passione opposta. Ora, il timore esclude la **sicurezza**: infatti S. **Agostino** scrive, che "il timore impedisce la sicurezza". Dunque il contrario del timore è la sicurezza e non l'audacia.

Iª IIª q. 45 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "l'audacia è contraria al timore".

Iª IIª q. 45 a. 1. RESPONDEO:

È caratteristico dei contrari "essere tra loro massimamente distanti", come dice **Aristotele**. Ora, quello che più dista dal timore è l'audacia: infatti **chi teme rifugge dal danno imminente, prevedendo di essere sopraffatto**; invece **l'audace affronta il pericolo imminente, mirando a superarlo**. Perciò è chiaro che il timore è il contrario dell'audacia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 45 a. 1, ad arg. 1

Tutti i nomi delle **passioni**: ira, audacia, ecc., si possono prendere in due sensi:

- **Primo**, in quanto indicano semplicemente un **moto dell'appetito sensitivo** verso un oggetto buono o cattivo: e allora sono soltanto nomi di **passioni.**

- **Secondo**, in quanto indicano pure un **allontanamento dall'ordine della ragione**: e allora sono nomi di **vizi**. E S. Agostino parla dell'audacia in questo secondo senso: noi invece parliamo ora dell'audacia nel primo senso.

Iª IIª q. 45 a. 1, ad arg. 2

Una cosa non può avere più di un solo contrario sotto un unico aspetto; ma sotto aspetti differenti niente impedisce che ne abbia diversi. In questo senso sopra abbiamo detto, *[q.23, a.2; q.40, a.4]* che le passioni dell'irascibile hanno una **duplice contrarietà**:

- **la prima** in base all'opposizione tra **bene** e **male**, e in questo senso il **timore** si contrappone alla **speranza**;

- **la seconda** in base all'opposizione tra l'**accedere** e il **recedere**, e in questo senso al **timore** si contrappone l'**audacia**, e alla **speranza** la **disperazione.**

Iª IIª q. 45 a. 1, ad arg. 3

La sicurezza non significa qualche cosa di contrario al timore, ma la sola esclusione di esso: infatti chiamiamo sicuro chi non teme. Perciò la sicurezza si contrappone al timore come privazione; l'audacia invece come contrario. E poiché il contrario include in se stesso la privazione di una cosa, **l'audacia include la sicurezza**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **l'audacia** non **derivi dalla speranza**. Infatti:

Iª IIª q. 45 a. 2, arg. 1

L'audacia riguarda **cose cattive** e temibili, come dice Aristotele. Invece la speranza riguarda il **bene**, secondo le spiegazioni date. Dunque hanno oggetti diversi, e non sono dello stesso ordine. Perciò l'audacia non deriva dalla speranza.

Iª IIª q. 45 a. 2, arg. 2

L'audacia si contrappone al timore, come la disperazione alla speranza. Ma il timore non deriva dalla disperazione: anzi la disperazione esclude il timore, come afferma il Filosofo. Dunque l'audacia non deriva dalla speranza.

Iª IIª q. 45 a. 2, arg. 3

L'audacia ha di mira un bene, cioè la vittoria. Ma tendere verso il bene arduo appartiene alla speranza. Dunque **l'audacia s'identifica con la speranza**. E quindi non deriva da essa.

Iª IIª q. 45 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "i provvisti di solida speranza sono audaci". Dunque l'audacia deriva dalla speranza.

Iª IIª q. 45 a. 2. RESPONDEO: *[sintesi]*

Abbiamo detto più volte che tutte codeste passioni appartengono alle potenze appetitive. Ora, ogni moto delle facoltà appetitive si riduce a una **propensione**, o a una **fuga**. E sia l'una che l'altra possono essere e ***per se*, e *per accidens***: sono *per se* la propensione per il bene e la fuga per il male; sono invece ***per accidens* la propensione verso un male in vista di un bene** connesso, e la fuga da un bene motivata da un male che l'accompagna. Ora, quello che è *per accidens* deriva sempre da quello che è *per se*. E quindi la propensione verso un male deriva da quella verso il bene; come la fuga di un bene deriva dalla fuga di un male. Ma questi quattro atteggiamenti corrispondono a quattro passioni: infatti la propensione verso il bene corrisponde alla **speranza**, la fuga del male al **timore**, l'aggressione di un male temibile corrisponde all'**audacia**, e la fuga di un bene [arduo] alla **disperazione.** Da ciò segue che

l'audacia deriva dalla speranza: infatti uno prende ad assalire audacemente un male temibile perché spera di vincerlo. Invece **la disperazione deriva dal timore:** uno infatti dispera, perché teme le difficoltà che accompagnano il bene sperato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 45 a. 2, ad arg. 1

L'argomento sarebbe valido, se il bene e il male non fossero correlativi. Il male invece è correlativo al bene, infatti il bene è il suo presupposto, come un abito è presupposto della sua privazione; perciò l'audacia, che persegue il male *[per accidens]*, presuppone la speranza che persegue il bene.

Iª IIª q. 45 a. 2, ad arg. 2

Nonostante che il bene, assolutamente parlando, sia prima del male, tuttavia la fuga non ha come suo primo oggetto il bene, bensì il male: al contrario della propensione. Perciò, come la speranza è prima dell'audacia, così il timore è prima della disperazione. E come la disperazione non sempre deriva dal timore, ma solo se questo è grave, così l'audacia non sempre deriva dalla speranza, ma solo quando questa è intensa.

Iª IIª q. 45 a. 2, ad arg. 3

Sebbene l'**audacia** abbia di mira un male cui è annesso, secondo la persuasione dell'audace, il bene della vittoria, tuttavia ha **per oggetto un male**: invece **il bene** connesso è **oggetto della speranza.** Così la disperazione direttamente riguarda il bene che abbandona: mentre il timore

riguarda il male connesso. Perciò, propriamente parlando, l'audacia non fa parte della speranza, ma ne è un effetto: così come la disperazione non fa parte del timore, ma una delle passioni principali.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **qualche deficienza** possa causare l'audacia. Infatti:

Iª IIª q. 45 a. 3, arg. 1

Il **Filosofo** scrive, che "gli amici del vino sono forti e audaci". Ora, dal vino deriva la deficienza dell'**ubriachezza**. Dunque l'audacia è causata da qualche deficienza.

Iª IIª q. 45 a. 3, arg. 2

Inoltre il **Filosofo** afferma, che "coloro i quali sono audaci non hanno sperimentato i pericoli". Ma l'**inesperienza** è un difetto. Dunque l'audacia è

Iª IIª q. 45 a. 3, arg. 3

Chi ha **subito un'ingiustizia**, d'ordinario è più audace: "come le bestie quando son percosse", osserva **Aristotele**. Ma subire un'ingiustizia non è che una deficienza. Perciò l'audacia è causata da qualche deficienza.

Iª IIª q. 45 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che si produce l'audacia, "quando nella immaginativa sorge la speranza di essere vicini ai mezzi di salvezza, e di aver lontane le cause di timore". Ora, le **deficienze**, o si riducono alla **lontananza dei mezzi di salvezza**, o alla **vicinanza delle cause di timore**. Perciò nessuna deficienza può esser causa dell'audacia.

Iª IIª q. 45 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo detto, l'audacia deriva dalla speranza, ed è contraria al timore: cosicché quanto è fatto per causare la speranza, o per escludere il timore è causa dell'audacia. Ma poiché il timore e la speranza, nonché l'audacia, essendo delle passioni, consistono ciascuna in un moto dell'appetito e in un'alterazione fisiologica, la causa dell'audacia si può considerare sotto due aspetti, sia nella sua dipendenza dalla speranza, sia nella sua incompatibilità col timore: primo, sotto l'aspetto del moto appetitivo; secondo, sotto l'aspetto dell'alterazione fisiologica.

- Sotto **l'aspetto del moto appetitivo**, che dipende dalla **conoscenza,** la speranza, quale causa dell'audacia, viene suscitata da quei dati i quali **ci fanno considerare possibile la vittoria**; o mediante il nostro potere, e quindi la robustezza del corpo, l'esperienza dei pericoli, l'abbondanza delle ricchezze, e altre cose consimili; oppure mediante il potere di altri, e quindi il numero degli amici o degli adepti, e specialmente la confidenza nell'aiuto di Dio; poiché secondo l'espressione del Filosofo, "coloro che sono in buoni rapporti con le cose divine, sono più audaci". Sotto questo primo aspetto il timore viene escluso, eliminando la vicinanza delle

cose temibili: è la situazione di chi, p. es., non ha nemici, non avendo fatto del male a nessuno, e non si vede sovrastare nessun pericolo; infatti i pericoli sovrastano soprattutto a coloro che hanno danneggiato gli altri.

- Invece sotto l'aspetto dell'**alterazione fisiologica** l'audacia, sia come effetto della speranza, che come contrario del timore, viene causata da ciò che produce il **calore intorno al cuore**. Scrive infatti il **Filosofo**, che "chi ha il cuore materialmente piccolo, è più audace; invece gli animali che hanno il cuore grande sono più paurosi: poiché il calore naturale non può riscaldare un cuore grande come uno piccolo; così il fuoco, p. es., non può riscaldare una grande casa, come una piccola". E nel libro dei *Problemi* nota, che "i dotati di polmoni sanguigni sono più audaci, per il calore del cuore che ne deriva". E in questo stesso libro nota, che "gli amanti del vino sono più audaci, per il calore del vino"; infatti abbiamo già detto che l'ubriachezza contribuisce al vigore della speranza: poiché il calore del cuore allontana il timore, e causa la speranza, mediante la dilatazione e l'amplificazione del cuore medesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 45 a. 3, ad arg. 1

L'ubriachezza produce l'audacia, non perché è una deficienza, ma perché dilata il cuore: e anche perché dà la persuasione di [possedere] una certa grandezza.

Iª IIª q. 45 a. 3, ad arg. 2

Gli inesperti dei pericoli sono più audaci, non per il loro difetto, ma solo *per accidens*: in quanto, cioè, la loro inesperienza fa sì che non conoscano la propria debolezza, e la presenza dei pericoli. Quindi la loro audacia deriva dall'aver eliminato le cause del timore.

Iª IIª q. 45 a. 3, ad arg. 3

Il **Filosofo** spiega, che "chi ha subito un'ingiustizia diviene più audace, pensando che Dio viene in aiuto a chi soffre ingiustamente". Tutto ciò dimostra che un difetto può causare l'audacia solo ***per accidens***: cioè in quanto implica una certa superiorità, **vera o presunta**, o di se stessi o di altri.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **gli audaci** non **siano più pronti in principio che nell'atto del pericolo**. Infatti:

Iª IIª q. 45 a. 4, arg. 1

Il tremito è prodotto dal timore, che si contrappone all'audacia, come abbiamo visto. Ora, gli audaci da principio tremano, come nota Aristotele. Dunque sono meno pronti in principio che in mezzo ai pericoli.

Iª IIª q. 45 a. 4, arg. 2

Più vigore si dà all'oggetto, e più si rafforza la passione. Se un bene, p. es., è amabile, un bene maggiore è anche più amabile. Ora, l'audacia ha per oggetto l'arduo. Se dunque cresce l'arduità cresce anche l'audacia. Ora, un pericolo diviene più arduo e difficile quando è presente. Perciò allora deve crescere maggiormente l'audacia.

Iª IIª q. 45 a. 4, arg. 3

Le ferite ricevute provocano l'ira. Ma l'ira causa l'audacia; infatti il Filosofo insegna, che "l'ira rende audaci". Dunque chi già si trova nel pericolo e viene percosso, dovrà essere sempre più audace.

Iª IIª q. 45 a. 4. SED CONTRA:

Aristotele ha scritto, che "gli audaci prima del pericolo sono pieni di entusiasmo e di volontà, ma in esso tendono a cedere".

Iª IIª q. 45 a. 4. RESPONDEO:

Essendo l'audacia un moto dell'appetito sensitivo, deriva dalla conoscenza sensitiva. Ora, le **facoltà sensitive** non possono confrontare e vagliare le singole circostanze di una cosa, ma hanno un giudizio immediato. Così può capitare che nell'apprensione immediata uno non sia in grado di conoscere tutte le difficoltà di un'impresa: e di qui sorga un moto di audacia, che porta ad affrontare il pericolo. Perciò, **quando il pericolo viene sperimentato, costui avverte una certa difficoltà, superiore a quella immaginata. Di qui la sua tendenza a cedere.**

Invece **la ragione** è capace di discutere tutto ciò che contribuisce alla difficoltà di un'impresa. Quindi **i coraggiosi**, i quali affrontano i pericoli dietro il giudizio della ragione, in principio sembrano poco decisi: poiché, liberi dalla passione, iniziano con la dovuta deliberazione. Ma quando sono in mezzo ai pericoli, non sperimentano imprevisti; anzi talora trovano che le difficoltà sono minori di quelle immaginate. Perciò persistono con più impegno. - Si può anche pensare che chi affronta i pericoli per virtù rimane in codesta buona disposizione d'animo, per quanto grandi essi siano. Invece gli audaci lo fanno per la sola persuasione che provoca la speranza ed esclude il timore, secondo le spiegazioni già date.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 45 a. 4, ad arg. 1

Il tremito si produce anche nell'audacia, per il richiamo del calore dall'esterno all'interno, come nel timore. Ma nell'audacia il calore viene concentrato intorno al cuore; nel timore invece nel basso ventre.

Iª IIª q. 45 a. 4, ad arg. 2

Oggetto dell'amore è il bene puro e semplice: quindi se il bene cresce, cresce anche l'amore. Invece l'oggetto dell'audacia è composto di bene e di male; cosicché il moto dell'audacia contro il male, presuppone il moto della speranza verso il bene. Perciò se al pericolo si aggiunge tanta arduità da sorpassare i limiti della speranza, il moto dell'audacia verrà a diminuire, o non

seguirà affatto. -Tuttavia quando il moto dell'audacia sussiste, questa si misura dalla grandezza del pericolo.

Iª IIª q. 45 a. 4, ad arg. 3

Una lesione non provoca l'ira, senza la presupposizione di una speranza, come diremo. Perciò, se il pericolo è così grave da sopraffare la speranza di vincere, l'ira non si produce. - È vero però che se si suscita l'ira aumenta l'audacia.

Prima parte della seconda parte

Questione 46
Proemio

Veniamo ora a trattare dell'ira.

- Primo, dell'ira in se stessa;
- secondo, delle cause che la provocano, e dei suoi rimedi;
- terzo, dei suoi effetti.

Sul primo tema tratteremo otto argomenti:

1. Se l'ira sia una passione speciale;
2. Se oggetto dell'ira sia il bene o il male;
3. Se l'ira sia nel concupiscibile;
4. Se implichi la ragione;
5. Se sia più naturale della concupiscenza;
6. Se l'ira sia più grave dell'odio;
7. Se l'ira sia rivolta solo contro coloro che hanno con noi rapporti di giustizia;
8. Le specie dell'ira.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**ira** non sia una **speciale passione**. Infatti:

Iª IIª q. 46 a. 1, arg. 1

Dall'ira viene denominata la potenza dell'irascibile. Ora, a codesta potenza appartiene non una passione sola, ma molte. Dunque l'ira non è una speciale passione.

Iª IIª q. 46 a. 1, arg. 2

Ogni passione speciale ha la sua contraria, come è evidente per chi voglia enumerarle. L'ira invece non ha una passione contraria, come abbiamo visto. Dunque l'ira non è una passione speciale.

Iª IIª q. 46 a. 1, arg. 3

Una passione speciale non include le altre. Invece l'ira include molte passioni: infatti sta con la tristezza, col piacere e con la speranza, come Aristotele dimostra. Perciò l'ira non è una passione speciale.

Iª IIª q. 46 a. 1. SED CONTRA:

Il Damasceno considera l'**ira** come una **passione speciale**. Lo stesso fa **Cicerone**.

Iª IIª q. 46 a. 1. RESPONDEO:

Una cosa può essere **generale** in due maniere.

- **Primo**, per **l'estensione della sua predicazione**: *animale*, p. es., è generale in questo senso rispetto a tutti gli animali.

- **Secondo**, per i suoi **rapporti causali**:

+ come il sole, p. es., è **causa generale** di tutti gli esseri generati sulla terra, secondo l'affermazione di Dionigi. Infatti, come il genere contiene potenzialmente molte differenze, così la causa agente contiene molti effetti in forza della sua potenza attiva.

+ Ma può capitare che un effetto sia prodotto dal concorso di molte cause: e poiché ogni causa in qualche modo perdura nell'effetto, si può anche dire, in un terzo senso, che **l'effetto prodotto dalla convergenza di molte cause ha una certa generalità**, in quanto contiene in qualche modo attualmente molte cause.

Ebbene, l'ira non è una passione generale nel primo senso, ma ha il suo posto distinto tra le altre passioni, come abbiamo già visto. - E non lo è neppure nel secondo senso. Intatti non è causa delle altre passioni: ma in questo senso può dirsi passione generale l'amore, come S. Agostino dimostra; infatti, secondo le spiegazioni date in precedenza, l'amore è la prima radice di tutte le passioni. - Invece **l'ira si può denominare passione generale nel terzo senso, perché è causata dal concorso di molte passioni.** Infatti il moto dell'ira non nasce, senza essere provocato da un **dolore o tristezza**, e senza il **desiderio** e la **speranza** di **vendicarsi**; poiché, come dice il **Filosofo**, "chi è adirato ha speranza di punire; infatti desidera, nei limiti del possibile, la vendetta". Perciò, come fa osservare Avicenna, se la persona che ha inflitto il danno è troppo superiore, non segue l'ira ma soltanto la tristezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 46 a. 1, ad arg. 1

La **facoltà dell'irascibile** è denominata dall'ira, non perché tutti i moti di codesta potenza si riducono all'ira; ma perché **l'ira è il loro termine**; e tra tutti questo è il moto più evidente.

Iª IIª q. 46 a. 1, ad arg. 2

Per il fatto stesso che l'ira è causata da passioni contrastanti, cioè dalla speranza, avente per oggetto il bene, e dalla tristezza che ha per oggetto il male, **include in se stessa delle contrarietà**: e quindi non ha contrari fuori di sé. Così anche nei colori intermedi non c'è altra contrarietà, che quella dei colori semplici da cui derivano.

Iª IIª q. 46 a. 1, ad arg. 3

L'ira **include molte passioni**, non come il genere include le specie; ma piuttosto **come un effetto include le sue cause.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che oggetto dell'ira sia il male. Infatti:

Iª IIª q. 46 a. 2, arg. 1

Scrive S. **Gregorio Nisseno** [ossia Nemesio], che l'ira è come "l'armigero della concupiscenza". E questo perché combatte ciò che ostacola la concupiscenza, o desiderio. Ora, ogni ostacolo si presenta come un male. Dunque l'ira ha per oggetto il **male.**

Iª IIª q. 46 a. 2, arg. 2

L'ira e l'odio concordano nell'effetto: infatti l'una e l'altro mirano a danneggiare qualcuno. Ma l'odio ha come oggetto **il male**, come abbiamo spiegato. Quindi anche l'ira.

Iª IIª q. 46 a. 2, arg. 3

L'ira è causata dalla tristezza: infatti il **Filosofo** afferma, che "l'ira si attua con tristezza". Ma oggetto della tristezza è **il male**. Dunque anche quello dell'ira.

Iª IIª q. 46 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto, che "l'ira brama la vendetta". Ora, bramare la vendetta è desiderare un **bene**: poiché vendicare appartiene alla **giustizia**. Dunque oggetto dell'ira è il bene.

L'ira implica sempre la **speranza**: infatti produce un **godimento**, come insegna il Filosofo. Ora, il godimento e la speranza hanno per **oggetto il bene**. Dunque anche l'ira.

Iª IIª q. 46 a. 2. RESPONDEO:

Il moto della facoltà appetitiva segue l'atto delle facoltà conoscitive. Ora, una facoltà conoscitiva può conoscere una cosa in due modi: primo, quale oggetto semplice, come quando intendiamo l'essenza dell'uomo; secondo, quale oggetto complesso, come quando intendiamo che in un uomo c'è la bianchezza. Perciò le facoltà appetitive possono tendere verso il bene, o verso il male sotto questi due aspetti. Sotto l'aspetto di cosa semplice e priva di composizione, quando l'appetito mira o aderisce al bene, oppure quando rifugge dal male. E codesti moti appetitivi corrispondono al desiderio e alla speranza, al piacere e alla tristezza, e così via. - Sotto l'aspetto di cosa complessa, come quando l'appetito tende a far sì che il bene, o il male, si trovi o si produca in un dato soggetto, oppure che sia eliminato da questo. Ciò è evidente nel caso dell'amore e dell'odio: infatti amiamo qualcuno, in quanto vogliamo che in lui si trovi un dato bene; e odiamo una persona, in quanto le vogliamo qualche male. Lo stesso si dica dell'ira: infatti chi si adira cerca di vendicarsi di qualcuno. E così **il moto dell'iracondo ha di mira due cose**: **la vendetta medesima, bramata e sperata come un bene, e quindi goduta**; e **la persona** di cui si cerca vendicarsi, perché considerata contraria e dannosa, e che riveste perciò l'aspetto di **male.**

Si devono però notare in questo due differenze dell'ira con l'odio e con l'amore:

- **La prima** è il fatto che l'ira abbraccia sempre due oggetti: invece l'amore e l'odio talora si limitano a un solo oggetto, come quando uno ama o odia il vino, oppure altre cose consimili.
- **La seconda** sta nel fatto che i due oggetti dell'amore sono beni entrambi: infatti chi ama vuole un bene a qualcuno, che egli considera a se stesso vantaggioso. Mentre i due oggetti dell'odio hanno entrambi l'aspetto di male: infatti chi odia vuole del male a qualcuno che egli considera nocivo.

Invece l'ira riguarda un oggetto, cioè la vendetta desiderata, sotto l'aspetto di bene; e riguarda l'altro, cioè la persona nociva di cui vuol vendicarsi, sotto l'aspetto di male. **Perciò è una passione composta in qualche modo da passioni contrarie.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'ira sia nel concupiscibile. Infatti:

Iª IIª q. 46 a. 3, arg. 1

Cicerone afferma che l'ira è una specie di "libidine". Ora la libidine è nel concupiscibile. Dunque anche l'ira.

Iª IIª q. 46 a. 3, arg. 2

Dice **S. Agostino**, che "l'ira col crescere diviene odio". E **Cicerone** scrive che "l'odio è un'ira inveterata". Ma l'odio come l'amore, è nel concupiscibile. Quindi l'ira è nel concupiscibile.

Iª IIª q. 46 a. 3, arg. 3

Il **Damasceno** e **S. Gregorio Nisseno** [cioè Nemesio] affermano, che "l'ira è composta di tristezza e di desiderio". Ora, queste due cose sono nel concupiscibile. Dunque l'ira è nel concupiscibile.

Iª IIª q. 46 a. 3. SED CONTRA:

La facoltà dell'irascibile è diversa da quella del concupiscibile. Se, dunque, l'ira fosse nel concupiscibile, la facoltà dell'irascibile non potrebbe essere denominata da essa.

Iª IIª q. 46 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che le passioni dell'irascibile si distinguono da quelle del concupiscibile, per il fatto che oggetto di queste ultime è **il bene e il male puro e semplice**; mentre oggetto delle passioni dell'irascibile è il **bene e il male con una certa preminenza o arduità**. Ora, abbiamo anche visto che l'ira abbraccia due oggetti: la vendetta desiderata, e la persona di cui cerchiamo di vendicarci. E rispetto all'una e all'altra cosa, **l'ira richiede una certa arduità**.

Infatti il moto dell'ira non insorge, se le due cose non hanno una qualche importanza; poiché, come dice il Filosofo, "non prendiamo in considerazione cose di nessun valore, o di valore minimo". Perciò è evidente che l'ira non è nel concupiscibile, bensì nell'irascibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 46 a. 3, ad arg. 1

Cicerone chiama libidine il desiderio di qualsiasi bene futuro, senza distinguere tra arduo e non arduo. Per questo include anche l'ira nella libidine, in quanto è il desiderio di vendetta. Intesa così la libidine abbraccia sia l'irascibile che il concupiscibile.

Iª IIª q. 46 a. 3, ad arg. 2

Si dice che l'ira crescendo diviene odio, non nel senso che la medesima passione cessi di essere ira, per diventare poi odio, per una specie di **invecchiamento**: ma lo diviene perché lo causa. Infatti l'ira con la sua durata **causa l'odio**.

Iª IIª q. 46 a. 3, ad arg. 3

L'ira è composta di **tristezza e di desiderio**, non come si trattasse di parti, ma perché **causata da essi.** Infatti abbiamo già detto che **le passioni del concupiscibile causano le passioni dell'irascibile.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'**ira** non **implichi la ragione**. Infatti:

Iª IIª q. 46 a. 4, arg. 1

Essendo una **passione**, l'ira risiede **nell'appetito sensitivo**. Ma **l'appetito sensitivo** non dipende dalla conoscenza razionale, bensì da quella dei **sensi**. Dunque l'ira non implica la ragione.

Iª IIª q. 46 a. 4, arg. 2

Gli animali bruti sono privi di ragione. E tuttavia in essi l'ira non manca. Dunque l'ira è indipendente dalla ragione.

Iª IIª q. 46 a. 4, arg. 3

L'ubriachezza sospende l'uso della ragione. Eppure fomenta l'ira. Dunque l'ira non implica la ragione.

Iª IIª q. 46 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "l'ira in una **certa misura** segue la ragione".

Iª IIª q. 46 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, l'ira è la brama di **vendetta**. E la vendetta implica un confronto tra la pena da infliggere e il danno subito. Infatti il Filosofo insegna, che "chi deduce esser necessario affrontare qualcuno, subito s'adira". Ora, **confrontare e dedurre** è proprio della ragione. Dunque l'ira in qualche modo **implica la ragione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 46 a. 4, ad arg. 1

Il moto di una potenza appetitiva può implicare la ragione in due maniere:

- **Primo**, può implicarla come **facoltà normativa** *[=guida]*: e in questo senso è solo nella volontà. Infatti **la volontà è denominata appetito razionale**.

- **Secondo**, può implicare la ragione come **rivelatrice**: e in questo senso è presente anche nell'ira. Infatti il **Filosofo** scrive che "l'ira implica la ragione, non come **ragione direttiva**, ma come rivelatrice dell'ingiuria". Infatti **l'appetito sensitivo non ubbidisce direttamente alla ragione, bensì mediante la volontà.**

Iª IIª q. 46 a. 4, ad arg. 2

Gli animali bruti hanno l'istinto naturale, inserito in essi dalla ragione divina, mediante il quale esercitano dei moti esterni ed interni **simili ai moti della ragione**, come già abbiamo notato.

Iª IIª q. 46 a. 4, ad arg. 3

A dire di **Aristotele**, "l'ira ascolta la ragione in una **certa misura**", cioè come rivelatrice dell'ingiuria subita: "ma non l'ascolta perfettamente", poiché non rispetta la regola della ragione nel ripagare con la vendetta. Perciò l'ira **richiede un atto della ragione**, e **implica un ostacolo per essa**. Ecco perché, come il Filosofo osserva, quelli che sono molto ubriachi, essendo privi di ogni giudizio della ragione, non si adirano: si adirano invece quando sono leggermente ubriachi, avendo il giudizio della ragione, ma vincolato.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **l'ira** non **sia più naturale della concupiscenza**. Infatti:

Iª IIª q. 46 a. 5, arg. 1

Si dice che per natura **l'uomo è un animale mansueto**. Ma "la mansuetudine si contrappone all'ira", come ricorda il **Filosofo.** Dunque l'ira non è più naturale della concupiscenza, ma è del tutto contraria alla natura umana.

Iª IIª q. 46 a. 5, arg. 2

La ragione e la natura sono termini contrapposti: infatti agire secondo ragione non equivale ad agire secondo la natura. Ora, a detta di **Aristotele**, "l'ira implica la ragione, non così la concupiscenza". Dunque la concupiscenza è più naturale dell'ira.

Iª IIª q. 46 a. 5, arg. 3

L'ira è la brama di vendicarsi: invece la concupiscenza e soprattutto brama dei piaceri del tatto, cioè dei piaceri venerei e della gola. Ora, queste cose sono più naturali per l'uomo che la vendetta. Dunque la concupiscenza è più naturale dell'ira.

Iª IIª q. 46 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "l'ira è più naturale della concupiscenza".

Iª IIª q. 46 a. 5. RESPONDEO:

Si considera naturale ciò che viene causato dalla natura, come spiega Aristotele. Perciò per decidere se una passione è più o meno naturale, non c'è che da considerare la sua causa. Ora, stando alle cose già dette, la causa di una passione si può considerare da due lati: primo, dal lato dell'oggetto; secondo, da quello del soggetto.

- Se, dunque, si considera **la causa dell'ira e della concupiscenza dal lato dell'oggetto**, allora la concupiscenza, specialmente quella relativa al cibo e ai piaceri venerei, è più naturale dell'ira: essendo queste cose più naturali della vendetta.

- Se invece consideriamo **la causa dell'ira dal lato del soggetto**, allora sotto un certo aspetto è più naturale l'ira, e sotto un altro è più naturale la concupiscenza. Infatti la natura di un uomo si può considerare, o nel suo genere, o nella sua specie, oppure nella complessione particolare dell'individuo.

+ Se si considera nel suo **genere**, cioè se consideriamo quest'uomo come **animale**, allora la concupiscenza è più naturale dell'ira: poiché l'uomo deve proprio alla sua natura generica una certa inclinazione a desiderare quanto giova alla conservazione della vita, sia della specie, che dell'individuo.

+ Se invece si considera la natura di un uomo nella sua **specie**, cioè in quanto è un **essere ragionevole**, allora l'ira è per l'uomo più naturale della concupiscenza: poiché l'ira implica la ragione più della concupiscenza. Perciò il Filosofo può affermare che "è cosa più umana punire", atto proprio dell'ira, "che essere mansueto": infatti ogni essere insorge naturalmente contro le cose contrarie e nocive.

+ Se poi consideriamo la natura di questo individuo nella sua **particolare complessione**, allora l'ira è più naturale della concupiscenza: poiché l'ira, più della concupiscenza, o di altre passioni, è portata a seguire l'eventuale tendenza all'iracondia, dovuta alla complessione naturale. Infatti un uomo, se ha una complessione biliosa, è predisposto all'iracondia: e la bile, tra tutti gli umori, è quello che si muove più velocemente; essendo paragonata al fuoco. Perciò è più facile che chi è predisposto all'ira dalla sua complessione naturale si adiri, piuttosto che passi all'atto chi è predisposto alla concupiscenza. Per questo il Filosofo afferma che l'ira più della concupiscenza si trasmette dai genitori ai figli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 46 a. 5, ad arg. 1

Nell'uomo si può considerare la complessione naturale del corpo, che è equilibrata, e la ragione. Secondo la complessione organica l'uomo per natura, cioè secondo la sua specie, non ammette un predominio dell'ira né di altre passioni, per l'equilibrio, appunto, della sua complessione. Invece gli altri animali, in quanto si allontanano da questo equilibrio verso complessioni unilaterali, sono naturalmente predisposti agli eccessi di qualche passione: il leone, p. es., eccede nell'audacia, il cane nell'ira, la lepre nel timore, e così via. - Al contrario, **considerando l'uomo dal lato della ragione, è per lui naturale adirarsi ed essere mansueto:** poiché la ragione sotto un certo aspetto provoca l'ira; e sotto un altro aspetto la smorza; perché chi è adirato, come dice **Aristotele**, "ascolta imperfettamente il comando della ragione".

Iª IIª q. 46 a. 5, ad arg. 2

La ragione stessa fa parte della natura umana. Perciò dal fatto stesso che **l'ira implica la ragione, segue in un certo senso che essa è naturale per l'uomo.**

Iª IIª q. 46 a. 5, ad arg. 3

L'argomento vale, se consideriamo l'ira e la concupiscenza dal lato dell'oggetto.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'ira sia più grave dell'odio. Infatti:

Iª IIª q. 46 a. 6, arg. 1

Sta scritto, **Proverbi, 27, 4**: "L'ira non ha misericordia, né il furore impetuoso". Invece l'odio talora ha misericordia. Dunque l'ira è più grave dell'odio.

Iª IIª q. 46 a. 6, arg. 2

È più grave subire un male e soffrirne, che subirlo soltanto. Ora, chi odia si contenta che la persona odiata subisca un male: mentre chi è adirato non si contenta; ma vuole che lo conosca e che ne soffra, come nota il Filosofo. Quindi l'ira è più grave dell'odio.

Iª IIª q. 46 a. 6, arg. 3

Più sono le cause che concorrono a costituire una cosa, e più essa è stabile: infatti un abito operativo è tanto più duraturo, quanto più numerosi sono gli atti che l'hanno prodotto. Ma l'ira, si è visto, deriva, a differenza dell'odio, dal concorso di molte passioni. Dunque l'ira è più stabile e più grave dell'odio.

Iª IIª q. 46 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino paragona l'odio a una trave, e l'ira a una pagliuzza.

Iª IIª q. 46 a. 6. RESPONDEO:

La specie e la natura di una passione si desumono dall'oggetto. Ora, l'oggetto dell'ira e dell'odio è materialmente identico: infatti, come chi odia vuole il male della persona odiata, così chi si adira vuole il male per chi ha provocato lo sdegno. Ma non sotto lo stesso aspetto: che **l'odio vuole il male** del nemico **in quanto male**; invece **l'ira vuole il male** di chi l'ha provocata non in quanto male, ma **sotto l'aspetto di bene**, cioè in quanto si pensa che sia una giusta vendetta. Del resto anche sopra abbiamo notato che l'odio è come un addossare del male a un male; mentre l'ira è un addossare del bene a un male.

- Ora, è evidente che volere un male come atto di giustizia, è cosa meno cattiva che volere semplicemente il male di qualcuno. Infatti volere il male di uno come atto di giustizia, può anche coincidere con la **virtù della giustizia**, **se codesto volere sottostà al comando della ragione**: **perciò il solo difetto dell'ira sta nel vendicarsi, senza seguire la ragione**. Dunque è evidente che l'odio è molto peggiore e più grave dell'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 46 a. 6, ad arg. 1

Nell'ira e nell'odio si possono distinguere due cose: **ciò che si desidera**, e **l'intensità del desiderio**;

- Ebbene**, rispetto a ciò che si desidera** l'ira ha più misericordia dell'odio. Infatti l'odio non è saziato da nessun male, poiché vuole per se stesso il male di un altro; e ciò che si vuole per se stesso si vuole, a dire del Filosofo, senza misura, come l'avaro vuole le ricchezze. Perciò sta scritto, **Siracide, 12, 16**: "Il nemico se trova l'occasione, non sarà mai sazio di sangue". - Invece l'ira desidera il male soltanto come una **giusta vendetta**. Perciò, quando, a suo giudizio l'adirato vede che il male supera la misura del giusto, allora si muove a pietà. Perciò il **Filosofo** afferma che "chi è adirato si placa per le molte soddisfazioni; chi odia per nessuna".

- Invece **rispetto all'intensità** del desiderio l'ira esclude la misericordia più dell'odio: poiché il moto dell'ira è più impetuoso, per il divampare della bile. Perciò la Scrittura aggiunge**, Proverbi, 27, 4**: "E chi potrà reggere all'impeto di uno spirito concitato?".

Iª IIª q. 46 a. 6, ad arg. 2

Chi è adirato desidera il male di uno, come abbiamo detto, in quanto è una giusta vendetta. E la vendetta consiste nell'irrogazione di una pena. E la pena si concepisce come afflittiva, contraria alla volontà, e inflitta per una colpa. Perciò chi è adirato vuole che la persona colpita percepisca e soffra il castigo, e conosca che esso è dovuto all'ingiustizia commessa. Invece chi odia non si cura di questo: poiché desidera il male del suo nemico per se stesso. - Del resto non è vero che sia peggiore il male di cui uno si rattrista: infatti, come nota il Filosofo, "l'ingiustizia e l'imprudenza, pur essendo del mali, non rattristano quelli che li hanno", perché sono voluti.

Iª IIª q. 46 a. 6, ad arg. 3

Allora soltanto è più stabile una cosa prodotta da un maggior numero di cause, quando sono cause dello stesso grado: poiché basta una sola causa per superarne molte altre. Ora, l'odio ha una causa più tenace dell'ira. Infatti l'ira proviene da un turbamento dell'animo per un'offesa ricevuta: invece l'odio deriva da una disposizione, che fa considerare a un uomo come contrario, e nocivo ciò che egli odia. Perciò, come una passione è più labile di una disposizione o di un abito, così l'ira passa più facilmente dell'odio; sebbene anche l'odio sia una passione derivante dalla disposizione suddetta. Ecco perché il Filosofo scrive, che "l'odio è più insaziabile dell'ira".

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **l'ira** non **si rivolga solo contro chi ha con noi rapporti di giustizia**. Infatti:

Iª IIª q. 46 a. 7, arg. 1

Non esistono rapporti di giustizia tra l'uomo e gli esseri irragionevoli. E tuttavia l'uomo qualche volta s'adira con gli esseri irragionevoli: così fa lo scrivano che adirato butta via la penna, e il cavaliere che frusta il cavallo. Dunque l'ira non si rivolge soltanto a chi ha con noi rapporti di giustizia.

Iª IIª q. 46 a. 7, arg. 2

Come dice Aristotele, "l'uomo non ha legami di giustizia con se medesimo, né con le cose sue". Ma talora l'uomo s'adira con se stesso, come fa il penitente per i suoi peccati; infatti sta scritto nei **Salmi, 4, 5**: "Sdegnatevi, ma non peccate". Dunque l'ira non si rivolge soltanto contro chi ha con noi rapporti di giustizia.

Iª IIª q. 46 a. 7, arg. 3

Si può avere rapporti di giustizia e d'ingiustizia con tutto un genere, o con una comunità intera: nel caso, p. es., che lo stato danneggi qualcuno. Invece l'ira non riguarda mai un genere, ma soltanto "qualche singolare", come si esprime il Filosofo nella *Retorica*. Dunque l'ira non infierisce contro coloro che sono legati a noi da rapporti di giustizia e d'ingiustizia.

Iª IIª q. 46 a. 7. SED CONTRA:

sta l'insegnamento del Filosofo.

Iª IIª q. 46 a. 7. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che l'ira vuole il male sotto l'aspetto di giusta vendetta. Perciò l'ira si rivolge contro coloro ai quali ci legano rapporti di giustizia e d'ingiustizia. Infatti vendicare è proprio della giustizia; mentre offendere è proprio dell'ingiustizia. Quindi sia da parte della **causa**, cioè dell'**offesa**, sia da parte della **vendetta** che l'adirato desidera, **è evidente che l'ira si rivolge contro chi ha con lui rapporti di giustizia e d'ingiustizia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 46 a. 7, ad arg. 1

Come abbiamo già detto, pur implicando la ragione, l'ira può trovarsi anche negli animali privi di ragione, perché essi dall'istinto naturale, e mediante l'immaginativa, sono portati a compiere cose che somigliano agli atti della ragione. Perciò, siccome nell'uomo c'è insieme la ragione e l'immaginativa, i moti dell'ira possono insorgere in lui in due modi:

- **Primo**, **dalla presentazione del danno da parte della sola immaginativa**. E così può insorgere qualche scatto d'ira anche verso gli esseri irragionevoli e inanimati, simile ai moti istintivi degli animali contro le cose nocive.

- **Secondo**, dalla presentazione del danno da parte della **ragione**. E così, come dice il **Filosofo**, "in nessun modo l'ira può rivolgersi contro le cose inanimate, né contro i morti". E questo, sia perché manca la sofferenza, che chi è adirato soprattutto tenta di infliggere a chi ha causato la sua collera. Sia perché contro di loro non ci può essere vendetta, essendo incapaci di offendere.

Iª IIª q. 46 a. 7, ad arg. 2

Come osserva il **Filosofo**, "esiste una certa giustizia o ingiustizia metaforica dell'uomo verso se stesso", in quanto alla ragione spetta il dominio sull'irascibile e sul concupiscibile. E in questo senso si può dire che uno si vendica, o si adira con se stesso. Ma propriamente parlando nessuno può adirarsi con se stesso.

Iª IIª q. 46 a. 7, ad arg. 3

Nel libro citato il Filosofo porta questa sola differenza tra l'odio e l'ira, che "l'odio può riguardare tutto un genere: si odia, p. es., tutto il genere dei briganti; mentre l'ira si rivolge solo contro il singolo". Il motivo sta nel fatto, che l'odio è prodotto dal considerare la qualità di una data cosa come contraria alla nostra disposizione: e questa considerazione può essere universale, o particolare. Invece l'ira è prodotta dall'offesa compiuta da qualcuno col proprio atto. Ora, gli atti sono tutti individuali. Perciò l'ira si rivolge sempre al singolare concreto. - Se poi è tutto uno stato che ci offende, allora lo stato intero è considerato come un ente singolo.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il **Damasceno** non **abbia determinato convenientemente tre specie d'ira, cioè la *bile*, la *mania* e il *furore*.** Infatti:

Iª IIª q. 46 a. 8, arg. 1

Le specie non suddividono mai un genere in base a un accidente. Ora, queste tre cose si distinguono in base a un accidente: infatti "l'inizio del moto dell'ira si chiama bile; l'ira che perdura si dice mania; il furore poi è l'ira che prende tempo per vendicarsi". Dunque non sono specie diverse dell' ira.

Iª IIª q. 46 a. 8, arg. 2

Scrive Cicerone, che " l'escandescenza in greco si dice *thymosis*; ed è un'ira che presto nasce e presto si smorza". Invece secondo il Damasceno la *thymosis*: s'identifica con il *furore*. Quindi non è vero che il furore prende tempo per vendicarsi, ma col tempo si smorza.

Iª IIª q. 46 a. 8, arg. 3

S. Gregorio stabilisce tre gradi nell'ira, e cioè "l'ira senza voce", "l'ira con voce", e "l'ira con parole espresse"; e ciò in base all'ammonimento del Signore: "Chiunque si adira contro suo fratello", dove egli riscontra "l'ira senza voce". Nelle parole: "Chi dirà a suo fratello, Raca", trova un accenno all'"ira con voce, ma senza vere parole espresse". Nell'espressione poi: "E chi più dirà, Stolto", trova che "la voce prende forma e perfezione di parola". Perciò la divisione del Damasceno è insufficiente, poiché non tiene conto della voce.

Iª IIª q. 46 a. 8. SED CONTRA:

Bastano i testi del Damasceno e di S. Gregorio Nisseno [ovvero di Nemesio].

Iª IIª q. 46 a. 8. RESPONDEO:

Le tre specie dell'ira, determinate dal **Damasceno e dal Nisseno** [ossia da Nemesio], **sono desunte dagli elementi che danno all'ira il suo vigore.** Ora questo può dipendere da tre cose.

- **Primo,** dalla **facilità del suo moto**: ed ecco l'ira che si denomina ***bile*,** per la facilità con cui si accende.

- **Secondo**, dalla **tristezza,** che causa un'ira perdurante nella memoria: ed ecco la ***mania***, termine desunto da ***manere*** [rimanere].

- **Terzo**, **da ciò che l'adirato desidera**, cioè dalla **vendetta**: ed ecco il ***furore*,** il quale non si acquieta finché non punisce.

Perciò il Filosofo, parlando degli adirati, alcuni li chiama acuti, perché pronti all'ira; altri amari, perché la ritengono a lungo; e altri difficili, perché non si acquietano finché non si sono vendicati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 46 a. 8, ad arg. 1

Le cose da cui l'ira riceve un perfezionamento **non sono del tutto accidentali** per essa. Perciò niente impedisce che le specie dell'ira siano desunte da esse.

Iª IIª q. 46 a. 8, ad arg. 2

L'*escandescenza*, di cui parla Cicerone, **sembra** appartenere più alla prima specie dell'ira, desunta dalla facilità dell'ira medesima, che al furore. Però niente impedisce che il greco *thymosis* implichi e la facilità dell'adirarsi, e la fermezza nel proposito di vendicarsi.

Iª IIª q. 46 a. 8, ad arg. 3

I tre gradi ricordati sono distinti tra loro in base agli effetti dell'ira: ma non in base alla diversa perfezione del moto stesso della passione.

Prima parte della seconda parte

Questione 47
Proemio

Passiamo a considerare **le cause e i rimedi dell'ira**.
In proposito tratteremo quattro argomenti:

1. Se il movente dell'ira sia sempre un'azione compiuta contro chi si adira;
2. Se possa esserlo solo la disistima, o disprezzo;
3. Le cause dell'ira da parte del soggetto;
4. Le cause dell'ira da parte dell'oggetto contro cui ci si adira.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non **sempre uno si adiri per qualche cosa fatta contro di lui**. Infatti:

Iª IIª q. 47 a. 1, arg. 1

L'uomo, peccando, non può far niente contro Dio; poiché sta scritto, **Giobbe, 35, 6**: "Se tu pecchi, che danno arrechi a lui?". E tuttavia, stando alla Scrittura, Dio si adira contro gli uomini per i loro peccati, **Salmi, 105, 40**: "S'accese d'ira il Signore contro il suo popolo". Quindi non sempre uno si adira per cose fatte contro di lui.

Iª IIª q. 47 a. 1, arg. 2

L'ira è il desiderio di vendicarsi. Ora, uno può volere la vendetta anche per offese fatte contro altri. Dunque non sempre il movente dell'ira è un'azione compiuta contro di noi.

Iª IIª q. 47 a. 1, arg. 3

Il Filosofo scrive che gli uomini si adirano specialmente contro quelli, "che disprezzano le cose di cui essi si occupano di più: quelli, p. es., che studiano la filosofia si adirano contro coloro che la disprezzano"; lo stesso si dica delle altre cose. Ora, disprezzare la filosofia non è offendere chi la studia. Perciò non sempre ci si adira per cose fatte contro di noi.

Iª IIª q. 47 a. 1, arg. 4

Chi risponde col **silenzio** all'ingiuria provoca maggiormente all'ira, come nota il **Crisostomo.** Ma col tacere egli non fa nulla contro l'ingiuria. Dunque non sempre l'ira è provocata da un'azione compiuta contro chi si adira.

Iª IIª q. 47 a. 1. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna, che "l'ira riguarda sempre cose che interessano noi. L'inimicizia invece prescinde da esse: infatti noi odiamo una persona, perché la stimiamo in un dato modo".

Iª IIª q. 47 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo detto, l'ira è il desiderio di nuocere a un altro per giusta vendetta. Ora, non si concepisce una vendetta, senza presupporre un'**ingiustizia**. Però non tutte le ingiustizie provocano la vendetta, ma solo quelle che toccano chi vuole vendicarsi: infatti ciascuno respinge per natura il proprio male, come per natura aspira al proprio bene. Ora, un'ingiustizia commessa da altri non ci interessa, se in qualche modo non ci colpisce. **Perciò il movente dell'ira è sempre un'azione compiuta contro chi si adira.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 47 a. 1, ad arg. 1

Si dice che in Dio c'è **l'ira, non come passione, ma come giusto giudizio**, che mira a vendicare il peccato. Infatti il peccatore non può nuocere a Dio efficacemente: tuttavia per parte sua agisce in due modi contro Dio. Primo, perché **ne disprezza le leggi**. Secondo, perché **nuoce ad altri** o a se medesimo: e ciò interessa Dio, perché il danneggiato è sotto la provvidenza e la tutela di Dio.

Iª IIª q. 47 a. 1, ad arg. 2

Ci adiriamo contro chi nuoce ad altri, e desideriamo vendicarci di lui, perché i colpiti in qualche modo ci appartengono: o per una certa **affinità**, o per **amicizia**, o almeno per la **comunanza di natura**.

Iª IIª q. 47 a. 1, ad arg. 3

La cosa di cui più ci occupiamo la consideriamo come **un nostro bene**. Perciò quando viene disprezzata, pensiamo di essere disprezzati anche noi, e ci consideriamo offesi.

Iª IIª q. 47 a. 1, ad arg. 4

Chi risponde col silenzio provoca all'ira chi l'offende, quando mostra di tacere per disprezzo, non dando peso all'ira dell'altro. Ma **la disistima è già un atto.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **la disistima, o disprezzo**, non **sia l'unico movente dell'ira**. Infatti:

Iª IIª q. 47 a. 2, arg. 1

Il Damasceno afferma, che "ci si adira perché si è subita un'ingiustizia, o si pensa di averla subita". Ora, si può subire un'ingiustizia senza disprezzo o disistima. Dunque la disistima non è il solo movente dell'ira.

Iª IIª q. 47 a. 2, arg. 2

Rattristarsi del disprezzo, equivale a desiderare di essere rispettati. Ma gli animali non cercano il rispetto. E quindi non si rattristano del disprezzo. Tuttavia "in essi l'ira non manca, provocata dalle lesioni", come nota il Filosofo. Perciò il disprezzo non è il solo movente dell'ira.

Iª IIª q. 47 a. 2, arg. 3

Il Filosofo indica molte altre cause dell'ira: e cioè "la dimenticanza, il gioire nelle altrui disgrazie, rinfacciare il male, ostacolare il conseguimento del proprio volere". Dunque il disprezzo non è l'unico movente dell'ira.

Iª IIª q. 47 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive, che l'ira è "una brama di punire, accompagnata da tristezza, a causa di una disistima che si pensa di non meritare".

Iª IIª q. 47 a. 2. RESPONDEO:

Tutte le cause dell'ira si riducono alla disistima. Ci sono infatti tre specie di disistima, come insegna Aristotele, e cioè il *disprezzo*, l'*"epereasmus"*, cioè l'ostacolare l'adempimento del volere, e la *contumelia*: e a queste tre cose si riducono tutti i moventi dell'ira. E due sono le ragioni di questo fatto. Primo, perché l'ira cerca il danno di un altro come giusta vendetta: e quindi in tanto uno cerca la vendetta, in quanto gli sembra giusta. E non si può fare giusta vendetta che per un'ingiustizia: perciò il movente dell'ira è sempre qualche cosa d'ingiusto. Ecco perché il Filosofo scrive, che "se qualcuno pensa di aver subito un danno giustamente, non si adira: infatti l'ira non sorge contro ciò che è giusto". Ora, uno può procurare un danno in tre modi: **per ignoranza**, **per passione**, e **per libera elezione**. L'ingiustizia massima sta nel danneggiare deliberatamente, e con vera malizia, come nota **Aristotele**. E quindi ci adiriamo soprattutto contro coloro che, a nostro giudizio, ci han fatto del male apposta. Difatti, se riteniamo che qualcuno ci ha offesi per ignoranza, o per passione, o non c'irritiamo con lui, o lo facciamo in tono minore: poiché l'ignoranza e la passione diminuiscono l'offesa, e in qualche modo provocano alla misericordia e al perdono. Invece quelli che fanno del male deliberatamente mostrano di peccare per disprezzo: e quindi ci irritiamo specialmente contro di loro. Ecco perché il Filosofo scrive, che "contro coloro che commisero qualche cosa per ira, o non ci irritiamo, o ci irritiamo meno: mostrano infatti di non aver agito per disistima".

Secondo, perché **la disistima si contrappone al prestigio personale**: infatti, come dice Aristotele, "gli uomini disistimano ciò che non reputano buono a nulla". Ora, da tutti i nostri beni noi ci attendiamo un certo prestigio. Perciò **qualsiasi offesa ci sia fatta, si riduce alla disistima o disprezzo, perché colpisce il nostro prestigio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 47 a. 2, ad arg. 1

Se uno patisce un torto, per qualsiasi altra causa diversa dal disprezzo, codesta causa diminuisce il torto medesimo. Invece solo il disprezzo, o disistima, accresce il movente dell'ira. E quindi è di per sé causa dell'ira.

Iª IIª q. 47 a. 2, ad arg. 2

Sebbene l'animale non brami l'onore come tale, tuttavia cerca una certa prestanza: e s'irrita contro le cose che la compromettono.

Iª IIª q. 47 a. 2, ad arg. 3

Tutte le cause suddette si riducono al disprezzo. La dimenticanza, p. es., è un segno evidente di disistima: infatti le cose che stimiamo importanti le imprimiamo di più nella memoria. Così deriva da disprezzo non temere di contristare qualcuno, rinfacciandogli cose dolorose. Anche chi nella disgrazia dà segni di contentezza, mostra di curarsi poco del bene o del male del prossimo. Così chi impedisce a un altro di attuare il suo proposito, senza un vantaggio personale, mostra di non preoccuparsi della sua amicizia. Perciò tutte codeste cose sono incentivi dell'ira, in quanto sono segni di disprezzo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **la prestanza** non **sia la causa per cui uno facilmente si adira**. Infatti:

Iª IIª q. 47 a. 3, arg. 1

Il **Filosofo** scrive, che "alcuni sono irritabili al massimo quando soffrono: così gl'infermi, i poveri, e i delusi nei loro desideri". Ma tutte queste cose sono delle **deficienze**. Quindi rendono più inclini all'ira le deficienze che la prestanza.

Iª IIª q. 47 a. 3, arg. 2

Il **Filosofo** aggiunge, che "alcuni sono irritabili al massimo, quando si può sospettare che in essi non ci sia una perfezione, o che ci sia un difetto: invece quando possiedono in abbondanza le cose in cui vengono disprezzati, non se la prendono". Ora, codesto sospettare è dovuto a una **deficienza**. Dunque le deficienze sono, più della prestanza, causa dell'ira.

Iª IIª q. 47 a. 3, arg. 3

Le cose che contribuiscono alla propria prestanza sono quelle che rendono più affabili e fiduciosi. Ora, il **Filosofo** afferma, che "nel giuoco, nel **riso**, nelle **feste**, nella **prosperità**, nella **riuscita** delle loro **imprese**, nei **godimenti onesti** e nella **piena fiducia**, gli uomini non si adirano". Perciò la prestanza non causa l'ira.

Iª IIª q. 47 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che gli uomini si adirano per la loro **prestanza**.

Iª IIª q. 47 a. 3. RESPONDEO:

In due modi si può considerare **la causa dell'ira da parte del soggetto**:

- Primo, in base al rapporto col movente dell'ira. E allora la prestanza personale è la causa per cui uno facilmente si adira. Infatti il movente dell'ira è, come abbiamo detto, il **disprezzo ingiusto**. Ora, è evidente che quanto uno è più eccellente, più è ingiusto che venga disprezzato in ciò che lo distingue. Perciò quelli che hanno un certo pregio, si irritano al massimo, se vengono in esso disprezzati: così fa il ricco disprezzato nelle sue ricchezze, l'oratore disprezzato nell'oratoria, e così via.

- Secondo, la causa dell'ira da parte del soggetto si può considerare in base alla disposizione lasciata in lui da tale movente. È chiaro, infatti, che l'unica cosa capace di muovere all'ira è un danno che rattrista. Ora, le cose più rattristanti si riducono a delle **minorazioni**: poiché quando gli uomini sono minorati si affliggono con più facilità. Ecco perché gli infermi e gli infelici sono più portati all'ira: perché si addolorano con più facilità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 47 a. 3, ad arg. 1

È così risolta anche la prima difficoltà.

Iª IIª q. 47 a. 3, ad arg. 2

Chi è disprezzato in cose per le quali ha una grande prestanza, non ritiene di subire nessun danno, e perciò non si rattrista: e da questo lato ha minor motivo d'adirarsi, invece per l'altro lato ne avrebbe maggior motivo. A meno che egli non pensi di essere mal visto o deriso, non per disprezzo, ma per ignoranza, o per altre cose del genere.

Iª IIª q. 47 a. 3, ad arg. 3

Tutte le cose indicate impediscono l'ira, in quanto **impediscono la tristezza**. Ma d'altro lato sono fatte per provocare l'ira, perché **rendono più irragionevole il disprezzo**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **la causa per cui più facilmente c'irritiamo con qualcuno** non **siano le sue minorazioni.** *[le condizioni d'inferiorità reale]* Infatti:

Iª IIª q. 47 a. 4, arg. 1

Scrive il **Filosofo**, che "non ci irritiamo, ma piuttosto ci calmiamo contro quelli che confessano, si pentono e si umiliano. Del resto anche i cani non mordono quelli che siedono". Ora, questi atti si riducono a minorazioni o privazioni. Dunque la meschinità del soggetto attenua la nostra ira contro chi ci fa inquietare.

Iª IIª q. 47 a. 4, arg. 2

Non c'è una minorazione più grave della morte. Ora, contro i morti l'ira finisce. Quindi non sono incentivi dell'ira **le minorazioni di chi la provoca**.

Iª IIª q. 47 a. 4, arg. 3

Nessuno considera minore una persona perché suo amico. Ora, con gli amici ci irritiamo di più, se ci offendono, o se non ci aiutano; infatti sta scritto nei **Salmi, 54,43**: "Se un nemico m'avesse insultato, l'avrei sopportato". Perciò non sono causa di maggiore irritazione le minorazioni di chi ci fa inquietare.

Iª IIª q. 47 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive, che "il ricco si adira contro il povero, se ne è disprezzato; e chi comanda contro il suddito".

Iª IIª q. 47 a. 4. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che il disprezzo ingiusto è la causa che più provoca l'ira. Ora, la minorazione, ovvero la piccolezza di chi ci fa inquietare, accresce l'ira, perché accresce l'ingiustizia del disprezzo. Infatti, se è vero che più uno è superiore più ingiustamente viene disprezzato; è anche vero che più uno è inferiore, più ingiustamente disprezza. Perciò i nobili si irritano, se sono disprezzati dal volgo, i sapienti se disprezzati dagli ignoranti, i padroni dai servi.
Se invece **l'inferiorità, o la minorazione, diminuisce l'ingiusto disprezzo**, allora l'inferiorità non accresce, ma diminuisce l'ira. Ecco perché quelli che si pentono delle offese fatte, confessano di aver fatto male, e si umiliano chiedendo perdono, calmano l'ira, secondo il detto della Scrittura, **Proverbi, 15, 1**: "Una risposta dolce calma l'ira"; **e questo perché essi mostrano non disprezzo, ma stima, per coloro ai quali si umiliano.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 47 a. 4, ad arg. 1

È così risolta anche la prima difficoltà.

Iª IIª q. 47 a. 4, ad arg. 2

Duplice è il motivo per cui cessa l'ira verso i morti. Primo, perché non possono soffrire e sentire: ed è questo che più cerca chi è adirato in chi lo fa adirare. - Secondo, perché i morti sembrano aver raggiunto l'estremo dei mali. Infatti l'ira cessa verso chiunque sia gravemente colpito: poiché il loro male sorpassa la misura di una giusta vendetta.

Iª IIª q. 47 a. 4, ad arg. 3

Anche il disprezzo degli amici si presenta più ingiusto. Perciò, come contro gli inferiori, così contro di loro ci irritiamo di più, quando ci disprezzano col farci del male, o col negarci un aiuto.

Prima parte della seconda parte

Questione 48
Proemio

Eccoci a trattare degli effetti dell'ira.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'ira causi un godimento;
2. Se causi nel cuore il massimo di ardore;
3. Se sia il più grave ostacolo per l'uso della ragione;
4. Se faccia ammutolire.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **l'ira** non **causi godimento**. Infatti:

Iª IIª q. 48 a. 1, arg. 1

La tristezza è incompatibile con il godimento. Ma l'ira implica sempre la tristezza: poiché, come dice Aristotele, "chi fa una cosa per ira, la fa con tristezza". Dunque l'ira non causa un godimento.

Iª IIª q. 48 a. 1, arg. 2

Il Filosofo afferma, che "la punizione ferma l'impeto dell'ira, sostituendo il piacere alla tristezza": dal che si deduce che il piacere deriva dalla punizione. La punizione, però, toglie l'ira. Perciò l'ira è cessata, quando viene il piacere. Quindi non ne è un effetto immediato.

Iª IIª q. 48 a. 1, arg. 3

Nessun effetto è di ostacolo alla propria causa, essendo ad essa conforme. Invece i piaceri impediscono l'ira, come nota **Aristotele** nella *Retorica*. Dunque il piacere non è un effetto dell'ira.

Iª IIª q. 48 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** nel medesimo libro riferisce quel detto: "L'ira molto più dolce del miele che stilla, si diffonde nel petto degli uomini".

Iª IIª q. 48 a. 1. RESPONDEO:

Come nota il Filosofo, i piaceri, specialmente quelli sensibili e materiali, sono come delle medicine contro il dolore: perciò più grande è il dolore o l'angoscia, che è chiamato a lenire, e più si fa sentire il godimento; più uno ha sete, p. es., e più gusta la bevanda. Ora, è evidente, da quanto abbiamo detto *[q.47, aa.1,3]*, che il moto dell'ira sorge da un'ingiuria che rattrista; e il cui rimedio è la vendetta.

Perciò **all'atto della vendetta segue un godimento**: e tanto maggiore, quanto più grave era stato il dolore. - Quindi se la vendetta è già in atto, si ha un godimento perfetto, che esclude del tutto la tristezza, e acquieta il moto dell'ira. - Ma prima che la vendetta si attui nella realtà, diviene presente a chi è adirato in due maniere:

- **Primo**, mediante la **speranza**: poiché, come abbiamo visto, non ci si adira senza la speranza di vendicarsi.

- **Secondo**, mediante un **pensiero insistente**. Infatti chi ha un desiderio gode nel pensare a lungo ciò che desidera: ecco perché sono piacevoli anche le immaginazioni dei sogni.

Perciò, quando chi è adirato insiste a pensare dentro di sé alla vendetta, ne prova piacere. Tuttavia non è un godimento perfetto, che escluda la tristezza e quindi l'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 48 a. 1, ad arg. 1

Chi è adirato gode e si rattrista, ma non di una stessa cosa: infatti si rattrista dell'offesa ricevuta, e gode della vendetta pensata e sperata. Perciò il **dolore** sta all'ira come sua **causa**: il **godimento** invece come **effetto** e termine di essa.

Iª IIª q. 48 a. 1, ad arg. 2

L'argomento vale per il godimento prodotto dalla **reale attuazione della vendetta**, il quale elimina totalmente l'ira.

Iª IIª q. 48 a. 1, ad arg. 3

I piaceri antecedenti impediscono il prodursi della tristezza, e quindi dell'ira. Ma il godimento della vendetta è successivo all'ira medesima.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'ira sia la causa principale di tale **ardore**. Infatti:

Iª IIª q. 48 a. 2, arg. 1

Abbiamo già detto che **l'ardore è proprio dell'amore**. *[q28, a.5; q.37, a.2]* Ma abbiamo anche notato che l'amore è principio e causa di tutte le passioni *[q.28 a.6, ad 2;q.31, a.2, ad 1]*. Ora, essendo la causa maggiore dell'effetto, sembra che l'ira non possa produrre il massimo ardore.

Iª IIª q. 48 a. 2, arg. 2

Le cose che di suo eccitano l'ardore aumentano col tempo: così l'amore col prolungarsi aumenta. Invece l'ira con l'andar del tempo si smorza: infatti il **Filosofo** nota, che "il tempo calma l'ira". Dunque l'ira non è propriamente causa dell'ardore.

Iª IIª q. 48 a. 2, arg. 3

Un calore, aggiungendosi ad altro calore; lo rafforza. Invece, come scrive **il Filosofo,** "col sopraggiungere di un'ira più grande, l'ira ammansisce". Perciò l'ira non causa calore.

Iª IIª q. 48 a. 2. SED CONTRA:

Scrive il Damasceno, che "l'ira è l'ardore del sangue intorno al cuore, prodotto dall'evaporazione del fiele".

Iª IIª q. 48 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto *[q.44, a.1]*, **l'alterazione fisiologica** che accompagna le passioni corrisponde al **moto dell'appetito**. Ora è noto che qualsiasi appetito, anche quello naturale, tende con più forza verso il suo contrario, quando è presente: infatti vediamo che l'acqua calda si congela di più, perciò allora il freddo agisce sul caldo con più vigore. Ora, il moto appetitivo dell'ira è causato dall'ingiustizia ricevuta, come dalla presenza di un elemento contrario. Perciò l'appetito tende con tutte le sue forze a respingere l'ingiustizia con la brama della vendetta: di qui la vivacità e la violenza del moto dell'ira. E poiché il moto dell'ira non è una fuga, cui corrisponde il freddo; ma è piuttosto un'aggressione, cui corrisponde il calore, il moto dell'ira provoca **l'ardore del sangue** e degli spiriti vitali intorno al cuore, che è lo strumento delle passioni dell'anima. Ecco perché soprattutto in chi si adira appariscono, per la grande agitazione del cuore, certi segni nelle membra esterne.

Infatti, come scrive **S. Gregorio**, "acceso dall'impulso dell'ira, il cuore palpita, il corpo trema, la lingua s'inceppa, la faccia s'infiamma, gli occhi si stravolgono, e non si riconoscono più le persone: con la bocca uno forma delle grida, ma non capisce più il senso di ciò che dice".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 48 a. 2, ad arg. 1

Come nota **S. Agostino**, "anche l'amore non si sente mai così forte, che quando lo rivela l'assenza" [di ciò che si ama]. Perciò, quando uno soffre, per l'offesa ricevuta, la menomazione del prestigio personale che ama, sente di più codesto amore; e quindi il cuore si accende maggiormente per rimuoverne gli ostacoli; cosicché l'ira rende più forte e più sensibile l'ardore stesso dell'amore.

Tuttavia l'ardore che segue dal calore non appartiene allo stesso modo all'amore e all'ira. Poiché **l'ardore dell'amore è dolce e soave, avendo per oggetto il bene amato**. E quindi è paragonato al calore dell'aria e del sangue: difatti i temperamenti sanguigni sono più portati ad amare; e si dice che "il fegato forza ad amare", perché in esso si riproduce il sangue. - **Invece l'ardore dell'ira è amaro, e tende alla consunzione: poiché tende a punire**. Perciò è

paragonato al calore del fuoco e del fiele: ecco perché, a dire del Damasceno, l'ira "deriva dall'evaporazione della bile, e si dice biliosa".

Iª IIª q. 48 a. 2, ad arg. 2

Quanto dipende da una causa, che si esaurisce col tempo, è necessariamente soggetto a ridursi col tempo. Ora, è evidente che la memoria diminuisce col passare del tempo: infatti le cose troppo passate con facilità si dimenticano. E l'**ira** è causata dal ricordo di un'offesa ricevuta. Perciò la causa dell'ira col tempo diminuisce, finché non cessa totalmente. - Del resto un'offesa sembra più grave da principio; e un po' per volta la sua gravità diminuisce, più ci si allontana dalla prima impressione dell'offesa. - **Lo stesso si dica per l'amore**, se la causa di esso rimane il solo ricordo: infatti il **Filosofo** scrive, che "se l'assenza dell'amico è prolungata, produce la dimenticanza dell'amicizia". Se invece l'amico è presente, viene sempre a crescere la causa dell'amicizia. E lo stesso è per l'ira, se di continuo se ne accresce la causa.

Tuttavia il fatto stesso che l'ira presto si consuma, ne mostra **la violenza dell'ardore**. Infatti, come un gran fuoco, divorando il combustibile, presto si estingue; così l'ira per la sua violenza presto si smorza.

Iª IIª q. 48 a. 2, ad arg. 3

Ogni energia divisa in più parti diminuisce. Perciò, quando chi è adirato con uno si adira con un altro, per ciò stesso diminuisce l'ira verso il primo. E specialmente se l'ira contro il secondo è più grave: infatti in questo caso l'offesa, che ha provocato l'ira verso il primo, sembra poco o nulla in confronto della seconda, ritenuta maggiore.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'ira non ostacoli l'uso della ragione. Infatti:

Iª IIª q. 48 a. 3, arg. 1

Ciò che implica la ragione sembra che non possa esserle di ostacolo. Ora, come afferma **Aristotele,** "l'ira implica la ragione". Dunque non può esserle di ostacolo.

Iª IIª q. 48 a. 3, arg. 2

Più si ostacola la ragione, più diminuisce la chiarezza. Ora, il Filosofo afferma, che "l'iracondo non è insidioso, ma aperto". Perciò l'ira non impedisce l'uso della ragione al pari della concupiscenza, che invece, com'egli aggiunge, è insidiosa.

Iª IIª q. 48 a. 3, arg. 3

Il giudizio della ragione diviene più evidente ravvicinando i contrari: poiché i contrari posti l'uno accanto all'altro spiccano di più. Ma anche l'ira cresce in questo modo: infatti il Filosofo scrive, che "gli uomini si irritano di più per le contrarie situazioni precedenti, quando, p. es.,

essendo in onore, vengono disonorati". Dunque l'ira cresce con ciò che aiuta il giudizio della ragione. Quindi l'ira non può ostacolarla.

Iª IIª q. 48 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma, che "l'ira toglie la luce all'intelligenza, confondendo la mente col turbamento".

Iª IIª q. 48 a. 3. RESPONDEO:

Sebbene la mente, o ragione, non si serva di un organo corporeo nel proprio atto, tuttavia, avendo bisogno di alcune facoltà sensitive, i cui atti vengono impediti se il corpo è alterato, necessariamente le alterazioni fisiologiche vengono a ostacolare il giudizio della ragione: la cosa è evidente nell'ubriachezza e nel sonno. Ora, abbiamo detto *[a.2]* che l'ira produce la massima alterazione fisiologica intorno al cuore, che si ripercuote anche sulle membra esterne. Perciò, tra tutte le altre passioni, l'ira è quella che più chiaramente ostacola l'uso della ragione; secondo l'espressione del **Salmo, 30, 10**: "Il mio occhio è turbato dall'ira".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 48 a. 3, ad arg. 1

L'ira ha come principio la ragione, rispetto al moto appetitivo, che è la parte formale di essa. Ma la passione dell'ira ostacola il perfetto giudizio dell'intelligenza, poiché non ascolta perfettamente la ragione, a causa del divampare del calore, che è la parte materiale dell'ira. Ed è per questo che impedisce l'uso della ragione.

Iª IIª q. 48 a. 3, ad arg. 2

Si dice che **l'iracondo è aperto**, non perché ha chiaro in se stesso quello che deve fare: ma perché agisce apertamente, senza nasconder nulla. E ciò in parte avviene perché la ragione è impedita, non potendo essa distinguere quel che si deve nascondere, e quello che si deve mostrare, e non potendo pensare al modo di nasconderlo. In parte ciò si deve a quella dilatazione del cuore, propria della magnanimità prodotta dall'ira: infatti il Filosofo scrive, che il magnanimo "è aperto nell'amore e nell'odio, e apertamente parla ed opera". - Invece si dice che la concupiscenza è nascosta e insidiosa, perché spesso le cose piacevoli che si desiderano, rivestono una certa oscenità ed effeminatezza, che l'uomo cerca di nascondere. Invece in ciò che sa di virile e di onorifico, ed è il caso della vendetta, l'uomo cerca di mostrarsi.

Iª IIª q. 48 a. 3, ad arg. 3

Come abbiamo già detto, il moto dell'ira nasce dalla ragione: perciò ravvicinare i contrari aiuta, per uno stesso motivo, il giudizio della ragione, e accresce l'ira. Infatti se uno possiede onori e ricchezze e ne viene privato, codesta disgrazia gli pare più grande: sia per la vicinanza del suo contrario, sia perché imprevista. Perciò produce una maggiore tristezza: come causa maggior piacere l'acquisto improvviso di grandi beni. E in base all'aumento della tristezza che la precede, cresce anche l'ira.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'ira non **faccia ammutolire**. Infatti:

Iª IIª q. 48 a. 4, arg. 1

Il mutismo si oppone al parlare. Ora, l'intensificarsi dell'ira spinge a parlare: ciò è evidente nei gradi dell'ira stabiliti dal Signore con quelle parole**, Matteo, 5, 22:** "Chiunque si adira con suo fratello..."; "Chi dirà a suo fratello, Raca..."; "Chi gli dirà, Stolto...". Dunque l'ira non fa ammutolire.

Iª IIª q. 48 a. 4, arg. 2

Venendo a mancare il controllo della ragione, l'uomo passa a proferire parole disordinate; cioè, a dire della Scrittura**, Proverbi, 25, 28**: "Come una città aperta e senza cinta di muro, tale è l'uomo che parlando non può metter ritegno al suo spirito". Ma l'ira, come abbiamo visto, ostacola al massimo il giudizio della ragione. Dunque è la spinta più forte a proferir parole disordinate. Quindi non rende taciturni.

Iª IIª q. 48 a. 4, arg. 3

Sta scritto, **Matteo, 12, 34**: "La bocca parla della pienezza del cuore". Ma il cuore viene turbato nel modo più grave dall'ira, secondo le spiegazioni date. Dunque l'ira è la causa più irresistibile della locuzione. E quindi non fa ammutolire.

Iª IIª q. 48 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma, che "l'ira imprigionata dal silenzio divampa con più forza dentro l'anima".

Iª IIª q. 48 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già notato *[a.3; q.43, a.4]*, **l'ira implica la ragione e ne è un ostacolo. E per l'uno e l'altro verso può impedire di parlare. Come associata alla ragione, quando il giudizio di questa, pur non essendo sufficiente a inibire il desiderio disordinato della vendetta, è così forte da trattenere la lingua dal proferire parole sconsiderate.**

Perciò S. Gregorio afferma: "Talora l'ira impone il silenzio, con una specie di giudizio, all'animo turbato". - Come impedimento della ragione; poiché, stando a quello che abbiamo detto, il turbamento dell'ira si ripercuote fino nelle membra esterne; e specialmente su quelle in cui più chiaramente il cuore si manifesta, cioè negli **occhi**, nella **faccia** e nella **lingua**; e quindi, come si è visto, "la lingua s'inceppa, la faccia s'infiamma, gli occhi si stravolgono". Dunque può essere così grave il turbamento dell'ira, da impedire del tutto alla lingua di parlare. E allora si ammutolisce.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª IIª q. 48 a. 4, ad arg. 1

L'aumento dell'ira qualche volta giunge a impedire alla ragione di frenar la lingua. Altre volte invece giunge perfino a impedire di muovere la lingua e le altre membra esterne.

Iª IIª q. 48 a. 4, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda difficoltà.

Iª IIª q. 48 a. 4, ad arg. 3

Il turbamento del cuore è talora così eccessivo da impedire i movimenti delle membra esterne. E allora viene a mancare la parola, si ha l'immobilità delle membra esterne, e qualche volta **provoca persino la morte**. - Se invece il turbamento non è così grave, allora il turbamento del cuore spinge a parlare.