

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

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

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

In questa considerazione generica vanno esaminate quattro cose:

- a) la **natura** degli abiti [I-II, 49](#)
- b) la loro **sede** [I-II, 50](#)
- c) le loro **cause** (I-II, 51-53)
 - (1) nel loro costituirsi [I-II, 51](#)
 - (2) nel loro sviluppo [I-II, 52](#)
 - (3) loro distruzione [I-II, 53](#)
- d) la **distinzione** degli abiti [I-II, 54](#)

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

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

- a) degli abiti buoni che sono le virtù e abiti affini (I-II, 55-70)
 - (1) delle virtù (I-II, 55-67) (Vedi lo schema [le virtù](#))
 - (2) dei doni dello Spirito Santo [I-II, 68](#)
 - (3) delle beatitudini [I-II, 69](#)
 - (4) dei frutti dello Spirito Santo [I-II, 70](#)
- b) degli abiti cattivi che sono i vizi e i peccati (I-II, 71-89)
(Vedi lo schema [i vizi e i peccati](#))

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

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

Tratteremo quindi di due cose:

- 1°) della legge (I-II, 90-108) (vedi lo schema [la legge](#))
- 2°) della grazia (I-II, 109-114)

E a proposito di quest'ultima esamineremo tre cose:

- a) la grazia di Dio
 - (1) la sua necessità [I-II, 109](#)
 - (2) la sua essenza [I-II, 110](#)
 - (3) le sue divisioni [I II, 111](#)
- b) la causa della grazia [I-II, 112](#)
- c) gli effetti della grazia (I-II, 113-114)
 - (1) la giustificazione del peccatore, effetto della grazia operante [I-II, 113](#)
 - (2) il merito, che è effetto della grazia cooperante [I-II, 114](#)

Seconda parte > Gli atti umani in generale >
> Gli abiti in generale, loro natura

Prima parte della seconda parte

Questione 49

Proemio

Prima parte della seconda parte

Questione 49

Proemio

Dopo gli atti e le passioni si devono considerare **i principi degli atti umani**.

- **Primo, i principi intrinseci**. Principi intrinseci sono le **potenze** e gli **abiti**; ma avendo noi già trattato delle potenze nella Prima Parte, rimane ora da trattare degli abiti.

- Prima degli **abiti in generale**;
- e quindi delle **virtù**
- e dei **vizi** e di tutti gli altri abiti, **che sono principi degli atti umani**.

Sugli **abiti in generale** quattro sono le questioni da considerare:

- primo, la **natura** degli abiti;
- secondo, la loro **sede**;
- terzo, le **cause** del loro nascere, crescere ed estinguersi;
- quarto, le loro **distinzioni**.

Sul primo tema tratteremo quattro argomenti:

1. Se l'abito sia una qualità;

2. Se sia una qualità specificamente distinta dalle altre;

3. Se l'abito dica ordine all'operazione;

4. La necessità degli abiti.

Del professore Enrico Berti

Aristotele fornisce l'elenco completo delle categorie, in numero di dieci, solo due volte, nelle *Categorie* e nei *Topici*, mentre in vari altri luoghi ne indica solo otto, o sei, o quattro: ciò dà l'impressione che il numero preciso delle categorie per lui non conti. In effetti, come ben videro Kant e Hegel, la sua tavola è alquanto **frammentaria e approssimativa**, **ma resta da vedere se questo sia un difetto**. Nelle *Categorie* egli presenta la seguente lista: «Delle cose che vengono dette secondo nessuna connessione ciascuna significa o **sostanza** o **quantità** o **qualità** o **relazione** o **dove** o **quando** o **giacere** o **avere** o **agire** o **patire**», e poi la illustra nel modo seguente:

Sostanza è, ad esempio, uomo, cavallo; quantità, ad esempio, di due cubiti, di tre cubiti; qualità, ad esempio, bianco, grammatico; relazione, ad esempio, doppio, mezzo, maggiore;

dove, ad esempio, nel Liceo, in piazza; quando, ad esempio, ieri, l'anno scorso; giacere, ad esempio, è sdraiato, è seduto; avere, ad esempio, ha i calzari, è armato; agire, ad esempio, tagliare, bruciare; patire, ad esempio, essere tagliato, essere bruciato (Categorie 4, 1b 25-2a 10)

L'impressione che si prova di fronte a una simile classificazione è che Aristotele avesse preso in considerazione un uomo – o una statua o un ritratto di un uomo, per esempio di Socrate, presenti nella sua scuola, come pensano certi interpreti – e avesse cercato di elencare tutte le risposte alle domande che si potevano fare a proposito di esso: che cos'è?, quanto è alto?, di che colore è?, dov'è?, quando era?, in quale posizione si trova?, che cos'ha?, che cosa fa?, che cosa subisce? Alcune risposte, a dire il vero, non si adattano a questo esempio, quali “doppio” e “mezzo”, mentre altre sono appropriate solo a un uomo, quali “grammatico”, che vuol dire capace di leggere e scrivere. In ogni caso si tratta di una lista abbastanza casuale, sicuramente desunta dall'esperienza, qualcosa, insomma, che somiglia molto al **catalogo** che si potrebbe fare degli oggetti compresi in una stanza, senza alcuna pretesa di completezza e di sistematicità.

Ma vediamo qualche dettaglio di più a proposito di ciascuna categoria. La sostanza, detta anche “**il ciò che qualcosa è**”, cioè la risposta alla domanda “**che cos'è**”, può essere – dice Aristotele – **sostanza prima**, qualora non si dica di un soggetto, cioè non sia un predicato di altro (es.: Mario [SP] è un uomo [SS]), e non sia in un soggetto (es.: Mario [SP], uomo [SS] eroico, si trascinò fino all'estremo); oppure può essere **sostanza seconda**, qualora si dica di una sostanza prima come sua specie o suo genere, per esempio “uomo” o “animale” (Categorie 5, 2a 11-27). **Come si vede, la sostanza prima, così chiamata perché è condizione dell'esistenza delle sostanze seconde, è sempre un soggetto individuale**, il quale per Aristotele è la prima tra tutte le realtà, cioè la condizione dell'esistenza di tutte le altre; **invece le sostanze seconde sono i predicati universali, ma delle sostanze prime, perciò hanno diritto anch'esse al titolo di sostanze, anche se la loro esistenza dipende da quella delle sostanze prime. Se non ci fossero uomini individuali, non ci sarebbe la specie uomo e, se non ci fossero animali individuali, non ci sarebbe il genere animale.**

Le sostanze, aggiunge Aristotele, **non hanno contrario**, per esempio non c'è il contrario di un certo uomo, né di uomo in generale, ma possono accogliere in sé, in momenti diversi, qualità contrarie, per esempio ignorante e colto, o quantità contrarie, per esempio grasso e magro, o relazioni contrarie, per esempio celibe e coniugato. Su questa base si fonda tutta la teoria aristotelica del divenire come assunzione di proprietà diverse, da parte di uno stesso soggetto, o sostrato, in tempi diversi. Inoltre le sostanze **non ammettono “il più e il meno”**, cioè non si può essere più o meno uomo, né più o meno cavallo (Categorie 5, 3b 24-32). Quest'ultima precisazione è interessante, perché smentisce tutta una serie di **discriminazioni culturali** e ideologiche che Aristotele, come ogni greco del suo tempo, ammetteva, quali la discriminazione tra uomini e donne, tra liberi e schiavi, tra greci e barbari. Essa permette ad Aristotele di attribuire a “tutti gli uomini” alcune proprietà, quali il desiderio di conoscere (Metafisica I 1) e l'essere animale politico (Politica I 1): **è il trionfo della filosofia sulla cultura e sull'ideologia.**

Dopo la sostanza Aristotele tratta delle **altre categorie**, che la tradizione ha accomunato sotto il nome di “**accidenti**” e che hanno tutte la **caratteristica di esistere solo nelle sostanze**, cioè di essere inerenti a queste, di non poter stare senza di queste. Egli tratta anzitutto della

quantità. Dopo la quantità, anziché passare alla qualità, secondo l'ordine della lista, Aristotele tratta della **relazione**, affermando che essa è sempre detta di altro, per esempio "maggiore" o "doppio", e portando una serie di esempi abbastanza diversi, quali **abito**, **disposizione**, **sensazione**, **scienza**. L'**abito**, infatti, è sempre abito, cioè **possesso, di qualcosa**; la disposizione è sempre **disposizione a qualcosa**; la sensazione è sempre **sensazione di qualcosa**, il sensibile; e la scienza è **scienza di qualcosa**, lo scibile.

Malgrado tutte queste oscillazioni e imprecisioni, esistono tuttavia **due caratteristiche della tavola aristotelica delle categorie**, che Aristotele non espone nel trattato omonimo, ma che si desumono dalla *Metafisica* e distinguono la sua posizione da tutte le altre.

- **La prima caratteristica** è che le categorie, pur essendo in qualche caso riducibili l'una all'altra, sono tuttavia assolutamente **irriducibili a un genere**, o a una categoria ultima, cioè sono veramente generi supremi, che non rientrano in nessun genere superiore a esse. Ciò si desume dalla concezione aristotelica dell'essere. L'essere infatti, per Aristotele, si dice in molti sensi, i quali corrispondono precisamente alle categorie, quindi **le categorie sono i significati fondamentali dell'essere**, ovvero i generi supremi degli enti. **Ma l'essere, per Aristotele, non è un genere**, cioè non esprime soltanto ciò che vi è di comune fra tutti gli enti, perché si predica anche delle sue differenze, cioè esprime anche ciò che vi è di diverso fra tutti gli enti: anche le differenze, infatti, sono. **Ciò distingue la concezione aristotelica dell'essere** non solo da quella di Parmenide, di Platone e del neoplatonismo, ma anche da quella **della scolastica**, sia cristiana che musulmana, la quale ammette un **esse ipsum**, cioè **un essere per essenza**. Dio non cade sotto il predicamento della sostanza (non est in genere substantiae (I, q. 3, a. 5) e si parla della essentia divina come di substantia supersubstantialis. Anche qui è chiaro che l'Angelico ha ulteriormente sviluppato la dottrina aristotelica, mostrando che l'essere sostanziale finito dipende totalmente dal puro essere infinito di Dio.

Indi Aristotele tratta della **qualità**, che nella lista precede la relazione, affermando che essa si dice in molti sensi, cioè comprende specie diverse, quali gli **abiti**, le **disposizioni**, le **scienze**, le **virtù**, le **capacità**, le **incapacità**, le **affezioni**, sia del corpo che dell'anima. Le qualità, come le relazioni, possono avere contrari e ammettono il più e il meno. **Come si vede, alcuni tipi di qualità coincidono con alcuni tipi di relazione**, dunque queste due categorie in parte si sovrappongono. **Ciò non sembra preoccupare Aristotele, il che significa che egli non pretende di offrire una classificazione perfetta, e riconosce che alcuni item** possono cadere anche sotto categorie diverse. Infine egli tratta rapidamente del **fare** e del **patire**, limitandosi a dire che esse accolgono il contrario e il più e il meno, come mostrano gli esempi del riscaldare e dell'essere riscaldato più o meno e del provare dolore di più o di meno. **Nessuna parola invece è dedicata alle categorie del "giacere" e dell'"avere"**, a riprova del fatto che la lista è aperta, variabile nell'ordine, suscettibile di integrazioni, di riduzioni, di sovrapposizioni.

- **La seconda caratteristica** della dottrina aristotelica delle categorie è che, qualunque sia il loro numero e l'ordine in cui vengono espone, **in tutte le liste delle categorie la sostanza precede le altre categorie e gode nei confronti di esse di un primato che è sia ontologico che logico, cioè è condizione sia dell'esistenza che dell'intelligibilità delle altre categorie**. Questa dottrina permette di evitare la totale equivocità dell'essere e rende possibile una

scienza dell'essere, cioè una ricerca dei suoi principi, poiché i molti sensi dell'essere risultano avere un principio, che è precisamente la sostanza.

In conclusione si può forse dire che le categorie di Aristotele a qualcosa ancora servono o comunque **non sono solo oggetto di battute umoristiche, come pensa Odifreddi**. Quello che per Kant e Hegel era il difetto della tavola aristotelica delle categorie, cioè la sua approssimazione, è a mio giudizio invece il suo pregio, perché la rende flessibile, adattabile, suscettibile di modifiche e di aggiunte. **Questo, del resto, è il pregio di tutta la filosofia di Aristotele, che da un lato vuole essere sistematica, cioè abbracciare l'intera realtà, o mondo dell'esperienza, ma dall'altro – come ho spesso avuto occasione di scrivere – è un sistema aperto, problematico, adattabile a epoche diverse e ad ambiti diversi.** Non è un caso, infatti, che essa ancora oggi possa essere utilizzata da correnti filosofiche diverse.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'abito non sia una qualità. Infatti:

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

S. Agostino afferma che "il termine abito deriva dal verbo avere". Ora, il verbo avere non si usa solo per le qualità, ma anche per gli altri generi: infatti diciamo di avere e la quantità, e il denaro, e altro ancora. Dunque l'abito non è una qualità.

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

L'abito, come Aristotele insegna, è uno dei predicamenti. Ora, un predicamento non può essere suddivisione di un altro. Quindi l'abito non è una qualità.

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

Nei Predicamenti si legge, che "ogni abito è una disposizione". Ora, come si legge nella Metafisica, la disposizione è "l'ordine di un essere dotato di parti". Ma questo è proprio del predicamento del sito. Dunque l'abito non è una qualità.

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

Il Filosofo insegna, che l'abito è "una qualità difficile a togliersi".

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

Il termine abito deriva da avere. Due però sono le fonti di codesta derivazione:

- la prima nasce dal significato che ha il termine avere quando si dice che un uomo, o altri esseri, hanno (o possiedono) qualche cosa;

- **la seconda** si desume (dall'aversi intransitivo, cioè) dal significato **riflessivo**, **il quale indica la disposizione che una cosa ha in se stessa, o in rapporto ad un'altra.**

Nel primo senso, cioè in quanto avere si usa per indicare tutto ciò che si possiede, il termine è comune a generi diversi. Perciò il Filosofo enumera avere tra i **post predicamenti**, i quali accompagnano generi diversi di cose; come sono, p. es., gli **opposti**, il **prima** e il **dopo**, e altre cose consimili.

Ma tra **le cose che si possono avere c'è questa differenza**, che in alcune non c'è un'entità intermedia tra chi ha e la cosa posseduta:

+ **non c'è niente d'intermedio**, p. es., tra il soggetto e la qualità, o la quantità che possiede.

+ In altre invece tra chi ha e la cosa avuta **c'è soltanto una relazione**: come quando si dice che uno ha un compagno o un amico.

+ Ce ne sono altre, poi, che ammettono **un'entità intermedia**, la quale non è un'azione o una passione, ma un fatto che somiglia a un'azione o a una **passione**, poiché da una parte c'è una cosa che **veste e ricopre**, e dall'altra c'è un **essere vestito o coperto**: perciò il Filosofo scrive, che "l'abito è come un'azione tra chi ha (o possiede), e la cosa posseduta", come è di quegli oggetti di cui siamo circondati. Questi perciò costituiscono **uno speciale genere di cose, che si denomina predicamento (o categoria) dell'abito**: di cui **il Filosofo** scrive, che "tra chi ha il vestito, e la veste indossata c'è di mezzo l'abito".

[VESTE E RICOPRE >> ABITO >> VESTITO E RICOPERTO]

Se poi prendiamo avere in quanto sta a indicare la disposizione che una cosa ha in se stessa, o in rapporto a un'altra, allora l'abito è una **qualità**; poiché codesto **modo di "aversi"** è sempre secondo una qualità. In proposito il **Filosofo** afferma, che "**l'abito è una disposizione** secondo la quale uno è disposto bene o male, o in se stesso o in rapporto ad altro, così come è un abito la salute". **Ora noi parliamo dell'abito in questo senso.** Perciò concludiamo che l'abito è una qualità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'obiezione parte dal termine avere nel suo significato più generico: in quel senso si usa per molti generi di cose, come abbiamo spiegato.

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

L'argomento parte dall'abito inteso come entità intermedia tra chi ha e la cosa posseduta: infatti solo in codesto senso, come abbiamo visto, l'abito è un predicamento.

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

La **disposizione** implica sempre **l'ordine di un essere composto di parti**: ma questo può avvenire in tre modi, come aggiunge subito il **Filosofo**, e cioè - "o secondo il luogo, o secondo la potenza, o secondo la specie". "Nelle quali parole", come dice Simplicio nel suo Commento, "abbraccia tutte le disposizioni". Quelle corporali, nell'espressione,

- "**secondo il luogo**": ed è la sfera del predicamento o categoria del sito, che indica l'ordine delle parti nel luogo. "Nell'espressione,

- "**secondo la potenza**" include le disposizioni non ancora perfette quali **attitudini e capacità**", come la scienza e la virtù incipienti. "Nell'espressione

"**secondo la specie**" include le disposizioni perfette, che sono gli **abiti**", come la scienza e la virtù allo stato perfetto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**abito** non sia una **qualità specificamente distinta dalle altre**. Infatti:

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

Come abbiamo spiegato, l'**abito** che è una qualità, è "una disposizione secondo la quale uno è disposto bene o male". Ma questo può accadere per qualsiasi qualità: poiché anche per la **figura** una cosa può essere disposta bene o male, così per il **caldo** e per il **freddo**, e via dicendo. Dunque l'**abito** non è una determinata specie della qualità.

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

Il Filosofo afferma che il caldo e il freddo sono disposizioni o abiti, come la malattia e la salute. Ma il caldo e il freddo sono nella terza specie della qualità. Quindi l'**abito** e la disposizione non si distinguono dalle altre specie di qualità.

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

Esser "difficile a muoversi" non è una differenza che riguarda il genere qualità, ma piuttosto il moto e la passione. Ora, nessun genere può essere determinato a una data specie mediante differenze appartenenti ad altri generi; ma è necessario, come insegna il Filosofo, che le differenze per se stesse si riferiscano al loro genere. Perciò, dal momento che l'**abito** è "**una qualità difficile a muoversi**", non può essere una specie determinata della qualità.

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

Il **Filosofo** scrive, che "l'**abito** e la disposizione sono una specie della qualità".

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

Il Filosofo tra le quattro specie della qualità mette al primo posto "la disposizione e l'**abito**". Simplicio così parla delle differenze di codeste specie: "Tra le qualità alcune sono naturali, e

son quelle che sono insite per natura e permanenti: altre sono avventizie, vengono dall'esterno e si possono perdere. E queste", cioè le avventizie, "sono gli abiti e le disposizioni, che differiscono tra loro in quanto sono facili o difficili a perdersi. Tra le qualità naturali alcune si desumono da elementi potenziali: e abbiamo così la seconda specie della qualità (cioè potenza e impotenza). Altre si desumono da elementi attuali, o in profondità, o in superficie. Se in profondità abbiamo la terza specie della qualità (cioè passione e qualità passibili): se in superficie abbiamo la quarta specie, cioè la figura e la forma, che è la figura degli esseri animati". - Ma questo modo di distinguere le specie della qualità non è accettabile. Infatti molte figure e qualità passibili non sono naturali, ma avventizie; e molte disposizioni non sono avventizie, ma naturali, come la salute, la bellezza e così via. Inoltre codesta spiegazione inverte l'ordine delle specie: mentre ciò che è più naturale deve rimanere sempre al primo posto.

Perciò la distinzione delle disposizioni e degli abiti dalle altre qualità si giustifica in un altro modo. Infatti **la qualità è una modalità della sostanza. E una modalità, come dice S. Agostino, è "delimitata da una misura"**. Quindi, come ciò che determina la potenza della materia nell'essere sostanziale costituisce la qualità che è la differenza sostanziale; così **ciò che determina la potenza di un soggetto nell'essere accidentale costituisce la qualità accidentale**, che è anch'essa una differenza, come spiega il Filosofo.

Ora, **le modalità o determinazioni di un soggetto nel suo essere accidentale possono riguardare:** o la natura del soggetto, o l'azione e la passione che derivano dai principi di natura, cioè dalla materia e dalla forma, oppure riguardano la quantità. Se riguardano

- **la quantità del soggetto**, abbiamo **la quarta specie della qualità**. E poiché la quantità è essenzialmente priva di moto e al di là del bene e del male, nella quarta specie della qualità **non si considera il bene e il male, e neppure se è duraturo o passeggero**. [*poco/molto atletico, intelligente, elegante...*]

- Le modalità o determinazioni del soggetto **relative all'azione e alla passione** costituiscono **la seconda e la terza specie di qualità**. Perciò nell'una e nell'altra **si considera, se è facile o difficile a compiersi, e se è cosa duratura o passeggera**. Però in esse non si considera l'aspetto di bene e di male: poiché i moti e le passioni non hanno ragione di fine, mentre il bene e il male si concepiscono in rapporto a un fine. [*zappare, mangiare, cucire, raffreddarsi, riscaldarsi... ?*]

- Invece le modalità o determinazioni del soggetto **in ordine alla natura** di una cosa appartengono alla **prima specie della qualità**, cioè **all'abito e alla disposizione**: infatti il **Filosofo**, parlando degli abiti dell'anima e del corpo, afferma che sono "disposizioni di un essere perfetto verso l'ottimo; e chiamo perfetto l'essere che è disposto secondo natura". Perciò nella prima specie si considera **il bene e il male**; e anche il fatto se è **facile o difficile a perdersi**, poiché, come dice Aristotele, **la natura è il fine della generazione e del moto**. Ecco perché egli definisce l'abito "una disposizione secondo la quale uno è bene o mal disposto". E altrove afferma, che "gli abiti sono quei modi secondo i quali ci comportiamo bene o male rispetto alle passioni". Infatti quando il modo conviene alla natura di una cosa ha ragione di bene; e quando non conviene ha ragione di male. E poiché **la natura è il primo aspetto che va considerato in una cosa**, l'abito occupa il primo posto tra le specie della qualità. [*sano, ammalato, saggio, prudente, iracondo...*]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Come abbiamo già detto, **la disposizione implica un certo ordine**. Perciò quando si dice che uno è disposto a una data qualità, s'intende in ordine a qualche cosa. E se si aggiunge "bene o male", come nella definizione dell'abito, si deve intendere in ordine alla natura che costituisce il fine. Perciò **non si dice che uno è disposto bene o male per il caldo o per il freddo, se non in ordine alla natura di una cosa**, in quanto queste cose sono o non sono proporzionate ad essa. Perciò anche la figura e le qualità passibili, **in quanto sono considerate proporzionate o meno alla natura di un soggetto**, appartengono all'abito o alla disposizione: infatti la figura e il colore, in quanto sono conformi alla natura di una cosa, **rientrano nella bellezza**; il caldo e il freddo, poi, in quanto proporzionati alla natura di un essere, **rientrano nella salute**. In questo senso il Filosofo pone il caldo e il freddo nella prima specie della qualità.

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

È così evidente la soluzione della seconda difficoltà. Sebbene altri la risolvano diversamente, come apprendiamo da Simplicio.

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

Codesta differenza, "esser difficile a muoversi", non distingue l'abito dalle altre specie di qualità, ma dalla disposizione. Ora, **la disposizione si può considerare sotto due aspetti**:

- **primo, come il genere (immediato) dell'abito**, infatti Aristotele mette la disposizione nella definizione dell'abito;

- **secondo, come cosa distinta e contrapposta all'abito stesso**. E la disposizione propriamente detta si può contraddistinguere dall'abito in **due maniere**.

+ **Primo**, come nell'ambito di una medesima specie ciò che è imperfetto si distingue da ciò che è perfetto: cosicché la stessa cosa sarebbe **disposizione**, contentandosi del nome generico, **quando è imperfettamente** in un soggetto, e in condizione di svanire facilmente; e sarebbe **abito** quando vi si trova **in modo perfetto**, così da non potersi perdere facilmente. E in tal senso la disposizione è fatta per diventare abito, **come il bambino per diventare uomo**.

+ **Secondo**, disposizione e abito si possono distinguere come specie diverse di un unico genere subalterno: e allora **si denominano disposizioni** le qualità della prima specie, **che hanno come la malattia e la salute**, la proprietà essenziale di svanire facilmente, essendo legate a cause intermittenti: **si denominano invece abiti** le qualità che hanno la proprietà essenziale di **non svanire facilmente**, essendo legate a cause permanenti, come le **scienze e le virtù**. Sotto questo aspetto la disposizione non può divenire abito. E questa spiegazione sembra più consona all'intenzione di Aristotele. Egli, infatti, a sostegno della distinzione porta l'uso comune di parlare, secondo il quale vengono denominati abiti le qualità che per loro natura sono facili a svanire, se per una combinazione diventano difficili a togliersi: e il contrario avviene per le qualità che per natura sono difficili a togliersi; infatti se uno possiede imperfettamente la scienza, così da poterla perdere facilmente, non si dice che ha la scienza,

ma piuttosto che è disposto alla scienza. È chiaro, quindi, che il termine **abito** implica una **certa stabilità**; a differenza del termine **disposizione**.

Il fatto, poi, che "l'esser facile" e "l'esser difficile a rimuovere" sono proprietà delle passioni e dei moti, e non appartengono al genere della qualità, non impedisce loro di essere differenze specifiche. Infatti, sebbene codeste differenze sembrino accidentali per la qualità, tuttavia ne indicano le differenze essenziali. Allo stesso modo anche nel genere della sostanza spesso si prendono le differenze accidentali al posto di quelle sostanziali, in quanto servono a indicare i principi essenziali.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**abito** non dica ordine all'operazione. Infatti:

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

Ogni essere agisce in quanto è in atto. Ora, il **Filosofo** insegna che "quando uno ha acquistato un abito scientifico, anche allora è in potenza, sebbene in maniera diversa da come lo era prima di apprendere". Dunque l'abito non implica un rapporto causale rispetto all'operazione.

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

Ciò che fa parte della definizione di una cosa, conviene ad essa in maniera essenziale. Ora, nella definizione delle facoltà si dice che sono principi dell'operazione, come è chiaro in Aristotele. Perciò appartiene essenzialmente alle potenze essere principi operativi. Ma ciò che è per essenza è primo in ogni genere di cose. Se dunque anche gli abiti sono principi operativi, devono esserlo dopo le potenze. E quindi non saranno, insieme alle disposizioni, la prima specie della qualità.

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

Talora si dice abito anche la salute, così pure la macilenzia e la bellezza. Ma codeste cose non dicono ordine a un atto. Dunque non è essenziale per l'abito essere principio di operazione.

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

S. Agostino scrive che "l'abito è un mezzo col quale si agisce, quando è necessario". **E Averroè** afferma, che "l'abito è un mezzo col quale uno agisce quando vuole".

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

Il rapporto all'operazione può appartenere all'abito, e per la sua natura di abito, e per il soggetto in cui risiede. Per la sua stessa natura a ogni abito appartiene una relazione con l'atto. Infatti è essenziale per l'abito uno stretto rapporto con la natura del soggetto, in quanto l'abito è o non è conveniente per essa. Ma la natura di una cosa, che è il fine della generazione, a sua volta è

ordinata a un altro fine, il quale o è un'operazione, o un suo prodotto. Perciò l'abito non implica soltanto un ordine alla natura del soggetto, ma, di conseguenza, anche alla sua operazione, in quanto questa è il fine della natura, o il mezzo che ad esso conduce. Per questo **Aristotele**, nel definire l'abito, afferma che è "una disposizione mediante la quale uno è bene o mal disposto, o in se stesso", cioè secondo la propria natura, "o in rapporto ad altro", cioè in ordine al fine.

Ci sono poi alcuni abiti che per se stessi e in primo luogo dicono ordine all'operazione, anche per il soggetto in cui risiedono. Infatti, come abbiamo già spiegato, l'abito dice ordine strettissimo ed essenziale alla natura del soggetto. Ora, se la natura del soggetto in cui l'abito risiede si riduce a una propensione per l'atto, ne segue che codesto abito implica un ordine all'operazione in maniera particolare. Poiché nel caso è evidente che la natura, o ragione di una facoltà è di essere essenzialmente un principio operativo. Perciò tutti gli abiti che risiedono in qualche facoltà dicono in modo eminente ordine all'operazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'abito è un atto in quanto è una qualità: e in questo senso può essere un principio operativo. Ma in rapporto all'operazione è in potenza. Infatti, come Aristotele insegna, l'abito è "l'atto primo", e l'operazione "l'atto secondo".

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

Nella ragione intima dell'abito non c'è un rapporto alla potenza, ma alla natura. E poiché la natura precede l'atto, cui la potenza è ordinata; l'abito, come specie della qualità, è prima della potenza.

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

La salute si chiama abito in rapporto alla natura, come abbiamo già spiegato. Ma, essendo la natura un principio operativo, indirettamente dice ordine a delle operazioni. Per questo il Filosofo afferma, che l'uomo, o un membro è sano, "quando può compiere gli atti di chi è sano". Lo stesso si dica delle altre cose ricordate.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli abiti non siano necessari. Infatti:

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

Gli abiti, come abbiamo detto, sono qualità mediante le quali un essere viene disposto bene o male in rapporto a un fine. Ora, gli esseri sono disposti bene o male dalla loro forma: infatti in forza della sua forma una cosa è bene ed è ente. Dunque non c'è nessun bisogno di abiti.

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

L'abito dice ordine all'operazione. Ora, la potenza indica già a sufficienza un principio operativo: infatti le potenze naturali, sprovviste di abiti, sono principi dei loro atti. **Dunque non è necessario che ci siano gli abiti.**

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

L'abito è per il bene e per il male come la potenza; e, come la potenza, non sempre agisce. Perciò dal momento che ci sono le potenze, è superfluo ammettere l'esistenza di abiti.

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

Come insegna **Aristotele**, gli abiti sono delle perfezioni. **Ma la perfezione è la cosa più necessaria, avendo essa natura di fine.** Dunque è necessario che esistano gli abiti.

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

Come abbiamo già notato, l'**abito** implica una **disposizione buona o cattiva** in ordine alla **natura** di un dato essere, e alla sua operazione o al suo **fine**.

Ora, **perché una cosa richieda di essere predisposta in rapporto a un'altra, si richiedono tre condizioni:**

- **Primo**, che la cosa la quale riceve la disposizione sia diversa da quella a cui viene disposta; e quindi si trovi ad avere con essa il **rapporto che c'è tra la potenza e l'atto**. Perciò se esiste un essere la cui natura non sia composta di potenza e di atto, e la cui essenza si identifichi con la sua operazione, e che sia fine a se stesso, non può esserci in esso un abito o una disposizione; il che è evidente nel caso di **Dio**.

- **Secondo**, si richiede che quanto è in potenza rispetto all'altro termine possa essere determinato **in più modi**, e in rapporto a termini diversi. Perciò se la potenza di una cosa è ristretta a un unico termine, non potrà aver luogo in essa la disposizione o l'abito: poiché codesto soggetto ha dalla natura il debito orientamento verso tale atto. Ecco perché un corpo celeste, pur essendo composto di materia e forma, dal momento che codesta materia non è in potenza ad altre forme, come abbiamo visto nella Prima Parte, non ammette una disposizione o un abito rispetto ad altre forme, oppure ad altre operazioni; poiché la natura del corpo celeste è in potenza soltanto a un moto determinato.

- **Terzo**, si richiede che **concorrano più elementi a disporre il soggetto verso uno dei termini ai quali è in potenza**, e che questi possano temperarsi in diverse maniere, così da disporlo bene o male rispetto alla forma o all'operazione. Perciò **le qualità** primordiali degli elementi, che appartengono in una sola maniera determinata alla loro natura, non si possono denominare disposizioni o abiti, ma **qualità semplici**: invece denominiamo disposizioni o abiti la salute, la bellezza, e altre cose consimili, che implicano una **proporzione di più elementi, i quali si possono temperare in vari modi**. Ecco perché il Filosofo scrive, che "l'abito è una disposizione", e la disposizione è "l'ordine di un essere composto di parti, o secondo il luogo, o secondo la potenza, o secondo la specie"; come sopra abbiamo spiegato. Ora, essendo molti gli esseri la cui natura ed operazione esigono il **concorso di molti elementi**, che **in più modi** possono temperarsi, bisogna ammettere la **necessità degli abiti**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La natura di una cosa deve la sua perfezione alla forma: ma è necessario che mediante una disposizione il soggetto sia predisposto in ordine a codesta forma. - Del resto la forma stessa a sua volta viene ordinata all'operazione, che ne è il fine, o il mezzo al fine. E se la forma non ha che un'unica operazione determinata, non si richiede altra disposizione per operare all'infuori della forma. Ma se si tratta di una forma, la quale, come l'anima, può operare in più modi, è necessario che riceva dagli abiti una disposizione ad operare mediante certi abiti.

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

Talora la potenza dice ordine a più cose: e quindi è necessario che venga determinata in un dato modo. Se invece prendiamo una potenza che non dice ordine a più cose, essa non ha bisogno di un abito che la determini, come abbiamo già detto. Per questo le potenze naturali non compiono le loro operazioni con l'aiuto degli abiti: poiché per se stesse sono determinate a un unico atto.

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

Come vedremo in seguito, l'abito che ha per oggetto il bene non è identico a quello che ha per oggetto il male. Invece è identica la potenza per il bene e per il male. Perciò sono necessari gli abiti, per determinare al bene le potenze.

Seconda parte > Gli atti umani in generale >
> La sede degli abiti

Prima parte della seconda parte

Questione 50
Proemio

Prima parte della seconda parte

Questione 50

Proemio

Passiamo ora a considerare la sede degli abiti.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se un abito possa risiedere nel corpo;
2. Se l'anima sia la sede degli abiti nella sua essenza, o nelle sue potenze;
3. Se un abito possa risiedere nelle potenze della parte sensitiva;
4. Se possa trovarsi direttamente nell'intelletto;
5. Se possa aver sede nella volontà;
6. Se possa trovarsi nelle sostanze separate.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nel corpo non possa risiedere nessun abito. Infatti:

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

Come afferma Averroè, "l'abito è un mezzo col quale uno agisce quando vuole". Ma le operazioni materiali, essendo di ordine fisico, non obbediscono alla volontà. Quindi nel corpo non può esserci nessun abito.

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

Tutte le disposizioni del corpo sono facili a perdersi. Invece l'abito è una qualità difficile a perdersi. Dunque

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

Tutte le disposizioni corporee sottostanno all'alterazione. Ma l'alterazione appartiene soltanto alla terza specie della qualità, che esclude gli abiti. Dunque nessun abito risiede nel corpo.

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

Il Filosofo nei Predicamenti afferma che la salute e l'infermità insanabile del corpo sono denominate abiti.

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

Come abbiamo già spiegato, l'abito è la disposizione di un soggetto, che è in potenza a qualche forma, o a qualche operazione. Ebbene, **nessun abito, in quanto disposizione all'operare, risiede principalmente nel corpo. Infatti ogni operazione del corpo, o deriva dalle qualità fisiche di esso, o dall'anima che lo muove.** Ora, rispetto alle operazioni derivanti dalla natura, il corpo non riceve disposizioni mediante gli abiti: poiché le potenze naturali sono determinate a un unico atto; e sopra abbiamo detto che la disposizione da parte dell'abito si richiede quando il soggetto è in potenza a più cose. **Invece le operazioni, compiute dal corpo sotto la mozione dell'anima, principalmente appartengono all'anima stessa, e secondariamente al corpo.** Ora, gli abiti sono proporzionati alle operazioni: e quindi "da determinati atti sono causati abiti consimili", come si esprime Aristotele. Perciò le disposizioni a codesti atti sono principalmente nell'anima. **Ma nel corpo possono risiedere in modo secondario: cioè in quanto il corpo stesso viene disposto e abituato a servire prontamente alle operazioni dell'anima.**

Se invece parliamo della disposizione del soggetto rispetto alla forma, allora anche nel corpo, che sta all'anima come un subietto alla sua forma, possono trovarsi disposizioni affini all'abito. In questo senso si dicono disposizioni abitudinarie la salute, la bellezza e altre cose del genere. Esse tuttavia non hanno perfettamente la ragione di abiti: poiché le cause di esse per loro natura sono facilmente trasmutabili.

Alessandro (di Afrodisia), come riferisce Simplicio, sosteneva addirittura che l'abito, o disposizione della prima specie, in nessun modo è nel corpo: e affermava che la prima specie della qualità è soltanto nell'anima. E quando Aristotele nei Predicamenti parla della salute e della malattia, non avrebbe inserito codeste cose nella prima specie della qualità, ma se ne sarebbe servito solo per portare un esempio; così da rendere questa idea: come la malattia e la salute possono essere facili o difficili a perdersi, così possono esserlo le qualità della prima specie, denominate abiti e disposizioni. - Ma questo evidentemente è contro l'intenzione di Aristotele. Sia perché questi si serve della stessa espressione nel portare l'esempio della salute e della malattia, e quello della virtù e della scienza. Sia perché nella Fisica mette espressamente tra gli abiti la bellezza e la salute.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'argomento vale per gli abiti che sono disposizioni all'operazione, e per gli atti del corpo che derivano dalla natura: ma non vale per gli atti che derivano dall'anima, e il cui principio è la volontà.

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

Le disposizioni del corpo per se stesse non sono mai durature, data la mutabilità delle cause materiali. Tuttavia possono essere durature rispetto a un determinato soggetto, e cioè perché

non possono perdersi perdurando quel dato soggetto: ovvero perché sono strettamente connesse con altre disposizioni. Invece le qualità dell'anima sono per se stesse durature, data l'immutabilità del soggetto. **Perciò Aristotele non dice che la salute durevole è senz'altro un abito: ma che è "come un abito", secondo l'espressione del testo greco. Invece le qualità dell'anima sono dette semplicemente abiti.**

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

Secondo alcuni, le disposizioni corporee, appartenenti alla prima specie della qualità, differiscono da quelle della terza specie, per il fatto che le qualità della terza specie sono in moto o in divenire: e perciò sono denominate passioni o qualità passibili. Invece quando raggiungono la perfezione, e in qualche modo la loro specie, allora rientrano nella prima specie della qualità. - Ma Simplicio respinge codesta spiegazione, poiché nel caso il riscaldamento dovrebbe essere nella terza specie, e il calore nella prima: mentre Aristotele mette il calore nella terza.

Perciò Porfirio, come lo stesso Simplicio riferisce, afferma che nei corpi le passioni, o qualità passibili, differiscono dalla disposizione e dall'abito per la sola intensità. Cosicché quando una cosa riceve il calore soltanto da esserne riscaldata, ma non da poter riscaldare, allora si produce la sola passione, se è del tutto passeggera, oppure la qualità passibile, se è duratura. E quando s'intensifica al punto da poter riscaldare, allora si ha una disposizione; e se si insiste al punto da rendere codesta qualità difficile a togliersi, allora si ha un abito. Quindi la disposizione sarebbe dovuta all'intensificarsi e al perfezionarsi di una passione, o di una qualità passibile, e l'abito all'intensificarsi di una disposizione. - Ma Simplicio disapprova questa spiegazione, poiché codesta intensificazione non costituisce una diversità da parte della forma, derivando soltanto da una diversa partecipazione di essa da parte del soggetto. E quindi così non si arriverebbe a distinguere le varie specie della qualità.

Perciò bisogna rispondere diversamente, e cioè che il solo temperarsi delle qualità passibili in modo conforme alla natura è già una disposizione, come abbiamo detto: e quindi l'alterazione delle qualità passibili, cioè del caldo e del freddo, dell'umido e del secco, provoca di riflesso l'alterazione del soggetto secondo la malattia o la salute. Però codesta alterazione non si compie direttamente negli abiti e nelle disposizioni.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli abiti risiedano più nell'essenza dell'anima, che nelle sue **potenze**. Infatti:

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

Le disposizioni e gli abiti vanno considerati in ordine alla natura, come abbiamo detto. Ora, la natura si desume più dall'essenza dell'anima che dalle sue potenze: poiché l'anima costituisce la natura e la forma di un dato corpo in forza della sua essenza. Dunque gli abiti risiedono nell'essenza e non nelle potenze dell'anima.

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

Nessun accidente può essere il soggetto di un altro accidente. Ma l'abito è un accidente. Così pure le potenze dell'anima, come si è visto nella Prima Parte, sono accidenti. Quindi l'abito non risiede nell'anima in forza delle potenze di questa.

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

Il soggetto deve precedere ciò che in esso risiede. Ora, dal momento che l'abito appartiene alla prima specie della qualità, è prima della potenza, che appartiene alla seconda. Perciò l'abito non risiede nelle potenze dell'anima.

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

Il Filosofo colloca diversi abiti nelle diverse parti dell'anima.

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

Come abbiamo già spiegato, **l'abito importa una disposizione ordinata alla natura, o all'operazione.**

- Se, dunque, si prende l'abito in quanto è **ordinato alla natura**, allora esso **non può trovarsi nell'anima**, restando però nell'ambito della natura umana: poiché l'anima stessa è la forma che dà compimento all'umana natura; e quindi in questo caso l'abito, o la disposizione, **deve trovarsi più nel corpo in ordine all'anima, che nell'anima in ordine al corpo.** *[perché è il corpo che si deve adeguare all'anima e non l'anima al corpo]*

- Se invece parliamo di una **natura superiore**, che l'uomo, a dire della Scrittura, può essere chiamato a partecipare, **2Pietro, 1, 4** "**affinché diventiamo partecipi della natura divina**": allora niente impedisce che **nell'essenza stessa dell'anima** possa esserci **un abito, che è la grazia**, come vedremo.

- Se invece si prende **in ordine all'operazione**, allora l'abito risiede principalmente **nell'anima**: poiché l'anima non è determinata a una sola operazione, ma dice ordine a molte, come l'abito richiede, secondo le spiegazioni date. E poiché l'anima è un principio operativo mediante le sue potenze, gli abiti devono trovarsi nell'anima mediante le sue potenze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'essenza dell'anima appartiene alla natura umana, non come un soggetto da disporre a qualche altra cosa: ma come forma e natura alla quale il resto deve disporsi.

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

Di suo un accidente non può essere soggetto di un altro accidente. Ma essendoci un ordine tra gli stessi accidenti, un soggetto in quanto sede di un dato accidente può essere considerato soggetto di un secondo accidente. E in questo senso si può dire che un accidente è il soggetto

di un altro: come la superficie lo è del colore. Ed è così che una potenza può essere il subietto di un abito.

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

Si dà all'abito una precedenza sulla facoltà in quanto dice disposizione alla natura: invece la facoltà dice sempre ordine strettissimo all'operazione, che è posteriore ad essa, essendo la natura il principio dell'operare. Ma l'abito che risiede nella facoltà non dice ordine alla natura, bensì all'operazione. E quindi è posteriore alla potenza. - Oppure si può rispondere che l'abito precede le facoltà come il perfetto il perfettibile, e l'atto la potenza. Infatti in ordine di natura l'atto precede; sebbene la potenza sia prima in ordine di generazione e di tempo, come spiega Aristotele.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nelle potenze della parte sensitiva non possa risiedere nessun abito. Infatti:

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

Le potenze sensitive sono irrazionali, come quelle nutritive. Ma nelle potenze della parte nutritiva non si parla di abiti. Dunque non se ne deve parlare neppure nelle potenze della parte sensitiva.

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

Le facoltà sensitive sono comuni a noi e agli animali bruti. Ora, negli animali non ci sono abiti: poiché manca in essi la volontà, che è inclusa nella definizione dell'abito, come abbiamo visto sopra. Dunque non ci sono abiti nelle facoltà sensitive.

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

Gli abiti dell'anima sono le scienze e le virtù: e come la scienza è legata alle potenze conoscitive, così la virtù è legata a quelle appetitive. Ma **nelle potenze sensitive non ci sono scienze: poiché la scienza ha per oggetto gli universali, che le facoltà sensitive non possono conoscere. Perciò nelle facoltà sensitive non possono esserci neppure gli abiti delle virtù.**

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

Il Filosofo afferma che "alcune virtù", come la temperanza e la fortezza, "appartengono alle parti irrazionali".

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

Le potenze sensitive si possono considerare in due maniere:

- primo, in quanto operano per istinto di natura; - secondo, in quanto operano sotto il comando della ragione.

- **In quanto agiscono per istinto di natura**, sono preordinate a un'unica cosa, come la natura. Perciò in questo senso nelle potenze sensitive non possono esserci degli abiti, come non ci sono nelle potenze naturali.

- **Ma in quanto agiscono sotto il comando della ragione**, le potenze sensitive possono essere ordinate a cose diverse. E in questo senso possono esserci in esse degli abiti, i quali le predispongano bene o male a una data cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Le potenze nutritive non son fatte per ubbidire al comando della ragione: perciò in esse non possono esserci abiti. Ma **le potenze sensitive son fatte per ubbidire al comando della ragione: perciò vi si possono trovare degli abiti**; infatti in quanto ubbidiscono alla ragione in qualche modo si dicono razionali, come Aristotele insegna.

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

Le facoltà sensitive negli animali bruti non operano sotto il comando della ragione; e se codesti animali sono lasciati a se stessi, agiscono per istinto di natura. E quindi negli animali non ci sono abiti in ordine all'operazione. Ci sono però in essi alcune disposizioni in ordine alla natura, come la salute e la bellezza. - **Ma in essi si possono ammettere in qualche modo degli abiti**, in quanto codesti animali ricevono dalla ragione umana una disposizione a compiere qualche cosa in questa o in quell'altra maniera mediante l'assuefazione: **infatti S. Agostino scrive, che "vediamo bestie ferocissime astenersi dai più grandi piaceri per paura del dolore, e quando questo modo di fare è diventato per esse un'abitudine, si dicono domate e mansuete"**. Tuttavia per essere un vero abito manca l'uso della volontà, poiché manca loro la potestà di usare e non usare: **che pure appartiene all'essenza dell'abito**. Perciò, propriamente parlando, in essi non possono esserci abiti.

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

Come insegna Aristotele, l'appetito sensitivo è fatto per subire il moto dell'appetito razionale: invece le facoltà conoscitive della ragione son fatte per ricevere (l'oggetto) da quelle sensitive. Perciò **è più naturale che gli abiti si trovino nelle facoltà sensitive di ordine appetitivo, che in quelle di ordine conoscitivo**: poiché nelle facoltà appetitive del senso esistono gli abiti solo in quanto agiscono sotto il comando della ragione.

- Tuttavia si possono riscontrare degli abiti anche nelle **facoltà inferiori della conoscenza sensitiva**, in quanto un uomo in forza di essi può acquistare una buona disposizione alla **memoria, alla cogitativa, o all'immaginativa**. Ecco perché il Filosofo afferma, che "la consuetudine molto giova a ben ricordare": e questo perché anche codeste facoltà sono poste **in esercizio dal comando della ragione**. Invece le facoltà conoscitive esterne, come la vista, l'udito e simili, non possono avere abiti, ma sono ordinate ai loro atti, determinati in forza della loro disposizione naturale, alla stregua delle membra del corpo; poiché gli abiti non risiedono nelle membra, ma piuttosto nelle facoltà che ne comandano i movimenti.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **nell'intelletto non possano esserci abiti**. Infatti:

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

Gli abiti, come abbiamo notato, devono essere conformi alle loro operazioni. Ora, le operazioni dell'uomo sono insieme dell'anima e del corpo, come insegna Aristotele. E quindi anche gli abiti. Ma il medesimo insegna, che l'intelletto non è un atto del corpo. Dunque nell'intelletto non ha sede nessun abito.

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

Ciò che risiede in un dato soggetto, deve trovarsi secondo il modo di essere di quest'ultimo. Ma un essere che è soltanto forma, senza materia, è puro atto: invece l'essere composto di forma e di materia ha insieme dell'atto e della potenza. Perciò una cosa che sia insieme in potenza e in atto non può trovarsi in un essere che è pura forma: ma soltanto in un soggetto composto di materia e di forma. Ora, l'intelletto è forma senza materia. Quindi l'abito, che è insieme potenza e atto, non può essere nell'intelletto; ma soltanto nell'aggregato, cioè nel composto di anima e corpo.

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

L'abito è, a dire di Aristotele, "una disposizione secondo la quale uno è bene o mal disposto in rapporto a qualche cosa". Ma l'essere bene o mal disposti all'atto intellettuale dipende da una disposizione del corpo: poiché, come il medesimo filosofo scrive, "i soggetti di carne delicata vediamo che sono pronti d'intelligenza". Dunque gli abiti conoscitivi non possono trovarsi nell'intelletto, che è separato; ma in qualche facoltà che è perfezione o atto di una parte del corpo.

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

Il Filosofo colloca direttamente nella parte intellettuale la scienza, la sapienza e l'intelletto, quale abito dei primi principi.

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

Sul problema degli abiti conoscitivi ci sono state diverse opinioni. Infatti alcuni, ritenendo che l'intelletto possibile fosse unico per tutti gli uomini, furono costretti ad ammettere che gli abiti conoscitivi non sono nell'intelletto stesso, ma nelle facoltà conoscitive inferiori. Poiché era troppo evidente che gli uomini si distinguono tra loro per gli abiti: e quindi gli abiti conoscitivi non si possono collocare direttamente in un elemento che, essendo unico, sarebbe comune a tutti gli uomini. Perciò, se esistesse un solo intelletto possibile per tutti gli uomini, gli abiti delle varie scienze, in cui gli uomini si distinguono tra loro, non potrebbero risiedere nell'intelletto possibile: ma dovrebbero trovarsi nelle potenze sensitive interiori, che rimangono diverse nei vari soggetti.

Ma questa tesi è, prima di tutto, contraria al pensiero di Aristotele. Infatti, come egli nota, è evidente che le potenze sensitive sono razionali non per essenza, ma solo per partecipazione.

Invece il **Filosofo** colloca le virtù intellettuali, sapienza, scienza e intelletto, in ciò che è razionale per essenza. Perciò esse non sono nelle potenze sensitive, ma **nell'intelletto medesimo**. - Inoltre egli dice espressamente, che l'intelletto possibile, "allorché diviene (intenzionalmente) le singole cose", cioè quando riceve l'atto delle singole cose mediante le specie intelligibili, "in quel momento passa all'atto, nel modo in cui si dice che è in atto chi ha una scienza, il che avviene quando uno è in grado di operare da se stesso", cioè di considerare attualmente quanto sa. "Però anche allora è in qualche modo in potenza; ma non come prima di apprendere, o di scoprire". **Dunque l'intelletto medesimo è il soggetto in cui si trova l'abito di scienza**, mediante il quale si acquista il **potere di pensare**, anche quando non si considera attualmente.

Secondo, questa tesi è contro la verità delle cose. Se è vero, infatti, che **si deve attribuire una facoltà a chi ne possiede l'operazione**, è anche vero che **l'abito deve essere attribuito a chi ne compie le operazioni**. Ora, l'atto di intendere e di considerare è proprio dell'intelletto. Perciò anche l'abito col quale si considera è propriamente nell'intelletto medesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Per il fatto che ogni operazione umana, a dire del Filosofo, è in qualche modo del composto, alcuni pensarono, come riferisce Simplicio, che nessun abito fosse nell'anima, ma solo nel composto. E da ciò seguirebbe che nessun abito è nell'intelletto, essendo quest'ultimo separato: secondo l'argomento da noi già esaminato. - Ma codesto argomento è privo di forza. Infatti l'abito non è una disposizione dell'oggetto in ordine alla potenza, ma è piuttosto una disposizione della potenza in ordine all'oggetto: perciò l'abito deve trovarsi nella potenza che è il principio dell'atto, e non in qualche cosa che sta alla potenza come suo oggetto. Ora, l'intellezione si dice che appartiene all'anima e al corpo, solo per i fantasmi, come Aristotele spiega. È perciò evidente che i fantasmi in rapporto all'intelletto possibile sono da considerarsi altrettanti oggetti, come afferma il medesimo Autore. Dunque l'abito intellettuale appartiene principalmente all'intelletto stesso, e non ai fantasmi che sono un dato comune all'anima e al corpo. Perciò si deve concludere che l'intelletto possibile è sede di abiti: infatti esser sede di abiti è proprio di quelle facoltà che sono in potenza a più cose; e questo appartiene soprattutto all'intelletto possibile. Dunque l'intelletto possibile è la sede degli abiti intellettivi.

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

Come la materia corporea è in potenza all'essere sensibile, così l'intelletto possibile è in potenza all'essere intelligibile. Perciò niente impedisce che nell'intelletto possibile ci sia un abito, che è qualche cosa di mezzo tra la pura potenza e l'atto perfetto.

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

Le facoltà sensitive interiori preparano all'intelletto possibile il proprio oggetto; perciò dalla buona disposizione di esse, alla quale contribuisce la buona disposizione del corpo, un uomo riceve attitudine a intendere. Per questo gli abiti possono trovarsi in modo secondario anche in codeste facoltà. Ma principalmente risiedono nell'intelletto possibile.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **nella volontà** non possa esserci nessun **abito**. Infatti:

I^a II^a q. 50 a. 5, arg. 1

L'abito esistente nell'intelletto è costituito dalle specie intelligibili, mediante le quali l'intelletto conosce. Ma **la volontà non agisce servendosi di specie**. **Quindi la volontà non è sede di nessun abito.**

I^a II^a q. 50 a. 5, arg. 2

A differenza dell'intelletto possibile, l'intelletto agente non ammette abiti, perché è una potenza attiva. Ora, **la volontà è la più attiva delle potenze**; poiché muove tutte le potenze ai loro atti, come abbiamo visto in precedenza. **Dunque in essa non ci sono abiti.**

I^a II^a q. 50 a. 5, arg. 3

Nelle potenze naturali non ci sono abiti, perché per loro natura sono già determinate a una data cosa. Ma **la volontà per sua natura è ordinata a tendere verso il bene** conforme alla ragione. Quindi nella volontà non c'è nessun abito.

I^a II^a q. 50 a. 5. SED CONTRA:

La giustizia è un abito. Ora, la giustizia risiede nella volontà: infatti la giustizia, **come dice Aristotele**, è "un abito mediante il quale si vogliono e si compiono cose giuste". Dunque la volontà è sede di qualche abito.

I^a II^a q. 50 a. 5. RESPONDEO:

Tutte le facoltà che possono essere in più modi ordinate ad agire, hanno bisogno di un abito per essere ben disposte al proprio atto. Ora, essendo la volontà una potenza razionale, in più modi può essere ordinata all'operazione. Perciò è necessario ammettere qualche abito nella volontà, che serva a ben disporla al proprio atto. - **Anzi, dalla stessa definizione dell'abito risulta che esso ha un rapporto particolare con la volontà, in quanto l'abito è "il mezzo di cui uno si serve quando vuole"**, come sopra abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 50 a. 5, ad arg. 1

Come nell'intelletto c'è la specie (intenzionale) che è un'immagine dell'oggetto, così **nella volontà**, e in qualsiasi altra potenza appetitiva, deve esserci qualche cosa che serva a inclinarla verso il proprio oggetto: poiché l'atto della potenza appetitiva non è che un'inclinazione, come abbiamo già spiegato **[q.6, a.4]**. Perciò essa **non ha bisogno di una qualità che la inclini, quando si tratta di cose verso le quali è già efficacemente inclinata dalla sua stessa natura.** Ma essendo necessario, per raggiungere il fine della vita umana, che la facoltà appetitiva venga inclinata a una data cosa, verso la quale non viene determinata dalla sua natura di potenza,

aperta a cose molteplici e diverse; si richiede che nella volontà, e nelle altre potenze appetitive, ci siano delle **qualità** che diano questa inclinazione, **vale a dire gli abiti**.

I^a II^a q. 50 a. 5, ad arg. 2

L'intelletto agente è agente soltanto, e in nessun modo paziente. Invece **la volontà**, e qualsiasi potenza appetitiva, è **un motore mosso**, come si esprime Aristotele. Perciò il paragone non regge: **infatti la capacità di ricevere un abito è proprio di quella facoltà che in qualche modo è in potenza**.

I^a II^a q. 50 a. 5, ad arg. 3

La volontà è inclinata al bene di ordine razionale dalla sua stessa natura di potenza. Ma proprio perché codesto bene ha tante diversità, è necessario che la volontà riceva da qualche abito un'inclinazione verso un bene determinato, perché con più prontezza compia le sue operazioni.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che negli **angeli** non possano esserci **abiti**. Infatti:

I^a II^a q. 50 a. 6, arg. 1

Scriva S. Massimo, commentatore di Dionigi: "Non è da credere che in queste divine intelligenze", cioè negli angeli, "ci siano delle virtù intellettive", ossia spirituali, "sotto forma di accidenti, come in noi, cioè come proprietà esistenti in un soggetto: poiché da esse è escluso qualsiasi accidente". Ora, **tutti gli abiti sono accidenti. Dunque negli angeli non ci sono abiti**.

I^a II^a q. 50 a. 6, arg. 2

Scriva **Dionigi**, che **"le sante disposizioni delle essenze celesti partecipano più d'ogni altra cosa la bontà di Dio"**. Ora, tutto ciò che è per se stesso (cioè sostanza), ha una priorità su ciò che è mediante un altro. Dunque **le essenze angeliche ricevono per se stesse la perfetta conformità con Dio. E quindi non mediante qualche abito**. - E questo sembra l'argomento di S. Massimo il quale aggiunge: "Se ciò avvenisse, l'essenza degli angeli non rimarrebbe in se stessa, e non le sarebbe concesso di essere deificata per se stessa, nei limiti del possibile".

I^a II^a q. 50 a. 6, arg. 3

L'abito, come insegna **Aristotele**, è una **disposizione**. Ma la disposizione è "l'ordine di un essere dotato di parti". E siccome gli angeli sono sostanze semplici, sembra che in essi non ci siano disposizioni e abiti.

I^a II^a q. 50 a. 6. SED CONTRA:

Dionigi afferma, che **gli angeli della prima gerarchia "sono denominati Brucianti, Troni ed Effusioni di sapienza, come manifestazione deiforme dei loro abiti"**.

I^a II^a q. 50 a. 6. RESPONDEO:

Alcuni hanno pensato che negli angeli non ci sono abiti; ma che tutti i loro attributi appartengono alla loro essenza. Infatti S. Massimo, dopo le parole da noi riferite, scrive: "Gli abiti e le virtù che sono in essi, sono essenziali, per la loro immaterialità". La stessa cosa è ripetuta da Simplicio: "La sapienza esistente nell'anima è un abito: invece quella che è nell'intelletto è sostanza. Infatti tutte le cose che sono divine, sono per se stesse autosufficienti, ed esistenti in se medesime".

Ora, codesta tesi in parte è vera, e in parte è falsa. È chiaro, infatti, da quanto si è detto [q.49, a.4], che soggetto dell'abito è soltanto un essere in potenza. Perciò, considerando i suddetti commentatori, che gli angeli sono sostanze immateriali, prive della potenza della materia; escludono da essi l'abito e qualsiasi altro accidente. Ma poiché negli angeli, pur mancando la potenza della materia, si trova ancora una certa potenzialità (infatti è solo di Dio essere atto puro); in essi possono esserci gli abiti, nella misura in cui c'è in essi la potenza. Però, siccome la potenza della materia e quella di ordine intellettivo non sono della stessa natura, neppure gli abiti rispettivi sono della stessa natura. Simplicio infatti afferma, che "gli abiti delle sostanze intellettive non sono simili agli abiti di quaggiù; ma sono piuttosto simili alle semplici specie immateriali che contengono in se medesime".

Tuttavia rispetto a codesti abiti l'intelletto angelico si trova in condizioni diverse dall'intelletto umano. Poiché l'intelletto umano, essendo l'ultimo tra gli esseri intellettivi, come la materia prima rispetto alle forme sensibili, ha sempre bisogno di qualche abito per qualsiasi conoscenza. Invece l'intelletto angelico non è pura potenza tra gli esseri di ordine intellettuale, ma è un determinato atto; non che sia atto puro (essendo questo proprio di Dio soltanto), ma combinato con una certa potenzialità; e quanto più è superiore, tanto minore è la sua potenzialità. Perciò nella Prima Parte [q.55, .1] abbiamo detto che, in quanto è in potenza, ha bisogno di essere predisposto alla sua operazione mediante determinate specie con funzioni di abiti: ma in quanto è in atto può intendere le cose mediante la propria essenza; per lo meno può intendere se stesso, e altro ancora secondo il grado della sua sostanza, come si esprime il De Causis: e tanto più perfettamente quanto più è perfetto.

E poiché nessun angelo può raggiungere la perfezione di Dio, ma ne dista infinitamente, perché possa raggiungere Dio con l'intelletto e la volontà, l'angelo ha bisogno di determinati abiti, essendo in potenza rispetto a quell'atto così puro. Perciò Dionigi insegna, che gli abiti degli angeli sono "deiformi", atti cioè a renderli conformi a Dio. Invece negli angeli manca qualsiasi abito che sia una disposizione al loro essere naturale, essendo essi immateriali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 50 a. 6, ad arg. 1

Le affermazioni di S. Massimo valgono per gli abiti e gli accidenti materiali.

I^a II^a q. 50 a. 6, ad arg. 2

In quello che loro appartiene in forza della loro essenza, gli angeli non hanno bisogno di abiti. Ma poiché non sono enti per se stessi, così da non dover partecipare della sapienza e della

bontà divina; è necessario ammettere in essi degli abiti, nella misura in cui **hanno bisogno di partecipare qualche altra cosa.**

I^a II^a q. 50 a. 6, ad arg. 3

Negli angeli l'essenza non ha parti: **ma le parti non mancano nelle loro facoltà**, poiché il loro intelletto raggiunge la sua perfezione per una pluralità di specie intenzionali, **e la loro volontà tende verso oggetti molteplici.**

Seconda parte > Gli atti umani in generale >
> Genesi o formazione degli abiti

Prima parte della seconda parte

Questione 51
Proemio

Prima parte della seconda parte
Questione 51
Proemio

Passiamo a studiare **la causa degli abiti**:

- Primo, rispetto alla loro **genesì**;
- secondo, rispetto al loro **crescere**;
- terzo, rispetto al loro **decrescere e corrompersi**.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se qualche abito derivi dalla natura;
2. Se qualche abito sia causato dagli atti;
3. Se un solo atto possa produrre l'abito;
4. Se nell'uomo alcuni abiti siano infusi da Dio.

[S. Agostino scrive che "l'abito è un mezzo col quale si agisce, quando è necessario". E Averroè afferma, che "l'abito è un mezzo col quale uno agisce quando vuole".]

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessun abito derivi dalla **natura**. Infatti:

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

L'uso di quanto deriva dalla natura non sottostà al nostro volere. Ma "l'abito è un mezzo di cui uno si serve quando vuole", come dice **Averroè**. Dunque non deriva dalla natura.

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

La natura non compie con due mezzi quello che può fare con uno solo. Ora, le potenze dell'anima derivano dalla natura. Se dunque anche i loro abiti derivassero dalla natura, **l'abito e la potenza sarebbero una cosa sola.**

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

La natura non ha mancanze in ciò che è necessario. Ora, gli abiti sono (tutti) necessari a ben operare, come abbiamo visto. Perciò, se alcuni abiti derivassero dalla natura, **la natura per non mancare dovrebbe produrre tutti gli abiti necessari.** Ma questo evidentemente è falso. **Quindi gli abiti non derivano dalla natura.**

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

Aristotele mette tra gli altri **abiti l'intelletto dei primi principi**, il quale **deriva dalla natura**: tanto è vero che i primi principi si dicono noti per natura.

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

Una cosa può **esser naturale** per una creatura in due maniere:

- **Primo**, in forza della **natura specifica**: e in tal senso è naturale per l'uomo essere visibile, e al fuoco il tendere verso l'alto.
- **Secondo**, in forza della **natura individuale**: così può essere naturale per Socrate o per Platone avere, per complessione individuale, buona o cattiva salute.
- **Inoltre**, in forza dell'una e dell'altra di codeste nature, una cosa può **esser naturale** in due maniere:

+ **primo**, perché dipende **interamente dalla natura**;

+ **secondo**, perché in parte dipende dalla **natura**, e in parte da un **principio esterno**. Quando uno, p. es., guarisce da se stesso, tutta la sua guarigione deriva dalla natura; quando invece guarisce con l'aiuto della medicina, la sua guarigione in parte deriva dalla natura, e in parte da un principio esterno.

- Perciò, **se parliamo dell'abito in quanto disposizione del soggetto in ordine alla forma o alla natura**, possono esserci **abiti naturali in ciascuno dei modi predetti**. Ci sono infatti delle disposizioni naturali dovute alla specie umana, di cui nessun uomo può mancare. E queste sono naturali secondo la natura specifica. - Ma poiché codeste disposizioni hanno una certa ampiezza, possono adattarsi in grado diverso ai diversi uomini secondo la loro natura individuale. **E codeste disposizioni possono derivare, o totalmente dalla natura; oppure in parte dalla natura, e in parte da principi esterni**, come si è detto di coloro che sono guariti dalla medicina.

- **L'abito, invece, che dispone all'operazione**, e che risiede, come abbiamo detto, nelle potenze dell'anima, può **esser naturale** e secondo la natura specifica, e secondo la natura individuale. Secondo la natura specifica, **in quanto dipende direttamente dall'anima**, che, essendo forma del corpo, è principio specifico. Secondo la natura individuale, **in dipendenza**

dal corpo che è principio di ordine materiale. Ma in nessuno di questi due modi *[non]* ci sono nell'uomo degli abiti naturali, che dipendono totalmente dalla natura. Ciò capita negli angeli, per il fatto che possiedono le specie intelligibili infuse per natura; il che non può dirsi per l'anima umana, come abbiamo spiegato nella Prima Parte *[q.55, a.2; q.84, a.3]*.

Ci sono, dunque, nell'uomo degli abiti naturali, dovuti in parte alla natura, e in parte a un altro principio; però nelle potenze conoscitive ciò avviene in modo diverso che in quelle appetitive.

- Infatti **nelle potenze conoscitive** ci possono essere abiti naturali **incipienti** *[cominciano a fare i primi passi sulla via della perfezione.]*, e secondo la natura specifica, e secondo la natura individuale.

+ Secondo la **natura specifica**, cioè in dipendenza dall'anima: e ne è un esempio l'intelletto dei principi, che è un abito naturale. Infatti in forza della natura stessa dell'anima intellettiva l'uomo ha la proprietà di intendere che qualsiasi tutto è maggiore della sua parte, appena conosciuto il tutto e la parte: e così per gli altri principi. Ma egli non può conoscere il tutto e la parte se non mediante le specie intelligibili, che riceve dai fantasmi. Per questo il Filosofo dimostra che la nostra conoscenza dei principi deriva dai sensi.

+ Anche secondo la **natura individuale** ci sono **abiti conoscitivi naturali incipienti**, in quanto un uomo è più adatto di un altro ad intendere, in forza delle disposizioni organiche, poiché per le funzioni dell'intelletto si richiedono le facoltà sensitive.

- Invece **nelle potenze appetitive**

+ non ci sono **abiti naturali incipienti in dipendenza dell'anima**, per quello che l'abito è in se stesso; ma soltanto **in rapporto a certi suoi principi**, quali **i principi del diritto universale che si dicono germi delle virtù**. E questo perché l'inclinazione verso l'oggetto proprio, che si potrebbe considerare l'inizio di un abito, non appartiene all'abito, ma piuttosto alla natura delle potenze.

+ Però **in dipendenza dal corpo** possono esserci degli abiti appetitivi incipienti, secondo la natura individuale. Infatti alcuni dalla complessione particolare del loro corpo sono predisposti alla castità, alla mansuetudine o ad altri abiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'obiezione parte dalla natura come distinta dalla ragione e dalla volontà: **ma anche la ragione e la volontà appartengono alla natura umana.**

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

È sempre possibile che si aggiunga per natura alla potenza ciò che non può appartenere alla potenza per se stessa. Negli angeli, p. es., non può appartenere alla stessa potenza intellettiva l'attitudine a conoscere tutte le cose: perché bisognerebbe che essa fosse l'atto di tutte le cose, il che è solo di Dio. Infatti il mezzo col quale si conosce, deve essere l'attuale somiglianza di ciò che viene conosciuto: perciò ne seguirebbe, se la potenza dell'angelo conoscesse per se stessa tutte le cose, che essa sarebbe la somiglianza e l'atto di tutti gli esseri. Perciò è necessario

che alla sua facoltà intellettuale si aggiungano delle somiglianze o immagini delle cose conosciute: poiché l'intelletto degli angeli può essere attualmente le cose che conosce, non mediante le loro essenze, ma mediante una partecipazione della sapienza di Dio. Da ciò si dimostra che non tutto ciò che appartiene a un abito naturale può appartenere alla potenza (correlativa).

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

La natura non ha un'efficacia uniforme nel causare tutte le varietà degli abiti: poiché alcuni possono essere causati dalla natura, e altri no, come abbiamo spiegato. Perciò dal fatto che ci sono alcuni abiti naturali, non segue che tutti gli abiti siano naturali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessun abito sia causato dalle **operazioni**. Infatti:

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

Come abbiamo visto, l'abito è una qualità. Ora, tutte le qualità sono causate in un dato soggetto, in quanto questo è recettivo. E poiché l'agente, dal fatto che agisce non riceve, ma piuttosto dona; **sembra che nessun abito possa prodursi in un agente mediante i propri atti.**

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

Il soggetto in cui viene causata una qualità è mosso verso quella qualità, come è evidente nelle cose che vengono riscaldate o raffreddate: invece chi produce l'atto, che causa una qualità, muove, come è evidente nelle cose che riscaldano e che raffreddano. Perciò, **se in un soggetto venisse causato l'abito dal proprio atto, una medesima cosa sarebbe movente e mossa, agente e paziente. Il che è assurdo** come Aristotele dimostra.

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

Un effetto non può essere superiore alla sua causa. Ora, **l'abito è superiore all'atto che lo precede: e ciò è evidente per il fatto che l'abito accresce il valore degli atti. Dunque l'abito non può essere causato dall'atto che lo precede.**

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

Il **Filosofo** insegna, che **gli abiti delle virtù e dei vizi sono causati dagli atti.**

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

- Nell'agente talora si trova **soltanto il principio attivo** del suo operare: nel fuoco, p. es., c'è **il solo principio attivo del riscaldamento**. E in tale agente è impossibile che un abito sia causato dal proprio atto: **da ciò deriva che gli esseri fisici non sono capaci di acquistare o di perdere un'abitudine,** come nota Aristotele.

- Ci sono però degli agenti che hanno in se stessi, sia il **principio attivo**, sia il **principio passivo** dei propri atti: **ciò è evidente nel caso degli atti umani**. Poiché gli atti della facoltà appetitiva derivano da essa dietro la mozione della facoltà conoscitiva, che presenta l'oggetto: a sua volta la facoltà intellettuale, nel tirare delle conclusioni ha come principio attivo una data proposizione di per sé evidente. Perciò in forza di codesti atti può essere causato qualche abito nell'agente, non già rispetto al primo principio attivo, ma rispetto a quel principio dell'atto che muove perché mosso. Infatti tutto ciò che subisce l'atto o la mozione di un altro, viene predisposto dall'atto di esso: perciò **dalla ripetizione degli atti viene causata nella potenza passiva una qualità che si denomina abito**. Così:

- gli **abiti delle virtù morali** sono prodotti nelle **potenze appetitive**, per il fatto che queste sono **mosse dalla ragione**;

- e gli **abiti delle scienze** sono causati nell'**intelletto** per il fatto che quest'ultimo è **mosso dai primi principi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'agente non riceve nulla in quanto agente, ma in quanto agisce sotto la mozione di un altro, può ricevere qualche cosa da chi lo muove: ed è così che sono causati gli abiti.

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

Una stessa cosa non può essere insieme movente e mossa sotto il medesimo aspetto. Niente però impedisce che **una cosa sia mossa da se stessa sotto aspetti diversi**, come Aristotele dimostra.

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

L'atto che precede l'abito, in quanto è causato da un principio attivo, **proviene da un principio superiore all'abito che ne deriva**: così la ragione è un principio più alto che l'abito delle virtù morali, prodotto dagli atti nelle potenze appetitive; e l'"**intelletto dei primi principi**" è superiore alla **scienza delle conclusioni**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'abito possa essere generato da **un solo atto**. Infatti:

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

La dimostrazione è un atto della ragione. Ora, **una sola dimostrazione è sufficiente a causare la scienza, quale abito di una data conclusione**. Dunque l'abito può essere causato da un solo atto.

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

Un atto può crescere sia di numero che d'intensità. Ora, se moltiplicando il numero degli atti, si può produrre un abito; intensificando un unico atto si potrà avere lo stesso risultato.

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

La salute e la malattia sono abiti. Ma un uomo può guarire, o ammalarsi, per un unico atto. Dunque un unico atto può causare un abito.

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

Il **Filosofo** scrive, che "una rondine e un giorno non fanno la primavera: così non rende beato e felice un giorno oppure poco tempo". Ma, com'egli dice, "la beatitudine è un'operazione secondo l'abito della virtù perfetta". Dunque l'abito della virtù, e per lo stesso motivo ogni altro abito, non viene prodotto da un unico atto.

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

Come abbiamo già spiegato, l'abito viene a prodursi per il fatto che una potenza passiva viene mossa da un principio attivo. **Ma perché in una potenza passiva si produca una qualità, è necessario che il principio attivo la domini totalmente.** Vediamo infatti che il fuoco, non potendo dominare subito il combustibile, non lo infiamma immediatamente, ma un po' per volta ne scaccia le contrarie disposizioni, in modo da dominarlo totalmente, imprimendovi la propria somiglianza.

Ora, è evidente che la ragione quale principio attivo non può dominare totalmente la potenza appetitiva in un unico atto: poiché la potenza appetitiva è predisposta in molte maniere a una molteplicità di oggetti, mentre il giudizio della ragione, mediante un atto, stabilisce che una data cosa è da desiderare secondo determinati motivi e circostanze. Perciò da questo fatto la potenza appetitiva non è dominata totalmente, da indirizzarsi poi ordinariamente verso il medesimo oggetto, quasi per natura: come l'abito virtuoso richiede. Perciò l'abito della virtù non può essere prodotto da un atto unico, ma da molti.

Si deve poi notare che nelle potenze conoscitive c'è un **duplice soggetto passivo**: il primo è lo stesso **intelletto possibile**; il secondo è quell'intelletto che Aristotele chiama **passivo**, vale a dire la ragione particolare, cioè la **cogitativa** accompagnata dalla **memoria** e dall'**immaginativa**. Perciò rispetto al primo si può trovare un elemento attivo capace di dominarne totalmente la passività con un unico atto; un principio per sé noto, p. es., può costringere l'intelletto ad assentire stabilmente a una conclusione; il che non può fare un principio soltanto probabile. Ecco perché è necessario ricorrere a molti atti della ragione per produrre un abito in materia opinabile, anche per quanto riguarda l'intelletto possibile: mentre nell'intelletto si può produrre un abito di scienza con un unico atto della ragione.

- Invece per le **facoltà conoscitive inferiori** è necessario ripetere più volte i medesimi atti, per imprimere l'oggetto nella memoria. Perciò il **Filosofo** scrive, che "la meditazione rafforza la memoria".

- Invece è possibile produrre con un unico atto gli **abiti del corpo**, se il principio attivo è di grande vigore: così talora una medicina potente può subito ridare la salute.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nessun abito sia infuso nell'uomo da **Dio**. Infatti:

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

Dio è uguale con tutti. Se, dunque, infondesse degli abiti in qualcuno, li infonderebbe in tutti. Il che è falso.

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

Dio agisce in tutti gli esseri in modo conforme alla loro natura: poiché, come scrive **Dionigi**, "è proprio della divina provvidenza salvare la natura". Ora, nell'uomo gli abiti in via naturale sono causati dagli atti, come abbiamo spiegato. Quindi Dio non produce in noi certi abiti senza i nostri atti.

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

Se un abito viene infuso da Dio, con esso l'uomo può compiere molti atti. Ma "da questi atti viene prodotto un abito consimile", a dire di Aristotele. Perciò ne seguirebbe che nel medesimo soggetto ci sarebbero due abiti della medesima specie, uno acquisito e l'altro infuso. E questo è impossibile: poiché due forme della medesima specie non possono trovarsi nel medesimo soggetto. Dunque nessun abito è infuso nell'uomo da Dio.

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

Sta scritto, **Siracide, 15, 5**: "Lo riempirà dello spirito di sapienza e d'intelletto". Ma la sapienza e l'intelletto sono abiti. Quindi alcuni abiti sono infusi nell'uomo da Dio.

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

Alcuni **abiti** dell'uomo sono da attribuirsi all'infusione di Dio, per due motivi.

- **Primo**, perché alcuni di essi servono a disporre l'uomo a un fine che supera la capacità della natura umana, e cioè **all'ultima e perfetta beatitudine**, di cui abbiamo già parlato [q.5, a.5]. E poiché gli abiti devono essere proporzionati alla cosa cui dispongono, è necessario che gli abiti che dispongono al suddetto fine siano superiori alla capacità della natura umana. Perciò codesti abiti non possono trovarsi nell'uomo che per una infusione da parte di Dio: come è per tutte le virtù nell'ordine della grazia.

- **Secondo**, perché Dio ha il potere di produrre tutti gli effetti delle cause seconde, senza di esse, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.105, a.6]. Perciò, come per mostrare la sua potenza, talora egli produce delle guarigioni senza le cause naturali, che pure avrebbero la

capacità di farlo; così, per lo stesso scopo, talora infonde nell'uomo quegli abiti, che potrebbero essere prodotti dalle capacità della natura. Così Dio diede agli Apostoli la **conoscenza delle Scritture** e di tutte **le lingue**, conoscenza che gli uomini possono acquistare, sia pure in modo meno perfetto, mediante lo studio e la pratica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Rispetto alla sua propria natura Dio è uguale per tutti: ma rispetto all'ordine della sua sapienza distribuisce ad alcuni, per determinati scopi, cose che non dà ad altri.

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

Il fatto che Dio agisce in tutti gli esseri in conformità con la loro natura, non esclude che compia in essi quello che la natura non può compiere: ma **ne segue soltanto che Dio non agisce mai contro quello che è conforme alla natura.**

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

Gli atti che sono prodotti da un abito infuso non causano un altro abito, ma rafforzano quello già esistente: così le medicine applicate a un uomo naturalmente già sano non producono una nuova salute, ma rafforzano quella già posseduta.

Seconda parte > Gli atti umani in generale >
> Sviluppo degli abiti

Prima parte della seconda parte

Questione 52
Proemio

Prima parte della seconda parte

Questione 52

Proemio

Passiamo ora a studiare lo sviluppo degli abiti.
Sull'argomento si pongono tre quesiti.

1. Se gli abiti possano avere un aumento;
2. Se il loro aumento sia dovuto a un'aggiunta;
3. Se ogni atto provochi l'aumento dell'abito.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli abiti non possano avere un **aumento**. Infatti:

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

L'**aumento**, come insegna Aristotele, interessa la quantità. Ma gli abiti non sono nel genere della quantità, bensì in quello della qualità. Dunque in essi non può esserci aumento.

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

L'abito è una **perfezione**, come nota Aristotele. Ora, una perfezione, implicando il concetto di fine e di termine, non ammette gradazioni. Quindi gli abiti non possono avere aumento.

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

Nelle cose che ammettono gradazioni troviamo l'alterazione: infatti una cosa che da meno calda diventa più calda si dice che si altera. Ora, come Aristotele dimostra, negli abiti non ci sono alterazioni. Dunque gli abiti non possono aumentare.

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

La fede è un abito, e tuttavia può aumentare; infatti i discepoli dissero al Signore, **Luca, 17, 5**: "Signore, aumenta in noi la fede". Perciò gli abiti possono avere un aumento.

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

Il termine **aumento**, come del resto tutti gli altri che si riferiscono alla quantità, dalla quantità materiale è passato a indicare cose spirituali, data la connaturalità del nostro intelletto con gli esseri corporei, che sono oggetto dell'immaginativa. Ora, un essere si dice grande nella quantità materiale, per il fatto che raggiunge la perfetta quantità a lui dovuta: cosicché per l'uomo si considera grande una quantità, che invece non è grande per un elefante. **Perciò, trattandosi di forme, diciamo che una cosa è grande, per il fatto che è perfetta.** E poiché il bene si identifica con la perfezione, "negli esseri che non sono grandi in estensione, il più si identifica col meglio", come nota S. Agostino.

Ma la **perfezione di una forma** si può considerare da due lati:

- primo, dal lato della forma medesima; secondo, dal lato del soggetto che ne partecipa. Considerata dal lato della forma, la forma stessa viene denominata piccola o grande; e così si parlerà di grande o di scarsa salute, o scienza.

- secondo, considerata invece codesta perfezione **dal lato del soggetto** che ne partecipa, si dirà che una forma è più o meno intensa; **si dirà, p. es., che un soggetto è più o meno bianco, più o meno sano.** Questa distinzione, però, non significa che la forma ha un'esistenza distinta dalla materia e dal soggetto; ma significa soltanto che considerare la forma nella sua specie, non è come considerarla in rapporto al soggetto che ne partecipa.

[Ora, a proposito dello **sviluppo e del decadimento degli abiti e delle forme**, ci furono presso i filosofi quattro opinioni, come riferisce Simplicio.

1) Infatti **Plotino ed altri platonici** ritenevano che le qualità e gli abiti stessi avessero delle **gradazioni**, perché sarebbero stati d'ordine materiale, e quindi avrebbero avuto una certa indeterminazione, dato il carattere indefinito della materia.

2) Altri invece sostenevano che le qualità e gli abiti non avrebbero delle gradazioni per se stessi; ma piuttosto l'avrebbero i soggetti qualificati, secondo la diversa **partecipazione delle qualità**; le gradazioni, per intendersi, non sarebbero nella giustizia ma nel giusto. Aristotele accenna a questa opinione nelle Categorie.

3) La terza opinione, quella degli **Stoici**, è una via di mezzo tra le due. Infatti essi ritenevano che alcuni abiti, le arti p. es., avessero in se stessi delle gradazioni; e altri no, p. es., le virtù.

4) La quarta fu l'opinione di coloro, i quali affermavano che le qualità non ammettono gradazioni se immateriali, mentre l'ammettono se sono materiali.]

- Per chiarire la vera soluzione del problema, bisogna tener presente che **l'elemento determinante della specie deve essere qualche cosa di fisso e di stabile**, e quasi d'indivisibile: cosicché quanto ad esso si adegua fa parte della specie; mentre ciò che da esso si scosta, in più o in meno, appartiene ad un'altra specie, o più perfetta, o più imperfetta. Ecco perché il Filosofo afferma, che le specie delle cose sono come i numeri, nei quali l'addizione e la sottrazione portano una differenza specifica. Se, dunque, una forma, o un'altra entità qualsiasi ha ragione di specie, sia in se stessa che per qualche sua proprietà, **è necessario che considerata in se stessa abbia una struttura così determinata da non ammettere aumenti o**

diminuzioni. Tali sono il calore, la bianchezza, e altre qualità del genere, **che non implicano una relazione**: e più ancora la sostanza, che è un ente per sé.

- Invece **le cose che ricevono la specie dal termine cui sono ordinate, possono avere per se stesse queste diversità di gradazione**, pur restando della medesima specie, in forza dell'unicità del termine cui sono ordinate, e dal quale ricevono la specie. Il moto, p. es., è per se stesso più o meno intenso: e tuttavia rimane sempre della medesima specie, per l'unità del termine da cui è specificato. Lo stesso si dica della salute: infatti il corpo raggiunge la salute, in quanto ha le disposizioni che convengono alla natura dell'animale, disposizioni però che possono rimanere sempre convenienti anche se diverse; e quindi codesta disposizione può variare in più o in meno, entro i limiti della salute. **Perciò il Filosofo afferma, che "la salute ammette delle gradazioni: poiché l'equilibrio (degli umori) non è uguale in tutti, e non è sempre uguale in un medesimo soggetto; ma anche se diminuito fino a un certo limite rimane sempre salute"**. Ora, codeste diverse disposizioni relative alla salute sono l'una superiore, o inferiore all'altra: **se quindi il termine salute fosse riservato alla sola disposizione più perfetta, non si potrebbe parlare di una salute maggiore o minore**. - Così abbiamo chiarito in che modo una qualità o una forma è, per se stessa, passibile o meno di aumento e di diminuzione.

Se invece consideriamo **qualità o forme** come partecipate e inerenti a un soggetto, anche allora troviamo che alcune sono passibili di gradazioni, e altre no. Simplicio fa dipendere questa diversità dal fatto che la sostanza per se stessa non ammette gradazioni, essendo un ente per se. **E quindi qualsiasi forma venga ricevuta in un soggetto in maniera sostanziale non ammette aumento o diminuzione**: infatti nel genere di sostanza non si parla di gradazioni. E poiché la quantità è vicina alla sostanza, e la figura è legata alla quantità, anche in queste non si ammettono gradazioni. E quindi il Filosofo fa notare che quando una cosa riceve forma o figura, non si dice che viene alterata, ma piuttosto che viene fatta. - Invece le altre qualità, che sono più distanti dalla sostanza, e che sono connesse con le funzioni della passione e dell'azione, ammettono gradazioni, secondo la diversa partecipazione del soggetto.

Però di codesta differenza si può dare una spiegazione migliore. Infatti, come abbiamo già notato, l'elemento che costituisce la specie di una cosa deve rimanere fisso e stabile in un dato indivisibile. Perciò per due motivi una forma può escludere delle gradazioni nel soggetto che ne partecipa. Primo, perché codesto soggetto viene da essa specificato. Ecco perché nessuna forma sostanziale viene partecipata secondo una gradazione. **Per questo il Filosofo afferma, che, "come il numero non ammette gradazioni, così non l'ammette la sostanza, in quanto forma la specie"**, cioè in quanto partecipazione della forma specifica; "ma (tutt'al più) se è considerata unita alla materia", **cioè in forza delle disposizioni materiali si ammettono delle gradazioni nella sostanza**.

- Secondo, per il fatto che l'indivisibilità stessa è implicita nel concetto di una data forma; e quindi è necessario, perché un essere partecipi di codesta forma, che la partecipi nella sua indivisibile unità. Ecco perché le specie dei numeri non ammettono gradazioni: poiché in essi ogni specie è costituita da una unità indivisibile. Lo stesso si dica delle varie specie della quantità continua numericamente determinate, p. es., delle grandezze di due cubiti, di tre cubiti, ecc.; oppure dei numeri correlativi, come il doppio e il triplo; ovvero delle misure geometriche, come il triangolo, il quadrilatero, ecc. **Aristotele accenna a questo argomento, nel determinare il motivo per cui le figure non ammettono gradazioni: "Le cose che attuano la nozione di triangolo, o di circolo, sempre sono ugualmente triangoli e circoli"**; **questo perché**

l'indivisibilità è implicita nel loro concetto, e quindi tutti i soggetti che ne partecipano sono costretti a parteciparne in maniera indivisibile.

Ecco perciò chiarito perché **gli abiti e le disposizioni, essendo**, come Aristotele insegna, **delle qualità correlative a un dato termine, possono ammettere delle gradazioni**. E questo in due maniere:

- **Primo, in se medesimi**: e cioè nel senso che diciamo maggiore o minore la salute, o la scienza, la quale può avere **maggiore o minore estensione**.
- **Secondo, in rapporto alla loro partecipazione in un soggetto**: nel senso che un'uguale scienza, o un'uguale salute può essere ricevuta più in un soggetto che in un altro, **secondo la diversa attitudine di natura o di assuefazione**.

Infatti **l'abito e la disposizione non danno la specie al soggetto**: e nel loro concetto non implicano indivisibilità.

In che modo ciò si applichi alle virtù, lo vedremo in seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Come la parola **grandezza**, che pure deriva dalla quantità materiale, è passata a indicare le perfezioni immateriali delle forme; così è avvenuto per la nozione di aumento, il quale termina appunto nella grandezza.

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

Certamente l'abito è una perfezione: tuttavia non è una perfezione che segna un limite fisso del soggetto, dandogli, p. es., la sua natura specifica. E neppure include la nozione di limite o di termine, come le specie dei numeri. Dunque niente impedisce che possa avere delle gradazioni.

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

L'alterazione si riscontra direttamente nelle qualità della terza specie. Invece può trovarsi solo indirettamente nelle qualità della prima specie: infatti in seguito all'alterazione dal caldo al freddo, l'animale si altera da sano a malato. Parimenti, in seguito a un'alterazione nelle passioni dell'appetito sensitivo o nelle potenze conoscitive sensibili, si produce un'alterazione nella scienza e nelle virtù, come nota Aristotele.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'aumento degli abiti avvenga mediante **un'aggiunta**. Infatti:

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

Come abbiamo detto, il termine aumento applicato alle forme deriva dalla quantità materiale. Ora, tra le quantità materiali non c'è aumento senza un'aggiunta: infatti **Aristotele** scrive, che "aumentare è aggiungere a una grandezza preesistente". **Perciò negli abiti non c'è aumento senza un'aggiunta.**

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

Un abito non può aumentare senza un agente. Ma ogni agente produce qualche cosa nel soggetto paziente: chi riscalda, p. es., produce il calore nel corpo che viene riscaldato. Quindi non può esserci aumento senza un'aggiunta.

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

Come una cosa non bianca è in potenza al bianco, così una cosa poco bianca è in potenza a un bianco più vivo. Ora, la cosa non bianca non diviene tale che con l'aggiunta della bianchezza. Perciò quella che è poco bianca non diviene più bianca che mediante l'aggiunta di altra bianchezza.

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

Il Filosofo scrive: "Un corpo caldo diviene più caldo, senza che si produca nella materia un **calore nuovo**, che non esisteva quando era meno caldo". Dunque, per lo stesso motivo, anche nelle altre forme che aumentano non ci sono aggiunte.

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

La soluzione di questo problema dipende da quanto abbiamo detto. Infatti **nell'articolo precedente abbiamo visto che lo sviluppo e la diminuzione delle forme soggette a codeste variazioni dipendono in primo luogo, non dalle forme considerate in se stesse, ma dal diverso modo con cui il soggetto ne partecipa.** **Perciò l'aumento di questi abiti, o forme, non avviene mediante l'aggiunta di una forma sull'altra: ma mediante la partecipazione più o meno perfetta di una data forma.** E come quando un corpo si riscalda sotto l'azione di un principio caldo, sembra che cominci a partecipare dal niente la nuova forma, senza che ciò implichi la creazione della medesima, come Aristotele dimostra: così quando l'influsso dell'agente è più intenso, il corpo diviene più caldo, perché partecipa più perfettamente di quella medesima forma, ma senza aggiungere niente alla forma stessa.

Infatti se codesto aumento si concepisce come un'aggiunta, questa potrebbe avvenire soltanto, o nella forma stessa, o nel soggetto di essa. Se avvenisse

- **nella forma**, *[ma]* codesta addizione o sottrazione muterebbe la specie, secondo le spiegazioni date; come cambia la specie del colore, quando da giallo diviene bianco.

- Se invece codesta aggiunta si attribuisce al **soggetto**, essa potrebbe concepirsi in due modi soltanto:

+ o in quanto una parte del soggetto riceve la forma che prima non aveva, come si dice che il freddo aumenta in un uomo perché da una parte si estende alle altre parti del corpo;

+ o in quanto accanto al primo si aggiunge un secondo soggetto partecipe della medesima forma, come se a un corpo caldo avviciniamo un altro corpo caldo, o a una superficie bianca altra superficie dello stesso colore. Però in questi due casi non si dice che una cosa è più bianca o più calda, ma solo che è **più estesa**.

Siccome però alcuni accidenti, come abbiamo dimostrato, aumentano per se stessi, in qualcuno l'aumento può avvenire per addizione. Infatti il moto aumenta mediante l'aggiunta di qualche cosa, o rispetto al tempo in cui si svolge, o rispetto alla via che deve percorrere: e tuttavia rimane specificamente identico, per l'unità del termine cui mira. Il moto però può crescere anche d'intensità, secondo la sua partecipazione in un soggetto: cioè per il fatto che un identico moto può essere compiuto in maniera più o meno pronta e spedita. - **Anche la scienza può aumentare direttamente per addizione [estensione]:** quando uno, p. es., apprende un numero superiore di conclusioni geometriche, ottiene un aumento nell'abito specifico di una medesima scienza. **Tuttavia la scienza può anche aumentare in intensità, secondo la maggiore sua partecipazione in un soggetto:** un uomo, cioè, può essere più o meno pronto, più o meno chiaro nello svolgere le medesime conclusioni.

Invece negli abiti (entitativi) del corpo non sembra che l'aumento per addizione abbia molte possibilità di attuarsi. Poiché l'animale non si denomina realmente sano, o bello, se non è tale in tutte le sue membra. D'altra parte il raggiungimento di un maggiore equilibrio (degli umori) avviene mediante la trasmutazione delle qualità semplici, le quali hanno il solo aumento intensivo, da parte del soggetto che ne partecipa.

Vedremo in seguito come ciò si applichi alle virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Anche nella quantità materiale ci sono **due tipi di aumento**.

- **Primo**, mediante **l'aggiunta di altra materia** a quella preesistente; come nell'aumento dei viventi.

- **Secondo**, mediante la sola **intensificazione**, senza alcuna aggiunta; **come avviene nei corpi soggetti alla rarefazione**, secondo l'insegnamento di Aristotele.

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

La causa che dà l'aumento a un abito produce sempre qualche cosa nel soggetto, non però una nuova forma. Ma fa sì che il soggetto partecipi **più perfettamente** la forma preesistente, o che questa abbia una **maggiore estensione**.

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

La cosa che non è bianca è in potenza alla forma medesima, non possedendola ancora: perciò l'agente produce una nuova forma nel soggetto. Invece quella che è **meno calda** o **meno bianca** non è più in potenza alla forma, avendola in atto: ma è **in potenza al modo perfetto di parteciparla**. Ed è quello che si raggiunge mediante l'azione dell'agente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che qualsiasi atto possa aumentare l'abito. Infatti:

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

Se cresce la causa deve crescere anche l'effetto. Ora, gli atti sono la causa di certi abiti, come abbiamo spiegato. Dunque l'abito deve aumentare se si moltiplicano gli atti.

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

Per cose simili si richiedono identiche affermazioni. Ora, tutti gli atti che promanano da un identico abito sono simili, come dice **Aristotele**. Perciò, se è vero che alcuni di questi atti aumentano l'abito, l'aumenteranno anche gli altri.

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

Ogni cosa cresce in forza di cose consimili. Ma qualsiasi atto è simile all'abito da cui deriva. Dunque qualsiasi atto fa crescere l'abito.

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

L'identica cosa, non produce effetti contrari. Ora, come scrive **Aristotele**, alcuni atti derivando dall'abito lo indeboliscono; quando, cioè, sono compiuti con negligenza. Dunque non tutti gli atti aumentano gli abiti.

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

Come dice **Aristotele**, "atti simili causano abiti consimili". Ora, la somiglianza, o la dissomiglianza, non si desume soltanto dalla **qualità**, ma anche dal **modo di parteciparne**. Infatti non c'è dissomiglianza soltanto **tra il bianco e il nero**, ma anche **tra il meno bianco e il bianco più vivo**; infatti dal meno bianco al bianco più vivo si richiede una trasmutazione, come tra due opposti, secondo l'insegnamento di Aristotele. E poiché l'uso degli abiti dipende dalla volontà dell'uomo, il che è evidente da quanto abbiamo detto; come può capitare che il possessore di un abito non ne faccia uso, o che compia un atto ad esso contrario; così può capitare che ne usi mediante un atto il quale non corrisponde in maniera adeguata all'intensità dell'abito. Perciò, **se l'intensità dell'atto è proporzionata a quella dell'abito, oppure è ad essa superiore; allora qualsiasi atto, o fa aumentare l'abito, oppure lo predispone all'aumento**: per parlare dell'aumento degli abiti a somiglianza dello sviluppo organico e vitale. Infatti non qualsiasi alimento accresce attualmente l'animale, come non ogni goccia scava la pietra: però, somministrando altri alimenti finalmente si produce l'aumento. **Così con la ripetizione di codesti atti l'abito cresce.**

- Se invece l'intensità dell'atto è al di sotto di quella dell'abito, tale atto non dispone all'aumento dell'abito, ma piuttosto alla sua **diminuzione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

[Seconda parte > Gli atti umani in generale >](#)
[> Dissoluzione e decadimento degli abiti](#)

Prima parte della seconda parte

Questione 53
Proemio

Prima parte della seconda parte

Questione 53
Proemio

Passiamo a studiare la **dissoluzione e il decadimento degli abiti**.
In proposito tratteremo tre argomenti.

- [1. Se un abito possa dissolversi;](#)
- [2. Se possa decadere;](#)
- [3. La maniera del suo dissolversi e decadere.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che un **abito non possa dissolversi**. Infatti:

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

L'abito si trova nel soggetto come una (seconda) natura: infatti le azioni che ne derivano sono piacevoli. Ma la natura non si dissolve finché rimane l'essere di cui è natura. Dunque neppure l'abito può dissolversi finché rimane il soggetto.

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

La dissoluzione di una forma, dipende, o dalla dissoluzione del suo soggetto, o dal suo contrario: la malattia, p. es., viene a cessare, o per la morte dell'animale, o per la guarigione. Ma la scienza, che pure è un abito, non può cessare per la dissoluzione del soggetto: poiché "l'intelletto", che ne è il soggetto "è una sostanza, che non si corrompe", come insegna Aristotele. Così non può distruggerla il suo contrario: perché le specie intelligibili non sono mai contrarie tra loro, come dice il medesimo Autore. Perciò l'abito della scienza in nessun modo può andare in dissoluzione.

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

Ogni distruzione dipende da un moto. Ora, l'abito della scienza, che è nell'anima, non può essere distrutto direttamente da un moto dell'anima: perché l'anima direttamente non ha moto. Può esser mossa soltanto indirettamente dal moto del corpo. D'altra parte nessuna trasmutazione del corpo può distruggere le specie intelligibili che si trovano nell'intelletto; poiché l'intelletto per se stesso, indipendentemente dal corpo, è il luogo delle specie (intenzionali): per questo si ritiene che gli abiti non vengano distrutti né dalla vecchiaia, né

dalla morte. Dunque la scienza non può essere distrutta. E per conseguenza neppure gli abiti delle virtù, che sono anch'essi nell'anima razionale: infatti, come scrive il Filosofo, "le virtù sono più persistenti delle discipline".

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

Aristotele afferma, che "corruzione della scienza è la dimenticanza e l'errore". **Inoltre chi pecca perde l'abito della virtù.** E d'altra parte, come dice il medesimo Autore, le virtù nascono e muoiono in forza di atti contrari.

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

A) Una forma viene distrutta direttamente dal suo contrario; e indirettamente mediante la distruzione del suo subietto. Perciò, se esiste un abito il cui **subietto è corruttibile** e la cui **causa** può essere **contrariata**, **quest'abito è soggetto alla dissoluzione in tutti e due i modi:** la cosa è evidente per gli abiti del corpo, cioè per la salute e per la malattia.

B) Invece gli abiti il cui subietto è incorruttibile, non possono avere una dissoluzione indiretta. Tuttavia ci sono degli abiti, i quali, pur avendo un **subietto principale incorruttibile**, hanno anche un **subietto secondario corruttibile:** gli abiti scientifici, p. es., sono principalmente nell'intelletto possibile, ma in modo secondario risiedono nelle facoltà conoscitive sensibili, come abbiamo detto sopra. Perciò un abito scientifico non può avere una dissoluzione indiretta rispetto all'intelletto possibile; ma **può subirla limitatamente alle facoltà sensitive.**

C) Ed eccoci a considerare, se codesti abiti possano subire una dissoluzione diretta. Un abito può subire una dissoluzione diretta, **se ammette il suo contrario, o per se stesso, o nella propria causa:** se invece non ammette contrari, non potrà subire una diretta dissoluzione. Ora, è evidente che

+ le specie intelligibili, le quali risiedono nell'intelletto possibile, non hanno contrari. Così non ci può essere un contrario per l'intelletto agente, che è la loro causa. Perciò se nell'intelletto possibile esiste un abito causato immediatamente dall'intelletto agente, tale abito è incorruttibile, sia direttamente che indirettamente. Tali sono gli abiti dei primi principi, sia di quelli speculativi, che di quelli pratici, i quali non possono essere distrutti da nessuna dimenticanza e da nessun errore: come il Filosofo afferma a proposito della prudenza, la quale "non si può perdere per dimenticanza".

+ Ci sono però nell'intelletto possibile degli abiti causati dalla ragione, cioè gli abiti delle conclusioni, chiamati scienze: e le loro cause in due modi **ammettono contrari:**

+ **Primo**, per parte **degli stessi enunciati** di cui la ragione si serve: infatti, come nota il Filosofo, all'enunciato "Il bene è bene", si contrappone l'altro, "Il bene non è bene".

+ **Secondo**, rispetto al procedimento della ragione; poiché al sillogismo dialettico, o a quello dimostrativo, si oppone quello sofistico. Ed è per questo che mediante un ragionamento falso si può distruggere l'abito dell'opinione vera, oppure della scienza. E

il Filosofo può affermare, come abbiamo già visto, che "l'errore è corruzione della scienza".

- Ora, ci sono delle **virtù** che sono **intellettuali**, e che risiedono nella ragione stessa, come Aristotele insegna: la loro condizione è identica a quella della scienza e dell'opinione.

- Altre invece sono nella parte appetitiva dell'anima, e sono le **virtù morali**: lo stesso si dica dei vizi contrari corrispettivi. Ora, gli abiti della parte appetitiva sono causati dal fatto che la ragione muove la parte appetitiva. Perciò gli abiti delle virtù e dei vizi possono essere distrutti dal giudizio della ragione che muove in direzione contraria, o per **ignoranza**, o per **passione**, oppure per una **deliberazione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'abito, come afferma **Aristotele**, ha una somiglianza con la natura, ma è al di sotto di essa. Perciò, come la natura di una cosa in nessun modo si separa da essa, così l'abito se ne separa con difficoltà.

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

Sebbene le specie intelligibili non abbiano contrari, tuttavia i contrari possono trovarsi negli enunciati e nel procedimento della ragione, come abbiamo spiegato.

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

Dal moto del corpo la scienza non viene distrutta nella radice stessa del suo abito, ma **soltanto viene impedita nei suoi atti**: poiché l'intelletto nel suo esercizio ha bisogno delle potenze sensitive, che vengono ostacolate dalle **trasmutazioni organiche**. Ma l'abito di una scienza può essere distrutto anche nella sua radice da un moto intellettuale della ragione. E allo stesso modo può essere distrutto l'abito delle virtù. - E quando si dice, che "le virtù sono più persistenti delle discipline", si deve intendere non in rapporto al soggetto o alla loro causa, ma in rapporto all'operazione: infatti l'esercizio delle virtù è continuo per tutto il corso della vita, non così l'uso del sapere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che un abito non possa diminuire. Infatti:

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

L'abito è una qualità e una forma semplice. Ora, ciò che è semplice, o si possiede intero, o tutto intero si perde. Perciò gli abiti, si possono perdere, ma non possono subire diminuzioni.

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

Tutto ciò che appartiene a un accidente, o gli appartiene direttamente, o a motivo del soggetto in cui si trova. Ora, l'abito non ha direttamente aumenti e diminuzioni: altrimenti si verrebbe a dire che una data specie si può attribuire a diversi individui secondo una gradazione. Se poi dovesse diminuire solo a motivo del soggetto, ne seguirebbe che un abito verrebbe ad avere delle proprietà nelle quali è indipendente dal soggetto. Ora, se c'è una forma che ha delle proprietà indipendenti dal soggetto in cui si trova, codesta forma è separabile, come dice Aristotele. Quindi ne seguirebbe che l'abito è una forma separabile: il che è assurdo.

I^a II^a q. 53 a. 2, arg. 3

Per la sua nozione e natura un abito, come qualsiasi accidente, consiste nella sua unione concreta col soggetto: infatti ogni accidente si definisce mediante il soggetto in cui si trova. Se, dunque, un abito non può aumentare né diminuire per se stesso, non potrà decadere neppure in forza della sua inclusione nel soggetto. E quindi non potrà decadere in nessun modo.

I^a II^a q. 53 a. 2. SED CONTRA:

I contrari sono fatti per prodursi nel medesimo soggetto. Ora, crescere e decrescere sono contrari. Quindi, **dal momento che gli abiti possono crescere, possono anche decrescere.**

I^a II^a q. 53 a. 2. RESPONDEO:

Gli abiti in due modi possono diminuire, come in due modi possono crescere, secondo le spiegazioni date. E **come crescono in forza della causa stessa che li produce, così diminuiscono in forza di quella stessa che li distrugge:** infatti il decadimento è la via alla distruzione degli abiti, come, viceversa, la loro generazione è il fondamento del loro sviluppo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Considerato in se stesso un abito è una forma semplice, e non ammette diminuzioni: ma ciò può avvenire per il diverso modo con cui viene partecipato, dovuto all'indeterminazione delle facoltà in cui si trova, le quali possono diversamente partecipare una data forma, ed estendersi a un numero superiore o inferiore di oggetti.

I^a II^a q. 53 a. 2, ad arg. 2

L'argomento sarebbe valido, se l'essenza stessa dell'abito non subisse nessun decadimento. Noi però non diciamo questo: ma solo che **certi decadimenti degli abiti non hanno inizio dall'abito, bensì dal soggetto che ne partecipa.**

I^a II^a q. 53 a. 2, ad arg. 3

L'accidente, comunque venga indicato, presenta sempre una stretta dipendenza dal soggetto nella sua nozione: però i modi sono diversi. Infatti l'accidente indicato in astratto implica un rapporto che ha inizio dall'accidente e ha il suo termine nel soggetto: infatti la bianchezza è quello per mezzo del quale una cosa è bianca. Perciò nella definizione di un accidente astratto

non si mette il soggetto come prima parte della definizione, cioè al posto del genere; ma come seconda, cioè al posto della differenza; infatti diciamo che l'aquilinità è la curvatura del naso. Invece negli accidenti indicati in concreto il rapporto inizia dal soggetto e ha il suo termine nell'accidente: bianco, p. es., è ciò che possiede la bianchezza. Perciò nella definizione di questi accidenti il soggetto assume le funzioni di genere, cioè della prima parte della definizione: infatti diciamo che aquilino è il naso ricurvo. - Concludendo, ciò che appartiene all'accidente a motivo del soggetto, ma non in forza della natura stessa dell'accidente, non viene attribuito all'accidente in astratto, bensì in concreto. E per certi accidenti tali sono la crescita e il decadimento: difatti non si parla di maggiore o minore bianchezza, ma solo di soggetti più o meno bianchi. Lo stesso si dica degli abiti e delle altre qualità: eccetto quegli abiti i quali come abbiamo già visto, crescano e decrescano anche per addizione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli abiti non possano dissolversi e diminuire **per la sola mancanza di esercizio**. Infatti:

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

Gli abiti sono più duraturi delle qualità passibili, come abbiamo visto sopra. Ora, **le qualità passibili non si perdono e non decadono per mancanza di esercizio: infatti la bianchezza non diminuisce se cessa dall'impressionare la vista, né cessa il calore se non riscalda. Perciò neppure decade e si dissolve l'abito per la mancanza di esercizio.**

I^a II^a q. 53 a. 3, arg. 2

Distruzione e decadimento sono due mutazioni. Ma niente può essere mutato senza una causa movente. Quindi, **siccome la mancanza di esercizio non importa nessuna causa movente, sembra che essa non possa produrre il decadimento o la distruzione di un abito.**

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

Gli abiti della scienza e della virtù risiedono nell'anima intellettuale, che è al di sopra del tempo. Ora, **le cose che sono sopra il tempo non vengono né distrutte né logorate dalla durata del tempo.** Dunque neppure codesti abiti vengono distrutti dal fatto che uno per lungo tempo non li esercita.

I^a II^a q. 53 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma, che "la corruzione della scienza" non è soltanto "l'errore", ma anche "la dimenticanza". E altrove nota, che "molte amicizie si dissolvono per mancanza di contatti". Per lo stesso motivo anche gli altri abiti di virtù decadono e si perdono per mancanza di esercizio.

I^a II^a q. 53 a. 3. RESPONDEO:

Una cosa può esercitare in due modi funzioni causali: primo, direttamente, e cioè mediante la natura stessa della propria forma, come il fuoco quando riscalda; secondo, indirettamente, come fa tutto ciò che toglie un ostacolo. Ebbene la mancanza di esercizio produce la distruzione, o il decadimento degli abiti in questo secondo modo: cioè togliendo quegli atti che ostacolavano le cause di codesta distruzione o decadimento. Infatti abbiamo detto sopra che gli abiti vengono distrutti o menomati direttamente da agenti contrari. Ora, **crescendo col passar del tempo tutte le disposizioni contrarie ai vari abiti**, le quali invece andrebbero eliminate con i loro atti, è chiaro che gli abiti vengono menomati, oppure totalmente distrutti per la **prolungata mancanza di esercizio**; com'è evidente nel caso della scienza e della virtù.

Infatti è evidente che l'abito di una virtù morale rende l'uomo pronto a scegliere il giusto mezzo negli **atti e nelle passioni**. Ora, se uno non fa uso dell'abito virtuoso nel moderare le proprie passioni e i propri atti, è necessario che ne nascano molti atti e passioni contrari alla virtù, portato dalle inclinazioni dell'appetito sensitivo, e dalle altre cause che muovono dall'esterno. Perciò la virtù viene distrutta o menomata dalla cessazione del suo atto.

- **Lo stesso vale per gli abiti intellettivi**, che rendono l'uomo pronto a giudicare le cose offerte dall'immaginativa. Perciò quando un uomo si astiene dall'esercitare un dato abito intellettuale, insorgono immaginazioni estranee, che orientano persino in senso contrario; cosicché, **senza l'uso frequente di codesto abito, che in qualche modo le taglia e le soffoca, quest'uomo diviene meno pronto a giudicare rettamente, e talora acquista addirittura una disposizione contraria**. Quindi la mancanza di esercizio può menomare e anche distruggere un abito intellettuale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Anche il calore potrebbe perdersi cessando di riscaldare, se nel frattempo crescesse il freddo, che ne è l'elemento distruttivo.

I^a II^a q. 53 a. 3, ad arg. 2

Come abbiamo spiegato, la mancanza di esercizio è causa movente della distruzione e del decadimento, quale *removens prohibens*.

I^a II^a q. 53 a. 3, ad arg. 3

La parte intellettuale dell'anima per se stessa è al di sopra del tempo: non così però la parte sensitiva. Perciò quest'ultima col passar del tempo viene ad alterarsi, sia rispetto alle passioni dell'appetito, che rispetto alle facoltà conoscitive. **Infatti il Filosofo afferma che il tempo è causa di dimenticanza.**

Seconda parte > Gli atti umani in generale >
> Distinzione degli abiti

Prima parte della seconda parte

Questione 54
Proemio

Prima parte della seconda parte
Questione 54
Proemio

Passiamo così a vedere **come gli abiti si distinguono tra loro.**
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se in una sola potenza possano esserci più abiti;
2. Se gli abiti si distinguano secondo i loro oggetti;
3. Se si distinguano tra loro in base all'antinomia tra bene e male;
4. Se un abito possa constare di più abiti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in una sola potenza non possano esserci **più abiti**. Infatti:

I^a II^a q. 54 a. 1, arg. 1

Tra cose che si distinguono per un identico elemento, il numero delle une deve corrispondere a quello delle altre. Ora, le **potenze** e gli **abiti** si distinguono in base al medesimo elemento, cioè in base ai loro **atti** ed **oggetti**. Dunque deve corrispondere anche il loro numero. **Quindi non possono esserci più abiti nella medesima potenza.**

I^a II^a q. 54 a. 1, arg. 2

La potenza è una facoltà semplice. Ora, in un soggetto semplice non può esserci una diversità di accidenti: poiché il soggetto è causa dei suoi accidenti; e da una cosa semplice **sembra** che debba derivare qualche cosa di unico. Perciò in una potenza non possono esserci più abiti.

I^a II^a q. 54 a. 1, arg. 3

Come un **corpo** prende **forma** mediante la figura, così la **potenza** la prende mediante l'**abito**. Ma un corpo non può essere modellato simultaneamente secondo **molteplici figure**. Dunque neppure una potenza può essere simultaneamente rifinita da **molteplici abiti**. Perciò più abiti non possono essere simultaneamente in una sola potenza.

I^a II^a q. 54 a. 1. SED CONTRA:

L'intelletto è un'unica potenza: e tuttavia in essa si trovano gli abiti di **molte scienze**.

I^a II^a q. 54 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto [q.49, a.4], **gli abiti sono disposizioni di un essere che è in potenza rispetto a qualche cosa**, e cioè **sia alla natura stessa, sia all'operazione** che è il fine della natura. Ora, rispetto a quegli abiti che sono disposizioni alla natura, è evidente che possono essere molteplici in un unico soggetto: poiché in esso si possono considerare in più modi le varie parti, le cui disposizioni costituiscono altrettanti abiti.

- **Se, p. es., prendiamo** come parte **del corpo umano** gli umori, in quanto essi sono disposti in armonia con la natura umana costituiscono l'abito o la disposizione della **salute**; se invece prendiamo le parti omogenee, p. es., i nervi, le ossa e le carni, dalla rispettiva disposizione in ordine alla natura avremo la **robustezza**, o la **macilenza**; se poi prendiamo le parti eterogenee, cioè le membra, p. es., le mani, i piedi, e così via, dalla loro disposizione conforme alla natura avremo la **bellezza**. Ecco, quindi, che in un medesimo essere possono trovarsi più abiti, o disposizioni.

- **Se** invece **parliamo degli abiti che sono disposizioni all'operazione**, e che propriamente risiedono nelle potenze, anche allora più abiti possono trovarsi in un'unica potenza. E il motivo si è, che il subietto dell'abito è una potenza passiva, come sopra abbiamo affermato: infatti una potenza che fosse soltanto attiva non potrebbe essere sede di abiti. Ora, una potenza passiva sta a un atto specificamente determinato come la materia sta alla forma: come, infatti, la materia prima da un unico agente può essere determinata soltanto a una data forma; così **una potenza passiva dalla ragione di un unico oggetto può essere determinata soltanto all'atto di una data specie**. Però, dal momento che **un'unica potenza passiva, può essere posta in moto da molti oggetti**, potrà anche essere il subietto di atti e di perfezioni specificamente diversi. Ora, gli abiti sono delle qualità o forme inerenti alla potenza, che servono a inclinarla verso atti di determinate specie. Dunque a un'unica potenza possono appartenere più abiti, come le appartengono più atti di specie diversa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 54 a. 1, ad arg. 1

Anche tra gli esseri materiali la diversità delle specie dipende dalla forma, mentre la diversità dei generi dipende piuttosto dalla materia, come si esprime Aristotele: infatti esseri di materia diversa sono diversi nel genere. Quindi la diversità generica degli oggetti produce la distinzione delle potenze. Difatti **il Filosofo insegna, che "a cose distinte nel genere, corrispondono parti distinte dell'anima"**. Invece la **diversità specifica degli oggetti produce la diversità specifica degli atti, e per conseguenza degli abiti**. D'altra parte cose diverse secondo il genere, sono diverse anche secondo la specie: però non viceversa. Ecco perché gli atti e gli abiti di potenze diverse sono anch'essi diversi: **però non è necessario che abiti diversi appartengano a potenze diverse, ma possono appartenere a una sola**. E come ci sono vari generi di generi, e varie specie di specie, così possono esserci varie specie di abiti e di potenze.

I^a II^a q. 54 a. 1, ad arg. 2

Sebbene la **potenza sia semplice nella sua essenza**, è tuttavia **molteplice nella sua virtualità**, in quanto si estende a **molteplici atti di specie diversa**. Perciò niente impedisce che in una sola potenza ci siano più abiti specificamente diversi.

I^a II^a q. 54 a. 1, ad arg. 3

Un **corpo** viene conformato dalla sua **figura** così da ricevere le proprie **terminazioni**: invece un **abito** non è la **terminazione della potenza**, ma **è solo disposizione all'ultimo termine** che è l'atto. Ecco perché un'unica potenza non può avere **più atti simultaneamente**, a meno che non siano subordinati tra loro: esattamente come un unico corpo non può avere più di una figura, a meno che una non sia implicita nell'altra, come il triangolo nel quadrilatero. Infatti l'intelletto non può pensare simultaneamente più cose, mentre può simultaneamente conoscerle in modo abituale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli **abiti** non si distinguono secondo i loro **oggetti**. Infatti:

I^a II^a q. 54 a. 2, arg. 1

I contrari sono specificamente diversi. Eppure uno stesso abito di scienza ha per oggetto dei contrari: la medicina, p. es., ha per oggetto tanto i sani che i malati. Dunque gli abiti non sono distinti in base ad oggetti specificamente diversi.

I^a II^a q. 54 a. 2, arg. 2

Scienze diverse sono abiti diversi. Ora, il medesimo dato scientifico può appartenere a scienze diverse: che la terra è rotonda, p. es., lo dimostra sia il fisico che l'astronomo, come dice Aristotele. Perciò gli abiti non si distinguono secondo gli oggetti.

I^a II^a q. 54 a. 2, arg. 3

Un dato atto non può avere che un unico oggetto. Ora, il medesimo atto può appartenere ad abiti di virtù diverse, se si riferiscono a fini diversi: **dare del denaro**, p. es., se è fatto per amor di Dio, appartiene alla **carità**; se invece è fatto per saldare un debito, spetta alla **giustizia**. Perciò il medesimo oggetto può appartenere ad abiti diversi. E quindi la diversità degli abiti non dipende dalla diversità degli oggetti.

I^a II^a q. 54 a. 2. SED CONTRA:

Gli atti, come abbiamo già dimostrato, differiscono specificamente secondo la diversità degli **oggetti**. Ma l'**abito** è una disposizione **all'atto**. **Dunque anche gli abiti si distinguono secondo i diversi oggetti**.

POTENZA >> ABITO >> ATTO >> OGGETTO > Abito > Atto > Oggetto
RAZIO **Matematico** >> Calcolo >> Numeri > **Fisico** > Prova e riprova > Leggi naturali
CINANTE >> ABITO >> ATTO >> OGGETTO > Abito > Atto > Oggetto
Filosofo >> Riflettere >> ragioni > **Moralista** > Giudicare > Azioni umane

I^a II^a q. 54 a. 2. RESPONDEO:

Ogni abito oltre ad essere un abito è una forma. Perciò la distinzione specifica degli abiti si può rilevare e dal modo con cui comunemente si distinguono le forme nelle loro specie; e dal modo proprio della distinzione degli abiti. Ora, le forme si distinguono tra loro in base ai diversi principi attivi: poiché ogni agente produce un effetto che specificamente gli somiglia.

- A sua volta **l'abito dice ordine a qualche cosa. Ma tutte le qualità che dicono ordine a qualche cosa si distinguono in base alla distinzione delle cose cui sono ordinate.** D'altra parte l'abito è una disposizione che può essere ordinata a due cose: o alla natura, o all'operazione che accompagna la natura.

Perciò gli abiti si distinguono tra loro specificamente in tre maniere:

- **primo**, in base ai **principi attivi** di codeste disposizioni;
 - **secondo**, in base alla natura (del **soggetto**);
 - **terzo**, in base agli **oggetti** specificamente **differenti**.
- Tutto ciò sarà meglio spiegato in seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 1

Nella distinzione delle potenze e degli abiti **non si deve considerare l'oggetto materialmente; ma la ragione formale dell'oggetto** che differisce nella specie o nel genere. Ora, sebbene i contrari differiscono materialmente secondo la specie, tuttavia la ragione della loro conoscenza è identica: poiché l'uno serve alla conoscenza dell'altro. Perciò, **in quanto convengono in un'unica ragione di conoscibilità, appartengono a un unico abito conoscitivo.**

I^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 2

Che la terra è rotonda, dall'astronomo è dimostrato mediante principi di matematica, cioè mediante la figura delle eclissi, o per altre cose del genere; **invece dal fisico è dimostrato per mezzo di principi di fisica**, e cioè mediante il moto dei gravi verso il centro, o per altri fatti del genere. Ora, tutta la forza della dimostrazione, che è, a dire di Aristotele, "un sillogismo che fa scienza", dipende dal mezzo dimostrativo. **Perciò mezzi dimostrativi diversi sono come principi attivi diversi, in base ai quali si differenziano gli abiti della scienza.**

I^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 3

Come il Filosofo insegna, nelle operazioni il fine ha le funzioni che hanno i principi nelle dimostrazioni. Perciò **la diversità del fine rende diverse le virtù**, come la diversità dei principi attivi. - **Del resto il fine è oggetto degli atti interiori: che sono la parte principale delle virtù**, com'è evidente dalle cose già dette.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli **abiti** non **siano distinti** in base all'**opposizione tra bene e male**. Infatti:

I^a II^a q. 54 a. 3, arg. 1

Bene e male sono contrari. Ma sopra abbiamo dimostrato **[a.2, ad 1]** che i contrari appartengono a un unico abito. Dunque gli abiti non si distinguono tra loro in base all'opposizione tra bene e male.

I^a II^a q. 54 a. 3, arg. 2

Il bene è esteso quanto l'ente: perciò, essendo comune a tutte le cose, non può costituire una differenza specifica, come spiega Aristotele. Così il male: essendo privazione e non ente, non può costituire la differenza di un ente. Perciò il bene e il male non possono determinare una distinzione specifica di abiti.

I^a II^a q. 54 a. 3, arg. 3

Un medesimo oggetto può dar luogo ad abiti cattivi diversi; la concupiscenza, p. es., si presta e all'intemperanza e all'insensibilità: lo stesso si dica degli abiti buoni, tra i quali, a dire del Filosofo, troviamo virtù umane e virtù eroiche, o divine. Dunque gli abiti non sono tra loro distinti in base all'opposizione tra bene e male.

I^a II^a q. 54 a. 3. SED CONTRA:

L'abito buono è contrario a quello cattivo, come la virtù è contraria al vizio. Ma i contrari sono specificamente diversi. Dunque **gli abiti differiscono specificamente tra loro in base all'antinomia tra bene e male**.

I^a II^a q. 54 a. 3. RESPONDEO:

Gli abiti, come abbiamo detto, si distinguono tra loro specificamente non soltanto in base agli oggetti e ai principi attivi, ma **anche in ordine alla natura**. E ciò può avvenire in due modi:

- **Primo**, in base **all'accordo o al disaccordo con la natura**. Ed è così che gli abiti sono specificamente buoni o cattivi: un abito infatti è buono se predispone a un atto conveniente alla natura di chi agisce; ed è cattivo se predispone a un atto che a quella natura non si addice. Ed è così che gli atti delle **virtù** si addicono alla natura umana perché sono **conformi alla ragione**: invece gli atti dei **vizi** sono in contrasto con la natura umana, perché **contrari alla ragione**. È chiaro, quindi, che gli abiti sono tra loro specificamente distinti in base alla differenza tra bene e male.

- **Secondo**, **gli abiti** possono essere tra loro distinti **in ordine alla natura**, per il fatto che alcuni predispongono ad atti proporzionati a una **natura superiore**. In tal senso le **virtù umane**, che predispongono ad atti conformi alla natura umana, sono distinte dalle **virtù divine ed eroiche**, le quali predispongono ad atti conformi a una natura superiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 54 a. 3, ad arg. 1

I contrari possono appartenere a un unico abito, in quanto concordano in una ragione unica. Ma non può mai avvenire che abiti contrari appartengano ad un'unica specie: infatti **la contrarietà degli abiti è basata su ragioni** (o differenze specifiche) **contrarie**. Perciò gli abiti sono tra loro distinti in base all'opposizione tra bene e male, non perché l'oggetto degli uni è il bene e quello degli altri è il male, ma perché alcuni di codesti abiti son buoni ed altri cattivi.

I^a II^a q. 54 a. 3, ad arg. 2

La differenza che costituisce la specie di un abito non è il **bene generico** che si attribuisce a tutti gli enti; ma è un **bene determinato**, cioè conforme a una determinata natura, ossia alla natura umana. Lo stesso si dica del male che costituisce la differenza specifica di un abito: esso **non è pura privazione, ma è un male determinato** in contrasto con una determinata natura.

I^a II^a q. 54 a. 3, ad arg. 3

Più abiti buoni, riguardanti un medesimo oggetto, possono distinguersi specificamente tra loro, come abbiamo visto, in base alla loro conformità con nature diverse. Mentre più abiti cattivi nelle stesse condizioni si distinguono tra loro, in base a ripugnanze diverse rispetto alla natura: una virtù, p. es., può essere contrastata da vizi diversi relativi alla stessa materia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un abito possa constare di più abiti. Infatti:

I^a II^a q. 54 a. 4, arg. 1

Un'entità la cui produzione non avviene tutta insieme, ma per fasi successive, mostra di essere costituita di più parti. Ora, **la produzione di un abito non è simultanea, ma per fasi successive mediante molteplici atti**, come abbiamo già spiegato [q.51, a.3]. Dunque un abito può essere costituito da più abiti.

I^a II^a q. 54 a. 4, arg. 2

Un tutto è costituito di parti. Ma di un unico abito si possono determinare varie parti: Cicerone, p. es., assegna varie parti per la forza, la temperanza, e per le altre virtù. Quindi un abito può constare di molteplici abiti.

I^a II^a q. 54 a. 4, arg. 3

Una sola conclusione può già costituire l'oggetto di un atto o di un abito di scienza. Ora, a un'unica scienza globale, come la geometria o l'aritmetica, appartengono molte conclusioni. Dunque un unico abito può constare di più abiti.

I^a II^a q. 54 a. 4. SED CONTRA:

L'abito, essendo una qualità, è una forma semplice. Ora, nessuna entità semplice è costituita di più parti. Dunque un abito non può constare di molteplici abiti.

I^a II^a q. 54 a. 4. RESPONDEO:

L'abito operativo, del quale principalmente ora parliamo, è una perfezione della facoltà. Ora, ogni perfezione è proporzionata al soggetto che la riceve. Perciò, siccome la facoltà, pur essendo unica, si estende a più cose in quanto esse convengono sotto un unico aspetto, e cioè nella comune ragione di oggetto; così anche l'abito si estende a più cose, ma in quanto dicono ordine a un che di unico, mettiamo a una determinata ragione di oggetto, a una natura, o a un principio, secondo le spiegazioni date in precedenza.

Se quindi consideriamo l'abito in rapporto alle cose alle quali si estende, troviamo in esso una certa molteplicità. Ma poiché codesta molteplicità è ordinata a qualche cosa di unico, che forma l'oggetto principale dell'abito, è chiaro che l'abito stesso è una qualità semplice non costituita di più abiti, anche se si estende a cose molteplici. Infatti un abito si estende a più cose, soltanto in vista di un unico oggetto, dal quale riceve la propria unità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 54 a. 4, ad arg. 1

La gradualità che si riscontra nella produzione di un abito non è dovuta al fatto che le parti di esso sono prodotte una dopo l'altra: ma dipende dal fatto che il subietto non acquista subito una disposizione ferma e difficile a cambiare; trovandosi essa in principio solo imperfettamente nel subietto, per crescere poi gradatamente. Il che avviene anche per le altre qualità.

I^a II^a q. 54 a. 4, ad arg. 2

Le parti attribuite alle singole virtù cardinali non sono parti integranti, cioè parti costitutive di un tutto; ma parti subiettive o potenziali, come spiegheremo in seguito [q.57, a.6; II-II, q.48].

I^a II^a q. 54 a. 4, ad arg. 3

Chi in una data disciplina acquista la scienza di una conclusione mediante il ragionamento, possiede l'abito scientifico, però imperfettamente. E quando acquista con una dimostrazione la scienza di una seconda conclusione, non si produce in lui un secondo abito; ma l'abito che prima era imperfetto si perfeziona, estendendosi a un numero maggiore di oggetti; poiché le conclusioni e le dimostrazioni di un'unica scienza sono tra loro ordinate, e l'una deriva dall'altra.

Seconda parte > Gli atti umani in generale >
> Distinzione degli abiti

Prima parte della seconda parte

Questione 55
Proemio

Prima parte della seconda parte
Questione 55
Proemio

Veniamo ora a parlare degli **abiti in particolare**. E poiché essi si distinguono, come abbiamo visto, in base all'opposizione tra bene e male, prima tratteremo degli **abiti buoni**, ossia delle **virtù** e di altre disposizioni affini, quali sono i **doni**, le **beatitudini**, e i **frutti (dello Spirito Santo)**; e poi degli **abiti cattivi**, cioè dei **vizi** e dei **peccati**.

A proposito delle **virtù** [*o abiti buoni*] si devono considerare cinque argomenti:

- primo, l'**essenza** della virtù;
- secondo, la **sede** di essa;
- terzo, la **divisione** delle virtù;
- quarto, la loro **causa**;
- quinto, alcune loro **proprietà**.

Sul primo si pongono quattro problemi:

1. Se le virtù umane siano abiti;
2. Se siano abiti operativi;
3. Se siano abiti buoni;
4. La definizione della virtù.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le **virtù umane** non siano **abiti**. Infatti:

I^a II^a q. 55 a. 1, arg. 1

Come si esprime **Aristotele**, la virtù è "l'ultimo termine della potenza". Ora, in ogni genere di cose l'ultima rientra nel genere cui appartiene come ultima: il punto, p. es., rientra nel genere della linea. Dunque le **virtù** rientrano nel genere delle **potenze**, e non in quello degli abiti.

I^a II^a q. 55 a. 1, arg. 2

S. Agostino insegna, che "**la virtù è il buon uso del libero arbitrio**". Ma l'uso del libero arbitrio è un **atto**. Perciò la virtù non è un abito, ma un atto.

I^a II^a q. 55 a. 1, arg. 3

Si merita non con gli abiti, ma con **gli atti**: altrimenti un uomo meriterebbe di continuo, anche quando dorme. Ora, noi meritiamo con le virtù. Dunque le virtù non sono abiti, ma atti.

I^a II^a q. 55 a. 1, arg. 4

S. Agostino scrive, che "la virtù è l'ordine dell'amore". E altrove afferma, che "l'ordinamento che si dice virtù consiste nel fruire di ciò che è degno di fruizione, e nell'usare di ciò che deve essere usato". Ora, l'ordine, ovvero l'ordinamento, indica o un atto o una relazione. Perciò la virtù non è un abito, ma un atto o una relazione.

I^a II^a q. 55 a. 1, arg. 5

Come ci sono le virtù umane, ci sono pure le virtù naturali o fisiche. Ora, le virtù naturali non sono abiti, ma potenze. Quindi lo stesso vale per le virtù umane.

I^a II^a q. 55 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che la scienza e la virtù sono abiti.

I^a II^a q. 55 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **virtù** sta a indicare la **perfezione di una potenza**. Ora, la **perfezione** di una cosa si concepisce principalmente in ordine al **fine** di essa. Ma il fine di una potenza è il suo **atto**. Dunque una potenza si dice perfetta in quanto viene determinata dal proprio atto.

*[Perfezione di una POTENZA >> VIRTU' >> ordinata a un FINE
↓ >> che si esplica con un ATTO]
ABITO*

Ora, ci sono delle **potenze che per se stesse sono determinate ai loro atti**, e cioè le **potenze attive naturali**. Perciò codeste potenze naturali per se stesse sono denominate **virtù**.

- Invece le **potenze razionali, che sono proprie dell'uomo**, non sono determinate a una sola cosa, ma sono indirizzate, in modo indeterminato, a molte: esse **vengono determinate ai loro atti dagli abiti**, come abbiamo dimostrato *[q.49, a.4]*. Dunque **le virtù umane sono abiti**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 1

Talora si denomina **virtù** la cosa cui essa è indirizzata, cioè l'**oggetto** o l'**atto** di essa: così col termine fede viene indicato, ora ciò che si crede, ora l'atto del credere, e ora l'abito col quale si crede. Perciò, nell'espressione, "la **virtù** è l'ultimo termine della potenza", virtù sta per l'**oggetto** di essa. Infatti l'ultimo oggetto che la potenza può raggiungere, è come il termine che indica la virtù di un dato essere: se uno, p. es., può portare fino a cento libbre soltanto, la sua virtù si dirà che è per cento libbre, e non per sessanta. Invece l'obiezione pretende che l'ultimo termine della potenza sia l'essenza stessa della virtù.

I^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 2

Lo stesso vale per l'affermazione che identifica la virtù col buon uso del libero arbitrio: poiché quest'ultimo è il termine o l'atto cui la virtù è ordinata. [*e la virtù è ordinata dall'abito*] Infatti l'atto della virtù non è che il buon uso del libero arbitrio.

I^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 3

Quando si dice che si merita con qualche cosa, l'espressione può intendersi in due modi. Primo, nel senso in cui diciamo che si corre col correre: e così, **soltanto con gli atti possiamo meritare** [*ma gli atti sono guidati dagli abiti*]. Secondo, nel senso che quanto ci aiuta a meritare è un principio del merito, cioè come diciamo che si corre mediante la facoltà di moto: e in questo senso meritiamo con le virtù e con gli abiti.

I^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 4

La virtù si dice che è ordine od ordinamento dell'amore, per indicare lo scopo cui è indirizzata: infatti in noi l'amore è ordinato dalla virtù.

I^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 5

Le potenze naturali per se stesse sono determinate a una sola cosa: non così le potenze razionali. Perciò, come abbiamo spiegato, il paragone non regge.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le virtù umane non siano **essenzialmente operative**. Infatti:

I^a II^a q. 55 a. 2, arg. 1

Cicerone afferma che la virtù è per l'anima quello che la salute e la bellezza sono per il corpo. Ma la salute e la bellezza non sono abiti operativi. Dunque neppure la virtù.

I^a II^a q. 55 a. 2, arg. 2

Nelle cose di ordine fisico troviamo della virtù non solo in ordine all'operare ma anche in ordine all'essere: ciò traspare dalle parole del Filosofo il quale afferma che alcune cose hanno la virtù di esistere sempre, altre non hanno la virtù di esistere sempre, ma solo per un tempo determinato. Ora, come la virtù di ordine fisico sta agli esseri corporei, così la virtù umana sta

a quelli razionali. Perciò anche la virtù umana, oltre che al campo operativo, si estende a quello dell'essere.

I^a II^a q. 55 a. 2, arg. 3

Il **Filosofo** afferma che la virtù è "una disposizione di ciò che è perfetto all'ottimo". Ora, l'**ottimo** cui l'uomo deve disporsi anche con la virtù è, come **S. Agostino** dimostra, **Dio stesso**, rispetto al quale l'anima si predispone cercando di somigliare a Lui. Dunque la virtù è da considerarsi una qualità dell'anima in ordine a una somiglianza con Dio: e quindi non in ordine all'operazione. Perciò essa non è un abito operativo.

I^a II^a q. 55 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma, che "la virtù di ciascuna cosa è ciò che rende buona la sua **operazione**".

I^a II^a q. 55 a. 2. RESPONDEO:

Virtù, come dice il nome stesso, **importa una certa perfezione della potenza** [a.1], secondo le spiegazioni date. Ora, essendoci **due generi di potenze**, e cioè all'essere e all'operazione, **si può denominare virtù la perfezione di entrambe le potenze**. Mentre però la potenza all'essere ha attinenza con la materia, che è appunto un ente in potenza: la potenza ad operare ha attinenza con la forma, che è principio di operazione, poiché ogni essere opera in quanto è in atto.

Ora, nella compagine dell'uomo il corpo dà materia, e l'anima dà forma. Inoltre **rispettivamente al corpo l'uomo non si distingue dagli altri animali; così pure rispetto a quelle virtù che appartengono insieme all'anima e al corpo; invece le sole virtù che sono proprie dell'anima, cioè quelle razionali, appartengono all'uomo soltanto**. Per questo le virtù umane, di cui ora parliamo, non possono attribuirsi al corpo; ma esclusivamente a ciò che è proprio dell'anima. Perciò le virtù umane non dicono ordine all'essere, ma piuttosto all'operazione. **E quindi codeste virtù sono essenzialmente abiti operativi.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 55 a. 2, ad arg. 1

La maniera d'operare deriva dalla disposizione dell'agente: infatti quale è l'essere tale sarà l'operazione. Perciò, essendo la virtù un principio dell'operare, è necessario che in forza della virtù preesista in chi opera una disposizione proporzionata. Ora, la virtù rende ordinata l'operazione. Perciò **la virtù stessa è nell'anima una disposizione ordinata: cioè fa 'sì che le potenze dell'anima siano in qualche modo ordinate tra loro, e rispetto agli oggetti esterni**. Ecco perché la virtù, come conveniente disposizione dell'anima, viene paragonata alla salute e alla bellezza, che sono le dovute disposizioni del corpo. Ma ciò non esclude che la virtù sia anche **principio d'operazione**.

I^a II^a q. 55 a. 2, ad arg. 2

Le virtù in ordine all'essere non sono proprie dell'uomo: ma soltanto le virtù ordinate all'agire razionale, che è proprio dell'uomo.

I^a II^a q. 55 a. 2, ad arg. 3

In Dio l'essenza si identifica con l'operazione; perciò la massima somiglianza che l'uomo può avere con Dio si ha mediante un'operazione. Perciò, come sopra abbiamo spiegato [q.3, a.2], la felicità o beatitudine, che rende l'uomo più simile a Dio, e che è il fine della vita umana, consiste in un'operazione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le virtù umane non siano essenzialmente abiti buoni. Infatti:

I^a II^a q. 55 a. 3, arg. 1

Peccato si prende sempre in senso cattivo. Ma c'è una virtù anche del peccato; secondo l'espressione di S. Paolo, **Corinti, 15, 56**: "Virtù del peccato è la legge". Dunque non sempre la virtù è un abito buono. *[la legge dà al peccato tutta la gravità d'una ribellione contro a Dio e condanna alla morte il peccatore.]*

I^a II^a q. 55 a. 3, arg. 2

Virtù è sinonimo di potenza. Ora, la potenza non si riferisce soltanto al bene, ma anche al male; secondo le parole di **Isaia, 5, 22**: "Guai a voi che siete potenti a bere il vino, e prodi a mescere e ad ubriacarvi". Quindi virtù si applica, sia nel bene, che nel male.

I^a II^a q. 55 a. 3, arg. 3

Scrivono l'Apostolo, **2Corinti, 12, 9**, che "la virtù ha la sua perfezione nelle infermità". Ora, l'infermità è un male. Perciò la virtù non si riferisce al bene soltanto, ma anche al male.

I^a II^a q. 55 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Nessuno dubita che la virtù rende ottima l'anima". E il **Filosofo** afferma, che "la virtù rende buono chi la possiede, e buona l'azione che egli compie".

I^a II^a q. 55 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto [a.1], la virtù implica la perfezione di una potenza: difatti la virtù di ciascuna cosa viene fissata all'ultimo termine cui essa si estende, come nota Aristotele. Ora, l'ultimo termine cui si estende una potenza deve essere il bene: poiché il male implica sempre un difetto: cosicché ogni male è "una debolezza", come si esprime Dionigi. Per questo è necessario che la virtù di qualsiasi cosa sia indirizzata al bene. E quindi la virtù umana, che è un abito operativo, deve essere un abito buono, e fatto per compiere il bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 55 a. 3, ad arg. 1

Stando alle spiegazioni del Filosofo, quando nelle cose cattive si parla di perfezione, il termine è improprio, come quando si parla di bontà: in questo senso si usa parlare del ladro o del brigante buono o perfetto. Lo stesso si dica del termine virtù applicato al male. Ecco in che senso la legge è chiamata "virtù del peccato", cioè in quanto essa occasionalmente ha dato incremento al peccato, così da permettergli di giungere al massimo della sua potenza.

I^a II^a q. 55 a. 3, ad arg. 2

Il male dell'ubriachezza e degli eccessi nel bere consiste in un **difetto nell'ordine della ragione**. Ma una **potenza inferiore** può raggiungere la perfezione nel suo genere, pur restando il difetto della ragione. Però la perfezione di codesta potenza, essendo accompagnata da un difetto della ragione, non può essere considerata una virtù umana.

I^a II^a q. 55 a. 3, ad arg. 3

La ragione si rivela tanto più perfetta, quanto è più capace di vincere, ossia di sopportare, le infermità del corpo e delle facoltà inferiori. **Perciò la virtù umana, che va attribuita alla ragione**, "ha la sua perfezione nelle infermità", non della ragione **ma delle potenze inferiori**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia buona la definizione che si è soliti dare della virtù, e cioè: "**La virtù è una qualità *[abito]* buona della mente umana, con la quale rettamente si vive, e di cui nessuno malamente usa, e che Dio produce in noi senza di noi *[senza la nostra opera]***". Infatti:

I^a II^a q. 55 a. 4, arg. 1

La **virtù** è la **bontà** di un uomo: poiché "rende buono chi la possiede". Ora, la **bontà** non può dirsi **buona**; come la bianchezza non è bianca. Dunque non sta bene l'affermazione che **la virtù è "una qualità buona"**.

I^a II^a q. 55 a. 4, arg. 2

Una differenza non può essere più estesa del suo genere: essendo una suddivisione del genere. Ora, la **bontà** è più estesa della **qualità**: infatti il **bene** coincide con l'**ente**. Dunque la bontà non deve entrare nella definizione della virtù come differenza della qualità.

I^a II^a q. 55 a. 4, arg. 3

S. Agostino scrive: "Quando troviamo che un elemento non è comune a noi e alle bestie, esso appartiene all'anima". Ora, certe virtù appartengono anche alle facoltà inferiori, come il Filosofo dimostra. Perciò non tutte le virtù sono buone qualità "della mente".

I^a II^a q. 55 a. 4, arg. 4

La **rettitudine** fa parte della **giustizia**: difatti le stesse persone si dicono insieme rette e giuste. Ma la giustizia è una specie della virtù. Non è, dunque, a proposito mettere la rettitudine nella definizione della virtù, nell'espressione "con la quale si vive rettamente".

I^a II^a q. 55 a. 4, arg. 5

Chiunque s'insuperbisce di una cosa, ne usa male. Ma sono molti quelli che s'insuperbiscono della virtù: infatti **S. Agostino** afferma, che "la superbia tende insidie anche alle opere buone, per renderle vane". Quindi è falso che "della virtù nessuno malamente usa".

I^a II^a q. 55 a. 4, arg. 6

L'uomo viene giustificato mediante la virtù. Infatti **S. Agostino** afferma, spiegando quel passo evangelico, "ne farà anche di maggiori": "Colui che ha creato te senza di te, non giustificherà te senza di te". Perciò non è a proposito l'affermazione, che "Dio produce in noi la virtù senza di noi".

I^a II^a q. 55 a. 4. SED CONTRA:

Sta l'autorità di **S. Agostino**, dalle cui parole codesta definizione è stata raccolta, e specialmente dal secondo libro del De Libero Arbitrio.

I^a II^a q. 55 a. 4. RESPONDEO:

Questa definizione abbraccia perfettamente tutto ciò che è essenziale alla virtù. Infatti la perfetta nozione di una cosa si desume dalle **cause** di essa. Ora, **la suddetta definizione abbraccia tutte le cause della virtù**. E poiché **la causa formale della virtù**, come di qualsiasi altra cosa, si desume dal genere e dalla differenza di essa, nell'espressione: "**qualità buona**", troviamo il genere della virtù nella qualità, e la differenza nella bontà. Tuttavia la definizione sarebbe più appropriata se **al posto di qualità si mettesse abito**, che è il genere prossimo.

Si noti però che la virtù, come qualsiasi accidente, non ha una materia da cui deriva (ex qua): ha solo una materia che la interessa (**circa quam, oggetto**), e una materia in cui risiede (**in qua**), vale a dire **il subietto**. Ora, la materia che la riguarda è l'oggetto della virtù; e non era possibile indicarlo nella suddetta definizione, perché l'oggetto serve a determinare la specie della virtù; qui invece si tratta di definire la virtù in generale. Perciò **come causa materiale** viene indicato il subietto, quando si afferma che **la virtù è una buona qualità "della mente"**.

Fine poi della virtù, che è un abito operativo, **è l'operazione stessa**. Si osservi, però, che tra gli abiti operativi alcuni sono sempre volti al male, cioè gli abiti viziosi; e altri sono indifferenti al bene e al male, come l'opinione, che può essere sia vera che falsa; la virtù invece è sempre ordinata al bene. Perciò per distinguere la virtù dagli abiti che sono sempre cattivi, si dice che "**con essa si vive rettamente**"; e per distinguerla da quelli che possono essere sia buoni che cattivi, si dice che "**di essa nessuno malamente usa**".

Finalmente **la causa efficiente della virtù infusa, che qui viene definita, è Dio**. Ecco perché si dice, che "Dio la produce in noi senza di noi". Ma se togliamo quest'ultima parte. il resto della definizione è comune a tutte le virtù, sia acquisite che infuse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 1

La prima nozione che viene appresa dall'intelletto è l'ente: difatti di ciascun essere diciamo che è un ente; e per conseguenza diciamo che è uno e che è bene, nozioni queste che coincidono con l'ente. Per questo possiamo affermare che l'essenza come l'unità e la bontà, è ente, è una ed è buona. Ma questo non avviene per le forme particolari, quali sono la bianchezza e la salute: infatti non tutto ciò che conosciamo, lo conosciamo sotto l'aspetto di bianco e di sano. - **Si deve però notare che [a]gli accidenti e [al]le forme prive di sussistenza non si dicono enti perché hanno l'essere in se stessi, ma perché alcune cose l'hanno in forza di essi; e allo stesso modo si attribuisce loro la bontà e l'unità, in forza della bontà o dell'unità stessa con la quale rendono buono o uno l'essere in cui si trovano. Ed è in questo senso che si dice buona la virtù, poiché in forza di essa un essere è buono.**

I^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 2

La **bontà** che è posta nella definizione della virtù **non è il bene in generale**, che coincide con l'ente, e che è più esteso della qualità: ma è **il bene di ordine razionale**, di cui **Dionigi** afferma, che **"il bene dell'anima è d'essere secondo la ragione"**.

I^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 3

La virtù non può trovarsi nelle parti irrazionali dell'anima, se non in quanto partecipano della ragione, come nota Aristotele. **Perciò la ragione**, o mente, **è il soggetto proprio delle virtù umane.**

I^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 4

La rettitudine propria della giustizia si riferisce alle cose esterne deputate all'uso dell'uomo, e che costituiscono la materia specifica della giustizia, come vedremo. **Ma la rettitudine che dice ordine al debito fine e alla legge divina**, la quale, secondo le spiegazioni già date, **forma la regola della volontà umana, è una qualità comune a tutte le virtù.**

I^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 5

Si può fare un cattivo uso della virtù **come oggetto**, cioè nel senso che uno può non stimarla, odiarla, oppure insuperbirsi di essa: ma se si considera come **principio operativo**, nessuno può farne cattivo uso, nel senso di rendere cattivo l'atto stesso della virtù.

I^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 6

Le virtù infuse vengono causate in noi da Dio, senza la nostra opera, però non senza il nostro consenso. È così che vanno intese le parole: "che Dio produce in noi senza di noi". Invece le operazioni che compiamo noi, Dio le causa in noi, non senza l'opera nostra: poiché egli agisce in ogni volere come in tutta la natura.

Seconda parte > Le virtù >
> La sede delle virtù

Prima parte della seconda parte

Questione 56

Proemio

Passiamo a considerare la sede delle virtù.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se le virtù risiedano nelle potenze dell'anima;
2. Se una virtù possa risiedere in più di una potenza;
3. Se l'intelletto possa essere sede delle virtù;
4. Se possano esserlo l'irascibile e il concupiscibile;
5. Se possano esserlo le potenze sensitive;
6. Se possa esserlo la volontà.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le virtù non risiedano nelle potenze dell'anima. Infatti:

I^a II^a q. 56 a. 1, arg. 1

S. Agostino afferma, che "la virtù è una qualità con la quale si vive rettamente". Ma si vive non con le **potenze** dell'anima, bensì con l'**essenza** di essa. Perciò la virtù non risiede nelle potenze dell'anima, ma nella sua essenza.

I^a II^a q. 56 a. 1, arg. 2

Il Filosofo scrive: "La virtù rende buono **chi la possiede**, e buona l'**azione** che egli compie". Ora, come un'azione deve il proprio essere alla potenza, così chi possiede una virtù lo deve all'essenza della sua anima. **Dunque le virtù non appartengono alle potenze più che all'essenza dell'anima.**

I^a II^a q. 56 a. 1, arg. 3

La **potenza** si trova nella seconda specie della qualità [q.49, a.2]. Ma la **virtù**, come sopra abbiamo detto [q.55, a.4], è una **qualità**. E d'altra parte una qualità non può appartenere a un'altra qualità. Dunque la virtù non può aver sede nelle potenze dell'anima.

[Virtù (accidente: I specie qualità) >> Potenza (accidente: II specie qualità)]

I^a II^a q. 56 a. 1. SED CONTRA:

Come dice **Aristotele**, "la virtù è l'ultimo termine della potenza". Ora il termine ultimo risiede nella cosa che esso termina. **Dunque le virtù risiedono nelle potenze dell'anima.**

I^a II^a q. 56 a. 1. RESPONDEO:

Con tre argomenti si può dimostrare che la virtù risiede nelle potenze dell'anima:

- **Primo**, partendo dalla stessa nozione di **virtù, che dice perfezione di una potenza**: e una perfezione deve risiedere nella cosa che essa perfeziona.
- **Secondo**, dal fatto che la **virtù è un abito operativo**, come sopra abbiamo detto [*q.55, a.2*]: difatti ogni operazione deriva dall'anima mediante qualche potenza.
- **Terzo**, dal fatto che è una **disposizione all'ottimo**. Ora, l'ottimo è:
 - + il **fine**,
 - + o **l'operazione** di una cosa,
 - + oppure **qualche cosa che deriva dalla potenza mediante l'operazione**.Perciò le virtù umane hanno la loro sede nelle potenze dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 56 a. 1, ad arg. 1

Vivere ha due significati:

- Talora si dice **vivere l'essere stesso di un vivente**: e in questo caso appartiene all'essenza dell'anima, che nel vivente è il principio dell'essere.
- Altre volte per vivere s'intende **l'operazione di un vivente**: e in questo caso si vive rettamente con la virtù, in quanto con essa uno rettamente agisce.

I^a II^a q. 56 a. 1, ad arg. 2

La bontà o si attribuisce **al fine**, o a **ciò che è ordinato al fine**. Perciò, siccome **il bene di chi opera consiste nell'operare**, anche l'attitudine della virtù a rendere buono l'operante si riferisce all'operazione, e quindi alla potenza.

I^a II^a q. 56 a. 1, ad arg. 3

Si può dire che un accidente è il subietto o la sede di un altro accidente, non nel senso che possa sostentarli: ma perché **un accidente può risiedere in una sostanza mediante un altro accidente** come il colore, il quale è nel corpo mediante la superficie; e quindi la superficie si dice che è la sede o il subietto del colore. È così che le potenze dell'anima sono sede delle virtù.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che una virtù possa risiedere in **due potenze**. Infatti:

I^a II^a q. 56 a. 2, arg. 1

Gli abiti sono conosciuti mediante i loro atti. Ora, un atto può derivare diversamente da diverse potenze: il camminare, p. es., deriva dalla ragione che dirige, dalla volontà che muove e dalla potenza locomotiva che lo esegue. Dunque un abito virtuoso può risiedere in diverse potenze.

I^a II^a q. 56 a. 2, arg. 2

Il Filosofo insegna che per la **virtù** si richiedono tre cose, cioè "**sapere**", "**volere**" e "**operare con fermezza**". Ma sapere spetta all'intelletto, volere invece alla volontà. Quindi una virtù può trovarsi in più d'una potenza.

I^a II^a q. 56 a. 2, arg. 3

La prudenza risiede nella ragione; essendo, come dice **Aristotele**, "**la retta ragione dell'agire**". Ma si trova pure nella volontà: poiché, come nota il medesimo, essa è incompatibile con una volontà perversa. Perciò una virtù può risiedere in due potenze.

I^a II^a q. 56 a. 2. SED CONTRA:

La virtù ha come sede, o subietto, qualche potenza dell'anima. Ora, il medesimo accidente non può risiedere in più subietti. Dunque una virtù non può trovarsi in più di una potenza dell'anima.

I^a II^a q. 56 a. 2. RESPONDEO:

La presenza di una qualità *[virtù]* in due soggetti *[potenze]* si può concepire in due modi:

- **Primo**, a parità di condizioni nell'uno e nell'altro. E allora è impossibile che una virtù si trovi in due potenze in questo modo: poiché la distinzione delle potenze si desume dalle differenze generiche degli oggetti, mentre la distinzione degli abiti si desume da quelle specifiche; perciò se c'è una distinzione di potenze ci sarà pure una distinzione di abiti, sebbene non viceversa.

- **Secondo**, una qualità può trovarsi in due o più soggetti non a parità di condizioni, ma secondo un certo ordine. E allora una virtù può appartenere a più di una potenza, così da trovarsi in una di esse in maniera principale, e nelle altre per estensione o come predisposizione; in base alla mozione che una potenza esercita sull'altra, o al fatto che l'una riceve qualche cosa dall'altra.

*["Ci sono delle **potenze** che raccolgono in se stesse il potere (**virtutes**) di varie facoltà, tale è il caso del **libero arbitrio**, **L'elezione (scelta)** che è l'atto proprio del libero arbitrio, comporta la **disanima** (discretionem= analisi, vaglio, esame, indagine, studio) e il **desiderio**; infatti scegliere è dare la preferenza a una cosa rispetto a un'altra. Ora, queste due azioni non si possono compiere senza l'apporto delle **facoltà della ragione e della volontà**. E quindi evidente che **il libero arbitrio** raccoglie il potere della volontà e della ragione, e perciò **si dice facoltà di entrambe** (II Sent., d. 24, q. 1, a. 1)]*

[Libero arbitrio (virtù/potenza) > Scelta (atto) < indagine/studio < Ragione (facoltà/potenza) /potere < desiderio < Volontà (facoltà/potenza)]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 56 a. 2, ad arg. 1

Il medesimo atto non può appartenere a potenze diverse a parità di condizioni: ma può loro appartenere **secondo ragioni diverse e secondo un ordine differente.**

I^a II^a q. 56 a. 2, ad arg. 2

Il sapere è un prerequisito della virtù morale, in quanto una virtù morale agisce secondo la retta ragione. Ma essenzialmente la virtù morale consiste in un **fatto appetitivo.**

I^a II^a q. 56 a. 2, ad arg. 3

Sostanzialmente, come vedremo, **la prudenza risiede nella ragione:** ma presuppone, quale suo principio, la rettitudine della volontà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**intelletto** non sia sede di **virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 56 a. 3, arg. 1

S. Agostino insegna che **ogni virtù è amore.** Ora, l'amore non risiede nell'intelletto, ma soltanto nelle potenze appetitive. Dunque nessuna virtù risiede nell'intelletto.

I^a II^a q. 56 a. 3, arg. 2

La virtù, come abbiamo dimostrato **[q.55, a.3]**, è ordinata al bene. Però il bene non è oggetto dell'intelletto, ma delle potenze appetitive. Quindi sede delle virtù non è l'intelletto, ma la potenza appetitiva.

I^a II^a q. 56 a. 3, arg. 3

A dire del **Filosofo**, "la virtù rende buono chi la possiede". Ora, l'abito che perfeziona l'intelletto non rende buono chi lo possiede: infatti un uomo non si dice buono per la sua scienza o per la sua arte. Dunque l'intelletto non è sede delle virtù.

I^a II^a q. 56 a. 3. **SED CONTRA:**

Mente si dice in modo specialissimo dell'intelletto. Ora, soggetto proprio delle virtù è la mente, com'è evidente dalla definizione riportata sopra. Dunque l'intelletto è sede delle virtù.

I^a II^a q. 56 a. 3. **RESPONDEO:**

La virtù, come abbiamo detto **[q.55, a.4]**, **è un abito che serve a ben operare.** Ora, un abito può essere ordinato a ben operare in due maniere:

- **Primo**, in quanto codesto abito conferisce a un uomo la sola capacità di compiere bene degli atti: l'abito della grammatica, p. es., dà a un uomo la capacità di parlare correttamente. Ma la grammatica non fa sì che egli parli sempre correttamente: infatti un grammatico può anche permettersi dei barbarismi o dei solecismi. Lo stesso si dica delle altre scienze o arti.

- **Secondo**, in quanto un abito non solo dà la capacità di agire, ma anche quella di **usare bene di codesta capacità**: la giustizia, p. es., non soltanto fa sì che un uomo sia di pronta volontà nel compiere cose giuste, ma fa sì che agisca secondo giustizia. Ora, è in forza di codesti abiti che uno opera il bene e che è buono **in senso assoluto**, ossia giusto, temperante, ecc., poiché una cosa si denomina ente o buona in senso assoluto non quando è in potenza, ma quando è in atto. E poiché "la virtù è quella che rende buono chi la possiede, e buone le azioni che egli compie", a codesti abiti si applica perfettamente il termine di virtù: poiché rendono attualmente buona un'azione, e rendono buono in senso assoluto chi la possiede.

- Invece gli abiti della prima serie non sono virtù in senso assoluto; poiché rendono buona l'azione solo rispetto a una data capacità; e neppure rendono buono in senso assoluto chi li possiede. Infatti uno, perché scienziato, o artista, non si dice che è senz'altro buono; ma si dice che è buono soltanto **in senso relativo**: si dirà, mettiamo, un buon grammatico, o un buon artigiano. **Per questo d'ordinario le scienze e le arti vengono contrapposte alle virtù**: qualche volta, invece, come fa Aristotele nel 6 Ethic., sono denominate virtù.

Perciò **l'intelletto**, non solo quello pratico, ma anche quello speculativo, può esser sede di quegli abiti che sono **virtù in senso relativo** senza nessuna subordinazione alla volontà: il Filosofo, p. es., mette tra le virtù intellettive la scienza, la sapienza, l'intelletto e persino le arti.

- Invece per gli abiti che sono **virtù in senso assoluto** l'unica sede è la **volontà**; oppure qualche altra potenza sotto la mozione della volontà. Questo perché la volontà muove ai loro atti tutte le altre potenze che in qualche modo sono razionali, come sopra abbiamo spiegato [q.9, a.1; q.17, aa. 1, 5; I, q.82, a.4]: perciò il retto agire di un uomo dipende dal fatto che egli ha buona la volontà. E quindi la virtù che porta ad agire bene non solo per la capacità, ma per l'atto che produce, deve trovarsi nella volontà medesima; oppure in una potenza sotto la mozione di essa.

Ma l'intelletto può essere mosso dalla volontà come le altre potenze: si può infatti pensare attualmente una cosa, perché si vuole. Perciò, **in quanto subordinato alla volontà, l'intelletto può essere sede o subietto di virtù propriamente dette**. In questo senso l'intelletto speculativo, o ragione, è il subietto della fede: poiché l'intelletto viene mosso a dare l'assenso alle cose di fede dal comando della volontà; infatti, **Agostino** "nessuno crede se non perché vuole".

- Invece **l'intelletto pratico è il subietto della prudenza**. Infatti, essendo questa la retta ragione dell'agire umano, si richiede che l'uomo prudente sia ben disposto rispetto ai principi dell'agire razionale, e cioè rispetto ai fini di esso; e codesta buona disposizione dipende dalla rettitudine della volontà, come la buona disposizione rispetto a bi principi speculativi dipende dal lume naturale dell'intelletto agente. Quindi, come l'intelletto speculativo, per la sua dipendenza dall'intelletto agente, è la sede o il subietto della scienza, che è la retta ragione rispetto alle verità speculative; così subietto della prudenza è l'intelletto pratico, per la sua dipendenza dalla volontà retta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 56 a. 3, ad arg. 1

Le parole di S. Agostino si devono applicare **alla virtù propriamente detta**: non che ogni virtù del genere sia amore in senso assoluto; ma perché dipende in qualche modo dall'amore, in quanto dipende dalla volontà, il cui primo moto è l'amore, come abbiamo spiegato.

I^a II^a q. 56 a. 3, ad arg. 2

Il bene di ciascun essere è il proprio fine: perciò, essendo fine dell'intelletto il vero, conoscere il vero è l'atto buono dell'intelletto. Quindi l'abito che dà perfezione all'intelletto con la conoscenza del vero, sia in campo speculativo che in campo pratico, **si dice virtù**.

I^a II^a q. 56 a. 3, ad arg. 3

L'argomento è valido, se si tratta della **virtù in senso assoluto**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'irascibile e il concupiscibile non possano essere **sede di virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 56 a. 4, arg. 1

Codeste facoltà sono comuni a noi e ai bruti. Invece noi ora parliamo delle virtù proprie dell'uomo, cioè delle virtù umane. Perciò le virtù umane non possono risiedere nell'irascibile e nel concupiscibile, che sono potenze dell'appetito sensitivo, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte.

I^a II^a q. 56 a. 4, arg. 2

L'appetito sensitivo è una facoltà organica. **Ora, il bene della virtù non può trovarsi nel corpo dell'uomo; infatti l'Apostolo afferma, Romani, 7,18: "Io so bene che non abita in me, cioè nella mia carne, il bene"**. Dunque un appetito sensitivo non può essere sede o subietto di virtù.

I^a II^a q. 56 a. 4, arg. 3

S. Agostino dimostra che la virtù non è nel corpo, ma nell'anima, dall'essere il corpo retto dall'anima: il fatto quindi che uno usi bene del corpo va attribuito totalmente all'anima; "come se un cocchiere conducesse sulla strada giusta i cavalli, seguendo le mie indicazioni, tutto il merito sarebbe mio". Ora, come l'anima dirige il corpo, così la ragione dirige l'appetito sensitivo. Perciò la retta condotta dell'irascibile e del concupiscibile si deve interamente alle potenze razionali. D'altra parte sopra abbiamo detto che "la virtù è la disposizione per cui si vive rettamente". Quindi la virtù non può trovarsi nell'irascibile e nel concupiscibile, ma soltanto nella parte razionale.

I^a II^a q. 56 a. 4, arg. 4

"L'atto principale di una virtù morale è l'elezione", come scrive **Aristotele**. Ma l'elezione, o deliberazione, non è un atto dell'irascibile o del concupiscibile, bensì della ragione, secondo le spiegazioni date. Dunque una virtù morale non può risiedere nell'irascibile o nel concupiscibile, ma solo nella ragione.

I^a II^a q. 56 a. 4. SED CONTRA:

Si è soliti collocare la **fortezza nell'irascibile**, e la **temperanza nel concupiscibile**. Cosicché il Filosofo afferma, che "queste virtù appartengono alle facoltà irrazionali".

I^a II^a q. 56 a. 4. RESPONDEO:

L'irascibile e il concupiscibile si possono considerare sotto **due punti di vista**:

- **Primo**, in se stessi, come facoltà dell'appetito sensitivo. E da questo lato non possono esser sede di virtù.

- **Secondo**, si possono considerare come facoltà partecipi della ragione, in quanto sono fatte per obbedire alla ragione. E da questo lato l'irascibile e il concupiscibile possono esser sede di virtù umane: poiché sotto questo aspetto, in quanto partecipi della ragione, sono principi degli atti umani. E a potenze di questo genere non si possono non attribuire delle virtù. Infatti è evidente che nell'irascibile e nel concupiscibile ci sono delle virtù. Poiché l'atto, che promana da una potenza sotto la mozione di un'altra, non può essere perfetto, se entrambe le potenze non sono ben disposte all'operazione; così l'atto di un artefice non può essere ben appropriato, se l'artefice e lo strumento stesso non sono ben disposti all'operazione. Perciò nelle azioni, compiute dall'irascibile e dal concupiscibile sotto la mozione della ragione, è necessario che vi sia la rifinitura di qualche abito per ben operare, non soltanto nella ragione, ma anche nell'irascibile e nel concupiscibile. E poiché la buona disposizione di una potenza, che muove perché mossa, si desume dalla conformità di essa con la potenza motrice, la virtù che risiede nell'irascibile e nel concupiscibile non è altro che una conformità abituale di codeste potenze con la ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 56 a. 4, ad arg. 1

Considerate in se stesse, cioè in quanto sono parti dell'appetito sensitivo, le facoltà dell'irascibile e del concupiscibile, sono comuni a noi e alle bestie. Ma **in quanto sono razionali per partecipazione, perché sottomesse alla ragione sono proprie dell'uomo**. E sotto questo aspetto possono esser sede di virtù umane.

I^a II^a q. 56 a. 4, ad arg. 2

La carne di un uomo di suo non possiede il bene della virtù, tuttavia diviene **strumento di atti virtuosi**, perché, sotto la mozione della ragione, **Romani, 6, 19** "offriamo le nostre membra per servire alla giustizia". Allo stesso modo anche l'irascibile e il concupiscibile di suo non possiedono il bene della virtù, ma piuttosto l'inclinazione al male; però il suddetto bene s'ingenera in essi in quanto si conformano alla ragione.

I^a II^a q. 56 a. 4, ad arg. 3

Il modo con cui l'anima regge il corpo è diverso da quello con cui la ragione regge l'irascibile e il concupiscibile. Infatti il corpo obbedisce pienamente all'anima senza contrasti nelle cose in cui naturalmente deve seguirne la mozione: e il Filosofo dice perciò che "l'anima regge il corpo con un dominio dispotico", cioè come un padrone fa col suo schiavo. Perciò il moto del corpo si riferisce interamente all'anima. E per questo nel corpo non possono esserci delle virtù, ma soltanto nell'anima. - Invece l'irascibile e il concupiscibile non obbediscono pienamente alla ragione, ma hanno dei moti peculiari, che talora contrastano con la ragione: ecco perché il Filosofo aggiunge che la ragione regge l'irascibile e il concupiscibile "con un dominio politico", cioè come vengono governate persone libere, che in certe cose conservano la propria volontà. Per questo è necessario che anche nell'irascibile e nel concupiscibile ci siano delle virtù, per ben disporli ai loro atti.

I^a II^a q. 56 a. 4, ad arg. 4

Nell'elezione, a dire di Aristotele, si devono considerare due cose: l'intenzione del fine, che spetta a una virtù morale, e la scelta dei mezzi, che spetta alla prudenza. Ora, **dipende proprio dalla buona disposizione dell'irascibile e del concupiscibile avere la retta intenzione del fine in materia di passioni.** Perciò le virtù morali riguardanti le passioni sono nell'irascibile e nel concupiscibile: mentre la prudenza è nella ragione.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che qualche **virtù** possa risiedere nelle **potenze sensitive**. Infatti:

I^a II^a q. 56 a. 5, arg. 1

L'appetito sensitivo può essere sede di virtù in quanto obbedisce alla ragione. Ma **anche i sensi interni obbediscono alla ragione:** infatti l'immaginativa, la cogitativa e la memoria sottostanno al comando della ragione. Dunque in codeste potenze possono trovarsi delle virtù.

I^a II^a q. 56 a. 5, arg. 2

Come l'appetito razionale, cioè la volontà, può essere ostacolato, o agevolato dall'appetito sensitivo; così **l'intelletto, ossia la ragione, può essere ostacolato o agevolato dalle predette facoltà.** Dunque nelle facoltà sensitive di ordine conoscitivo può trovarsi la virtù come in quelle appetitive.

I^a II^a q. 56 a. 5, arg. 3

La prudenza è una virtù, alla quale Cicerone assegna come parte la memoria. Perciò anche nella facoltà della memoria può esserci una virtù. E per lo stesso motivo in tutte le altre facoltà sensitive.

I^a II^a q. 56 a. 5. SED CONTRA:

Tutte le virtù o sono intellettuali, o morali, come insegna Aristotele. Ora, tutte le virtù morali sono nella parte appetitiva: le intellettuali, invece, sono nell'intelletto, o nella ragione, come egli dimostra. Dunque nessuna virtù può trovarsi nei sensi interni.

I^a II^a q. 56 a. 5. RESPONDEO:

Nei sensi interni bisogna ammettere l'esistenza di alcuni abiti. Ciò è dimostrato specialmente da quanto fa notare il **Filosofo**, cioè dal fatto che "nel ricordare una cosa dopo l'altra, influisce la consuetudine, che è come una seconda natura": ora, codesto abito consuetudinario non è che l'abitudine acquisita mediante **la consuetudine**, che opera come una seconda natura. **Cicerone** quindi può affermare, che la virtù è "un abito che si uniforma alla ragione in maniera quasi connaturale". Nell'uomo però codesto fatto consuetudinario, acquisito dalla memoria e dalle altre facoltà sensitive, **non è un abito a sé stante**; ma un elemento annesso agli abiti della parte intellettuale, come abbiamo già ricordato [q.50, a.4, ad 3].

Tuttavia anche se in codeste potenze ci sono degli abiti, non possono considerarsi virtù. Infatti la virtù è un abito perfetto, col quale non si può operare che il bene: perciò è necessario che la virtù risieda in quella potenza che può compiere un atto buono. Ora, **la conoscenza della verità non ha compimento nelle facoltà sensitive; ma codeste facoltà sono come preparatorie alla conoscenza intellettuale**. Perciò le virtù riguardanti la conoscenza del vero non sono in codeste facoltà, ma piuttosto nell'intelletto, o nella ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 56 a. 5, ad arg. 1

L'appetito sensitivo rispetto alla volontà, che è l'appetito razionale, ha la **funzione di strumento** che ne subisce il moto. Perciò l'operazione delle facoltà appetitive ha il suo compimento nell'appetito sensitivo. Ed ecco perché quest'ultimo è sede di virtù. - **Invece le potenze sensitive di ordine conoscitivo sono piuttosto moventi rispetto all'intelletto**: poiché i fantasmi stanno all'anima intellettuale, come i colori alla vista, secondo l'espressione di Aristotele. Perciò l'operazione conoscitiva termina nell'intelletto. E quindi le virtù d'ordine conoscitivo sono nell'intelletto, o nella ragione.

I^a II^a q. 56 a. 5, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda difficoltà.

I^a II^a q. 56 a. 5, ad arg. 3

Si dice che la memoria fa parte della **prudenza**, come si dice che la specie fa parte del genere, prendendo la memoria come una virtù a sé stante: siccome, però, tra le cose richieste per la prudenza c'è la bontà della memoria, sotto questo aspetto la memoria ne è una **parte integrante**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **volontà** non possa esser **sede di** nessuna **virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 56 a. 6, arg. 1

Non si richiede nessun abito per orientarsi verso ciò che si conviene a una data facoltà in forza della sua natura. Ora, essendo la **volontà nella ragione**, come afferma il **Filosofo**, in forza della sua natura tende, come del resto tutte le virtù, verso ciò che è conforme alla ragione, poiché ogni essere desidera per natura **il proprio bene**: infatti, come scrive **Cicerone**, "la virtù è un abito connaturato, che si conforma alla ragione". Dunque la volontà non è sede di virtù.

I^a II^a q. 56 a. 6, arg. 2

Qualsiasi virtù, o è intellettuale, o è morale, a dire di **Aristotele**. Ora, le virtù intellettuali risiedono nell'**intelletto** e nella **ragione**, ma non nella volontà: le virtù morali risiedono nell'**irascibile** e nel **concupiscibile**, che sono potenze razionali per partecipazione. Quindi nessuna virtù risiede nella volontà.

I^a II^a q. 56 a. 6, arg. 3

Tutti gli atti umani, ai quali le virtù sono ordinate, sono atti volontari. Se dunque ci fosse una virtù nella volontà rispetto ad alcuni atti umani, per lo stesso motivo bisognerebbe ammetterne per tutti. Perciò, o si dovranno rifiutare a tutte le altre facoltà; oppure al medesimo atto dovranno essere ordinate due virtù differenti; il che evidentemente non è possibile. Dunque la volontà non può essere sede o subietto di virtù.

I^a II^a q. 56 a. 6. SED CONTRA:

Si richiede maggiore perfezione in chi muove che in chi subisce la mozione. Ora, la volontà muove l'irascibile e il concupiscibile. Dunque la virtù deve trovarsi nella volontà più che nell'irascibile e nel concupiscibile.

I^a II^a q. 56 a. 6. RESPONDEO:

L'abito ha il compito di predisporre la potenza all'operazione; perciò una potenza per ben operare ha bisogno di un abito, e cioè di una virtù, quando a ciò non sia sufficiente la sua stessa natura. Ora, la natura propria di ciascuna potenza si desume dall'oggetto. Perciò, avendo noi già dimostrato [q.19, a.3] che oggetto della volontà è il bene di ordine razionale ad essa proporzionato, rispetto a codesto bene la volontà non ha bisogno di essere predisposta da una virtù. Ma se un uomo è tenuto a volere **un bene che supera le proporzioni del volente**, o rispetto a tutta la specie umana, come il bene divino, che trascende i limiti dell'umana natura, o rispetto a un determinato individuo, come il bene del prossimo, allora la volontà ha bisogno di virtù. **Perciò le virtù, che ordinano l'affetto dell'uomo verso Dio e verso il prossimo, come la carità, la giustizia, e simili, hanno la loro sede nella volontà.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 56 a. 6, ad arg. 1

Il primo argomento è valido per le virtù che dispongono **al bene proprio** di chi vuole: quali sono la **temperanza** e la **fortezza**, le quali, come si è visto, hanno per oggetto le passioni umane, o altre cose del genere. *[q.25, a.6, ad 3; I, q.21, a.1, ad 1; q.59, a.4, ad 3]*

I^a II^a q. 56 a. 6, ad arg. 2

Razionale per partecipazione non è soltanto l'irascibile e il concupiscibile; ma "tutto il genere appetitivo", come dice Aristotele. E nell'appetito è compresa anche la **volontà**. Perciò ogni virtù, che eventualmente ha sede nella volontà, è una virtù morale, a meno che, come vedremo in seguito, non sia teologale. *[q.58, a.3, ad 3; q.62, a.3]*

I^a II^a q. 56 a. 6, ad arg. 3

Alcune virtù sono ordinate ad assicurare un bene che consiste nella moderazione delle passioni, bene particolare e proprio di ciascuno: e in rapporto ad esso non è necessario che vi siano delle virtù nella volontà, poiché per questo basta la natura della potenza, come abbiamo detto. Ma ciò è necessario per quelle virtù che sono ordinate a un bene che sorpassa quei limiti.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le virtù >
> Le virtù intellettuali

Prima parte della seconda parte

Questione 57

Proemio

Passiamo così a esaminare la divisione delle virtù:

Primo, le virtù **intellettuali**;

secondo, le virtù **morali**;

terzo, le virtù **teologali**.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se gli abiti intellettivi d'ordine speculativo siano virtù;

2. Se essi siano tre, cioè sapienza, scienza e intelletto;

3. Se quell'abito intellettivo che è l'arte sia una virtù;

4. Se la prudenza sia una virtù distinta dall'arte;

5. Se la prudenza sia per l'uomo una virtù necessaria;

6. Se l'eubulia, la synesis e la gnome siano virtù annesse alla prudenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli **abiti intellettivi** di ordine speculativo non siano **virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 57 a. 1, arg. 1

La virtù, come abbiamo visto [q.55, a.2], è un abito operativo. Ma gli abiti speculativi non sono operativi: infatti speculativo si contrappone a pratico, cioè a operativo. Dunque gli abiti speculativi dell'intelletto non sono virtù.

I^a II^a q. 57 a. 1, arg. 2

La virtù va attribuita a quelle cose per cui un uomo è reso felice, o beato: poiché, come dice **Aristotele**, "la felicità è il premio della virtù". Ora, gli abiti intellettivi più che degli atti e degli altri **beni umani**, che assicurano all'uomo la beatitudine, s'interessano della **natura e di Dio**. Perciò codesti abiti non si possono considerare virtù.

I^a II^a q. 57 a. 1, arg. 3

La scienza è un abito speculativo. Ma **Aristotele** dimostra che scienza e virtù sono distinte come due generi non subalternati. Quindi gli abiti speculativi non sono virtù.

I^a II^a q. 57 a. 1. SED CONTRA:

Soltanto gli **abiti speculativi** considerano le **cose necessarie**, che sono immutabili. Ma il **Filosofo** pone delle **virtù intellettive** nella parte dell'anima che ha per oggetto **le realtà necessarie e immutabili**. **Dunque gli abiti speculativi dell'intelletto sono virtù.**

I^a II^a q. 57 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato [q.55; a.3], la virtù si definisce in rapporto al bene, e quindi un **abito** può dirsi virtù in due maniere [q.56; a.3]:

- **primo**, perché conferisce una capacità di ben operare;
- **secondo**, perché con la capacità dà anche il buon uso di essa. Ma questo, come abbiamo detto, appartiene solo agli abiti della **parte appetitiva**: **poiché spetta alla parte appetitiva dell'anima l'uso di tutte le potenze e degli abiti.**

Perciò, siccome **gli abiti intellettivi** di ordine speculativo non affinano, e in nessun modo riguardano la parte appetitiva, ma la sola parte intellettiva; possono denominarsi virtù in quanto conferiscono la capacità di quella buona operazione, che è la considerazione (attuale) del vero (questo infatti è il ben operare dell'intelletto): tuttavia non sono virtù in quell'altro senso, cioè **non conferiscono il buon uso della facoltà e dell'abito**. Infatti chi ha l'abito di una **scienza** speculativa non ha per questo un'inclinazione ad usarne, bensì la sola capacità di scorgere la verità nelle cose di cui ha scienza: ma **che faccia [buon] uso della sua scienza dipende dalla mozione della volontà**. Perciò le virtù che ornano la volontà, come la carità e la giustizia, rendono moralmente buono l'uso di codeste scienze speculative. **Ecco perché può esserci un merito anche nell'esercizio di codesti abiti, quando proviene dalla carità:** anzi S. Gregorio afferma, che la vita "contemplativa è più meritoria di quella attiva".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 57 a. 1, ad arg. 1

L'operazione è di due specie: esteriore e interiore. Perciò il pratico od operativo che si contrappone a speculativo si riferisce all'operazione esteriore, con la quale non ha rapporto **l'abito speculativo**. Questo però si riferisce all'operazione interiore dell'intelletto, cioè alla speculazione del vero. E in questo senso è un **abito operativo**.

I^a II^a q. 57 a. 1, ad arg. 2

In due maniere una virtù può riguardare una cosa:

- **Primo**, considerandola **come suo oggetto**. E in questo senso le virtù speculative non s'interessano di ciò **per [moto per luogo]** cui un uomo diviene beato; a meno che non si prenda il **per** come indicativo della **causa efficiente** o dell'oggetto della beatitudine perfetta, cioè di **Dio**, che è l'oggetto principale della speculazione.
- **Secondo**, considerando una data cosa **come atto** (della virtù). In questo senso le virtù intellettuali s'interessano di ciò per cui un uomo diviene beato:

+ Sia perché gli **atti** di codeste virtù possono essere **meritori**, secondo le spiegazioni date.

+ Sia anche perché essi sono un **preludio della perfetta beatitudine**, la quale consiste, come abbiamo detto [q.3, a.7], nella contemplazione della verità.

I^a II^a q. 57 a. 1, ad arg. 3

La scienza si contraddistingue dalla virtù, se prendiamo quest'ultima nel secondo dei modi indicati, perché allora è propria delle potenze appetitive.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non siano ben divise le **virtù intellettuali di ordine speculativo in sapienza, scienza e intelletto**. Infatti:

I^a II^a q. 57 a. 2, arg. 1

Un genere non può affiancarsi in una stessa suddivisione con una sua specie. Ora, la sapienza, a dire di Aristotele, è una specie di scienza. Dunque la scienza non deve affiancarsi alla sapienza nella enumerazione delle virtù intellettuali.

I^a II^a q. 57 a. 2, arg. 2

Nella distinzione delle potenze, degli abiti e degli atti, che si desume in base agli oggetti, principalmente si deve insistere sulla ragione formale degli oggetti. Perciò non si devono distinguere abiti diversi in base ai vari oggetti materiali; ma in base alla loro ragione formale. Ora, i principi dimostrativi sono la ragione della scienza delle conclusioni. Quindi l'intelletto dei principi non si deve considerare come abito o come virtù distinta dalla scienza delle conclusioni.

I^a II^a q. 57 a. 2, arg. 3

Si denomina virtù intellettuale quella che risiede nella facoltà (intellettiva) razionale per essenza. Ma la ragione, anche quella speculativa, svolge il raziocinio, sia con sillogismi dimostrativi, sia con sillogismi dialettici. Perciò, se la scienza, che è prodotta da un sillogismo dimostrativo, è una virtù intellettuale di ordine speculativo, lo deve essere anche **l'opinione**.

I^a II^a q. 57 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** enumera soltanto queste tre virtù intellettuali di ordine speculativo, cioè **sapienza, scienza e intelletto**.

I^a II^a q. 57 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto [a.1], **virtù intellettuali speculative** sono quelle disposizioni che affinano l'intelletto speculativo nella considerazione **del vero**, costituendo questo il suo ben operare. Ora, il **vero** da considerare è di **due specie**:

- **primo, noto per se stesso**; ma ciò che è per sé noto ha natura di **principio**; e viene percepito in maniera istantanea dall'intelletto. Perciò l'abito che predispone l'intelligenza alla considerazione di codeste verità si chiama **intelletto**, ed è **l'abito dei (primi) principi**.

- **secondo, conosciuto per mezzo di altre nozioni**. Invece le verità conosciute mediante **altre nozioni** non sono percepite all'istante dall'intelletto, ma mediante una **ricerca della ragione**: **e hanno natura di termine**; e un termine può essere di due tipi:

+ ultimo di un dato genere; e **ultimo in rapporto a tutta la conoscenza umana**. E poiché, come si esprime il Filosofo, "le cose che noi conosciamo da ultimo sono le prime e le più note secondo natura", ciò che è ultimo rispetto a tutta la conoscenza umana è al primo posto come l'oggetto più conoscibile secondo natura. Di ciò si occupa precisamente **la sapienza**, la quale considera le **cause supreme**, come scrive **Aristotele**. E quindi giustamente coordina e giudica di tutte le cose: poiché non si può dare un giudizio perfetto e universale, se non mediante un processo risolutivo fino alle prime cause.

+ Invece rispetto a ciò che è **ultimo in questo o in quell'altro genere di conoscibili**, l'intelletto ottiene il suo compimento dalla **scienza**. Perciò, ai diversi generi di conoscibili corrispondono **abiti di scienze diverse**: la sapienza invece non può essere che una.

*[Non si tratta di una divisione specifica degli abiti intellettuali ma di una divisione molto generica o analogica, poiché il modo di conoscere è diverso nei tre casi. L'Intelletto conosce per evidenza immediata, mentre la Scienza e La Sapienza danno un'evidenza mediata della verità. Queste ultime però si richiedono assolutamente per la perfezione umana perché l'intelletto si limita a una conoscenza assai imperfetta e confusa. L'itinerario del sapere parte dall'Intelletto e, mediante le varie scienze, giunge alla Sapienza la quale dà un fondamento razionale allo stesso intelletto senza aggiungervi una maggiore evidenza, mentre la **Sapienza, o Metafisica**, è una e individuale, le scienze sono molteplici. Secondo Aristotele ci sono due tipi di scienza: la prima studia la quantità astratta del moto e della materia ed è la **Matematica**; l'altra studia l'ente soggetto al moto ed è la **Filosofia della Natura**. Quest'ultima si suddivide in **Cosmologia**, studio dei corpi non viventi, e **psicologia**, che studia i tre gradi dei viventi: **piante, animali e uomo**]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 57 a. 2, ad arg. 1

La sapienza è una specie di scienza in quanto possiede ciò che è comune a tutte le scienze, cioè l'attitudine a dimostrare delle conclusioni dai principi. Avendo però qualche cosa di proprio al di sopra delle altre scienze, cioè l'attitudine a giudicare di tutto, non solo le conclusioni ma anche i principi, si presenta come una virtù più perfetta della scienza.

I^a II^a q. 57 a. 2, ad arg. 2

Quando la ragione formale di un oggetto è riferita alla potenza o all'abito in forza di un unico atto, allora gli abiti e le potenze non possono distinguersi fondandosi sulla distinzione tra oggetto formale e oggetto materiale: spetta, p. es., a un'unica potenza visiva vedere il colore e la luce, che è la ragione formale dell'atto visivo, il quale abbraccia il colore e la luce stessa. Invece i principi dimostrativi si possono considerare a parte, senza considerare le conclusioni. E si possono considerare uniti alle conclusioni, in quanto queste da essi derivano. Ebbene, considerare i principi in questa seconda maniera appartiene alla scienza, la quale si estende alle conclusioni; invece considerare i principi in se stessi, appartiene all'intelletto.

Perciò, se si vuol preciser bene la cosa, diremo che **queste tre virtù non sono distinte tra loro con un criterio di uguaglianza, ma di subordinazione**; il che avviene nella suddivisione di ogni tutto potenziale, in cui una parte è più perfetta dell'altra: l'anima razionale, p. es., è più perfetta di quella sensitiva, e quella sensitiva più di quella vegetativa. In codesto modo, ecco che la scienza riconosce la preminenza dell'intelletto da cui dipende. E l'una e l'altro dipendono dalla sapienza, che ha una preminenza assoluta, e abbraccia sotto di sé e l'intelletto e la scienza, in quanto giudica, sia le conclusioni delle scienze, sia i loro principi.

I^a II^a q. 57 a. 2, ad arg. 3

Abbiamo già detto che le virtù sono decisamente indirizzate al bene, e in nessun modo al male. Ora, il bene dell'intelletto è il vero, e il suo male è il falso. Perciò possono dirsi virtù intellettuali soltanto quegli abiti, con i quali si afferma sempre la verità, e mai la falsità. Invece **opinione e congettura** possono avere per oggetto e il vero e il falso. Quindi, come insegna **Aristotele**, esse non sono virtù intellettuali.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli abiti intellettuali delle arti o mestieri non siano virtù. Infatti:

I^a II^a q. 57 a. 3, arg. 1

S. Agostino insegna che "della virtù nessuno usa malamente". Invece alcuni usano male l'arte loro: infatti un artigiano può lavorare malamente, rispetto ai principi della sua arte. Dunque le arti non sono virtù.

I^a II^a q. 57 a. 3, arg. 2

Non può esserci la virtù di una virtù. Invece, a dire del **Filosofo**, "c'è una certa virtù dell'arte". Dunque un'arte non è virtù.

I^a II^a q. 57 a. 3, arg. 3

Le **arti liberali** sono più nobili delle **arti meccaniche**. Ora, se le arti meccaniche sono pratiche, quelle liberali sono speculative. Se quindi l'arte fosse virtù intellettuale, dovrebbe aggiungersi alle virtù speculative.

I^a II^a q. 57 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** nell'Etica insegna che l'arte è una virtù; e tuttavia non la enumera tra le virtù speculative, la cui sede egli ripone nel potere scientifico dell'anima.

I^a II^a q. 57 a. 3. RESPONDEO:

L'arte non è che la retta norma nel compimento di determinate opere da fare. E il bene in questi casi non consiste nel fatto che il volere umano si comporta in una data maniera: ma nel fatto che è buona la stessa cosa prodotta. Infatti non torna a lode dell'artefice come tale l'intenzione con la quale compie l'opera sua: ma solo la qualità dell'opera che egli compie. Perciò, propriamente parlando, **l'arte è un abito operativo**. E tuttavia in qualche cosa coincide con gli **abiti speculativi**: poiché anche gli abiti speculativi hanno di mira il comportamento delle cose conosciute, e non il comportamento della volontà umana nei loro riguardi. Infatti, purché il geometra faccia una dimostrazione vera, non importa affatto il suo stato d'animo, e cioè se è contento o adirato: e così non interessa per un artista o per un artigiano. Perciò **le arti hanno natura di virtù, come gli abiti speculativi: nel senso che né le arti né gli abiti speculativi rendono buona l'opera rispetto all'uso di essa**, poiché questo è il compito proprio delle virtù morali; ma solo danno la capacità di ben operare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 57 a. 3, ad arg. 1

Quando chi possiede un mestiere compie un'opera difettosa, non fa un'opera degna, ma indegna della sua arte: come quando uno mente conoscendo la verità, il suo dire non è secondo la scienza, ma contrario al suo sapere. Perciò, come la scienza, anche l'arte è sempre legata al bene: e da questo lato si denomina virtù. Invece non raggiunge la perfetta natura di virtù, perché non rende buono anche l'uso, per il quale si richiede qualche altra cosa: sebbene non ci possa essere il buon uso (di una facoltà) senza l'arte.

I^a II^a q. 57 a. 3, ad arg. 2

Perché un uomo usi bene **la sua arte**, si richiede che abbia retta la volontà, e questa **raggiunge la sua perfezione con la virtù morale**; per questo il Filosofo parla di virtù, morale s'intende, dell'arte, perché il buon uso di essa richiede delle virtù morali. Infatti è chiaro che la giustizia, che dà rettitudine alla volontà, farà sì che un artigiano sia portato a compiere un'opera genuina.

I^a II^a q. 57 a. 3, ad arg. 3

Anche nell'attività speculativa ci sono degli **esercizi** che si presentano come opere: p. es., la costruzione di un sillogismo, di una buona proposizione, oppure le operazioni di aritmetica o di geometria. Perciò tutti gli abiti speculativi che sono ordinati a codeste opere dal raziocinio, per una certa somiglianza si dicono arti, però **liberali** [*la grammatica, la retorica e la dialettica (il Trivio); l'aritmetica, la geometria, la musica*]; per distinguerle da quelle arti che sono ordinate ad opere da compiersi mediante il corpo, e che sono in qualche modo **servili**, in quanto il corpo è sottoposto all'anima come schiavo, mentre l'uomo in forza dell'anima è libero. Invece le scienze che non sono ordinate a nessun'opera, si dicono semplicemente scienze, non già arti. **Ma per il fatto che le arti liberali sono più nobili, non è detto che ad esse convenga di più la natura di arti.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **prudenza** non sia una virtù **distinta dall'arte**. Infatti:

I^a II^a q. 57 a. 4, arg. 1

L'arte è la retta norma dell'operare. Ma la diversità dei generi delle opere da compiere non può far sì che una disposizione cessi di essere un'arte: esistono infatti arti diverse, per opere da compiere assai diverse. Perciò, essendo anche la prudenza una retta norma dell'operare, sembra che anch'essa debba considerarsi un'arte.

I^a II^a q. 57 a. 4, arg. 2

La prudenza è più affine all'arte degli abiti speculativi: infatti anch'essa, come dice **Aristotele**, "ha per oggetto i contingenti". Ora, alcuni abiti speculativi sono denominati arti. Quindi a maggior ragione deve dirsi arte la prudenza.

I^a II^a q. 57 a. 4, arg. 3

"Alla prudenza spetta la bontà del deliberare", secondo l'espressione del **Filosofo**. Ma egli nota pure che anche in alcune arti le deliberazioni non mancano: p. es., nell'arte militare, nell'arte di governo, e nell'arte medica. Dunque la prudenza non si distingue dall'arte.

I^a II^a q. 57 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo distingue la prudenza dall'arte.

I^a II^a q. 57 a. 4. RESPONDEO:

Dove si riscontrano ragioni diverse di virtù, è necessario che le virtù siano distinte. Ora, abbiamo detto sopra che alcuni abiti si presentano come virtù per il solo fatto che conferiscono la capacità di compiere bene un'opera: altri invece per il fatto che non solo danno codesta capacità, ma anche il buon uso di essa. Ebbene, l'arte conferisce la sola capacità di **compiere bene un'opera**: poiché non interessa l'appetito (o volontà). Invece la **prudenza** non dà soltanto la capacità di ben operare, ma ne dona anche il **buon uso**: infatti essa interessa l'appetito, poiché presuppone la rettitudine di esso.

E il motivo di ciò sta nel fatto che l'arte è "la retta ragione nelle cose da farsi", mentre la prudenza è "la retta ragione nelle azioni da compiersi". Come **Aristotele** ricorda, c'è differenza tra **fare** ed **agire**, poiché il fare è un **atto (transitivo)** che passa su oggetti esterni, come fabbricare, segare, e così via; mentre l'agire è un **atto (intransitivo)** che rimane nell'agente medesimo, come vedere, volere e simili. Perciò la prudenza sta alle azioni umane suddette, che costituiscono l'uso delle potenze e degli abiti, come l'arte sta alle operazioni esterne: poiché l'una e l'altra sono la perfetta ragione rispetto alle cose cui si riferiscono. Ora, la perfezione o rettitudine della ragione in campo speculativo dipende dai principi dai quali la ragione argomenta: infatti abbiamo notato che la scienza presuppone l'intelletto, cioè l'abito dei (primi) principi, e da esso dipende. Ma le funzioni che i principi svolgono in campo

speculativo, nell'agire umano spettano ai fini, come nota Aristotele. Perciò **la prudenza**, che è la retta ragione nelle azioni da compiersi, richiede che l'uomo sia ben disposto rispetto ai suoi **fini**: e questo si ottiene mediante la **rettitudine della sua volontà**. Ecco quindi che la prudenza presuppone le virtù morali che rendono buona la volontà. **Invece nelle opere dell'arte la bontà non appartiene affatto alla volontà umana, ma alle stesse opere dell'arte**: e quindi l'arte non presuppone una volontà retta. Ed ecco perché è più apprezzato l'artefice il quale sbaglia volontariamente, che l'artefice il quale sbaglia senza volere; poiché la bontà del volere è essenziale alla prudenza, e non lo è affatto per l'arte. - Da ciò risulta che la prudenza è una virtù distinta dall'arte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 57 a. 4, ad arg. 1

I vari generi dei prodotti dell'arte sono tutti esterni all'uomo: essi perciò non costituiscono una differenza nella nozione di virtù. **Invece la prudenza è la retta norma degli stessi atti umani**: e quindi implica una variazione nell'ambito della virtù, **come abbiamo spiegato**.

I^a II^a q. 57 a. 4, ad arg. 2

La prudenza è affine all'arte più degli abiti speculativi, e per il subietto, e per la materia di cui si occupa: infatti l'una e l'altra risiedono nella parte opinativa dell'anima, e si occupano di fatti contingenti. Ma quanto alla nozione di virtù l'arte è più affine agli abiti speculativi che alla prudenza, come è evidente dalle spiegazioni date.

I^a II^a q. 57 a. 4, ad arg. 3

La prudenza porta a ben deliberare intorno a ciò che interessa tutta la vita di un uomo, e l'ultimo fine della vita umana. Invece **in alcune arti interviene la deliberazione in ordine a cose riguardanti i fini particolari di codeste arti**. Difatti alcuni, in quanto sono adatti a ben deliberare **in cose di guerra o di navigazione, si dicono prudenti come capitani e piloti, non già prudenti in senso assoluto**: tali sono invece coloro che sono atti a ben deliberare in cose che interessano tutta la vita.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la prudenza non sia una virtù necessaria a ben vivere. Infatti:

I^a II^a q. 57 a. 5, arg. 1

Come l'arte sta alle opere da farsi, di cui è la retta ragione; così la prudenza sta alle azioni da compiersi, e dalle quali si giudica la vita umana: infatti la prudenza è la retta ragione di codeste azioni, come insegna Aristotele. Ora, **l'arte è necessaria per le opere da farsi solo fino a che siano compiute**. Dunque anche la prudenza non è necessaria all'uomo per ben vivere quando è già virtuoso; ma caso mai soltanto per diventarlo.

I^a II^a q. 57 a. 5, arg. 2

Scrivi **Aristotele** che "la prudenza è fatta per ben consigliarsi" nel deliberare. Ma uno può agire anche dietro un buon consiglio di altri. Perciò non è necessario che uno per ben vivere abbia egli stesso la prudenza; ma basta che segua i consigli di persone prudenti.

I^a II^a q. 57 a. 5, arg. 3

Una virtù intellettuale fa sì che si dica sempre la verità e mai il falso. Ma questo non può accadere per la prudenza: infatti non è umano che nel deliberare su azioni da compiere non si sbagli mai; essendo le azioni umane cose contingenti. Perciò sta scritto, **Sapienza, 9, 14**: "Timidi sono i ragionamenti dei mortali e malsicuri i nostri divisamenti". Dunque la prudenza non deve enumerarsi tra le virtù intellettuali.

I^a II^a q. 57 a. 5. SED CONTRA:

Nella sacra Scrittura, **Sapienza, 8, 7** la prudenza è ricordata tra le virtù necessarie alla vita umana, là dove si dice della divina sapienza: "Insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza, delle quali nulla c'è di più utile in vita agli uomini".

I^a II^a q. 57 a. 5. RESPONDEO:

La prudenza è una virtù sommamente necessaria per la vita umana. Infatti **il ben vivere consiste nel ben operare.** Ma perché uno operi bene non si deve considerare solo **quello che compie, ma in che modo lo compie;** e cioè si richiede che agisca non per un impeto di passione, ma **seguendo un'opzione retta.** E poiché l'opzione, o elezione, ha per oggetto i mezzi indirizzati a un fine, **la rettitudine dell'opzione richiede due cose:** il debito fine, e i mezzi ad esso proporzionati. Ora,

- un uomo viene ben orientato **al debito fine** da quelle virtù che ornano la parte appetitiva dell'anima [*coraggio, magnanimità, giustizia...*], la quale ha per oggetto il bene e il fine.

- Invece la **buona predisposizione di un uomo rispetto ai mezzi** richiede il diretto intervento di un abito della ragione: poiché deliberare e scegliere, atti aventi per oggetto i mezzi, appartengono alla ragione. Perciò è necessario che nella ragione vi sia una **virtù intellettuale**, che le conferisca una predisposizione retta nei riguardi dei mezzi ordinati al fine. E codesta virtù è **la prudenza.** Dunque la prudenza è una virtù necessaria a ben vivere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 57 a. 5, ad arg. 1

La bontà nel campo delle arti non risiede nell'artefice, ma nei suoi prodotti, essendo l'arte la retta norma delle cose da farsi: infatti il facimento, essendo un'azione transitiva, non è perfezione di chi produce, ma del prodotto, come il moto è l'atto del soggetto posto in movimento; e l'arte ha per oggetto le cose fattibili. Ma **il bene della prudenza appartiene all'agente medesimo, che ottiene la sua perfezione proprio nell'agire:** infatti la prudenza è **la retta norma delle azioni da compiere, come abbiamo detto.** [a.4] Perciò nell'arte non si richiede il ben operare dell'artefice, ma la sola bontà del suo prodotto. Piuttosto si richiederebbe il ben operare del prodotto medesimo, e cioè che il coltello tagliasse bene, o che la sega segasse bene; se invece di essere cose da adoperare, mancando loro il dominio dei

propri atti, fossero capaci di adoperarsi. Quindi l'arte non è richiesta al ben vivere dell'artigiano medesimo; ma solo per costruire e per conservare un buon prodotto. Invece la prudenza è necessaria all'uomo per viver bene, e non soltanto per diventar buono.

I^a II^a q. 57 a. 5, ad arg. 2

Quando un uomo compie il bene mosso dall'altrui consiglio, e non dal proprio, **la sua operazione non è del tutto perfetta**, rispetto alla ragione e all'appetito chiamati a dirigerlo e a muoverlo. Perciò anche se opera il bene, non l'opera proprio bene in modo assoluto, come richiederebbe il ben vivere.

I^a II^a q. 57 a. 5, ad arg. 3

La verità dell'intelletto pratico si deve giudicare diversamente dalla verità dell'intelletto speculativo, come nota Aristotele. Infatti **la verità dell'intelletto speculativo** si misura dalla conformità dell'intelletto con la realtà. E poiché l'intelletto non può conformarsi con esattezza alla realtà in cose contingenti, ma soltanto in quelle necessarie, **nessun abito speculativo che s'interessa del contingente può essere una virtù intellettuale, ma solo quegli abiti che riguardano il necessario.** - Invece **la verità dell'intelletto pratico si desume dalla conformità col retto volere.** La quale conformità non esiste nel campo del necessario, il quale non dipende dalla volontà umana; ma solo nel campo dei contingenti, i quali possono essere compiuti da noi, siano essi azioni da compiersi o opere esterne da farsi. **Ecco perché la virtù dell'intelletto pratico si limita ai soli contingenti:** virtù che rispetto alle cose fattibili è **arte**; e rispetto alle azioni da compiere è **prudenza**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che alla **prudenza** non siano state aggiunte a proposito l'eubulia, la synesis e la gnomè. Infatti:

I^a II^a q. 57 a. 6, arg. 1

L'eubulia, come scrive **Aristotele**, è "un abito mediante il quale deliberiamo bene". Ma egli dice pure che "il ben deliberare spetta alla prudenza". Dunque l'eubulia non è una virtù aggiunta, ma la stessa prudenza.

I^a II^a q. 57 a. 6, arg. 2

Spetta al superiore giudicare degli inferiori. Perciò si presenta come suprema quella virtù che si esercita nel giudizio. Ora la synesis è fatta per ben giudicare. Quindi la synesis non è una virtù aggiunta alla prudenza, ma è virtù principale.

I^a II^a q. 57 a. 6, arg. 3

Le cose da giudicare sono diverse, come diverse sono quelle su cui si deve deliberare. Ma per tutte le cose da deliberare viene indicata una sola virtù, cioè l'eubulia. Perciò a ben giudicare

sulle azioni da compiere non è necessario stabilire una seconda virtù oltre la synesis, cioè la gnome.

I^a II^a q. 57 a. 6, arg. 4

Cicerone enumera tre altre parti della prudenza, e cioè: "la memoria del passato, l'intelligenza del presente", e "la previdenza per il futuro". Anche Macrobio aggiunge altre parti alla prudenza: "la cautela, la docilità", e altre cose del genere. Dunque le virtù ricordate non sono le uniche da aggiungere alla prudenza.

I^a II^a q. 57 a. 6. SED CONTRA:

Valga l'autorità del Filosofo, il quale presenta le tre virtù suddette come aggiunte alla prudenza.

I^a II^a q. 57 a. 6. RESPONDEO:

Tra potenze subordinate la principale è quella che è ordinata all'atto più importante. **Ora, rispetto alle azioni umane troviamo tre atti della ragione:**

- il primo di essi è **deliberare** [*da libra = bilancia > valutare, ponderare*],
- il secondo **giudicare**,
- il terzo **comandare**.

I primi due corrispondono agli atti dell'intelletto speculativo che sono la ricerca e il giudizio: infatti la deliberazione, o consiglio, è una specie di ricerca. **Invece il terzo è proprio dell'intelletto pratico, in quanto operativo:** infatti la ragione non ha il compito di comandare le cose che uno non può fare. **Ora, è evidente che tra tutte le cose che uno compie l'atto principale è il comandare, cui gli altri atti sono subordinati. Perciò alla virtù, la quale ha il compito di ben comandare, cioè alla prudenza, vanno aggiunte come virtù secondarie:**

- **l'eubulia** [*in Aristotele designa una virtù dianoetica corrispondente alla "retta deliberazione" o "buon consiglio" in vista di un bene comune, ed è in stretta relazione con il governo della città,*], **che ha il compito di ben deliberare** [*da libra = bilancia > valutare, ponderare*], nonché

- **la synesis** [*Comprendere con l'altro" - "Comprendere in ascolto dell'altro; in quel movimento infinito di comprensione che si trova sempre in difetto dinanzi a quello di cui facciamo esperienza. Uno potrebbe essere molto bravo a trovare i mezzi possibili, ma potrebbe mancare di sensatezza nel valutare quale sia il migliore. Tale giudizio è poi quello che determina che cosa scegliamo.*] e

- **la gnome** [*duttilità, elasticità, larghezza di vedute, lungimiranza, saper giudicare i casi straordinari.*] che hanno quello di **giudicare**; e della cui distinzione parleremo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 57 a. 6, ad arg. 1

La prudenza inclina a ben deliberare, non nel senso che la buona deliberazione è l'atto di essa; ma perché compie codesto atto mediante una virtù subalterna che è l'eubulia.

I^a II^a q. 57 a. 6, ad arg. 2

In campo operativo il giudizio è ordinato a qualche altra cosa: infatti uno può giudicare bene sull'atto da compiere, e tuttavia eseguirlo malamente. Invece l'ultima rifinitura si ha quando la ragione passa a comandare bene sull'azione da compiere.

I^a II^a q. 57 a. 6, ad arg. 3

Il giudizio di una cosa si compie mediante i principi propri di essa. Invece l'inquisizione o ricerca non può ancora fondarsi su codesti principi: poiché se si possedessero non ci sarebbe più bisogno di inquisizione, ma la verità sarebbe già trovata. Ed ecco perché si richiede una sola virtù per ben deliberare, e due per ben giudicare: poiché la distinzione non si compie tra i principi comuni, ma tra quelli propri. Difatti in campo speculativo una sola dialettica serve per la ricerca in tutti i campi: invece le scienze dimostrative, che hanno il compito di giudicare, sono diverse secondo la diversità delle cose. - Ora, la **synesis** e la **gnome** si distinguono in base alla **diversità delle norme da cui giudicano**: infatti la **synesis** ha il compito di giudicare delle azioni da compiere in base alla **legge comune**; la **gnome** invece si spinge a giudicare, in base alla **ragione naturale**, cose a cui la legge comune non arriva; come meglio vedremo in seguito.

I^a II^a q. 57 a. 6, ad arg. 4

La memoria, l'intelligenza e la previdenza, come anche la cautela, la docilità, e simili, non sono virtù diverse dalla prudenza: ma in qualche modo sono rispetto ad essa come parti integrali, in quanto tutte si richiedono per la perfezione di essa. Ci sono poi anche le parti subiettive, cioè le specie della prudenza: come la prudenza economica, quella politica, ecc. Ma le tre virtù sopra indicate sono quasi parti potenziali della prudenza: poiché sono ordinate ad essa come elementi secondari al principale. E anche di questo parleremo in seguito.

In questo periodo di grande crisi, ciò che abbiamo sempre fatto, le linee guida che abbiamo sempre utilizzato, le regole aziendali con le quali abbiamo governato, cessano di essere una guida sicura per il successo, perché la situazione di incertezza che viviamo non permette di essere gestita appoggiandosi a regole e criteri del passato.

Ci vuole un supplemento di capacità di giudizio per trovare la regola adatta alla nuova situazione concreta in cui ci troviamo. Serve una regola, che io chiamo **virtù della prudenza** che sappia tenere insieme le “**radici**” e le “**ali**”.

Tommaso d'Aquino ci fornisce un aiuto interessante e utile:

Nella nuova regola servono l'**eubulia**, che riguarda la deliberazione (l'abilità di porre le domande giuste e di trovare le regole per scegliere), la **synesis**, che riguarda il giudizio su quanto avviene **ordinariamente**, e la **gnome**, che riguarda il giudizio su cose che esigono una eccezione alle norme ordinarie (Summa Teologica, II-II, Q. 48).

Ciò che può fare la differenza, infatti, per un imprenditore che vuole emergere dalla crisi - soprattutto quella attuale, che vive di fasi con un accelerato mutamento strutturale - è la **gnome**, cioè **la capacità di leggere e di interpretare le “cose nuove” che sono presenti nell’attuale contesto economico, andando oltre al suo modo antico di vedere e giudicare.**

Ad esempio, ciò che non riusciamo a vedere è il nuovo modello di economia di mercato, di cui si parla ormai da diverso tempo, chiamato “**capitalismo sociale**” o “**capitalismo condiviso**”.

Il capitalismo condiviso è un modo di vivere l’impresa ponendo allo stesso livello l’interesse delle Parti interessate e l’interesse degli Azionisti e quindi **porre l’organizzazione in dialogo con tutte le componenti della società in cui opera.**

Ci sono casi, alquanto interessanti, che già dimostrano come l’utilizzo di questo nuovo modello, sia pure in modo parziale, **accresce significativamente il livello dei vari indicatori di prestazione aziendale.**

L’impresa amplia sensibilmente il suo valore e la sua ricchezza quando è capace di **collaborare** in modo leale con **altre imprese, enti pubblici, enti di ricerca e società civile organizzata.** Oramai è sempre più chiaro il fatto che l’operato di una impresa di successo (virtuosa e socialmente responsabile), coincide sempre più con quello che **la radica nel contesto sociale in cui opera.**

Di Roberto Lorusso

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le virtù >
> Distinzione delle virtù morali da quelle intellettuali

Prima parte della seconda parte

Questione 58

Proemio

Passiamo così a trattare delle **virtù morali**.

- **primo**, della loro **distinzione dalle virtù intellettuali**;
- **secondo**, della loro **distinzione reciproca in base alla materia** di ciascuna;
- **terzo**, della **distinzione esistente tra le principali, o cardinali, e le altre virtù**.

Sul primo argomento si pongono cinque problemi:

1. Se ogni virtù sia una virtù morale;
2. Se una virtù morale sia distinta dalle virtù intellettuali;
3. Se la divisione tra virtù intellettuali e virtù morali sia adeguata;
4. Se possa esserci una virtù morale senza quelle intellettuali;
5. Se possano esserci, al contrario, delle virtù intellettuali senza le virtù morali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che ogni virtù sia una virtù morale. Infatti:

I^a II^a q. 58 a. 1, arg. 1

La virtù morale prende la sua denominazione da mos (moris), che significa consuetudine. Ora, noi possiamo rendere consueti gli atti di tutte le virtù. Perciò tutte le virtù sono virtù morali.

I^a II^a q. 58 a. 1, arg. 2

Il Filosofo scrive, che "la virtù morale è un abito elettivo che tende a fissarsi nel giusto mezzo della ragione". Ma tutte le virtù sono abiti elettivi: poiché possiamo compiere per elezione l'atto di qualsiasi virtù. Inoltre ogni virtù tende in qualche modo, come vedremo in seguito, a fissarsi nel giusto mezzo della ragione. Dunque ogni virtù è una virtù morale.

I^a II^a q. 58 a. 1, arg. 3

Scriva Cicerone, che "la virtù è un abito connaturato, consentaneo alla ragione". Ora, le virtù umane, essendo ordinate al bene dell'uomo, devono tutte consentire alla ragione: poiché, come insegna Dionigi, il bene dell'uomo consiste "nell'essere conforme alla ragione". Quindi ogni virtù è una virtù morale.

I^a II^a q. 58 a. 1. **SED CONTRA:**

Il **Filosofo** ha scritto: "Parlando della moralità, noi non giudichiamo se uno è sapiente o intelligente; ma se è mite o sobrio". **Perciò la sapienza e l'intelletto non sono qualità morali.** E tuttavia sono virtù, come sopra abbiamo detto. Dunque non tutte le virtù sono morali.

I^a II^a q. 58 a. 1. RESPONDEO:

Per chiarire il problema bisogna considerare che significa **mos**: e allora potremo sapere che cosa sia una virtù morale. **Mos (costume) ha due significati:**

- Talora infatti sta a indicare una **consuetudine**; in questo senso sta scritto negli **Atti, 15, 1**: "Se voi non siete circumcisi secondo la consuetudine (morem) di Mosè, voi non vi potete salvare".

- Altre volte invece significa una certa **inclinazione naturale**, o connaturale, a compiere qualche cosa: cosicché si parla persino dei costumi (mores) degli animali; in questo senso nel libro dei **2 Maccabei, 11, 11**, si dice: "Irrompendo (more leonum) come leoni contro i nemici, li abatterono". Sempre in tal senso sta scritto nei **Salmi, 67, 7**: "(Dio) il quale dà un'abitazione a chi ha costume di solitario".

- Ora, questi due significati foneticamente non si distinguono affatto in latino. Invece si distinguono in greco: infatti ethos, che noi traduciamo mos, qualche volta ha la prima sillaba lunga e si scrive con l'η; e altre volte ha la prima sillaba breve e si scrive con l'ε (ήθος ed έθος).

Ora, una virtù si dice morale da mos, in quanto questo termine sta a indicare una certa inclinazione naturale a compiere qualche cosa. E a codesto significato si avvicina anche l'altro, che vuole indicare consuetudine: infatti **la consuetudine in qualche modo si cambia in natura**, e dà un'inclinazione simile a quella naturale. È evidente però, dalle spiegazioni date, che l'inclinazione all'atto va attribuita a quella potenza appetitiva, che ha il compito di **muovere** o d'agire su tutte le altre potenze. **Perciò non tutte le virtù possono dirsi morali, ma soltanto quelle che risiedono in una facoltà appetitiva.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 1

L'argomento è valido, se prendiamo mos nel significato di consuetudine.

I^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 2

Ogni atto di virtù può essere compiuto per (libera) elezione: ma la buona elezione viene compiuta soltanto dalle virtù che risiedono nella parte appetitiva dell'anima; infatti abbiamo già dimostrato che eleggere, o scegliere, è un atto della parte appetitiva. Perciò **abito elettivo**, cioè principio di elezione, è soltanto quello che rafforza una facoltà appetitiva: sebbene anche gli atti degli altri abiti possano essere oggetto di elezione.

I^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 3

Come insegna Aristotele, "la natura è il principio del moto". Ora, muovere o agire è proprio della parte appetitiva. Perciò cercare la somiglianza con la natura, col consentire alla ragione, è proprio delle virtù che risiedono nella parte appetitiva.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le **virtù morali** non siano **distinte dalle virtù intellettuali**. Infatti:

I^a II^a q. 58 a. 2, arg. 1

Scrivi **S. Agostino** che "la virtù è l'arte di ben vivere". Ma l'arte è una **virtù intellettuale**. Dunque le virtù morali non sono distinte dalle virtù intellettuali.

I^a II^a q. 58 a. 2, arg. 2

Molti parlano di scienza nel definire le virtù morali: alcuni, p. es., dicono che la perseveranza è "la scienza o l'abito di cose in cui si deve o non si deve persistere"; e dicono che la santità è "la scienza che rende fedeli e osservanti rispetto ai diritti di Dio". **Ora, la scienza è una virtù intellettuale**. Perciò le virtù morali non devono essere distinte da quelle intellettuali.

I^a II^a q. 58 a. 2, arg. 3

S. Agostino scrive che "la virtù è la ragione retta e perfetta". Ma questo è proprio delle virtù intellettuali, come Aristotele dimostra. Dunque le virtù morali non sono distinte da quelle intellettuali.

I^a II^a q. 58 a. 2, arg. 4

Nessuna cosa è distinta da ciò che fa parte della sua definizione. Ma le virtù intellettuali rientrano nella definizione delle virtù morali: infatti il Filosofo insegna che "la virtù morale è un abito che ha il compito di eleggere stando al giusto mezzo fissato dalla ragione, secondo che l'uomo saggio avrà determinato". Ora codesta retta ragione, che determina il giusto mezzo della virtù morale, a detta del medesimo appartiene a una virtù intellettuale. Quindi le virtù morali non si distinguono da quelle intellettuali.

I^a II^a q. 58 a. 2. SED CONTRA:

Aristotele ha scritto: "Le virtù si dividono secondo questa differenza: alcune di esse si dicono **intellettuali**, ed altre **morali**".

I^a II^a q. 58 a. 2. RESPONDEO:

Il primo principio di tutto l'agire umano è la ragione: e qualsiasi altro principio in qualche modo deve obbedire alla ragione: però in maniera diversa.

- Infatti alcune potenze **obbediscono pienamente alla ragione**, senza contraddire: così è per le **membra del corpo**, purché si trovino nelle loro condizioni naturali; la mano e il piede subito

si muovono ad agire dietro il comando della ragione. Per questo il **Filosofo** afferma, che "l'anima governa il corpo con un **dominio dispotico**", cioè come uno schiavo, il quale non ha il diritto di contraddire il suo padrone. Ora, ci furono alcuni i quali sostennero che tutti i principi operativi dell'uomo si trovano in queste condizioni rispetto alla ragione. Se ciò fosse vero, basterebbe, per agir bene, che la ragione fosse perfetta. Perciò, essendo la virtù l'abito che ci rende perfetti in ordine al ben operare, essa verrebbe a trovarsi nella sola ragione: e così non esisterebbero altro che virtù intellettuali. Questa era l'opinione di Socrate, il quale insegnava che "tutte le virtù sono saggezza", come riferisce Aristotele. Ecco perché riteneva che un uomo, avendo in sé la scienza, non avrebbe potuto peccare; ma chiunque peccchi pecca per ignoranza.

- Questo deriva da una falsa supposizione. Infatti **la parte appetitiva non obbedisce pienamente alla ragione**, ma con una certa opposizione: cosicché il **Filosofo** può scrivere che "la ragione comanda la parte appetitiva con un **dominio politico**", come quello sugli uomini liberi, i quali hanno il diritto di contraddire. E S. Agostino nota, che "**spesso l'intelletto precede, ma l'affetto si attarda o non segue affatto**": fino al punto che talora le passioni e le abitudini della parte appetitiva ostacolano l'uso della ragione nel giudicare dei singolari. E in questi casi è vero in qualche modo quanto Socrate diceva, cioè che la presenza del sapere avrebbe impedito il peccato: purché questo si estenda all'uso della ragione nell'atto di eleggere un bene particolare.

Quindi, affinché uno possa agir bene non si richiede soltanto che la ragione sia predisposta dagli abiti delle virtù intellettuali; ma che anche le potenze appetitive siano ben disposte mediante gli abiti delle virtù morali. Perciò, come **l'appetito è distinto dalla ragione**, così le **virtù morali sono distinte da quelle intellettuali**. Cosicché, allo stesso modo che l'appetito è principio degli atti umani in quanto partecipa della ragione, **così gli abiti morali sono virtù umane in quanto conformi alla ragione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 1

S. Agostino prende il termine **arte** nel significato vago di **retta norma**. E allora nell'arte è inclusa anche la prudenza, la quale è la retta norma delle azioni da compiere, come l'arte è la retta norma delle cose da fare. E in questo senso, l'affermazione che la virtù è l'arte di ben vivere essenzialmente **si riferisce alla prudenza**: ma può estendersi a tutte le altre virtù, in quanto sono regolate secondo la prudenza.

I^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 2

Codeste definizioni, da chiunque siano usate, derivano dall'opinione di Socrate: e **devono essere spiegate così come ora abbiamo fatto per l'arte**.

I^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 3

Lo stesso valga per la terza difficoltà.

I^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 4

La retta ragione, che è legata alla prudenza, entra nella definizione delle virtù morali non come parte essenziale, ma come un elemento integrativo di tutte le virtù morali, in quanto la prudenza tutte le dirige.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la divisione delle umane virtù in morali e intellettuali non sia adeguata. Infatti:

I^a II^a q. 58 a. 3, arg. 1

La prudenza pare che sia qualche cosa di mezzo tra una virtù morale e una virtù intellettuale: tanto è vero che viene enumerata da Aristotele tra le virtù intellettuali; e tuttavia da tutti è contata tra le quattro cardinali, che sono virtù morali, come vedremo. Dunque la divisione delle virtù in intellettuali e morali non è adeguata come dev'esserlo la divisione immediata (di un genere).

I^a II^a q. 58 a. 3, arg. 2

La **continenza**, la **perseveranza** e la **pazienza** non vengono computate tra le virtù intellettuali. E neppure sono virtù morali: poiché non raggiungono il giusto mezzo delle passioni rispettive, ma rimane con esse un eccesso di passionalità. Quindi le virtù non sono divise adeguatamente in virtù morali e intellettuali. *[si veda II, II q.155, a.3]*

I^a II^a q. 58 a. 3, arg. 3

Fede, speranza e carità sono virtù. Ma non sono virtù intellettuali: essendo queste ultime, come si è detto, cinque soltanto, e cioè la **scienza**, la **sapienza**, l'**intelletto**, la **prudenza** e l'**arte**. E neppure sono **virtù morali**: poiché non riguardano le passioni, su cui sono impegnate principalmente le virtù morali. Perciò la divisione delle virtù in intellettuali e morali non è adeguata.

I^a II^a q. 58 a. 3. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo**, "le virtù si dividono in due serie, alcune sono intellettuali, altre morali".

I^a II^a q. 58 a. 3. RESPONDEO:

Le virtù sono abiti che dispongono perfettamente l'uomo **a ben operare**. Ora, in lui non ci sono che due principi degli atti umani, e cioè l'**intelletto**, o ragione, e l'**appetito**: infatti, come si esprime Aristotele, questi sono i due motori dell'uomo. Perciò ogni umana virtù deve essere un perfezionamento di qualcuno di codesti principi. E quindi se potenzia l'**intelletto**, o **speculativo**, o **pratico** nel ben operare, sarà una **virtù intellettuale**: se invece rafforza la **parte appetitiva**, sarà una **virtù morale**. Perciò rimane stabilito che ogni umana virtù è, o intellettuale, o morale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 58 a. 3, ad arg. 1

La prudenza è essenzialmente una **virtù intellettuale**. Ma per la **materia di cui tratta** è affine alle **virtù morali**: infatti è la **retta norma delle azioni da compiere**, come sopra abbiamo detto. E sotto quest'aspetto viene enumerata tra le virtù morali.

I^a II^a q. 58 a. 3, ad arg. 2

La continenza e la perseveranza non sono un perfezionamento delle potenze sensitive. E ciò è evidente per il fatto che nel continente e nel perseverante sovrabbondano le passioni disordinate: il che non avverrebbe, se l'appetito sensitivo avesse raggiunto la perfezione mediante un abito che lo armonizzasse con la ragione. Invece la continenza, oppure la perseveranza, è un perfezionamento della parte razionale, la quale contrasta le passioni per non esserne trascinata. Ma non raggiunge il grado di virtù: perché la virtù intellettuale che ha il compito di ben disporre la ragione rispetto alle azioni morali, presuppone la rettitudine dell'appetito rispetto al fine, per potersi adeguare ai principi, cioè ai fini, da cui inizia il raziocinio; ed è quello che invece manca nel caso della continenza e della perseveranza. - D'altra parte non può essere perfetta un'operazione che promana da due facoltà, se entrambe non siano rivestite dell'abito richiesto: come non può essere perfetta l'azione di chi adopera uno strumento, se lo strumento non è adatto, per quanto sia perfetto l'agente principale. Perciò, se l'appetito sensitivo, mosso dalla parte razionale, non è perfetto; sebbene la parte razionale sia perfetta, l'azione che ne deriva non può essere perfetta. Quindi il principio di tale atto non sarà una virtù. - Ecco perché la continenza dai piaceri, e la perseveranza nei dolori non sono virtù, ma qualche cosa di meno della virtù, come dice il Filosofo.

I^a II^a q. 58 a. 3, ad arg. 3

La fede, la speranza e la carità sono al di sopra delle virtù umane: infatti **appartengono all'uomo in quanto partecipe della grazia divina**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che possa esserci qualche **virtù morale senza quelle intellettuali**. Infatti:

I^a II^a q. 58 a. 4, arg. 1

Come dice **Cicerone**, la virtù morale è "un abito connaturato, conforme alla ragione". Ma la natura pur essendo conforme a una ragione superiore che la muove, non esige che codesta ragione si trovi con essa in un medesimo soggetto: come lo dimostrano gli esseri naturali privi di **conoscenza**. Dunque può esserci in un uomo una virtù morale connaturata, che inclina a consentire alla ragione, sebbene la sua ragione non sia provvista di virtù intellettuali.

I^a II^a q. 58 a. 4, arg. 2

Le virtù intellettuali danno all'uomo il perfetto uso della ragione. Ora, sta il fatto che alcuni poco raffinati nell'uso della ragione sono virtuosi e accettati a Dio. Quindi è chiaro che le virtù morali possono fare a meno di quelle intellettuali.

I^a II^a q. 58 a. 4, arg. 3

Le virtù morali producono un'inclinazione a ben operare. Ma alcuni hanno un'inclinazione naturale a operare il bene, anche a prescindere dal giudizio della ragione. Perciò le virtù morali possono esistere senza quelle intellettuali.

I^a II^a q. 58 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma, che "le altre virtù, senza il **prudente** comportamento di quelle appetitive, non possono essere virtù". Ma la **prudenza**, come abbiamo spiegato [a.3, ad 1; q.57, a.5], è una **virtù intellettuale**. Dunque non possono esserci delle virtù morali, senza quelle intellettuali.

I^a II^a q. 58 a. 4. RESPONDEO:

Le virtù morali possono esistere senza certe virtù intellettuali, quali la sapienza, la scienza e l'arte: ma non senza l'intelletto e la prudenza. Non possono esistere senza la prudenza, perché le virtù morali sono abiti elettivi, cioè fatti per compiere una buona scelta. Ma perché una scelta sia buona si richiedono due cose. Primo, la retta intenzione del fine: e questo si ottiene mediante le virtù morali, che inclinano le potenze appetitive al bene consentaneo alla ragione, cioè al debito fine. Secondo, la debita accettazione dei mezzi per conseguirlo: e questo non può ottenersi che dalla ragione, in quanto essa rettamente consiglia, giudica e comanda; il che è proprio della **prudenza** e delle virtù annesse, come sopra abbiamo spiegato. Dunque non possono esserci delle virtù morali, senza la prudenza.

E quindi neppure senza (l'abito del) **l'intelletto**. Infatti mediante codesto abito conosciamo i primi principi per sé noti, sia in **campo speculativo** che in **campo pratico**. Perciò, come in campo speculativo la retta ragione, che argomenta da quei principi, presuppone l'intellectus principiorum; così lo presuppone la prudenza, che è la retta ragione nelle azioni da compiere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 58 a. 4, ad arg. 1

L'inclinazione naturale degli esseri irragionevoli è senza un'elezione, o scelta: perciò codesta inclinazione non richiede la ragione. Invece **le virtù morali sono accompagnate da una scelta**: e quindi richiedono per il loro compimento che la **ragione sia provvista di virtù intellettuali**.

I^a II^a q. 58 a. 4, ad arg. 2

Non si richiede che nel virtuoso l'uso della ragione sia perfetto in tutto: ma basta che lo sia rispetto alle azioni virtuose da compiere. In questo senso l'uso della ragione è perfetto in tutte le persone virtuose. Perciò anche quelli che sono giudicati semplici, perché privi delle astuzie mondane, possono essere prudenti, secondo il comando evangelico, **Matteo, 10, 16**: "Siate prudenti come i serpenti, e semplici come le colombe".

I^a II^a q. 58 a. 4, ad arg. 3

La buona inclinazione naturale alla virtù è una virtù iniziale, ma non è una virtù perfetta. Infatti codesta inclinazione, può essere tanto più pericolosa, quanto è più forte, senza l'intervento della retta ragione, la quale rende buona la scelta dei mezzi adatti per il debito fine. Un cavallo che corra, p. es., se è cieco, inciampa e si ferisce quanto più corre. Perciò, sebbene le virtù morali non siano la retta ragione, come diceva Socrate, tuttavia non sono soltanto "secondo la retta ragione", perché inclinano a ciò che ad essa è conforme, come volevano i Platonici; ma si richiede che "siano accompagnate dalla retta ragione", come insegna Aristotele.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che possano esserci delle **virtù intellettuali senza le virtù morali**. Infatti:

I^a II^a q. 58 a. 5, arg. 1

La perfezione di ciò che precede non dipende dalla perfezione di ciò che segue. Ora, la ragione precede e muove l'appetito sensitivo. Dunque le virtù intellettuali, che affinano la ragione, **non dipendono dalle virtù morali che affinano la parte appetitiva**. Quindi possono esistere senza di esse.

I^a II^a q. 58 a. 5, arg. 2

Le virtù e le azioni morali sono materia della prudenza, come le cose fattibili sono materia dell'arte. Ma un'arte può esistere anche senza la propria materia: può esserci, p. es., un fabbro senza il ferro. Perciò la prudenza, pur essendo la virtù intellettuale più connessa con le virtù morali, può esistere senza di esse.

I^a II^a q. 58 a. 5, arg. 3

Per **Aristotele**, "la **prudenza** è la virtù che dispone a ben consigliare". Ora, molti, pur essendo sprovvisti di virtù morali, consigliano bene. Dunque la prudenza può esistere senza virtù morali.

I^a II^a q. 58 a. 5. SED CONTRA:

La volontà di agir male si oppone direttamente alle virtù morali; ma non si oppone a ciò che può esistere senza virtù morali. Ora, **come Aristotele nota**, il fatto "che uno pecchi volendo peccare" si oppone alla prudenza. Dunque la prudenza non può sussistere, senza le virtù morali.

I^a II^a q. 58 a. 5. RESPONDEO:

Le altre virtù intellettuali possono esistere anche senza le virtù morali: **non così la prudenza**. E il motivo si è che **la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere**; e non soltanto in astratto, ma **in concreto**, cioè nel campo in cui le azioni si svolgono. Ora, la retta ragione richiede innanzi tutto i principi da cui dedurre. Trattandosi però di cose particolari e concrete, la ragione è costretta a dedurre non soltanto dai **principi universali**, ma anche dai **principi particolari**. Per i principi universali dell'operare l'uomo è ben disposto mediante l'abito

naturale dell'intellectus principiorum, dal quale conosce che nessun male è da farsi; oppure da una scienza pratica. Ma questo non basta per una buona deduzione intorno ai singolari. Poiché codesti principi universali, conosciuti attraverso l'intelletto o la scienza, vengono compromessi nel caso particolare da qualche passione: così a chi è dominato dalla concupiscenza sembra cosa buona quello che desidera, sebbene sia contraria al principio universale della ragione. Perciò, come uno viene predisposto a comportarsi bene rispetto ai principi universali dall'abito naturale dell'intelletto, o da quello di una scienza; così per essere ben disposto rispetto ai principi particolari dell'agire, e cioè ai fini, è necessario l'acquisto di alcuni abiti, in forza dei quali diviene come connaturale per lui giudicare rettamente del fine. È questo il compito delle virtù morali: infatti il virtuoso giudica rettamente della virtuosità del fine, poiché, come si esprime Aristotele, "quale ciascuno è, tale è il fine che a lui si presenta". Dunque per avere la retta ragione nelle azioni da compiere, vale a dire la prudenza, si richiede che uno possieda le virtù morali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 58 a. 5, ad arg. 1

La ragione precede nella conoscenza del fine la volizione di esso: ma la volizione del fine precede la ragione nell'atto in cui essa col raziocinio prepara l'elezione dei mezzi per raggiungerlo, il che è proprio della prudenza. Così come in campo speculativo l'intellectus principiorum è il principio della ragione raziocinante.

I^a II^a q. 58 a. 5, ad arg. 2

I principi delle opere dell'arte non sono giudicati da noi buoni o cattivi in base alla disposizione del nostro appetito, come invece avviene per i fini, che sono i principi nell'ordine morale: ma soltanto in base alla ragione. Perciò l'arte non richiede una virtù che disponga bene l'appetito.

I^a II^a q. 58 a. 5, ad arg. 3

La prudenza non dispone soltanto a ben consigliare, o deliberare, ma anche a giudicar bene, e a ben comandare. Il che non può avvenire senza rimuovere l'impedimento delle passioni, che compromettono il giudizio e il comando della prudenza; e ciò si ottiene mediante le virtù morali.

[Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le virtù >](#)
[> Rapporti tra le virtù morali e le passioni](#)

Prima parte della seconda parte

Questione 59

Proemio

Ed eccoci a studiare la **distinzione delle virtù morali tra di loro**. E poiché codeste virtù riguardanti le passioni si distinguono secondo la **diversità delle passioni**, bisogna considerare:

- **primo**, il rapporto delle virtù con le passioni;
- **secondo**, la distinzione delle virtù morali in base alle passioni.

Sul primo argomento si pongono cinque problemi:

1. Se la virtù morale sia una passione;
2. Se le virtù morali siano compatibili con le passioni;
3. Se siano compatibili con la tristezza;
4. Se tutte le virtù morali abbiano per oggetto le passioni;
5. Se possa esistere una virtù morale senza nessuna passione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la virtù morale sia una passione. Infatti:

I^a II^a q. 59 a. 1, arg. 1

Il mezzo di una cosa appartiene allo stesso genere dei suoi estremi. Ora, la virtù morale è il (giusto) mezzo tra due passioni. Dunque la virtù morale è una passione.

I^a II^a q. 59 a. 1, arg. 2

Virtù e vizio, essendo contrari, appartengono al medesimo genere. Ma **certe passioni**, come l'invidia e l'ira, sono denominate **vizi**. Quindi certe passioni saranno virtù.

I^a II^a q. 59 a. 1, arg. 3

La misericordia è una passione: infatti, come abbiamo visto [q.35, a.8], è la tristezza, o dolore, per il male altrui. Eppure, stando a quanto riferisce **S. Agostino**, "Cicerone, il celebre oratore, non esitò a chiamarla virtù". Dunque una passione può essere una virtù morale.

I^a II^a q. 59 a. 1. SED CONTRA:

Aristotele insegna, che "le passioni non sono né virtù né vizi".

I^a II^a q. 59 a. 1. RESPONDEO:

La virtù morale non può essere una passione. Ciò si dimostra con tre argomenti:

- **Primo**, perché la passione è un moto dell'appetito sensitivo [q.22, a.3], come si è detto. Invece la **virtù** morale non è un moto; ma, essendo un **abito**, è piuttosto un **principio del moto appetitivo**.

- **Secondo**, perché in se stesse **le passioni non hanno natura di bene o di male**. Infatti il bene e il male nell'uomo dipende dalla ragione: perciò, considerate in se stesse, le passioni possono essere indifferentemente buone o cattive, in quanto concordano o non concordano con la ragione. Invece la virtù non può avere questa indifferenza, essendo volta unicamente al bene, come abbiamo spiegato.

- **Terzo**, anche ammettendo che una passione è volta, in qualche modo, unicamente al bene o al male, tuttavia **il moto passionale**, in quanto è una passione, ha il suo principio nell'**appetito** e il suo termine nella **ragione**, cui tende a conformarsi. Invece il **moto virtuoso** segue un ordine inverso, avendo il suo principio nella **ragione** e il suo termine nell'**appetito**. Infatti nella definizione aristotelica della virtù morale si dice, che è "un abito che ha il compito di eleggere stando al giusto mezzo fissato dalla ragione, secondo che l'uomo saggio avrà determinato".

*[PASSIONE > APPETITO >> RAGIONE
VIRTU'/ABITO > RAGIONE >> APPETITO]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 59 a. 1, ad arg. 1

La virtù è il (giusto) mezzo tra le passioni non in base alla sua **essenza**, ma in base ai suoi **effetti**, cioè in quanto stabilisce il giusto mezzo tra (due) passioni.

I^a II^a q. 59 a. 1, ad arg. 2

Se per **vizio** s'intende l'**abito** col quale uno opera malamente, nessuna passione evidentemente può essere un vizio. Se invece s'intende il **peccato**, cioè l'atto vizioso, allora niente impedisce che una passione sia un vizio, oppure che concorra a un atto virtuoso, a seconda che la passione contrasta o segue l'atto della ragione.

I^a II^a q. 59 a. 1, ad arg. 3

Si dice che la misericordia è una virtù, cioè atto virtuoso, in quanto, come spiega **S. Agostino**, "codesto moto dell'animo **sottostà alla ragione**: cioè in quanto la misericordia viene concessa in modo da **conservare la giustizia**, sia nel beneficiare l'indigente, che nel perdonare chi è pentito". Se poi per **misericordia** s'intende un **abito** dal quale uno viene predisposto a

compassionare in maniera ragionevole, niente impedisce di affermare che codesta misericordia è una virtù. Lo stesso si dica di altre passioni consimili.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le virtù morali non siano compatibili con le passioni. Infatti:

I^a II^a q. 59 a. 2, arg. 1

Scriva il Filosofo, che "è mite chi non sente la passione, è invece paziente chi la sente e non si lascia trasportare da essa". Lo stesso vale per tutte le virtù morali. Dunque tutte le virtù morali escludono le passioni.

I^a II^a q. 59 a. 2, arg. 2

La virtù, dice Aristotele, è una buona disposizione dell'anima, come la salute lo è del corpo: difatti, **Cicerone** scrive che "la virtù sembra essere la salute dell'anima". Invece egli chiama le passioni "infermità dell'anima". Ora, la salute è incompatibile con le infermità. Quindi anche le virtù sono incompatibili con le passioni.

I^a II^a q. 59 a. 2, arg. 3

Le virtù morali richiedono il perfetto uso della ragione anche nei singolari. Ma ciò viene impedito dalle passioni: infatti il **Filosofo** insegna, che "i piaceri distruggono il (concreto) giudizio della prudenza"; e **Sallustio** aggiunge, che "l'animo non percepisce facilmente il vero, quando intervengono quei sentimenti", cioè le passioni dell'animo. Dunque le virtù morali non sono compatibili con le passioni.

I^a II^a q. 59 a. 2. SED CONTRA:

Scriva **S. Agostino**: "Se la volontà è cattiva, questi moti saranno cattivi", cioè i moti delle passioni; "se invece è buona, non solo saranno innocenti, ma addirittura lodevoli". Ora, nessun atto lodevole è incompatibile con le virtù morali. Dunque le virtù morali non escludono le passioni, ma possono coesistere con esse.

I^a II^a q. 59 a. 2. RESPONDEO:

Sull'argomento, come riferisce S. Agostino, Stoici e Peripatetici erano in disaccordo. Infatti gli Stoici ritenevano che le passioni non possano trovarsi nel sapiente, ossia nel virtuoso: invece i Peripatetici, la cui setta risale ad Aristotele, ammettevano che le virtù morali sono compatibili con le passioni moderate.

Però codesto contrasto, come nota lo stesso S. Agostino, era più di parole che di concetti. Infatti gli Stoici non distinguevano l'appetito intellettuale, che è la volontà, dall'appetito sensitivo, che si divide in irascibile e concupiscibile; e quindi non potevano distinguere le passioni dagli altri affetti dell'uomo che non sono passioni, fondandosi, come i Peripatetici, sulla distinzione dell'appetito sensitivo da quello intellettuale, cioè dalla volontà; ma solo

basandosi sul fatto che chiamavano passioni gli affetti contrastanti con la ragione. E questi in quanto si devono a una deliberazione, non possono trovarsi in un uomo saggio o virtuoso. Ma in quanto nascono all'improvviso, possono capitare anche nella persona virtuosa: poiché, come diceva Aulo Gellio, stando alla citazione di S. Agostino, "non è in nostro potere che talora non turbino l'animo le apparizioni interiori che si dicono fantasie; e quando provengono da eventi temibili, è necessario che commuovano l'animo della persona saggia, così da essere alquanto spaventata dal timore, o rattristata dal dolore, sotto la spinta di passioni che in qualche modo prevengono l'ufficio della ragione, senza che ciò sia approvato o acconsentito".

- Perciò, se denominiamo **passioni gli affetti disordinati**, questi non possono trovarsi nella persona virtuosa, come dicevano gli Stoici, nel senso che non si può consentire a codeste passioni dopo la deliberazione.

- Se invece denominiamo passione **qualsiasi moto dell'appetito sensitivo**, allora le passioni possono trovarsi nella persona virtuosa, in quanto sono subordinate alla ragione. Perciò Aristotele afferma, che "alcuni non si esprimono bene nel considerare le virtù come impassibilità e quiete, perché ne parlano in senso assoluto": mentre dovrebbero affermare che sono stati di quiete da quelle passioni che nascono "come non si deve, e quando non si deve".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 59 a. 2, ad arg. 1

Il Filosofo riporta codesto esempio, come molti altri nei suoi libri di logica, seguendo non l'opinione propria, ma quella altrui. Qui abbiamo l'opinione degli Stoici, per i quali le virtù sarebbero senza le passioni dell'anima. Opinione che il Filosofo esclude, affermando che le virtù non sono stati di impassibilità. - Tuttavia si potrebbe anche rispondere, che il mite non sente le passioni, nel senso di passioni disordinate.

I^a II^a q. 59 a. 2, ad arg. 2

L'argomento addotto, e tutti gli altri di Cicerone, valgono per le **passioni** in quanto stanno a indicare **affetti disordinati**.

I^a II^a q. 59 a. 2, ad arg. 3

Se nell'anima predomina con il consenso una passione **antecedente**, essa impedisce la deliberazione e il giudizio della ragione. Se invece la passione è **conseguente**, e quasi comandata dalla ragione, allora favorisce l'esecuzione di ciò che la ragione comanda.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le virtù (moralì) non siano **compatibili con la tristezza**. Infatti:

I^a II^a q. 59 a. 3, arg. 1

Le virtù sono effetti della sapienza; poiché sta scritto, **Sapienza, 8, 7**, che la sapienza "insegna la temperanza e la giustizia, la prudenza e la virtù". Ora la Scrittura aggiunge, **Sapienza, 8, 16** che "il convivere con la sapienza non ha amarezza". Quindi le virtù non sono compatibili con la tristezza.

I^a II^a q. 59 a. 3, arg. 2

Come **Aristotele** dimostra, la tristezza è di ostacolo all'operazione. Ma ogni ostacolo a ben operare è incompatibile con la virtù. Dunque la tristezza è incompatibile con la virtù.

I^a II^a q. 59 a. 3, arg. 3

La tristezza è un'infermità dell'anima, come si esprime **Cicerone**. Ma l'infermità dell'anima si contrappone alla virtù, che dell'anima è invece il benessere. Perciò la tristezza è il contrario della virtù, ed è incompatibile con essa.

I^a II^a q. 59 a. 3. SED CONTRA:

Il Cristo era perfetto nella virtù. Eppure in lui ci fu la tristezza; poiché egli disse, **Matteo, 26, 38**: "L'anima mia è triste fino alla morte". Dunque la tristezza è compatibile con la virtù.

I^a II^a q. 59 a. 3. RESPONDEO:

Come riferisce S. Agostino, "gli Stoici vollero sostituire con tre eupatie", cioè con tre buone passioni "tre turbamenti nell'animo del savio: al posto della concupiscenza misero la volontà; del godimento, la gioia; del timore, la cautela. Ma al posto della tristezza affermavano che non si poteva sostituire nulla nell'animo del sapiente", e questo per due motivi. Primo, perché la tristezza, o dolore, ha per oggetto un male già accaduto. Ora, essi pensavano che all'uomo saggio non potesse accadere nessun male: infatti credevano che i beni del corpo non siano beni per l'uomo, essendo la virtù l'unico suo bene; e quindi l'unico male per l'uomo sarebbe la disonestà, che non può trovarsi nell'uomo virtuoso.

- Ma questo non è ragionevole. Infatti essendo l'uomo composto di anima e corpo, quanto giova alla **conservazione della vita fisica**, è un bene per l'uomo: non è però il suo bene supremo, poiché l'uomo può usarne male. E quindi, potendosi ritrovare nell'uomo saggio il male contrario a codesto bene, può trovarsi in lui una **moderata tristezza**.

- Inoltre, sebbene l'uomo virtuoso possa stare senza gravi peccati, tuttavia non si trova nessuno che viva senza peccati leggeri, secondo l'affermazione di S. **1Giovanni, 1, 8**: "Se diremo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi".

- In terzo luogo perché anche se la persona virtuosa ora non ha peccati, probabilmente li ha avuti in passato. **E di ciò può giustamente dolersi**, come nota S. Paolo, **2Corinti, 7, 10**: "Il dolore secondo Dio produce un ravvedimento che conduce alla salvezza".

- Infine perché può giustamente **addolorarsi dei peccati altrui**.

- Perciò come le virtù morali sono compatibili con le altre passioni moderate dalla ragione, così sono compatibili con la tristezza.

Secondo, gli Stoici insistevano sul fatto che la tristezza ha per oggetto un male presente, il timore invece un male futuro: parallelamente al piacere che ha per oggetto il bene presente, e al desiderio che si riferisce a un bene futuro. Ora, si può ammettere che la virtù porti a fruire di un bene che si possiede, a desiderare il bene che manca, o a scansare un male futuro. Ma sembra del tutto contrario alla ragione che l'animo dell'uomo si lasci dominare dal male presente con la tristezza: perciò la tristezza è incompatibile con la virtù.

Ma anche questo argomentare non è ragionevole. Infatti certi mali possono realmente trovarsi nella persona virtuosa, come abbiamo visto. E **la ragione li detesta**. Perciò quando l'appetito sensitivo se ne rattrista, non fa che seguire l'impulso della ragione: **purché la tristezza sia moderata, secondo il giudizio della ragione**. Ora, il conformarsi dell'appetito sensitivo alla ragione spetta alla virtù, come abbiamo detto [a.1, ad 2]. Dunque spetta alla virtù che uno si rattristi moderatamente di ciò che esige dolore, o tristezza: come lo stesso Filosofo insegna. - Anzi questo serve anche a fuggire il male. Infatti come per il piacere si cerca il bene con maggior prontezza, così per il dolore si fugge il male con più forza.

Perciò si deve concludere che addolorarsi di quanto alla virtù si addice non è compatibile con la virtù: poiché la virtù prende gusto a quanto le appartiene. Ma **la virtù deve moderatamente rattristarsi per quanto ad essa in qualsiasi modo ripugna**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 59 a. 3, ad arg. 1

Da quel testo si deve dedurre che il saggio non può rattristarsi della sapienza. Egli però può rattristarsi di ciò che ostacola la sapienza. Perciò nei beati, in cui la sapienza non può trovare nessun ostacolo, non può esserci tristezza.

I^a II^a q. 59 a. 3, ad arg. 2

La tristezza ostacola l'operazione che ci rattrista: giova invece a compiere con maggior prontezza quanto serve a fuggirla.

I^a II^a q. 59 a. 3, ad arg. 3

La tristezza esagerata è un'infermità dell'anima: ma una **tristezza moderata** nello stato della vita presente fa parte del **benessere dell'anima**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che tutte le **virtù morali** riguardino le **passioni**. Infatti:

I^a II^a q. 59 a. 4, arg. 1

Il **Filosofo** insegna, che "la virtù morale riguarda piaceri e tristezze". Ora il piacere e la tristezza, come abbiamo visto, sono passioni. Quindi tutte le virtù morali riguardano le passioni.

I^a II^a q. 59 a. 4, arg. 2

Aristotele ricorda che il subietto delle virtù morali sono le potenze razionali per partecipazione. Ora, tale è la parte dell'anima in cui risiedono le passioni. Dunque tutte le virtù morali riguardano le passioni.

I^a II^a q. 59 a. 4, arg. 3

In tutte le virtù morali è possibile riscontrare una passione. Perciò, o tutte riguardano le passioni, o non le riguarda nessuna. Ma alcune, come la **fortezza** e la **temperanza**, riguardano certamente le passioni, come nota Aristotele. Quindi tutte le virtù morali riguardano le passioni.

I^a II^a q. 59 a. 4. SED CONTRA:

Come scrive **Aristotele**, la **giustizia**, che è una virtù morale, non riguarda le passioni.

I^a II^a q. 59 a. 4. RESPONDEO:

Le virtù morali affinano la parte appetitiva dell'anima ordinandola al bene di natura razionale. Ora, il bene di ordine razionale è il bene moderato e guidato dalla ragione. Perciò la virtù morale esiste là dove c'è da guidare e da moderare qualche cosa. La ragione però non ordina soltanto le passioni dell'appetito sensitivo, ma anche **le operazioni di quello intellettuale**, cioè della volontà, la quale, come abbiamo spiegato [q.22, a.3], non è sede di passioni. Dunque non tutte le **virtù morali** riguardano le **passioni**; ma alcune riguardano le **operazioni (della volontà)**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 59 a. 4, ad arg. 1

Tutte le virtù morali riguardano **piacere e tristezza** non quale **propria materia**, ma **quali conseguenze del proprio atto**. Infatti ogni persona virtuosa prova piacere nell'atto di virtù, e tristezza nel suo contrario. Ecco perché il **Filosofo**, dopo le parole riportate, aggiunge che "se le virtù riguardano gli atti e le passioni, e da ogni atto e da ogni passione deriva piacere e tristezza, le virtù dovranno riguardare piaceri e tristezze"; cioè come qualche cosa che ne consegue.

I^a II^a q. 59 a. 4, ad arg. 2

Razionale per partecipazione non è soltanto l'appetito sensitivo, sede o subietto delle passioni; ma anche la volontà in cui le passioni non esistono, come abbiamo ricordato.

I^a II^a q. 59 a. 4, ad arg. 3

In alcune virtù le passioni costituiscono la **materia propria**, non così in altre. Perciò lo stesso argomento non vale per tutte, come vedremo. [q.60, a.2]

ARTICOLO 5:

VIDETUR che possa esserci una **virtù morale** senza alcuna **passione**. Infatti:

I^a II^a q. 59 a. 5, arg. 1

Quanto più una virtù morale è perfetta, tanto più vince le passioni. Perciò giunta alla sua perfezione dev'essere priva affatto di passioni.

I^a II^a q. 59 a. 5, arg. 2

Una cosa è perfetta quando è lontana dal suo contrario, ed è priva di ciò che la inclina verso di esso. Ora, le passioni inclinano al peccato, che è il contrario della virtù: infatti S. Paolo le chiama, **Romani, 7, 5**: "**passioni peccaminose**". Dunque le virtù perfette escludono del tutto le passioni.

I^a II^a q. 59 a. 5, arg. 3

Mediante la virtù, a dire di **S. Agostino**, ci rendiamo conformi a Dio. Ma Dio compie tutto senza passione. Dunque una virtù perfettissima è incompatibile con qualsiasi passione.

I^a II^a q. 59 a. 5. SED CONTRA:

Aristotele nota che "non c'è un uomo giusto il quale non goda di un'azione giusta". **Ma la gioia è una passione**. Perciò la giustizia non può esistere senza una passione. E molto meno le altre virtù.

I^a II^a q. 59 a. 5. RESPONDEO:

- Se chiamiamo **passioni** gli **affetti disordinati**, come facevano gli **Stoici**, allora è chiaro che la virtù perfetta dev'essere senza passioni.

- Ma se chiamiamo **passioni** tutti i **moti dell'appetito sensitivo**, allora è evidente che le **virtù morali, aventi nelle passioni la loro materia**, non possono esistere senza di esse. E la ragione si è che altrimenti la virtù morale renderebbe **l'appetito sensitivo del tutto inerte**. Ora, non è compito delle virtù privare dei loro atti le potenze sottoposte alla ragione: ma esse hanno piuttosto il compito di **promuoverne l'esercizio per eseguire il comando della ragione**. Perciò, come la virtù ordina le membra del corpo agli atti esterni dovuti, così ordina l'appetito sensitivo ai moti rispettivi ben ordinati.

Invece **le virtù morali che non riguardano le passioni, ma le operazioni** (della volontà), possono anche essere senza passioni (tale è, p. es., la virtù della **giustizia**): poiché esse applicano la volontà al proprio atto, che non è una passione. Tuttavia l'atto della giustizia è seguito da una **gioia**, nella volontà almeno, che non è una passione. Ma se questa gioia aumenta, per un perfezionamento della giustizia, si avrà una **ridondanza di gioia fino all'appetito sensitivo**; in base alla dipendenza del moto delle facoltà inferiori da quello delle facoltà superiori, di cui abbiamo già parlato. **E per codesta ridondanza, quanto più una virtù è perfetta, tanto più causa la passione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 59 a. 5, ad arg. 1

La virtù vince le **passioni disordinate**: ma produce quelle **ben regolate**.

I^a II^a q. 59 a. 5, ad arg. 2

Le passioni portano al peccato se sono disordinate: non già se sono ben ordinate.

I^a II^a q. 59 a. 5, ad arg. 3

In ogni essere il bene va considerato secondo la condizione di quella data natura. Ora, **in Dio e negli angeli non esiste, come nell'uomo, l'appetito sensitivo. Perciò il ben operare di Dio e degli angeli è del tutto senza passione, come è senza il concorso del corpo**: invece il ben operare dell'uomo ha la compagnia delle passioni, come ha l'aiuto del corpo.

[Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le virtù >](#)
[> Distinzione delle virtù morali tra loro](#)

Prima parte della seconda parte

Questione 60

Proemio

Ed eccoci a trattare della **distinzione delle virtù morali tra loro**.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se esista una virtù morale soltanto;
2. Se ci sia distinzione tra le virtù morali che riguardano le operazioni e quelle che riguardano le passioni;
3. Se ci sia una sola virtù morale riguardante le operazioni;
4. Se ci siano diverse virtù morali secondo le diverse passioni;
5. Se le virtù morali si dividano secondo i diversi oggetti delle passioni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che esista **una virtù morale soltanto**. Infatti:

I^a II^a q. 60 a. 1, arg. 1

Nelle azioni morali, come la direzione spetta alla ragione, che è sede delle virtù intellettuali, così l'inclinazione spetta alla parte appetitiva che è la sede delle virtù morali. Ma **la virtù intellettuale** che dirige in tutte le azioni morali è **una sola, cioè la prudenza**. Perciò deve essere **una sola anche la virtù morale** che in tutti gli atti morali dà l'**inclinazione**.

I^a II^a q. 60 a. 1, arg. 2

Gli abiti non sono distinti secondo l'oggetto materiale, ma secondo la ragione formale dell'oggetto. Ora, la ragione formale di bene, cui è ordinata la virtù morale, è una sola, cioè la **misura data dalla ragione**. Dunque la virtù morale è una soltanto.

I^a II^a q. 60 a. 1, arg. 3

Le entità di ordine morale ricevono la specie dal fine, come si disse. Ma **il fine comune di tutte le virtù morali è unico, cioè la felicità**; invece **i fini immediati sono infiniti**. Ora, le virtù morali non sono infinite. Dunque è più logico che sia una soltanto.

I^a II^a q. 60 a. 1. SED CONTRA:

Secondo le spiegazioni date, un abito non può risiedere in diverse potenze [q.56, a.2]. Ora, sede delle virtù morali è la parte appetitiva dell'anima, la quale si suddivide in diverse potenze, come si disse nella Prima Parte [q.80, a.2; q.81, a.2]. Quindi le virtù morali non possono ridursi a una soltanto.

I^a II^a q. 60 a. 1. RESPONDEO:

Le virtù morali sono abiti della parte appetitiva. Ora, **gli abiti differiscono specificamente secondo le differenze specifiche dei loro oggetti**, come abbiamo già dimostrato [q.54, a.2]. E la **specie dell'oggetto** appetibile, come di qualsiasi cosa, si desume dalla **forma specifica, che deriva dalla causa agente**. Si deve però considerare che la materia del subietto paziente può comportarsi in due modi rispetto all'agente:

- Talora, infatti, ne riceve la forma secondo la stessa natura esistente nella causa agente: come avviene in tutti i casi di causalità univoca. In tal caso se l'agente è specificamente unico, la materia dovrà necessariamente ricevere la forma di una unica specie: dal fuoco, p. es., non viene generato univocamente che un subietto costituito nella specie ignea (il fuoco).

- Altre volte, invece, la materia non riceve la forma dell'agente secondo la natura stessa esistente in esso: ciò è evidente nei casi di generazione non univoca (ma analogica), quando l'animale, p. es., viene generato dal sole. In questi casi le forme che la materia riceve da un medesimo agente non sono di un'unica specie, ma sono diverse secondo la diversa disposizione della materia a ricevere l'influsso della causa agente: vediamo, p. es., che da un unico influsso del sole vengono generati dalla putredine animali di specie diversa, secondo la diversa disposizione della materia.

Ora, è evidente che **in campo morale chi muove e comanda è la ragione**; mentre **le facoltà appetitive** sono mosse e comandate. L'appetito però **non** riceve l'impulso della ragione **in maniera univoca: poiché non diviene razionale per essenza, ma per partecipazione**, come afferma Aristotele. **Ecco perché le cose appetibili vengono a costituirsi nelle varie specie, secondo il loro diverso rapporto con la ragione.** Di qui nasce che le **virtù morali sono specificamente diverse** e non una soltanto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 1

- **Oggetto della ragione è il vero.** Ora in tutte le entità di ordine morale, entità contingenti e operabili, non c'è che un'unica ragione di vero. Perciò in esse non c'è che un'unica **virtù direttiva**, che è la **prudenza**.

- Invece **oggetto delle facoltà appetitive sono i beni appetibili**, di cui abbiamo diverse formalità, secondo il diverso rapporto con la ragione che regola l'appetito.

I^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 2

Codesto oggetto formale ha **un'unità di genere**, basata sull'unità della causa agente. Ma si **suddivide in varie specie** secondo i diversi rapporti di ciò che ne riceve l'influsso, come abbiamo spiegato.

I^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 3

Le entità di ordine morale non ricevono la loro specie dal **fine ultimo**, ma dai **fini immediati**: i quali, sebbene lo siano numericamente, non sono però specificamente infiniti.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le virtù morali non si distinguano, per il fatto che alcune riguardano le **operazioni**, e altre le **passioni**. Infatti:

I^a II^a q. 60 a. 2, arg. 1

Il **Filosofo** scrive, che la virtù morale "ha il compito di **operare** il meglio in materia di piaceri e di tristezze". Ora, **piacere e tristezza sono passioni**, come abbiamo visto. Dunque la virtù che riguarda le passioni, riguarda anche le operazioni, essendo fatta per operare.

I^a II^a q. 60 a. 2, arg. 2

Le passioni sono principi delle operazioni esterne. Ma se ci sono delle virtù che rendono buone le passioni, dovranno necessariamente rettificare anche le operazioni. E quindi le stesse virtù morali riguardano le passioni e le operazioni.

I^a II^a q. 60 a. 2, arg. 3

Qualsiasi **atto esterno dipende da un moto buono o cattivo** dell'appetito sensitivo. Ora, i moti dell'appetito sensitivo sono **passioni**. Dunque le stesse virtù riguardanti le operazioni riguardano pure le passioni.

I^a II^a q. 60 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** alla **giustizia** assegna le **operazioni**; invece alla **fortezza e alla temperanza** assegna alcune **passioni**.

I^a II^a q. 60 a. 2. RESPONDEO:

Le **operazioni** e le **passioni** si possono riferire alla **virtù** in due maniere:

- **Primo**, come **effetti**. E in questo senso **qualsiasi virtù morale presenta delle buone operazioni**, che essa ha il compito di produrre; e **presenta**, come sopra abbiamo spiegato [q.59, a.4, ad 1], **qualche piacere o tristezza che sono passioni**. Invece per altre operazioni **la bontà o la malizia si desume dalla loro convenienza rispetto a chi le compie**. Perciò in questo caso la bontà o la malizia va misurata e considerata in base alla buona o alla cattiva

disposizione del soggetto nei loro riguardi. E quindi in questi casi le virtù dovranno riguardare principalmente gli affetti interiori, che sono appunto le passioni: come è evidente nel caso della temperanza, della forza e di altre virtù consimili.

- Secondo, le operazioni si possono riferire alla virtù morale, come la materia di cui quest'ultima si occupa. E in questo senso è necessario che le virtù morali riguardanti le operazioni siano distinte da quelle riguardanti le passioni. E la ragione si è che la bontà o la malizia di certe operazioni si desume da queste medesime, comunque l'uomo sia disposto nei loro riguardi: poiché la loro bontà o malizia si misura in base al rapporto con altri. E per codeste operazioni si richiede una virtù atta a dirigerle per se stesse: è questo il caso del comprare e del vendere, e di tutte le operazioni consimili, in cui va tenuto conto di ciò che è, o non è dovuto, sia a se stessi che ad altri. Per questo la giustizia e le sue parti riguardano propriamente come loro materia le operazioni.

Però può anche capitare che nelle operazioni misurate dal rapporto con altri si sacrifichi il bene della virtù per una passione disordinata. E allora in quanto viene infranta la misura dell'operazione esterna, si ha un'infrangimento della giustizia: ma in quanto viene infranto l'equilibrio delle passioni interiori, si ha l'infrangimento di qualche altra virtù. Quando uno, p. es., percuote un altro per ira, quei colpi ingiustificati distruggono la giustizia; invece l'eccesso di collera distrugge la mansuetudine. Lo stesso si dica delle altre virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 60 a. 2, ad arg. 1

È così evidente la soluzione delle difficoltà. Infatti la prima prende le operazioni come effetti delle virtù. Le altre due argomentano dal fatto che operazione e passione concorrono al medesimo effetto. Ma in alcuni casi le virtù riguardano principalmente le operazioni, negli altri principalmente le passioni, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che ci sia una sola virtù morale riguardante le operazioni. Infatti:

I^a II^a q. 60 a. 3, arg. 1

La rettitudine di tutte le operazioni esterne è da attribuirsi alla giustizia. Ma la giustizia è una virtù particolare. Quindi unica è la virtù riguardante le operazioni.

I^a II^a q. 60 a. 3, arg. 2

Le operazioni tra loro più differenti sembrano essere quelle ordinate al bene di uno e quelle ordinate al bene di una collettività. Ma questa diversità non diversifica le virtù morali: poiché, come dice il Filosofo, la giustizia legale, che ordina gli atti di molti uomini al bene comune è distinta solo per una distinzione di ragione dalla virtù che ordina gli atti di un uomo al bene

di un solo individuo. Dunque la diversità delle operazioni non causa una diversità di virtù morali.

I^a II^a q. 60 a. 3, arg. 3

Se esistessero diverse virtù morali riguardanti operazioni diverse, bisognerebbe che ci fosse una diversità di virtù morali secondo la diversità delle operazioni. Ora, questo è falso: infatti alla (sola) giustizia appartiene applicare la retta norma nei diversi generi di scambi e di distribuzioni, come spiega Aristotele. Perciò non ci sono diverse virtù per le diverse operazioni.

I^a II^a q. 60 a. 3. SED CONTRA:

La religione è una virtù distinta dalla pietà: eppure esse riguardano entrambe delle operazioni.

I^a II^a q. 60 a. 3. RESPONDEO:

Tutte le virtù morali riguardanti le operazioni hanno in comune un **aspetto generico di giustizia**, e cioè l'aspetto di cosa dovuta ad altri: ma si distinguono tra loro secondo **le ragioni specifiche di essa**. E questo perché, come abbiamo visto, nelle operazioni esterne l'ordine della ragione non viene stabilito in base al rapporto con gli affetti del soggetto, ma in base alla convenienza della cosa in se stessa; secondo la quale convenienza viene determinata la nozione di cosa dovuta, da cui deriva la nozione di giustizia: infatti spetta evidentemente alla giustizia rendere ciò che è dovuto. Perciò tutte le virtù morali riguardanti le operazioni hanno in qualche modo un aspetto di giustizia. - Ma ciò che è dovuto non ha una natura unica in tutti i casi: infatti è diverso ciò che si deve agli uguali, ai superiori, e agli inferiori; così pure è diverso ciò che si deve per un patto, per una promessa, o per un beneficio ricevuto. E in base a codesti diversi aspetti di ciò che è dovuto si hanno virtù diverse:

- la religione, p. es., ci fa rendere a **Dio** ciò che a lui si deve;
- la pietà ci fa rendere quanto dobbiamo ai **genitori e alla patria**;
- la **gratitudine** ci fa rendere quanto dobbiamo ai benefattori; e così di seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 60 a. 3, ad arg. 1

La giustizia propriamente detta è una virtù specifica, la quale ha per oggetto ciò che si deve, in quanto può essere ricompensato con perfetta uguaglianza. Ma col nome generico di giustizia si può intendere qualsiasi doveroso compenso. E in questo senso essa non è una virtù specifica.

I^a II^a q. 60 a. 3, ad arg. 2

La giustizia ordinata al **bene comune** è una virtù distinta dalla giustizia che è ordinata al **bene privato** di qualcuno: infatti anche il **diritto comune** è distinto dal **diritto privato**; anzi **Cicerone** ammette una **speciale virtù**, cioè la **pietà**, che ha il compito di indirizzare al **bene della patria**. Ma la giustizia che ordina un uomo al bene comune, è una virtù universale per il comando (che la distingue): poiché ordina tutti gli atti delle virtù al proprio fine che è il

bene comune. **E qualsiasi virtù in quanto comandata da codesta giustizia può anche denominarsi giustizia.** E in questo caso codesta virtù differisce dalla giustizia legale (o generale) solo per una differenza di ragione: cioè come chi opera per se stesso differisce da se medesimo quando opera sotto il comando di un altro.

I^a II^a q. 60 a. 3, ad arg. 3

In tutte le operazioni che appartengono alla specifica virtù della giustizia ciò che si deve è di un'identica natura. Perciò si tratta di un'identica virtù di giustizia, specialmente trattandosi di scambi. Ché forse la giustizia distributiva è una specie distinta da quella commutativa. Ma questo lo vedremo in seguito.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non ci siano **diverse virtù morali per passioni diverse**. Infatti:

I^a II^a q. 60 a. 4, arg. 1

Cose che hanno in comune principio e fine devono avere un unico abito: come è evidente per le scienze. Ora, **tutte le passioni hanno un unico principio, cioè l'amore; e tutte hanno un unico termine conclusivo, cioè il piacere o la tristezza**, secondo le spiegazioni date in precedenza. **Dunque per tutte le passioni non c'è che un'unica virtù morale.**

I^a II^a q. 60 a. 4, arg. 2

Se per passioni diverse ci fossero diverse virtù morali, le virtù morali verrebbero ad essere quante sono le passioni. Ma ciò è falso in maniera evidente: poiché **passioni contrarie hanno un'unica e identica virtù morale**; la forza, p. es., abbraccia timore e audacia, così fa la temperanza per il piacere e la tristezza. Perciò non si richiede che ci siano diverse virtù morali per passioni diverse.

I^a II^a q. 60 a. 4, arg. 3

Amore, concupiscenza e piacere sono passioni specificamente distinte, come abbiamo visto. Ma per esse non c'è che un'unica virtù, cioè la temperanza. Dunque le virtù morali non devono essere diverse per passioni diverse.

I^a II^a q. 60 a. 4. SED CONTRA:

Come insegna **Aristotele**, la **forza** ha per oggetto **timore e audacia**; la **temperanza** le **concupiscenze**, o desideri; la **mansuetudine** l'**ira**.

I^a II^a q. 60 a. 4. RESPONDEO:

Non è ammissibile che per tutte le passioni ci sia una sola virtù morale: esse infatti appartengono a **potenze distinte**; alcune appartengono all'**irascibile**, ed altre al **concupiscibile**, secondo le spiegazioni date **[q.23, a.1]**.

E tuttavia non è necessario che ogni **diversità tra le passioni** basti a produrre una **diversità tra le virtù morali**:

- **In primo luogo** perché certe passioni hanno tra loro **un'opposizione di contrarietà**: tali sono gioia e tristezza, **timore e audacia**, e altre consimili. E per codeste passioni contrarie è necessario che ci sia **un'unica virtù** *[fortezza]*. Infatti, consistendo la virtù morale nel giusto mezzo, codesto mezzo tra **passioni contrarie** viene determinato in base a un criterio comune: del resto anche tra entità di ordine fisico, la qualità intermedia tra due contrari, mettiamo tra il bianco e il nero, è identica.

- **Secondo**, perché ci sono passioni distinte che si oppongono alla ragione sotto il medesimo aspetto: o perché dipendono da un unico impulso verso cose contrarie alla ragione; o perché parti di un'unica ripugnanza verso cose conformi alla ragione.

+ Ecco perché le diverse passioni del **concupiscibile** non appartengono a virtù morali distinte *[temperanza]*: proprio perché i loro impulsi si susseguono in un'unica direzione, essendo **ordinati a un unico oggetto**, cioè a conseguire un bene, o a fuggire un male; dall'amore, p. es., nasce la concupiscenza, o desiderio, e dal desiderio si giunge al piacere. Lo stesso vale per le passioni contrarie: poiché dall'odio segue la fuga, o la ripulsa, e questa porta alla tristezza.

+ Invece **le passioni dell'irascibile** non formano un'unica catena, ma sono indirizzate a oggetti diversi: infatti **audacia e timore** hanno per oggetto un **grave pericolo**; **speranza e disperazione** un **bene arduo**; e **l'ira** spinge ad affrontare **un essere contrario** da cui si è ricevuto un danno. Perciò si richiedono virtù diverse per codeste passioni: e cioè

- la **temperanza** per le passioni del **concupiscibile**;
- la **fortezza** per il **timore e l'audacia**;
- la **magnanimità** per la **speranza e la disperazione**;
- la **mansuetudine** per l'**ira**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 60 a. 4, ad arg. 1

Tutte le passioni hanno in comune un unico principio e un unico fine: ma non si tratta di un principio e di un fine propri. Perciò questo non basta per l'unità della virtù morale.

I^a II^a q. 60 a. 4, ad arg. 2

Nelle entità di ordine fisico è identico il principio, o la causa, che permette l'abbandono di un termine e l'avvicinamento al suo contrario; e in campo speculativo identica è la ragione, o nozione dei contrari: perciò anche la virtù morale, che è consona alla ragione come una seconda natura, è unica nel caso di passioni contrarie.

I^a II^a q. 60 a. 4, ad arg. 3

Le tre passioni indicate sono indirizzate in un certo ordine a un medesimo oggetto, come abbiamo visto. Perciò appartengono a un'unica virtù morale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che le virtù morali non debbano distinguersi tra loro secondo gli oggetti delle passioni. Infatti:

I^a II^a q. 60 a. 5, arg. 1

Le passioni hanno i loro oggetti come hanno i loro oggetti le operazioni. Ora, le virtù morali riguardanti le operazioni non si distinguono secondo gli oggetti delle operazioni: infatti a un'unica virtù che è la giustizia appartiene la compravendita sia della casa che del cavallo. Perciò neppure le virtù morali riguardanti le passioni sono distinte secondo i vari oggetti delle passioni.

I^a II^a q. 60 a. 5, arg. 2

Le passioni sono atti o moti dell'appetito sensitivo. Ora, si richiede maggior differenza per fondare una distinzione di abiti, che una distinzione di atti. Perciò oggetti diversi incapaci di dare una diversità specifica alle passioni, non potranno dare una diversità specifica alle virtù morali. Cosicché per tutti i piaceri dovrà esserci un'unica virtù morale: e così per il resto.

I^a II^a q. 60 a. 5, arg. 3

Una semplice gradazione non dà diversità di specie. Ora, alcuni oggetti di piacere differiscono tra loro soltanto per una gradazione. Quindi tutti codesti oggetti appartengono a un'unica specie di virtù. Lo stesso si dica per tutte le cose temibili, e così via. Dunque le virtù morali non possono distinguersi in base agli oggetti delle passioni.

I^a II^a q. 60 a. 5, arg. 4

Una virtù, come ha il compito di operare il bene, ha quello di impedire il male. Ora, per i desideri delle cose buone ci sono diverse virtù: e cioè la temperanza per il desiderio, o concupiscenza dei piaceri del tatto, e l'eutrapelia per i piaceri del gioco. Dunque anche per i timori di cose cattive devono esserci diverse virtù.

I^a II^a q. 60 a. 5. SED CONTRA:

La castità riguarda quanto forma l'oggetto dei piaceri venerei; l'astinenza riguarda le cose gustabili del mangiare; e l'eutrapelia *[Eutrapelia deriva dal greco "spirito" e si riferisce alla piacevolezza nella conversazione, alla disinvoltura e al buon senso dell'umorismo. È una delle virtù di Aristotele, essendo la "media aurea" tra rozzezza e buffoneria.]* quelle divertenti del gioco.

I^a II^a q. 60 a. 5. RESPONDEO:

La virtù è una perfezione che dipende dalla ragione: invece la passione è una perfezione che dipende dallo stesso appetito sensitivo. Ecco perché le virtù si suddividono in rapporto alla ragione: le passioni invece in ordine all'appetito. Perciò gli oggetti delle passioni, in

base alla diversità dei loro rapporti con l'appetito sensitivo, producono specie diverse di passioni: e in base ai loro rapporti con la ragione causano specie diverse di virtù. Difatti il moto della ragione non si identifica col moto dell'appetito sensitivo. E quindi niente impedisce che una differenza di oggetti possa causare una diversità di passioni, senza causare una diversità di virtù, come quando, nei casi già considerati [a.4], una sola virtù riguarda un certo numero di passioni. E, al contrario, niente impedisce che una differenza di oggetti possa causare una diversità di virtù, senza causare una diversità di passioni, come quando un'unica passione, mettiamo il piacere, interessa diverse virtù.

Oggetto Unico > **diverse passioni** (in rapp. app. sensitivo) >
bene o male **amore, desiderio, piacere, odio, fuga, tristezza** (concupiscibile) >
unica virtù (in rapp. ragione) >> temperanza

Oggetti differenti > **unica passione** (in rapp. app. sensitivo) >
Alimento, denaro.. **piacere**
diversità virtù (in rapp. ragione)
temperanza, giustizia, parsimonia

Oggetti differenti > **diverse passioni** (in rapp. app. sensitivo) >
pericolo, bene arduo, danno patito **timore, audacia, speranza, disperazione, ira**
diverse virtù (in rapp. ragione) >> fortezza, magnanimità, mansuetudine

E poiché, come abbiamo già detto [a.4], le passioni che appartengono a potenze diverse, appartengono sempre a virtù differenti; la diversità degli oggetti, che incide sulla diversità delle potenze, la distinzione, p. es., tra il semplice bene e il bene arduo, apporta sempre una diversità specifica tra le virtù. - E siccome la ragione governa le facoltà inferiori dell'uomo secondo una certa gradazione, fino ad estendersi agli oggetti esterni, l'oggetto delle passioni può avere con essa rapporti diversi, e incidere sulla diversità delle virtù, anche per il fatto di essere conosciuto dal senso, dalla immaginativa o dalla ragione; oppure dall'appartenere all'anima, al corpo e ai beni esterni. Perciò un bene umano, oggetto di amore, di concupiscenza e di piacere, può cadere sotto la considerazione del senso, oppure sotto la considerazione interiore dell'anima. E questo vale sia per il bene che è indirizzato a vantaggio del soggetto medesimo, dell'anima o del corpo poco importa, sia per il bene che è indirizzato a vantaggio di altri. E tutte codeste diversità, causano distinzioni di virtù in forza del loro diverso rapporto con la ragione.

[RAGIONE	CONOSCENZA	-	OGGETTI	PASSIONI	A VANTAGGIO
<i>governa le</i>	<i>Senso</i>		<i>Anima</i>	<i>Amore</i>	<i>soggetto</i>
<i>facoltà</i>	<i>Immaginativa</i>		<i>Corpo</i>	<i>Concupiscenza</i>	<i>anima/corpo</i>
<i>inferiori</i>	<i>Ragione</i>		<i>Beni esterni</i>	<i>Piacere</i>	<i>proprio/altrui</i>
↓	↓		↓	↓	↓
			VIRTU'		

Perciò se prendiamo un bene il quale sia conosciuto dal senso del tatto, e che cooperi alla conservazione della vita umana dell'individuo o della specie, come sono i beni che

costituiscono i **piaceri venerei e gastronomici**, codesto bene dovrà appartenere alla virtù della **temperanza**. Invece i piaceri degli altri sensi, non essendo virulenti, non presentano difficoltà per la ragione: perciò non esiste nessuna virtù che li riguardi, essendo la virtù, a dire di Aristotele, "circa cose difficili, come anche l'arte".



Invece un bene che è conosciuto, non dai sensi, ma da una facoltà interna, e che appartiene all'uomo in quanto tale, sarà come il **denaro** o come gli **onori**; il primo dei quali è ordinabile ai **beni del corpo**, mentre questi ultimi consistono in una **percezione dell'anima**. E codesti beni possono essere considerati o in assoluto, come **oggetto del concupiscibile**; oppure in quanto **ardui**, come **oggetto dell'irascibile**. Questa distinzione però non interessa i beni piacevoli del tatto: essendo questi dei beni meschini, che competono all'uomo in quanto somiglia agli altri animali. Perciò rispetto ai beni riducibili al denaro, in quanto oggetto di concupiscenza, di piacere o di amore, abbiamo la **liberalità**; ma se hanno l'aspetto di beni ardui, quale oggetto di speranza, avremo la **magnificenza**. Rispetto ai beni riducibili all'onore, se presi in assoluto in quanto sono oggetto di amore, avremo una virtù che è denominata **filotimia** [*desiderio di fare le cose al meglio delle proprie possibilità: "fare qualcosa di utile per gli altri che fa bene anche a sé stessi"*], cioè amore della propria **dignità**. Se invece si considerano come **beni ardui**, quale oggetto della speranza, avremo la **magnanimità**. Perciò liberalità e filotimia sono da assegnarsi al concupiscibile; magnificenza, invece, e munificenza all'irascibile.



Il bene poi ordinato al vantaggio di altri non presenta l'aspetto di bene arduo: ma è un bene in senso assoluto, come oggetto del concupiscibile. E codesto bene può essere piacevole per un uomo in quanto chi lo compie presenta se stesso ad altri, o nelle azioni serie, cioè in quelle che dalla ragione sono indirizzate al debito fine; oppure nel gioco, cioè nelle azioni ordinate soltanto al piacere, e che non hanno con la ragione il rapporto suddetto. Ora, nelle azioni serie uno presenta se stesso a un altro in due maniere. Primo, dimostrandosi una persona piacevole con parole e con atti convenienti: e ciò appartiene a una virtù che Aristotele chiama "amicizia", e che possiamo denominare affabilità. Secondo, mostrandosi ad altri aperto e sincero, con le parole e con i fatti: è questo proprio di una virtù che Aristotele chiama "verità" (o veracità). Questo perché alla ragione si avvicinano di più le cose serie che quelle giocose, più la sincerità che il godimento. Perciò per quanto riguarda i giochi c'è un'altra virtù, che il Filosofo chiama "eutrapelia".

È perciò evidente, secondo **Aristotele**, che esistono **dieci virtù morali** *[etiche]* riguardanti le passioni, e cioè: **fortezza, temperanza, liberalità, magnificenza, magnanimità, filotimia, mansuetudine, amicizia, verità ed eutrapelia**. Esse si distinguono o secondo la **materia**, o secondo la diversità delle **passioni**, oppure secondo la diversità degli **oggetti**. Aggiungendo la **giustizia**, che ha per oggetto le operazioni, in tutto saranno **undici**.

Coraggio/Fortezza: giusto mezzo fra viltà e temerarietà;

Temperanza/Moderazione: giusto mezzo tra intemperanza e insensibilità;

Generosità/Liberalità: giusto mezzo fra avarizia e prodigalità;

Magnificenza: giusto mezzo fra volgarità e grettezza d'animo;

Magnanimità: giusto mezzo tra la superbia e pusillanimità;

Filotimia/Dignità: giusto mezzo tra superficialità e pedanteria

Mitezza/Mansuetudine: giusto mezzo tra l'iracondia e eccessiva flemma;

Amabilità/Amicizia: giusto mezzo tra complimentosità e molestia;

Sincerità/Franchezza: giusto mezzo tra l'ironia e la millanteria/vanità;

Arguzia/Eutrapelia: giusto mezzo tra la buffoneria e la rozzezza;

(Giustizia: la virtù principale sugli strumenti, a cui Aristotele dedicò l'intero libro quinto)

Prudenza: precipitazione/esitazione: la retta misura delle cose che si devono compiere).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 60 a. 5, ad arg. 1

Tutti gli oggetti di una medesima specifica operazione hanno con la ragione il medesimo rapporto; non così gli oggetti di una medesima specifica passione: poiché le azioni esterne non offrono alla ragione motivi speciali di contrasto come le passioni.

I^a II^a q. 60 a. 5, ad arg. 2

Le passioni e le virtù sono distinte, come abbiamo spiegato, con criteri diversi.

I^a II^a q. 60 a. 5, ad arg. 3

Il bene (anche come oggetto di passione) è più energico del male nel muovere; poiché il male, come si esprime Dionigi, agisce solo in forza del bene. Perciò il male, se non è straordinario, o arduo, non presenta difficoltà particolari per la ragione, da richiedere una virtù: e il male arduo è unico per ciascun genere di passioni. Ecco perché a occuparsi dei moti dell'ira c'è la sola virtù della mansuetudine: e a occuparsi dei moti dell'audacia c'è la sola fortezza. - Invece il bene implica difficoltà che richiedono le virtù, anche senza essere arduo in quel genere di passioni. Ecco perché per i moti della concupiscenza, o desiderio, si richiedono diverse virtù morali, come abbiamo notato.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le virtù >
> Le virtù cardinali

Prima parte della seconda parte

Questione 61

Proemio

Passiamo a trattare delle virtù cardinali.

Sul tema indicato esamineremo cinque argomenti:

1. Se alcune virtù morali debbano considerarsi cardinali, o principali;

2. Il loro numero;

3. Quali siano;

4. Se differiscano tra loro nella specie;

5. Se siano ben divise in virtù politiche, purificanti e dell'anima già purificata, ed esemplari.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che (certe) virtù morali non debbano considerarsi **cardinali, o principali**. Infatti:

I^a II^a q. 61 a. 1, arg. 1

Come Aristotele insegna, "cose che si dividono per contrapposizione sono a pari per natura": e quindi l'una non è più importante dell'altra. Ora, tutte le virtù morali dividono per contrapposizione il genere virtù. Perciò nessuna di esse deve dirsi principale.

I^a II^a q. 61 a. 1, arg. 2

Il fine è più importante dei mezzi. Ma le virtù teologali hanno per **oggetto il fine**: mentre le virtù morali si limitano ai **mezzi**. Dunque devono dirsi principali, o cardinali, non certe virtù morali, ma piuttosto quelle teologiche.

I^a II^a q. 61 a. 1, arg. 3

Chi ha un **attributo per essenza** è prima di chi lo ha **per partecipazione**. Ora, le virtù intellettuali appartengono a un subietto razionale per essenza; mentre le virtù morali appartengono a facoltà razionali per partecipazione, come abbiamo visto. Dunque le virtù principali non saranno virtù morali, ma piuttosto intellettuali.

I^a II^a q. 61 a. 1. **SED CONTRA:**

S. Ambrogio commentando quel passo evangelico, **Luca, 6, 20** "Beati i poveri in spirito", scrive: "Sappiamo che ci sono **quattro** virtù cardinali, e cioè la **temperanza**, la **giustizia**, la **prudenza** e la **fortezza**". Ma queste sono **virtù morali**. Dunque certe virtù morali sono **cardinali**.

I^a II^a q. 61 a. 1. RESPONDEO:

Quando parliamo di virtù senza restrizioni intendiamo parlare della virtù umana. Ora, stando alle spiegazioni date [q.56, a.3], **virtù umana**, in tutto il rigore che implica codesta nozione, è la virtù che **richiede la rettitudine dell'appetito**: infatti codesta virtù non dà soltanto la capacità di **agir bene**, ma lo stesso esercizio del **ben operare**. Invece la virtù che non richiede la rettitudine dell'appetito, corrisponde a una **nozione inadeguata della virtù**: poiché dà la sola capacità di agir bene, ma non causa l'esercizio del ben operare. Ora, è chiaro che una cosa perfetta è principale rispetto a quanto è imperfetto. Perciò **le virtù che implicano la rettitudine dell'appetito devono dirsi principali**. Esse sono virtù morali; e tra le intellettuali c'è la sola prudenza, che in qualche modo, cioè per la materia di cui si occupa, è una virtù morale [q.57, a.4; q.58, a., ad 1], come abbiamo spiegato sopra. È quindi logico che si pongano tra le virtù morali quelle che sono denominate principali o cardinali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 1

Quando si divide nelle sue specie un genere univoco, allora le parti sono a pari rispetto alla natura del genere; sebbene in realtà una specie sia più importante e più perfetta dell'altra, come l'uomo, p. es., rispetto agli altri animali: Ma quando si ha la divisione di un genere analogico, [avarizia – liberalità – prodigalità; intemperanza – moderazione/temperanza – insensibilità] il quale si predica di più cose secondo una graduatoria, allora niente impedisce che uno (dei membri della suddivisione) sia più importante dell'altro anche rispetto alla nozione che hanno in comune; la sostanza, p. es., è più ente degli accidenti. Tale è la divisione della virtù nei suoi vari generi: **poiché il bene di ordine razionale non è in tutti secondo il medesimo rapporto**.

I^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 2

Le virtù teologali, come abbiamo già detto, **trascendono l'uomo**. [q.58, a.3, ad 3] Esse perciò non possono chiamarsi umane, essendo sovrumane, cioè **divine**.

I^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 3

Eccettuata la **prudenza**, le altre **virtù intellettuali** non sono principali rispetto alla nozione di **virtù**, la quale **si ricollega al bene che è oggetto dell'appetito**; pur essendo esse più importanti delle virtù morali per il subietto in cui risiedono.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le **virtù cardinali** non siano **quattro**. Infatti:

I^a II^a q. 61 a. 2, arg. 1

Più sopra abbiamo dimostrato che la prudenza ha il compito di dirigere le altre virtù morali. Ma principale è proprio chi ha il compito di dirigere. Dunque la sola prudenza è virtù principale.

I^a II^a q. 61 a. 2, arg. 2

Le virtù principali in qualche modo devono essere morali. Ora, siamo portati a compiere azioni morali e dalla ragione pratica, e dal retto appetito, come insegna Aristotele. Perciò le virtù cardinali sono due soltanto.

I^a II^a q. 61 a. 2, arg. 3

Anche tra le altre virtù, l'una è più importante dell'altra. Ma perché una virtù sia principale non si richiede che sia la più importante di tutte: basta che lo sia di alcune. Quindi le virtù principali saranno molto più (di quattro).

I^a II^a q. 61 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto: "tutto l'edificio del ben operare si compone di quattro virtù".

I^a II^a q. 61 a. 2. RESPONDEO:

Il numero di certe cose si può desumere, o in base ai **principi formali**, o in base ai **subietti**: e in tutti e due i modi si riscontrano quattro virtù cardinali.

- Infatti il **principio formale** delle virtù, delle quali ora parliamo, è il **bene secondo ragione**. E questo può essere considerato sotto due aspetti:

+ **Primo**, in quanto si attua **nell'esercizio medesimo della ragione**. E allora abbiamo la prima virtù principale, che è la **prudenza**.

+ **Secondo**, in quanto **l'ordine della ragione viene imposto ad altre cose**. E allora:

* o si tratta di **operazioni**, e così avremo la **giustizia**;

* o si tratta di **passioni**, e in questo caso si richiedono due virtù. Infatti l'ordine della ragione rispetto alle passioni va imposto in considerazione della ripugnanza di queste ultime alla ragione. E questa può presentarsi in due modi.

◦ **Primo**, in quanto **la passione spinge verso cose contrarie alla ragione**: e allora è necessario reprimerla, e questo si denomina **temperanza**.

◦ **Secondo**, in quanto **la passione trattiene dal compiere quello che la ragione comanda**, come fa, p. es., il timore dei pericoli e della fatica: e allora è necessario che uno venga fortificato a non recedere dal bene di ordine razionale; e questo si denomina **fortezza**.

- Anche in base ai **subietti** risulta il medesimo numero. Infatti per le virtù di cui parliamo si possono riscontrare quattro sedi distinte:

- + **un subietto razionale per essenza**, il cui perfezionamento è affidato alla **prudenza**;
- + e **un subietto razionale per partecipazione** il quale si suddivide in tre facoltà e cioè:
 - * **volontà**, che è sede della **giustizia**;
 - * **concupiscibile**, sede della **temperanza**;
 - * **e irascibile** sede della **fortezza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 61 a. 2, ad arg. 1

La prudenza è senz'altro la principale fra tutte. Ma le altre sono ciascuna principale nel proprio genere.

I^a II^a q. 61 a. 2, ad arg. 2

Il subietto razionale per partecipazione si suddivide in tre, come abbiamo visto.

I^a II^a q. 61 a. 2, ad arg. 3

Tutte le virtù che hanno una priorità rispetto alle altre si riducono alle quattro virtù indicate, sia per il loro subietto, sia per la loro ragione formale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che altre virtù debbano dirsi principali più di queste. Infatti:

I^a II^a q. 61 a. 3, arg. 1

In qualsiasi genere di cose quanto in esso c'è di più grande sembra essere il principale. Ora, stando ad Aristotele, "la magnanimità opera ciò che è grande in tutte le virtù". Dunque specialmente la magnanimità deve dirsi virtù principale.

I^a II^a q. 61 a. 3, arg. 2

Virtù principale dev'essere specialmente quella che dona stabilità alle altre. Ma tale è l'umiltà: infatti S. Gregorio fa osservare, che "chi raduna le altre virtù senza l'umiltà, non fa che esporre delle pagliuzze al vento". Dunque l'umiltà è una virtù quanto mai principale.

I^a II^a q. 61 a. 3, arg. 3

Principale è come dire la cosa più perfetta. Ora, questa qualifica spetta alla pazienza; secondo l'espressione di S. Giacomo: "La pazienza rende l'opera perfetta". Dunque la pazienza deve considerarsi come principale.

I^a II^a q. 61 a. 3. SED CONTRA:

Cicerone riduce a queste quattro tutte le altre virtù.

I^a II^a q. 61 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già visto che queste quattro virtù cardinali si desumono dalle quattro ragioni formali della virtù morale. Queste però si riscontrano principalmente in determinati atti e passioni. Il bene, p. es., che si attua nell'esercizio medesimo della ragione, si riscontra principalmente nel comando della ragione, come abbiamo notato, e non nel consiglio, o nel giudizio. Così il bene di ordine razionale, presente nelle operazioni sotto l'aspetto di cosa retta o dovuta, si riscontra principalmente negli scambi o nelle ripartizioni che indicano rapporti con altri su una base d'uguaglianza. Invece il bene che consiste nel frenare le passioni si trova principalmente nelle passioni che sono più difficili a reprimersi, cioè nei piaceri del tatto. La bontà, poi, che consiste nel persistere nel bene di ordine razionale contro l'impeto delle passioni, si riscontra principalmente nei pericoli di morte, contro i quali è difficilissimo resistere.

Quindi possiamo considerare le quattro virtù suddette in **due maniere**:

- **Primo**, sotto l'aspetto di **ragioni formali universali**. E in questo senso si dicono **principali**, ossia generali rispetto a tutte le virtù; e cioè:

+ tutte le virtù, che **attuano la bontà** nell'esercizio della ragione, si denominano **prudenza**;

[Oggi questo stile di vita sembra un po' demodé. La prudenza non attira più tanto: la associamo all'esitazione dell'anziano, alla tattica di un negoziato, al calcolo del timoroso o all'invito molesto a moderare la velocità alla guida. Non sembra l'atteggiamento dei vincitori, ma dei vinti. "Voglio una vita spericolata" sentiamo cantare. Gli eccessi sembrano avere il fascino della trasgressione o del ritorno alla natura intesa come spontaneità assoluta. Spesso sono cercati quasi come prova della propria energia vitale. Abbiamo perso la vera fisionomia dell'uomo prudente, che per gli antichi era sinonimo di uomo saggio, di buon criterio, capace di discernimento e di consiglio.]

Nella Cappella degli Scrovegni a Padova, Giotto raffigura la prudenza con le sembianze di una donna seduta a uno scrittoio, che in una mano ha uno specchio convesso, da cui scruta ciò che c'è dietro le sue spalle. Nell'altra mano regge un compasso, mentre ha davanti a sé un libro aperto. Sull'altro lato, Giotto ha raffigurato la stoltezza, il vizio che si oppone alla prudenza: una figura maschile vestita da giullare, col capo ricoperto di piume e con in mano una grossa clava. Il simbolismo è chiaro: l'uomo prudente è capace di fare memoria –lo specchio che riflette ciò che è dietro di lui-, indispensabile per tesaurizzare l'esperienza; sa trovare la misura giusta –il compasso- e sa studiare ogni situazione –il libro aperto- per prendere decisioni opportune. Lo stolto, invece, resta in superficie, non riuscendo a distinguere tra l'importante e il futile, per cui deve ricorrere alla forza bruta –la clava- non avendo altre risorse.] Di Maria Angela Russo.

+ tutte le virtù che nelle operazioni (della volontà) pongono in atto ciò che è retto e dovuto si denominano **giustizia**;

+ tutte quelle virtù che **reprimono e moderano le passioni** si dicono **temperanza**;

+ tutte quelle che danno **fermezza d'animo contro qualsiasi passione** si denominano **fortezza**.

E molti, sia tra i **Santi Dottori** che tra i **Filosofi**, parlano in tal senso di queste virtù. E in questo senso le altre virtù sono implicite in queste. - E quindi cadono tutte le difficoltà.

- **Secondo**, le suddette virtù si possono considerare in quanto sono denominate da ciò che forma **l'elemento principale nella materia rispettiva**. E allora sono **virtù specifiche**, contraddistinte dalle altre. Tuttavia si dicono principali rispetto alle altre, per la priorità della loro materia:

+ denomineremo **prudenza** [*precipitazione/esitazione*], p. es., la virtù che ha per oggetto il comando;

+ **giustizia**, quella che riguarda le azioni dovute agli uguali;

+ **temperanza**, [*intemperanza e insensibilità*] quella che reprime le concupiscenze, o desideri per i piaceri del tatto;

+ **fortezza**, [*viltà e temerarietà*] quella che dà la costanza di fronte ai pericoli di morte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E anche da questo lato cadono le difficoltà: poiché le altre virtù possono avere preminenze di altro genere, ma per la materia le principali sono queste, come abbiamo dimostrato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le quattro suddette virtù non siano virtù diverse, distinte tra loro. Infatti:

I^a II^a q. 61 a. 4, arg. 1

Scriva S. Gregorio: "Non è vera la prudenza, se non è giusta, temperante e forte; e non è perfetta la temperanza, se non è forte, giusta e prudente; non è inviolata la fortezza, se non è prudente, temperante e giusta; non è vera la giustizia, se non è prudente, forte e temperante". Ora, così non sarebbe, se le quattro virtù indicate fossero tra loro distinte: poiché le specie diverse di un dato genere non possono denominarsi l'una con l'appellativo dell'altra. Dunque le suddette virtù non sono distinte tra loro.

I^a II^a q. 61 a. 4, arg. 2

Quando le cose sono ben distinte tra loro, l'attributo dell'una non può valere per l'altra. Ora, ciò che è proprio della temperanza viene attribuito anche alla fortezza; scrive infatti S. Ambrogio: "Giustamente si deve parlare di fortezza, quando uno vince se stesso, e non si lascia snervare e piegare da nessuna seduzione". E a proposito della temperanza afferma, che "essa

custodisce la misura e l'ordine di tutte le cose che pensiamo di dover fare o di dover dire". Perciò codeste virtù non sono distinte tra loro.

I^a II^a q. 61 a. 4, arg. 3

Il Filosofo insegna che nella virtù si devono riscontrare le seguenti cose: "primo, se uno conosce; secondo, se sceglie, scegliendo per un fine; terzo, se è fermo ed immobile nelle disposizioni e nell'operare". Ora, la prima di queste cose sembra appartenere alla prudenza, retta ragione delle azioni da compiere; la seconda, cioè la scelta, alla temperanza, in quanto che uno sceglie non per passione ma per elezione, tenendo a freno le passioni; la terza, e cioè il fatto che uno opera per il debito fine, implica una certa rettitudine, che sembra appartenere alla giustizia; il resto, cioè la fermezza e l'immobilità è proprio della fortezza. Perciò ognuna di esse è generale rispetto a tutte le virtù. E quindi non si distinguono tra loro.

I^a II^a q. 61 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna, che "la virtù si divide in quattro abiti, come variazioni dell'atto di amore": e seguita parlando di queste quattro virtù. Dunque esse sono distinte tra loro.

I^a II^a q. 61 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già accennato, codeste quattro virtù vengono spiegate in due maniere differenti:

- Infatti **alcuni le prendono come condizioni generali dello spirito umano, presenti in tutte le virtù**: cosicché

+ **la prudenza** non è altro che **la rettitudine nel discriminare tra i vari atti**, o materie d'operazione;

+ **la giustizia** è una certa **rettitudine** dell'anima, in forza della quale un uomo **compie quello che deve in qualsiasi campo**;

+ **la temperanza**, poi, è una disposizione di spirito che impone **moderazione** a tutte le passioni ed operazioni, perché non vadano oltre il dovuto;

+ e **la fortezza** è una disposizione che **rafforza lo spirito** in quello che è secondo la ragione, contro qualsiasi impulso delle passioni o delle difficoltà che s'incontrano nelle operazioni.

Ora, queste quattro cose, distinte in tal modo, non implicano una diversità di abiti virtuosi per la giustizia, la temperanza e la fortezza: Infatti qualsiasi virtù morale, essendo un abito, deve avere una certa fermezza, per non essere distolta dal suo contrario: e questo, come abbiamo detto, è proprio della fortezza. E in quanto è una virtù dev'essere ordinata al bene, il quale implica la nozione di cosa retta o dovuta: e abbiamo detto che ciò appartiene alla giustizia. E in quanto è virtù morale, e quindi razionale per partecipazione, deve rispettare in tutto la misura della ragione, così da non varcarne i limiti: e questo si diceva che appartiene alla temperanza. **Soltanto la capacità di scegliere, attribuita alla prudenza, appare distinta, così, dagli altri tre aspetti, poiché essa appartiene essenzialmente alla ragione stessa**, mentre le altre

implicano una certa partecipazione della ragione, come applicazioni di essa a certe passioni od operazioni. **Perciò, stando a codeste spiegazioni, la prudenza sarebbe una virtù distinta dalle altre: ma le altre tre non sarebbero virtù distinte tra loro;** poiché è chiaro che ognuna di esse è insieme abito, virtù e virtù morale.

- Altri invece, con più ragione, prendono queste quattro virtù, in quanto vengono determinate **a speciali materie**: ciascuna di esse è ristretta a quella sola materia, in cui principalmente viene apprezzata quella proprietà dalla quale è derivato il suo nome, **come sopra abbiamo spiegato**. Stando a questo, è chiaro che codeste virtù sono abiti diversi, distinti secondo la diversità degli oggetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 61 a. 4, ad arg. 1

S. Gregorio parla delle virtù suddette secondo la prima accezione. - Oppure si può rispondere che queste quattro virtù si scambiano le denominazioni per una certa ridondanza. Infatti quanto è proprio della prudenza ridonda sulle altre virtù, in quanto queste sono da essa guidate. E delle rimanenti ciascuna ridonda sulle altre in base al principio, che chi è capace del più è capace anche del meno. E quindi chi può tenere a freno la brama dei piaceri del tatto, entro i giusti limiti, che è la cosa più difficile, con ciò diviene più adatto a contenere nei giusti limiti l'audacia di fronte ai pericoli di morte, il che è molto più facile; e in tal senso la fortezza potrà dirsi temperante. E la temperanza può dirsi forte, per il ridondare in essa della fortezza: e cioè in quanto chi per la fortezza ha l'animo fermo contro i pericoli di morte, che è la cosa più difficile, è meglio disposto a conservare una fermezza d'animo contro l'impulso dei piaceri; poiché, come si esprime Cicerone, "non è probabile che si lasci vincere dalla cupidigia chi non si piega al timore; o che si lasci vincere dal piacere chi si è mostrato invincibile alla fatica".

I^a II^a q. 61 a. 4, ad arg. 2

Così è risolta anche la seconda difficoltà. Infatti la temperanza conserva la misura in ogni cosa, e la fortezza mantiene l'animo inflessibile contro gli allettamenti del piacere, o in quanto queste virtù indicano certe condizioni generali delle virtù, o per l'accennata ridondanza.

I^a II^a q. 61 a. 4, ad arg. 3

Le quattro condizioni generali delle virtù poste dal Filosofo non sono esclusive per le virtù cardinali. Ma si possono loro appropriare, nel modo sopra indicato.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che queste quattro virtù non siano ben ripartite in virtù **esemplari**, proprie di un **animo purificato, purificanti, e politiche**. Infatti:

I^a II^a q. 61 a. 5, arg. 1

Macrobio insegna, che "sono esemplari quelle virtù che si trovano nella mente stessa di Dio". Il **Filosofo** però osserva che "è ridicolo attribuire a Dio la giustizia, la forza, la temperanza e la prudenza". Dunque codeste virtù non possono essere esemplari.

I^a II^a q. 61 a. 5, arg. 2

Le virtù degne di un animo purificato sarebbero quelle **senza passioni**: infatti **Macrobio** aggiunge che "appartiene alla temperanza di un animo purificato non già reprimere, ma dimenticare del tutto le terrene cupidigie; e alla forza allora appartiene non già vincere ma ignorare le passioni". Ora, più sopra abbiamo detto che codeste virtù non possono essere senza le passioni. **Quindi non possono esistere virtù proprie di un animo purificato.**

I^a II^a q. 61 a. 5, arg. 3

Per **Macrobio** le virtù purificanti appartengono a coloro "che fuggendo le cose umane s'immergono nelle cose divine". Ma questo è peccaminoso: infatti **Cicerone** scrive, che "coloro i quali dicono di disprezzare il comando e le magistrature che i più ambiscono, non solo non li considero degni di lode, ma li considero in colpa". Perciò non ci sono virtù purificanti.

I^a II^a q. 61 a. 5, arg. 4

Per **Macrobio** le virtù politiche sarebbero "quelle con le quali gli uomini onesti provvedono allo stato, e difendono la città". Ora, la sola **giustizia legale** è ordinata al bene comune, come il **Filosofo** insegna. Dunque le altre virtù non si possono chiamare politiche.

I^a II^a q. 61 a. 5. SED CONTRA:

Scrivi **Macrobio**: "**Plotino**, che con **Platone** tiene il primato tra i filosofi, diceva: "Quattro sono i generi delle quattro virtù. Le prime tra esse sono politiche; le seconde purificanti; le terze proprie di un animo purificato; le quarte esemplari".

I^a II^a q. 61 a. 5. RESPONDEO:

Come insegna **S. Agostino**, "è necessario che l'anima abbia un modello da seguire, per poter concepire una virtù: e questo è Dio, seguendo il quale, viviamo bene". Perciò è necessario che in Dio preesista **l'esemplare delle umane virtù**, come preesistono in lui le ragioni di tutte le cose. Perciò le virtù si possono considerare in quanto sono "esemplarmente" in Dio: e allora si dicono esemplari. In questo senso:

- **la prudenza in Dio** sarà la stessa **mente divina**;

- la **temperanza** sarà il volgersi dell'intenzione divina verso Dio stesso, come in noi si dice temperanza il conformarsi del concupiscibile alla ragione [*moderazione*];

- **la forza di Dio** è la sua **immutabilità**;

- **la giustizia** è la sua osservanza della legge eterna nel compimento delle sue opere, come diceva Plotino.

- E poiché l'uomo è un animale politico, codeste **virtù**, in quanto si trovano nell'uomo in conformità di codesta sua natura, si dicono **politiche**: perché l'uomo in forza di esse ottiene la disposizione atta a compiere **funzioni umane**. E finora noi ci siamo limitati a parlare di queste virtù su questo piano.

Siccome, però, l'uomo ha il compito di adeguarsi per quanto è possibile alle cose divine, come nota anche il **Filosofo**, e questo ci viene più volte raccomandato dalla Sacra Scrittura, come in quel testo, **Matteo, 5, 48**: "**Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro, che è nei cieli**", è necessario ammettere delle **virtù intermedie** tra quelle politiche, che sono virtù umane, e quelle **esemplari** che sono virtù divine. E codeste virtù dovranno suddividersi in base alla distinzione esistente tra il moto e il suo termine.

Le une, cioè, sono proprie di coloro che camminano verso la somiglianza con Dio: e queste si dicono **purificanti**:

- + E allora la **prudenza** ha il compito di **disprezzare tutte le cose mondane** per la contemplazione delle cose di Dio, e di indirizzare tutti i pensieri dell'anima soltanto verso queste ultime;

- + la **temperanza** ha quello di **abbandonare**, per quanto è possibile alla natura, ciò che **il corpo richiede**;

- + la **fortezza** fa sì che **l'anima non si spaventi per l'abbandono del corpo** e per la conquista dei beni superiori;

- + la **giustizia** finalmente fa sì che tutta l'anima consenta a percorrere la via di codesto proposito.

- Le altre, invece, sono proprie di coloro che hanno già raggiunto la somiglianza con Dio: e queste si dicono proprie **di un animo già purificato**.

- + E allora la **prudenza** si riduce alla contemplazione delle sole cose divine;

- + la **temperanza** al misconoscimento delle terrene cupidigie;

- + la **fortezza** all'imperturbabilità di fronte alle passioni;

- + e la **giustizia** a una alleanza perpetua con la volontà di Dio, mediante l'imitazione di essa.

E codeste virtù le possiamo attribuire ai **beati**, e in questa vita a pochi **perfettissimi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 61 a. 5, ad arg. 1

Il Filosofo parla di queste virtù in quanto limitate alle cose umane: p. es., della giustizia limitata alla compravendita; della fortezza limitata ai timori, e della temperanza limitata ai desideri, o concupiscenze. In tal senso sarebbe ridicolo attribuire a Dio queste virtù.

I^a II^a q. 61 a. 5, ad arg. 2

Le virtù umane, cioè le virtù degli uomini esistenti in questo mondo, riguardano sempre le passioni. Ma le virtù di coloro che hanno raggiunto la perfetta beatitudine sono senza passioni. Infatti Plotino osserva che "le virtù politiche addolciscono le passioni", e cioè le riducono al giusto mezzo; mentre "le seconde", ossia quelle purificanti, "le eliminano"; "le terze", cioè quelle degne di un animo purificato, "le dimenticano"; "nelle quarte" poi, cioè nelle esemplari, "è peccato solo nominarle". - Ma si potrebbe anche rispondere che Macrobio parla delle passioni nel senso di moti disordinati.

I^a II^a q. 61 a. 5, ad arg. 3

Abbandonare le cose umane quando una necessità le impone è riprovevole: altrimenti è cosa virtuosa. Infatti **Cicerone** aveva detto: "Forse dobbiamo concedere che han fatto bene a non assumere responsabilità politiche quelli che con ingegno eccellente si dedicarono allo studio; e anche quelli che ne furono impediti, o dalla mal ferma salute, o da una causa più grave; sebbene apprezzassero quelli che accettavano le cariche". E questo concorda con quanto scrive **S. Agostino**: "La carità della verità richiede una santa tranquillità; e il dovere della carità ci fa assumere un incarico giusto. Se nessuno c'impone codesto peso, si deve attendere alla contemplazione della verità: se invece ci viene imposto, si deve accettare per un dovere di carità".

I^a II^a q. 61 a. 5, ad arg. 4

La sola giustizia legale riguarda direttamente il bene comune: ma essa convoglia verso codesto bene tutte le altre col suo comando, come insegna il **Filosofo**. Si deve infatti osservare che alle **virtù politiche**, secondo il significato che qui viene loro riconosciuto, non appartiene soltanto il **ben operare** a favore della **collettività**, ma anche a favore delle **sue parti**, cioè di una **famiglia** o di una **persona particolare**.

[Seconda parte](#) > [Gli atti umani in generale](#) > [Le virtù](#) >
> [Le virtù teologali](#)

Prima parte della seconda parte

Questione 62

Proemio

Passiamo a trattare delle **virtù teologali**.

Sul tema indicato studieremo quattro argomenti:

1. Se ci siano delle virtù teologali;
2. Se le virtù teologali siano distinte da quelle intellettuali e morali;
3. Quante e quali siano;
4. Il loro ordine.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non ci siano delle virtù teologali. Infatti:

I^a II^a q. 62 a. 1, arg. 1

Aristotele ha scritto, che "la virtù è la disposizione di un essere perfetto all'ottimo: e chiamo perfetto l'essere che è (ben) disposto secondo la sua natura". Ora, **ciò che è divino è superiore alla natura umana. Dunque le virtù teologali non sono virtù umane.**

I^a II^a q. 62 a. 1, arg. 2

Dire virtù teologali è come dire virtù divine. Ora, le virtù divine sono esemplari **[q.61, a.5]**, come abbiamo spiegato: **ed esse non sono in noi ma in Dio. Dunque le virtù teologali non sono virtù umane.**

I^a II^a q. 62 a. 1, arg. 3

Si dicono teologali quelle virtù con le quali siamo ordinati a Dio, primo principio e ultimo fine delle cose. Ora, l'uomo è ordinato al primo principio e all'ultimo fine in forza della stessa natura della **ragione e della volontà**. Perciò non si richiedono gli abiti delle virtù teologali, per ordinare a Dio la ragione e la volontà.

I^a II^a q. 62 a. 1. SED CONTRA:

I precetti della legge riguardano gli atti delle virtù. Ma **nella legge di Dio si comandano atti di fede, di speranza e di carità: poiché sta scritto, Siracide, 2, 8: "Voi che temete il Signore,**

credete in lui"; e ancora: "sperate in lui... amatelo". Dunque la fede, la speranza e la carità sono virtù che indirizzano a Dio. Quindi sono virtù teologali.

I^a II^a q. 62 a. 1. RESPONDEO:

La virtù, come abbiamo già spiegato, predispone l'uomo a quegli atti che lo indirizzano alla beatitudine. Ora, **esistono per l'uomo due tipi di felicità**, come si disse [q.5, a.7]:

- **La prima**, proporzionata alla natura umana, l'uomo può raggiungerla mediante i principi della sua natura.

- **La seconda, che sorpassa la natura umana**, l'uomo può raggiungerla con la sola potenza di Dio, mediante una partecipazione della divinità; **poiché**, come dice S. **2Pietro, 2, 4 per Cristo siamo stati fatti "partecipi della divina natura"**. E poiché quest'ultima beatitudine sorpassa le proporzioni della natura umana, i principi naturali, di cui l'uomo si serve per ben operare secondo la sua capacità, non bastano a indirizzare l'uomo alla predetta beatitudine. Perciò è necessario che da parte di Dio all'uomo vengano elargiti altri principi, che lo indirizzino alla beatitudine soprannaturale, come dai principi naturali viene indirizzato, sia pure con l'aiuto di Dio, al fine connaturale. E codesti principi si dicono **virtù teologali**:

- sia perché hanno **Dio per oggetto**, essendo noi da essi indirizzati a Dio;

- sia perché sono **infusi in noi da Dio** soltanto;

- sia perché **li conosciamo soltanto per rivelazione divina** dalla Sacra Scrittura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 62 a. 1, ad arg. 1

A un essere si può attribuire una natura in due maniere:

- **Primo, in maniera essenziale**: e in questo senso le suddette virtù teologali sorpassano la natura dell'uomo.

- **Secondo, per partecipazione**, cioè come il legno che brucia partecipa la natura del fuoco: e in questo senso l'uomo diviene partecipe della natura di Dio, come abbiamo detto. **Ecco**, quindi, che queste virtù si attribuiscono all'uomo secondo la natura da esso partecipata.

I^a II^a q. 62 a. 1, ad arg. 2

Queste virtù si dicono divine non perché esse rendono Dio virtuoso: ma perché **noi col loro mezzo siamo resi virtuosi da Dio**, e in ordine a Dio. Perciò esse non sono virtù esemplari, ma tratte dall'esemplare.

I^a II^a q. 62 a. 1, ad arg. 3

La ragione e la volontà sono naturalmente ordinate a Dio, in quanto egli è principio e fine della natura, però secondo la capacità di essa. Ma per loro natura non sono efficacemente ordinate a lui in quanto **oggetto della beatitudine soprannaturale**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le **virtù teologali** non **siano distinte da quelle morali e intellettuali**. Infatti:

I^a II^a q. 62 a. 2, arg. 1

Se esistono nell'anima delle virtù teologali, bisogna che ne perfezionino o la parte intellettuale, o quella appetitiva. Ma le virtù che perfezionano la parte intellettuale si dicono intellettuali: e quelle che perfezionano la parte appetitiva sono virtù morali. Quindi le virtù teologali non si distinguono dalle virtù morali e intellettuali.

I^a II^a q. 62 a. 2, arg. 2

Si dicono teologali le virtù che ci indirizzano a Dio. Ora, tra le virtù intellettuali ce n'è una che ci indirizza a Dio; e cioè la **sapienza, che ha per oggetto le cose divine**, in quanto considera la causa suprema. Dunque le virtù teologali non si possono distinguere dalle virtù intellettuali.

I^a II^a q. 62 a. 2, arg. 3

S. Agostino dimostra che **nelle quattro virtù cardinali si attua "l'ordine dell'amore"**. Ma l'amore non è che la virtù teologale della carità. Perciò le virtù morali non si distinguono dalle virtù teologali.

I^a II^a q. 62 a. 2. SED CONTRA:

Ciò che sorpassa la natura umana è distinto da ciò che ad essa è conforme. Ora, le virtù teologali sorpassano la natura dell'uomo; al quale appartengono, in forza della sua natura, le virtù intellettuali e morali, com'è evidente da quanto abbiamo detto. Dunque codeste virtù sono distinte tra loro.

I^a II^a q. 62 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, **[q.54, a.2, ad 1]** gli **abiti** si distinguono specificamente secondo la differenza formale dei loro **oggetti**. Ora, oggetto delle virtù teologali è **Dio stesso**, fine ultimo delle cose, in quanto sorpassa la conoscenza della nostra ragione. Oggetto, invece, delle virtù intellettuali e morali è qualche cosa di comprensibile per la ragione umana. Perciò le virtù teologali sono specificamente distinte dalle virtù morali e intellettuali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 1

Le virtù intellettuali e morali perfezionano l'intelletto e l'appetito dell'uomo in maniera proporzionata alla natura umana; quelle **teologali**, invece, li **perfezionano in maniera soprannaturale**.

I^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 2

La sapienza, che il Filosofo mette tra le virtù intellettuali, **considera le cose divine in quanto sono conoscibili per la ragione umana**. Invece le virtù teologali le considerano in quanto la sorpassano.

I^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 3

Sebbene la carità sia amore, non ogni amore è carità. Perciò, quando si dice che ogni virtù costituisce l'ordine dell'amore, si può intendere o dell'amore in generale; o dell'amore di carità. Se s'intende dell'amore in generale allora l'espressione significa che per qualsiasi virtù cardinale si richiede un affetto ben ordinato: e d'altra parte radice di ogni affetto è l'amore, come abbiamo spiegato. - Se invece s'intende dell'amore di carità, **non significa che ogni altra virtù sia essenzialmente carità: ma che tutte le altre virtù dipendono in qualche modo dalla carità, come vedremo in seguito.** [q.65, aa.2, 4; II-II, q.23, a.7]

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia giusto considerare come virtù teologali le tre virtù della fede, della speranza e della carità. Infatti:

I^a II^a q. 62 a. 3, arg. 1

Le virtù teologali sono ordinate alla beatitudine divina, come l'inclinazione della natura al fine connaturale. Ora, **tra tutte le virtù ordinate al fine connaturale, troviamo una sola virtù naturale, cioè l'intelletto dei principi**. Dunque non deve esserci più di una virtù teologale.

I^a II^a q. 62 a. 3, arg. 2

Le virtù teologali sono più perfette delle virtù intellettuali e morali. Ora, **tra le virtù intellettuali non viene enumerata la fede**; essendo questa qualche cosa **d'inferiore alla virtù**, perché **cognizione imperfetta**. Così pure tra le virtù morali non viene computata la speranza; la quale, essendo una **passione**, **è al di sotto della virtù**. Perciò a maggior ragione esse non devono computarsi tra le virtù teologali.

I^a II^a q. 62 a. 3, arg. 3

Le virtù teologali indirizzano l'anima dell'uomo verso Dio. Ora, l'anima umana può essere indirizzata verso Dio soltanto mediante la parte intellettuale, che abbraccia l'intelletto e la volontà. Dunque non devono esserci che due virtù teologali, una per l'intelletto e l'altra per la volontà.

I^a II^a q. 62 a. 3. SED CONTRA:

L'**Apostolo, 1Corinti, 13, 13** scrive: "Ora perdurano la fede, la speranza e la carità, queste tre cose".

I^a II^a q. 62 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, le virtù teologali ordinano l'uomo alla beatitudine soprannaturale, come l'inclinazione naturale lo ordina al fine connaturale. Ora, questo avviene in due modi:

- **Primo, secondo la ragione, o l'intelletto:** cioè mediante il possesso dei primi principi universali, conosciuti da noi mediante il lume naturale dell'intelletto, dai quali la ragione prende ad esercitarsi, sia in campo speculativo, che in campo pratico.
- **Secondo, mediante la rettitudine della volontà,** la quale per natura tende verso il bene di ordine razionale.

Ma queste due cose sono al di sotto dell'ordine soprannaturale; poiché, come ricorda S. Paolo, **1Corinti, 2, 9:** "Ciò che occhio non vide, né orecchio udì, né ascese al cuor dell'uomo, è ciò che Dio preparò a quelli che lo amano". Perciò era necessario che rispettivamente per l'una e per l'altra facoltà l'uomo ricevesse soprannaturalmente qualche cosa che lo indirizzasse al fine soprannaturale:

- **Primo,** rispetto all'intelligenza l'uomo riceve alcuni **principi soprannaturali**, conosciuti mediante la luce di Dio: sono questi i **dogmi**, oggetto della **fede**.
- **Secondo,** la volontà viene ordinata al fine suddetto, sia per il **moto dell'intenzione**, che forma l'oggetto della **speranza**; sia per una certa unione spirituale, mediante la quale uno viene trasformato in qualche maniera rispetto a codesto fine, il che avviene **in forza della carità**. Infatti l'appetito di qualsiasi essere si muove e tende naturalmente verso il fine che gli è connaturale: e codesto moto dipende da una certa conformità di ogni essere col proprio fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 62 a. 3, ad arg. 1

L'**intelletto** ha bisogno di specie intelligibili per intendere; perciò si richiede un abito naturale che completi la potenza. Mentre la natura stessa della **volontà** basta per stabilire l'ordine naturale verso il fine, sia rispetto all'intenzione del fine, sia rispetto alla conformità con esso. Al contrario in ordine alle cose soprannaturali la natura della potenza è del tutto inadeguata. Perciò si richiede il complemento di **abiti soprannaturali** rispetto all'una e all'altra potenza.

I^a II^a q. 62 a. 3, ad arg. 2

La fede e la speranza implicano una **certa imperfezione**: poiché la fede ha per oggetto cose che non si vedono, e la speranza cose che non si possiedono. Perciò aver fede e speranza per cose che cadono sotto il potere dell'uomo, non raggiunge il grado di virtù. Ma aver fede e speranza per cose che sorpassano le capacità della natura umana, **sorpassa qualsiasi virtù umanamente limitata**; secondo l'espressione di S. Paolo, **1Corinti, 1, 25:** "**La debolezza/pazzia/follia/stoltezza di Dio è più forte degli uomini**". *[Cristo crocifisso e risorto è il fondamento di tutte le nostre speranze, la fonte di tutte le nostre gioie. E per la sua morte e*

*resurrezione noi viviamo. La predicazione della salvezza dei peccatori perduti attraverso le sofferenze e la morte del Figlio di Dio, appare una follia a chi è sulla via della distruzione. I sensuali, i bramosi, gli orgogliosi e gli ambiziosi vedono che **il Vangelo si oppone alle loro attività preferite**. Ma coloro che ricevono il Vangelo e sono illuminati dallo Spirito di Dio, vedono la saggezza e la potenza di Dio nella dottrina di Cristo crocifisso e risorto più che in tutte le altre sue opere. Dio ha lasciato che gran parte del mondo seguisse i dettami della vantata ragione dell'uomo, e l'evento ha dimostrato che la saggezza umana è follia, e non è in grado di trovare o mantenere la conoscenza di Dio come Creatore.]*

I^a II^a q. 62 a. 3, ad arg. 3

L'appetito richiede due cose, e cioè: il moto verso il fine, e il conformarsi dell'appetito al fine mediante l'amore. Ed è per questo che nell'appetito umano bisogna porre due virtù teologali, cioè la speranza e la carità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'ordine delle virtù teologali non richieda la precedenza della fede sulla speranza, e della speranza sulla carità. Infatti:

I^a II^a q. 62 a. 4, arg. 1

La radice è prima di ciò che da essa deriva. Ora, la carità è radice di tutte le virtù; secondo l'espressione di S. Paolo, **Efesini, 3, 17**: "radicati e fondati nella carità". Dunque la carità precede le altre.

I^a II^a q. 62 a. 4, arg. 2

Scriva **S. Agostino**: "Uno non può amare quello che non crede possa esistere. D'altronde se uno crede ed ama, operando il bene fa sì pure che speri". Perciò la fede precede la carità, e la carità la speranza.

I^a II^a q. 62 a. 4, arg. 3

L'amore è il principio di ogni affetto, come sopra abbiamo affermato. Ora, la speranza sta a indicare un affetto: abbiamo visto, infatti, che essa è una passione. Dunque la carità, che è amore, è prima della speranza.

I^a II^a q. 62 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo nomina le virtù suddette in questo ordine, dicendo, **1Corinti, 13, 13**: "Ora perdurano la fede, la speranza e la carità".

I^a II^a q. 62 a. 4. RESPONDEO:

Vi sono due tipi di ordine: ordine di generazione e ordine di perfezione.

- In **ordine di generazione**, in base al quale in un dato soggetto la materia è prima della forma, e l'essere imperfetto prima della sua perfezione, la fede precede la speranza, e la speranza la carità, **rispetto agli atti** (poiché gli abiti sono infusi tutti simultaneamente). Infatti un moto appetitivo non può tendere verso una cosa con la speranza o con l'amore, se prima non la conosce con i sensi o con l'intelligenza. Ora, l'intelletto conosce le cose che spera e che ama mediante la fede. Perciò in ordine di generazione la fede deve precedere la speranza e la carità. **Similmente l'uomo** ama una cosa per il fatto che la conosce come suo bene. Ora, dal momento che uno spera di conseguire un bene da una persona, considera costei come un bene proprio. Perciò l'uomo **passa ad amare una persona, perché spera da lei qualche cosa. E quindi in ordine di generazione, rispettivamente all'atto, la speranza precede la carità.**

- **Invece in ordine di perfezione la carità precede la fede e la speranza:** poiché sia l'una che l'altra vengono formate dalla carità, e da essa ricevono la perfezione come virtù. In questo senso infatti **la carità è madre e radice di ogni virtù**, poiché è la forma di tutte le virtù, come spiegheremo in seguito. *[III-II, 23, 8]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 62 a. 4, ad arg. 1

È così risolta la prima difficoltà.

I^a II^a q. 62 a. 4, ad arg. 2

S. Agostino parla della speranza con la quale uno spera di raggiungere la beatitudine, per i meriti che già possiede: e questo è proprio della speranza formata, che segue la carità. Ma uno può sperare anche prima di possedere la carità, non in forza dei meriti che già possiede, ma in forza di quelli che spera di conseguire.

I^a II^a q. 62 a. 4, ad arg. 3

Parlando delle passioni, abbiamo detto che la speranza riguarda due cose. La prima, come oggetto principale: ed è il bene sperato. Rispetto ad esso l'amore precede sempre la speranza: infatti non si può sperare un bene, se questo non è desiderato e amato. - Ma la speranza riguarda anche colui dal quale si spera di poter conseguire il bene. E rispetto a questo da prima la speranza precede l'amore: sebbene in seguito dall'amore stesso la speranza riceva un incremento. Infatti dal momento che uno pensa di poter conseguire un bene mediante una persona, comincia ad amarla: e per il fatto che l'ama, dopo spera da lei con più forza.

“Perché tutto ciò che ho scritto è come paglia per me”

Era il **6 Dicembre 1273**, Tommaso d'Aquino, stava vivendo la celebrazione dell'Eucarestia, ad un dato punto avvenne qualcosa di straordinario – stando al racconto di **Bartolomeo da Capua (1248 -1328, Giurista, uomo politico, dignitario, diplomatico, teologo, personaggio di assoluta levatura**. *Nel 1303, Bartolomeo da Capua chiese a papa Benedetto XI di avviare le indagini per la canonizzazione di Tommaso, ma il Pontefice morì prima che potesse iniziare qualsiasi processo formale. Nel 1317, il vicario domenicano della Sicilia Roberto di San Valentino esprime interesse a redigere un profilo biografico e dei miracoli ascritti a Tommaso che fu presentato a papa Giovanni XXII.*), qualcosa, provocò in lui un radicale cambiamento: dal quel giorno non scrisse né detto più nulla.

Il suo segretario **Reginaldo da Piperno**, mentre lo esortava, a riprendere il lavoro si sentì rispondere:

“Reginaldo, non posso, perché tutto ciò che ho scritto è come paglia per me. [...], è come paglia in confronto a ciò che mi è stato rivelato [...]. L'unica cosa che ora desidero è che Dio dopo aver posto fine alla mia opera di scrittore possa presto porre termine anche alla mia vita”

Di lì a poco l'Aquinate, il 7 Marzo 1274 tornò alla Casa del Padre.

Canto terzo del Purgatorio dantesco:

*State contenti, umana gente, al quia;
ché, se potuto aveste veder tutto,
mestier non era parturir Maria,*

Quesito

Scusi padre, mi può dire qualcosa sui motivi per i quali Tommaso mai completò la Summa?

Risposta del sacerdote

...riportare parola per parola (fatta eccezione delle note) quanto ha scritto James **Weisheipl, domenicano statunitense**.

2. Come si potrà osservare J. Weisheipl dice che le cause del mancato compimento della Somma Teologica furono di **carattere fisico o psico fisico**. **Sottolinea però anche la componente mistica.**

3. **Bartolomeo da Capua**, di professione **notaio**, che aveva l'abitudine di presentare i fatti con molta precisione, molto stimato presso la corte di Napoli (era chiamato “Vir magnificus”) e che fu uno dei testimoni più autorevoli durante il processo di canonizzazione, riferisce che san Tommaso, celebrando la messa nel giorno di san Nicola del 1273, *fu colpito da una mirabile trasformazione (fuit mira mutatione commotus) e da quel momento non scrisse più nulla.*

4. **Guglielmo di Tocco** nella *Positio* per la canonizzazione di san Tommaso **riprende le parole di Bartolomeo da Capua** e parla di “**mirabile trasformazione**” (*mira mutatio*). Il che fa capire che la testimonianza deriva da Bartolomeo.

Allora, sospirando, Tommaso gli confidò: «*Reginaldo, figlio mio, te lo dico in segreto, ma ti proibisco di rivelarlo ad alcuno finché resterò in vita. Il mio scrivere è giunto al termine, **mi sono state rivelate, infatti, cose tali al cui confronto ciò che ho scritto e insegnato mi sembra ben poca cosa** (palea est: è paglia); per questo confido nel mio Dio che, così come è giunta la fine del mio scrivere, giunga presto anche la fine della mia vita*» (Guglielmo di Tocco, *Storia di san Tommaso* 47).

5. **Pertanto dalle testimonianze del processo il silenzio di san Tommaso è legato alle sue estasi** e in particolare a quella avuta durante la Messa celebrata nel giorno di San Nicola, santo del quale era particolarmente devoto. «*Quello che finora aveva scritto o insegnato, in confronto di quello che aveva visto, è paglia*». Per questo non volle andare più avanti.

7. Non è sbagliato pensare che in quel momento Dio gli abbia concesso di vedere il suo volto e che abbia avuto quella che i teologi chiamano una “visione intellettuale” (1 Cor 12,2-4). Che questo mutismo di san Tommaso dopo quella estasi sia legato al fatto che anch’egli “*udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare*”? Qualcuno lo ha pensato. E credo giustamente.

7. Ma ecco finalmente quando scrive James Weisheipl nell’opera citata alle pagine 324- 326:

Il crollo e l’ultimo viaggio (6 dicembre 1273 – 7 marzo 1274)

Le informazioni più complete sugli ultimi mesi della vita di Tommaso le abbiamo da Bartolomeo da Capua, un laico che occupava il ruolo insigne di logotheta e protonotario al servizio del re e che sicuramente le aveva a sua volta ricevute da Reginaldo stesso, morto meno di trent’anni prima dell’inizio della causa di canonizzazione. Anche la biografia e la testimonianza di Guglielmo di Tocco attingono per molte informazioni a questa fonte. A detta di Bartolomeo, Tommaso si atteneva a un programma di vita molto severo. **Ogni mattina appena alzato confessava i suoi peccati a Reginaldo e celebrava la Messa nella cappella di S. Nicola**, servito da Reginaldo, alla presenza di almeno un laico, Nicola Fricia. Subito dopo, come ringraziamento, Tommaso assisteva a una seconda Messa, detta di solito da Reginaldo, dopo di che iniziava le lezioni. «Lasciata la cattedra (di professore), egli si metteva a scrivere o dettare ai molti segretari fino all’ora di pranzo». Dopo il pranzo, andava a pregare nella sua cella fino all’ora della siesta, e poi riprendeva a scrivere e a dettare. **Dopo aver lavorato fino a notte inoltrata, passava lunghe ore raccolto in preghiera nella cappella di S. Nicola prima che i frati si alzassero per recitare il Mattutino; quando suonava la campana che chiamava tutti in cappella, egli ritornava velocemente in cella e fingeva di alzarsi insieme agli altri. Sembra che dopo il Mattutino ritornasse un poco a letto.** I suoi confratelli, e anche altri in città, conoscevano bene questo suo ritmo di vita. **Il 6 dicembre, festa di S. Nicola**, che era un mercoledì mattina, Tommaso si levò presto, come faceva di solito per celebrare la Messa festiva nella cappella di S. Nicola. Durante la celebrazione, **egli fu improvvisamente colpito (commotus) da qualche cosa che lo sconvolse profondamente** e provocò in lui un grande cambiamento (*mira mutatione*). «Dopo quella Messa egli non scrisse né dettò più nulla». E infatti egli «appese gli strumenti per scrivere» (alludendo agli ebrei che durante l’esilio avevano appeso i loro strumenti musicali) «giunto alla terza parte della *Summa*, al trattato sulla Penitenza». Quando Reginaldo si accorse che Tommaso aveva completamente mutato il ritmo che gli era proprio da oltre quindici anni, gli chiese: **«Padre, perché hai messo da parte un lavoro così grandioso iniziato per lodare Dio e istruire il mondo?»** Al che Tommaso si limitò a rispondere: **«Reginaldo, non posso»**. Ma Reginaldo, per timore che Tommaso avesse perso il suo equilibrio mentale per il troppo studio, insistette che egli continuasse a scrivere e riprendesse la vita di prima, semmai con un ritmo più lento. Ma più Reginaldo insisteva, più Tommaso si spazientiva, finché replicò: **«Reginaldo, non posso, perché tutto ciò che ho scritto è come paglia per me»**. Reginaldo fu sconcertato da questa risposta. Ma Tommaso parlava sul serio; non ce la faceva più a continuare. Era fisicamente e intellettualmente incapace di proseguire. Non gli restava che pregare ed accettare la sua incapacità di lavorare. Verso la fine di dicembre o in gennaio, Tommaso manifestò il desiderio di fare visita a sua sorella, la contessa Teodora di San Severino. In compagnia di fra Reginaldo «con molta fatica si affrettò per recarsi da lei; ma quando arrivò e la contessa uscì per venirgli incontro, egli non riuscì quasi a proferire parola». Tommaso restò come stordito per tutti e tre i giorni trascorsi a San Severino. Secondo Bartolomeo, la contessa era «molto preoccupata» e chiese a Reginaldo: «Che cos’ha fra Tommaso? È completamente fuori di sé (*stupefactus*) e quasi non mi ha rivolto la parola». Reginaldo rispose: «È in questo stato fin dal giorno della festa di S. Nicola, e da allora non ha più scritto nulla». Allora Reginaldo ricominciò a scongiurare

Tommaso di dirgli perché si rifiutava di scrivere e perché era sempre così stralunato (*stupefactus*). Dopo tanta pressione e tanta insistenza, Tommaso alla fine disse a Reginaldo: «Promettimi, in nome del Dio vivo e onnipotente e della tua fedeltà al nostro ordine, e dell'amore che nutri per me, che non rivelerai mai, finché sarò vivo, ciò che ti dirò. **Tutto ciò che ho scritto è come paglia// per me in confronto a ciò che ora mi è stato rivelato. A detta di Bartolomeo da Capua, che è più fedele all'episodio di quanto non siano Tocco, Gui o Calo, e che lo aveva sentito raccontare da Giovanni Giudice (che a sua volta lo aveva appreso da Reginaldo sul letto di morte),** Tommaso addusse la stessa causa per la sua incapacità di scrivere in entrambe le occasioni, a Napoli come a San Severino: «Non posso; tutto ciò che ho scritto è come paglia». L'unica aggiunta da parte di Tocco, Gui e Calo è che Tommaso disse: «L'unica cosa che ora desidero è che Dio dopo aver posto fine alla mia opera di scrittore, possa presto porre termine anche alla mia vita». Tre giorni dopo, Tommaso e Reginaldo partirono da San Severino alla volta di Napoli, lasciando la contessa profondamente afflitta (*multum desolata*).

Gli antichi cronisti e i testimoni del processo di canonizzazione non forniscono molti particolari sull'esperienza eccezionale avuta da Tommaso il 6 dicembre. Dal poco che si sa, si può tuttavia dedurre che il fatto presentava due aspetti: uno fisico e mentale e l'altro mistico. Dal punto di vista fisico si poteva trattare di un colpo apoplettico con conseguente lesione cerebrale oppure di una forma acuta di esaurimento psicofisico ed emotivo dovuto al troppo lavoro. Sebbene l'ipotesi di **un colpo con lesione cerebrale** dovuto a emorragia non si possa scartare, ci sembra più plausibile che il suo organismo avesse subito un crollo dopo tanti anni incessantemente dedicati al lavoro che egli amava. In questo caso non si sarebbe trattato di un esaurimento causato da una turba mentale, ansia e un mutamento emotivo della scala dei valori, per cui la Summa e i commenti aristotelici non apparivano più importanti. Altre conseguenze furono la **difficoltà di parola e la perdita dell'abilità manuale e della capacità di camminare, dovute molto probabilmente alle lesioni provocate dall'emorragia cerebrale.**

[L'Historia Ecclesiastica di Tolomeo da Lucca, allievo e confessore di Tommaso, menziona soltanto una grave malattia, che lo colpì mentre era in viaggio in Campania, senza accennare ad alcuna causa innaturale di morte.]

Alla luce della divina provvidenza, un simile stato mentale e fisico si accompagna spesso a un'esperienza di tipo mistico, se non contemporanea all'insorgere della malattia, comunque parallela alla durata di questa. Nel caso di Tommaso i due aspetti potrebbero essere stati simultanei: ogni cosa da lui compiuta e per cui aveva lavorato gli sembrava «senza valore», «insignificante» e «come paglia». Le espressioni di per sé non sono necessariamente indice di un'esperienza mistica, in quanto è facile che siano frutto della condizione fisica stessa. Tuttavia, i biografi e gli agiografi vi scorgono l'espressione di una visione mistica da lui avuta. Il fatto essenziale è che dal 6 dicembre in poi Tommaso non poté più riprendere la Summa o i commenti ad Aristotele, neppure a un ritmo più rallentato. Inoltre non riusciva più ad insegnare né a scrivere, ma soltanto a pregare e a provvedere ai propri bisogni fisici. In altre parole l'esperienza particolare che egli aveva vissuto durante la Messa del 6 dicembre 1273 aveva decisamente **un'origine di tipo fisico**».

L'altra faccia dell'Angelico

Vita, passioni, tormenti (e pure?? eresie) di Tommaso, sommo teologo

Il Foglio – Giovanni Ventimiglia - 18 set 2023

Chi era veramente l'Aquinate? Il personaggio puro e casto **gli fu cucito addosso dagli agiografi** per giustificare la canonizzazione, che avveniva 700 anni fa. Ma la sua storia è ben più complessa.

Ha fatto tanti miracoli quanti articoli ha scritto!": **sembra** abbia tuonato così papa Giovanni XXII al processo di canonizzazione di Tommaso d'Aquino rivolgendosi all'avvocato, il cosiddetto "avvocato del diavolo", che si era permesso di fargli notare come fra' Tommaso di miracoli ne aveva fatti pochi: **ogni articolo è un miracolo**, aveva replicato il papa, e quindi i miracoli erano migliaia.

Strano. Perché i manoscritti di Tommaso d'Aquino che ci sono pervenuti sono **pieni di cancellature, correzioni e la maggior parte degli articoli è stata chiaramente riscritta tre e spesso quattro volte**. Se furono miracoli, **certo Dio onnipotente dovette fare non poca fatica, visto che, stranamente, non gli riuscirono al primo tentativo**. Eppure **la Chiesa mai ha avuto dubbi a proposito dell'ispirazione divina** dell'opera dell'Aquinate, tanto che, per citare solo un esempio, al Concilio di Trento (XVI secolo) la sua Somma di Teologia fu esposta addirittura sull'altare insieme alla Bibbia.

Quasi mai, a onor del vero. Perché diversi degli articoli cosiddetti "ispirati" di Tommaso **furono condannati nel XIII come eretici dal vescovo di Parigi** mentre Tommaso era ancora in vita e poi ben altre tre volte a Parigi e a Canterbury pochi anni dopo la sua morte.

La questione è certo quella della **coerenza della Chiesa**, che prima condanna e poi santifica. Tuttavia, visto che **l'incoerenza della Chiesa non fa certo notizia**, **la vera questione qui è l'enorme discrepanza tra il Tommaso raccontato dopo la santificazione e il Tommaso reale.**

Si deve finalmente, sapere come andarono effettivamente le cose.

Un bel giorno del 1316 fu (**difficoltosamente**) eletto papa con il nome di **Giovanni XXII** il cardinale Jacques Duèze. Ora, il neo papa volle dimostrare la sua gratitudine nei confronti dei domenicani che avevano ospitato generosamente il lungo conclave nel loro convento di Lione, e **fece sapere di essere disponibile a fare santo uno di loro (così andava il mondo nel secolo decimo quarto)**. A quel punto il re d'Aragona propose Raimondo di Peñafort. Il papa, tuttavia, non amava la casa d'Aragona ed era molto legato invece alla casa d'Angiò, sicché scartò la candidatura dello spagnolo e chiese alla regina Maria d'Angiò, vedova del re di Napoli, di fargli un nome. La regina e i suoi figli fecero il nome del napoletano fra' Tommaso dei conti d'Aquino e il papa accettò. C'era però un piccolo problema: **molti nella Chiesa lo consideravano ancora vicino all'eresia** – e ci credo: **i vescovi** continuavano a condannarlo! – **quindi bisognava creargli intorno una buona reputazione e fugare ogni sospetto sulla sua dottrina.**

Guglielmo da Tocco scrisse la prima biografia di Tommaso, cucendola sul candidato alla canonizzazione secondo i criteri della curia. **e i documenti?..**

[Tutto ciò che ho scritto è come paglia per me in confronto a ciò che ora mi è stato rivelato. A detta di Bartolomeo da Capua, che è più fedele all'episodio di quanto non siano Tocco, Gui o Calo, e che lo aveva sentito raccontare da Giovanni Giudice (che a sua volta lo aveva appreso da Reginaldo sul letto di morte)]

Fu così che **Guglielmo da Tocco**, [*Nonostante avesse già terminato gli studi, negli anni 1272-74 ebbe modo di incontrare Tommaso d'Aquino nel convento di Napoli e di assistere alle sue lezioni... furono ascoltati quarantatré testimoni, religiosi, secolari e laici, alcuni dei quali avevano conosciuto personalmente Tommaso; Guglielmo medesimo fu chiamato a deporre il 4 agosto... Dal 10 al 26 novembre si tenne a Fossanova la nuova inchiesta canonica e G. ebbe modo di assistere a tutte le sedute.*] non prima e a prescindere ma durante la causa di canonizzazione, **scrisse la prima biografia** di Tommaso, **cucendola su misura** sul candidato secondo i criteri della Curia pontificia di allora per essere dichiarato santo. **e i documenti?..** Ma il giudice, ossia il papa, aveva già stabilito a tavolino, su richiesta della regina, l'esito della causa, e al diavolo le perplessità dell'avvocato del diavolo sui suoi miracoli! **Bastava fargli avere un curriculum vitae scritto come Chiesa comanda, una Ystoria sancti Thomae de Aquino, ossia una biografia, non dico inventata ma certamente interpretata, abbellita, insomma "impupata", . e i documenti?..** come si suole dire nell'ex Regno di Sicilia, e la cosa era fatta. E siccome i criteri per diventare santo all'epoca escludevano i peccatori pentiti, come Sant'Agostino ad esempio, e, invece, esigevano candidati letteralmente impeccabili, e in particolare castissimi, [*San Galgano 1144 – Santo Stefano Ungheria 969, sposato – Arnolfo di Metz, 582, con moglie e figli diventa vescovo - Brigida di Svezia, 1303, con otto figli – Carlo di Blois, 1319, sposato...*] ecco che, **miracolosamente, la biografia risultò piena di prove di impeccabilità e di castità. . e i documenti?..**

Non fu un caso, dunque, che **nella Ystoria di Tocco venne messa ben in risalto la lotta vittoriosa del giovane Tommaso contro le tentazioni di una giovane bellissima.** Non fu un caso che vi sia riportata la testimonianza del suo confessore a proposito dell'assoluta castità di Tommaso, che mai conobbe i "moti della carne" (tranne nel caso della puella pulcherrima, quando "vide e sentì risvegliarsi dentro di sé lo stimolo carnale").

Restava però il problema del **sospetto di eresia**. E lì Tocco ebbe un'idea geniale, di quelle che solo a un **napoletano potevano venire in mente:** trasformare il motivo del sospetto, ossia le novità da lui introdotte nella dottrina cristiana tradizionale, in prova di santità: **"Nel corso delle sue lezioni – scrisse – egli introduceva nuovi articoli, risolveva questioni in un modo nuovo e più chiaro con nuovi argomenti. Perciò, coloro che lo ascoltavano insegnare tesi nuove e trattate secondo un metodo nuovo non potevano dubitare – e qui arriva il colpo da maestro – che Dio non l'avesse illuminato con una nuova luce: infatti, si possono insegnare o scrivere opinioni nuove, se non si è ricevuta da Dio un'ispirazione nuova?". Voilà: ecco trasformato un uomo in un santo senza macchia né dottrinale – fu ispirato da Dio – né morale – fu castissimo:**

1.

Ma chi fu veramente Tommaso? Forse è venuto il momento di chiederselo, di liberarlo dalle finte narrazioni trionfalistiche da supereroe della castità e della dottrina, da supercampione della teologia, per il cui merito, come scrisse Pio V, "le eresie, vinte e confuse, si disperdono come nebbia" e "il mondo si salva ogni giorno dalla peste degli errori". Forse, a settecento anni dalla sua canonizzazione, **è tempo di rendere giustizia all'uomo che veramente fu.** Il lavoro è stato già iniziato da **grandi studiosi** (James Weisheipl, Jean-Pierre Torrell, Pierre-Marie Gils, René-Antoine Gauthier, Ruedi Imbach, Adriano Oliva, Pasquale Porro e altri), ma molto resta ancora da fare. Manca infatti un'opera come **Le Confessioni** di sant'Agostino, che ci avrebbe permesso di conoscere Tommaso dal di dentro della sua percezione di sé, sicché non resta che provare a **ricostruire la sua vita a partire da dati storicamente accertati: gli incontri umani che fece, i libri che lesse, gli avvenimenti in cui fu coinvolto.**

Il suo maestro, Pietro l'Irlandese, insegnava a Napoli la "Metafisica" del greco Aristotele commentata dal musulmano Averroè

LA SCOPERTA!!

A me sembra importante partire dai suoi maestri allo Studium Generale di Napoli, dove studiò tra i sedici e i

diciotto anni, un'età decisiva per comprendere lo sviluppo culturale successivo di una personalità. La biografia di **Guglielmo da Tocco** menziona un certo **Pietro l'Irlandese**. Chi era costui? Nulla se ne è saputo per secoli, fino a quando nel 1920 furono scoperti per caso tre manoscritti delle sue opere, uno a Erfurt e due alla Biblioteca Vaticana. Così, studiando questi antichi testi, saltò fuori dall'oblio della storia la personalità culturale del maestro napoletano di Tommaso. E se ne capì non solo la statura ma anche l'influsso che esercitò sul giovane suo studente. Pietro l'Irlandese, a noi per secoli sconosciuto, era invece molto noto ai suoi contemporanei, che lo consideravano "gioiello fra i professori e alloro di buoni costumi". Che cosa insegnava a Napoli il maestro irlandese cristiano? Molto verosimilmente la Metafisica e la Fisica del greco pagano **Aristotele**, corredate dal commento del filosofo arabo musulmano **Averroè**, allora appena tradotte dall'arabo in latino a Toledo e a Palermo da un intellettuale scozzese, Michele Scotto, sotto gli auspici e il finanziamento dell'imperatore franco-tedesco Federico II di Svevia.

Queste circostanze, felicissime allora e impensabili oggi, dicono molto. Anzitutto che i testi di Aristotele erano **letti e insegnati a Napoli senza divieti, come invece avveniva in quegli stessi anni a Parigi** – e d'altra parte chi avrebbe dovuto condannarli, Federico II, noto scomunicato? Inoltre dicono che i maestri cristiani non insegnavano solo i testi dei cristiani, come a Parigi, ma anche quelli dei pagani e dei musulmani. Infine **dicono che Aristotele non era letto con l'intento di concordarlo con Platone e il platonismo ma con quello di distinguerlo da Platone**. Non per nulla Pietro l'Irlandese era considerato un aristotelico puro, antiplatonico. Egli partecipava, poi, ai dibattiti animati dalla comunità ebraica napoletana, **seguace del filosofo ebreo Mosè Maimonide**, che era molto aperta a quei tempi al dialogo con i cristiani e i musulmani, a differenza, di nuovo, della omologa comunità ebraica di Parigi dove il dialogo era invece vietato. In quei dibattiti si parlava, tutti insieme, ebrei, cristiani e musulmani, di Dio – era immutabile o mutevole, uno o trino? – e si leggevano i testi sacri confrontando le varie interpretazioni con le teorie di Aristotele, di Maimonide, di Averroè, di Agostino.

Tutto questo permette di comprendere meglio alcuni tratti caratteristici della personalità culturale di Tommaso, giovane allievo di Pietro l'Irlandese. **Anzitutto, si capisce che l'aria di novità tipica della sua opera non dipendeva da illuminazioni divine, come abbiamo letto nella Ystoria di Tocco**, bensì, più umanamente, dall'influenza dei suoi maestri. Anche l'adagio da lui tanto amato appare come un riassunto dell'esperienza dei suoi anni di scuola napoletani: **"Ogni vero, da chiunque sia detto, viene dallo Spirito Santo"**. Infine, si comprende perfettamente la novità principale del suo pensiero: **l'introduzione nella teologia cristiana, a quel tempo fortemente neoplatonica, della filosofia di Aristotele**, ossia precisamente di quel filosofo pagano che aveva studiato per la prima volta a Napoli sui banchi di scuola. Come hanno notato Gauthier e Twentymiles, infatti, tutta la sua missione culturale può essere riassunta così: usare Aristotele per de-platonizzare la teologia. In proposito cito solo **due delle sue tante soluzioni innovative**: quella data al problema del **numero nel Dio uno e trino** e quella data al problema del rapporto tra **anima e corpo**.

De-platonizzare la teologia con Aristotele: chi l'ha detto che la molteplicità è segno di imperfezione? Il problema della Trinità

La prima questione ricorda i dibattiti napoletani – Dio è solo uno o è anche trino? **La Trinità rappresentava una grande difficoltà per i teologi cristiani neoplatonici**. Uno degli adagi principali di ogni **platonismo** era in effetti questo: l'unità è perfezione, la molteplicità è imperfezione. Considerare, dunque, Dio, essere perfettissimo per eccellenza, trino, e quindi molteplice, era difficile da comprendere e accettare. **Sicché, si preferiva sostenere che il numero "tre" attribuito a Dio fosse piuttosto un modo negativo di parlare, un po' come dire "Dio non è solo uno", ma nulla di più**. Tommaso d'Aquino criticò espressamente su questo punto "tutti gli antichi dottori". Aristotele alla mano, egli cominciò con il contestare l'assunto dei neoplatonici: chi l'ha detto che la molteplicità è segno di imperfezione? **L'universo è originariamente molteplice, aveva argomentato Aristotele contro Platone e Parmenide, fanatici dell'unità**. E Tommaso gli fece eco: la perfezione dell'universo e la sua bellezza implicano la molteplicità. Se non ci fosse, l'universo sarebbe semplicemente monotono e brutto. Non era difficile immaginarlo in un tempo in cui dal canto gregoriano monodico si passava a quello polifonico. E forse non era difficile immaginarlo per lui dopo l'esperienza felice

della molteplicità culturale vissuta a Napoli. Dunque, concludeva il maestro: se la molteplicità è perfezione, di conseguenza non può mancare all'Essere perfettissimo. **Voilà:** come usare la filosofia del pagano Aristotele per meglio spiegare il mistero cristiano della Trinità e come fare della Trinità cristiana un'occasione per riscoprire i segreti nascosti nell'opera del grande filosofo greco: **geniale!**

TRINITARI PRENICEIANI (Le citazioni sono tratte da Storia della Chiesa, ed. S.A.I.E., III ed. della versione italiana).

Clemente, Vescovo di Roma (88-97 d.C.). Interviene sulla Chiesa di Corinto con autorità:

Poiché come è vero che vive Dio e vive il Signore Gesù Cristo e lo Spirito Santo, fede e speranza degli eletti, chi osserva con umiltà...

Giustino, conversione nel 130 d. C. martire della fede:

Pur essendo platonico respinge la visione di un Dio al di sopra del mondo invisibile e inaccessibile, una teoria molto cara ai neoplatonici. Come teologo asserisce:

"Cristo è distinto dal Dio di Abramo.. Bisogna adorare Dio solo... noi non adoriamo che Dio, noi adoriamo il Cristo. Il mondo è uscito dalla materia; il Verbo è uscito da Dio. Questi è come un'emissione, come un'emanazione, come uno slancio; è un fuoco acceso da un altro fuoco; è un Verbo che, senza amputazione, senza diminuzione, il Padre genera da se stesso. (Apologia)

Ignazio, martire della fede (...-110 d.C.):

E' un fatto reale che Egli ha sofferto, come è un fatto reale che egli è resuscitato da sé... Dopo la resurrezione egli mangiò e bevette come un essere corporeo, benché per lo Spirito fosse unito al Padre suo.

Colui che è al di sopra di tutte le vicissitudini, FUORI DEL TEMPO, invisibile. S'è fatto per noi visibile... Prima dei secoli Egli era presso il Padre e alla fine s'è manifestato... Non vi è che un Dio solo, che s'è manifestato per mezzo di Gesù Cristo, suo Figlio, che è il Verbo uscito dal silenzio, che è piaciuto in tutto a colui che lo ha mandato. (Lettera ai Magnes).

Pseudo Barnaba (Lettera scritta tra il 70 e il 131 d.C.):

I nostri sguardi, incapaci di sostenere la vista diretta della divinità, la possono contemplare velata dalla carne.

Ireneo, missionario, vescovo, evangelizzatore delle Gallie (130-202 d.C.):

Il Padre è Signore e il Figlio è Signore. Il Padre è Dio e il Figlio è Dio; poiché colui che è nato da Dio è Dio. Così dunque, per l'essenza stessa e la natura del suo essere, si dimostra che non vi è che un solo Dio, quantunque, secondo l'economia della nostra redenzione, vi sia un Figlio e un Padre.

Il Padre determina e ordina, il Figlio opera e crea, lo Spirito alimenta e fa crescere e l'uomo progredisce pian piano e sale verso la perfezione, cioè si avvicina a Dio increato. (Adversus haereses).

Simbolo battesimale (180 d.C.):

*Io credo nel Padre onnipotente,
in Gesù Cristo, nostro Salvatore,
e nello Spirito Santo Paraclito;
nella Santa Chiesa, nella remissione dei peccati. (Epistola degli Apostoli, apocrifo del 180 d.C.)*

Simbolo battesimale (II sec. Papiro di Der-Balizeh – Egitto):

*Io credo in Dio Padre onnipotente
E nel suo Figlio unico Signor nostro Gesù Cristo,
e nello Spirito Santo;
nella resurrezione della carne, nella santa Chiesa Cattolica.*

Ippolito, antipapa che si riconcilia con il papa legittimo Ponziano e con lui affronta il martirio (170-235 d.C.):

Vi è il Padre che comanda, il Figlio che obbedisce, lo Spirito Santo che istruisce. Il Padre è al di sopra di tutto; il Figlio è dappertutto; lo Spirito Santo è in tutto. Essi sono veramente tre. E' per mezzo di questa trinità che il Padre è glorificato.

Tertulliano, eretico montanista (155-230 d.C.)

L'eresia Montanista non riguarda la Trinità. Appare nel II sec. I Montanisti pretendono di essere profeti. La venuta del Paraclito, annunciata da Gesù, si realizzerebbe in Montano e la nuova rivelazione sorpassa tutte le precedenti, anche quella di Cristo e degli Apostoli.

Formule trinitarie quasi perfette ma con doppia impronta:

Non vi è che un solo Dio e un solo Signore, uno e tuttavia trino: Padre, Figlio e Spirito Santo, ognuno dei tre pur essendo Dio è Signore. Tra questi tre c'è unità di origine e di sostanza: il Figlio è della sostanza del Padre; lo Spirito è dal Padre per mezzo del figlio, lo affermo sempre una sola sostanza in tre unità tra loro. (Contra Praxean).

E già queste tre realtà ricevono da Tertulliano il nome di persone.

Tuttavia in altri testi la generazione divina appare come sviluppatasi progressivamente. A Dio viene attribuito un corpo e si sente l'influenza dello stoicismo greco.

Dionigi, papa santo (259-268). Contro Sabellio convoca un sinodo su Dionigi di Alessandria.

...In seguito mi devo rivolgere a coloro che dividono, che sopprimono il dogma più venerabile della Chiesa di Dio, la monarchia, in tre potenze e in tre divinità. Essi predicano in qualche modo tre dei, dividendo la Santa Trinità. E' necessario che la Santa trinità sia ricapitolata e ricondotta ad uno solo, voglio dire il Dio onnipotente dello universo. Né l'antico né il nuovo testamento predicano tre dei, né il Figlio fu prodotto, come se fosse una delle cose create, quando gli oracoli divini gli attribuiscono la generazione che gli è propria e gli conviene, e non una creazione o una produzione. Egli fu sempre poiché egli è nel Padre, come dice lui stesso, e poiché il Figlio è Logos, e Sapienza e Potenza, e queste sono le Potenze di Dio; se dunque il Figlio fu prodotto, vi fu un tempo in cui Dio era senza queste potenze: questo è il colmo dell'assurdità.

Non si deve dunque dividere in tre divinità l'ammirabile e divina unità; né abbassare con l'idea di produzione la dignità e la sovrana grandezza del Signore, ma credere in Dio Padre Onnipotente e in Cristo Gesù suo Figlio e nello Spirito Santo, e credere che il Verbo è unito al Dio dell'universo. Poiché egli dice: "Il Padre e io siamo una cosa sola"; e: "Io sono nel Padre e il Padre è in me". Così si afferma la Trinità divina nello stesso tempo che la santa predicazione della monarchia. (De sententia Dionysii di Atanasio).

(Qui oltre alla dottrina trinitaria, è messa in evidenza l'autorità magistrale della Chiesa che viene esercitata sovraneamente dal vescovo di Roma; la dottrina che viene giudicata e censurata è sostenuta da uno dei vescovi più venerabili di tutta la Chiesa della sede di Alessandria. Eppure essa è giudicata e condannata e nessuno pensa di appellarsi contro tale giudizio).

Gregorio il Taumaturgo, (213-270 d.C.) vescovo, missionario, convertitore di masse (metà III sec.).

Un solo Dio, Padre del Logos vivente, della Sapienza sussistente, della Potenza, della Impronta eterna, che ha generato perfettamente un Figlio perfetto, Padre del Figlio Unigenito.

Un solo Signore, unico dell'unico, Dio di Dio, impronta e immagine della Divinità. Logos attivo. Sapienza che mantiene l'insieme dell'universo e potenza che ha fatto la creazione universale. Figlio vero del Padre vero, invisibile dall'invisibile e incorruttibile dall'incorruttibile, e immortale dall'immortale ed eterno dall'eterno.

E un solo Spirito Santo, che ha da Dio l'esistenza e che è apparso agli uomini mediante il Figlio, immagine del Figlio, perfetta del perfetto, vita principio dei viventi, fonte santa, santità che conferisce la santificazione, nel quale si manifesta Dio Padre che è al di sopra di tutti e in tutti, e Dio Figlio che è dappertutto.

Trinità perfetta che non è divisa né alienata nella gloria, nell'eternità e nel regno. Non vi è dunque nella Trinità nulla di creato, nulla di schiavo, nulla di introdotto dal di fuori, come se non fosse esistito dappprincipio e fosse pervenuto in seguito all'esistenza. Poiché né il Figlio è mai mancato al Padre, né al Figlio lo Spirito, ma la medesima Trinità è rimasta sempre senza trasformazione né cambiamento.

I padri della Chiesa!.. Chi sono questi sconosciuti?! Eppure la produzione letteraria di alcuni di loro è smisurata e immensa. La letteratura e la filosofia contemporanea invece li hanno volutamente dimenticati e, ad uno sprovveduto, anche acculturato, potrebbero risultare un mistero. A parte Agostino (troppo ha filosofeggiato per essere taciuto e amato, soprattutto dai contestatori che non hanno mai però letto a fondo le sue Confessiones e soprattutto le Retractationes) e Ambrogio (al di fuori della Chiesa Ambrosiana, conosciuto soprattutto tra i laicisti come l'intollerante e l'integralista cristiano, acerrimo nemico dell'Arianesimo e del Paganesimo), tutti gli altri dunque lasciano indifferenti i contemporanei che, di conseguenza, non possono che brancolare nel buio sulle origini del pensiero cristiano, sui suoi sviluppi, sugli autori, sul numero e sulle traduzioni dei Libri della Bibbia. Sfruttando questa diffusa ignoranza poi c'è chi ha anche partorito grosse corbellerie e trovate spettacolari solo per far soldi, ma generando così una confusione ancora maggiore.

Eppure i Padri della Chiesa non furono solo dei pensatori e dei pastori, ma spesso furono dei Martiri della Fede... Oggi si riconoscono i martiri del pallone... quelli del pugilato e degli sport estremi... i martiri politici e le star martirizzate... I martiri della Fede non fanno più notizia, eppure... ci sono ancora e ci sono stati. Questo per dire che, lungo la Storia, non tutti hanno scritto tanto per scrivere: c'è chi ha pagato a caro prezzo la propria fede, soprattutto senza colpo ferire, senza uccidere, senza fare violenza a nessuno, senza scandalizzare per fare soldi...

Se dunque c'è stato chi ha pagato col sangue la propria fedeltà a Cristo, quando avrebbe potuto facilmente sottrarsi al sacrificio (ricordate i lapsi!), forse vale la pena credere nell'autenticità e nella veridicità di quel messaggio che è poi lo stesso per cui era morto il Verbo prima e i suoi Apostoli dopo.

8) I Concili infine acquisirono tutte queste esperienze, maturate in più di due secoli, e cominciarono a metterle per scritto, soprattutto per salvaguardare l'unità della fede, poi per scongiurare ogni possibile deviazione, infine per assicurare un insegnamento ordinato a cui i Pastori erano stati chiamati dallo stesso Maestro. Di qui i primi pronunciamenti:

Il Concilio di Antiochia, contro Paolo di Samosata (264)

Se qualcuno rifiuta di credere e di confessare che il Figlio di Dio è Dio, noi lo giudichiamo estraneo alla regola ecclesiastica e tutte le chiese cattoliche sono d'accordo con noi.

Il Concilio di Antiochia, contro Paolo di Samosata, (268)

Idem come sopra.

I Padri del Concilio di Antiochia non ritennero opportuno l'uso della parola consustanziale perché Paolo se ne serviva per cancellare la distinzione personale del Padre e del Figlio.

Meno di dieci anni prima si fa colpa a Dionigi di non averla usata. Cinquant'anni dopo a Nicea la si dovrà imporre.

Concilio di Alessandria (323)

Su cento vescovi d'Egitto presieduti dal vescovo Alessandro, 97 condannano le tesi di Ario. Il Concilio scomunicò Ario e i suoi seguaci che però continuarono la predicazione. Alessandro con una lettera comunica le decisioni del Concilio egiziano a papa Silvestro, seguendo una tradizione cara alla sua Chiesa.

Concilio di Antiochia (324)

56 Vescovi delle province di Palestina, Arabia, Fenicia, Cappadocia si riunirono per nominare il successore del Vescovo di Antiochia, deceduto. Essi profittarono della occasione per condannare unanimemente l'eresia di Ario:

"Crediamo in un Signore Gesù Cristo, Figlio unico, il quale è nato non da ciò che non era, ma dal Padre, non come un'opera, ma in senso proprio, come Figlio, il quale è stato generato in modo ineffabile... prima di ogni tempo.

La lettera fu inviata al vescovo di Roma e ai vescovi d'Italia che dipendevano da lui. Costoro risposero con una approvazione formale di quanto era stato deciso ad Antiochia circa la fede.

SI E' SUPPOSTO CHE I VESCOVI RIUNITI AD ANTIOCHIA, DESIDEROSI DI FINIRLA UNA BUONA VOLTA CON ARIO E I SUOI SEGUACI, ABBIANO PROPOSTO LA CONVOCAZIONE DI UN GRANDE CONCILIO DA RADUNARSI AD ANCIRA CON I VESCOVI NON SOLO DELL'ORIENTE MA ANCHE DELL'OCCIDENTE. L'IDEA DI UN TALE CONCILIO ERA L'IDEA DI TUTTI.

DA MOLTO TEMPO L'ISTITUZIONE CONCILIARE FUNZIONAVA NELLA CHIESA: A CARTAGINE E A ROMA SEMBRAVA UNA ORGANIZZAZIONE REGOLARE; IN ORIENTE ERA PIÙ INTERMITTENTE.

L'UNITA' DELLA CHIESA ERA IN GIOCO... CHIUNQUE SIA STATO AD AVERE LA PRIMA IDEA DEL CONCILIO, L'IMPERATORE COSTANTINO SI INCARICO' DI EFFETTUARLA.

9) La formula trinitaria non è dunque una invenzione del Concilio di Nicea sotto le pressioni di Costantino.

Già nei secoli precedenti questo era il credo comune dei cristiani e veniva già definito Dogma un secolo prima. Al Concilio di Nicea fu resa necessaria una ulteriore presa di posizione ufficiale perché l'Arianesimo stava compromettendo seriamente l'unità della Fede. Di qui gli approfondimenti filosofici e teologici, che prima c'erano stati solo in parte, per evitare errori ulteriori. E' necessario infatti, prima di affrontare qualsiasi discussione, chiarire i termini della stessa per evitare equivoci da cui possono poi procedere incomprensioni, accuse, scissioni, eresie, scismi difficilmente poi ricomponibili.

Come appare ben chiaro, **il Concilio di Nicea non fu che la conclusione di una esperienza iniziata molto tempo prima:** innanzi tutto con una riflessione orale che naturalmente non è suffragata da nessuno scritto (altrimenti che riflessione orale sarebbe!..); poi con le prime testimonianze scritte, che risalgono al II sec. d.C. (non è detto però che non ce ne siano state molte altre andate perdute: se l'archeologia ci consegna un vaso antico chi potrebbe essere così sprovveduto da pensare che possa essere l'unico!); poi con un pronunciamento ufficiale della Chiesa che non parte assolutamente dal Concilio di Nicea, ma semmai arriva al Concilio di Nicea già confezionato.

Ancora una riflessione: i Concili precedenti a quello di Nicea e quello stesso di Nicea, che vide aprirsi ai cristiani la possibilità di professare liberamente la propria fede, annoverarono tra i Pastori uomini santi: non confondiamoli con quelli della Chiesa medioevale di cui avremo tempo di parlare usando le stesse parole di Dante, o con quelli della Chiesa rinascimentale, impastata di scandalosa simonia, di lusso e di concubinato. Stiamo parlando di uomini che spesso avevano patito la tortura e la violenza, che avevano conosciuto l'esilio, che si erano dovuti nascondere, che non gestivano ancora il potere né vi si erano prostituiti con scandalosi compromessi.

Cari fratelli Testimoni di Geova, la Storia è questa, perché volerla manipolare o forzare verso una direzione che è a lei estranea?.. Perché pensare che alla morte degli Apostoli debba necessariamente iniziare il tempo dell'apostasia (vedi il capitolo specifico)?.. Dall'apostasia ci mette in guardia Paolo; ma perché l'apostasia dovrebbe iniziare proprio con la morte degli Apostoli, proprio tra Pastori che testimoniarono con la vita la purezza delle proprie intenzioni e la fedeltà al Vangelo di Cristo?..

Il pericolo dell'Apostasia è senza tempo e senza luogo perché è sempre dietro l'angolo, l'apostasia è generata dalla superbia, è nutrita dall'ignoranza, è confermata e sostenuta spesso dai poteri occulti o manifesti di questo povero mondo. Giustino, Ignazio, Ippolito... non hanno conosciuto l'apostasia... hanno conosciuto il martirio...

E voi, Testimoni di Geova, dove eravate allora a sostenere l'ortodossia?.. la Storia non parla di voi!.. Dove eravate nascosti, figli di Abele, a predicare la buona novella?.. Per quanto si scruti, di voi non si trova

traccia!.. Se voi allora non c'eravate e tutti gli altri giacevano nell'apostasia come potete spiegare la promessa di Cristo:

Gio.14,16: *...Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Paraclito, affinché sia sempre con voi, lo Spirito di Verità... voi lo conoscete perché dimora presso di voi e sarà in voi...*

Gio.14,26: *Ma il Paraclito, lo Spirito santo che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà tutto e vi farà ricordare tutto ciò che io vi ho detto.*

Invece, secondo la vostra riflessione, dovremmo registrare un silenzio dello Spirito di Verità di quanti secoli?.. Mille e settecento anni?!.. Non vi pare un po' troppo?.. Nel frattempo lo Spirito che faceva?.. Lasciava nell'errore i fedeli che gli erano stati affidati?.. Tutti apostati?.. Anche i martiri nella fede?.. Anche i grandi Evangelizzatori?.. Anche tutti coloro, che trascorsero la vita a leggere la Parola di Vita per conoscerla e farla conoscere?..

Su questo argomento ci incontreremo ancora perché sinceramente non riesco, per quanto possa scrutare tra le Parole dei Libri, non riesco a trovare nulla che possa suffragare questa vostra tesi terribile e, perdonatemi, priva di Fede. Dai Testi Sacri si possono solo raccogliere degli *State in guardia, Fate attenzione...* che *il vostro Nemico va in cerca chi divorare...* Infatti lungo la Storia si è deviato spesso particolarmente nei costumi e nelle abitudini non proprio o per niente cristiani. Sono nate le eresie, le divisioni, le guerre scandalose tra cristiani... Ma questo non ha nulla a che vedere con le origini fondate sul sangue dei martiri e sulle lacrime di Pastori Santi. Paolo non ha mai affermato che alla morte degli Apostoli sarebbe iniziata la grande apostasia che è la vostra tesi di fondo per annullare duemila anni di Magistero.

Costantino poi sarebbe stato l'origine dell'apostasia: avrebbe usato della Chiesa per i propri interessi politici, dopo essere entrata in crisi ormai da secoli la forza unificante del paganesimo.

In hoc signo vinces studiavo ancora sui catechismi cattolici dei miei tempi: Costantino come Paolo avrebbe avuto una visione che gli prometteva la vittoria se la croce fosse stato il nuovo vessillo delle sue legioni... Verità?.. Fantasia?.. Leggenda?.. Chi lo potrà mai dire?!.. Vero è che da allora purtroppo la Croce di Cristo è stata riportata sugli standardi di troppi eserciti per combattere gli Infedeli o... altri Cristiani.

Possiamo solo dire con certezza che Costantino, come tanti uomini del suo tempo, letterati, filosofi, studiosi in genere, lungo la sua vita, si era posto tante domande a cui la religione pagana non sapeva più rispondere. Forse si era messo alla ricerca come Agostino, solo che, militare e politico qual era, non ebbe modo di scrivere di se stesso... Forse le religioni misteriche orientali erano entrate nel suo quotidiano... Forse venne a conoscere anche il Galileo, la sua Novella... Forse si convertì sul letto di morte... Forse non si convertì affatto e la sua fu solo una tattica politica per assicurarsi la vittoria (Quante volte lo hanno fatto i politici di tutti i tempi!..)...

Tutte le ipotesi possono essere sposate... Io mi chiedo però che cosa c'entri con Costantino il valore e la legittimità del Concilio di Nicea. Certo, Costantino lo rese possibile, ma le decisioni non furono di Costantino ma dei Padri Conciliari tra i quali c'era ancora chi aveva conosciuto la persecuzione degli imperatori precedenti e non penso proprio che avrebbe potuto essere intimorito, come sostengono alcuni, dall'autorità augustea. Inoltre, come abbiamo già illustrato sopra: **Nicea fu l'atto conclusivo di una riflessione di importanza capitale durata più di due secoli.**

Se non ci fossero stati gli atti precedenti, di cui sopra, allora questa ipotesi potrebbe anche essere sostenuta. Ma non fu così!

10) Il dogma della Santissima Trinità non fu formulato in modo completo nel primo Concilio ecumenico di Nicea

che si preoccupò soprattutto di definire il rapporto tra Padre e Figlio; bisogna attendere il Concilio di Costantinopoli del 381 per avere la formula del Credo definitiva quale ancora oggi è conosciuta presso tutte le confessioni cristiane storiche.

Sotto, riporto la formula niceiana dove in grassetto sono evidenziate le aggiunte approvate al Concilio di **Costantinopoli** e che riguardano in modo particolare il ruolo dello Spirito Santo nel rapporto interno alla Sostanza Divina con il Padre e il Figlio:

Credo in un solo Dio,

Padre onnipotente,
creatore **del cielo e della terra**,
di tutte le cose visibili ed invisibili.
Credo in un solo Signore, Gesù Cristo,
unigenito Figlio di Dio,
nato dal Padre **prima di tutti i secoli**:
[Dio da Dio],
Luce da Luce,
Dio vero da Dio vero,
generato, non creato,
della stessa sostanza del Padre;
per mezzo di lui tutte le cose sono state create.
Per noi uomini
e per la nostra salvezza
discese dal cielo
e per opera dello Spirito Santo
si è incarnato **nel seno della Vergine Maria**
e si è fatto uomo.
Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato,
morì
e fu sepolto.
Il terzo giorno è risuscitato,
secondo le Scritture,
è salito al cielo,
siede alla destra del Padre.
E di nuovo verrà, nella gloria,
per giudicare i vivi e i morti,
e il suo regno non avrà fine.
Credo nello Spirito Santo,
che è Signore e dà la vita,
e procede dal Padre,
e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato,
e ha parlato per mezzo dei profeti.
Credo la Chiesa, una santa cattolica e apostolica.
Professo un solo battesimo per il perdono dei peccati.

Aspetto la risurrezione dei morti
e la vita del mondo che verrà. Amen.

La questione dell'anima fu impostata in modo analogo: prima di Tommaso pressoché tutti i **teologi cristiani, sant'Agostino in testa**, avevano sostenuto, platonicamente, che **l'io è l'anima e non il corpo**. Quindi, alla morte **morirebbe solo il mio corpo**, non io, che sono l'anima. Questo pensavano tutti, da Platone ad Agostino (e pensano ancora praticamente tutti i cristiani). **Non così, però, Tommaso d'Aquino:????** "L'anima – scrisse chiaramente – non è tutto l'uomo, e la mia anima non è l'io. Quindi, anche se l'anima conseguisse la salvezza (salutem) in un'altra vita, tuttavia non la conseguirei io o qualunque altro uomo. Inoltre, poiché l'uomo desidera la salute (salutem) anche del corpo, il desiderio naturale verrebbe frustrato, se non ci fosse la risurrezione dei corpi" (In I Cor., c. 15, l. 2). Insomma: **l'uomo non è solo la sua anima ma un corpo animato**, insegnava Aristotele nel suo libro Sull'anima. Ora, un corpo animato desidera, istintivamente e per natura, semplicemente non soffrire e non morire; si chiama istinto di sopravvivenza. Quindi, il messaggio centrale del cristianesimo, argomentava Tommaso, **non è l'immortalità dell'anima, arcinota già dai tempi di Platone, bensì la risurrezione di tutto l'uomo**, anima e corpo, come aveva scritto san Paolo. **????** Il cuore

del cristianesimo, insomma, era la felicità di tutto l'uomo, anima e corpo, cioè niente altro che una vita bella finalmente senza sofferenze fisiche e psichiche. Di nuovo: Aristotele utile per comprendere meglio la rivelazione cristiana, e la rivelazione cristiana trasformata in un formidabile laboratorio di ricerca filosofica e teologica, dove meglio apprezzare le perle del filosofo greco.

Il tema appena accennato del desiderio naturale di felicità e l'impossibilità di soddisfarlo del tutto in questa vita è uno di quelli che attraversa tutta l'opera di Tommaso con insistenza ricorrente. Come mai? Forse che il Dottore Angelico non fu serafico? Qui bisognerebbe lasciare parlare gli avvenimenti in cui fu coinvolto, invece che sfogliare le agiografie imbellettate, ch  certo fra' Tommaso non fu circondato da cori angelici. La famiglia dei conti d'Aquino non poteva sopportare l'onta di annoverare un figlio tra i domenicani mendicanti. L'agguato dei parenti

All'et  di vent'anni, appena preso l'abito domenicano, fu vittima di un agguato: alcuni soldati di Federico II, tra cui suo stesso fratello Rinaldo, lo catturarono mentre era in viaggio verso Parigi, gli strapparono l'abito e lo condussero nel castello di Monte San Giovanni e poi in quello di Roccasecca, entrambi di famiglia: vi rester  rinchiuso o, diciamo, in soggiorno forzato per pi  di un anno. Come mai? Storie di ordinario misero snobismo. La famiglia dei conti d'Aquino, cui Tommaso apparteneva, non poteva sopportare l'onta di annoverare un familiare tra i mendicanti! A quel tempo, infatti, i frati domenicani, come i francescani, vivevano con estremo rigore la povert  evangelica, non possedevano nulla e vivevano facendo letteralmente l'elemosina. Non   difficile immaginare le reazioni per nulla angeliche dei suoi fratelli (suo padre era gi  morto), che frequentavano la corte dell'Imperatore: Tommaso, un Aquino, ridotto a fare l'accattone, che vergogna! E non   difficile immaginare la rabbia e la sofferenza di Tommaso di fronte alla nauseabonda ipocrisia dei suoi fratelli: gli era lecito entrare nei benedettini, ordine ricco e potente, ma non in quello dei domenicani, mendicanti, come se la fede cristiana fosse accettabile solo a patto di non mettere in discussione i veri valori della famiglia, ossia niente altro che ricchezza e potere.

Comunque, Tommaso non arretr  di un passo dalla sua intenzione di diventare mendicante, sicch  la famiglia fu costretta a lasciarlo andare a Parigi a studiare, da domenicano. Giunto l , per , le cose non andarono certo tanto meglio. I religiosi diocesani francesi, infatti, erano animati da uno zelantissimo odio per i religiosi mendicanti, per lo pi  stranieri e fedelissimi al papa di Roma, e li accusavano – niente di nuovo sotto il sole – di venire a rubare cattedre e stipendi (e stima da parte degli studenti) in casa loro. Aizzavano alcuni studenti e il popolo contro i religiosi stranieri, al punto che nell'inverno 1255-1256 i domenicani venivano assaliti per strada, sicch  il re dovette mandare nientedimeno che gli arcieri a proteggerli. Si svolse in questo clima di violenza e di paura, in un'aula semivuota e con le guardie fuori dall'aula, la lezione inaugurale di Tommaso il primo giorno del suo insegnamento all'universit  di Parigi.

Amato da alcuni, odiato da altri, a Parigi le lezioni di Tommaso cominciarono con gli arcieri del re a guardia dell'aula

In un modo o in un altro, comunque, le sue lezioni iniziarono e a poco a poco Tommaso riusc  a conquistare la stima di studenti e colleghi. Ma le difficolt  erano per lui solo all'inizio. Con le prime pubblicazioni iniziarono i sospetti di eresia, le denunce e le condanne. Vennero attaccati dapprima alcuni suoi studenti che sostenevano le sue tesi, poi altri colleghi che condividevano con lui la stima per Aristotele. E arriv  infine anche una condanna del vescovo di Parigi, nel 1270, indiretta (lui non venne menzionato espressamente) ma chiarissima. E non c'era certo da stare sereni a quei tempi quando si trattava di condanne ecclesiastiche. Baster  ricordare che pochi anni prima, sempre a Parigi, Amalrico da Bene, anche lui filo aristotelico, fu condannato per eresia e ucciso, mentre nove suoi allievi furono bruciati vivi alle porte di Parigi, e qualche anno dopo, lo stesso vescovo di Parigi, non ancora pago, fece esumare le ossa di Amalrico – che, non essendo state bruciate, erano ancora l  – e le fece gettare in terra non consacrata. Ecco, questo era il clima, caldo nel vero senso della parola, in cui Tommaso insegn  e scrisse: un clima ecclesiastico infernale. No, la vita di

Tommaso non fu sempre felice. Fu la vita di un uomo come tanti, come molti di noi: amato da alcuni, odiato da altri. ????

La sua grafia, studiata mirabilmente da Gils, e poi molti suoi scritti, rivelano i tratti di un uomo tutt'altro che serafico, ma, al contrario, irascibile, nervoso, stanco, dubbioso, di fretta, meticoloso, chiaro ma anche sbadato, geniale ma mai testardo, anzi spesso onestamente capace di cambiare opinione.

Dei molti suoi ripensamenti – il campione mondiale della filosofia perenne non considerava perenne la sua stessa opera – uno, avvenuto verso la fine della sua vita, mi sembra particolarmente significativo, perché riguarda il senso della frase più centrale di tutta la teologia, ossia “Dio esiste”. Dopo anni faticosi di insegnamento, infatti, tra Roma, Orvieto e Parigi, Tommaso fece ritorno nella sua Napoli. Era stanco. Stanco delle tensioni, delle incomprensioni, delle lotte infinite, delle denunce, delle condanne. Sembra che a Napoli Tommaso ebbe l'occasione di rileggere il filosofo ebreo Mosè Maimonide, di cui gli aveva parlato proprio lì il suo antico maestro Pietro l'Irlandese. Così, affascinato dall'ebraismo dove il nome di Dio è impronunciabile, Tommaso si convinse che “Dio esiste” ??? non è una frase molto sensata, perché “Dio” non è il nome proprio di Dio, come lo sono ad esempio Pietro o Paolo o Sara. Dio infatti non ha nome proprio e non ha nome alcuno ????: è innominabile. Sicché, a rigore, non può essere il soggetto di alcuna proposizione, nemmeno della proposizione “Dio esiste”.

Di lì a poco, dopo una Messa vissuta in lacrime con una intensità tutta speciale, confidò al suo segretario: “Tutto quello che ho scritto mi sembra paglia”. E da quel momento non scrisse più nulla, lasciando incompiute diverse opere importanti. **Guglielmo da Tocco**, manco a dirlo, si premurò di abbellire quella famosa frase con un'aggiunta adatta a un candidato santo, allungandola un poco: “Tutto quello che ho scritto mi sembra paglia in confronto a quello che mi è stato rivelato”, come se Dio gli avesse parlato per l'ennesima volta. e i documenti?..

A me sembra, invece, che la frase anche senza la **precisazione soprannaturalistica**, anzi proprio senza di essa, sia da sola bellissima: cosa c'è di più drammatico ma anche di più grande, di più umano, di più autenticamente religioso, di veramente mistico, che comprendere, dopo anni passati a scrivere milioni di parole su Dio, che Dio non si può scrivere, non si può dire, non si può comprendere? Anzi, non solo Dio ma proprio tutto: omnia. **Tutto è alla fin fine indicibile e incomprensibile**. Un grande, immenso, mistero. **So di non sapere nulla di nulla**. Qui il mistico e l'agnostico si incontrano. E qui san Tommaso d'Aquino, come ognuno di noi, trova finalmente pace.???? Tutto è paglia.

[Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le virtù >](#)
[> Le cause delle virtù teologali](#)

Prima parte della seconda parte

Questione 63

Proemio

Passiamo a considerare le cause delle virtù.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se le nostre virtù siano innate;
2. Se qualche virtù sia causata in noi dalla ripetizione degli atti;
3. Se alcune virtù morali provengano in noi per infusione;
4. Se la virtù acquisita e quella infusa siano della stessa specie.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le virtù siano originate in noi dalla natura. Infatti:

I^a II^a q. 63 a. 1, arg. 1

Il **Damasceno** scrive: "Le virtù sono naturali, ed esistono ugualmente in tutti". E **S. Antonio** diceva parlando ai suoi monaci: "Se il volere contrasta la natura, si ha il peccato; se ne rispetta la condizione, si ha la virtù". E la **Glossa**, spiegando quel passo evangelico, **Matteo, 4, 23**: "Gesù percorreva tutta la Galilea, insegnando...", osserva: "Insegna le virtù naturali, cioè la castità, la giustizia, l'umiltà, che l'uomo per natura possiede".

I^a II^a q. 63 a. 1, arg. 2

Il bene della virtù consiste nell'essere conforme alla ragione, come abbiamo spiegato. Ma ciò che è conforme alla ragione è naturale per l'uomo: poiché la ragione costituisce la natura umana. Dunque la virtù è innata nell'uomo per natura.

I^a II^a q. 63 a. 1, arg. 3

Si dice che è naturale quello che si trova in noi dalla nascita. Ora, in alcuni le virtù si trovano dalla nascita; infatti **Giobbe, 31, 18**, diceva: "Fin dalla mia infanzia crebbe insieme con me la compassione, e dal seno di mia madre era uscita meco". Dunque le virtù si trovano nell'uomo per natura.

I^a II^a q. 63 a. 1. SED CONTRA:

Ciò che esiste nell'uomo per natura è comune a tutti gli uomini, e non viene sottratto dal peccato: poiché, come si esprime **Dionigi**, anche nei demoni rimangono i beni naturali. Invece le virtù non si trovano in tutti gli uomini: e si perdono col peccato. Dunque esse non si trovano nell'uomo per natura.

I^a II^a q. 63 a. 1. RESPONDEO:

A proposito delle **forme corporee**:

- 1) alcuni affermarono che sono **totalmente dall'interno** [*Anassagora e Stoici*]: così fecero i sostenitori delle forme latenti.
- 2) Altri dissero che sono **totalmente dall'esterno** [*Platone e Avicenna*]: così fecero i sostenitori della loro derivazione dalle cause separate.
- 3) E altri affermarono che sono **in parte dall'interno**, cioè in quanto preesistono potenzialmente nella materia; e **in parte dall'esterno**, in quanto sono rese attuali da una causa agente [*Aristotele*].

Allo stesso modo, anche a proposito della **scienza e delle virtù**:

- 1) alcuni affermarono che esse sono **totalmente dall'interno**: cosicché tutte le virtù e le scienze preesisterebbero naturalmente nell'anima; e la disciplina e l'esercizio non farebbero che togliere gli ostacoli della scienza e della virtù, procurati all'anima dal **peso del corpo**; e cioè come la limatura serve a lustrare il ferro. E questa era l'opinione di **Platone**.
- 2) Altri invece affermarono che le virtù sono **totalmente dall'esterno**, e cioè dall'influsso **dell'intelligenza agente**: come fa **Avicenna**.
- 3) Altri, finalmente, affermarono che le virtù e le scienze provengono in noi **dalla natura come attitudini**, ma non nel loro stato perfetto: così insegna il Filosofo.

E questo è più rispondente al vero.

Per averne l'evidenza, bisogna considerare che una cosa può dirsi naturale per un uomo in due maniere:

1) primo, in base alla **natura specifica**; secondo, in base alla sua **natura individuale**. E poiché ogni essere deve la specie alla sua **forma** e l'individuazione alla **materia**; e forma dell'uomo è l'**anima razionale**, mentre il **corpo** ne è la materia: ciò che appartiene all'uomo in forza dell'anima razionale, è naturale per lui secondo la natura specifica; e quello che gli è naturale in forza della determinata complessione del corpo è per lui naturale secondo la natura individuale. Infatti ciò che all'uomo è specificamente naturale per parte del corpo, in qualche modo si riferisce all'anima: cioè è dovuto al fatto che tale corpo è proporzionato a tale anima. **Ora, le virtù sono naturali per l'uomo in questi due modi, ma allo stato di germi.**

2) Secondo la **natura specifica**, per il fatto che nella sua ragione si trovano naturalmente conosciuti alcuni principi, sia speculativi che pratici; principi che sono come i germi delle virtù intellettuali e morali; e anche perché nella volontà si trova un appetito naturale di quel

bene che è conforme alla ragione. E secondo la **natura individuale**, per il fatto che alcuni sono disposti più o meno bene a certe virtù in base alle disposizioni del corpo: e cioè per il fatto che le potenze sensitive sono perfezioni di certe parti del corpo, dalle cui predisposizioni sono aiutate od ostacolate nei loro atti, sia codeste potenze, che le potenze razionali, cui devono servire. E in base a questo un uomo possiede un'attitudine naturale alla scienza, un altro alla fortezza, un altro ancora alla temperanza. E in questi (due) modi le virtù sia intellettuali che morali provengono in noi dalla natura come predisposizioni e attitudini. - Ma da questa non proviene il loro pieno sviluppo. Poiché la natura è determinata in un modo soltanto: invece lo sviluppo di queste virtù non procede secondo un unico modo di agire, ma in modi molteplici, e secondo le diverse materie in cui le virtù si esercitano, e secondo circostanze diverse.

È perciò evidente che in noi le virtù provengono dalla natura come attitudini e predisposizioni, non già nella loro perfezione: eccetto le virtù teologali, che derivano totalmente dall'esterno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

È così evidente la risposta alle difficoltà. Infatti i primi due argomenti valgono nel senso che i germi delle virtù provengono in noi dalla natura, in quanto siamo esseri ragionevoli. - Il terzo può dimostrare che dalle predisposizioni naturali del corpo, ricevute dalla nascita, uno ha l'attitudine alla compassione, altri alla temperanza o a qualche altra virtù.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le virtù non possano essere causate in noi dalla **ripetizione degli atti**. Infatti:

I^a II^a q. 63 a. 2, arg. 1

Commentando il detto paolino, **Romani, 14, 23**: "Tutto quello che non è secondo la fede è peccato", **S. Agostino** scrive: "Tutta la vita degli infedeli è peccato; e niente è bene senza il sommo bene. Dove manca la conoscenza della verità, è falsa la virtù anche nei costumi più eccellenti". Ora, la fede non si può acquistare con le opere, ma è causata in noi da Dio; secondo l'affermazione di S. Paolo, **Efesini, 2, 8**: "Per grazia siete stati salvati mediante la fede". Dunque non possiamo acquistare nessuna virtù con l'esercizio delle opere.

I^a II^a q. 63 a. 2, arg. 2

Il peccato, essendo il contrario della virtù, è incompatibile con essa. Ma l'uomo non può evitare il peccato senza la grazia di Dio; poiché sta scritto, **Sapienza, 8, 21**: "Appresi che non avrei potuto essere continente, se Dio non me lo concedeva". Perciò nessuna virtù può essere causata in noi dalla ripetizione degli atti: ma soltanto da un dono di Dio.

I^a II^a q. 63 a. 2, arg. 3

Gli atti che tendono alla virtù non ne raggiungono la perfezione. D'altra parte l'effetto non può essere più perfetto della sua causa. Dunque la virtù non può essere prodotta dagli atti che la precedono.

I^a II^a q. 63 a. 2. SED CONTRA:

Dionigi insegna che **il bene è più potente del male**. Ora, gli atti cattivi causano gli abiti dei vizi. Dunque, a più forte ragione atti buoni possono causare gli abiti delle virtù.

I^a II^a q. 63 a. 2. RESPONDEO:

Già sopra [q.51, aa.2,3] abbiamo trattato in generale della produzione degli abiti dagli atti. Parlando, ora, in particolare delle virtù, si deve considerare, come abbiamo già notato [q.55, aa.3,4], che la virtù perfeziona l'uomo nel bene. E poiché la nozione di bene abbraccia, a dire di **S. Agostino**, **"modo, specie e ordine"**; ovvero, come dice il libro della **Sapienza, 11, 21**, **"numero, peso e misura"**: è necessario che **il bene venga misurato in base a una regola**. E questa è duplice [q.19, aa.3, 4], come abbiamo già detto, e cioè: **la ragione umana, e la legge divina**. E poiché la legge divina è una regola superiore, ha un'estensione più vasta: **cosicché tutto ciò che è regolato dalla ragione umana è regolato anche dalla legge divina, ma non viceversa**.

Perciò le virtù dell'uomo, ordinate al bene che cade sotto la regola della ragione, possono essere prodotte dagli atti umani: poiché codesti atti derivano dalla ragione, sotto il cui potere e regola è compreso tale bene. - Invece le virtù che ordinano l'uomo al bene in quanto ricade sotto la legge divina, e non sotto la ragione umana, non possono essere causate dagli atti umani, il cui principio è la ragione: **ma sono causate in noi dall'azione di Dio**. Perciò nel definire codeste virtù, S. Agostino così completa la definizione: **"che Dio opera in noi senza di noi"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 1

La prima difficoltà parla appunto delle virtù di questo genere.

I^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 2

Le virtù infuse da Dio, specialmente se considerate nella loro perfezione, sono incompatibili con un peccato mortale. Invece **le virtù acquisite umanamente sono compatibili con qualche atto peccaminoso, anche mortale**: poiché l'uso degli abiti è soggetto alla nostra volontà, come abbiamo detto; **ma con un atto peccaminoso non si distrugge l'abito di una virtù acquisita**; infatti il diretto contrario dell'abito non è l'atto, bensì un altro abito. Perciò, sebbene senza la grazia un uomo non possa evitare il peccato mortale, così da non peccare mai mortalmente; ciò non toglie che possa acquistare un abito virtuoso, mediante il quale si astiene d'ordinario dalle azioni cattive, specialmente da quelle che sono molto contrarie alla ragione. - Ci sono poi dei peccati mortali che l'uomo non può evitare assolutamente, senza la grazia; e sono quelli che direttamente si oppongono alle virtù teologali, infuse in noi col dono della grazia. Ma di questo tratteremo meglio in seguito.

I^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 3

Come abbiamo già visto [a.1; q.51, a.1], per natura **preesistono in noi dei germi, o principi delle virtù acquisite**. I quali principi sono più nobili delle virtù acquisite per mezzo di essi: così l'"intelletto dei principi" in campo speculativo è più nobile che la scienza delle conclusioni; e la rettitudine naturale della ragione è più nobile dell'affinamento dell'appetito fatto mediante una partecipazione della ragione, il quale affinamento si deve alle virtù morali. Ecco perché gli atti umani, derivando da principi più alti, possono causare le virtù acquisite dell'uomo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che, **oltre le virtù teologali, non siano infuse in noi da Dio altre virtù**. Infatti:

[Si tratta di una verità teologica comune e sicura appoggiata alla rivelazione, alla tradizione patristica e al magistero della Chiesa. Sebbene non sia stata definita, rimangono a suo sostegno due decisioni dogmatiche: la dichiarazione di Innocenzo III (1161-1216) a Imberto di Arles e quella del Concilio di Vienne (1311-1312) contro Pietro Olivi, che sanziona, come più probabile e concorde con la dottrina dei Santi e Teologi moderni l'opinione che insegna "l'infusione in quelli che ricevono il battesimo della grazia e delle virtù". Gli unici negatori li troviamo tra i seguaci di Abelardo e di Gilberto Porretano. La grande scolastica del secolo XIII è anch'essa favorevole ad ammettere i due ordini delle virtù morali, acquisite e infuse. Scoto invece riapre il problema ponendo in dubbio l'esistenza delle virtù morali infuse, negate poi apertamente da Enrico di Gand, Goffredo de Fontaines, Durando e Ockam]

I^a II^a q. 63 a. 3, arg. 1

Le cose che possono essere prodotte dalle cause seconde non sono prodotte immediatamente da Dio, salvo casi miracolosi: poiché, come scrive Dionigi, "è legge della divinità raggiungere i termini estremi servendosi di quelli intermedi". Ora, **le virtù intellettuali e morali possono essere causate in noi dai nostri atti, come abbiamo detto. Dunque non sono prodotte in noi per infusione.**

I^a II^a q. 63 a. 3, arg. 2

Nelle opere di Dio il superfluo è da escludersi più che in quelle della natura. Ma **per disporci al bene soprannaturale bastano le virtù teologali. Perciò non c'è necessità di altre virtù di origine soprannaturale, causate in noi da Dio.**

I^a II^a q. 63 a. 3, arg. 3

La natura non impiega due mezzi quando ne basta uno solo: e molto meno Dio. Ora, Dio ha inserito nell'anima nostra i semi delle virtù, come dice la Glossa. Dunque non è necessario che causi in noi per infusione altre virtù.

I^a II^a q. 63 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Sapienza, 8, 7**: "Essa (la Sapienza divina) insegna la temperanza e la giustizia, la prudenza e la forza".

I^a II^a q. 63 a. 3. RESPONDEO:

È necessario che effetti proporzionati corrispondano alle loro cause e ai loro principi. Ora, tutte le virtù, sia intellettuali che morali, acquisite mediante i nostri atti, derivano da certi principi naturali preesistenti in noi, come sopra abbiamo spiegato [a.1; q.51, a.1]. Ma al posto di codesti principi Dio ci dona le virtù teologali, che ci indirizzano al fine soprannaturale, secondo le spiegazioni date [q.62, a.1]. **Perciò è necessario che anche a codeste virtù teologali corrispondano altri abiti causati in noi da Dio, i quali stanno alle virtù teologali come le virtù morali e intellettuali stanno ai loro principi naturali.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 63 a. 3, ad arg. 1

I nostri atti possono causare in noi virtù intellettuali e morali. Queste però non sono adeguate alle virtù teologali. Ecco perché è necessario che Dio causi direttamente altre virtù a quelle proporzionate.

I^a II^a q. 63 a. 3, ad arg. 2

Le virtù teologali sono sufficienti a indirizzarci al fine soprannaturale, come iniziazione, cioè rispetto a Dio medesimo. Ma l'anima ha bisogno di essere dotata di altre virtù infuse rispetto alle altre cose sempre però in ordine a Dio.

I^a II^a q. 63 a. 3, ad arg. 3

La virtù dei principi inseriti in noi per natura non si estende oltre i limiti della natura. Perciò in ordine al fine soprannaturale l'uomo ha bisogno di essere gratificato di altri principi.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le virtù infuse non siano differenti nella specie dalle virtù acquisite

. Infatti:

I^a II^a q. 63 a. 4, arg. 1

La virtù acquisita e quella infusa, stando alle cose già dette, non differiscono che in ordine **all'ultimo fine**. Ma gli abiti e gli atti umani sono specificati dal fine prossimo e non dall'ultimo fine. Dunque le virtù infuse morali, o intellettuali, non differiscono specificamente da quelle acquisite.

I^a II^a q. 63 a. 4, arg. 2

Gli abiti si conoscono dagli atti. Ora, l'atto della **temperanza infusa** è identico a quello della **temperanza acquisita**, che è il dominio sulle concupiscenze del tatto. Quindi codeste virtù non differiscono specificamente.

I^a II^a q. 63 a. 4, arg. 3

La virtù infusa differisce da quella acquisita per il fatto che l'una è prodotta immediatamente da Dio, l'altra dalla creatura. Ma l'uomo creato da Dio e quello generato per via naturale non differiscono specificamente: come non differiscono l'occhio che egli diede al cieco nato, e quello prodotto dalla facoltà formativa o plasmatrice. Perciò la virtù acquisita e quella infusa sono della medesima specie.

I^a II^a q. 63 a. 4. SED CONTRA:

Qualsiasi differenza che si trova nella definizione, se viene tolta, dà una differenza specifica. Ora, come abbiamo visto, nella definizione della virtù infusa troviamo le parole: "che Dio produce in noi senza di noi". Dunque la virtù acquisita, alla quale questo elemento non si addice, non si identifica specificamente con la virtù infusa.

I^a II^a q. 63 a. 4. RESPONDEO:

Gli abiti si possono distinguere specificamente in due maniere:

- **Primo**, in base alle ragioni formali e specifiche dei loro **oggetti**, come abbiamo visto. Oggetto però di qualsiasi virtù è il bene relativo alla materia propria di quella virtù: così oggetto della temperanza è il bene relativo ai piaceri cui mirano le concupiscenze o desideri del tatto. Il motivo formale di codesto oggetto dipende dalla ragione, la quale stabilisce la regola in codeste concupiscenze: mentre l'oggetto materiale sono le concupiscenze medesime. Ora, è evidente che la regola imposta dalla ragione umana in codeste concupiscenze è differente da quella imposta dalla legge divina. Nel mangiare p. es., la ragione umana detta di non nuocere alla salute del corpo, e di non creare ostacoli all'atto della ragione: invece secondo le regole della legge divina si richiede che l'uomo, 1Corinti, 9, 27: "maltratti il proprio corpo e lo renda schiavo", mediante l'astinenza dal cibo, dalla bevanda e da altre cose consimili. Perciò è evidente che la temperanza infusa differisce specificamente da quella acquisita: e lo stesso si dica delle altre virtù.

- **Secondo**, gli abiti si possono distinguere specificamente in base ai **diversi termini** cui sono ordinati: infatti la guarigione dell'uomo e quella del cavallo sono di specie diversa, per la diversità delle nature cui sono ordinate. In questo senso il Filosofo scrive che le virtù dei cittadini sono diverse, in base alle loro buone disposizioni rispetto ai diversi sistemi di governo. E anche in questa maniera differiscono specificamente le virtù morali infuse, le quali fanno sì che gli uomini siano ben disposti come, Efesini, 2, 19 "concittadini dei santi e familiari di Dio", dalle virtù acquisite, mediante le quali l'uomo è ben disposto in ordine alle cose umane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 63 a. 4, ad arg. 1

La virtù infusa e quella acquisita non differiscono soltanto per il loro rapporto con **l'ultimo fine**; ma anche per il loro rapporto col **proprio oggetto**, come abbiamo spiegato.

I^a II^a q. 63 a. 4, ad arg. 2

Il principio regolatore delle concupiscenze relative ai piaceri del tatto è diverso nella temperanza acquisita e in quella infusa **come si è detto. Perciò il loro atto non si identifica.**

I^a II^a q. 63 a. 4, ad arg. 3

Dio produsse l'occhio del cieco nato per il medesimo atto per cui la natura forma gli altri occhi: perciò quell'occhio era della medesima specie. Lo stesso avverrebbe se Dio volesse produrre miracolosamente nell'uomo le stesse virtù, quali vengono acquistate con la ripetizione degli atti. Ma non è questo il caso nostro, come abbiamo spiegato.

[Seconda parte](#) > [Gli atti umani in generale](#) > [Le virtù](#) >
> Il giusto mezzo delle virtù

Prima parte della seconda parte

Questione 64

Proemio

Ed eccoci a trattare delle proprietà delle virtù:

- prima parleremo del **giusto mezzo** delle virtù;
- secondo, della **connessione** delle virtù;
- terzo, della loro **uguaglianza**;
- quarto, della loro **durata**.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se le virtù morali consistano nel giusto mezzo;
2. Se il giusto mezzo delle virtù morali sia reale o di ragione;
3. Se le virtù intellettuali abbiano un giusto mezzo;
4. Se l'abbiano le virtù teologali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la virtù morale non consista nel giusto mezzo. Infatti:

I^a II^a q. 64 a. 1, arg. 1

L'ultimo è incompatibile con la nozione di mezzo. Ora, la nozione di virtù implica l'idea di ultimo: infatti **Aristotele** afferma, che "la virtù è l'ultimo della potenza". **Perciò la virtù morale non consiste nel giusto mezzo.**

I^a II^a q. 64 a. 1, arg. 2

Ciò che è **massimo** non è **mezzo**, o intermedio. Ma certe virtù morali tendono a un massimo: la magnanimità, p. es., ha per oggetto i massimi onori, e la magnificenza riguarda le massime spese, come dice Aristotele. **Perciò non tutte le virtù morali consistono nel giusto mezzo.**

I^a II^a q. 64 a. 1, arg. 3

Se essere nel giusto mezzo rientra nella nozione della virtù morale, la virtù morale necessariamente non verrà a perfezionarsi, ma a **corrompersi avvicinandosi a un estremo**. Invece alcune virtù morali toccano la loro perfezione col tendere verso certi estremi: la

verginità, p. es., astenendosi da ogni piacere venereo, tocca un estremo, ed è la castità più perfetta. Così pure è perfettissima misericordia o liberalità il dare ai poveri ogni cosa. Dunque non rientra nella nozione della virtù morale il trovarsi nel giusto mezzo.

I^a II^a q. 64 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna, che "la virtù morale è un abito elettivo che sta nel giusto mezzo".

I^a II^a q. 64 a. 1. RESPONDEO:

Com'è evidente dalle spiegazioni date [q.55, a.3], la virtù ha il compito specifico di ordinare l'uomo al bene. E in particolare la virtù morale ha quello di ben disporre la parte appetitiva dell'anima rispetto a una determinata materia. Ora, misura e regola del moto appetitivo verso l'oggetto è la ragione. Ma il bene per ogni cosa misurata e regolata consiste nel conformarsi alla propria regola: p. es., il bene per i prodotti dell'arte consiste nell'essere a regola d'arte. Perciò in queste cose il male consiste nel discordare dalla regola o misura. E ciò avviene perché una cosa, o sorpassa o è al di sotto della sua misura: il che è evidente in tutte le cose sottoposte a una regola o misura. Perciò è evidente che il bene delle virtù morali consiste nell'adeguarsi alla misura della ragione. - Ed è anche chiaro che tra l'eccesso e il difetto il punto intermedio segna l'adequazione o conformità. Perciò è evidente che la virtù morale consiste nel giusto mezzo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 64 a. 1, ad arg. 1

1) La virtù morale deve la sua bontà alla regola della ragione: invece ha per materia le passioni o le operazioni. Perciò, se nel rapporto della virtù morale con la ragione, guardiamo l'elemento razionale, vediamo che esso si presenta come un estremo, cioè come conformità: mentre l'eccesso e il difetto si presentano come l'estremo opposto, vale a dire come difformità.

2) Se invece si considera la virtù morale rispetto alla sua materia, allora (per la concordanza con la ragione) si presenta come giusto mezzo, in quanto la virtù riduce la passione alla regola della ragione. Perciò il Filosofo scrive che "la virtù sta nel mezzo per la sua natura", cioè in quanto applica la regola della virtù alla materia propria: "invece rispetto all'ottimo e al bene è un estremo", cioè rispetto alla conformità con la ragione.

[Regola della ragione rispetto all'ottimo e al bene > è un estremo:]

GENEROSITA' (I estremo)
(Conformità alla ragione)

AVARIZIA E PRODICALITA' (II estremo)
(Difformità alla ragione per eccesso o difetto)

Regola della ragione rispetto alla sua materia > è il giusto mezzo:

AVARIZIA

GENEROSITA'
in medio stat virtus]

PRODICALITA'

I^a II^a q. 64 a. 1, ad arg. 2

Negli atti e nelle passioni giusto mezzo ed estremi vanno determinati secondo le diverse circostanze: perciò niente impedisce che in una virtù si abbia un estremo rispetto a una data circostanza, il quale tuttavia rimane giusto mezzo rispetto ad altre circostanze, in forza della sua conformità con la ragione. Il che avviene nella magnificenza e nella magnanimità.

*[Magnificenza: giusto mezzo fra volgarità e grettezza d'animo-
Magnanimità: giusto mezzo tra la superbia e pusillanimità.]*

Se infatti si considera la sola grandezza di ciò cui tende il munifico e il magnanimo, bisogna dire che è qualche cosa di estremo e di massimo; ma se si considera in rapporto alle altre circostanze, allora ha ragione di termine intermedio; poiché a codesto termine tendono le suddette virtù secondo la regola della ragione, e cioè dove, quando, e perché si richiede. Invece avremmo un eccesso se si tendesse a quel massimo quando e dove non si richiede, e per motivi che non lo richiedono; e si avrebbe un difetto, se ad esso non si tendesse dove e quando si richiede. È quanto dice il **Filosofo**, scrivendo che "il magnanimo è estremo nella grandezza; ma essendolo là dove si richiede, è moderato".

*[La teoria del giusto mezzo è caratteristica del pensiero aristotelico sia nel campo gnoseologico che in quello morale. Il giusto mezzo però non va inteso come momento intermedio tra gli estremi del medesimo genere, come potrebbe essere un corpo tiepido rispetto al caldo e al freddo, ma come **valore superiore** che domina tutta la gamma delle qualità considerate. Il senso del tatto per esempio è una μεσότης (pr. mesotis = mediano) in grado di giudicare le variazioni di temperatura. Parimente nell'ordine morale il giusto mezzo consiste nel criterio pratico di determinare in ogni particolare circostanza la misura esatta dell'azione da compiere. **Non si tratta quindi di legittimare la mediocrità morale**, come intesero non pochi critici frettolosi e superficiali del pensiero di Aristotele, ma di stabilire la norma dell'agire umano in mezzo al torbido delle passioni che spingono l'uomo verso posizioni estreme. Si consideri però che rispetto al bene di ordine razionale i due estremi del vizio, eccesso e difetto, sono l'unico estremo cioè il **disordine** che è in diretto contrasto con l'altro estremo, l'**ordine** della ragione]*

I^a II^a q. 64 a. 1, ad arg. 3

La stessa ragione invocata per la magnanimità, vale anche per la verginità e per la povertà. Infatti la **verginità** si astiene da tutti i piaceri venerei, e la **povertà** da tutte le ricchezze per giusti motivi e nei modi richiesti; cioè **secondo il comando di Dio, e per la vita eterna**. Invece se uno lo facesse ma non nel debito modo, e cioè seguendo una superstizione illecita, o anche per **vanagloria**, si avrebbe un eccesso. Se poi uno non lo facesse quando si richiede, com'è evidente nel caso di chi trasgredisce il voto di verginità o di povertà, allora si avrebbe un **vizio per difetto**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il giusto mezzo delle virtù morali sia nelle cose e non **nella ragione**. Infatti:

I^a II^a q. 64 a. 2, arg. 1

Il bene della virtù morale consiste nell'essere nel giusto mezzo. Ma il bene, come dice Aristotele, è nelle cose stesse. Dunque il giusto mezzo della virtù morale è nelle cose.

I^a II^a q. 64 a. 2, arg. 2

La ragione è una potenza conoscitiva. La virtù morale però non consiste nel giusto mezzo degli atti conoscitivi; ma piuttosto nel giusto mezzo riguardante operazioni e passioni. Quindi il giusto mezzo delle virtù morali non è di ordine razionale, ma reale.

I^a II^a q. 64 a. 2, arg. 3

Il mezzo calcolato a guisa dei rapporti aritmetici o geometrici è il mezzo di ordine reale. Ora, a dire di Aristotele, tale è il giusto mezzo della giustizia. Dunque il giusto mezzo delle virtù morali è reale e non di ragione.

I^a II^a q. 64 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna, che "la virtù morale consiste nel giusto mezzo rispetto a noi, definito dalla ragione".

I^a II^a q. 64 a. 2. RESPONDEO:

Il giusto mezzo di ragione si può intendere in due modi:

- **Primo**, nel senso che il mezzo sia da ricercarsi nello stesso atto della ragione, quasi riducendo l'atto stesso della ragione a qualche cosa d'intermedio. In questo senso il giusto mezzo della virtù non può essere giusto mezzo della ragione; poiché **la virtù morale non dà compimento all'atto della ragione, ma all'atto della virtù appetitiva.**

- **Secondo**, può dirsi **giusto mezzo di ragione quanto viene determinato come tale dalla ragione** in una data materia. E in questo senso il giusto mezzo della virtù morale è sempre il giusto mezzo della ragione: poiché, secondo le spiegazioni date, la virtù morale consiste nel giusto mezzo in conformità con la retta ragione.

- In qualche caso avviene però che **il giusto mezzo di ragione coincida col giusto mezzo imposto dalla realtà delle cose**: e allora il giusto mezzo della virtù morale s'identifica col giusto mezzo delle cose, come avviene nel caso della **giustizia**. Invece altre volte il giusto mezzo di ragione non è desunto dalla realtà, ma in rapporto a noi: ed è questo il giusto mezzo in tutte le altre virtù morali. Ciò si deve al fatto che la giustizia riguarda le operazioni aventi di mira le **cose esterne**, in cui il giusto deve essere determinato in assoluto e per se stesso, come abbiamo già notato: e quindi il giusto mezzo di ragione nella giustizia s'identifica col giusto mezzo delle cose, in quanto la giustizia dà a ciascuno ciò che si deve, né più, né meno. Invece le altre virtù morali riguardano **le passioni interiori in cui non si può stabilire ciò che è giusto sempre allo stesso modo**, perché gli uomini sono diversamente disposti rispetto alle passioni: e allora è necessario determinare la rettitudine della ragione, avendo riguardo a noi che siamo sotto l'influsso delle passioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così evidenti le risposte alle difficoltà. Infatti le prime due insistono sul giusto mezzo di ragione considerato nell'atto stesso della ragione. - La terza è basata sul giusto mezzo proprio della giustizia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le virtù intellettuali non consistano in un giusto mezzo. Infatti:

I^a II^a q. 64 a. 3, arg. 1

Le virtù morali consistono nel giusto mezzo, in quanto devono conformarsi alla regola della ragione. Ma le virtù intellettuali sono nella ragione stessa; e quindi non si vede come possano avere una regola superiore. Dunque le virtù intellettuali non consistono in un giusto mezzo.

I^a II^a q. 64 a. 3, arg. 2

Il giusto mezzo delle virtù morali viene determinato da una virtù intellettuale; poiché, come **Aristotele** ha scritto, "la virtù consiste nel giusto mezzo dovuto alla ragione determinata secondo la determinazione del **savio**". Ora, se a sua volta la virtù intellettuale dovesse consistere in un giusto mezzo, bisognerebbe determinare codesto mezzo mediante un'altra virtù. E così si procederebbe all'infinito nella serie delle virtù.

I^a II^a q. 64 a. 3, arg. 3

Il giusto mezzo sta tra due contrari, come Aristotele dimostra. Ma nell'intelletto non esiste alcuna contrarietà; poiché gli stessi contrari in quanto sono nell'intelletto non sono contrari, ma vengono conosciuti simultaneamente. Dunque non esiste un giusto mezzo nelle virtù intellettuali.

I^a II^a q. 64 a. 3. SED CONTRA:

Come insegna **Aristotele**, l'arte è una virtù intellettuale; e tuttavia a suo parere esiste il giusto mezzo nell'arte. Perciò anche le virtù intellettuali consistono in un giusto mezzo.

I^a II^a q. 64 a. 3. RESPONDEO:

Il bene di una cosa consiste nel giusto mezzo, in quanto è conforme a una regola o misura che essa potrebbe sorpassare e non raggiungere, come abbiamo detto. [a.1] Ora, le virtù intellettuali sono ordinate al bene come quelle morali, secondo le spiegazioni date [q.56, a.3]. Perciò il bene della virtù intellettuale come consiste nella misura, così consiste nel giusto mezzo. Ora, il bene di una virtù intellettuale è il vero:

1) di una virtù speculativa [intelletto, scienza, sapienza o metafisica;] il vero in assoluto, come ricorda Aristotele nell'Etica. Il vero del nostro intelletto considerato in assoluto è come

misurato dalle cose: poiché, come insegna **Aristotele**, le cose sono la misura del nostro intelletto; infatti la verità è nel nostro pensiero e nei nostri discorsi a seconda che le cose sono o non sono. Perciò la bontà di una virtù intellettuale speculativa viene a costituirsi nel giusto mezzo, mediante la conformità con la cosa stessa, cioè mediante **l'affermazione di ciò che è, e la negazione di ciò che non è**; il che costituisce l'essenza della verità. **Si ha invece l'eccesso con la falsa affermazione di ciò che non è; e il difetto con la negazione falsa di ciò che è.**

2) di una virtù pratica il vero basato sulla conformità con la rettitudine dell'appetito. Ma **nelle virtù intellettuali pratiche**, *[meccaniche/ liberali: la grammatica, la retorica e la dialettica; l'aritmetica, la geometria, la musica]* **rispetto alle cose il vero si presenta ancora come commisurato ad esse.** E da questo lato in tali virtù **il giusto mezzo** si desume dalla conformità col reale, come nelle virtù speculative.

- Invece **rispetto agli appetiti** (il giusto mezzo) ha funzione di regola o misura. Cosicché **il giusto mezzo delle virtù morali è quello stesso della prudenza**, e cioè la retta ragione: ma alla prudenza codesto mezzo appartiene come all'elemento regolante e misurante; mentre appartiene alle virtù morali, come a cose misurate e regolate. Parimente eccesso e difetto si considerano diversamente nell'uno e nell'altro caso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 64 a. 3, ad arg. 1

Come abbiamo spiegato, anche le virtù intellettuali hanno la loro misura: e in base alla loro conformità con essa va determinato il loro giusto mezzo.

I^a II^a q. 64 a. 3, ad arg. 2

Non c'è il pericolo di procedere all'infinito nella serie delle virtù: poiché **la misura e la regola delle virtù intellettuali non è un altro genere di virtù, ma la stessa realtà.**

I^a II^a q. 64 a. 3, ad arg. 3

Le cose tra loro contrarie non hanno contrarietà nell'anima, poiché l'una è il motivo per conoscere l'altra: tuttavia nell'intelletto esiste la contrarietà tra affermazione e negazione, come nota Aristotele verso la fine del 'De interpretatione'. Infatti sebbene essere e non essere non siano contrari ma contraddittori, se si considerano le cose significate come sono nella realtà, poiché l'uno è ente e l'altro è puro non ente, tuttavia in rapporto alla conoscenza dell'anima, l'uno e l'altro (come affermazione e negazione) pongono qualche cosa. E quindi essere e non essere sono termini contraddittori: ma il giudizio col quale opiniamo che il bene è bene, è contrario a quello col quale opiniamo che il bene non è bene. Ora, la virtù intellettuale segna appunto il giusto mezzo tra contrari di questo genere.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le virtù teologali consistano in un giusto mezzo. Infatti:

I^a II^a q. 64 a. 4, arg. 1

La bontà delle altre virtù consiste nel giusto mezzo. Ma le virtù teologali sorpassano in bontà le altre virtù. Quindi a maggior ragione dovranno consistere in un giusto mezzo.

I^a II^a q. 64 a. 4, arg. 2

Il giusto mezzo per le virtù morali consiste nel regolamento dell'appetito da parte della ragione; e per le virtù intellettuali nel commisurarsi del nostro intelletto alle cose. Ora, le virtù teologali arricchiscono sia l'intelletto che l'appetito, come abbiamo visto. Dunque le virtù teologali consistono anch'esse in un giusto mezzo.

I^a II^a q. 64 a. 4, arg. 3

La virtù teologale della speranza è il giusto mezzo tra la disperazione e la presunzione. Parimente la fede passa in mezzo fra eresie contrarie, come nota Boezio: infatti l'affermazione che in Cristo c'è una sola persona e due nature sta tra l'eresia di Nestorio, il quale sostiene che ci sono in lui due persone e due nature, e l'eresia di Eutiche, il quale parla di una sola persona e di una sola natura. Dunque le virtù teologali consistono in un giusto mezzo.

I^a II^a q. 64 a. 4. SED CONTRA:

In tutte le cose, la cui perfezione consiste in un giusto mezzo, si può peccare per eccesso come per difetto. Invece rispetto a Dio, oggetto delle virtù teologali **non si può peccare per eccesso**; poiché sta scritto, **Siracide, 43, 33**: "**Benedicendo il Signore, esaltatelo quanto potete: perché è maggiore di ogni lode**". Perciò le virtù teologali non consistono in un giusto mezzo.

I^a II^a q. 64 a. 4. RESPONDEO:

Il giusto mezzo della virtù viene stabilito in base al suo adeguarsi con la regola o misura, che uno potrebbe sorpassare o non raggiungere. Ora, le virtù teologali possono avere due tipi di misura:

- **La prima** si desume dalla ragione formale di codeste virtù. E da questo lato misura e regola delle virtù teologali è Dio stesso: infatti la **nostra fede** è regolata secondo la **verità di Dio**, la **carità** secondo la **bontà divina**, e la **speranza** secondo la **grandezza della sua onnipotenza e misericordia**. E questa è una misura che sorpassa ogni capacità umana: cosicché l'uomo non potrà mai, né amare Dio quanto è tenuto ad amarlo, né credere o sperare in lui quanto è necessario. **A maggior ragione non potranno in questo esserci degli eccessi**. E quindi da questo lato la perfezione di codeste virtù **non potrà consistere in un giusto mezzo**: ma quanto più si avvicina al sommo tanto più sarà eccellente.
- **La seconda** regola o misura delle virtù teologali si desume **da parte nostra** (di noi che le possediamo): poiché, sebbene non si possa amare Dio quanto si deve, tuttavia dobbiamo avvicinarci a lui, credendo, sperando e amando, **secondo la misura della nostra condizione**. Perciò rispetto a noi si può indirettamente determinare un giusto mezzo nelle virtù teologali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 64 a. 4, ad arg. 1

La bontà o perfezione delle virtù intellettuali e morali consiste in un giusto mezzo per il loro adeguamento a una regola o misura, che è possibile sorpassare. Ma questo di per sé, come abbiamo spiegato, non può avvenire nelle virtù teologali.

I^a II^a q. 64 a. 4, ad arg. 2

Le virtù morali e intellettuali arricchiscono l'intelletto e l'appetito in ordine a una misura o regola creata: invece le virtù teologali li arricchiscono in ordine a una misura o regola increata. Perciò il confronto non regge.

I^a II^a q. 64 a. 4, ad arg. 3

La speranza è un giusto mezzo tra la presunzione e la disperazione solo rispetto a noi: e cioè, o perché uno spera da Dio un bene superiore alla propria condizione; o perché non spera quanto potrebbe sperare nella propria condizione. Ma non ci può essere un eccesso di speranza rispetto a Dio, la cui bontà è infinita. - Parimente la fede è il giusto mezzo tra eresie contrarie, non in rapporto all'oggetto, cioè a Dio, al quale nessuno può mai credere troppo: ma in quanto l'opinione umana in se stessa può essere un giusto mezzo tra opinioni contrarie, come abbiamo visto in precedenza.

[Seconda parte](#) > [Gli atti umani in generale](#) > [Le virtù](#) >
> La connessione delle virtù

Prima parte della seconda parte

Questione 65

Proemio

Passiamo a studiare la connessione delle virtù.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se le virtù morali siano connesse tra loro;
2. Se le virtù morali possano esistere senza la carità;
3. Se la carità possa esistere senza di esse;
4. Se la fede e la speranza possano esistere senza la carità;
5. Se la carità possa esistere senza di esse.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le virtù morali non siano necessariamente connesse. Infatti:

I^a II^a q. 65 a. 1, arg. 1

Talora le virtù morali vengono causate dalla ripetizione degli atti, come Aristotele dimostra. Ma un uomo può esercitarsi negli atti di una data virtù, senza esercitarsi nelle azioni di un'altra. Perciò si può possedere una virtù morale senza le altre.

I^a II^a q. 65 a. 1, arg. 2

La munificenza e la magnanimità sono virtù morali. Ora uno può avere le altre virtù morali senza avere la munificenza e la magnanimità: infatti il **Filosofo** scrive che "il povero non può essere munifico"; pur avendo altre virtù; e aggiunge che "chi è degno di piccole cose, e di esse si reputa degno, è temperato, ma non è magnanimo". Dunque le virtù morali non sono connesse.

I^a II^a q. 65 a. 1, arg. 3

Come le virtù morali affinano la parte appetitiva dell'anima le virtù intellettuali affinano quella intellettuale. Ma le virtù intellettuali non sono connesse: infatti uno può possedere una scienza senza le altre. Perciò anche le virtù morali non sono connesse.

I^a II^a q. 65 a. 1, arg. 4

Se le virtù morali fossero connesse, la loro connessione potrebbe avvenire solo nella prudenza. Ma ciò non basta per la connessione delle virtù morali. Infatti uno può essere prudente per le azioni appartenenti a una data virtù, senza esserlo per quelle che appartengono a un'altra: allo stesso modo che uno può avere l'arte rispetto a determinati manufatti, senza averla rispetto ad altri. E la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere. Dunque non è necessario che le virtù morali siano connesse.

I^a II^a q. 65 a. 1. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma: "Le virtù sono tra loro connesse e concatenate; cosicché chi ne possiede una, mostra di possederne molte". Per **S. Agostino**, "le virtù esistenti nell'animo umano in nessun modo si separano tra loro". E **S. Gregorio** insegna, che "una virtù senza le altre, o non esiste, o è imperfetta". Finalmente **Cicerone** scrive: "Se tu devi confessare di non avere una data virtù, è necessario che tu non ne abbia nessuna".

I^a II^a q. 65 a. 1. RESPONDEO:

Una virtù morale può essere perfetta o imperfetta.

1) La virtù morale imperfetta, temperanza o forza che sia, non è che una nostra inclinazione a compiere qualche atto buono: inclinazione che può essere innata, o dovuta all'esercizio. Prese in questo senso, le virtù morali non sono connesse: infatti vediamo che uno per naturale complessione, o per consuetudine è pronto agli atti della liberalità, senza esserlo agli atti della castità.

2) Invece la virtù morale perfetta è un abito che porta a compiere bene l'azione buona. E se prendiamo le virtù morali in questo senso, bisogna dire che sono connesse, come quasi tutti ritengono. A sostegno di ciò vengono portate due ragioni: in base al diverso modo di definire le virtù cardinali.

+ Alcuni infatti, come abbiamo detto [q.61, aa.3,4], le definiscono come generali condizioni delle virtù: cosicché

- la discrezione dovrebbe corrispondere alla prudenza,
- la rettitudine alla giustizia,
- la moderazione alla temperanza,
- e la fermezza d'animo alla forza

in qualsiasi materia si vogliano considerare. E da questo punto di vista appare evidente il motivo della connessione: infatti la fermezza priva di moderazione, di rettitudine, o di discrezione, non potrebbe dirsi virtù; e lo stesso vale per le altre. Questo è il motivo della connessione proposto da S. Gregorio, quando scrive che "le virtù, se sono disgiunte, non possono essere perfette" come virtù: "poiché non è vera prudenza quella che non è giusta,

temperante e forte"; e lo stesso si dica delle altre virtù. Anche S. Agostino assegna questa medesima ragione.

+ Invece altri definiscono le virtù cardinali secondo la **materia**. E in base a questo **Aristotele** stabilisce il motivo della loro connessione. Poiché, come abbiamo già spiegato [q.58, a.4], non può esserci virtù morale senza la **prudenza**: questo perché è proprio delle virtù morali **dare rettitudine all'elezione**, essendo esse degli **abiti elettivi**; ora, per la buona elezione non interviene soltanto l'inclinazione al debito fine, dovuta direttamente all'abito della virtù morale; ma anche l'**immediata scelta dei mezzi**, la quale vien fatta dalla prudenza, che consiglia, giudica e comanda i mezzi ordinati al fine.

D'altra parte non può esserci la prudenza, senza il possesso delle virtù morali: poiché la prudenza, retta ragione delle azioni da compiere, parte, come da suo principio, dal fine delle azioni medesime, in rapporto al quale uno acquista la retta disposizione in forza delle virtù morali. Perciò, come non ci può essere una scienza speculativa senza l'intelletto dei primi principi; così non ci può essere la prudenza senza le virtù morali. Da ciò segue chiaramente che le virtù morali sono connesse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 65 a. 1, ad arg. 1

Certe virtù morali perfezionano l'uomo per uno stato ordinario, o comune, cioè rispetto alle azioni che capita comunemente di dover compiere. Perciò è necessario che l'uomo si eserciti simultaneamente sulla materia di tutte le virtù morali. E se si esercita in tutte col ben operare, acquisterà gli abiti di tutte le virtù morali. Se invece si esercita ben operando rispetto a una data materia, rispetto all'ira, p. es., e non rispetto a un'altra, ossia rispetto alla concupiscenza, acquisterà un abito per tener a freno l'ira; ma sarà un abito che non può avere valore di virtù, mancando della prudenza, la quale viene distrutta nel campo della concupiscenza. Allo stesso modo, mancando la prudenza, non possono avere perfetta natura di virtù le inclinazioni naturali.

Ci sono invece altre virtù morali che perfezionano l'uomo per uno stato di particolare eminenza: tali sono la **munificenza** e la **magnanimità**. E poiché l'esercizio relativo alla materia di codeste virtù non capita comunemente a tutti, uno può possedere le altre virtù morali, acquisite, senza avere in atto l'abito di codeste virtù. Tuttavia, una volta acquistate le altre, uno si troverà ad avere in potenza prossima (anche) codeste virtù. Se uno, infatti, ha acquistato la **liberalità** nel fare spese e donativi modesti, quando gli capitasse abbondanza di danaro, con poco esercizio acquisterebbe l'abito della **munificenza**: come fa il geometra il quale con poco studio acquista la scienza di una conclusione, cui prima non aveva mai pensato. Ora, quello che è facilmente disponibile, si può dire che si possiede; secondo l'asserzione del **Filosofo**: "Quello che manca di poco, sembra che non manchi affatto".

I^a II^a q. 65 a. 1, ad arg. 2

Abbiamo così risposto anche alla seconda difficoltà.

I^a II^a q. 65 a. 1, ad arg. 3

Le virtù intellettuali riguardano materie diverse non ordinate tra loro: la cosa è evidente per le scienze e le arti. Perciò tra loro non c'è la **connessione riscontrata tra le virtù morali**, che riguardano passioni e operazioni chiaramente subordinate. Infatti tutte le passioni, derivando dalle prime, cioè dall'**amore** o dall'**odio**, sfociano nel **piacere** o nella **tristezza**. Parimente tutte le operazioni che sono materia delle virtù morali hanno un ordine tra loro, e anche rispetto alle passioni. Perciò **tutta la materia delle virtù morali ricade sotto un'unica ragione che è quella della prudenza**.

Però tutte le cose intelligibili hanno anch'esse un ordine ai primi principi. E da questo lato tutte le virtù intellettuali dipendono dall'intellectus principiorum, come la prudenza dipende dalle virtù morali, secondo le spiegazioni date. Ma i principi universali, oggetto dell'intellectus principiorum, non dipendono dalle conclusioni, oggetto delle altre virtù intellettuali; a differenza delle virtù morali cui è subordinata la prudenza; e questo perché, in qualche modo, l'appetito muove la ragione, e la ragione l'appetito, come sopra abbiamo dimostrato.

I^a II^a q. 65 a. 1, ad arg. 4

Le azioni umane, alle quali le virtù morali inclinano, stanno alla prudenza come principi di essa: invece le cose fattibili non stanno all'arte come principi, ma solo come materia. Ora, la ragione potrà anche essere retta per una materia e non retta per un'altra; ma è evidente che non potrà dirsi retta in nessun modo, se ha un difetto in qualcuno dei suoi principi. Se uno infatti sbagliasse in questo principio, "Il tutto è sempre maggiore della sua parte", non potrebbe avere la scienza della geometria: poiché sarebbe portato necessariamente ad allontanarsi molto dalla verità nelle conclusioni. - Inoltre le azioni da compiere sono ordinate tra loro; non così le cose fattibili, come abbiamo già notato. Perciò la mancanza di prudenza in una parte delle azioni da compiere, porterebbe a mancare anche rispetto alle altre. Il che non avviene nelle cose fattibili.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le virtù morali possano esistere senza la **carità**. Infatti:

I^a II^a q. 65 a. 2, arg. 1

Nelle Sentenze di **S. Prospero** si legge, che "**ogni virtù, eccetto la carità, può essere comune ai buoni e ai malvagi**". Ma "**la carità non può essere che nei buoni**", come là si afferma. **Dunque è possibile avere le altre virtù senza la carità.**

I^a II^a q. 65 a. 2, arg. 2

Come insegna Aristotele, le virtù morali si possono acquistare con atti umani. Invece la carità si ha solo per infusione; secondo l'insegnamento di S. Paolo, **Romani, 5, 5**: "**La carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato**". Perciò le altre virtù si possono avere senza la carità.

I^a II^a q. 65 a. 2, arg. 3

Le virtù morali sono connesse tra loro in quanto dipendono dalla prudenza. Ma la carità non dipende dalla prudenza; anzi la trascende, secondo l'espressione di S. Paolo, **Efesini, 3, 19**: "L'amore di Cristo che sorpassa ogni scienza". Dunque le virtù morali non sono connesse con la carità, ma possono esistere senza di essa.

I^a II^a q. 65 a. 2. SED CONTRA:

1Giovanni, 3, 14: "Chi non ama rimane nella morte". Ora, le virtù danno compimento alla vita spirituale: infatti sono esse "che fanno vivere rettamente", come si esprime **S. Agostino**. Dunque esse non possono esistere senza l'amore di carità.

I^a II^a q. 65 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, le virtù morali, in quanto si limitano a compiere il bene **in ordine a un fine che non supera la capacità naturale dell'uomo**, si possono acquistare per industria umana. E, così acquisite, **possono esistere senza la carità**: come si trovarono in molti pagani.

- Ma solo in quanto son fatte per compiere il bene **in ordine al fine ultimo** soprannaturale, raggiungono perfettamente e realmente la natura di virtù; e quindi non possono acquistarsi con azioni umane, ma sono infuse da Dio. E **codeste virtù morali non possono esistere senza la carità**. Infatti sopra abbiamo dimostrato che le altre virtù morali non possono esistere prive di prudenza [**a.1; q.58, aa.4,5**]; e che la prudenza non può esistere senza le virtù morali, perché le virtù morali danno la buona predisposizione rispetto a determinati fini, dai quali ha inizio il procedimento della prudenza. Ora, per avere il retto procedere della prudenza è assai più richiesta la **buona disposizione rispetto all'ultimo fine**, prodotta dalla **carità**, che non la buona disposizione rispetto agli altri fini, prodotta dalle virtù morali: così in campo speculativo la retta ragione ha bisogno soprattutto del primo principio indimostrabile, e cioè che "le cose contraddittorie non possono essere simultaneamente vere". Perciò è evidente che non possono esistere senza la carità, né la prudenza infusa, né, di conseguenza, le altre virtù morali, incapaci di esistere senza la prudenza.

Da ciò risulta che le sole virtù infuse sono perfette, e da considerarsi virtù in senso assoluto: poiché esse (soltanto) ordinano l'uomo al fine propriamente ultimo. Invece le altre virtù, cioè quelle acquisite, sono virtù sotto un certo aspetto, ma non in senso assoluto: esse infatti dispongono bene l'uomo rispetto a dei fini che sono ultimi in un dato genere, ma non rispetto al fine che è assolutamente ultimo. Ecco perché la Glossa di S. Agostino, commentando quel passo di S. Paolo, "Tutto quello che non è secondo la fede è peccato", scrive: "Dove manca la conoscenza della verità, la virtù è falsa anche se corredata di ottimi costumi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 65 a. 2, ad arg. 1

In quel testo si parla della **virtù imperfetta**. Altrimenti, se la virtù morale viene considerata nella sua perfetta ragione di virtù, "rende buono chi la possiede"; e quindi non può trovarsi nei malvagi.

I^a II^a q. 65 a. 2, ad arg. 2

L'argomento vale per le virtù morali acquisite.

I^a II^a q. 65 a. 2, ad arg. 3

Sebbene la carità trascenda la scienza e la prudenza, tuttavia, come abbiamo detto, la prudenza, e conseguentemente tutte le virtù morali infuse, dipendono dalla carità.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che si possa avere la carità senza le altre virtù morali. Infatti:

I^a II^a q. 65 a. 3, arg. 1

Se per compiere una cosa basta un mezzo, non è giusto provvedervi con molti. Ora, la sola carità basta per compiere tutte le opere di virtù; il che è evidente da quelle parole di S. Paolo, **Corinti, 13, 4**: "La carità è longanime, è benigna". Dunque per chi ha la carità le altre virtù sono superflue.

I^a II^a q. 65 a. 3, arg. 2

Chi possiede l'abito di una virtù, facilmente ne compie le opere, ed esse di per sé gli riescono piacevoli: cosicché, a dire di Aristotele, "il piacere che si produce nell'operare è segno dell'abito" raggiunto. Invece molti hanno la carità, trovandosi senza peccato mortale, ma provano difficoltà nelle opere di virtù: ed esse non riescono loro piacevoli per se stesse, ma solo in quanto si riferiscono alla carità. Dunque molti hanno la carità, senza avere le altre virtù.

I^a II^a q. 65 a. 3, arg. 3

La carità si trova in tutti i santi. Ora, ci sono dei santi che mancano di qualche virtù: infatti S. Beda afferma che i santi si umiliano di più per le virtù che non hanno, di quanto non si glorino per le virtù che possiedono. Perciò non è necessario che chi ha la carità, abbia tutte le virtù morali.

I^a II^a q. 65 a. 3. **SED CONTRA:**

Con la carità, a dire di S. Paolo, si adempie tutta la legge, **Romani, 13, 8**: "Chi ama il prossimo ha adempiuto la legge". Ma non si può osservare tutta la legge che mediante tutte le virtù morali: poiché le leggi son fatte per comandare tutti gli atti delle virtù, come nota Aristotele. **Chi, dunque, ha la carità, ha tutte le virtù morali.** - Anche **S. Agostino** insegna che la carità include in sé tutte le virtù cardinali.

I^a II^a q. 65 a. 3. **RESPONDEO:**

Con la carità vengono infuse tutte le virtù morali. E la ragione è questa, che Dio non può compiere le opere della grazia meno perfettamente di quelle della natura. Ora, in natura vediamo che non si trova in un essere il principio di determinate operazioni, sprovvisto di ciò che è necessario per compierle: negli animali, p. es., si riscontrano gli organi per poter

compiere le operazioni che sono in potere della loro anima. Ora, è evidente che **la carità, in quanto ordina l'uomo al fine ultimo, è il principio di tutte le operazioni ordinabili all'ultimo fine**. E quindi è necessario **[?]** che assieme alla carità vengano infuse tutte le virtù morali, che servono all'uomo per compiere ogni genere di opere buone.

È così dimostrato che tutte le virtù morali infuse non solo sono connesse in forza della prudenza, ma anche in forza della carità. E quindi chi perde la carità col peccato mortale, perde tutte le virtù morali infuse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 65 a. 3, ad arg. 1

Perché l'atto di una facoltà inferiore sia perfetto, non soltanto si richiede la perfezione nelle facoltà superiori, ma anche in quelle inferiori: infatti, quando l'agente principale è debitamente disposto, non può seguirne un'azione perfetta, se poi manca la buona disposizione dello strumento. Ora, affinché l'uomo operi il bene rispetto alle cose ordinate al fine, non solo è necessario che abbia **la virtù che lo dispone bene al fine stesso, ma anche le virtù atte a ben disporlo alle azioni ordinate al fine**: poiché la virtù che ha per oggetto il fine, è come principale e movente rispetto a quelle che sono ordinate al fine. **Perciò insieme alla carità è necessario avere anche le altre virtù morali.**

I^a II^a q. 65 a. 3, ad arg. 2

Talora capita, per una difficoltà nata dall'esterno, che chi possiede un abito provi difficoltà nell'operare, e quindi non senta piacere e compiacimento nell'atto: è il caso di chi avendo l'abito della scienza, per la sonnolenza o per un'infermità, prova difficoltà nell'intendere. Allo stesso modo talora provano difficoltà nell'operare gli abiti delle virtù morali infuse, a causa delle disposizioni contrarie lasciate dagli atti precedenti. La quale difficoltà non capita ugualmente nelle virtù morali acquisite: poiché mediante l'esercizio degli atti, col quale vennero acquistate, furono tolte anche le disposizioni contrarie.

I^a II^a q. 65 a. 3, ad arg. 3

Si dice che alcuni santi non hanno certe virtù, date le difficoltà che provano negli atti di esse, per il motivo indicato sopra; sebbene essi abbiano l'abito di tutte le virtù.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la fede e la speranza non possano mai trovarsi senza la carità. Infatti:

I^a II^a q. 65 a. 4, arg. 1

Essendo esse virtù teologali, devono essere superiori alle stesse virtù morali infuse. Ora, le virtù morali infuse non possono essere senza la carità. Dunque neppure la fede e la speranza.

I^a II^a q. 65 a. 4, arg. 2

A dire di S. Agostino, "nessuno crede, se non perché vuole". Ma la carità, e l'abbiamo già visto, si trova nella volontà come perfezione di essa. Quindi non può esserci fede senza carità.

I^a II^a q. 65 a. 4, arg. 3

S. Agostino scrive, che "non può esserci speranza senza l'amore". Ora, la carità è amore: infatti egli parla proprio di questo amore. Perciò la speranza non può esistere senza la carità.

I^a II^a q. 65 a. 4. SED CONTRA:

Nel commentare il Vangelo di S. Matteo, la **Glossa** afferma che "la fede genera la speranza, e la speranza la carità". Ora, chi genera è prima del generato, e può esistere senza di esso. Dunque la fede può esistere senza speranza; e la speranza senza carità.

I^a II^a q. 65 a. 4. RESPONDEO:

Come le virtù morali, la **fede** e la **speranza** si possono considerare sotto due punti di vista:

- **primo**, come virtù incipienti;
- **secondo**, come virtù perfette. Ora, una virtù, essendo ordinata a compiere azioni buone, si dirà che è perfetta per il fatto che è capace di un'azione perfettamente buona: il che avviene quando ciò che si compie non solo è un'opera buona, ma è compiuta bene. Altrimenti non sarebbe perfettamente buona: e l'abito che fosse principio di tale operazione non potrebbe possedere perfettamente natura di virtù. Se uno, p. es., facesse delle cose giuste, compirebbe un'opera buona; ma non sarebbe opera di una virtù perfetta, se non le compisse bene, cioè secondo una retta elezione, il che è proprio della prudenza: perciò una giustizia senza prudenza non può essere una virtù perfetta.

Allo stesso modo **fede e speranza in qualche maniera possono esistere senza la carità; ma non possono avere senza di essa perfetta natura di virtù.** Infatti, essendo atto proprio della fede **credere in Dio**; e non essendo il credere che **dare l'assenso** a qualcuno con la propria volontà; **se uno non vuole nel debito modo, il suo atto di fede non potrà essere perfetto. Ma volere nel debito modo dipende dalla carità, la quale rettifica il volere:** infatti, come nota S. Agostino, ogni moto retto della volontà deriva da un retto amore. Perciò la fede può anche trovarsi senza la carità, ma (allora) non è una virtù perfetta: appunto come la temperanza o la forza prive di prudenza.

- Lo stesso si dica per la **speranza**. Infatti l'atto della speranza consiste nell'aspettare da Dio la futura beatitudine. Ora, **codesto atto è perfetto, se parte dai meriti che uno possiede: il che non può avvenire senza la carità.** Se invece uno l'aspetta dai meriti che ancora non ha, ma che si propone di acquistare in futuro, il suo atto sarà imperfetto: e questo soltanto può esistere senza la carità.

- Perciò la fede e la speranza possono esistere senza la carità: ma, propriamente parlando, senza la carità esse non sono virtù; infatti per la virtù non si richiede soltanto che si faccia un'opera buona, ma che si faccia bene, come nota Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 65 a. 4, ad arg. 1

Le virtù morali dipendono dalla prudenza: ora, la prudenza infusa non può conservare neppure la natura di prudenza, se manca di carità, in quanto viene a mancare la debita relazione col suo primo principio, cioè con l'ultimo fine. Invece la fede e la speranza, nella loro essenza non dipendono né dalla prudenza, né dalla carità. Esse perciò possono esistere senza la carità; sebbene, senza la carità, non siano virtù, come abbiamo spiegato.

I^a II^a q. 65 a. 4, ad arg. 2

L'argomento è valido per la fede che ha perfetta natura di virtù.

I^a II^a q. 65 a. 4, ad arg. 3

S. Agostino in quel passo parla della speranza, in forza della quale uno attende la futura beatitudine per i meriti che già possiede: e questo, certo, non può essere senza la carità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la carità possa esistere senza la fede e la speranza. Infatti:

I^a II^a q. 65 a. 5, arg. 1

La carità non è che l'amore di Dio. Ma Dio può essere amato da noi naturalmente, anche prescindendo dalla fede e dalla speranza nella futura beatitudine. Dunque la carità può esistere senza la fede e la speranza.

I^a II^a q. 65 a. 5, arg. 2

A dire di S. Paolo, la carità è radice di tutte le virtù, **Efesini, 3, 17**: "radicati e fondati nella carità". Ma la radice può anche trovarsi senza i rami. Dunque la carità può trovarsi talora senza la fede, la speranza e le altre virtù.

I^a II^a q. 65 a. 5, arg. 3

In Cristo la carità era perfetta. Eppure egli non aveva la fede e la speranza: poiché era un perfetto comprensore, come spiegheremo in seguito **[III, q.7, aa.3,4]**. Perciò può trovarsi la carità senza la fede e la speranza.

I^a II^a q. 65 a. 5. SED CONTRA:

L'Apostolo ha scritto, **Ebrei, 11, 6**: "Senza fede non è possibile piacere a Dio"; ma è chiaro che ciò si verifica specialmente con la carità, secondo il detto dei **Proverbi, 8, 17**: "Io amo chi mi ama". La speranza poi, come sopra abbiamo dimostrato **[q.62 a.4]**, serve a introdurre la carità. Dunque non si può avere la carità senza la fede e la speranza.

I^a II^a q. 65 a. 5. RESPONDEO:

La carità non dice soltanto amore di Dio, ma una certa amicizia verso di lui; amicizia che aggiunge all'amare un riamarsi scambievolmente, con una comunicazione reciproca, come spiega Aristotele. E che tale proprietà appartiene alla carità è evidente da quel testo di S. **1 Giovanni, 4, 16**: "Chi sta nella carità sta in Dio, e Dio è in lui". E S. Paolo afferma, **1 Corinti, 1, 9**: "Fedele è Dio, per opera del quale siete stati chiamati alla società del Figlio suo". Ora, questa società dell'uomo con Dio, che è un commercio familiare con lui, viene iniziata qui nella vita presente mediante la **grazia**, e avrà compimento in futuro mediante la **gloria**: e queste due cose noi ora le possediamo in forza della **fede e della speranza**. Perciò, come non è possibile avere amicizia con qualcuno, se non si crede e non si spera di poter avere con lui società o commercio familiare; così non si può avere amicizia con Dio, ossia la carità, senza avere la fede per **credere** in codesta società e commercio dell'uomo con Dio, e senza **avere la speranza di appartenere a codesta società**. Ecco quindi che in nessun modo la carità può sussistere senza la fede e la speranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 65 a. 5, ad arg. 1

La carità non è un qualsiasi amor di Dio: ma è **l'amore col quale si ama Dio** quale oggetto della beatitudine, e **verso di esso siamo indirizzati (solo) dalla fede e dalla speranza**.

I^a II^a q. 65 a. 5, ad arg. 2

La carità è radice della fede e della speranza, in quanto fornisce ad esse la perfezione di virtù. Ma la fede e la speranza per la loro formalità propria sono i presupposti della carità, come abbiamo spiegato **[q.62, a.4]**. Perciò la carità non può esistere senza di esse.

I^a II^a q. 65 a. 5, ad arg. 3

In Cristo mancavano la fede e la speranza, perché in esse c'è qualche cosa d'imperfetto. Ma in luogo della fede egli aveva l'aperta visione; e in luogo della speranza il pieno possesso. E in tal modo poteva esserci in lui la perfetta carità.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le virtù >
> Uguaglianza delle virtù

Prima parte della seconda parte

Questione 66

Proemio

Passiamo ora a studiare l'uguaglianza delle virtù.
Su questo tema tratteremo sei argomenti:

1. Se una virtù possa essere maggiore o minore;
2. Se le virtù, esistenti contemporaneamente nel medesimo soggetto, siano tutte uguali;
3. Confronto tra virtù morali e intellettuali;
4. Confronto delle virtù morali tra loro;
5. Confronto reciproco delle virtù intellettuali;
6. Confronto reciproco tra le virtù teologali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che una virtù non possa essere maggiore o minore. Infatti:

I^a II^a q. 66 a. 1, arg. 1

Nell'Apocalisse si dice che i lati della città di Gerusalemme sono uguali. Ora, secondo la spiegazione della Glossa, questi lati stanno a indicare le virtù. Perciò le virtù sono tutte uguali. E quindi una virtù non può essere maggiore di un'altra.

I^a II^a q. 66 a. 1, arg. 2

Tutto ciò che consiste essenzialmente in un massimo non può essere maggiore o minore. Ora la virtù consiste essenzialmente in un massimo: è infatti "l'ultimo grado della potenza", a dire del Filosofo; e **S. Agostino** insegna, che "le virtù sono i massimi beni, dei quali nessuno può usare malamente". Dunque la virtù non può essere né maggiore né minore.

I^a II^a q. 66 a. 1, arg. 3

La grandezza di un effetto si misura dalla potenza dell'agente. Ma le virtù perfette, che sono le virtù infuse, vengono da Dio la cui potenza è uniforme e infinita. Perciò non sembra che una virtù possa essere maggiore di un'altra.

I^a II^a q. 66 a. 1. SED CONTRA:

Dove è possibile l'aumento e la sovrabbondanza, può esserci disuguaglianza. Ora, nelle virtù non manca sovrabbondanza e aumento; poiché nel Vangelo, **Matteo, 5, 20**, si legge: "Se la

vostra giustizia non sarà più abbondante di quella degli Scribi e dei Farisei, non entrerete nel regno dei cieli"; e nei **Proverbi, 15, 5**: "In sovrabbondante giustizia, è somma virtù". Dunque la virtù può essere maggiore o minore.

I^a II^a q. 66 a. 1. RESPONDEO:

La questione se una virtù possa essere maggiore dell'altra si può intendere in due modi:

- **Primo**, a proposito di virtù specificamente diverse. E allora è evidente che una virtù è maggiore dell'altra. Infatti una causa è sempre superiore ai suoi effetti: e tra gli effetti più uno è prossimo alla causa, e più sovrasta. Ora, è evidente, da quanto abbiamo detto [q.18, a.5; q.61, a.2], che causa e radice del bene umano è la ragione. Perciò la **prudenza**, che opera attraverso la ragione, sovrasta in bontà le altre virtù morali, che operano attraverso la parte appetitiva in quanto partecipi della ragione. E tra queste tanto più una è superiore all'altra, quanto più si avvicina alla ragione. E quindi la giustizia, che è nella volontà, è preferibile alle altre virtù morali: e la fortezza che è nell'irascibile, va preferita alla temperanza, la quale essendo nel concupiscibile, partecipa meno della ragione, come nota Aristotele.

- **Secondo**, la questione può essere intesa a proposito di **virtù della medesima specie**. E allora, stando a quello che abbiamo detto sopra [q.2, a.1], parlando dello sviluppo degli abiti, una virtù può dirsi maggiore o minore sotto due aspetti:

+ **primo**, per se stessa; secondo, per parte del soggetto in cui si trova. Considerata **per se stessa**, la grandezza di una virtù **si misura dalle cose cui si estende**. Ora, chiunque abbia una virtù, mettiamo la temperanza, la possiede in rapporto a tutte le cose cui la temperanza si estende. Il che non avviene per le scienze e per le arti: non è detto, infatti, che ogni grammatico sappia tutto ciò che appartiene alla grammatica. E in questo dissero bene gli Stoici, come riferisce Simplicio, che la virtù non ammette il più e il meno come la scienza e le arti; **perché la virtù consiste essenzialmente in un massimo**.

+ **Secondo**, se invece si considera la virtù **dal lato del soggetto che ne partecipa**, allora essa può essere maggiore o minore, sia per la diversità dei soggetti, sia rispetto alle varie epoche, se si tratta del medesimo soggetto. Infatti, per raggiungere il giusto mezzo della virtù, conforme alla retta ragione, uno può essere meglio disposto di un altro: o per la maggiore **pratica**, o per una migliore **disposizione naturale**, o per un **giudizio più perspicace** della ragione, oppure per un **maggior dono di grazia**, il quale, a detta di S. Paolo, **Efesini, 4, 7**, viene elargito a ciascuno **"secondo la misura della donazione di Cristo"**. - E in questo gli Stoici si ingannavano, pensando che nessuno dovesse essere considerato virtuoso, se non fosse disposto alla virtù nel modo più perfetto. Infatti per la nozione di virtù non si richiede, come essi pensavano, che si raggiunga il giusto mezzo della ragione in un punto indivisibile; ma basta tenersi presso il mezzo, come dice **Aristotele**. Del resto anche un bersaglio unico e indivisibile può essere raggiunto più o meno esattamente, e più o meno presto: il che è evidente nel caso degli arcieri che si esercitano al bersaglio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 66 a. 1, ad arg. 1

Quella uguaglianza non è da intendersi secondo una misura assoluta, ma secondo una certa proporzionalità: poiché tutte le virtù crescono proporzionalmente nell'uomo, come vedremo.

I^a II^a q. 66 a. 1, ad arg. 2

L'ultimo grado attribuito alla virtù può aver natura di bene maggiore o minore secondo i modi indicati: dal momento che non è un punto indivisibile, come abbiamo già spiegato.

I^a II^a q. 66 a. 1, ad arg. 3

Dio non opera secondo una necessità di natura, ma secondo l'ordine della sua sapienza: e seguendo quest'ultimo distribuisce agli uomini una diversa misura di virtù, secondo le parole di S. Paolo, **Efesini, 4, 7**: "A ciascuno di voi è data la grazia secondo la misura del dono di Cristo".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le virtù esistenti in un identico soggetto non siano tutte ugualmente intense. Infatti:

I^a II^a q. 66 a. 2, arg. 1

L'Apostolo scrive: "Ciascuno ha il proprio dono da Dio, l'uno così, l'altro in un altro modo". Ora, un dono non sarebbe per uno più appropriato di un altro, se ciascuno possedesse ugualmente tutte le virtù infuse per un dono di Dio. Perciò le virtù non possono trovarsi tutte in modo uguale in un medesimo soggetto.

I^a II^a q. 66 a. 2, arg. 2

Se tutte le virtù fossero ugualmente intense in un dato soggetto, ne seguirebbe che se uno superasse un altro in una data virtù, sarebbe superiore a lui in tutte le altre. Ma questo è manifestamente falso: poiché i vari santi vengono lodati particolarmente per virtù differenti; vale a dire, **Abramo** per la **fede**, **Mosè** per la **mansuetudine**, **Giobbe** per la **pazienza**. Cosicché di ciascun Confessore la Chiesa può cantare: "Non si è trovato uno simile a lui, che osservasse la legge dell'Altissimo"; perché ciascuno ebbe la prerogativa di qualche virtù. Dunque non tutte le virtù sono uguali nel medesimo soggetto.

I^a II^a q. 66 a. 2, arg. 3

Più un abito è intenso, e più uno opera con piacere e prontezza con esso. Ora, l'esperienza dimostra che uno compie con maggior piacere e prontezza le azioni di una virtù che quelle di un'altra. Quindi non tutte le virtù sono uguali in un identico soggetto.

I^a II^a q. 66 a. 2. SED CONTRA:

Per **S. Agostino**, "quelli che sono uguali nella forza, lo sono pure nella prudenza e nella temperanza"; e così di seguito. Ma questo non potrebbe avvenire, se tutte le virtù di un medesimo uomo non fossero uguali. Perciò le virtù di un dato uomo sono tutte uguali.

I^a II^a q. 66 a. 2. RESPONDEO:

La grandezza delle virtù, come abbiamo spiegato, si può considerare sotto due aspetti:

- **Primo**, rispettivamente alla loro **natura specifica**. E allora non c'è dubbio che una virtù in un dato individuo può essere maggiore di un'altra, tale è la carità rispetto alla fede e alla speranza.

- **Secondo**, si può considerare in rapporto alla **partecipazione del soggetto**, e cioè in quanto cresce o decresce in chi la possiede. E da questo lato tutte le virtù di un dato individuo sono uguali per una certa **uguaglianza di proporzionalità**, in quanto esse crescono in lui ugualmente: le dita di una mano, p. es., sono disuguali in lunghezza, ma proporzionalmente sono uguali, poiché crescono tutte proporzionalmente.

La nozione di questa particolare uguaglianza deve essere definita come quella della **connessione** (delle virtù): infatti l'uguaglianza è come una particolare connessione delle virtù basata sulla loro grandezza. Ma sopra abbiamo notato [q.65, a.1] che la connessione delle virtù può essere definita in due maniere:

+ **Primo**, seguendo la teoria di coloro che considerano **le quattro virtù cardinali come quattro condizioni generali delle virtù**, ciascuna delle quali è riscontrabile mescolata alle altre in qualsiasi materia. Perciò da questo punto di vista in qualsiasi materia una virtù non può dirsi uguale (a quella di un altro), se non ha ugualmente tutte queste condizioni. **S. Agostino** nel sostenere questo concetto dell'uguaglianza delle virtù, scrive: "Se tu dici che questi (due) sono uguali nella forza, ma che il primo è superiore nella prudenza; ne segue che la forza del secondo è meno prudente. E per questo non sono uguali neppure nella forza, dal momento che la forza del primo è più prudente. E così troverai che è delle altre virtù, se provi a esaminarle tutte allo stesso modo".

+ **Secondo**, **la connessione delle virtù** può essere definita seguendo la teoria di coloro i quali pensano che codeste virtù abbiano ciascuna la sua materia determinata.

* E da questo punto di vista il motivo della connessione delle virtù morali deriva dalla **prudenza**, e per le virtù infuse deriva dalla **carità**: non deriva invece dall'inclinazione, che è propria del soggetto, come sopra abbiamo spiegato. Ecco perché anche la nozione dell'uguaglianza tra le virtù si può desumere dalla prudenza, **per quanto riguarda l'elemento formale** di tutte le virtù morali: infatti posto che la ragione in un dato individuo sia perfetta, da essa sarà determinato proporzionalmente il giusto mezzo in ciascuna materia di virtù.

* Invece riguardo all'elemento materiale delle virtù morali, e cioè rispetto **all'inclinazione verso l'atto virtuoso**, un individuo può essere più portato all'atto di una virtù che a quello di un'altra, dalla natura, dalle abitudini, o da un dono della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 66 a. 2, ad arg. 1

Le parole dell'Apostolo si possono intendere delle grazie gratis datae, che non sono comuni a tutti, e che non sono uguali in ciascuno. - Oppure si può rispondere che codeste parole si riferiscono alla misura della grazia santificante, secondo la quale in tutte le virtù uno è meglio fornito di un altro, in base a una maggiore prudenza, o carità, che forma l'elemento connettivo di tutte le virtù infuse.

I^a II^a q. 66 a. 2, ad arg. 2

I santi sono lodati particolarmente di una virtù, o di un'altra, per la **maggior prontezza nel compierne gli atti rispettivi.**

I^a II^a q. 66 a. 2, ad arg. 3

È così evidente la risposta anche alla terza difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le virtù morali siano superiori a quelle intellettuali. Infatti:

I^a II^a q. 66 a. 3, arg. 1

È certo migliore ciò che è più necessario e duraturo. Ora, le virtù morali sono **"più durature delle discipline"**, cioè delle virtù intellettuali: **e sono anche più necessarie** alla vita umana. Esse dunque sono da preferirsi alle virtù intellettuali.

I^a II^a q. 66 a. 3, arg. 2

Rientra nella definizione della virtù "render buono chi la possiede". Ma **un uomo si dice buono per le virtù morali: non già per quelle intellettuali, se si eccettui la prudenza.** Perciò le virtù morali sono migliori di quelle intellettuali.

I^a II^a q. 66 a. 3, arg. 3

Il fine è superiore ai mezzi ad esso ordinati. Ora, a detta di **Aristotele**, "la virtù morale rettifica l'intenzione del fine; la prudenza invece rettifica l'elezione dei mezzi". Dunque le virtù morali sono superiori alla prudenza, che è la virtù intellettuale in campo morale.

I^a II^a q. 66 a. 3. SED CONTRA:

Le virtù morali, come nota Aristotele, sono in un subietto che è razionale per partecipazione; invece le virtù intellettuali risiedono in un subietto razionale per essenza. Ma la facoltà razionale per essenza è superiore alle facoltà razionali per partecipazione. Dunque le virtù intellettuali sono superiori alle virtù morali.

I^a II^a q. 66 a. 3. RESPONDEO:

Una cosa può essere superiore o inferiore (a un'altra) in due maniere:

- simpliciter e secundum quid. Infatti niente impedisce che una cosa sia **simpliciter, o di per sé**, superiore a un'altra, come "il filosofare rispetto all'arricchire", e tuttavia non lo sia sotto un certo aspetto, ossia secundum quid, cioè "per chi è in necessità". Ora, ogni cosa viene considerata per se stessa, ossia simpliciter, quando è considerata nella sua **natura specifica**. D'altra parte, abbiamo già visto che la virtù deriva la sua specie dall'oggetto. Perciò, di per sé è superiore quella virtù che ha un **oggetto più alto**. Ora è evidente che l'oggetto della ragione è più nobile di quello dell'appetito: poiché la ragione conosce le cose nella loro universalità; mentre l'appetito tende verso le cose nella loro esistenza concreta e particolare. Perciò simpliciter le virtù intellettuali, che danno compimento alla ragione, sono superiori alle virtù morali che affinano l'appetito.

- Se però si considerano le virtù **in ordine all'atto (secundum quid)**, allora è superiore la **virtù morale** che affina l'appetito, il quale ha il compito di muovere le altre potenze all'atto, come abbiamo spiegato in precedenza. **E poiché il termine virtù deriva dall'essere principio di atti, essendo perfezione di una potenza**, ne segue che la nozione di virtù spetta maggiormente alle virtù morali che a quelle intellettuali: sebbene assolutamente parlando (simpliciter) le virtù intellettuali siano abiti superiori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 66 a. 3, ad arg. 1

Le virtù morali sono più durature di quelle intellettuali, perché si esercitano in cose riguardanti la vita ordinaria. È chiaro, però, che l'oggetto delle scienze, formato di principi necessari e immutabili, è più duraturo dell'oggetto delle virtù morali, costituito da particolari azioni da compiere. - Il fatto poi che le virtù morali sono più necessarie alla vita non dimostra che sono superiori in senso assoluto, ma solo in questo senso relativo. Anzi, per il fatto che le virtù intellettuali speculative non sono ordinate ad altro, come mezzi al fine, dimostrano d'essere superiori. Infatti ciò si verifica perché con esse *[le virtù intellettuali]* in qualche modo viene iniziata in noi la beatitudine, che consiste nella **contemplazione della verità**, come abbiamo visto in precedenza. *[q.3, a.6]*

I^a II^a q. 66 a. 3, ad arg. 2

Un uomo si dice buono in senso assoluto in forza delle virtù morali e non in forza di quelle intellettuali *[in riferimento all'atto]*; perché, come abbiamo spiegato, si deve all'appetito la mozione delle altre potenze ai loro atti. Perciò questo dimostra soltanto che le virtù morali sono superiori sotto un certo aspetto.

I^a II^a q. 66 a. 3, ad arg. 3

La prudenza non soltanto guida le virtù morali con lo scegliere i **mezzi**, ma anche col prestabilire il **fine**. Ora, il fine di ogni virtù morale consiste nel raggiungere il **giusto mezzo** nella propria materia: e questo giusto mezzo viene determinato secondo la retta ragione della **prudenza**, come Aristotele insegna.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **giustizia** non sia la **prima tra le virtù morali**. Infatti:

I^a II^a q. 66 a. 4, arg. 1

È cosa più grande dare del proprio che rendere a qualcuno ciò che gli è dovuto. Ora, la prima di queste cose spetta alla **liberalità**, la seconda alla **giustizia**. Dunque la liberalità è una virtù superiore alla giustizia.

I^a II^a q. 66 a. 4, arg. 2

In ogni genere di cose il massimo si mostra in quello che troviamo in esso di più perfetto. Ora, sta scritto, **Giacomo, 1, 4**, che "la **pazienza ha l'opera perfetta**". Quindi la pazienza è superiore alla giustizia.

I^a II^a q. 66 a. 4, arg. 3

A dire di Aristotele, "la magnanimità compie ciò che è grande in tutte le virtù". Dunque rende grande anche la giustizia. Perciò è superiore alla giustizia.

I^a II^a q. 66 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "la giustizia è la più splendida delle virtù".

I^a II^a q. 66 a. 4. RESPONDEO:

- Una virtù nella sua specie può dirsi sia maggiore che minore, o in senso assoluto (simpliciter), o in senso relativo (secundum quid). - **Si dice maggiore in senso assoluto** *[simpliciter]* per il fatto che in essa riluce un bene maggiore di ordine razionale, come sopra abbiamo detto.

+ E da questo lato la **giustizia** sovrasta su tutte le virtù morali, essendo la più vicina alla ragione. E ciò è evidente, e per il subietto, e per l'oggetto.

* **Per il subietto**, dal momento che **risiede nella volontà**: e la volontà è un **appetito razionale**, come abbiamo dimostrato *[q.8, a.1; q.26, a.1]*.

*+ **Per l'oggetto**, ossia per la materia, dal momento che **riguarda le operazioni**, con le quali l'uomo non solo viene ordinato in se stesso, ma anche in rapporto agli altri. Perciò, come dice Aristotele, "la giustizia è la più splendida delle virtù".

+ E tra le altre virtù morali, che riguardano le passioni, **tanto in ciascuna più riluce il bene di ordine razionale, quanto maggiori sono i beni** in cui viene sottomesso alla ragione **il moto dell'appetito**. Ora, il bene massimo che all'uomo appartiene è la **vita**, dalla quale tutti gli altri dipendono. Perciò la **fortezza**, la quale sottomette alla ragione i moti appetitivi riguardanti la morte e la vita, tiene il primo posto tra le virtù morali aventi per oggetto le passioni: tuttavia è dopo la giustizia. Ecco perché il Filosofo scrive, che "le più grandi virtù

sono necessariamente quelle, che sono le più onorate dagli altri: poiché la virtù è un potere benefico. È per questo che la gente onora al sommo i forti ed i giusti: poiché l'una", cioè la forza, "è utile in guerra; e l'altra", cioè la giustizia, "lo è in guerra ed in pace".

+ Dopo la forza viene la **temperanza**, la quale sottomette **l'appetito** alla ragione rispetto a quei beni che sono ordinati immediatamente, o alla **vita dell'individuo, o a quella della specie**, cioè rispetto al **cibo** e ai **piaceri venerei**. - Ed ecco perché queste tre virtù, assieme alla prudenza, anche in dignità sono denominate principali.

- Invece diciamo che una virtù è superiore o maggiore **in senso relativo (secundum quid)**, in quanto offre alla virtù principale una **rifinitura** o un **ornamento**. Per portare un esempio: la sostanza di suo (simpliciter) è superiore all'accidente; tuttavia qualche accidente sotto un certo aspetto (secundum quid) è superiore alla sostanza, in quanto rifinisce la sostanza in un modo di essere accidentale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 66 a. 4, ad arg. 1

L'atto della liberalità deve fondarsi sull'atto della giustizia: infatti, come nota **Aristotele**, "non sarebbe una donazione liberale, se uno non desse del proprio". Perciò la liberalità non potrebbe esistere senza la giustizia, la quale stabilisce ciò che appartiene a ciascuno. Invece la giustizia può esistere anche senza liberalità. Quindi la giustizia di per sé è superiore alla liberalità, perché più comune e fondamento di essa: **tuttavia la liberalità è superiore secundum quid, essendo come una rifinitura della giustizia, e un complemento di essa.**

I^a II^a q. 66 a. 4, ad arg. 2

Si dice che la pazienza ha "l'opera perfetta" per la sopportazione dei mali: poiché in rapporto ad essi esclude non solo le **ingiuste vendette**, come fa la **giustizia**; non solo l'**odio**, come fa la **carità**; non soltanto l'**ira**, come la **mansuetudine**; ma esclude persino l'**eccessiva tristezza**, che è la radice dei difetti accennati. Perciò è più perfetta e superiore, proprio perché in questo campo estirpa il male alla radice. - **Ma** essa non è superiore simpliciter a tutte le altre virtù. Poiché la **forza** non solo sopporta i malanni senza turbamento, come fa la pazienza: ma quando è necessario, ne va in cerca. **Cosicché chi è forte è anche paziente, ma non viceversa: infatti la pazienza è solo una parte della forza.**

I^a II^a q. 66 a. 4, ad arg. 3

Come insegna Aristotele, la magnanimità si fonda sulla preesistenza delle altre virtù. Infatti essa ne è come una rifinitura. Perciò in un certo senso è superiore a tutte le altre: ma non lo è in senso assoluto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **sapienza** non sia la **più grande delle virtù intellettuali**. Infatti:

I^a II^a q. 66 a. 5, arg. 1

Chi comanda è superiore a chi è comandato. Ora, sembra che la prudenza comandi alla sapienza poiché a dire di Aristotele, la politica, che è parte della prudenza, "preordina quali siano le discipline da stabilirsi nelle città, e quali di esse ciascuno debba apprendere, e fino a qual punto". Ora, dal momento che tra le discipline c'è anche la sapienza, sembra che la prudenza sia superiore ad essa.

I^a II^a q. 66 a. 5, arg. 2

Per definizione la virtù è fatta per ordinare l'uomo alla felicità: infatti la virtù è "la disposizione di un essere perfetto all'ottimo", come dice **Aristotele**. Ma la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, mediante le quali l'uomo arriva alla felicità: mentre la sapienza non considera gli atti umani che portano alla beatitudine. Dunque la prudenza è una virtù superiore alla sapienza.

I^a II^a q. 66 a. 5, arg. 3

Più una conoscenza è perfetta, più è superiore. Ora, noi possiamo avere una conoscenza più perfetta delle cose umane, oggetto della scienza, che delle cose divine, oggetto della sapienza, secondo la distinzione di **S. Agostino**: poiché le cose divine sono incomprensibili, come dice la Scrittura, **Giobbe, 36, 26**: "Ecco, Dio è grande, vince la nostra scienza". Quindi la scienza è una virtù superiore alla sapienza.

I^a II^a q. 66 a. 5, arg. 4

La conoscenza dei principi è superiore alla conoscenza delle conclusioni. Ma la sapienza, come le altre scienze, tira le sue conclusioni da principi indimostrabili, che appartengono all'intelletto. Dunque l'intelletto è una virtù superiore alla sapienza.

I^a II^a q. 66 a. 5. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che la sapienza è "come il capo" tra le virtù intellettuali.

I^a II^a q. 66 a. 5. RESPONDEO:

Abbiamo già detto **[a.3]** che la grandezza specifica di una virtù si desume dal suo oggetto. Ora, l'oggetto della sapienza sorpassa l'oggetto di tutte le virtù intellettuali: essa infatti, come Aristotele insegna, considera la causa suprema che è **Dio**. E poiché mediante la causa si giudicano gli effetti, e mediante la causa superiore le cause inferiori; ecco che alla sapienza spetta il giudizio di tutte le altre virtù intellettuali, l'ordinamento di esse, ed ha quasi una funzione architettonica su tutte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 66 a. 5, ad arg. 1

È impossibile che la prudenza sia una virtù più grande della sapienza, dal momento che la prudenza ha per oggetto le cose umane, e la sapienza la causa suprema; "a meno che l'uomo",

come nota Aristotele, "non sia la cosa più grande esistente nell'universo". Perciò bisogna convenire con lui che la prudenza non comanda anche alla sapienza, ma si verifica piuttosto il contrario: poiché, a dire di S. Paolo, **1 Corinti, 2, 15**: "l'uomo spirituale giudica tutto, ed egli non è giudicato da nessuno". Infatti la **prudenza** non ha il compito di trattare le cose supreme, oggetto della sapienza: ma comanda quanto è preordinato alla sapienza, e cioè le vie per cui l'uomo deve raggiungere la **sapienza**. Perciò in questo troviamo che la prudenza, o la politica, è a servizio della sapienza: infatti introduce ad essa preparandole la via, come l'usciera fa col suo re.

I^a II^a q. 66 a. 5, ad arg. 2

La prudenza considera i **mezzi per raggiungere la felicità**: invece la sapienza considera **l'oggetto stesso della felicità**, e cioè l'intelligibile supremo. E se la considerazione della sapienza rispetto al proprio oggetto fosse perfetta, in quest'atto della sapienza avremmo la perfetta felicità. Ma siccome l'atto della sapienza nella vita presente è imperfetto in rapporto all'oggetto principale, che è Dio, l'atto della sapienza è (solo) un'anticipazione, ovvero una partecipazione della futura felicità. E quindi la sapienza è più prossima alla felicità che la prudenza.

I^a II^a q. 66 a. 5, ad arg. 3

Il **Filosofo** nota che "una conoscenza è preferibile a un'altra, o perché riguarda cose più nobili, o per la sua certezza". Perciò, se gli oggetti rispettivi sono uguali in bontà e nobiltà, tra due virtù sarà superiore quella che è più certa. Ma la conoscenza anche meno certa di cose più alte e più grandi è da preferirsi a quella più certa di cose inferiori. Difatti il **Filosofo** insegna che è cosa grande poter conoscere qualche cosa, sia pure con ragioni deboli e dialettiche, dei fenomeni celesti. E scrive che "è preferibile conoscer poco di cose più nobili, che conoscer molto di cose meno nobili". - Ora, la sapienza alla quale spetta la conoscenza di Dio, nello stato della vita presente non può appartenere all'uomo come un vero possesso; ché "questo è solo di Dio", a dire di Aristotele. Tuttavia **quella poca conoscenza di Dio che la sapienza può procurare, è da preferire a ogni altra cognizione.**

I^a II^a q. 66 a. 5, ad arg. 4

La verità e la conoscenza dei principi indimostrabili dipende dalla nozione dei termini: infatti una volta conosciuto che cosa è il tutto e che cosa è la parte, subito si conosce che il tutto è maggiore della sua parte. Ma conoscere la nozione di ente e di non ente, di tutto e di parte e degli attributi immediati dell'ente, con cui vengono costituiti i primi principi indimostrabili, spetta alla sapienza: poiché l'ente nella sua universalità è l'effetto proprio della causa suprema, cioè di Dio. E quindi la sapienza non solo si serve, come le altre scienze, dei principi indimostrabili, oggetto dell'intelletto, per trarre le sue conclusioni; ma anche per giudicarne, e per disputare contro chi li nega. Perciò la sapienza è una virtù superiore all'intelletto.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **carità** non sia la **più alta tra le virtù teologali**. Infatti:

I^a II^a q. 66 a. 6, arg. 1

La fede risiede nell'intelletto, la speranza invece e la carità risiedono nell'appetito, come sopra abbiamo detto [q.62, a.3]; perciò sembra che la fede stia alla speranza e alla carità come le virtù intellettuali stanno alle virtù morali. Ma le virtù intellettuali sono superiori a quelle morali. Dunque la fede è superiore alla speranza e alla carità.

I^a II^a q. 66 a. 6, arg. 2

Ciò che si comporta come aggiunta rispetto a una cosa, sembra essere maggiore di essa. Ora, la speranza, così sembra, è come un'aggiunta alla carità: infatti la speranza, a dire di S. Agostino, presuppone l'amore; e vi aggiunge un moto di propensione verso la cosa amata. Perciò la speranza è superiore alla carità.

I^a II^a q. 66 a. 6, arg. 3

La causa è al di sopra del suo effetto. Ma la fede e la speranza sono causa della carità: la **Glossa** infatti spiega che "la fede genera la speranza, e la speranza la carità". Quindi la fede e la speranza sono superiori alla carità.

I^a II^a q. 66 a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **1Corinti, 13, 13**: "Ora queste tre cose perdurano, fede, speranza e carità; ma la più grande di tutte è la carità".

I^a II^a q. 66 a. 6. RESPONDEO:

La grandezza specifica di una virtù si misura dall'**oggetto**, come abbiamo spiegato [a.3]. Siccome, però, tutte e tre le virtù teologali riguardano Dio come proprio oggetto, l'una non può dirsi maggiore dell'altra per la superiorità dell'oggetto; **ma per il fatto che una lo tocca più da vicino**. E in questo modo la carità è superiore alle altre. Infatti le altre implicano nella loro nozione una **distanza** dall'oggetto: **la fede** è di cose che non si vedono, e **la speranza** è di cose che non si possiedono. Invece l'amore di **carità** ha per **oggetto una realtà già posseduta**: poiché l'amato in qualche modo è già in chi l'ama; e chi ama, mediante l'affetto, raggiunge l'unione con l'amato; perciò sta scritto, **1Giovanni, 4, 16**: "Chi sta nella carità sta in Dio, e Dio è in lui".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 66 a. 6, ad arg. 1

La fede e la speranza non stanno affatto alla carità come la **prudenza** alle virtù morali. E questo per due motivi:

- **Primo**, perché le virtù teologali hanno un oggetto che trascende l'anima umana: invece la prudenza e le virtù morali riguardano cose inferiori all'uomo. Ora, nelle cose che sono al di sopra dell'uomo l'amore è superiore alla conoscenza. Infatti la cognizione avviene mediante la presenza dell'oggetto nel conoscente: l'amore invece mediante l'attrazione di chi ama verso la cosa amata. Ora, ciò che ci trascende è più nobile in se stesso che nell'uomo: poiché ogni cosa

può trovarsi in un'altra subdizione il modo di essere. Capita invece il contrario per le cose che sono al di sotto dell'uomo.

- **Secondo**, perché la **prudenza** modera i moti appetitivi appartenenti alle virtù morali: la **fede** invece non modera affatto l'appetito tendente verso Dio, proprio delle virtù teologali; ma si limita a mostrare loro l'oggetto. Anzi, questo moto appetitivo verso l'oggetto trascende la conoscenza umana; secondo l'espressione di S. Paolo, **Efesini, 3, 19**, il quale parla dell'"amore di Cristo che sorpassa ogni scienza".

I^a II^a q. 66 a. 6, ad arg. 2

La speranza presuppone l'amore di ciò che spera di raggiungere, e cioè un amore di concupiscenza: col quale amore chi desidera il bene ama più se stesso, che qualsiasi altra cosa. Invece la carità importa un amore di amicizia, alla quale si giunge, secondo le spiegazioni date *[q.62, a.4]*, mediante la speranza.

I^a II^a q. 66 a. 6, ad arg. 3

La causa principale è certamente superiore al suo effetto: non già la **causa dispositiva**. Infatti, se così fosse, il calore del fuoco sarebbe superiore all'anima, di cui prepara la recezione disponendo la materia: il che è falso in maniera evidente. Ma è così che la fede genera la speranza, e la speranza la carità: cioè in quanto l'una **dispone a (ricevere)** l'altra.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le virtù >
> La permanenza delle virtù dopo questa vita

Prima parte della seconda parte

Questione 67

Proemio

Rimane ora da considerare la permanenza delle virtù dopo questa vita.
Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se dopo questa vita rimangano le virtù morali;
2. Se rimangano le virtù intellettuali;
3. Se rimanga la fede;
4. Se rimanga la speranza;
5. Se resti qualche cosa della fede, o della speranza;
6. Se rimanga la carità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le virtù morali dopo questa vita non rimangono. Infatti:

I^a II^a q. 67 a. 1, arg. 1

Nello stato di gloria, **Matteo, 22, 30**, gli uomini saranno simili agli angeli, come disse il Signore. Ora, a dire di Aristotele [?], è ridicolo ammettere virtù morali negli angeli. Dunque le virtù morali non ci saranno neppure per gli uomini dopo questa vita.

I^a II^a q. 67 a. 1, arg. 2

Le virtù morali rendono perfetto l'uomo nella vita attiva. Ma la vita attiva non rimane dopo la vita presente; così infatti si esprime **S. Gregorio**: "Le opere della vita attiva passano col corpo". Perciò le virtù morali dopo questa vita non rimangono.

I^a II^a q. 67 a. 1, arg. 3

Temperanza e forza, che sono virtù morali, risiedono nella parte irrazionale, come insegna il Filosofo. Ma le parti irrazionali dell'anima, essendo atti di organi corporei, vengono distrutte con la distruzione del corpo. Dunque le virtù morali dopo questa vita non rimangono.

I^a II^a q. 67 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Sapienza, 1, 15** che "la giustizia è perenne e immortale".

I^a II^a q. 67 a. 1. RESPONDEO:

Come riferisce S. Agostino, **Cicerone** riteneva che dopo questa vita le virtù cardinali non esistessero più; e che nell'altra vita gli uomini "sarebbero beati per la sola cognizione di quella natura, di cui niente può essere migliore o più amabile, e cioè di quella natura che ha creato tutte le nature", secondo l'espressione del Santo. Questi però in seguito dimostra, a suo modo, che le quattro virtù suddette esistono nella vita futura.

Per chiarire la cosa bisogna ricordare che in codeste virtù c'è un **elemento formale**, e un **elemento materiale**. L'elemento materiale è **una certa inclinazione della parte appetitiva verso le passioni e le operazioni secondo una determinata misura**. Siccome però questa misura è stabilita dalla ragione, l'elemento formale in tutte le virtù è l'ordine stesso della ragione. Perciò si deve concludere che le virtù morali non rimangano nella vita futura, per il loro elemento materiale. Infatti nella vita futura non potranno esserci, né concupiscenze, né piaceri gastronomici o venerei; né timori, né audacie relativi a pericoli di morte; e neppure ripartizioni o comunicazioni di beni che servono alla vita presente. **Invece codeste virtù dureranno perfettissimamente nei beati, dopo questa vita, nel loro elemento formale**: poiché la ragione in ciascuno di essi sarà rettilissima rispetto a quanto li riguarderà in quello stato; e la **potenza appetitiva** si muoverà in tutto secondo l'ordine della ragione. Perciò **S. Agostino** scrive, che "allora la prudenza sarà senza pericolo di errore; la fortezza senza la molestia dei mali da sopportare; la temperanza senza la resistenza delle passioni. Cosicché la prudenza avrà il compito di non preferire e di non equiparare a Dio nessun bene; la fortezza quello di aderire fermissimamente a lui; e la temperanza quello di non compiacersi di nessuna minorazione nociva". Per la **giustizia** è evidente l'atto che allora dovrà avere, e cioè **"la sottomissione a Dio"**: poiché anche in questa vita spetta alla giustizia la sottomissione ai propri superiori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 67 a. 1, ad arg. 1

Nel passo citato il Filosofo parla delle virtù morali rispetto al loro elemento materiale; vale a dire: nella giustizia considera "le compravendite e i mutui"; nella fortezza "le cose temibili e i pericoli"; nella temperanza "le concupiscenze sregolate".

I^a II^a q. 67 a. 1, ad arg. 2

La risposta vale anche per la seconda difficoltà. Infatti **le cose che costituiscono la vita attiva sono l'elemento materiale delle virtù**.

I^a II^a q. 67 a. 1, ad arg. 3

Due sono gli stati che seguiranno questa vita:

- il primo, precedente la resurrezione, nel quale le anime saranno separate dal corpo; e l'altro **dopo la resurrezione**, nel quale le anime torneranno ad essere unite al loro corpo. Nello stato di resurrezione **negli organi corporei ci saranno le potenze irrazionali**, come ci sono adesso. E allora nell'irascibile potrà esserci la fortezza, e nel concupiscibile la temperanza: poiché le due facoltà saranno perfettamente **disposte ad obbedire alla ragione**.

- **Invece nello stato che precede la resurrezione** le facoltà irrazionali non saranno attualmente nell'anima, ma solo radicalmente nella sua essenza, come abbiamo visto nella

Prima Parte [I, q. 77, a. 8]. Perciò anche le suddette virtù potranno esistere attualmente solo in radice, cioè nella ragione e nella volontà, nelle quali si trovano i germi di codeste virtù, secondo le spiegazioni date [q. 63, a. 1]. La giustizia, invece, che risiede nella volontà rimane anche in atto. Ed ecco perché particolarmente di essa sta scritto che è "perenne e immortale": sia a motivo del subietto, poiché la volontà è incorruttibile; sia perché i suoi atti sempre si somigliano, come sopra abbiamo notato.

ARTICOLO 2:

[I, q. 89, aa. 5, 6: forse esplicitamente contro gli averroisti?..]

VIDETUR che le virtù intellettuali non rimangano dopo questa vita. Infatti:

I^a II^a q. 67 a. 2, arg. 1

L'apostolo assicura, che, 1Corinti, 13, 8-9 "la scienza sarà distrutta": e questo perché "parzialmente conosciamo". Ora, come è parziale, cioè imperfetta, la cognizione della scienza; lo è pure quella delle altre virtù intellettuali, finché dura la vita presente. Perciò dopo questa vita cesseranno tutte le virtù intellettuali.

I^a II^a q. 67 a. 2, arg. 2

Il Filosofo insegna che la scienza, essendo un abito, è una qualità difficile a muoversi: infatti non si perde facilmente, ma questo può avvenire per una forte alterazione o malattia. Ora, nessuna alterazione del corpo umano è più grave di quella che segue la morte. Dunque la scienza e le altre virtù intellettuali non rimangono dopo questa vita.

I^a II^a q. 67 a. 2, arg. 3

Le virtù intellettuali affinano l'intelletto perché possa compiere bene il proprio atto. Ma dopo questa vita non pare che l'atto dell'intelletto possa ancora esistere: poiché, a dire di Aristotele, "niente l'anima intende senza fantasmi"; e d'altra parte i fantasmi non possono allora rimanere, trovandosi essi soltanto in organi corporei. Dunque le virtù intellettuali dopo questa vita non rimangono.

I^a II^a q. 67 a. 2. SED CONTRA:

La conoscenza dell'universale e del necessario è più stabile di quella del singolare e del contingente. Ora, dopo questa vita rimane nell'uomo la conoscenza dei singolari contingenti, come sono, appunto, le cose che uno ha fatto o patito; e lo dimostra quel testo evangelico, Luca, 16, 25: "Ricordati che tu ricevesti la tua parte di beni durante la vita, mentre Lazzaro ebbe la sua parte di mali". Perciò a maggior ragione rimane la conoscenza delle cose universali e necessarie, che appartengono alla scienza e alle altre virtù intellettuali.

I^a II^a q. 67 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto nella Prima Parte [I, q.79, a.6], alcuni ritenevano che le specie intellegibili rimanessero nell'intelletto possibile soltanto nell'atto del conoscere: e che, cessata l'intellezione attuale, non ci fosse una conservazione delle specie altro che nelle potenze sensitive, le quali sono atti di organi corporei, e cioè nell'immaginativa e nella memoria. Ma codeste facoltà vengono distrutte con la distruzione del corpo. Perciò, stando a questa teoria, in nessun modo può rimanere la scienza, e qualsiasi altra virtù intellettuale, dopo la distruzione del corpo.

Ma questa opinione è contro il pensiero di **Aristotele**, il quale nel **De Anima** afferma, che "l'intelletto possibile è in atto, quando, come conoscente, diviene le singole cose: tuttavia è anche in potenza a pensare attualmente". - Ed è inoltre contro la ragione: poiché le specie intelligibili sono ricevute stabilmente nell'intelletto possibile, secondo la natura del ricevente. Difatti l'intelletto possibile viene chiamato anche (da **Aristotele**) "luogo delle specie", come per dire che **conserva le specie intelligibili**.

Però i fantasmi, guardando i quali l'uomo intellettualmente conosce nella vita presente mediante l'aggiunta di specie intelligibili, come abbiamo spiegato nella Prima Parte, vengono distrutti con la distruzione del corpo. Perciò rispetto ai **fantasmi** che ne sono come l'elemento materiale, le virtù intellettuali vengono distrutte con la distruzione del **corpo**: ma rispetto alle specie intelligibili, che risiedono nell'intelletto possibile, codeste virtù rimangono. E tali specie sono come l'elemento formale nelle virtù intellettuali. Dunque le virtù intellettuali, come abbiamo già detto per quelle morali, dopo questa vita rimangono nel loro elemento formale, non già nel loro elemento materiale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 1

Le parole dell'Apostolo vanno applicate **all'elemento materiale della scienza**, e al modo della conoscenza intellettuale: poiché dopo la distruzione del corpo cesseranno i **fantasmi**; e l'uso della scienza mediante il ricorso ai fantasmi.

I^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 2

La malattia può distruggere un abito scientifico nel suo elemento materiale, cioè rispetto ai **fantasmi**: non già rispetto alle **specie intelligibili**, che sono nell'intelletto possibile.

I^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 3

Dopo la morte, come abbiamo detto nella Prima Parte [I, q.89, a.1], l'anima separata ha un **modo di conoscere diverso** dall'attuale ricorso ai fantasmi. Perciò la scienza rimarrà, non però seguendo il medesimo procedimento: il che avverrà, come abbiamo detto, anche per le virtù morali.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **fede** rimanga dopo questa vita. Infatti:

I^a II^a q. 67 a. 3, arg. 1

La fede è superiore alla scienza. Ma la scienza dopo questa vita rimane, come abbiamo detto. Dunque anche la fede.

I^a II^a q. 67 a. 3, arg. 2

S. Paolo afferma: "Nessuno può porre altro fondamento, diverso da quello che è stato posto, e che è Gesù Cristo", cioè la fede in Gesù Cristo. Ma tolto il fondamento non può rimanere quello che vi è edificato sopra. Perciò, se dopo questa vita non rimane la fede, non rimane nessun'altra virtù.

I^a II^a q. 67 a. 3, arg. 3

La conoscenza della fede e quella della gloria differiscono come una cosa imperfetta e la sua perfezione. Ora, la conoscenza imperfetta può coesistere con la conoscenza perfetta: nell'angelo, p. es., può esserci insieme la conoscenza vespertina e quella mattutina; e un uomo può avere a proposito di una data conclusione una conoscenza scientifica derivata da un sillogismo dimostrativo, e una opinione basata su un sillogismo dialettico. Perciò dopo questa vita la fede può anch'essa coesistere con la visione della gloria.

I^a II^a q. 67 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo afferma, **2Corinti, 5, 6-7**: "Finché alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore: giacché per fede noi camminiamo, e non per visione". Ma quelli che sono nella gloria non peregrinano lontani dal Signore, bensì sono a lui presenti. **Dunque la fede non rimane nella gloria dopo questa vita.**

I^a II^a q. 67 a. 3. RESPONDEO:

La causa dell'incompatibilità di una cosa con un'altra è la loro opposizione: poiché tra gli opposti è sempre inclusa l'opposizione esistente tra affermazione e negazione. Ora, l'opposizione in certe cose è fondata su forme contrarie: così avviene nei colori tra il bianco e il nero. In altre invece è fondata sulla perfezione e l'imperfezione: nelle alterazioni, p. es., il più e il meno si prendono come contrari, come quando una cosa poco calda passa ad essere una cosa molto calda, secondo l'espressione di Aristotele. E poiché l'essere perfetto e quello imperfetto si contrappongono, è impossibile che simultaneamente e sotto il medesimo aspetto possano esistere la perfezione e l'imperfezione.

- L'imperfezione però

+ talora è **nella natura di una cosa**, e fa parte della sua specie: così il mancare di ragione rientra nella natura specifica del cavallo o del bue. E poiché l'identica cosa non può passare da una specie a un'altra, se si toglie codesta imperfezione, si distrugge la natura di essa: il bue, p. es., o il cavallo non esisterebbero più, se diventassero ragionevoli.

+ Altre volte l'imperfezione non appartiene alla natura specifica, ma capita a un dato soggetto **per altri motivi**: così a un uomo può capitare una deficienza di ragione, per il fatto

che l'uso della ragione viene in lui ostacolato dal sonno, dall'ubriachezza, o da altre cose del genere. Ed è evidente che eliminando codeste imperfezioni, la sostanza della cosa rimane.

Ora, è noto che **l'imperfezione del conoscere fa parte della natura della fede**. Infatti rientra nella sua definizione: essendo essa, a dire di S. Paolo, **Ebrei, 11, 1**: "realità di cose sperate, e convincimento di cose che non si vedono". E S. Agostino scrive: "Che cos'è la fede? Credere quello che non si vede". Ora, conoscere senza vedere costituisce **un'imperfezione per la conoscenza**. E quindi l'imperfezione rientra nella **natura della fede**. Perciò è evidente che la fede non può diventare una conoscenza perfetta, rimanendo numericamente identica a se stessa.

- Si deve inoltre considerare se possa coesistere con la conoscenza perfetta: infatti niente impedisce che **una cognizione imperfetta possa talora coesistere con la cognizione perfetta**. Perciò bisogna notare che **una conoscenza può essere imperfetta in tre modi**:

+ **primo**, a motivo dell'oggetto; secondo, a causa del mezzo conoscitivo; terzo, a causa del soggetto. A motivo dell'oggetto di conoscenza differiscono come **perfetta e imperfetta** la cognizione mattutina e quella vespertina degli angeli: infatti la cognizione mattutina riguarda le cose in quanto hanno la loro esistenza nel Verbo; mentre la conoscenza vespertina riguarda le cose in quanto sussistono nella propria natura, esistenza imperfetta questa rispetto alla prima.

+ **secondo**, per il mezzo conoscitivo differiscono come **perfetta e imperfetta** la conoscenza di una conclusione raggiunta mediante un **mezzo dimostrativo**, e quella raggiunta mediante un **termine medio probabile**.

+ A causa del soggetto differiscono tra loro come **perfetta e imperfetta** **l'opinione, la fede e la scienza**.

* Infatti nel concetto di **opinione** è implicita la scelta in un'alternativa col timore che sia vero il contrario: e quindi **manca la ferma adesione**.

*[E questo ti sia sempre piombo a' piedi,
per farti mover lento com' uom lasso
e al sì e al no che tu non vedi:*

*ché quelli è tra li stolti bene a basso,
che senza distinzione afferma e nega
ne l'un così come ne l'altro passo;*

*perch' elli 'ncontra che più volte piega
l'oppinion corrente in falsa parte,
e poi l'affetto l'intelletto lega.*

*Vie più che 'ndarno da riva si parte,
perché non torna tal qual e' si move,
chi pesca per lo vero e non ha l'arte.*

*E di ciò sono al mondo aperte prove
Parmenide, Melisso e Brisso e molti,
li quali andaro e non sapëan dove;*

*sì fè Sabellio e Arrio e quelli stolti
che furon come spade a le Scritture
in render torti li diritti volti. (Paradiso, XIII, 112-129)]*

* Invece nella nozione di **scienza** è implicita la **ferma adesione** accompagnata dalla **visione intellettuale**: essa infatti ha una certezza che deriva dall'intuizione dei primi principi.

* Invece la **fede** è a mezza strada: è superiore all'opinione, perché ha un'adesione **ferma**; ma è al di sotto della scienza perché **non ha la visione**.

- Ora, è evidente che una **[conoscenza]** cosa **imperfetta** e la sua **perfezione** non **possono coesistere** [?..] sotto il medesimo aspetto: mentre le due cose suddette possono coesistere in un dato soggetto sotto aspetti comuni, pur essendo diverse quanto a perfezione. Perciò

+ **due conoscenze perfetta e imperfetta** in rapporto all'oggetto, **in nessun modo possono coesistere a proposito di un medesimo oggetto**. [*da parte dello stesso soggetto*]

[+ Invece possono coincidere per l'identico termine medio dimostrativo, e per l'identità del soggetto: infatti **niente impedisce che un uomo simultaneamente e mediante un unico medio dimostrativo abbia la conoscenza di due cose**, di cui l'una è **perfetta** e l'altra **imperfetta**, della salute, p. es., e della malattia, del bene e del male.

- **Parimente è impossibile che due conoscenze, perfetta e imperfetta**, in rapporto al termine medio di conoscenza **possano coincidere e coesistere in un unico termine medio dimostrativo**.

- **Ma niente impedisce che possano coincidere nell'oggetto e nel soggetto**: infatti un uomo può conoscere una medesima conclusione e **con un termine medio probabile, e con un medio dimostrativo**.]

- Così pure è impossibile che due conoscenze, perfetta e imperfetta in rapporto al soggetto, possano coesistere nel medesimo soggetto. Ora, la fede implica nel suo concetto un'imperfezione in rapporto al soggetto; implica, cioè, che il credente non veda ciò che crede: mentre la beatitudine, come abbiamo già visto, implica nel suo concetto la perfezione del conoscere rispettivamente al soggetto; implica, cioè, che il beato veda ciò da cui è reso beato.

Perciò è evidente che è impossibile la coesistenza della fede con la beatitudine nel medesimo soggetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 67 a. 3, ad arg. 1

La fede è superiore alla scienza nell'oggetto: poiché l'oggetto di essa è la prima verità. Ma la scienza ha un modo di conoscere più perfetto, il quale non ripugna alla perfezione della beatitudine, cioè alla visione, come invece vi ripugna la fede.

I^a II^a q. 67 a. 3, ad arg. 2

La fede è fondamento nella misura in cui fornisce una conoscenza. Perciò quando la conoscenza raggiungerà la sua perfezione, avremo un fondamento più perfetto.

I^a II^a q. 67 a. 3, ad arg. 3

La soluzione è evidente dopo quanto abbiamo detto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che dopo la morte nello stato di gloria la speranza debba rimanere. Infatti:

I^a II^a q. 67 a. 4, arg. 1

La speranza nobilita l'appetito umano più delle virtù morali. Ora, le virtù morali, come S. Agostino dimostra, rimangono dopo questa vita. A maggior ragione, quindi, rimane la speranza.

I^a II^a q. 67 a. 4, arg. 2

La speranza si contrappone al timore. Ma il timore dopo questa vita rimane: nei beati come timore filiale, che dura eternamente; e nei dannati come timore delle pene. Dunque, per lo stesso motivo, può rimanere anche la speranza.

I^a II^a q. 67 a. 4, arg. 3

La speranza ha per oggetto un bene futuro, come il desiderio. Ora nei beati si trova il desiderio dei beni futuri: sia rispetto alla gloria del corpo, che le anime dei beati desiderano, come dice S. Agostino; sia rispetto alla gloria dell'anima, secondo gli accenni della Scrittura: "Quelli che mi mangiano, avranno ancora fame e quelli che mi bevono, avranno ancora sete"; e altrove: "Nelle quali cose gli stessi angeli desiderano penetrare con lo sguardo". Perciò è evidente che la speranza può trovarsi nei beati dopo questa vita.

I^a II^a q. 67 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo si domanda: "Chi già vede una cosa, che spera più?". Ma i beati vedono ciò che forma l'oggetto della speranza, cioè Dio. Dunque non sperano.

I^a II^a q. 67 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto, ciò che implica nella sua nozione un'imperfezione del suo soggetto non può coesistere con un soggetto dotato della perfezione opposta. Il moto, p. es., implica nella sua nozione un'imperfezione del proprio soggetto, infatti è "l'atto di un essere

in potenza, in quanto potenziale": cosicché quando codesta potenza passa all'atto, il moto cessa; infatti, quando una cosa è ormai bianca, l'imbiancatura finisce. Ora, la speranza implica un moto verso ciò che non si possiede, secondo le spiegazioni da noi date trattando della passione della speranza. Perciò **quando avremo ciò che speriamo, cioè la fruizione di Dio, non potrà esserci più la speranza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 67 a. 4, ad arg. 1

La speranza è più nobile delle virtù morali per il suo oggetto, che è Dio. Ma gli atti delle virtù morali, salvo la loro materia che non sempre rimane, non ripugnano, come gli atti della speranza, alla perfezione della beatitudine. Infatti la virtù morale non nobilita l'appetito soltanto in ordine a cose non ancora possedute; ma anche in ordine a quelle che attualmente si possiedono.

I^a II^a q. 67 a. 4, ad arg. 2

Il timore, come vedremo, è di due specie: servile e filiale. Quello servile è il timore della pena: e questo non potrà esserci nella gloria, dove non esiste nessuna possibilità di pena. - Invece il timore filiale ha due atti, e cioè: riverenza verso Dio, e per codesto atto rimane; e paura di separarsi da lui, e per questo atto non rimane. Infatti separarsi da Dio ha natura di male; ma di nessun male allora si potrà temere come dice la Scrittura: "Sarà nell'abbondanza, scevro di timore del male". Ora, il timore, secondo le spiegazioni date, si oppone alla speranza in base all'antinomia tra bene e male: perciò il timore che rimane nella gloria non si contrappone alla speranza.

Invece è più comprensibile l'esistenza del timore della pena nei dannati, che nei beati la speranza nella gloria. Poiché nei dannati ci sarà un succedersi di pene, e quindi rimane salva la nozione di cosa futura, oggetto del timore: invece la gloria dei santi è senza successione, per una certa partecipazione dell'eternità, nella quale non esiste il passato e il futuro, ma solo il presente. - Tuttavia neppure il timore esiste propriamente nei dannati. Infatti il timore, come abbiamo visto sopra non esiste mai senza una qualche speranza di scampo: e questa nei dannati non ci può essere. E quindi non si può parlare di timore che in senso volgare, nel senso che si usa chiamare timore qualsiasi aspettativa di un male futuro.

I^a II^a q. 67 a. 4, ad arg. 3

Rispetto alla gloria dell'anima nei beati non può esserci il desiderio in quanto riguarda il futuro, per la ragione accennata. Ma si dice che vi sarà allora fame e sete, per escludere la nausea: e per lo stesso motivo si parla di desideri negli angeli. - Invece rispetto alla gloria del corpo nelle anime dei santi può esserci il desiderio ma non la speranza, per parlare con proprietà: né la speranza come virtù teologale, il cui oggetto è Dio e non un bene creato; né la speranza in senso ordinario. Poiché oggetto della speranza è il bene arduo, come sopra si disse: ora, un bene di cui possediamo già la causa indefettibile non si presenta più come cosa ardua. Cosicché quando uno possiede il denaro occorrente, non si dice che spera di possedere quello che subito potrebbe comprare. Parimente, non si può dire con proprietà di linguaggio che sperano la gloria del corpo coloro che hanno la gloria dell'anima; ma solo che la desiderano.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nella gloria resti qualche cosa della fede, o della speranza. Infatti:

I^a II^a q. 67 a. 5, arg. 1

Tolto ciò che è proprio, rimane l'elemento comune, come si esprime il De Causis: "Tolto il razionale rimane il vivente; e tolto il vivente, rimane l'ente". Ora, la fede ha qualche cosa di comune con la beatitudine, cioè la conoscenza; ed ha qualche cosa di proprio, cioè l'enigma; infatti essa è una conoscenza enigmatica. Perciò tolto l'enigma della fede, ne rimane la cognizione.

I^a II^a q. 67 a. 5, arg. 2

La fede è una luce spirituale dell'anima, secondo l'espressione di S. Paolo, **Efesini, 1, 17-18**: "Siano illuminati gli occhi del vostro cuore nella conoscenza di Dio"; ma è una luce imperfetta rispetto alla luce della gloria, di cui sta scritto, **Salmo, 35, 10**: "Nella tua luce vediamo la luce". Ora, una luce imperfetta, al giungere di quella perfetta non si estingue: infatti la chiarezza del **sole** non spegne la **candela**. Dunque anche la luce della fede rimane con la luce della gloria.

I^a II^a q. 67 a. 5, arg. 3

La sostanza di un **abito** non viene eliminata perché viene a mancare **la materia**: infatti uno può conservare l'abito della liberalità, anche dopo aver perduto le ricchezze; invece non ne può avere l'atto. Ora, **l'oggetto della fede** è la prima verità nella **condizione di cosa non vista**. Perciò tolta questa condizione con la visione della prima verità, può ancora rimanere l'abito della fede.

I^a II^a q. 67 a. 5. SED CONTRA:

La fede è un abito semplice. Ora, una cosa semplice, o si elimina tutta, o tutta rimane. Siccome però la fede, stando alle conclusioni raggiunte, tutta intera non rimane, ma viene eliminata, deve essere interamente eliminata.

I^a II^a q. 67 a. 5. RESPONDEO:

1) Alcuni [*Alberto Magno*] hanno affermato che la speranza viene eliminata totalmente: mentre la fede in parte sarebbe tolta, cioè quanto all'**enigma**, e in parte rimarrebbe, cioè quanto alla **sostanza della cognizione**. E questo, se s'intende nel senso che non rimane nella sua identità numerica, ma soltanto nel suo genere, è verissimo: **poiché la fede coincide nel genere, che è la conoscenza, con la visione della patria**. Invece la speranza non ha nessuna affinità generica con la beatitudine: infatti la speranza sta alla fruizione della beatitudine, come il moto sta alla quiete nel suo termine.

2) Se invece s'intende nel senso che la cognizione della fede rimane numericamente identica nella patria, allora la tesi è del tutto impossibile. Infatti eliminando la differenza di una specie, non può rimanere in concreto l'identica sostanza del genere: togliendo, p. es., la

differenza costitutiva della bianchezza, non può rimanere numericamente identica la sostanza del colore, così da permettere all'identico colore di essere alternativamente bianco e nero. Infatti il genere non sta alla differenza come la materia alla forma, per dar modo alla sostanza del genere di rimanere dopo l'eliminazione della differenza; cioè come rimane numericamente identica la sostanza della materia, dopo aver perduto la forma. Questo perché il genere e la differenza non sono le parti integranti della specie: altrimenti non potrebbero predicarsi di essa. Ma come il tutto, cioè il composto di materia e forma per gli esseri corporei, è indicato dalla specie, così è indicato anche dalla differenza e dal genere: il genere però denomina il tutto da un aspetto che si presenta come materia; la differenza da un aspetto che si presenta come forma; e la specie da entrambi. Nell'uomo, p. es., la natura sensitiva è un dato materiale rispetto a quella intellettuale: e quindi animale indica (nell'uomo) un essere dotato di natura sensitiva; razionale un essere dotato di natura intellettuale; e uomo un essere dotato di entrambe. Quindi il medesimo tutto viene indicato da queste tre cose, non però sotto il medesimo aspetto.

Perciò è evidente che non può rimanere la medesima sostanza del genere *[non sarebbe più "conoscenza"]*, se viene eliminata la differenza *[tra "fede" e "visione"]*, poiché la **differenza** non è altro che una **specificazione del genere** *[il tipo di conoscenza]*: infatti l'animalità non rimane la stessa, se l'animale viene costituito da un'altra anima. Dunque è impossibile che una conoscenza numericamente identica, la quale prima era conoscenza enigmatica, diventi in seguito aperta visione. Ecco quindi dimostrato che in patria **la fede** non può affatto rimanere identica nel **numero** e nella **specie** *[alla visione]*; ma soltanto nel **genere** *[conoscenza]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 67 a. 5, ad arg. 1

Tolto il razionale, il vivente che rimane non è identico nel numero, ma solo nel genere, come abbiamo dimostrato.

I^a II^a q. 67 a. 5, ad arg. 2

L'imperfezione della luce di una candela non si contrappone alla perfezione della luce solare: poiché esse **non risiedono nel medesimo soggetto**. Invece l'imperfezione della **fede** e la **perfezione** della gloria si contrappongono, e **riguardano il medesimo soggetto**. Quindi sono incompatibili, come sono incompatibili la luminosità dell'aria e la sua oscurità.

I^a II^a q. 67 a. 5, ad arg. 3

Chi perde le ricchezze non perde la possibilità di averne ancora: perciò giustamente rimane l'abito della liberalità. Ma nello stato di gloria l'oggetto della fede, formato di cose non viste, non solo viene **tolto di fatto**; ma anche **come possibilità**, data la durata perpetua della beatitudine. Perciò codesto abito rimarrebbe inutilmente.

[Perciò la fede può vantare una certa permanenza nella gloria per il semplice fatto che la visione di Dio, che verrà a sostituirla, è una conoscenza, come è una conoscenza la fede. Tale visione però, salvata l'identità del genere, è in sostanza tutt'altra cosa.]

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nella gloria, dopo questa vita, la carità non rimanga. Infatti:

I^a II^a q. 67 a. 6, arg. 1

Sta scritto, **1Corinti, 13, 10**: "Quando verrà ciò che è perfetto, finirà il parzialmente", ossia ciò che è imperfetto. Ma la carità dei viatori è imperfetta. Dunque finirà quando verrà la perfezione della patria.

I^a II^a q. 67 a. 6, arg. 2

Gli abiti e gli atti sono distinti secondo gli oggetti: ma oggetto dell'amore è il bene conosciuto. Perciò, essendo la conoscenza della vita presente diversa da quella della vita futura; sembra che la carità non possa essere identica nei due casi.

I^a II^a q. 67 a. 6, arg. 3

Trattandosi di due cose di un'unica natura, quella imperfetta può raggiungere la stessa perfezione di quella perfetta mediante un continuo aumento. Invece la carità dei viatori, per quanto aumenti, non potrà mai raggiungere l'uguaglianza con la carità della patria. Perciò è evidente che la carità dei viatori non rimarrà in patria.

I^a II^a q. 67 a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo afferma, **1Corinti, 13, 8**: "La carità non verrà mai meno".

I^a II^a q. 67 a. 6. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [a.3], quando l'imperfezione di una cosa non rientra nella sua natura specifica, niente impedisce che un'entità numericamente identica, la quale prima era imperfetta, diventi in seguito perfetta: l'uomo, p. es., giunge alla perfezione col suo sviluppo, e la bianchezza mediante la sua intensificazione. Ora, la carità è amore, nella cui nozione non si trova imperfezione alcuna: infatti l'amore può avere per oggetto il bene, sia posseduto che non posseduto, sia visto che non visto. Perciò la carità non verrà eliminata dalla perfezione della gloria, ma resterà sempre numericamente identica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 67 a. 6, ad arg. 1

L'imperfezione è solo **accidentale** per la carità: poiché nella nozione dell'amore non rientra imperfezione alcuna. Ora, eliminando ciò che è accidentale, di una cosa rimane pur sempre la **sostanza**. Perciò, togliendo l'imperfezione della carità, non verrà eliminata la carità medesima.

I^a II^a q. 67 a. 6, ad arg. 2

La carità non ha per oggetto la cognizione stessa: che allora non potrebbe essere identica in via e in patria. Ma ha per oggetto la stessa cosa conosciuta, cioè Dio, la quale rimane identica.

I^a II^a q. 67 a. 6, ad arg. 3

La carità dei viatori aumentando non può giungere a uguagliare la carità della patria beata, per la diversità della causa che interviene: infatti, come nota Aristotele, la visione è una delle cause dell'amore. Ora, quanto più Dio è perfettamente conosciuto, tanto più perfettamente è amato.

Prima parte della seconda parte

Questione 68

Proemio

Passiamo ora a trattare dei **doni**.

Su questo tema si possono considerare otto argomenti:

1. Se i doni siano distinti dalle virtù;

2. La necessità dei doni;

3. Se i doni siano abiti;

4. Quali e quanti siano;

5. Se i doni siano connessi;

6. Se rimangano nella patria;

7. Loro confronto reciproco;

8. Loro confronto con le virtù.

Isaia, 11, 2-3: sapienza, intelletto, consiglio, forza, scienza, pietà, timore di Dio

*E sopra di lui riposerà lo spirito del Signore,
spirito di **sapienza**, e d'**intelligenza**,
spirito di **consiglio**, e di **forza**,
spirito di **scienza**, e di **pietà**,
E lo riempirà lo spirito del **timor del Signore**.*

Matteo, 5, 1-10

3 «Beati i **poveri in spirito**,
perché di essi è il regno dei cieli.
4 Beati gli **afflitti**,
perché saranno consolati.
5 Beati i **miti**,
perché erediteranno la terra.
6 Beati quelli che hanno **fame e sete della giustizia**,
perché saranno saziati.
7 Beati i **misericordiosi**,
perché troveranno misericordia.
8 Beati i **puri di cuore**,
perché vedranno Dio.
9 Beati gli **operatori di pace**,
perché saranno chiamati figli di Dio.

*10 Beati i perseguitati per causa della giustizia,
perché di essi è il regno dei cieli.*

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i **doni** non siano **distinti dalle virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 68 a. 1, arg. 1

Così **S. Gregorio** commenta quel passo di **Giobbe, 1, 2**: "Erano nati a lui sette figli": "Nascono a noi sette figli quando mediante la concezione di un pensiero buono, sorgono in noi le sette virtù dello Spirito Santo". E riporta quel testo di **Isaia, 11, 2-3**: "Si poserà su di lui lo spirito d'intelletto..", in cui sono enumerati i sette **doni dello Spirito Santo**. Dunque i sette doni dello Spirito Santo sono virtù.

I^a II^a q. 68 a. 1, arg. 2

S. Agostino spiegando quel testo evangelico, "Allora va a prendere sette altri spiriti...", afferma: "I sette vizi sono contrari alle sette virtù dello Spirito Santo", cioè ai sette doni. Ora, i sette vizi sono i contrari delle virtù comunemente dette. Perciò i doni non si distinguono dalle virtù comunemente dette.

I^a II^a q. 68 a. 1, arg. 3

Cose che hanno l'identica definizione sono identiche realmente. Ma la definizione della virtù si addice ai doni: infatti ogni dono è "una buona qualità dell'anima, mediante la quale si vive rettamente". Parimente, la definizione del dono si addice alle virtù infuse: infatti il dono, a dire del Filosofo, è "una donazione da non rendersi". Quindi le virtù e i doni non si distinguono.

I^a II^a q. 68 a. 1, arg. 4

La maggior parte delle cose enumerate tra i doni sono virtù. Infatti, come sopra abbiamo detto, sapienza, intelletto e scienza sono virtù intellettuali; il consiglio, poi, appartiene alla prudenza; la pietà è una specie della giustizia; e la forza è una virtù morale. Perciò è evidente che le virtù non sono distinte dai doni.

I^a II^a q. 68 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio distingue i sette doni, che raffigura nei sette figli di Giobbe, dalle tre virtù teologali, che egli vede adombrate nelle tre figlie di Giobbe. Inoltre distingue i medesimi sette doni dalle quattro virtù cardinali, che secondo lui sono indicate dai quattro angoli della casa.

I^a II^a q. 68 a. 1. RESPONDEO:

Se parliamo dei **doni** e delle **virtù** stando al significato del loro nome, non vi troviamo **nessuna opposizione reciproca**. Infatti la nozione di virtù è desunta dal fatto che essa potenzia l'uomo

perché possa operare il bene [q.55, aa.3,4], come abbiamo già detto: mentre la nozione di **dono** è desunta dal **rapporto con la causa da cui essa deriva** . Ora, niente impedisce che quanto deriva da altri come dono, sia potenziamento di un dato essere a ben operare: specialmente se pensiamo che certe virtù sono infuse in noi da Dio [q.63, a.3], come si è visto. Perciò da questo lato i doni non possono distinguersi dalle virtù.

- Ecco perché alcuni pensarono che **i doni non dovessero essere distinti dalle virtù** . - Essi però non sono in grado di sciogliere una non minore difficoltà: essi cioè devono spiegare come mai **siano chiamati doni alcune virtù soltanto** , e non tutte; e come mai **siano computate tra i doni cose, come il timore** , le quali non sono da computare tra le virtù.

- Perciò altri hanno affermato che **i doni vanno distinti dalle virtù** ; ma non sono riusciti a trovare una causa plausibile della distinzione, cioè una qualità comune alle virtù, e in nessun modo ai doni, o viceversa. Infatti alcuni, considerando che fra i sette doni quattro appartengono alla ragione, cioè sapienza, scienza, intelletto e consiglio; e tre alle potenze appetitive, cioè forza, pietà e timore; affermarono che i doni avrebbero rafforzato il libero arbitrio in quanto facoltà della ragione, le virtù invece lo avrebbero potenziato come facoltà della volontà: poiché per costoro due sole sarebbero state le virtù della ragione, o intelletto, cioè fede e prudenza, mentre le altre si sarebbero trovate nelle potenze appetitive o affettive. - Ma se questa distinzione avesse valore, bisognerebbe che tutte le virtù si trovassero nelle potenze appetitive, e tutti i doni nella ragione.

- Altri poi, osservando l'affermazione di S. Gregorio, per il quale "il dono dello Spirito Santo, che nell'anima a lui soggetta forma la temperanza, la prudenza, la giustizia e la forza; la difende poi con i sette doni contro le varie tentazioni", affermarono che le virtù sono ordinate a ben operare, i doni invece a resistere alle tentazioni. - Ma questa distinzione non basta. Poiché anche le virtù resistono alle tentazioni contrarie, che inducono al peccato: infatti ogni cosa per natura fa resistenza al suo contrario. Il che è evidente specialmente nella carità, di cui sta scritto: "Le molte acque non valgono a spegnere la carità".

- Altri invece, osservando che questi doni sono nominati dalla Scrittura come esistenti in Cristo, hanno insegnato che le virtù sono ordinate semplicemente a ben operare; mentre i doni sono ordinati a **conformarci a Cristo** , specialmente nelle sue sofferenze; poiché specialmente nella sua passione risplendettero codesti doni. - Ma anche questo non basta. Poiché il Signore stesso ci esorta a imitarlo specialmente nell' **umiltà** e nella **mitezza** , **Matteo, 11, 29** : "Imparate da me, che sono mite e umile di cuore"; e nella carità, **Giovanni, 15, 12** : "Che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati". E queste virtù rifulsero anch'esse in maniera particolare nella passione di Cristo.

Perciò, per distinguere i doni dalle virtù, dobbiamo seguire il modo di esprimersi della Scrittura, dalla quale ci vengono presentati non sotto il nome di **doni** ma piuttosto sotto quello di **spiriti** ; così infatti si esprime **Isaia, 11, 2-3** : "Si poserà su di lui lo spirito di sapienza e di intelletto...". Dalle quali parole si può capire facilmente che queste sette cose sono là enumerate come **conferite a noi per ispirazione divina** . E ispirazione indica sempre una mozione **dall'esterno** . Si deve qui ricordare che nell'uomo si danno due principi di moto: il primo, interiore, è la ragione; il secondo, esterno, è Dio, come sopra si disse; e questo è affermato anche dal Filosofo.

Ora, è evidente che quanto viene mosso deve essere proporzionato al suo motore: e la disposizione ad essere ben mosso dal proprio motore, è la perfezione del mobile come tale. Perciò quanto più **alta è la causa** movente, tanto più si esige che il soggetto mobile sia predisposto da una **disposizione più perfetta**: vediamo infatti che più alta è la dottrina da apprendere, e più il discepolo deve essere meglio preparato. Ora, è evidente che le **virtù umane** potenziano l'uomo (solo) in quanto è fatto **per assecondare la mozione della ragione** nei suoi atti interni ed esterni. Perciò è necessario che esistano in lui **perfezioni più alte**, per essere da esse predisposto alla mozione divina. E queste perfezioni sono chiamate **doni**: non solo perché sono **infuse da Dio**; ma perché da esse l'uomo viene disposto **ad assecondare con prontezza le ispirazioni divine**, secondo l'espressione di **Isaia, 50, 5**: "**Il Signore mi ha aperto l'orecchio; e io non ho opposto resistenza, non mi sono tirato indietro**".

Il Filosofo stesso notava che coloro i quali sono mossi per istinto divino, non hanno bisogno di deliberare secondo la ragione umana, ma devono seguire l'istinto interiore: poiché sono mossi da un principio superiore alla ragione umana. - È questa la tesi di chi afferma che i doni abilitano l'uomo ad atti più nobili degli atti dovuti alle virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 68 a. 1, ad arg. 1

I suddetti doni talora sono denominati virtù, secondo la nozione generica di virtù. Essi però hanno delle particolarità superiori al concetto comune di virtù, per il fatto che sono delle **virtù divine**, le quali predispongono l'uomo alla mozione di Dio. Perciò il **Filosofo** al di sopra della virtù comune pone una virtù "eroica" o "divina", in forza della quale alcuni si dicono "**uomini divini**".

I^a II^a q. 68 a. 1, ad arg. 2

I vizi, in quanto contrastano col bene della ragione, sono contrari alle virtù; ma in quanto contrastano con l'ispirazione divina, sono contrari ai doni. Infatti ciò che è contrario a Dio è contrario anche alla ragione, il cui lume deriva da Dio.

I^a II^a q. 68 a. 1, ad arg. 3

La definizione suddetta spetta alla virtù nella sua accezione comune. Perciò, se vogliamo restringere la definizione alle sole virtù in quanto distinte dai doni, diremo che l'espressione, "mediante la quale si vive rettamente", va intesa della vita condotta secondo la regola della ragione. - Parimente possiamo dire che il dono, come distinto dalla virtù infusa, è quanto viene dato da Dio in ordine alla mozione di lui medesimo; è cioè quanto rende l'uomo ben disposto a seguirne gli impulsi.

I^a II^a q. 68 a. 1, ad arg. 4

La sapienza è virtù intellettuale, in quanto procede da un giudizio della ragione; ed è dono, in quanto opera sotto l'ispirazione divina. Lo stesso si dica delle altre cose.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i doni non siano necessari all'uomo **per salvarsi**. Infatti:

I^a II^a q. 68 a. 2, arg. 1

I doni sono ordinati a una perfezione superiore alla comune perfezione delle virtù. Ora, non è necessario all'uomo per salvarsi il conseguimento di codesta perfezione, che sorpassa lo stato comune di virtù; poiché **codesta perfezione non è di precetto, ma solo di consiglio**. Dunque **i doni non sono necessari all'uomo per salvarsi**.

I^a II^a q. 68 a. 2, arg. 2

Per la salvezza basta che un uomo sia ben disposto rispetto alle cose divine e a quelle umane. Ma l'uomo è ben disposto rispetto alle cose divine mediante le **virtù teologali**; e rispetto alle cose umane mediante le **virtù morali**. Perciò i doni non sono necessari all'uomo per la salvezza.

I^a II^a q. 68 a. 2, arg. 3

S. Gregorio insegna, che "lo Spirito Santo dona la sapienza come rimedio contro la stoltezza, l'intelletto contro l'ottusità, il consiglio contro la precipitazione, la fortezza contro il timore, la scienza contro l'ignoranza, la pietà contro la durezza, il timore contro la superbia". **Ma a togliere tutti questi mali bastano le virtù**. Quindi i doni non sono necessari all'uomo per salvarsi.

I^a II^a q. 68 a. 2. SED CONTRA:

Tra i doni il più alto è la sapienza, il più basso è il timore. Ora, sia l'uno che l'altro **sono necessari per salvarsi**; poiché della **sapienza** sta scritto, **Sapienza, 7, 28**: "Dio non ama, se non chi coabita con la sapienza"; e del **timore**, **Siracide, 1, 28**: "Chi è senza timore non potrà esser giustificato". Perciò anche gli altri doni intermedi sono necessari per salvarsi.

I^a II^a q. 68 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo detto, i doni sono perfezioni mediante le quali l'uomo viene predisposto ad assecondare l'ispirazione divina. Perciò **nelle cose in cui non bastano i suggerimenti della ragione, ma si richiedono quelli dello Spirito Santo, i doni sono indispensabili**.

Ora, la ragione umana in **due modi** viene da Dio condotta a perfezione:

- **primo**, con una perfezione di natura, cioè **mediante la luce naturale della ragione**;
- **secondo**, con una perfezione soprannaturale, mediante le **virtù teologali**, come sopra abbiamo spiegato *[q.62, a.1]*.

Sebbene, però, questa seconda perfezione sia superiore alla prima, la prima è posseduta dall'uomo più perfettamente della seconda: poiché **della prima egli ha come il pieno possesso, della seconda invece ha un possesso imperfetto**; infatti noi conosciamo e amiamo

Dio imperfettamente. Ora, è evidente che ogni essere il quale possiede perfettamente una natura, una forma, o una virtù, può da se stesso agire in conformità con essa: senza escludere però l'azione di Dio, il quale opera interiormente in ogni natura e volontà. Invece **l'essere che possiede imperfettamente una natura, una forma, o una virtù, non può agire da se stesso, senza la mozione di un altro.** Il sole, p. es., essendo perfettamente luminoso, può illuminare da se stesso: la luna invece, in cui la luce è in uno stato imperfetto, non illumina se non è illuminata. Così il medico, il quale conosce perfettamente l'arte medica, può agire da se stesso: ma un suo allievo, che non è pienamente istruito, non può agire da sé, senza essere guidato da lui.

Ecco quindi che, rispetto alle cose soggette alla ragione umana, cioè in ordine al suo fine connaturale, l'uomo può agire mediante il giudizio della ragione. Se poi anche in questo un uomo viene aiutato da Dio con un'ispirazione speciale, ciò si deve a una sovrabbondanza della bontà divina: infatti, secondo i filosofi, non tutti quelli che hanno le virtù morali acquisite hanno le virtù eroiche o divine. - Ma in ordine al **fine soprannaturale**, verso cui muove la ragione in quanto imperfettamente formata dalle **virtù teologali**, non basta la mozione della ragione stessa, senza **l'ispirazione e la mozione dello Spirito Santo**; secondo le parole di S. Paolo, **Romani, 8, 14-7**: "Quanti sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio; e se figli anche eredi"; e secondo l'espressione del **Salmo, 142, 10**: "Il tuo buono Spirito mi guiderà verso la terra dei giusti"; **poiché nessuno può conseguire l'eredità della terra dei beati, senza la mozione e la guida dello Spirito Santo. Perciò per conseguire quel fine è necessario che l'uomo abbia i doni dello Spirito Santo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 68 a. 2, ad arg. 1

I doni sorpassano la comune perfezione delle virtù non per il **genere delle opere**, cioè non come i consigli sorpassano i precetti: ma per il **modo di agire**, il quale deriva da un principio più alto.

I^a II^a q. 68 a. 2, ad arg. 2

Per la ragione già data, **le virtù teologali e morali non possono mai portare l'uomo a tanta perfezione** in ordine all'ultimo fine, da non aver più bisogno di un'ispirazione dello Spirito Santo.

I^a II^a q. 68 a. 2, ad arg. 3

La ragione umana **non è in grado**, né di conoscere, né di compiere tutte le cose, sia che si consideri **perfetta per una perfezione naturale**, sia che si consideri **perfetta per le virtù teologali**. Essa quindi non è in grado di respingere sempre la stoltezza e gli altri difetti ricordati da S. Gregorio. Dio invece, alla cui scienza e al cui potere tutte le cose sono soggette, con la sua mozione ci rende immuni da ogni **stoltezza, ignoranza, ottusità, durezza**, e da tutti gli altri difetti. Perciò si dice che i doni dello Spirito Santo, i quali ci rendono pronti ad assecondarne gli impulsi, sono dati contro codesti difetti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i doni dello Spirito Santo non siano **abiti**. Infatti:

I^a II^a q. 68 a. 3, arg. 1

L'abito è una qualità stabile nell'uomo: poiché, come dice Aristotele, è "una qualità difficile a muoversi". Ora, è una prerogativa di Cristo possedere stabilmente i doni dello Spirito Santo, secondo le parole di **Isaia, 11, 2-3**. E in **S. Giovanni, 1, 33** si legge: "Colui sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo": parole queste che **S. Gregorio** così commenta: "In tutti i fedeli viene lo Spirito Santo; ma soltanto nel Mediatore rimane sempre **in modo singolare**". Dunque i doni dello Spirito Santo non sono abiti.

I^a II^a q. 68 a. 3, arg. 21

Si è detto che i doni dello Spirito Santo predispongono immediatamente l'uomo a subire l'impulso dello Spirito di Dio. Ma l'uomo in quanto subisce l'impulso dello Spirito di Dio, rispetto a lui è come uno strumento. Ora, non si richiede che lo strumento, bensì l'agente principale, sia predisposto mediante un abito. Perciò i doni dello Spirito Santo non sono abiti.

I^a II^a q. 68 a. 3, arg. 3

I doni sono dovuti all'ispirazione divina come il dono della profezia. Ma la profezia non è un abito: infatti, a dire di S. Gregorio, "**non sempre lo spirito di profezia si trova nei profeti**". Quindi neppure i doni dello Spirito Santo sono abiti.

I^a II^a q. 68 a. 3. SED CONTRA:

Il Signore disse ai suoi discepoli, parlando dello Spirito Santo, **Giovanni, 14,17**: "**Dimorerà in voi, e sarà in voi**". Ora, lo Spirito Santo non viene a stare in un uomo senza i suoi doni. Perciò i suoi doni rimangono nell'uomo. E quindi non sono soltanto atti, o passioni, ma anche **abiti permanenti**.

I^a II^a q. 68 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo detto che i doni sono delle perfezioni che dispongono l'uomo a ben assecondare gli impulsi dello Spirito Santo. Ora, è evidente, dalle spiegazioni date in precedenza [**q.56, a.4; q.8, a.2**], che le virtù morali costituiscono la perfezione delle potenze appetitive, in quanto queste partecipano in qualche modo della ragione, cioè in quanto son fatte per assecondarne il comando. Ebbene il rapporto che i **doni** hanno con l'uomo nei confronti dello **Spirito Santo**, è identico a quello delle **virtù morali** con le potenze appetitive nei confronti della **ragione**. Ora, **le virtù morali** sono abiti che predispongono le potenze appetitive ad **obbedire prontamente alla ragione**. Perciò anche **i doni dello Spirito Santo** sono abiti, che servono a predisporre l'uomo ad **obbedire prontamente allo Spirito Santo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 68 a. 3, ad arg. 1

La difficoltà è risolta da **S. Gregorio** stesso, il quale aggiunge che "**lo Spirito Santo rimane sempre in tutti gli eletti con quei doni, senza i quali non si può giungere alla vita**": mentre non

rimane sempre con gli altri". Ora, come abbiamo spiegato [a.2], i sette doni sono necessari per la salvezza. Dunque lo Spirito Santo rimane sempre con essi nei santi.

I^a II^a q. 68 a. 3, ad arg. 2

L'argomento vale per gli strumenti che non hanno la capacità di operare, ma solo quella di essere adoperati. Ora, l'uomo non è uno strumento di questo genere; poiché lo Spirito Santo lo muove in maniera, da farlo anche operare, in quanto dotato di libero arbitrio. Perciò ha bisogno di abiti (operativi).

I^a II^a q. 68 a. 3, ad arg. 3

La profezia è uno dei doni ordinati alla manifestazione dello Spirito, i quali non sono necessari alla salvezza. Perciò il confronto non regge.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia esatta l'enumerazione dei sette doni dello Spirito Santo. Infatti:

I^a II^a q. 68 a. 4, arg. 1

In codesta enumerazione troviamo quattro doni riguardanti le virtù intellettuali, cioè sapienza, intelletto, scienza e consiglio, il quale ultimo appartiene alla prudenza: ma non troviamo niente che riguardi l'arte, che pure è la quinta virtù intellettuale. Parimente, vi si trova un dono che appartiene alla giustizia, cioè la pietà, e uno che riguarda la fortezza, ossia il dono della fortezza: ma non troviamo niente che riguardi la temperanza. Dunque l'enumerazione dei doni è insufficiente.

I^a II^a q. 68 a. 4, arg. 2

La pietà è parte della giustizia. Ora, per la fortezza non troviamo una sua parte, ma la fortezza medesima. Dunque non andava messa la pietà, bensì la giustizia medesima.

I^a II^a q. 68 a. 4, arg. 3

Le virtù teologali sono quelle che più ci ordinano a Dio. Perciò, siccome i doni predispongono l'uomo alla mozione di Dio, non doveva mancare nell'elenco qualche dono appartenente alle virtù teologali.

I^a II^a q. 68 a. 4, arg. 4

Dio non solo è temuto, ma è anche oggetto di amore, di speranza, e di godimento. Ora, amore, speranza e godimento come passioni rientrano col timore in un'unica suddivisione. Perciò anche queste tre cose, come il timore, dovevano essere enumerate tra i doni.

I^a II^a q. 68 a. 4, arg. 5

All'intelletto viene affiancata la sapienza, che lo dirige; alla forza il consiglio, alla pietà la scienza. Quindi anche al timore bisognava affiancare un dono direttivo. Perciò l'enumerazione dei sette doni dello Spirito Santo non è esatta.

I^a II^a q. 68 a. 4. SED CONTRA:

Sta l'autorità della Sacra Scrittura.

I^a II^a q. 68 a. 4. RESPONDEO:

I doni sono abiti che predispongono l'uomo a seguire prontamente le ispirazioni dello Spirito Santo, come le virtù morali predispongono le potenze appetitive ad obbedire alla ragione. Ora, come le potenze appetitive sono fatte per essere guidate dal comando della ragione, così tutte le facoltà umane sono fatte per essere guidate dall'impulso di Dio, come da una facoltà superiore. Perciò anche i doni, come le virtù, sono in tutte le facoltà dell'uomo, che possono essere principi di atti umani: **cioè nella ragione e nella facoltà appetitiva.**

Ma la ragione è speculativa e pratica: e in entrambe l'apprensione della verità, che fa parte della ricerca, è distinta dal giudizio sulla verità. Perciò per **apprendere la verità** la ragione speculativa viene predisposta dall'intelletto; e la ragione pratica dal consiglio. Per poi **giudicare rettamente**, la ragione speculativa viene preparata dalla sapienza, e quella pratica dalla scienza. - La facoltà appetitiva invece viene predisposta dalla pietà a **compiere i doveri** verso gli altri. E rispetto ai doveri verso se stessi viene premunita dalla forza contro la paura dei pericoli, e dal timore contro la concupiscenza disordinata dei piaceri. Leggiamo infatti nei **Proverbi, 15, 27**: "Col timore del Signore ognuno evita il male"; e nei **Salmi, 118, 120**: "Trafiggi col tuo timore le mie carni, ché i tuoi giudizi io pavento". **Da ciò è evidente che i doni indicati hanno tutta l'estensione delle virtù, sia intellettuali che morali.**

[**INTELLETTO** > RAGIONE > RICERCA > **SAPIENZA** > GIUDIZIO
SPECULATIVA DELLA VERITÀ'

CONSIGLIO > RAGIONE > RICERCA > **SCIENZA** > GIUDIZIO
PRATICA DELLA VERITÀ'

PIETÀ' > > DOVERI VERSO IL PROSSIMO

FORTEZZA > FACOLTÀ' > DOVERI VERSO SE STESSO
APPETITIVA

TIMORE > > REGOLA DELLA CONCUPISCENZA]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 68 a. 4, ad arg. 1

I doni dello Spirito Santo attuano la perfezione dell'uomo in ciò che riguarda il **ben vivere**: mentre l'**arte** non è ordinata a questo, ma alle opere esterne; infatti l'arte è la retta ragione non delle azioni da compiere, ma delle **cose da farsi**, come insegna Aristotele. Tuttavia si potrebbe

rispondere che nell'infusione dei doni l'arte appartiene allo Spirito Santo, che è l'agente principale; non già all'uomo, che è come uno strumento quando è mosso da lui. - Alla **temperanza**, poi, corrisponde in qualche modo il dono del **timore**. Infatti, come spetta alla virtù della **temperanza** far sì che uno si astenga dai piaceri cattivi per il **bene di ordine razionale**; così spetta al dono del **timore** far sì che uno si astenga dai piaceri cattivi per il **timore di Dio**.

I^a II^a q. 68 a. 4, ad arg. 2

Il termine giustizia deriva dalla rettitudine della ragione: perciò è più adatto come nome della virtù che come nome di un dono. Invece il termine **pietà** indica la riverenza che abbiamo verso il padre e verso la patria. E poiché **Dio è padre di tutti gli esseri**, anche il culto di Dio viene denominato **pietà**, come dice S. Agostino. Perciò è conveniente che sia denominato pietà il dono mediante il quale in ossequio a Dio uno fa del bene al prossimo.

I^a II^a q. 68 a. 4, ad arg. 3

L'anima umana non viene mossa dallo Spirito Santo, senza unirsi in qualche modo con lui: come lo strumento non è mosso dall'artigiano senza un contatto, o una qualsiasi altra unione. Ora, la prima unione dell'uomo (con Dio) avviene mediante la **fede, la speranza e la carità**. Perciò queste virtù sono presupposte ai doni, come radici di essi. Cosicché tutti i doni appartengono a queste tre virtù come loro derivazioni.

*[ANIMA > (FEDE+SPERANZA+CARITA') > UNIONE COL PADRE
SOLO DOPO L'ANIMA E' MOSSA DAI DONI DELLO SPIRITO]*

I^a II^a q. 68 a. 4, ad arg. 4

Amore, speranza e godimento **hanno per oggetto il bene**. Ora, il sommo bene è **Dio**: quindi i nomi di queste tre passioni sono usati per le virtù teologali, che uniscono l'anima con Dio. Invece **il timore** ha per oggetto **il male**, che in nessun modo può attribuirsi a Dio: esso perciò non implica unione con Dio, ma piuttosto fuga da certe cose per rispetto verso Dio. Perciò timore non è il nome di una virtù teologale, ma di un dono, il quale distoglie dal male più delle virtù morali.

I^a II^a q. 68 a. 4, ad arg. 5

La sapienza regola, sia l'intelletto, che l'affetto dell'uomo. Ecco perché sono enumerati due doni come sottoposti alla sua direzione: per parte dell'intelletto il dono dell'intelletto; per parte dell'affetto il dono del timore. Il motivo infatti che suggerisce di temere Dio si desume dalla considerazione della divina grandezza, che spetta alla sapienza.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i doni dello Spirito Santo non siano connessi. Infatti:

I^a II^a q. 68 a. 5, arg. 1

L'Apostolo scrive, **1Corinti, 12, 8**: "All'uno dallo Spirito fu data la parola della sapienza; all'altro la parola della scienza secondo lo stesso Spirito". Ma la sapienza e la scienza sono enumerate tra i doni dello Spirito Santo. Dunque i vari doni dello Spirito Santo sono dati a persone distinte, e non sono tra loro connessi in un medesimo soggetto.

I^a II^a q. 68 a. 5, arg. 2

S. Agostino insegna, che "molti fedeli non hanno la scienza, sebbene essi abbiano la fede". Ora, la fede è sempre accompagnata da qualcuno dei doni, almeno dal dono del timore. Perciò i doni non sembrano necessariamente connessi in un solo e identico soggetto.

I^a II^a q. 68 a. 5, arg. 3

A dire di **S. Gregorio**, "minorata è la sapienza, se manchi d'intelletto; e assai inutile è l'intelletto, se la sapienza non lo sorregge. È spregevole il consiglio, cui manca il soccorso della forza; e la forza è molto debilitata, se non è sorretta dal consiglio. La scienza è nulla, senza l'utilità della pietà; ed è del tutto inutile la pietà, se le manca la discrezione della scienza. E il timore stesso, se non ha codeste virtù, non affronta nessuna fatica per un'opera buona". Dalle quali parole sembra che si possa avere un dono senza gli altri. Quindi i doni dello Spirito Santo non sono connessi.

I^a II^a q. 68 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio a codesto discorso premette questa affermazione: "In questo convito dei figli (di Giobbe) si deve considerare una cosa, che essi si alimentano a vicenda". Ora, nei figli di Giobbe, di cui si parla, sono indicati i doni dello Spirito Santo. Dunque codesti doni sono connessi, per il fatto che si alimentano reciprocamente.

I^a II^a q. 68 a. 5. RESPONDEO:

Da quanto abbiamo detto si può avere facilmente la soluzione di questo problema. Infatti sopra abbiamo spiegato che tutte le potenze dell'anima vengono predisposte dai doni nei confronti dello Spirito Santo che le muove, come le **potenze appetitive** sono predisposte dalle virtù morali nei confronti della **ragione** che le guida. Ora, come la nostra ragione ottiene la sua perfezione mediante la prudenza, così lo Spirito Santo abita in noi mediante la carità, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani, 5,5**: "La carità di Dio s'è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato". Perciò, come le **virtù morali** sono tra loro connesse nella **prudenza**, così i **doni dello Spirito Santo** sono tra loro connessi nella **carità**: e quindi chi ha la carità possiede tutti i doni dello Spirito Santo: e senza di essa non se ne può avere nessuno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 68 a. 5, ad arg. 1

Sapienza e scienza si possono innanzi tutto considerare come **grazie gratis datae**: e cioè come capacità nella conoscenza delle cose divine ed umane per **istruire i fedeli** e per **confutare gli avversari**. E nel testo citato l'Apostolo parla di sapienza e di scienza in codesto senso: infatti di proposito parla della "parola di sapienza" e "di scienza".

- In secondo luogo esse possono considerarsi come doni dello Spirito Santo. E allora sapienza e scienza non sono altro che perfezioni dell'anima umana, mediante le quali essa viene preparata ad assecondare le ispirazioni dello Spirito Santo nella **conoscenza delle cose divine ed umane**. Ed è evidente che codesti doni sono in tutti coloro che hanno la carità.

I^a II^a q. 68 a. 5, ad arg. 2

S. Agostino in quel testo parla della scienza spiegando il passo, ora ricordato, dell'Apostolo: perciò parla della scienza presa nel senso sopra indicato, cioè in quanto **grazia gratis data**. Il che è evidente da quanto egli aggiunge: "Altro è sapere soltanto quello che un uomo deve credere per raggiungere la vita beata, la quale non può essere che eterna; e altro è sapere in che modo questo possa **giovare alle persone pie, e essere di difesa contro gli empi**; il quale sapere sembra che l'Apostolo voglia denominare propriamente col termine scienza".

I^a II^a q. 68 a. 5, ad arg. 3

Come la connessione delle virtù cardinali, stando a quanto abbiamo detto, si dimostra dal fatto che l'una è in qualche modo completata dall'altra; così **S. Gregorio vuol dimostrare** alla stessa maniera **la connessione dei doni, dal fatto che l'uno non può essere perfetto senza l'altro**. Prima infatti aveva affermato: "**Ciascuna di esse molto decade, se una virtù non viene soccorsa dall'altra**". Perciò il passo non si può intendere nel senso che un dono possa esistere senza l'altro: ma che se l'intelletto fosse senza sapienza, non sarebbe un dono; come la temperanza non sarebbe una virtù, se fosse senza giustizia.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i doni dello Spirito Santo non rimangano in patria.. Infatti:

I^a II^a q. 68 a. 6, arg. 1

S. Gregorio afferma, che "**lo Spirito Santo con i sette doni conforta l'anima contro le varie tentazioni**". Ma nella patria (beata) non ci sarà tentazione alcuna; secondo le parole di **Isaia, 11, 9**: "**Non nuoceranno e non uccideranno più su tutto il mio santo monte**". Dunque i doni dello Spirito Santo in patria non ci saranno.

I^a II^a q. 68 a. 6, arg. 2

Come sopra abbiamo detto **[a.3]**, i doni dello Spirito Santo sono abiti. Ora, **inutilmente esisterebbero gli abiti, se non ci potessero essere degli atti**. Ma in patria non possono esserci gli atti di certi doni: infatti **S. Gregorio** afferma, che "**l'intelletto fa penetrare le cose udite, il consiglio impedisce la precipitazione, la fortezza fa non temere le cose avverse, e la pietà riempie le viscere del cuore con opere di misericordia**": **tutte cose incompatibili con le condizioni della patria beata**. Perciò codesti doni non ci saranno nello stato di gloria.

I^a II^a q. 68 a. 6, arg. 3

Alcuni doni perfezionano l'uomo nella vita contemplativa, come la sapienza e l'intelletto; altri lo perfezionano nella vita attiva, come la pietà e la forza. Ma a dire di S. Gregorio, "la vita attiva termina con la vita presente". Quindi nello stato di gloria non ci saranno i doni dello Spirito Santo.

I^a II^a q. 68 a. 6. SED CONTRA:

S. Ambrogio insegna: "La città di Dio, la Gerusalemme celeste, non viene purificata dal corso di nessun fiume terrestre; ma il fiume che nasce dalla fonte di vita dello Spirito Santo, di cui noi gustiamo un piccolo sorso, scorrerà con sovrabbondanza tra quegli spiriti celesti, straripante col fuoco delle sue sette spirituali virtù".

I^a II^a q. 68 a. 6. RESPONDEO:

I doni li possiamo considerare sotto due aspetti:

- **Primo**, nella loro **essenza**: e da questo lato ci saranno, e perfettissimamente, in patria, com'è dimostrato dalle parole riportate di S. Ambrogio. E il motivo si è che i doni predispongono l'anima umana ad assecondare la mozione dello Spirito Santo: e questo avverrà specialmente in patria, quando Dio sarà, a dire di S. Paolo, **1Corinti, 15, 28** "tutto in tutti", e l'uomo sarà totalmente sottomesso a Dio.

- **Secondo**, si possono considerare rispetto alla **materia** intorno alla quale essi operano: e da questo lato al presente hanno un'operazione che non potranno avere nella patria beata. E in questo senso non potranno rimanere lassù; come sopra abbiamo detto a proposito delle virtù cardinali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 68 a. 6, ad arg. 1

S. Gregorio in quel passo parla dei doni come si addicono allo stato presente: adesso, infatti, i doni ci proteggono dalle tentazioni del male. Ma nello stato di gloria, venendo il male a cessare, i doni dello Spirito Santo ci **stabiliranno** nel bene.

I^a II^a q. 68 a. 6, ad arg. 2

S. Gregorio quasi per ciascun dono determina ciò che passa con lo stato presente, e ciò che rimane anche in quello futuro:

- Infatti egli insegna che "la **sapienza** nutre l'anima con la speranza e con la certezza delle cose eterne": e di queste due cose la speranza passa, mentre la **certezza rimane**.

- Dell'**intelletto** afferma che "nell'atto in cui penetra le cose udite, mentre rinfranca il cuore, ne illumina le tenebre": anche qui l'ascoltare passa, poiché, a dire di **Geremia, 31, 34**: "nessuno dovrà ammaestrare il proprio fratello"; mentre l'**illuminazione della mente rimarrà**.

- A proposito del **consiglio** dice che "impedisce la precipitazione", il che si richiede al presente: e quindi che "riempie l'animo con la ragione", e questo è necessario anche nel futuro.

- Sulla **fortezza** dice che "non teme le avversità", e ciò è necessario al presente: e quindi che "ammannisce il cibo della fiducia"; il che rimane anche nel futuro.

- A proposito della **scienza** indica una cosa soltanto, cioè che essa "toglie il digiuno dell'ignoranza", il che riguarda lo stato presente. Ma nominando poi "lo stomaco della mente" può far pensare in senso figurato alla **pienezza di conoscenza che spetta allo stato futuro**.

- Invece a proposito della **pietà** afferma, che "riempie le viscere del cuore con opere di misericordia". Espressione questa che, così come suona, si riferisce allo stato presente. Ma l'intima tenerezza verso il prossimo, indicata nelle "viscere del cuore", appartiene anche allo stato futuro; nel quale la pietà non offrirà opere di misericordia, bensì un **tributo di congratulazioni**. [*=contentezza per il bene altrui*]

- Del **timore** poi afferma, che "umilia l'anima, perché non s'insuperbisca delle cose presenti", e questo si riferisce allo stato attuale; e che quindi "la conforta col cibo della speranza per le cose future", e anche questo appartiene allo stato presente, quanto alla speranza. Ma può anche appartenere allo stato futuro, quanto al conforto che procurano **le stesse realtà, qui sperate e là possedute**.

I^a II^a q. 68 a. 6, ad arg. 3

L'argomento fa forza sulla materia dei doni. Infatti le opere della vita attiva non potranno più essere materia dei doni: ma questi avranno i loro atti per cose riguardanti la vita contemplativa, quale è la vita beata.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **dignità** dei doni non coincida con l'**enumerazione di Isaia**. Infatti:

I^a II^a q. 68 a. 7, arg. 1

Il principale tra i doni dev'essere quello che Dio più richiede dall'uomo. Ora, Dio richiede dall'uomo soprattutto il **timore**; poiché sta scritto, **Deuteronomio, 10, 12**: "Ed ora, Israele, che cosa chiede da te il Signore Dio tuo, se non che tu tema il Signore Dio tuo?"; e altrove, **Malachia, 1, 6**: "Se io sono il Signore, dov'è il timore a me dovuto?". Perciò il timore che è enumerato per ultimo non è l'infimo ma il primo dei doni.

I^a II^a q. 68 a. 7, arg. 2

La pietà si presenta come un bene universale: infatti l'Apostolo ha scritto, **1 Timoteo, 4, 8**, che "la pietà è utile a tutto". Ora un bene universale va preferito ai beni particolari. Dunque la pietà, elencata al **penultimo posto**, è il più grande dei doni. [*Poiché l'esercizio del corpo è*

utile a poco, ma la pietà è utile a tutto; avendo promessa di vita, sì della vita presente, sì della futura.]

I^a II^a q. 68 a.7, arg. 3

La **scienza** affina il giudizio dell'uomo; mentre il **consiglio** fa parte della ricerca. Ma il giudizio è superiore alla ricerca. Quindi **la scienza è un dono superiore al consiglio**: e invece è enumerata dopo di esso.

I^a II^a q. 68 a.7, arg. 4

La fortezza spetta a una potenza appetitiva; la scienza, invece, alla ragione. Ma la ragione è più nobile delle potenze appetitive. Dunque la scienza è un dono superiore alla fortezza: che però è prima nell'enumerazione. Perciò la dignità dei doni non rispetta l'ordine della loro enumerazione.

I^a II^a q. 68 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino, commentando il **discorso della montagna**, ha scritto: "A me sembra che la settiforme operazione dello Spirito Santo, di cui parla Isaia, corrisponda a questi gradi o aforismi" di cui si parla in S. Matteo; "ma si badi all'ordine. Infatti in Isaia l'enumerazione comincia dai gradi superiori: qui dagli inferiori".

I^a II^a q. 68 a. 7. RESPONDEO:

La dignità di un dono si può considerare sotto due aspetti: primo, assolutamente parlando (simpliciter), cioè in rapporto al proprio atto in quanto deriva dai suoi principi; secondo, in senso relativo (secundum quid), cioè in rapporto alla sua materia.

- Se parliamo della dignità dei doni **in senso assoluto**, troviamo che il criterio per un loro raffronto è identico a quello stabilito per le virtù: poiché i doni predispongono l'uomo a tutti gli atti delle facoltà psichiche, ai quali predispongono le virtù, come sopra abbiamo detto. Perciò, **come le virtù intellettuali sono prima delle virtù morali**: e tra le stesse virtù intellettuali quelle **contemplative** sono prima di quelle attive, ossia **sapienza, intelletto e scienza** prima della **prudenza e dell'arte**; in modo però che la sapienza preceda l'intelletto, e l'intelletto la scienza, come la prudenza e la synesis precedono l'eubulia; **così anche tra i doni la sapienza e l'intelletto, la scienza e il consiglio** vengono prima della pietà, della **fortezza e del timore**. E tra questi ultimi la pietà va preferita alla fortezza, e la fortezza al timore; come la giustizia va preferita alla fortezza, e la fortezza alla temperanza.

- Ma **in rapporto alla materia**, fortezza e consiglio vanno prima della scienza e della pietà: poiché fortezza e consiglio intervengono nelle cose ardue; mentre la pietà, e anche la scienza, nelle **cose comuni**.

Perciò la dignità dei doni corrisponde all'ordine dell'enumerazione, in parte secondo un ordine assoluto, in base al quale sapienza e intelletto sono prima di tutti; e in parte secondo un ordine di materia, in base al quale consiglio e fortezza vengono preferiti alla scienza e alla pietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 68 a. 7, ad arg. 1

Il timore è la cosa più richiesta, perché preludio alla perfezione dei doni, poiché, **Salmo, 110, 10; Siracide, 1, 16**: "il timore di Dio è l'inizio della sapienza": **non già perché superiore agli altri**. Infatti **in ordine genetico viene prima** l'abbandono del male, determinato, a detta dei **Proverbi, 16, 6**, dal timore, che il compimento del bene, dovuto agli altri doni.

I^a II^a q. 68 a. 7, ad arg. 2

L'Apostolo non confronta la pietà a tutti i doni di Dio; ma al solo "esercizio del corpo", di cui afferma che "è utile a poco".

I^a II^a q. 68 a. 7, ad arg. 3

Sebbene la scienza sia preferibile al consiglio per il giudizio, tuttavia il consiglio va preferito per la materia che l'interessa: infatti **il consiglio non si esercita che nelle cose ardue**, come nota Aristotele; mentre il giudizio della **scienza si esercita in tutte le cose**.

I^a II^a q. 68 a. 7, ad arg. 4

I doni direttivi, che appartengono alla ragione, sono superiori ai doni esecutivi, se si considerano in quanto i loro atti promanano dalle potenze: infatti la ragione è superiore alle potenze appetitive, come chi comanda è superiore a chi è comandato. Ma rispetto alla materia il consiglio sta alla fortezza come elemento direttivo, e così la scienza alla pietà: questo perché consiglio e fortezza si esercitano solo in cose ardue, mentre la scienza e la pietà si esercitano anche in cose ordinarie. Perciò il consiglio, abbinato alla fortezza a motivo della materia, è enumerato prima della scienza e della pietà.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che le virtù siano da preferirsi ai doni. Infatti:

I^a II^a q. 68 a. 8, arg. 1

S. Agostino così scrive, parlando della carità: "Niente è superiore a questo dono di Dio. Esso è il solo che divide i figli del regno eterno dai figli dell'eterna perdizione. Dallo Spirito Santo sono elargiti anche altri doni, ma senza la carità non giovano a nulla". Ma la carità è una virtù. Dunque le virtù valgono più dei doni dello Spirito Santo.

I^a II^a q. 68 a. 8, arg. 2

Le cose che precedono in ordine di natura sono anche superiori. Ora, le virtù precedono i doni: infatti S. Gregorio ha scritto che "il dono dello Spirito Santo nell'anima a lui soggetta forma innanzi tutto la giustizia, la prudenza, la fortezza e la temperanza: e quindi cura l'anima stessa con le sette virtù", o doni, "impiegando contro la stoltezza la sapienza; contro l'ottusità l'intelletto; contro la precipitazione il consiglio; contro il timore la fortezza; contro l'ignoranza

la scienza; contro la durezza la pietà; e contro la superbia infondendo il timore". Perciò le virtù sono superiori ai doni.

I^a II^a q. 68 a. 8, arg. 3

A dire di S. Agostino, "nessuno può usare malamente delle virtù". Invece si può abusare dei doni: infatti, come si esprime S. Gregorio, "noi dobbiamo immolare la vittima della nostra preghiera

- perché la sapienza non si levi in superbia;
- perché l'intelletto, investigando sottilmente, non erri;
- perché il consiglio moltiplicandosi non confonda;
- e la fortezza nel dar fiducia non ci faccia cadere;
- perché la scienza non ci gonfi con una conoscenza senza amore;
- e la pietà non ci renda tortuosi deviando lontana dalla giustizia;
- e affinché il timore, facendoci temere più del giusto, non ci faccia cadere nella fossa della disperazione".

Dunque le virtù sono più nobili dei doni dello Spirito Santo.

I^a II^a q. 68 a. 8. SED CONTRA:

I doni sono dati in aiuto delle virtù contro i difetti, come è evidente dai passi ricordati di S. Gregorio; perciò sembra che essi possano compiere quello che non possono le virtù. Quindi i doni sono superiori alle virtù.

I^a II^a q. 68 a. 8. RESPONDEO:

È evidente da quanto abbiamo detto che le virtù si dividono in tre generi: virtù teologali, virtù intellettuali, e virtù morali.

- Le virtù teologali hanno la funzione di unire l'anima umana con Dio;
- le virtù intellettuali quella di affinare la ragione medesima;
- e le virtù morali quella di predisporre le potenze appetitive ad obbedire alla ragione.

Invece i doni dello Spirito Santo hanno la funzione di predisporre tutte le potenze dell'anima ad assecondare la mozione divina.

Perciò è evidente che i doni stanno alle virtù teologali, le quali uniscono l'uomo allo Spirito Santo, motore di essi, come le virtù morali stanno alle virtù intellettuali, le quali affinano la ragione, motrice delle virtù morali. Quindi, come le virtù intellettuali precedono e regolano le virtù morali; così le virtù teologali precedono e regolano i doni dello Spirito Santo. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "i sette figli", cioè i sette doni, "non possono raggiungere la perfezione del numero dieci, se tutto quel che fanno non lo compiono nella fede, nella speranza e nella carità".

[Le virtù intellettuali >> regolano in ordine di ragione le virtù morali]

Le virtù teologali >> aprono ai doni dello Spirito Santo

I doni >> aprono le virtù non teologali razionalizzate >> all'azione dello Spirito Santo]

Se invece confrontiamo i doni con le altre virtù intellettuali o morali, **i doni precedono le virtù**. Poiché i doni predispongono le potenze dell'anima alla mozione dello Spirito Santo: mentre codeste virtù predispongono o la ragione stessa o le altre facoltà in **ordine alla ragione**. Ora, è evidente che per un motore più alto si richiede che il soggetto mobile venga predisposto da una perfezione superiore. **Dunque i doni sono più perfetti delle virtù.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 68 a. 8, ad arg. 1

La carità è una virtù teologale; perciò concediamo che è superiore ai doni.

I^a II^a q. 68 a. 8, ad arg. 2

Una cosa può dirsi prima di un'altra in due maniere:

- **Primo, in ordine di perfezione e di dignità**: cioè come l'amore di Dio è prima dell'amore del prossimo. E in questo senso i doni sono prima delle virtù intellettuali e morali, e posteriori alle virtù teologali.

- **Secondo, in ordine di generazione e di predisposizione**: cioè come l'amore del prossimo precede, nei suoi atti, l'amore di Dio. E in questo senso le virtù intellettuali e morali precedono i doni: poiché l'uomo con le buone disposizioni nei riguardi della propria ragione, si prepara ad essere ben disposto in ordine a Dio.

I^a II^a q. 68 a. 8, ad arg. 3

Sapienza, intelletto e simili sono doni dello Spirito Santo in quanto sono **informati dalla carità**; la quale, a dire di S Paolo, **1Corinti, 13, 4**: "**non agisce invano**". **Perciò nessuno si serve malamente della sapienza, dell'intelletto, ecc., in quanto doni dello Spirito Santo.** E affinché non si allontanino dalla perfezione della carità, l'uno è sostenuto dall'altro. E questo è quanto intende dire S. Gregorio.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le beatitudini

Prima parte della seconda parte

Questione 69

Proemio

Passiamo a parlare delle **beatitudini**.

Sul tema indicato tratteremo quattro argomenti:

1. Se le beatitudini siano distinte dai doni e dalle virtù;
2. Se i premi promessi nelle beatitudini appartengano a questa vita;
3. Il numero delle beatitudini;
4. La convenienza dei premi che ad esse corrispondono.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le **beatitudini** non siano distinte dalle virtù e dai doni. Infatti:

I^a II^a q. 69 a. 1, arg. 1

S. Agostino nel commentare il discorso della montagna attribuisce le **beatitudini** enumerate in S. Matteo ai doni dello Spirito Santo; e **S. Ambrogio** commentando S. Luca attribuisce le **beatitudini** che ivi si trovano alle **quattro virtù cardinali**. Dunque le beatitudini non si distinguono dalle virtù e dai doni.

I^a II^a q. 69 a. 1, arg. 2

La **volontà umana** non ha che due regole, come sopra abbiamo visto, e cioè: la **ragione** e la **legge eterna**. Ora, le **virtù** assicurano la perfezione dell'uomo in ordine alla ragione; e i **doni** in ordine alla legge eterna dello Spirito Santo, secondo le spiegazioni date. **Quindi non può esserci qualche altra cosa che rientra nella rettitudine della volontà umana all'infuori delle virtù e dei doni**. Dunque le beatitudini non si distinguono da essi.

I^a II^a q. 69 a. 1, arg. 3

Nella enumerazione delle **beatitudini** troviamo la **mitezza**, la **giustizia** e la **misericordia**; le quali sono pure delle virtù. Perciò le beatitudini non si distinguono dalle virtù e dai doni.

I^a II^a q. 69 a. 1. **SED CONTRA:**

Tra le beatitudini sono enumerate cose, come la **povertà**, il **pianto** e la **pace**, che non sono né virtù né doni. Perciò le beatitudini sono distinte dalle virtù e dai doni.

I^a II^a q. 69 a. 1. RESPONDEO:

Come già abbiamo detto [q.2, a.7; q.3, a.1], **la beatitudine è l'ultimo fine della vita umana**. Ora, per la speranza che uno ha di raggiungere la beatitudine, si può dire che ha già conseguito il fine: infatti, come si esprime il **Filosofo**, "i fanciulli si dicono beati per la speranza"; e a detta dell'Apостоło, **Romani, 8, 24**: "Nella speranza siamo stati fatti salvi". Ora, la speranza di raggiungere il fine nasce dal fatto che uno cammina come si conviene e si avvicina ad esso: e questo avviene mediante qualche atto. Ma al fine della beatitudine ci s'incammina e ci si avvicina mediante **gli atti delle virtù**; e specialmente con **gli atti dei doni** se parliamo della beatitudine eterna, per la quale non basta la ragione, ch  ad essa conduce lo Spirito Santo, i cui comandi e ispirazioni siamo predisposti a seguire mediante i doni. **Perci  le beatitudini si differenziano dalle virt  e dai doni, non come abiti da essi distinti, ma come gli atti si distinguono dagli abiti.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLT :

I^a II^a q. 69 a. 1, ad arg. 1

Agostino ed Ambrogio attribuiscono le beatitudini ai doni e alle virt , come gli atti si attribuiscono ai loro abiti. I doni per  sono superiori alle virt  cardinali, come abbiamo visto. Perci  S. Ambrogio, spiegando le beatitudini presentate alle turbe (secondo la redazione di S. Luca), le attribuisce alle virt  cardinali; invece S. Agostino, spiegando le beatitudini presentate sul monte ai discepoli, che erano pi  perfetti (redazione di S. Matteo), le attribuisce ai doni dello Spirito Santo.

I^a II^a q. 69 a. 1, ad arg. 2

L'argomento prova soltanto che non ci sono altri abiti, chiamati a mettere ordine nella vita umana, oltre le virt  e i doni.

I^a II^a q. 69 a. 1, ad arg. 3

La **mitezza** si considera come atto della **mansuetudine**: lo stesso si dica della **giustizia** e della **misericordia**. E sebbene queste sembrano essere virt , tuttavia, sono attribuite ai doni, poich  anche i doni, secondo le spiegazioni date, predispongono l'uomo a tutti quegli atti cui lo predispongono le virt .

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i premi assegnati alle beatitudini non appartengano a questa vita. Infatti:

I^a II^a q. 69 a. 2, arg. 1

Alcuni, come abbiamo visto, si dicono beati per la **speranza del premio**. Ma l'oggetto della speranza   la beatitudine futura. Dunque **i premi indicati appartengono alla vita futura.**

I^a II^a q. 69 a. 2, arg. 2

In S. Luca troviamo delle pene contrapposte alle beatitudini, **Luca, 6, 25**: "Guai a voi che siete satolli, perché patirete la fame. Guai a voi che ora ridete, perché piangerete e gemerete". Ma queste pene non si riferiscono a questa vita; poiché **spesso** gli uomini qui non vengono puniti, come **Giobbe, 21, 13**, notava: "Consumano nella felicità i loro giorni". Perciò neppure i premi delle beatitudini appartengono alla vita presente.

I^a II^a q. 69 a. 2, arg. 3

Il regno dei cieli, assegnato come premio della povertà, è la beatitudine celeste, come afferma S. Agostino. Anche la **sazietà completa** non si avrà che nella vita futura, secondo l'espressione del **Salmo, 16, 15**: "Mi sazierò all'apparire della tua gloria". Così pure la **visione di Dio** e la manifestazione della **nostra figliolanza divina** appartengono alla vita futura, come dice **S. I Giovanni, 3, 2**: "Noi siamo ora figlioli di Dio; ma non è ancora manifesto quello che noi saremo. Sappiamo che quando si manifesterà, saremo simili a lui: perché lo vedremo come egli è". Dunque i premi suddetti appartengono alla vita futura.

I^a II^a q. 69 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "In questa vita è possibile vedere il compimento di queste promesse, come le crediamo adempiute negli Apostoli. Poiché quella trasmutazione totale in forma di angeli, che è promessa dopo questa vita, non si può spiegare con nessuna parola".

I^a II^a q. 69 a. 2. RESPONDEO:

A proposito di questi premi gli espositori della Sacra Scrittura si sono espressi in vari sensi. Infatti

- alcuni, come **S. Ambrogio**, affermano che tutti questi premi appartengono alla futura beatitudine.
- **S. Agostino** invece sostiene che appartengono alla vita presente.
- **Il Crisostomo** poi afferma che alcuni di essi appartengono alla vita futura, e altri alla vita presente.

Per chiarire la cosa, si deve notare che **la speranza della futura beatitudine** può trovarsi in noi in due maniere:

- **primo**, mediante una **preparazione o disposizione** alla futura beatitudine, sotto forma di merito [*=degno di lode e di premio*];
- **secondo**, mediante **un inizio imperfetto** della futura beatitudine, attuato nei santi anche in questa vita **e allora il premio appartiene alla vita presente**. Infatti quando uno comincia a progredire negli atti delle virtù e dei doni, di lui si può sperare che raggiungerà la perfezione come viatore, e come cittadino del cielo.

Per portare un esempio la speranza della fruttificazione di un albero quando esso si copre di foglie, è diversa da quella determinata dall'apparire dei frutti incipienti. Perciò quanto nelle beatitudini è accennato come merito, costituisce una preparazione o

disposizione alla beatitudine, perfetta o iniziale. Quanto invece è presentato come premio può essere, o la stessa beatitudine perfetta, e allora appartiene alla vita futura; oppure un inizio di beatitudine, come avviene nei santi,

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 69 a. 2, ad arg. 1

La speranza ha per oggetto la beatitudine futura come ultimo fine; ma può avere per oggetto anche **l'aiuto della grazia**, quale mezzo per raggiungerla, secondo l'espressione del **Salmo, 27, 7**: "In Dio ha sperato il mio cuore, e fui soccorso".

I^a II^a q. 69 a. 2, ad arg. 2

I malvagi, sebbene talora non soffrano in questa vita pene temporali, soffrono tuttavia quelle spirituali. Perciò **S. Agostino** diceva: "Hai comandato, o Signore, e così è, che l'animo disordinato sia pena a se stesso". E il **Filosofo** afferma dei malvagi, che "la loro anima è in lite, e una cosa la trascina da una parte e una dall'altra": e conclude: "Ora, se è cosa tanto miserabile essere malvagi, bisogna fuggire con forza la cattiveria". - Parimente i buoni, sebbene in questa vita non ricevano talora dei premi materiali, tuttavia non mancano mai di quelli spirituali; secondo le parole evangeliche, **Matteo, 19, 29 e Marco, 10, 30**: "Riceverete il centuplo anche in questo tempo".

I^a II^a q. 69 a. 2, ad arg. 3

Tutti i premi ricordati saranno perfetti nella vita futura: ma intanto anche in questa vita hanno in qualche modo un inizio. Infatti per regno dei cieli, come dice **S. Agostino**, si può intendere

- **l'inizio della sapienza perfetta**, in quanto in essi (nei giusti) incomincia a regnare lo spirito.
- Il **possedere la terra** può indicare gli affetti buoni dell'anima che riposa col desiderio **nella stabilità e sicurezza dell'eredità eterna**, indicata col termine terra.
- Inoltre **(i giusti) sono consolati** in questa vita, col partecipare lo Spirito Santo, chiamato appunto Paraclito, ossia **Consolatore**.
- Sono poi **saziati** anche in questa vita con quel cibo di cui disse il Signore, **Giovanni, 4, 34**: "Mio cibo è fare la volontà del Padre mio".
- E ancora in questa vita **gli uomini ricevono la misericordia di Dio**. E possono in qualche modo vedere Dio, con l'occhio purificato dal dono dell'intelletto.
- Così pure coloro che in questa vita **pacificano le loro passioni**, avvicinandosi alla somiglianza con Dio, **sono denominati figli di Dio**.

Tuttavia queste cose saranno assai più perfette in patria.

ARTICOLO 3:

Matteo, 5, 1-10

«Beati i poveri in spirito, (Direzione della scienza e del consiglio)
perché di essi è il regno dei cieli. (Esecutivo della timore)

(causa movente: pietà)
2) Beati i miti, (Direzione della scienza e del consiglio)
perché erediteranno la terra. (Esecutivo della **fortezza**)

(causa movente: scienza)
3) Beati gli afflitti, (Direzione della scienza e del consiglio)
perché saranno consolati. (Esecutivo della timore)

(causa movente: **fortezza**)
4) Beati quelli che hanno **fame e sete della giustizia**, (Esecutivo della pietà)
perché saranno saziati. (Direzione della scienza e del consiglio)

(causa movente: consiglio)
5) Beati i misericordiosi, (Direzione della scienza e del consiglio)
perché troveranno misericordia. (Esecutivo della pietà)

6) Beati i puri di cuore,
perché **vedranno Dio**. [Intelletto]

7) Beati gli operatori di pace,
perché saranno chiamati **figli di Dio**. [Sapienza]

8) Beati i perseguitati per causa della giustizia,
perché di essi è il regno dei cieli.

Luca, 20, 22

20 Alzati gli occhi verso i suoi discepoli, Gesù diceva:

«Beati voi **poveri**,
perché vostro è il regno di Dio.

21 Beati voi che ora avete **fame**,
perché sarete saziati.

Beati voi che ora **piangete**,
perché riderete.

22 Beati voi quando gli uomini vi **odieranno e quando vi metteranno al bando e**
v'insulteranno e respingeranno il vostro nome come scellerato, a causa del Figlio dell'uomo.

VIDETUR che le beatitudini non siano ben enumerate. Infatti:

I^a II^a q. 69 a. 3, arg. 1

Le beatitudini sono attribuite ai doni [a.1, ad 1], come abbiamo visto. Ora, ci sono dei doni, come la **sapienza e l'intelletto**, che appartengono alla **vita contemplativa**: invece non viene ricordata nessuna beatitudine per gli atti della vita contemplativa, ma tutte sono per quelli della **vita attiva**. Perciò l'enumerazione delle beatitudini è incompleta.

I^a II^a q. 69 a. 3, arg. 2

Alla vita attiva non solo appartengono i **doni esecutivi**; ma anche certi **doni direttivi**, come la **scienza e il consiglio**. Invece tra le beatitudini non c'è niente che direttamente appartenga all'atto della **scienza** o del **consiglio**. Dunque le beatitudini sono descritte in maniera insufficiente.

I^a II^a q. 69 a. 3, arg. 3

Tra i doni esecutivi della vita attiva è posto il timore che corrisponde alla povertà; mentre la pietà sembra corrispondere alla beatitudine della misericordia. Ma **non c'è nulla che corrisponda direttamente alla fortezza**. Dunque l'enumerazione delle beatitudini non è completa.

I^a II^a q. 69 a. 3, arg. 4

Nella Sacra Scrittura si parla di molte altre beatitudini: in **Giobbe, 5,17**, p. es., sta scritto: "Beato l'uomo che da Dio è **corretto**"; e nel primo **Salmo, 1, 1**: "Beato l'uomo che non va secondo il **consiglio degli empi**"; e nei **Proverbi, 3, 13**: "Beato l'uomo che trova la **sapienza**". Perciò l'elenco delle beatitudini è insufficiente.

I^a II^a q. 69 a. 3. SED CONTRA:

L'enumerazione pecca di **prolissità**. Infatti i doni dello Spirito Santo sono **sette**. E le beatitudini ricordate sono **otto**.

In S. Luca troviamo soltanto **quattro beatitudini**. Perciò è superfluo enumerarne **sette o otto**, come troviamo in S. Matteo.

I^a II^a q. 69 a. 3. RESPONDEO:

L'elenco di queste beatitudini è esattissimo. Per averne l'evidenza si consideri che l'uomo può seguire **tre tipi di beatitudine**: infatti alcuni riposero la beatitudine nella vita voluttuosa; altri nella vita attiva; e altri ancora nella vita contemplativa. Ora, queste tre beatitudini hanno rapporti differenti con la beatitudine futura, per la cui speranza meritiamo quaggiù il nome di beati. Infatti

1) la beatitudine delle voluttà, perché falsa e contraria alla ragione, è un **ostacolo per la beatitudine futura**.

2) Invece la beatitudine della vita attiva ne è una **preparazione**.

3) E la **beatitudine contemplativa**, se perfetta, s'identifica essenzialmente con la beatitudine futura; se poi è imperfetta, ne è un **preludio**.

1) Ecco perché il Signore mise per prime delle beatitudini atte a **rimuovere l'ostacolo della falsa beatitudine**. Infatti questa vita voluttuosa consiste in due cose.

+ **Primo**, nell'**abbondanza dei beni esterni**: ossia delle **ricchezze**, e degli **onori**. E da questi l'uomo viene distolto mediante le **virtù**, al punto di usarne con **moderazione**; o in maniera più eccellente mediante **il dono** [*scienza/consiglio (direzione); timore (esecutivo)*], e cioè fino al punto **di disprezzarle del tutto**. Perciò troviamo come **prima beatitudine**: "**Beati i poveri in spirito**"; il che può riferirsi e all'**abbandono delle ricchezze**, e al **disprezzo degli onori**, attuato mediante l'umiltà.

+ **Secondo**, la vita voluttuosa consiste ancora nel **seguire le proprie passioni**, sia dell'irascibile, che del concupiscibile. Ora, è la **virtù** che mediante la regola della **ragione** distoglie l'uomo dal seguire le passioni dell'irascibile, perché in esse non ecceda: ma anche **il dono** [*scienza/consiglio (direzione); fortezza (esecutivo); pietà (causa movente)*] interviene in modo più eccellente, a far sì che l'uomo, seguendo la volontà di Dio, sia **liberato totalmente da esse**. - Di qui la **seconda beatitudine**: "**Beati i miti**".

- Inoltre la virtù ritrae l'uomo dal seguire le passioni del concupiscibile, usando moderatamente di esse: **il dono** [*consiglio (direzione); timore (esecutivo); scienza (causa movente)*] invece interviene, se è necessario, eliminandole totalmente; anzi, se è necessario, **volontariamente si carica di afflizioni**. Ed ecco la **terza beatitudine**: "**Beati quelli che piangono**".

2) Invece **la vita attiva** consiste specialmente nei servizi che rendiamo al prossimo, sotto forma di doveri, o di benefici spontanei. Rispetto al primo compito la virtù

+ ci predispone a non ricusare al prossimo **quanto gli è dovuto**: il che appartiene alla **giustizia**. Invece **il dono** [*scienza/consiglio (direzione); pietà (esecutivo); fortezza (causa movente)*] ci induce a questo medesimo dovere **con un affetto più grande**; e cioè a compiere le opere della giustizia con desiderio ardente, come l'affamato e l'assetato desiderano il cibo e la bevanda. Ed abbiamo a questo punto la **quarta beatitudine**: "**Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia**".

+ Rispetto poi ai **benefici spontanei**, la virtù ci induce a offrirli a coloro cui la ragione suggerisce di **donare**, e cioè agli amici e ai congiunti: il che spetta alla virtù della **liberalità**. Invece il **dono** [*scienza/consiglio (direzione); pietà (esecutivo); consiglio (causa movente)*], in ossequio a Dio, **considera la sola necessità di coloro cui offre** i suoi benefici gratuiti; secondo le parole evangeliche, **Luca, 14, 12-13**: "Quando fai un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici o i tuoi fratelli..., ma chiama poveri, e storpi...". E questo è un atto di misericordia. Ecco perciò al suo posto la **quinta beatitudine**: "**Beati i misericordiosi**".

+ Ora, è della vita attiva, relativamente alle virtù e ai doni in ordine alla **perfezione dell'uomo in se stesso**, la mondezzezza del cuore: vale a dire l'immunità dell'anima dall'inquinamento delle passioni. Ecco quindi la **sesta beatitudine**: "**Beati i puri di cuore**".

+ Invece per le virtù e i doni ordinati alla perfezione dell'uomo **in rapporto al prossimo**, effetto della vita attiva è la pace; secondo le parole di **Isaia, 32, 17**: "Opera della giustizia sarà la pace". Ecco allora la **settima beatitudine**: "**Beati i pacifici**".

3) Le cose, finalmente, che riguardano **la vita contemplativa**, o s'identificano con l'ultima beatitudine, o ne sono un preludio: **perciò non sono ricordate tra le beatitudini come meriti, ma come premi [intelletto e sapienza]**. Invece sono ricordati come meriti gli effetti della vita attiva, che predispongono l'uomo alla vita contemplativa. [**ottava beatitudine**: "**di essi è il regno dei cieli**"]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 1

Gli atti dei doni propri della vita attiva sono espressi (nelle beatitudini) dalle stesse opere meritorie; ma **gli atti dei doni appartenenti alla vita contemplativa sono espressi dai premi**, o ricompense, per la ragione già indicata. Infatti **vedere Dio** corrisponde al **dono dell'intelletto**; e **conformarsi a Dio per una filiazione adottiva** appartiene al dono della **sapienza**.

I^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 2

In ciò che riguarda la **vita attiva la conoscenza** non si cerca **per se stessa**, come nota anche Aristotele, ma **per l'operazione**. Ora, siccome **le beatitudini** implicano l'idea di **rifinitura**, non possono includere nel loro numero gli atti immediatamente elicitati dai doni direttivi della vita attiva; come sarebbe deliberare che è atto del consiglio, e il giudicare che è atto del dono di scienza: ma **a codesti doni vengono piuttosto attribuiti gli atti operativi verso i quali essi dirigono, e così alla scienza è attribuito il piangere, e al consiglio aver misericordia**.

I^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 3

Nell'attribuzione delle beatitudini ai doni due sono i criteri su cui possiamo fondarci:

- Il **primo** di essi è la **somiglianza della materia (oggetto)**. E da questo lato **le prime cinque beatitudini** si possono attribuire tutte alla **direzione** della **scienza e del consiglio**. Invece quando si tratta dei **doni esecutivi** esse vengono spartite: cosicché **la fame e la sete di giustizia**, nonché la **misericordia**, appartengono al dono della **pietà**, il quale dispone l'uomo ai doveri verso gli altri; la **mansuetudine** al dono della **fortezza**, poiché a dire di **S. Ambrogio**, "**alla fortezza spetta vincere l'ira e frenare l'indignazione**", e d'altronde la fortezza riguarda le passioni dell'irascibile; la **povertà** invece e il **pianto** sono attribuiti al dono del **timore**, che ritrae l'uomo dai desideri e dai piaceri del mondo.

- In **secondo** luogo possiamo prendere in considerazione nelle beatitudini **le cause moventi** di esse: e allora in parte bisogna variarne l'attribuzione. Infatti **alla mansuetudine muove soprattutto la riverenza verso Dio**; la quale appartiene al dono della **pietà**. Al **pianto** muove soprattutto la **scienza**, mediante la quale l'uomo conosce le miserie proprie, e quelle del mondo; secondo l'espressione dell'**Ecclesiaste, 1, 18**: "**Chi aumenta il sapere aumenta il travaglio**". Ad aver **fame delle opere di giustizia** muove soprattutto la **fortezza** d'animo. E ad

aver **misericordia** muove specialmente il **consiglio** di Dio; secondo le parole di **Daniele, 4, 24**: "Piaccia il mio consiglio al re: riscattati con elemosina dai tuoi peccati, e dalle tue iniquità con beneficenze ai poveri". - S. Agostino segue questo criterio nell'attribuzione di cui parliamo..

I^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 4

È necessario che tutte le beatitudini esistenti nella Sacra Scrittura si riducano a queste, o rispetto alle opere meritorie (che raccomandano), o rispetto ai premi (che promettono): poiché tutte devono appartenere, o alla vita attiva, o alla vita contemplativa. Ecco infatti che **la beatitudine**: "Beato l'uomo che da Dio è corretto", appartiene alla beatitudine del pianto. E l'altra: "Beato l'uomo che non va secondo il consiglio degli empi", si riduce alla mondezzezza del cuore. La terza poi: "Beato l'uomo che trova la sapienza", appartiene al premio della settima beatitudine. Lo stesso si dica di tutte le altre che si potrebbero citare.

I^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 5

L'ottava beatitudine non è che una conferma e una manifestazione di tutte le precedenti. Poiché dal fatto che uno è confermato nella povertà di spirito, nella mansuetudine e in tutte le altre beatitudini, deriva il suo attaccamento a codeste opere buone nonostante tutte le persecuzioni. Perciò l'ottava beatitudine appartiene, in qualche modo, alle sette precedenti.

I^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 6

S. Luca riferisce il discorso del Signore come tenuto alle turbe. Per questo egli enumera le beatitudini secondo la **capacità delle turbe**, le quali conoscevano soltanto **la beatitudine del piacere, terrena e temporale**. Ecco perché il Signore con quattro beatitudini respinge quanto sembra costituire codesta falsa felicità.

1) Prima di tutto **l'abbondanza dei beni esteriori**; che egli respinge con quelle parole: "**Beati i poveri**".

2) Secondo, **il benessere del corpo per il cibo, la bevanda e altre cose simili**; e questo viene respinto da quel passo: "**Beati voi che avete fame**".

3) Terzo, **il benessere dell'uomo per la contentezza del cuore**; che è riprovato dalla terza beatitudine: "**Beati voi che ora piangete**".

4) Quarto, il **favore esterno degli uomini**; che egli respinge col dire: "**Sarete beati, quando gli uomini vi odieranno**".

- Oppure, come dice **S. Ambrogio**:

- + "**la povertà** appartiene alla **temperanza**, che non cerca cose allettanti;
- + la **fame** alla **giustizia**, poiché chi ha fame ha compassione, e chi compatisce soccorre;
- + il **pianto** appartiene alla **prudenza**, che ha compito di compiangere le cose transitorie;
- + il **sopportare l'odio** degli uomini appartiene alla **fortezza**".

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i premi delle beatitudini non siano al loro posto. Infatti:

I^a II^a q. 69 a. 4, arg. 1

Nel regno dei cieli, che è la vita eterna, sono contenuti tutti i beni. Perciò, posto come premio il regno dei cieli, era inutile aggiungere altro.

I^a II^a q. 69 a. 4, arg. 2

Il regno dei cieli è posto come premio, sia nella prima che nell'ottava beatitudine. Dunque, per lo stesso motivo, bisognava porlo in tutte.

I^a II^a q. 69 a. 4, arg. 3

A dire di S. Agostino, nelle beatitudini si procede salendo. Invece nei premi sembra che si proceda discendendo: infatti il possesso della terra è meno che il regno dei cieli. Quindi codesti premi non sono assegnati con criterio.

I^a II^a q. 69 a. 4. SED CONTRA:

Sta l'autorità stessa del Signore, il quale ha proposto codesti premi.

I^a II^a q. 69 a. 4. RESPONDEO:

I premi in questione sono assegnati in maniera convenientissima, in base ai rapporti delle beatitudini con i tre tipi di felicità sopra indicati.

1) Infatti **le prime tre beatitudini** derivano da altrettante ripulse per quanto costituisce la **felicità del piacere**: felicità questa che l'uomo desidera quando cerca quello che naturalmente si desidera non dove si deve, cioè in Dio, ma in **cose temporali e caduche**. Perciò i premi, o ricompense, delle prime tre beatitudini sono stabiliti in vista di quanto si cerca da alcuni nella felicità terrena.

+ Infatti gli uomini cercano nei beni esterni, cioè nelle **ricchezze e negli onori**, una certa eccellenza ed abbondanza: e codeste cose sono incluse entrambe nel regno dei cieli, mediante il quale l'uomo raggiunge in Dio una vera eccellenza e abbondanza di beni. **Perciò il Signore ha promesso il regno dei cieli ai poveri in spirito.**

+ Inoltre gli uomini **crudeli e prepotenti** cercano di conquistare la sicurezza distruggendo i loro nemici. Perciò il Signore ha promesso **ai miti il possesso sicuro e pacifico della terra dei viventi**: che sta a indicare la solidità dei beni eterni.

+ Gli uomini poi cercano di conseguire delle **consolazioni**, come rimedio ai travagli della vita presente, **nelle concupiscenze e nei piaceri del mondo**. Ed ecco che il Signore promette la **consolazione a coloro che piangono**.

2) **Le due beatitudini che seguono** appartengono alle opere della **felicità propria della vita attiva**, le quali opere spettano alle virtù che dispongono bene l'uomo verso il prossimo, **ma l'amore disordinato del proprio bene fa ritrarre l'uomo dal compiere codeste opere**. Perciò il Signore a queste beatitudini assegna come premio le cose per le quali gli uomini si ritraggono da quelle.

+ Infatti alcuni **si ritraggono dalle opere della giustizia**, col non rendere ciò che devono, ma piuttosto togliendo le cose altrui, per saziarsi di beni temporali. Ed ecco che il Signore promette la **sazietà a chi ha fame di giustizia**.

+ Altri poi si **ritraggono dalle opere di misericordia**, per non immischiarsi nelle miserie altrui. Perciò **ai misericordiosi** il Signore ha promesso la **misericordia**, che dovrà liberarli da ogni miseria.

3) Finalmente le ultime due beatitudini appartengono alla **felicità della vita contemplativa**: per questo in esse vengono assegnati dei **premi corrispondenti alle disposizioni poste come meriti**.

+ Infatti la **purezza dell'occhio** dispone a vedere chiaramente: ed ecco che ai mondi di cuore è promessa la **visione di Dio**.

+ Inoltre, **il fatto di stabilire la pace, o in se stessi, o tra gli altri**, mostra che un uomo è imitatore di Dio, il quale è il Dio dell'unità e della pace. Ed ecco che in premio viene concessa a lui la gloria della **figliolanza divina**, che consiste in una particolare unione con Dio mediante una sapienza perfetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 69 a. 4, ad arg. 1

Come insegna il **Crisostomo** tutti questi premi in realtà sono una cosa sola, cioè la beatitudine eterna, che l'intelletto umano non può comprendere. Perciò era necessario che questa ci venisse descritta mediante i diversi beni da noi conosciuti, osservando una corrispondenza con i meriti ai quali quei beni vengono attribuiti.

I^a II^a q. 69 a. 4, ad arg. 2

L'ottava beatitudine è una specie di conferma di tutte le beatitudini, e quindi ad essa si addicono i premi di tutte le beatitudini. Perciò si rifà da capo, per far capire che ad essa s'intendono attribuiti tutti i premi. - Oppure, si può rispondere con S. Ambrogio, che ai poveri di spirito è promesso il regno dei cieli quanto alla gloria dell'anima; mentre a chi soffre persecuzione è promesso (direttamente) quanto alla gloria del corpo.

I^a II^a q. 69 a. 4, ad arg. 3

Anche i premi sono ordinati tra loro come addizionati l'uno all'altro. Infatti possedere la terra del regno dei cieli è più che avere codesto regno: poiché delle cose che abbiamo, molte non le possediamo in modo stabile e pacifico. Inoltre essere consolati nel regno è più che averlo e possederlo: infatti molte cose le possediamo con dolore. Ancora, è cosa più grande essere saziati che semplicemente essere consolati: infatti la sazietà implica un'abbondanza di consolazione. La misericordia poi è superiore alla sazietà: in quanto uno riceve più di quello che poteva meritare o desiderare. Ma vedere Dio è una cosa ancora più grande: come è più grande in una reggia chi non solo in essa si nutre, ma gode della presenza del re. Però la dignità più sublime nella casa del re è quella di essere suo figlio.

Seconda parte > Gli atti umani in generale >

➤ I frutti dello Spirito Santo

Prima parte della seconda parte

Questione 70

Proemio

Ed eccoci a parlare dei **frutti (dello Spirito Santo)**.

Sull'argomento svolgeremo quattro punti:

1. Se i frutti dello Spirito Santo siano atti;

2. Se differiscano dalle beatitudini;

3. Il loro numero;

4. La loro contrapposizione alle opere della carne.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i frutti dello Spirito Santo di cui parla l'Apostolo (Gal 5,22-23) **non siano atti.**

Infatti:

*[Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, **dominio di sé**; contro queste cose non c'è legge. (Testo greco; Riveduta, CEI, Diodati); Frutto poi dello Spirito si è, la carità, la gioia, la pace, la pazienza, la benignità, la bontà, la longanimità, la mansuetudine, la fede, **la modestia, la continenza, la castità.** (Vulgata-testo latino, Ricciotti, Tintori, Martini)]*

[Ora è chiaro quali siano le opere della:

*- PECCATI DI LUSSURIA: **rapporti sessuali illeciti** (adulterio, fornicazione), **(>castità)**, **sordidezza e sfrenatezza** **(>continenza)**;*

*- PECCATI CONTRO LA RELIGIONE: **idolatria e magia**;(>fede)*

*- PECCATI CONTRO LA CARITA': **inimicizie** (>carità), **liti** (>benignità), **gelosie** (>pace), **risentimenti** (>pazienza), **ambizioni** (>bontà), **divisioni** (>longanimità), **sette** (>mansuetudine), **invidie** (>gioia);*

*- PECCATI CONTRO LA TEMPERANZA: **ubriachezza e gozzoviglie.** **(>modestia)**]*

I^a II^a q. 70 a. 1, arg. 1

Una cosa da cui ci si attendono frutti non deve essa stessa essere denominata frutto: ché allora si andrebbe all'indefinito. Ora dai nostri atti derivano già dei frutti; poiché sta scritto,

Sapienza, 3, 15: "Il frutto delle generose fatiche è glorioso"; e altrove, **Giovanni, 4, 36:** "Chi miete riceve già la sua mercede e raccoglie frutto per la vita eterna". Dunque i nostri atti non possono dirsi frutti.

I^a II^a q. 70 a. 1, arg. 2

S. **Agostino** insegna che "noi fruiamo di quegli oggetti di conoscenza nei quali la volontà riposa godendosi per se stessi". Ora, la nostra volontà non deve riposare così nei nostri atti. Quindi i nostri atti non possono dirsi frutti.

I^a II^a q. 70 a. 1, arg. 3

Tra i frutti dello Spirito Santo nominati dall'Apostolo ci sono delle virtù, e cioè la carità, la mansuetudine, la fede e la castità. Ma le virtù non sono atti, bensì abiti, come abbiamo visto. Perciò i frutti non sono atti.

I^a II^a q. 70 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Matteo, 12, 33:** "Dal frutto si conosce l'albero"; e cioè, a dire dei Santi (Dottori), l'uomo si conosce dalle sue opere. Dunque gli atti umani sono denominati frutti.

I^a II^a q. 70 a. 1. RESPONDEO:

Il termine frutto è passato a indicare cose spirituali da quelle materiali. Ora, nelle cose materiali si dice frutto ciò che la pianta produce giunto che sia alla sua perfezione, e in se stesso ha una certa dolcezza. E codesto frutto si può riferire a due cose: all'albero che lo produce e all'uomo che dall'albero lo raccoglie. Per analogia anche nelle cose spirituali il frutto può avere questi due significati:

- primo, può indicare il frutto dell'uomo, come se si trattasse di un albero, cioè quello che egli produce;

- secondo, può indicare quello che l'uomo raccoglie [relativo alla sua opera] o ricava.

Ora, non tutto ciò che l'uomo raccoglie si presenta come frutto: ma solo ciò che è ultimo, ed è insieme piacevole. Infatti un uomo può possedere e il campo e l'albero, che non sono frutti; ma si dicono frutti solo le cose ultime, quello cioè che l'uomo intende ricavare dal campo e dall'albero. Per questo frutto dell'uomo è l'ultimo fine, di cui egli deve fruire.

Se però si considera frutto dell'uomo quello che egli produce, allora gli stessi atti umani si dicono frutti: infatti l'operazione è l'atto secondo del soggetto operante, ed è piacevole, se è ad esso proporzionata. Se dunque un'operazione umana deriva da un uomo secondo la capacità della sua ragione, si dice che è frutto della ragione. Se invece deriva dall'uomo per una virtù superiore, che è quella dello Spirito Santo, allora si dice che l'operazione dell'uomo è un frutto dello Spirito Santo, come se si trattasse di un seme divino; poiché sta scritto, **1Giovanni, 3, 9:** "Chiunque è nato da Dio non fa peccato, perché tiene in sé un germe di lui".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 70 a. 1, ad arg. 1

Il frutto, in qualche modo ha natura di ultimo e di fine; perciò **niente impedisce che il frutto di una cosa sia esso stesso già un frutto**, poiché un fine può essere ordinato a un altro fine. Perciò le nostre opere, in quanto sono effetti dello Spirito Santo operante in noi, hanno natura di **frutto**; ma in quanto sono ordinate al fine della vita eterna, hanno piuttosto natura di **fiori**. Perciò sta scritto, **Siracide, 24, 23**: **"I miei fiori sono frutti di gloria e di ricchezza"**.

I^a II^a q. 70 a. 1, ad arg. 2

Quando si dice che la volontà gode di una cosa per se stessa, l'affermazione si può intendere in due modi. Primo, in quanto la preposizione per indica la causa finale: e in tal senso uno non si gode per se stesso che l'ultimo fine. Secondo in quanto codesta preposizione indica una causa formale: e in tal senso uno può godere di tutto ciò che è piacevole per la sua forma. Un infermo, p. es., gode della guarigione per se stessa, come fine; ma anche della medicina dolce non come fine, ma come di cosa avente un buon sapore; invece in nessun modo gradisce per se stessa la medicina amara, ma solo in vista di un'altra cosa. - Perciò bisogna rispondere che **l'uomo deve fruire solo di Dio per se stesso, come ultimo fine: e rallegrarsi degli atti virtuosi non come per un fine, ma per l'onestà che essi contengono**, piacevole per le persone virtuose. Perciò **S. Ambrogio** afferma che **le opere virtuose si dicono frutti, "perché saziano chi le possiede di una santa e sincera gioia"**.

I^a II^a q. 70 a. 1, ad arg. 3

Talora i nomi delle virtù stanno per i loro atti: in tal senso **S. Agostino**, p. es., scrive che **"la fede è credere quello che uno non vede"**, e che **"la carità è il moto dell'animo verso l'amore di Dio e del prossimo"**. E in questo senso sono presi i nomi delle virtù nell'enumerazione dei frutti.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i frutti non differiscano dalle beatitudini. Infatti:

I^a II^a q. 70 a. 2, arg. 1

Le beatitudini sono attribuite ai doni, come abbiamo detto **[q.69, a.1, ad 1]**. Ma i doni assicurano all'uomo la perfezione derivante dalla mozione dello Spirito Santo. Dunque le beatitudini non sono che frutti dello Spirito Santo.

I^a II^a q. 70 a. 2, arg. 2

Come i frutti di vita eterna stanno alla beatitudine futura, propria della realtà, così i frutti della vita presente stanno alle beatitudini della vita presente, proprie della speranza. Ma il frutto di vita eterna non è che la beatitudine futura. Perciò **anche i frutti della vita presente non sono che le beatitudini**.

I^a II^a q. 70 a. 2, arg. 3

Il frutto è essenzialmente qualche cosa di ultimo e di piacevole. Ora questo, secondo le spiegazioni date, rientra nell'essenza della beatitudine. Dunque l'essenza del frutto e della beatitudine si identificano. E quindi non si devono distinguere tra loro.

I^a II^a q. 70 a. 2. SED CONTRA:

Quando due cose hanno specie diverse, sono diverse anche tra loro. Ora, le suddivisioni delle beatitudini e dei frutti sono diverse; il che è evidente dalle rispettive enumerazioni. Perciò i frutti sono differenti dalle beatitudini.

I^a II^a q. 70 a. 2. RESPONDEO:

Per avere la beatitudine si richiede di più che per il frutto. Infatti per il frutto basta che una cosa si presenti come ultima e piacevole: invece per la beatitudine si richiede inoltre che sia qualche cosa di perfetto e di eccellente. Cosicché tutte le beatitudini possono chiamarsi frutti, ma non viceversa. Infatti **qualunque azione virtuosa** compiuta con gioia è un frutto. Invece si dicono beatitudini **le sole azioni perfette**: le quali inoltre, a causa della loro perfezione, sono più attribuite ai doni che alle virtù, come abbiamo già notato. *[q.69, a.1, ad 1]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 70 a. 2, ad arg. 1

L'argomento dimostra che le beatitudini sono frutti: non già che tutti i frutti sono beatitudini.

I^a II^a q. 70 a. 2, ad arg. 2

Il frutto di vita eterna è ultimo e perfetto in senso assoluto: e quindi non si distingue affatto dalla beatitudine futura. Invece i frutti della vita presente non sono ultimi e perfetti in senso assoluto: perciò non tutti i frutti sono beatitudini.

I^a II^a q. 70 a. 2, ad arg. 3

Come abbiamo spiegato, la nozione di beatitudine richiede di più che la nozione di frutto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i frutti non siano ben enumerati dall'Apostolo nella sua epistola ai Galati. Infatti:

I^a II^a q. 70 a. 3, arg. 1

Altrove egli parla di un **unico frutto** della vita presente, **Romani, 6, 22**: "Avete il frutto nella vostra santificazione". E in **Isaia, 27, 9**, si dice: "E tutto il frutto sarà questo, che il peccato sia tolto via". Dunque non si devono enumerare dodici frutti.

I^a II^a q. 70 a. 3, arg. 2

Il frutto, come si è visto, nasce da un seme spirituale. Ora, il Signore fa derivare tre soli tipi di frutto dal seme spirituale, e cioè, **Matteo, 13, 23**: "il cento per uno, il sessanta per uno", e "il trenta per uno". Perciò non si possono ammettere dodici frutti. *[Quello seminato nella terra buona è colui che ascolta la parola e la comprende; questi dà frutto e produce ora il cento, ora il sessanta, ora il trenta».]*

I^a II^a q. 70 a. 3, arg. 3

Il frutto dev'essere essenzialmente qualche cosa di ultimo e di piacevole. Ora, questa nozione non si riscontra in tutti i frutti enumerati dall'Apostolo: infatti la **pazienza e la longanimità** sembrano consistere in **cose rattristanti**; mentre la **fede** non si presenta come cosa ultima, bensì come primo fondamento. Perciò codesta enumerazione dei frutti è pleonastica.

I^a II^a q. 70 a. 3. SED CONTRA:

Sembra che l'enumerazione sia insufficiente. Infatti ora abbiamo dimostrato che tutte le beatitudini possono essere chiamate frutti: ma qui non tutte vengono enumerate. Inoltre **non c'è niente che si riferisca all'atto della sapienza e di molte altre virtù**. Quindi sembra che l'enumerazione dei frutti sia insufficiente.

I^a II^a q. 70 a. 3. RESPONDEO:

Il numero dei **dodici frutti** enumerati dall'Apostolo è appropriato: e possiamo vederne un'immagine nei dodici frutti di cui parla **l'Apocalisse, 22, 2**: "Di qua e di là dal fiume l'albero della vita, che fa dodici frutti". La distinzione poi di questi frutti va presa dalle varie funzioni che compie in noi lo Spirito Santo; poiché frutto non è che quanto deriva come un effetto dal seme, o dalla radice. Ora, codeste funzioni hanno questo sviluppo: prima ordinano l'anima dell'uomo in se stessa; secondo, la ordinano rispetto alle cose che sono da presso; terzo, la ordinano in quelle che sono al di sotto.

-1) Ora, l'anima è ordinata in se medesima quando nel bene e nel male ha una retta disposizione. E la **prima sua disposizione al bene è dovuta all'amore**, che è il primo degli affetti, e la radice di tutti gli altri, come abbiamo visto in precedenza *[q.27, a.4; q.28, a.6, ad 2; q.41, a.2, ad 1]*. Perciò tra i frutti dello spirito al primo posto abbiamo **I la carità**; nella quale lo Spirito Santo viene dato come in una somiglianza appropriata, essendo egli stesso amore. Infatti S. Paolo scrive, **Romani, 5,5**: "La carità di Dio s'è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato".

+ **Ma all'amore di carità segue necessariamente la II gioia**. Poiché chi ama gode sempre nell'unione con l'amato. Ora, la carità ha sempre presente quel Dio che ama, **1Giovanni, 4, 16**: "Chi sta nella carità sta in Dio e Dio è in lui". Per questo alla carità segue la gioia.

+ **E la perfezione della gioia è la III pace**, nei suoi due elementi:

* **Primo**, rispetto alla quiete dai turbamenti esterni: infatti non può godere perfettamente del bene amato, chi da altri viene distolto dalla fruizione di esso; e d'altra parte chi ha il cuore perfettamente appagato in una cosa, non può essere molestato dalle altre, ché non le considera affatto. Egli attua così le parole del **Salmo, 118, 165**: "Molta

pace per quelli che amano la tua legge, e non v'è inciampo per essi", non essendo essi distolti per cose esterne dal godere di Dio.

* **Secondo**, rispetto alla sazietà dell'inquieto desiderio: poiché non si può godere perfettamente, se quel che si gode non basta. Ora, la pace implica queste due cose: non essere turbati dall'esterno, e l'acquietarsi del nostro desiderio in una data cosa. Perciò, dopo la carità e la gioia, al terzo posto troviamo la pace.

-2) Rispetto al male la buona disposizione dell'anima richiede due cose:

+ **Primo**, l'assenza di turbamento nell'imminenza di cose dolorose: e questo si riduce alla **IV pazienza**.

+ **Secondo**, l'assenza di turbamento nella dilazione di cose piacevoli: e questo si riduce alla **V longanimità**: infatti, a dire di Aristotele, "la mancanza di un bene ha l'aspetto di male".

-3) Rispetto alle cose che sono vicine all'uomo, cioè rispetto al prossimo, l'anima umana viene ben disposta:

+ **primo**, quanto alla **volontà di far del bene**. E in questo abbiamo la **VI bontà**.

+ **secondo**, quanto **all'esercizio della beneficenza**. E in questo abbiamo la **VII benignità**: infatti si dicono benigni coloro che il buon igne (o fuoco) dell'amore rende fervidi nel beneficiare il prossimo.

+ **terzo**, **nell'equanime sopportazione del male ricevuto**. E in questo abbiamo la **VIII mansuetudine**, la quale trattiene l'ira.

+ **Quarto**, nel **non** limitarsi a non **nuocere al prossimo** con l'ira, ma neppure **con la frode o con l'inganno**. E in questo abbiamo la fede, se le diamo il senso di **IX fedeltà**. Se invece la prendiamo come **fede in Dio**, allora da essa l'uomo viene ordinato alle cose che sono sopra di lui: così da sottomettere a Dio il suo intelletto, e quindi tutte le sue cose.

-4) Invece rispetto alle cose che sono al di sotto di sé l'uomo viene ben disposto innanzi tutto,

+ **per le azioni esterne**, dalla **X modestia**, che ne regola tutti i gesti e le parole.

+ **E per le concupiscenze interiori** dalla **XI continenza** e dalla **XII castità**: sia che esse si distinguano per il fatto che, mentre la castità trattiene l'uomo dai piaceri illeciti, la continenza lo trattiene anche da quelli leciti; sia che si distinguano per il fatto che, mentre il continente prova le concupiscenze, ma non ne è trascinato, il casto non le prova e non ne è trascinato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 70 a. 3, ad arg. 1

La santificazione e l'eliminazione del peccato avviene mediante tutte le virtù. Perciò in quei testi si parla di **frutto al singolare** data **l'unità del genere**: questo però si suddivide in **più specie**, che danno una **pluralità di frutti**.

I^a II^a q. 70 a. 3, ad arg. 2

I suddetti tre tipi di frutto non dividono il genere nelle varie specie di atti virtuosi: ma dividono il frutto secondo i **diversi gradi** anche nell'ambito di una stessa virtù. Così la continenza coniugale si dice che è indicata dal frutto del trenta per uno; la continenza dei vedovi col sessanta; e quella verginale col cento per uno. Ma i Santi Dottori distinguono questi tre tipi di frutti anche in altri modi secondo tre gradi di virtù. E si parla di tre gradi, perché la perfezione di una cosa si può considerare nel suo principio, nel suo punto intermedio, e nel suo termine.

I^a II^a q. 70 a. 3, ad arg. 3

La stessa **assenza di turbamento** nelle cose tristi ha l'aspetto di cosa piacevole. - Anche la fede, se si prende come fondamento, ha un aspetto di cosa ultima e piacevole, in quanto implica certezza; di qui l'espressione della **Glossa**: "**La fede, cioè la certezza delle cose invisibili**".

I^a II^a q. 70 a. 3, ad arg. 4

S. Agostino, nel suo commento sull'epistola ai Galati, nota che "l'Apostolo non si è impegnato a insegnare quanti sono", o le opere della carne, o i frutti dello spirito; "ma a mostrare in quale genere si trovino le cose da evitare, e in quali quelle da perseguire". Cosicché si sarebbe potuto enumerare un numero maggiore, o minore di frutti. Però tutti gli atti delle virtù e dei doni si possono in qualche modo ridurre a questi (dodici), in quanto che le virtù e i doni devono tutti necessariamente ordinare l'anima in uno dei modi indicati. Quindi gli atti della sapienza e di altri doni riguardanti il bene, si riducono alla carità, al gaudio e alla pace. - Tuttavia **l'Apostolo ha enumerato questi a preferenza di altri, perché quelli enumerati implicano meglio o fruizione del bene, o cessazione dal male; e questo è più legato alla nozione di frutto**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i **frutti** non siano **contrari alle opere della carne enumerate dall'Apostolo** (Gal 5,19 ss.). Infatti:

I^a II^a q. 70 a. 4, arg. 1

I contrari sono nel **medesimo genere**. Ora, le opere della carne non sono chiamate **frutti**. Dunque i frutti dello spirito non sono ad esse contrari.

I^a II^a q. 70 a. 4, arg. 2

A una data cosa corrisponde un solo contrario. L'Apostolo invece enumera più opere della carne che frutti dello spirito. Perciò i frutti dello spirito e le opere della carne **non sono contrari tra loro**.

I^a II^a q. 70 a. 4, arg. 3

Tra i frutti dello spirito al primo posto troviamo la carità, la gioia e la pace: ad esse però non corrispondono le opere della carne enumerate al primo posto, e che sono la fornicazione, l'impurità, l'impudicizia. Quindi i frutti dello spirito non sono contrari alle opere della carne.

I^a II^a q. 70 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, che, **Galati, 5, 19** "la carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito li ha contrari alla carne".

I^a II^a q. 70 a. 4. RESPONDEO:

Le opere della carne e i frutti dello spirito si possono considerare sotto due aspetti:

- **Primo**, nella loro comune natura. E da questo lato **tutti insieme i frutti sono contrari alle opere della carne**. Infatti lo **Spirito Santo** muove l'anima umana verso ciò che è conforme alla ragione, o piuttosto **verso ciò che è al di sopra di essa**: invece gli **appetiti della carne**, cioè l'appetito sensitivo, **trascinano verso i beni sensibili, che sono al di sotto dell'uomo**. **Perciò**, come nel mondo fisico il moto verso l'alto e quello verso il basso sono contrari, così nell'uomo **le opere della carne sono contrarie ai frutti dello spirito**.

- **Secondo**, si possono considerare nella natura propria di ciascun frutto e di ciascuna opera della carne. E da questo lato **non è necessario che ognuno abbia il suo contrario**: poiché, come abbiamo già ricordato, l'Apostolo non intendeva enumerare né tutte le opere spirituali, né tutte quelle carnali.

- Tuttavia, secondo una certa corrispondenza, **S. Agostino** contrappone alle singole opere della carne determinati frutti.

+ Così "alla **fornicazione**, che è l'amore di soddisfare il piacere fuori del legittimo matrimonio, si contrappone la **carità**, che **unisce l'anima a Dio**: e nella quale consiste la vera **castità**. Le impurità sono tutti i **turbamenti** concepiti per codesta fornicazione: e ad esse si contrappone la **gioia** della **tranquillità**.

+ Inoltre **la schiavitù degli idoli**, che ha provocato la **guerra contro il vangelo** di Dio, si contrappone alla **pace**.

+ Invece i contrari dei **venefici, delle inimicizie, e delle discordie** sono la **longanimità**, che aiuta a sopportare i mali delle persone tra le quali si vive; la **benignità** che aiuta a porvi rimedio; e la **bontà** che li fa dimenticare.

+ Alle **eresie** si contrappone la **fede**;

+ all'**invidia** la **mansuetudine**;

+ alle **ubriachezze e alle gozzoviglie** la **continenza**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 70 a. 4, ad arg. 1

Ciò che emana da un albero contro natura non si può chiamare frutto dell'albero, ma piuttosto **corruzione di esso**. E poiché le opere virtuose sono connaturali alla ragione, e quelle viziose sono ad essa contrarie, le prime si dicono **frutti**; non così gli **atti viziosi**.

I^a II^a q. 70 a. 4, ad arg. 2

A dire di **Dionigi**, "il bene avviene in un modo solo, il male in qualsiasi maniera": ecco perché a una sola virtù si contrappongono molti vizi. E quindi non c'è da meravigliarsi che nell'enumerazione siano più numerose le opere della carne che i frutti dello spirito.

I^a II^a q. 70 a. 4, ad arg. 3

È così risolta anche la terza difficoltà.