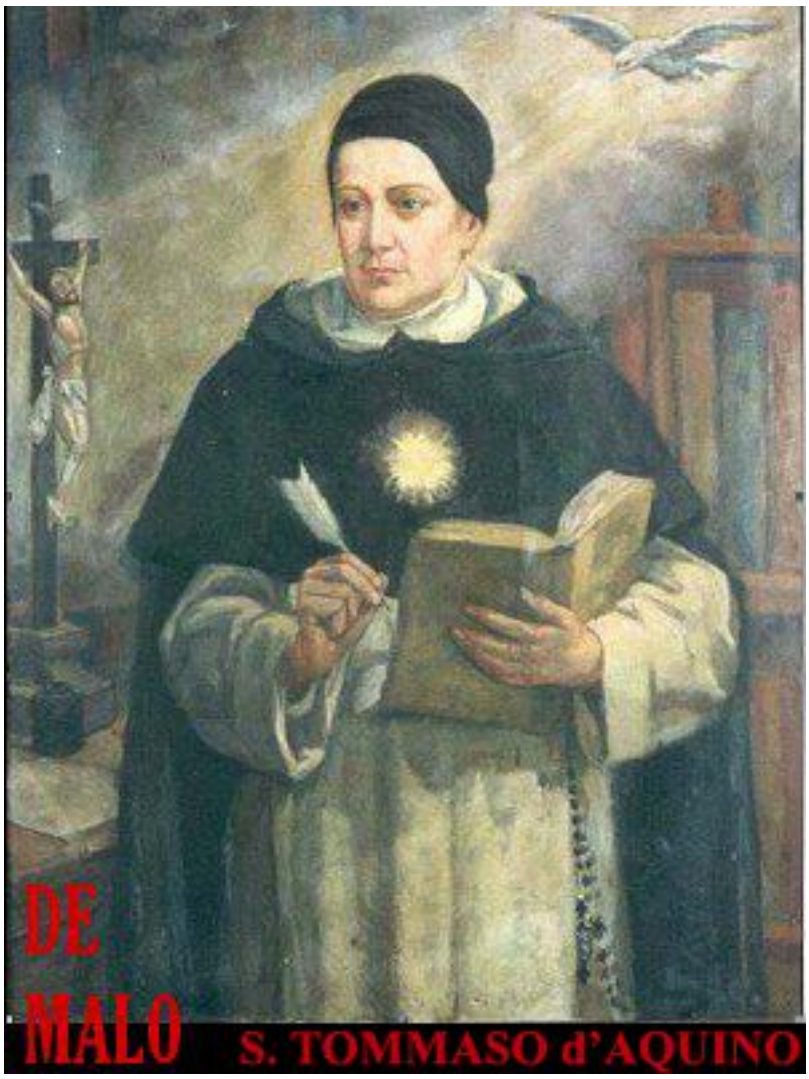
DE
MALO
S. TOMMASO d'AQUINO

S. TOMMASO D'AQUINO

DE MALO

SOMMARI ANALITICI

QUESTIONE 1
IL MALE

Art. 1. *Il male non è qualcosa*. *Primo*: poiché ogni agente agisce in vista d'un fine e d'un bene, come c'è un ordine negli agenti, c'è anche un ordine nei fini e nei beni. E come ci sono agenti superiori e inferiori, ci sono anche fini e beni superiori e inferiori. Non potendo andare all'infinito, come c'è un primo agente, che è Dio, c'è anche un primo fine e bene, che è pure Dio. Dunque, tutte le cose, derivando dalla prima causa, sono particolari esseri; e poiché la prima causa è anche il primo bene, tutte le cose derivanti dalla prima causa, sono anche particolari beni. *Secondo*: ciò che è, tende verso qualcosa a sé conveniente; ora, il male non ha convenienza con nessuna cosa, da nessuna è desiderato e, se esistesse, non desidererebbe nessuna cosa. *Terzo*: ogni cosa desidera esistere e rifugge da ciò che minaccia il suo esistere; ne segue che l'essere è un bene e il male, che s'oppone al bene, s'oppone anche all'essere.

Art. 2. *Il male esiste nel bene*. Il male è privazione d'una perfezione dovuta per natura. Diciamo che si dà privazione solo nell'essere privo d'una perfezione, che esso deve avere per natura o perché l'ha persa o perché è in potenza ad acquistarla. Per conseguenza, se la privazione esiste solo nell'essere in potenza, il quale, in quanto tale, è un bene, ne segue che il male può esistere solo nel bene.

Art. 3. *Il bene è causa del male*. Poiché ogni agente agisce in vista d'un bene, il male non ha una causa per sé, nel senso che non è nell'intenzione dell'agente. Può avere solo cause accidentali, può essere causato anche da un altro male, consistente in una deficienza dell'agente. Ogni causalità va ricondotta ad un primo agente, che, come tale, è un bene. Ciò è manifesto nelle cose naturali. Il fuoco, ad es., agisce per imprimere la propria forma nelle cose ed è accidentale per la sua azione che l'acqua perda la sua forma. Caso particolare è il parto mostruoso, la cui causa non risiede nell'imperfezione del seme, ma nella perfezione d'un agente esterno. Lo stesso dicasi in morale. Il male morale non ha la sua causa in un oggetto sensibile, che alletta la volontà senza costringerla, ma nella volontà, che, lasciandosi allettare da quel bene, si volge verso di esso contro l'ordine della ragione e della legge divina.

Art. 4. *Il male si divide in male della pena e in male della colpa*. Per la creatura razionale, il male si distingue in male della pena e della colpa. Criterio di tale suddivisione è il criterio con cui si suddivide il bene, che è una perfezione. La perfezione è duplice: della forma (o dell'abito) e dell'azione. Perciò, anche il male è duplice: dell'agente (a seconda che sia privato della forma, dell'abito o di ciò che serve al suo operare) e dell'azione. Male del primo tipo è l'essere privi d'un occhio; del secondo è il non veder bene. In morale, il primo tipo è il male della pena; il secondo della colpa. Il primo è detto *pena*, perché, per la fede cattolica, è in relazione ad una colpa. È anche detto *pena*, perché è contro la volontà. Perciò, la pena risiede nell'agente, la colpa nell'azione; la pena è contro la volontà, la colpa secondo la volontà; la pena è subita, la colpa voluta.

Art. 5. *C'è più male nella colpa che nella pena*. Primo, perché un uomo è detto cattivo per una colpa, non per una pena. Se il male della colpa fa l'uomo cattivo, è perché il male della pena non è così grande da far cattivo un uomo. Secondo, perché, essendo Dio la stessa bontà, quanto più una cosa è lontana da Dio tanto più è meno buona. La colpa è lontana da Dio più della pena, poiché Dio è autore della pena, non della colpa. *Terzo*, perché Dio infligge una pena per evitare una

colpa, come il medico taglia una mano perché non perisca il corpo. Dunque, la pena deve essere un male minore della colpa, poiché si sceglie un male minore per evitarne uno maggiore. *Quarto*, perché il male della colpa è un agire, quello della pena un subire. L'agir male è di per sé un difetto, ma il subire non è un difetto: chi subisce è sulla via che porta al difetto come il malato non è morto, ma sulla via che conduce alla morte.

QUESTIONE 2
I PECCATI

Art. 1. *C'è un atto in ogni peccato*. Per alcuni c'è un atto nel peccato d'omissione, per altri non c'è. Le due tesi sono vere da punti di vista diversi. In base all' atto, è vera la seconda; in base alla causa, la prima. Il peccato si commette quando l'atto non è compiuto secondo le regole dovute. La regola istituisce un termine intermedio tra eccesso e difetto: formula precetti affermativi, per evitare un difetto, negativi per evitare un eccesso. Nell'inosservanza d'un precetto affermativo, come nell'omissione, non si pone alcun atto. Ma se si considera la causa, deve esserci un atto volontario, perché ci sia peccato. Se uno non fa ciò che deve fare per una causa non dipendente da lui, non commette peccato d'omissione. Perché ci sia peccato, occorre che uno di proposito ometta d'osservare un precetto affermativo, ponendo atti che ne escludono l'osservanza. Ma si può volere l'inosservanza del precetto affermativo anche non di proposito, come quando, presi da un lavoro, ci si dimentica che si è tenuti a fare un'altra cosa. Nei due casi c'è un atto volontario (nel primo diretto. nel secondo indiretto), che impedisce l'osservanza del precetto affermativo. Dunque, è vera anche la seconda opinione.

Art. 2. *Il peccato non consiste nel solo atto della volontà*. Alcuni hanno detto che è peccato la privazione, altri l'atto interiore difforme della volontà, altri l'atto difforme interiore ed esteriore. In ognuna di queste opinioni c'è qualcosa di vero. Se si considera solo ciò che c'è di male nel peccato, è vera la prima, perché il peccato è la privazione o d'una forma o d'un ordine o d'una misura dovuta. Un peccato ha natura di colpa se volontario, come si dice nella prima opinione. In ogni modo il peccato non si riduce alla sola difformità dell'atto interiore, perché essa si riscontra anche nell'esteriore e quest'ultima dipende dalla difformità dell'atto interiore, originato dalla volontà. Dunque, il peccato consiste nella privazione, nell'atto interiore e nell'atto esteriore, si tratti del peccato di trasgressione o d'omissione.

Art. 3. *Il peccato, nella sua completezza, consiste principalmente nell'atto della volontà.* Alcuni atti non sono cattivi per sé, lo diventano se procedono da una volontà corrotta. Altri sono cattivi per sé, come il furto. Circa questi ultimi bisogna fare due considerazioni. *Prima*: bisogna distinguere tra *originariamente e nella sua completezza*. *Seconda*: l'atto esteriore va considerato in sé e nella sua esecuzione. Quando un atto cattivo per sé è considerato in sé, il male esiste in esso originariamente. Come tale, è oggetto della volontà corrotta; ma poiché gli oggetti sono anteriori agli atti, il male si riscontra originariamente in esso. Però, perché si parli di male *nella sua completezza*, occorre che, oltre all'oggetto cattivo, ci sia anche l'atto con cui la volontà lo voglia. Se si considera il peccato quanto all'esecuzione, il male esiste originariamente nella volontà, perché l'oggetto si rapporta alla volontà come fine; ma il fine esiste prima nell'intenzione e poi nell'esecuzione.

Art. 4. *In rapporto alla ragione nessun atto è indifferente*. Alcuni dissero che tutti gli atti sono indifferenti, altri che alcuni sono buoni e altri cattivi. Come il bene d'una cosa non coincide con quello d'un'altra, così il male. Come c'è il bene del cavallo, c'è pure il male del cavallo. Perciò il bene e il male degli atti è diverso nei diversi agenti: un atto è buono, in rapporto ad un agente, cattivo in rapporto ad un altro. È indifferente se non è rapportato a nessuno. Un atto, in rapporto all'uomo, è buono o cattivo a seconda che s'accordi o meno col proprio dell'uomo, la ragione.

Conoscere il colore e il suono, in rapporto ai sensi, sono atti diversi per specie, in rapporto all'intelletto sono un unico atto. L'atto di ciascuna potenza è specificato secondo ciò che ad essa appartiene per sé. Due atti, in rapporto alla ragione, hanno specie diverse, se in essi ci sono differenze secondo una proprietà che appartiene alla ragione. L'atto con cui un uomo s'unisce a sua moglie e l'atto con cui s'unisce a quella d'un altro hanno oggetti differenti in rapporto alla ragione, perché solo la ragione distingue tra moglie propria e moglie altrui; in rapporto alla potenza generativa, non appartengono a specie differenti, perché la potenza generativa non è capace di tale distinzione. In rapporto alla ragione, ogni atto è buono o cattivo, nessuno è indifferente. Se l'atto è visto in se stesso, indipendentemente dalla ragione, è indifferente. Considerato come ente, è buono.

Art. 5. *In rapporto alle circostanze nessun atto è indifferente.* Gli atti sono differenti in ragione o del genere o della specie o delle circostanze. Alcuni, differenti per le circostanze, possono non esserlo per il genere o la specie. Altri sono differenti per il genere o la specie, per es. vestire gli ignudi o rubare; invece sollevare una pagliuzza da terra è indifferente. Ma poiché non c'è un atto che non si produca in determinate circostanze, occorre che ogni atto sia buono o cattivo in ragione di esse. Come non esistono individui senza accidenti, così non esiste atto senza circostanze, per cui diventa buono o cattivo. Negli atti umani, circostanza fondamentale è il fine. Se un atto è compiuto senza un fine lodevole è vano; come tale è di per sé cattivo. In rapporto al genere o alla specie, un atto può essere buono, cattivo o indifferente; in rapporto alle circostanze, nessun atto è indifferente. Questo è il caso dell'atto particolare deliberato. Ma un atto particolare non deliberato è indifferente. Non essendo deliberato, non rientra nel dominio della morale.

Art. 6. *La circostanza può costituire una nuova specie di peccato e collocarlo in un altro genere.* L'atto morale riceve la propria specie secondo qualcosa che esiste nell'oggetto ed ha rapporto con la ragione. Un atto è cattivo, se contrasta con la ragione dal punto di vista materiale o formale. *Materiale*: esso si definisce per opposizione ad una virtù, che si distingue da un'altra per la diversità della materia. La materia non solo distingue gli individui della stessa specie, ma distingue anche le specie appartenenti allo stesso genere o a generi diversi. E poiché due peccati, aventi la stessa materia, possono appartenere a specie diverse, bisogna considerarli anche *dal punto di vista della forma*, che concerne l'eccesso o il difetto. Avarizia e prodigalità riguardano la stessa materia (il denaro), ma si differenziano per la forma: nella seconda si sperpera denaro più del dovuto, nella prima *meno*. La circostanza è ciò che sta attorno all'atto e gli è estrinseco. Ciò che è estrinseco ad una realtà più universale, può essere intrinseco ad una meno universale: l'*essere ragionevole* è estrinseco all'animale, intrinseco all'uomo; l'essere bianco è estrinseco ad entrambi. Così dicasi della circostanza. Se è circostanza d'un atto più universale (per es., *prendere del denaro*) non lo è d'un atto meno universale (per es., *prendere del denaro* altrui). In assoluto una circostanza non determina una nuova specie di peccato. Il fatto che un oggetto rubato sia bianco non costituisce una particolare specie di peccato. Perché la circostanza costituisca una nuova specie occorre che contrasti con la ragione. Può costituire una nuova specie in due modi: istituendo una nuova specie, all'interno d'uno stesso genere (per es., all'interno del genere *furto*, si ha la specie del peccato di *sacrilegio*, che è un furto *in luogo sacro*); istituendo una specie diversa di peccato, non appartenente allo stesso genere (rubare un'arma *per* commettere un omicidio).

Art. 7. *La circostanza aggrava il peccato cui non conferisce la specie.* La circostanza si rapporta in tre modi al peccato: a) o non varia la specie del peccato né l'aggrava; b) o costituisce una specie di peccato; c) o aggrava il peccato, senza costituire una nuova specie. Circa la seconda eventualità può accadere che l'atto, cui s'aggiunga la circostanza, sia di per sé indifferente (per es. se si solleva una pagliuzza da terra *in disprezzo di un altro*) o che sia buono nel suo genere (per es. se si fa l'elemosina *per vanagloria*) o che sia di per sé cattivo (per es. se si ruba una cosa *sacra*). Ciò per cui la circostanza si rapporta in vario modo all'atto dipende dal vario modo con cui si rapporta alla ragione. Per es., è indifferente, dal punto di vista della ragione, se chi è percosso indossi un

abito bianco. Se la circostanza introduce nell'atto un elemento contrario alla ragione, essa gli conferisce la specie: per es. prendere la roba *altrui*. Può anche accadere che, senza conferire una nuova specie al peccato, lo aggravi soltanto, come quando ciò che si ruba è in gran quantità. In tal caso la circostanza *in gran quantità* non comporta una nuova specie di peccato, ma un aggravamento.

Art. 8. *La circostanza, che costituisce una nuova specie, può aggravare all'infinito, in modo da far diventare mortale un peccato veniale.* Se una circostanza costituisce una nuova specie di peccato, essa può aggravare a tal punto il peccato da costituire una specie di peccato mortale: in tal caso essa aggrava all'infinito. Questo accade, per es., quando si dice qualcosa di scherzoso, per eccitare all'odio. Se, invece, aggrava soltanto il peccato, senza costituire una nuova specie, non può aggravare all'infinito.

Art. 9. *I peccati non sono tutti uguali.* Gli stoici sostenevano che tutti i peccati sono uguali; i moderni eretici ritengono che non c'è differenza tra i meriti, perciò neanche tra i demeriti. Gli stoici erano convinti che, se si va contro la ragione, non importa se si va contro poco o molto, come non importa se, dopo che un giudice abbia stabilito che non bisogna oltrepassare una certa linea, si vada oltre di molto o di poco. Se i peccati sono una privazione, è naturale che siano uguali: quando si è privi di una cosa, non si può essere più o meno privi. Il problema consiste nel sapere in che modo sia possibile che riguardo alla privazione ci possa essere un più e un meno. Si danno due tipi di privazione: una *pura*, la morte che non lascia niente di vivo; una *impura*, la malattia che non sopprime del tutto la salute. La pura risiede nelle cose già corrotte, l'impura in quelle in via di corruzione. Nel primo caso non ha senso distinguere tra ciò che priva di più e di meno: quando uno è morto per una ferita non è meno morto di chi è morto per due. Nel secondo caso le privazioni ammettono un più o un meno. Dunque, i peccati non sono tutti uguali. Per es., nei peccati d'omissione l'atto omesso è pura privazione. Se non si va a Messa, il fatto che si sia più vicini o più lontani dalla Chiesa non aggrava né diminuisce il peccato d'omissione. I peccati d'omissione non sono tutti uguali, poiché i precetti non sono tutti uguali, sia perché ci sono precetti più e meno importanti, sia perché sono ordini di autorità di diverso grado. Neppure i peccati di trasgressione sono tutti uguali. Tra essi c'è una diversità, a seconda se sopprimono un bene maggiore o minore.

Art. 10. *Un peccato è tanto più grave quanto più s'oppone a un bene maggiore.* La gravità del peccato può considerarsi in rapporto all'oggetto, al soggetto, alle circostanze. Poiché l'atto è specificato dall'oggetto, la sua gravità s'assume in rapporto all'oggetto. È più grave il peccato che s'oppone al bene maggiore d'una virtù. Dato che la virtù consiste nell'ordine dell'amore e che dobbiamo amare prima Dio e poi il prossimo, i peccati contro Dio sono più gravi che contro il prossimo. Tra questi ultimi sono più gravi quelli che attentano alla vita dell'uomo in atto (l'omicidio) e alla vita dell'uomo in potenza (i peccati di lussuria). Al terzo posto c'è il furto, per cui il prossimo è leso nei suoi beni esteriori. La gravità del peccato può dipendere dalle circostanze e dalla maggiore o minore volontarietà con cui il soggetto lo commette.

Art. 11. *Il peccato fa diminuire il bene naturale.* Poiché far diminuire è agire, bisogna esaminare in quanti modi si agisce. Un agente agisce per sé o accidentalmente. Agisce per sé, se agisce secondo la propria forma; agisce accidentalmente, se rimuove un ostacolo. Il sole che illumina la casa, agisce per sé. Chi rende luminosa la casa, aprendo la finestra, agisce accidentalmente. L'agente causa alcune cose direttamente, altre per conseguenza. Chi scaglia una pietra e rompe un vetro, è causa diretta del lancio della pietra, è causa della rottura del vetro per conseguenza. Ciò vale per gli effetti positivi e negativi: illumina la casa chi apre la finestra, l'oscura chi la chiude. Dio diffonde nelle anime la sua grazia per fortificarle. Il peccato è d'ostacolo, perché, come una casa non è illuminata, se non è rivolta al sole, così l'anima non riceve la grazia, se non è rivolta a Dio. Quando l'uomo pecca, si distoglie da Dio e si volge al peccato, che ostacola la ricezione della

grazia. Ciò che ostacola la ricezione d'una perfezione, rende il soggetto meno disposto ad essa, specie se l'ostacolo (per es. il peccato) inerisce al soggetto (come l'atto e l'abito). Ciò che si muove in una direzione non può muoversi nella contraria. Così il peccato, che distoglie l'uomo da Dio e lo volge ai beni mutevoli, lo rende meno atto a dirigersi verso Dio; perciò rende meno disposta l'anima a ricevere la grazia. Questa disposizione è un bene naturale; il peccato fa diminuire questo bene.

Art. 12. *Il peccato non corrompe tutto il bene naturale.* Se il peccato diminuisce il bene naturale, sembra che una continua diminuzione potrebbe annientarlo. Per ovviare a ciò, alcuni ricorsero alla simili tu dine della divisibilità all'infinito, fatta secondo la stessa proporzione. Se ad una quantità si toglie prima un terzo, poi un terzo del terzo e così via, la sottrazione procede all'infinito. Questa similitudine non fa al caso nostro. In essa ciò che è sottratto dopo è minore di quanto è sottratto prima; invece, un peccato successivo può far diminuire il bene naturale più del precedente. La disposizione diminuisce in due modi: per sottrazione o per aggiunta del contrario. *Per sottrazione*: un corpo caldo, da cui si sottrae calore, diventa meno atto a riscaldare. *Per aggiunta del contrario*: nell'acqua, cui s'aggiunge calore, diminuisce l'attitudine a raffreddarsi. Quando la disposizione diminuisce per sottrazione, può essere totalmente soppressa; quando diminuisce per aggiunta del contrario, le possibilità sono due. *Prima*, l'aggiunta eccessiva corrompe il soggetto (l'acqua, per il troppo calore, evapora). In tal caso la disposizione è soppressa con il soggetto. *Seconda*, l'aggiunta eccessiva non distrugge il soggetto: per es. la materia, pur soggetta ad eccessivo calore, non è totalmente distrutta. In questo caso la disposizione non è del tutto soppressa, perché si radica nella natura del soggetto e perdura con esso. È il caso del peccato, che sottrae qualcosa dal bene naturale per l'aggiunta del contrario, in quanto fa volgere l'anima a ciò che è contro Dio. Dunque, il bene naturale, qual è la disposizione alla grazia, non è del tutto soppresso.

QUESTIONE 3
LA CAUSA DEL PECCATO

Art. 1. *Dio non è causa del peccato*. È causa di peccato chi pecca e chi fa peccare. Dio non può né peccare né far peccare. Il *peccato* (in senso fisico) c'è quando non si raggiunge un fine nell'operazione, per deficienza nel principio agente. Ciò è da escludere in Dio, potenza infinita. Il peccato (in senso morale) è il venir meno della volontà dal debito fine. Neppure questo tipo di peccato ci può essere in Dio: la sua volontà è il suo stesso fine. Dio non può neppure far peccare. Poiché tutti gli agenti creati imitano il primo agente, se tutti gli agenti creati attraggono a sé le altre cose, rivolgendole verso il proprio fine, come quando un comandante, per mezzo di ordini, fa volgere verso il fine che si è proposto i suoi sottomessi, a maggior ragione questo accade anche in Dio, il quale, se fa volgere tutte le cose verso il Sommo Bene, che è lui stesso, non può nello stesso tempo farle allontanare da sé, inducendole al peccato.

Art. 2. *L'azione del peccato proviene da Dio, la sua difformità dall'uomo.* L'azione del peccato proviene da Dio per *una ragione generica* (l'atto è un ente e, come tale, è causato da Dio) e per *una ragione specifica* (l'atto è un movimento del libero arbitrio e ogni movimento delle cause seconde è causato dal primo motore). Il movimento del primo motore è ricevuto in modo diverso. Per es., il movimento del primo cielo è ricevuto in un modo da una pianta, che, avendo una potenza generativa perfetta, produce germogli perfetti, in un altro da un'altra, che, avendo una potenza generativa difettosa, produce germogli imperfetti. L'azione della pianta va ricondotta all'influsso del movimento del primo cielo, il difetto alla potenza difettosa della pianta. Così, la forza del camminare dipende dalla potenza della facoltà motrice, lo zoppicare da un difetto della tibia. Lo stesso dicasi della mozione di Dio. Questi muove la volontà umana, che produce atti buoni se l'atto rispetta l'ordine dovuto, pecca se non lo rispetta. Dunque, la causa dell'atto è Dio, della sua difformità l'uomo.

Art. 3. *Il diavolo non è causa del peccato*. È causa ciò cui consegue un effetto. Chi consiglia o chi predispone non sono cause: alla loro azione. non consegue per necessità un effetto. Dell'atto il diavolo non può essere propriamente causa; lo è come chi dispone o consiglia. Del peccato può essere causa solo chi può muovere la volontà, che è mossa all'esterno dall'oggetto conosciuto, all'interno dal soggetto. Chi consiglia o persuade muove la volontà dall'esterno, facendo vedere buona una cosa. Intelletto e volontà tendono per necessità verso il proprio oggetto: l'intelletto ai primi princìpi, la volontà alla beatitudine. Le conoscenze strettamente connesse con i primi princìpi muovono di necessità l'intelletto. La volontà è mossa necessariamente dalla beatitudine e da quelle cose che vi sono strettamente connesse. Tra esse non vanno posti i beni terreni: si può essere felici senza di essi. Per quanto un bene terreno sia presentato come un gran bene, non muoverà di necessità la volontà. È da escludere Dio, che ha connessione necessaria con la beatitudine. In questa vita l'uomo non conosce Dio com'è in sé, perciò non aderisce necessariamente a lui. Se nessun oggetto, neppure Dio, muove necessariamente l'uomo, nessuna persuasione lo necessita. La causa del peccato va attribuita al soggetto, che muove la volontà dall'interno, e a Dio, causa di tutti i movimenti. Ma Dio non può essere causa del peccato. Solo l'uomo ne è causa.

Art. 4. *Il diavolo può indurre l'uomo a peccare, persuadendolo internamente*. Il diavolo muove la volontà dell'uomo come chi persuade. E persuade agendo visibilmente o invisibilmente. Con la persuasione si può far vedere buono un oggetto all'intelletto, al senso interno o esterno. Il diavolo non può far vedere buono un oggetto, illuminando l'intelletto, perché un intelletto illuminato non è ingannabile. Il diavolo inganna le potenze interiori o esteriori. Inganna le prime, suscitando rappresentazioni sensibili nell'immaginazione, muovendo gli spiriti animali e gli umori interni del corpo, il cui movimento origina quelle rappresentazioni. È capace d'impedire l'uso della ragione, come nei posseduti. Non appena sono suscitate tali rappresentazioni, capita che, quanto più si è soggetti alle passioni, tanto più ci si lascia muovere da esse, come l'amante è mosso dalla più piccola rappresentazione dell'amata. Il demonio è detto *tentatore*, perché *saggia* gli uomini, per sapere da quali rappresentazioni sono più soggiogati. Nello stesso modo può suscitare rappresentazioni nei sensi esterni. Il diavolo è causa del peccato anche alla stregua di chi dispone, perché, con la sollecitazione degli umori, rende un uomo più disposto alla passione.

Art. 5. *Non tutti i peccati sono commessi per istigazione del diavolo*. La causa è diretta e indiretta. L'indiretta produce una disposizione ordinata ad un effetto: la siccità, seccando gli alberi, è causa indiretta del loro incendiarsi. Il diavolo è causa dei nostri peccati in questo modo, poiché, col peccato del primo uomo, si è originata negli uomini una disposizione al peccato. La causa diretta agisce direttamente. Il diavolo non è causa diretta del peccato, perché ci sono peccati che derivano direttamente dal libero arbitrio e gli uomini peccherebbero, anche se non esistesse il diavolo. Essi commettono un peccato quando la loro ragione non frena gli appetiti disordinati: frenare gli appetiti disordinati dipende dal libero arbitrio. Non tutti i peccati sono commessi per istigazione del diavolo, benché talvolta possano essere commessi così.

Art. 6. *L'ignoranza è causa di peccato in diversi modi*. L'ignoranza può essere causa di peccato; è riconducibile al genere della causa motrice. I motori muovono per sé o accidentalmente. Vero motore è il generante, che dà ai corpi la forma, in ragione della quale si muovono. Motore accidentale è chi toglie ciò che impedisce il movimento, per es. chi, rimuovendo una colonna, fa cadere giù la pietra, che vi stava sopra. La conoscenza della morale ci guida verso il bene e c'impedisce di fare il male e l'ignoranza della morale causa il peccato come ciò che rimuove l'impedimento. La scienza morale è *universale* e *particolare*. Con la scienza universale si sa se un atto è buono o cattivo. L'ignoranza di questa scienza impedisce di distinguere tra atto buono e cattivo. Se l'ignoranza è colpevole, è causa come ciò che rimuove l'impedimento. La scienza particolare fa conoscere le circostanze dell'atto e impedisce di commettere un determinato atto.

Per es., se l'arciere è convinto che dietro un cespuglio c'è un cervo e invece c'è un uomo, commette certo un omicidio, scagliando la freccia. In questo caso, se ['ignoranza è invincibile, è causa di peccato come ciò che toglie l'impedimento. Se vuole uccidere un uomo, ma non sa che l'uomo che sta dietro il cespuglio è suo padre, commette in ogni caso un omicidio, scagliando la freccia, benché questa ignoranza lo scusi dal parricidio. Dunque, l'ignoranza è causa di peccato in modi diversi.

Art. 7. *L'ignoranza indebita è peccato.* C'è una differenza tra il *non sapere,* l'ignorare e l'errare. Il non sapere è semplice negazione della scienza. L'*ignoranza* è privazione della scienza o di qualcosa che è scienza, come la credenza in falsi princìpi. L'errore è ritenere vero il falso. L'errore aggiunge un atto all'ignoranza: si può essere ignoranti senza commettere errori; ma quando s'esprimono giudizi su cose non conosciute, si erra. L'errore ha natura di peccato, perché il peccato consiste nell'*atto*. Il *non sapere* non ha natura di colpa né di pena. L'ignoranza ha natura di colpa quando s'ignora ciò che si deve conoscere. Tra le cose da conoscere sono incluse quelle con cui si dirigono bene i propri atti, come le cose che riguardano la fede, i comandamenti e quelle riguardanti il proprio ufficio. L'ignoranza, in se stessa, ha natura di pena, essendo privazione di perfezione nel soggetto; in rapporto alla sua causa, ha natura di colpa, perché è dovuta alla mancanza d'applicazione della mente; come tale è peccato d'omissione; considerata dal punto di vista di ciò che ad essa consegue, può essere peccato. L'ignoranza può aver attinenza con il peccato originale, in cui c'è un elemento formale (la perdita della giustizia originale) ed uno materiale (la perdita della conoscenza della verità, cioè l'ignoranza, e il *fomite* del peccato, cioè la perdita della rettitudine dell'appetito irascibile e concupiscibile).

Art. 8. *Solo l'ignoranza invincibile scusa dal peccato.* L'ignoranza scusa dal peccato nella misura in cui sopprime in tutto o in parte la volontarietà. L'ignoranza sopprime la volontarietà solo degli atti ad essa conseguenti. Il rapporto tra ignoranza e volontarietà è analogo a quello tra intelletto e volontà. Poiché l'atto dell'intelletto precede quello della volontà, quando l'ignoranza sopprime la conoscenza, sopprime anche l'atto della volontà. Se nell'atto dell'intelletto c'è qualcosa d'ignorato e di conosciuto, anche nell'atto della volontà ci sarà qualcosa di volontario e d'involontario. L'ignoranza causa sempre il non volontario (in cui non c'è l'atto di volontà), ma non sempre causa l'*involontario* (in cui la volontà è contraria all'atto). All'*involontario* segue la tristezza, che non sempre segue al *non volontario*. Quando l'atto della volontà precede quello dell'intelletto, l'ignoranza è volontaria. Ciò può accadere in tre modi. *Primo*: è il caso di chi vuole ignorare la salvezza, per non esser distolto dal peccato. *Secondo*: è il caso di chi, per negligenza, trascura d'informarsi; la negligenza è colpa se non ci s'informa su ciò che si deve sapere. L'ignoranza per negligenza è volontaria. *Terzo*: è il caso di chi vuole direttamente o indirettamente ignorare. *Direttamente*: è il caso dell'ubriaco che beve per privarsi dell'uso della ragione. *Indirettamente*: è il caso di chi non frena in tempo le passioni. Quando uno vuole direttamente ignorare, l'ignoranza aggrava il peccato. Quando uno vuole ignorare indirettamente, l'atto ha minore volontarietà e l'ignoranza scusa solo in parte. L'ignoranza invincibile rende involontario l'atro.

Art. 9. *Si può peccare consapevolmente per fragilità.* S'agisce per fragilità, quando s'agisce sotto l'impeto d'una passione. Socrate diceva che nessuno agisce scientemente per fragilità, perché nessuno è in grado d'agire contrariamente a come conosce, Ciò è contro l'esperienza. La scienza è posseduta o come abito o in atto, allo stato universale o particolare. Si può non possedere in atto la scienza che si possiede come abito: per es., intenti ad ascoltare chi ci parla, non ci avvediamo d'un altro che passa, perché, quando la nostra anima è intenta a compiere un atto relativo ad una potenza, non presta attenzione agli atti d'un'altra. La scienza riguarda l'universale; le passioni dell'anima hanno per oggetto i particolari. La veemenza d'una passione, che spinge verso un bene particolare indebito, si contrappone all'azione della scienza, che dovrebbe allontanare da esso. La passione distoglie l'attenzione dell'anima dalla scienza e ci fa muovere nel senso contrario a quello secondo cui ci fa muovere la scienza. Chi agisce per passione può avere la scienza universale, ma

è privo della conoscenza particolare. La ragione può essere impedita anche dalle modificazioni che si originano nel corpo a causa delle passioni. Alcuni diventarono pazzi per passioni violente. In questi casi la ragione non è libera d'esprimere giudizi sugli atti da compiere.

Art. 10. *I peccati gravi che si commettono per fragilità sono imputabili come colpa mortale.* Quando un peccato mortale consegue necessariamente ad un atto volontario, tale necessità non diminuisce la gravità del peccato. Se si conficca una spada in una parte vitale del corpo d'un uomo, è necessario che questi muoia, cosicché la sua morte va imputata come colpa mortale a chi ha colpito. Se si commette un'azione cattiva, dopo che la ragione è rimasta legata dalla passione, quell' azione cattiva è volontaria, perché era nel potere della volontà impedire che la passione legasse la ragione. Rivolgere o non rivolgere l'attenzione su un oggetto è nel potere della volontà. Anche l'atto conseguente è volontario. Si può parlare d'involontarietà solo se il legame della passione è tale che non è più in potere della volontà spezzarlo, come nei pazzi. In questo caso c'è qualche volontarietà relativamente al principio di tale passione, quando la volontà aveva ancora il potere d'impedire che essa giungesse a tanto. È un peccato l'omicidio compiuto in stato di ubriachezza, poiché il principio dell'ebrietà fu volontario.

Art. 11. *La fragilità può diminuire o aggravare il peccato mortale.* Peccare per fragilità è peccare per passione. La passione dell'appetito sensibile si rapporta in due modi alla volontà: come qualcosa o che precede l'atto della volontà o che lo segue. Se precede l'atto, spinge la volontà ad emetterlo. In tal caso diminuisce merito e demerito, perché la passione impedisce la ragione d'illuminare la volontà. Chi, facendo il bene, segue il giudizio della ragione, opera più lodevolmente di chi si lascia influenzare dalla passione. Chi fa il male per un calcolo della ragione è più colpevole di chi lo compie per passione. La passione, che consegue all'atto, aggiunge qualcosa sia al merito sia al demerito, perché la potenza della passione, mossa dalla volontà, è segno della forza della volontà. Quanto più forte è la passione con cui s'agisce tanto più intenso è stato l'atto con cui la volontà si è determinata ad agire. Chi fa l'elemosina con maggior compassione merita di più; chi pecca con passione più forte, pecca di più. Perciò la passione, che è causa dell'atto, fa diminuire le ragioni del merito e del demerito; quella che ne è l'effetto testimonia che l'anima è tutta presa nel fare il bene o il male.

Art. 12. *Si può peccare per malizia o per certa scienza.* Non si può essere volontariamente cattivi. Aristotele osserva che è impossibile voler commettere un adulterio e voler essere giusti. È volontario il fine e i mezzi. Il malato, desiderando guarire, desidera anche la medicina, che lo farà guarire. Chi desidera il piacere, vuole il piacere come fine e il peccato come mezzo. Agostino fece l'esempio di chi, per amore della serva, sopporta volontariamente la schiavitù. Nel volere un bene mutevole uno o non sa che esso allontana da Dio - e agisce per ignoranza; oppure c'è in lui qualcosa, che l'inclina verso quel bene. L'inclinazione può effettuarsi in due modi: per una forza che si subisce dall'esterno o per una che si produce dall'interno. Quindi la volontà o è mossa da una forza esterna, la passione - e si pecca per fragilità; oppure da una forza interiore, dovuta ad un abito acquisito - e si pecca per malizia o per certa scienza.

Art. 13. *Chi pecca per malizia, pecca più gravemente di chi pecca per fragilità.* A parità di condizioni, per tre ragioni il peccato commesso per malizia è più grave di quello commesso per fragilità. *Prima*: un atto è tanto più volontario quanto più il suo principio risiede in chi lo compie. Se è più volontario, è più cattivo. Il principio del peccato per fragilità è la passione, esterna alla volontà; il principio del peccato per malizia è interno alla volontà, essendone un abito. *Seconda*: chi pecca per fragilità, pecca per tutto il tempo in cui dura la passione, quand'è passata se ne pente. Chi pecca per malizia, pecca per la durata dell'abito e poiché l'abito permane, il peccato è abituale; chi pecca per abito, difficilmente si pentirà. *Terza*: chi pecca per fragilità ha la volontà rivolta abitualmente verso il bene e solo di rado al male; chi pecca per malizia, ha di solito la volontà rivolta al male. Nell'ordine morale il fine ha la stessa funzione del principio nell'ordine

teoretico. E come chi ignora i princìpi non può essere facilmente guidato verso la verità, così chi ha abitualmente per fine il male non può essere facilmente indirizzato al bene. Ciò è possibile a chi pecca per fragilità, perché costui ha la volontà rivolta abitualmente ad un fine buono.

Art. 14. *Il peccato per malizia, in senso lato, è contro lo Spirito Santo.* Quando i giudei dicevano che Cristo scacciava i demoni per opera di Beelzebub, peccavano contro la divinità di Cristo, misconoscendogli quel potere, e contro lo Spirito Santo, in virtù del quale operava. Il Vangelo dice che il peccato contro lo Spirito Santo non è perdonato e poiché a giudei ed eretici è concesso il battesimo, Agostino ha ristretto tale peccato a chi invidia la grazia del fratello o impugna la verità. Ma Cristo diceva che i farisei avrebbero peccato contro lo Spirito Santo se, bestemmiando, fossero giunti a un grado d'imperdonabilità. Agostino ribadisce dicendo che secondo il Signore tale peccato non sarà mai perdonato. Ciò contrasta col fatto che nella Chiesa non si ricusa il perdono a chi si pente. Agostino ritratta, dicendo che pecca contro lo Spirito Santo solo chi persevera nel peccato fino alla morte. Lo Spirito Santo è carità e la remissione dei peccati si ottiene per mezzo di essa. Pecca contro lo Spirito Santo chi s'oppone talmente alla remissione dei peccati, che vi persevera fino alla morte. Tale è l'impenitenza finale. Il peccato di malizia è l'atto con cui la volontà *tende* verso un bene, congiunto con una malizia. Il *tendere* avviene per inclinazione o per rimozione d'un ostacolo. Il peccato di malizia è contro lo Spirito Santo quando la volontà tende ad un oggetto, cui è congiunta una malizia, dovuta alla rimozione degli ostacoli che impediscono di peccare, quali la speranza, il timor di Dio, ecc... Sono considerati, in senso stretto, peccati contro lo Spirito Santo la disperazione, la presunzione, l'ostinazione... In senso lato sono peccati contro lo Spirito Santo anche quelli per malizia.

Art. 15. *Il peccato contro lo Spirito Santo per sé non è perdonabile*. Se il peccato contro lo Spirito Santo è inteso alla maniera di Agostino, cioè peccato mortale d'impenitenza, non potrà mai essere perdonato. Negli altri significati potrà essere perdonato molto difficilmente per due ragioni. *Prima*: in considerazione della pena. È remissibile quel peccato che ha una minore gravità, perché è punito con minor rigore. Di tal genere sono i peccati commessi per ignoranza o per fragilità. *Seconda*: in considerazione della colpa. In una realtà inferiore una cosa è impossibile, quando la realtà inferiore è privata delle sue potenze. Era impossibile che Lazzaro risorgesse, benché fosse possibile a Dio. Chi respinge i doni dello Spirito Santo, con cui ottiene la remissione dei peccati, respinge i mezzi che servono a tale remissione. Il peccato contro lo Spirito Santo è irremissibile, benché possa non esserlo, se si considera la potenza della grazia divina e lo stato del libero arbitrio, non ancora definitivamente confermato nel male.

QUESTIONE 4
IL PECCATO ORIGINALE

Art. 1. *Si contrae un peccato sin dalla nascita*. I pelagiani non ammettono che il peccato originale si trasmette per nascita, vanificando la redenzione. Ogni uomo va visto come singolo e come parte d'una comunità. Nel primo caso, gli appartengono gli atti che compie di sua volontà; nel secondo, gli atti compiuti da tutta la comunità o dal suo capo. Tutti gli uomini sono come una sola comunità e ognuno può essere considerato come singolo e come parte di essa. Ad Adamo fu data da Dio la giustizia originale e gli fu data come singolo e come principio della natura umana. Come principio, si sarebbe dovuta trasmettere ai discendenti. Il primo uomo, peccando, la perse nello stesso modo in cui gli fu data: per sé e per i suoi discendenti. Il peccato originale in rapporto ad un uomo, considerato come singola persona, non ha natura di colpa, poiché non è volontario; in rapporto ad un uomo, considerato come un determinato membro della natura umana, assunta come un solo uomo, ha natura di colpa per la volontarietà del progenitore. In un omicidio la mano, che ha impugnato il pugnale, non è colpevole, considerata in se stessa; considerata in quanto parte di tutto l'uomo, è colpevole quanto il braccio e quanto la volontà dell'omicida.

Art. 2. *Il peccato originale.* Il peccato originale è quanto perviene con la nascita ad un singolo uomo dal peccato d'Adamo, nello stesso modo in cui il proprio della mano è quanto le perviene dalla volontà, che causa il peccato. Alla mano perviene dalla volontà un influsso disordinato, consistente in una conversione disordinata ad un bene finito (elemento materiale) e nell'allontanamento da Dio (elemento formale). Se nella conversione la mano prende una spada, nella spada c'è peccato solo virtualmente; non si dice che la spada pecca, perché non è parte dell'uomo. Nel peccato d'Adamo ci fu l'allontanamento da Dio e la conversione verso un bene mutevole. Per l'allontanamento, Adamo perse il dono della giustizia originale; per la conversione, le potenze inferiori si sottrassero al dominio della ragione. In chi nasce da Adamo la ragione non si sottomette naturalmente a Dio, l'irascibile e il concupiscibile non si sottomettono per natura alla ragione e nutrono desideri disordinati (la *concupiscenza*). La ragione subisce la conseguenza del peccato sotto forma di colpa, perché è suscettibile del male della colpa; le parti inferiori la subiscono sotto forma di pena, forse anche di colpa ma in modo virtuale, nella misura in cui la pena del peccato sia causa di peccato. In un uomo il peccato originale è la concupiscenza, che è l'elemento materiale del peccato, insieme alla perdita della giustizia originale, che ne è quello formale.

Art. 3. *Il peccato originale risiede nella ragione.* Una cosa risiede in un'altra o come nel proprio soggetto o come nella propria causa. Il soggetto proprio d'un accidente è proporzionato all'accidente. Per es., poiché la virtù è propria dell'uomo, il suo soggetto è ciò che è proprio dell'uomo, cioè la ragione. La causa è principale e strumentale. Una cosa risiede nella causa principale secondo la somiglianza della forma, come il figlio è simile al padre; risiede nella causa strumentale secondo la potenza che lo strumento riceve dalla causa principale, che lo muove. La forma della casa risiede nelle pietre come nella causa strumentale e nella mente dell'artefice come nella causa principale. Poiché peccare è proprio dell'uomo, il soggetto del peccato è il proprio dell'uomo, cioè la ragione. Dunque, il peccato originale risiede nell'anima razionale come nel proprio soggetto, nel seme come nella causa strumentale.

Art. 4. *Il peccato originale esiste dapprima nell'essenza dell'anima, poi nelle potenze.* Poiché l'anima s'unisce al corpo con l'essenza in qualità di forma e non con le potenze, secondo l'ordine della generazione il peccato originale esiste dapprima nell'essenza dell'anima. È errato pensare che esista dapprima nelle potenze secondo l'ordine della natura. L'anima si rapporta alle potenze come la sostanza agli accidenti. Nell'ordine della natura viene prima la sostanza, poi gli accidenti. Secondo l'ordine della generazione e secondo l'ordine della natura l'anima è prima delle potenze. Dunque, il peccato originale risiede dapprima nell'essenza dell'anima.

Art. 5. *Il peccato originale risiede dapprima nella volontà.* La virtù o il vizio hanno come proprio soggetto la parte razionale. L'irascibile e il concupiscibile sono soggetto di virtù, poiché partecipano della parte razionale. Perciò il primo soggetto della virtù e del vizio è l'elemento razionale. Nell'anima razionale bisogna cercare quale sia la potenza, in virtù della quale tutte le altre sono suscettibili di peccato. Il peccato originale è una pena. I nostri atti sono meritevoli di pena in quanto sono volontari. Dunque, il peccato originale risiede dapprima nella volontà.

Art. 6. *Il peccato originale deriva da Adamo a tutti coloro che da lui procedono per via seminale.* Tutti gli uomini, che derivano da Adamo per via seminale, contraggono il peccato originale nell'istante in cui ricevono l'anima. Tutti gli uomini, discendenti da Adamo, sono come un solo uomo e il peccato originale si trasmette loro come il peccato attuale d'un singolo uomo si trasmette alle sue membra. Il peccato attuale si riscontra dapprima nella volontà, come nel suo principio, da essa perviene alle altre potenze dell'anima e alle membra del corpo. Il peccato originale dapprima risiede in Adamo, come nel suo principio, e da Adamo perviene a quelli che da lui sono mossi, nel senso in cui si dice che il padre *muove* il figlio, in quanto causa. Dunque, la

mozione d'Adamo, che perviene tramite la nascita a quelli che da lui procedono per via seminale, trasmette a costoro il peccato originale.

Art. 7. *Contraggono il peccato originale coloro che nascono da Adamo solo materialmente.* Il peccato originale perviene da Adamo ai posteri, in quanto questi ultimi sono mossi da Adamo per mezzo della nascita. Ora, è della materia essere mossa, non muovere. Chi discende da Adamo, da Adamo è mosso per mezzo della materia, cioè per mezzo del seme e, tramite il seme, riceve il peccato originale. Un uomo, che fosse formato di nuovo dalla terra, non contrarrebbe il peccato originale.

Art. 8. *I peccati dei genitori prossimi non si trasmettono ai discendenti*. Il generante univoco comunica al generato la propria specie e gli accidenti che ne conseguono. Se ha grande potenza, comunica anche i caratteri individuali. Ciò accade solo per gli accidenti relativi al corpo (un uomo bianco genera un figlio bianco), non per quelli relativi all'anima intellettiva (un grammatico non genera un grammatico). Adamo ebbe da Dio il dono della giustizia originale, che sarebbe dovuta pervenire ai suoi discendenti. La giustizia originale pervadeva l'anima, che per essa rimaneva sottomessa a Dio, e giungeva fino al corpo, che per essa rimaneva sottomesso all'anima. Poiché giungeva fino al corpo, il dono doveva trasmettersi a coloro che sarebbero nati da Adamo per via seminale. Esso fu perduto tramite il peccato e così anche il peccato si trasmise nello stesso modo, per via seminale. Ma i peccati attuali, per cui un uomo perde la grazia attuale, che Dio gli dona solo in ragione della sua persona e che s'estende solo all'anima senza raggiungere il corpo, non si trasmettono ai discendenti.

QUESTIONE 5
LA PENA DEL PECCATO ORIGINALE

Art. 1. *La privazione della visione divina è una pena conveniente del peccato originale*. Una cosa, capace di raggiungere un gran bene, sebbene tramite un aiuto esterno, è più eccellente d'un'altra non bisognosa d'aiuto esterno per raggiungere un bene inferiore. Un corpo giovane malato, bisognoso della medicina, per conseguire la salute, è migliore d'un corpo sano ma vecchio. L'uomo è superiore a qualsiasi creatura, perché ha una disposizione a vedere Dio, benché con l'aiuto della grazia santificante. Oltre a ciò, ebbe bisogno d'un altro aiuto, cioè della giustizia originale, che dispone la mente alla visione di Dio. L'uomo può godere della visione di Dio, purché il corpo sia tenuto a freno dall' anima e le potenze inferiori dalle superiori, ciò che ad Adamo fu reso possibile col dono della giustizia originale. La giustizia originale fu persa. Poiché col peccato uno perde il dono della grazia, che è d'aiuto per conseguire la visione di Dio, è conveniente che l'uomo sia privato di ciò verso cui tale aiuto dispone, cioè la visione di Dio.

Art. 2. *Al peccato originale non è dovuta la pena del senso*. Per tre ragioni al peccato originale è dovuta la pena del danno (la privazione della visione divina), non la pena del senso. *Prima*: una persona si ordina da sé a ciò che appartiene alla natura, è ordinata dalla natura a ciò che è al di là di essa. La mancanza dell'ordine provoca un danno in ciò che appartiene alla natura per un vizio della persona (peccato attuale); ma in ciò che è al di là della natura provoca un danno per un vizio della natura (peccato originale). La privazione della grazia e della visione divina sono dovute ad un uomo per il peccato originale e per il peccato attuale. La pena del senso è dovuta ad un uomo solo per il peccato attuale. *Seconda*: per la proporzione tra pena e colpa, al peccato attuale è dovuta la privazione della visione divina, corrispondente all'allontanamento da Dio, e la pena del senso, corrispondente alla conversione verso le creature. Nel peccato originale c'è solo allontanamento, quindi non gli è dovuta la pena del senso. *Terza*: la pena del senso è dovuta non a chi è disposto a fare il male, ma a chi lo fa realmente. Alla natura, disposta al male dal peccato originale, è dovuta solo la pena del danno. Quindi, ad un fanciullo che muore col solo peccato

originale è dovuta la pena del danno, non la pena del senso, dovuta all'adulto, che ha commesso un peccato attuale.

Art. 3. *Non soffrono la pena del dolore interiore coloro che muoiono col solo peccato originale.* Secondo alcuni, i fanciulli morti senza il battesimo provano un'afflizione interiore. Ma non c'è ragione che essi siano esentati dalla pena del senso e non anche dalla più punitiva afflizione interiore. Altri pensano che le anime dei fanciulli non soffrano afflizioni interiori, perché non sanno d'essere state create per la beatitudine eterna, di cui sono privati. Ma poiché i fanciulli non hanno commesso alcun peccato attuale, è ingiusto che soffrano un danno nei beni naturali. La loro anima ha una conoscenza più perfetta di noi, quindi non sono soggetti a tale danno. Se ne fossero affetti, si troverebbero in una condizione peggiore dei dannati. Infatti, è preferibile soffrire con conoscenza che godere con mente folle. Altri sostengono che i fanciulli non si dolgano della privazione della visione di Dio, perché sanno che mai l'avrebbero conseguita naturalmente. Essi non possono desiderare disordinatamente e per loro sarebbe disordinato il desiderio di godere della visione di Dio, com'è disordinato per un contadino dolersi di non essersi impossessato d'un regno. Le anime dei fanciulli hanno la conoscenza naturale, non quella soprannaturale della fede, perché non ricevettero il battesimo. Per conoscenza naturale sanno che l'uomo è fatto per la beatitudine, non sanno che consiste nella visione di Dio. Non sapendo che sono stati privati d'un tale bene, non se ne dolgono.

Art. 4. *La morte e tutti gli altri mali di questa vita sono pene dovute al peccato originale.* C'è una pena dovuta al peccato e una ad essa conseguente. Per un uomo, condannato dal giudice all'accecamento, la cecità è la pena della condanna, la mendicità è la pena conseguente. La privazione della giustizia originale è la pena del peccato originale, cui conseguono altri mali, diversi nei diversi uomini. Tali mali non sono prevedibili dal giudice, che non è ingiusto se i mali conseguenti sono differenti. Dio può prevedere i mali conseguenti e potrebbe sembrare ingiusto per la diversità dei mali conseguenti nei diversi uomini. Origene attribuì la diversità al fatto che le anime, prima di congiungersi ai corpi, avevano meriti e demeriti diversi. Ciò è contro la dottrina apostolica e la ragione. L'anima è imperfetta senza il corpo. Non è ragionevole che Dio cominci a creare l'uomo dall'imperfetto, come non è ragionevole pensare che abbia formato prima la mano, poi il corpo. Tale diversità è dovuta ai meriti o demeriti dei genitori. Poiché il figlio è qualcosa del padre quanto al corpo, non è disdicevole che sia punito nel corpo per un peccato del padre. A volte questi mali sono previsti e permessi da Dio per prevenire un peccato futuro o per far progredire nella virtù. Che l'uomo abbia bisogno d'essere aiutato con questi mali appartiene alla debolezza dell'anima, come appartiene alla debolezza del corpo essere aiutato con un intervento chirurgico per guarire dalla malattia.

Art. 5. *La morte è per l'uomo contro la sua natura.* Naturale è ciò che è secondo natura. Sono natura la forma e la materia: c'è un naturale secondo la forma, uno secondo la materia. La forma è più natura della materia; ciò che è naturale secondo la forma è più naturale di ciò che è naturale secondo la materia. Il naturale secondo la materia può o non può convenire alla forma. Ciò che è contrario alla forma non è nell'intenzione dell'agente. Nell'uomo qualcosa è naturale in base alla forma (l'anima), qualcosa è naturale in base alla materia (il corpo). Il corpo può essere considerato o secondo la sua attitudine a ricevere la forma o secondo ciò che consegue necessariamente alla materia. In relazione alla forma, il corpo deve essere composto di elementi contrari. Poiché la materia è in funzione della forma, il corpo deve permettere all'anima di ricevere le specie intelligibili delle cose tramite i sensi. Il primo di tutti i sensi è il tatto, che deve essere composto di. elementi contrari. Poiché il corpo è composto, è corruttibile. Come tale, è contrario alla forma, perché la forma è il principio dell'essere e la corruzione è un processo verso il non-essere. Del tutto particolare è la contrarietà tra la corruzione del corpo e l'anima intellettiva, che è incorruttibile. Se nella natura ci fosse un corpo incorruttibile, questo sarebbe il più conveniente per l'anima. Un ferro indistruttibile è il più conveniente per la sega; poiché il fabbro non lo trova,

usa quello che trova. Dio è onnipotente. Perciò impedì nel primo uomo che la necessità della materia passasse in atto. All'uomo la corruzione è naturale in ragione della materia; in ragione della forma gli è naturale l'immortalità, che può essergli procurata da una potenza soprannaturale.

QUESTIONE 6
LA SCELTA UMANA

Art. unico. *L'uomo ha la libera scelta dei suoi atti*. In ogni cosa c'è un principio attivo. Nell'uomo è la volontà e l'intelletto; sotto certi aspetti s'accorda col principio attivo delle cose naturali, sotto altri no. S'accorda, perché, come nelle cose naturali c'è una forma e un'inclinazione conseguente (l'*appetito naturale*), così nell'uomo c'è la forma (intelletto) e l'inclinazione conseguente (la volontà). Non s'accorda, perché nella cosa naturale la forma è individualizzata dalla materia e l'inclinazione è determinata ad un unico oggetto, mentre la forma conosciuta dall'intelletto è universale e l'inclinazione si rapporta a molti oggetti. Negli animali il principio attivo è intermedio: la forma che l'animale conosce col senso è individuale e l'inclinazione è determinata ad un unico oggetto; ma l'animale conosce ora un oggetto ora un altro; quindi, ora fugge ora insegue. Il movimento d'una potenza va considerato dal punto di vista del soggetto e dell'oggetto. Il primo caso riguarda l'esercizio dell'atto, il secondo la sua specificazione. Nelle realtà fisiche la specificazione deriva dalla forma, l'esercizio dal principio agente. Nell'uomo oggetto dell'intelletto è l'ente e il vero, che è primo nel genere delle cause formali; oggetto della volontà è il bene, che è primo nel genere delle cause finali. Ogni bene, in quanto conosciuto, è compreso sotto il vero; ogni vero, in quanto fine, è compreso sotto il bene. In rapporto all'oggetto, il principio del movimento procede dall'intelletto (il bene conosciuto muove la volontà); in rapporto al soggetto, il principio risiede nella volontà, che muove sé e le altre potenze. In rapporto all'esercizio dell'atto, la volontà è mossa da sé. E non è contraddittorio: la volontà è in potenza e in atto sotto rapporti diversi. Chi vuole guarire, vuole consigliarsi sulla medicine, poi vuole prenderle. La volontà di prendere la medicina è preceduta dal consiglio, questo dalla volontà di guarire. Anche il consigliarsi è preceduto da un atto della volontà e quest'atto da un consiglio. Non potendo andare all'infinito, bisogna ammettere che la volontà d'un uomo, che non vuole sempre in atto, sia mossa da un agente esterno. Questo agente non può essere il corpo celeste, perché intelletto e volontà sono potenze incorporee. Dio muove la volontà secondo la sua natura, cioè come una potenza che si rapporta indifferentemente a molte cose. Dunque, quanto all'esercizio dell'atto, la volontà non è mossa necessariamente. Dalla parte dell'oggetto, il bene conveniente muove la volontà. Se si conoscesse un bene, conveniente secondo tutti gli aspetti (la beatitudine), esso la muoverebbe necessariamente. Un bene particolare non muove necessariamente la volontà, perché può essere preferito ad un altro più conveniente. Un bene è più conveniente o perché lo si ritiene più importante o perché si è più disposti verso di esso. Se tale disposizione è naturale, il bene non soggiace alla volontà, che lo sceglie necessariamente: per es. esistere. Se è un abito o una passione, la volontà non si muove per necessità. Uno può calmare la propria ira. Dunque, quanto all'oggetto, la volontà è mossa necessariamente solo relativamente ad alcune cose.

QUESTIONE 7
IL PECCATO VENIALE

Art. 1. *Il peccato si divide in veniale e in mortale*. Il peccato veniale in sé non è quello mortale, diventato veniale con la confessione; né quello per debolezza o per ignoranza; né quello che prevede un termine della pena: ciò è una conseguenza; né quello che non priva della grazia: ciò è un effetto. La differenza tra veniale e mortale non va cercata nel soggetto, quasi che fosse veniale il peccato che risiede nel concupiscibile e nell'irascibile e mortale quello che risiede nella ragione. Il veniale c'è anche nella ragione. Né va cercata nell'atto della volontà, perché il peccato consiste nell'atto interiore ed esteriore e un atto buono diventa cattivo per la volontà. È necessario che un

peccato sia veniale o mortale per il genere e per l'oggetto. Il peccato è un disordine per l'anima come la malattia per il corpo. Come ci sono malattie curabili e incurabili, così ci sono peccati remissibili, detti *veniali*, e irremissibili (non per Dio), detti *mortali*. Una malattia è detta *mortale*, quando sopprime il principio vitale. Riguardo all'anima, il principio della vita spirituale è la carità di Dio e del prossimo. Se un peccato sopprime la carità, è mortale; veniale, se non la sopprime. Un peccato sopprime o no la carità dalla parte del soggetto e dell'oggetto. *Dalla parte del soggetto*: quando è dovuto ad una potenza, che non è in grado d'ordinare al fine (i movimenti della sensualità), esso non è mortale; quando è dovuto ad una potenza in grado d'ordinare a un fine (la volontà) diventa mortale anche un veniale. *Dalla parte dell'oggetto*: un peccato è mortale o veniale per la materia. Come un cibo è di per sé contro la vita del corpo e un altro ne impedisce solo una buona costituzione, così un peccato è di per sé contro la carità di Dio o del prossimo. Questi sono peccati mortali per il loro genere. Ci sono anche peccati veniali per il loro genere.

Art. 2. *Il peccato veniale non fa diminuire la carità.* Accrescimento e diminuzione riguardano la quantità, che è accidentale o essenziale. Nel nostro caso va esclusa l'accidentale, perché essa dipende dal soggetto e il soggetto della carità, la mente, è immateriale. L'essenziale è intesa in tre modi. *Primo*, dalla parte dell'agente: quanto più forte è la potenza dell'agente tanto maggiore sarà l'effetto. *Secondo*, dalla parte del soggetto: questi tanto più perfettamente riceve la forma per l'azione dell'agente, quanto più è predisposto. *Terzo*, dalla parte dell'oggetto (se si tratta d'una potenza): grande è la potenza che ha per oggetto qualcosa di grande. Questo caso va escluso, poiché l'oggetto, che è Dio, non può aumentare né diminuire per la sua semplicità. È possibile nei primi due casi. *Nel primo*: aumenta in ragione della sapienza e della volontà per cui Dio distribuisce la sua grazia. *Nel secondo*: aumenta per le opere buone. Principio del merito è la carità. Prima che un uomo riceva la carità, le sue buone opere ve lo dispongono; solo dopo averla acquisita ne merita l'aumento. Il peccato veniale non fa diminuire la carità da parte né di Dio né dell'uomo. Nel primo caso: chi pecca venialmente non è incline verso la creatura in modo da allontanarsi da Dio. Nel secondo caso, non accade per due ragioni. *Primo*: il peccato veniale risiede nell'anima in modo diverso dalla carità. Questa risiede nell'ordine della parte superiore dell'anima verso Dio e il disordine del peccato veniale non lo intacca. *Secondo*: la forma nel soggetto diminuisce per la mescolanza con il contrario, ma il peccato veniale non è il contrario della carità. La carità riguarda l'ordine al fine, il peccato veniale l'ordine ai mezzi. Dunque, il peccato veniale non fa diminuire in alcun modo la carità.

Art. 3. *Il peccato veniale non può diventare mortale.* Un peccato è unico in ragione dell'unico atto di volontà che lo causa. Può accadere che un atto unico nel genere della natura non lo sia nel genere morale. Chi va in Chiesa può avere come scopo, nella prima parte del percorso la vanagloria, nella seconda il disprezzo di Dio. Qui si hanno due peccati: il primo è veniale, il secondo mortale. Un peccato veniale per il suo genere può diventare mortale in ragione del fine. Nell'atto morale si possono considerare due oggetti: quello dell'atto interiore e dell'atto esteriore. Se sono identici, la valutazione morale per l'uno vale anche per l'altro. Se sono distinti, può accadere che l'atto esteriore sia buono, l'interiore cattivo. Poiché la valutazione morale dell'atto dipende dalla sua volontarietà, la specie dell'atto va considerata in base all'oggetto interiore: se questo è cattivo, tutto l'atto è cattivo. Può anche accadere che, quando l'atto non è volontario o non è deliberato, il peccato mortale per il suo genere sia veniale per l'imperfezione dell'atto. Comunque, più peccati veniali non ne fanno uno mortale. Per due ragioni. *Primo*: quando da molte cose se ne produce una sola, quella prodotta è della stessa natura delle altre. Per es., con molte linee si può produrre una linea. Ma con molti numeri non si può produrre una linea. Il peccato veniale riguarda le cose che sono ordinate al fine (ultimo), il mortale lo stesso fine (ultimo). *Secondo*: il peccato mortale sopprime la carità, mentre il peccato veniale non la fa neppure diminuire. Tuttavia molti peccati veniale possono disporre a commetterne uno mortale. Ma questa disposizione non è necessaria.

Art. 4. *Una circostanza può far diventare mortale un peccato veniale.*
Un atto morale è detto buono o cattivo per il genere in ragione dell'oggetto, per una circostanza o per il fine. Poiché il fine è l'oggetto della volontà, se esso ha natura di peccato mortale, l'atto esteriore acquista la specie dell'atto interiore. Una circostanza dà la specie all'atto, quando vi aggiunge una nuova deformità. Per es., l'unione d'un uomo con una donna, che non è sua moglie, è fornicazione; se la donna è moglie d'un altro, è adulterio. Se la deformità aggiunta è contro un comandamento di Dio, il peccato, veniale per il suo genere, diventa mortale. Un atto veniale per un'imperfezione dell'atto (per es., manca del consenso), diventa mortale non appena l'atto diventa perfetto (sopraggiungendo il consenso).

Art. 5. *Nella ragione superiore c'è peccato veniale e mortale.* Nella ragione il peccato ci può essere in due modi: nell'atto stesso della ragione (quando si aderisce al falso) o nel perseguimento disordinato d'un oggetto, dopo la deliberazione. Il peccato risiede nella *ragione inferiore*, se si delibera dopo essere ricorsi a opinioni degli uomini; nella *ragione superiore*, se si delibera dopo essere ricorsi a ragioni eterne (i comandamenti). Le ragioni eterne possono essere contemplate nella loro verità o usate come argomenti per motivare la deliberazione. Nei due casi c'è peccato veniale o mortale. C'è il primo se, nel contemplare le ragioni eterne (Dio uno e trino), s'insinua all'improvviso nella ragione un pensiero falso (che l'unità è inconciliabile con la trinità); se la ragione assente a tale pensiero, c'è il secondo. Anche consultando le ragioni eterne, per trovarvi gli argomenti motivanti la deliberazione, si commette un peccato mortale o veniale. Si commette il primo, se, dopo la consultazione, si accetta di fare qualcosa, che ostacola il raggiungimento del fine ultimo; si commette il secondo, se si accetta di fare qualcosa che lo ritarda.

Art. 6. *Nella sensualità c'è peccato veniale.* Il peccato è nell'atto e l'atto è morale, in quanto ordinato dalla ragione e comandato dalla volontà. C'è peccato in ciò che dipende dalla volontà. Dalla volontà dipendono le membra del corpo, gli atti esterni e alcuni movimenti interiori, tra cui la sensualità. Le membra del corpo e i movimenti interiori sono causa strumentale, la volontà è causa principale. Il peccato non risiede nella mano che uccide, ma nella volontà che lo vuole. Nell'atto della sensualità, che si muove senza il comando della ragione, c'è peccato veniale. Infatti la sensualità, non può attingere l'ultimo fine e con il suo movimento non vi si avvicina né se ne allontana. Il peccato mortale c'è solo quando il movimento della sensualità è comandato dalla ragione e l'oggetto della sensualità non permette il perseguimento dell'ultimo fine.

Art. 7. *L'uomo, nello stato d'innocenza, non poteva peccare venialmente.* Per alcuni Adamo non commise peccati veniali prima di commetterne uno mortale; per l'eccellenza della sua persona poteva peccare solo mortalmente. Ma la circostanza della persona aggrava un peccato tanto da renderlo mortale solo se l'atto compiuto, in sé permesso, è contro lo stato di quella persona (sposarsi per un sacerdote). Ciò non si può dire d'Adamo. Lo stato d'Adamo era tale, che mai avrebbe potuto peccare venialmente, perché in lui la parte superiore dell'anima era sottomessa a Dio e le parti inferiori erano sottomesse alla superiore. Poiché ci può essere peccato veniale anche nella ragione superiore, si è affermato che almeno in essa c'è stato peccato veniale. Ciò è impossibile. Adamo non avrebbe potuto mancare in quelle cose che sono ordinate al fine. In lui le parti inferiori erano sottomesse alle superiori, dalle quali la sua ragione derivava indefettibilmente gli argomenti motivanti la deliberazione.

Art. 8. *I primi movimenti della sensualità sono peccati veniali anche negl'infedeli.* Il movimento della sensualità nell'infedele non può essere peccato mortale. *Primo*, perché il movimento della sensualità, non essendo capace dell'ultimo fine, non lo persegue né se ne allontana. *Secondo*, perché, considerato nel suo principio, cioè nel peccato originale, esso ha certo natura di pena, come anche nel fedele, ed ha anche natura di colpa, ma questa colpa non è uguale a quella che si commette con un peccato mortale attuale.

Art. 9. *L'angelo buono o cattivo non può peccare venialmente*. Negli angeli buoni o cattivi non ci può essere peccato veniale, perché il loro intelletto non è discorsivo come il nostro. A noi accade di considerare ora i principio e ora le conclusioni. Ciò non accade negli angeli, che vedono le conclusioni nei princìpi. Come i princìpi stanno alle conclusioni così il fine sta ai mezzi. Come accade che noi ora pensiamo ai princìpi e ora alle conclusioni, così ora pensiamo al fine e ora ai mezzi. Perciò, ora siamo attratti dal fine, ora dai mezzi. Ciò non accade negli angeli: essi vedono i mezzi nel fine, quindi in essi non ci può essere un disordine circa i mezzi. In noi c'è peccato veniale, quando c'è disordine circa i mezzi, pur rimanendo la nostra mente rivolta al fine. Perciò negli uomini ci può essere peccato veniale senza il mortale. Negli angeli il disordine riguarda sempre il fine. In essi c'è solo il peccato mortale.

Art. 10. *Il peccato veniale non è punito con la pena eterna*. La pena è inflitta per riportare all'ordine della giustizia divina il disordine della colpa. Nell'ordine della giustizia divina il peccato mortale è punito con la pena eterna per la specie del peccato e per la sua inerenza nel soggetto. *Per la specie del peccato*: chi pecca contro qualcosa merita d'essere privato del beneficio di essa. Chi pecca contro la vita della Repubblica, merita d'essere privato di questa vita con l'esilio o con la morte. Chi pecca mortalmente, pecca contro la carità; quindi merita la privazione del perdono, effetto della carità. *Per l'inerenza del peccato nel soggetto*: il peccato mortale merita una pena eterna, in quanto priva l'uomo della grazia, per cui il peccato è rimesso. Poiché la pena non è condonata, finché dura il peccato, chi pecca mortalmente, per quanto dipende da lui, si sottopone ad una pena eterna. Il peccato veniale, per sé, non va contro la carità né priva il soggetto della grazia; dunque, non merita la pena eterna.

Art. 11. *Nell'altra vita il peccato veniale è perdonato com'è perdonato in questa vita*. *Perdonare* significa *non imputare*. S'imputa ad uno un peccato, in quanto non consegue la beatitudine, incompatibile con la colpa commessa e con la pena in cui è incorso. La colpa del peccato mortale priva l'uomo della carità, con cui si dirige verso il fine ultimo; quella del veniale ne impedisce il perseguimento. Chi commette un peccato mortale merita d'essere annientato, chi commette il veniale d'essere corretto. Il mortale e il veniale sono perdonati in modo diverso quanto alla colpa e alla pena. *Quanto alla colpa*: il mortale è perdonato con l'infusione della grazia, che ricostituisce il principio della carità; il veniale, che non distrugge tale principio, è perdonato con uno scuotimento del fervore della carità. *Quanto alla pena*: il peccato mortale non è perdonato in questa vita, perché la pena è eterna; il veniale è perdonato con una pena temporale. Nella vita futura il peccato mortale non può essere perdonato quanto alla colpa, perché nell'anima non può esserci un mutamento essenziale; se non è perdonata la colpa, non è condonata neppure la pena. È probabile che in coloro che muoiono con l'uso della ragione il peccato veniale sia perdonato in questa vita quanto alla colpa e nell'altra vita quanto alla pena, perché è improbabile che un uomo, in possesso della carità, sentendosi prossimo a morire, non sia mosso da un impulso di carità verso Dio. Se tale impulso è intenso, è rimessa la colpa ed è condonata la pena. In chi muore colto nel sonno la colpa del peccato veniale non è rimessa, né la pena condonata. Perciò si richiede che sia purificato, prima d'essere ammesso alla vita eterna.

Art. 12. *I peccati veniali in questa vita sono rimessi con l'aspersione dell'acqua benedetta, l'unzione del corpo e simili*. Il peccato veniale è perdonato tramite il fervore della carità e tramite quelle cose che stimolano tale fervore. Ci sono cose che stimolano la volontà, inclinandola verso un atto ardente di carità, come i sacramenti, con i quali è anche conferito il dono della grazia. Altre stimolano la ragione a volgere la sua attenzione su qualcosa che suscita il fervore della carità, come la meditazione, il battersi il petto, la preghiera, ecc ... Altre permettono alla potenza divina d'operare internamente, suscitando il fervore della carità, come l'acqua benedetta, la benedizione del Papa, ecc...

QUESTIONE 8
I VIZI CAPITALI

Art. 1. *Quanti e quali sono i vizi capitali.* Il vizio è detto *capitale* da *capo*. Si può intendere tale termine nel significato di: determinato *membro* dell'animale, *principio, principe* o *reggitore* d'un popolo. *Capitale*, riferito a *vizio*, è assunto nel primo significato, in quanto è punito con la pena *capitale*. Qui è usato nel secondo significato, in quanto *principio*, da cui s'origina qualcosa ed è sinonimo di *principale*. Un peccato s'origina da un altro in quattro modi. *Secondo la sottrazione della grazia*: e così è detto *capitale*, perché, privando per primo della grazia, causa peccati successivi. Ma così causa altri peccati accidentalmente, perché il primo peccato rimuove solo la grazia, che ostacola il peccato e ciò che rimuove l'ostacolo è causa accidentale. *Secondo l'inclinazione*: un peccato inclina a commetterne un altro, perché, ripetuto, crea l'abitudine. Neppure secondo questo significato un peccato è detto *capitale*, perché un peccato, con l'inclinazione, ne causa un altro di specie uguale. *Dalla parte della materia*, in quanto un peccato fornisce la *materia* ad un altro. Neppure secondo questo significato è assunto il termine *capitale*, perché il peccato, che ne causa così un altro, è causa d'un peccato in potenza, non in atto. *Secondo il fine*, in quanto un peccato è commesso in vista d'un altro, che lo causa attualmente. Un vizio è detto *capitale* secondo questo significato, che è il terzo: un vizio capitale è come un capo che ordina i sudditi al proprio fine. I vizi si distinguono secondo i beni, disordinatamente desiderati o fuggiti, in quanto impediscono di conseguire un bene disordinatamente desiderato. Questi beni riguardano l'anima, il corpo e le cose esteriori. I primi sono l'eccellenza e si ha la *superbia*. I secondi o riguardano la conservazione dell'individuo: e si ha la *gola*; o la conservazione della specie: e si ha la *lussuria*. Il desiderio disordinato dei beni esteriori è l'*avarizia*. Quanto ai beni, che impediscono di conseguire un bene disordinatamente desiderato, o da essi si rifugge con tristezza o s'insorge contro di essi. Il movimento di fuga da un bene spirituale, d'ostacolo a un bene del corpo, costituisce l'*accidia*, che induce tristezza. L'*invidia* induce afflizione, perché il bene d'un altro impedisce la propria eccellenza. Il movimento d'insurrezione contro tali beni è l'*ira*.

Art. 2. *La superbia è uno specifico peccato.* Ogni peccato si basa su un appetito naturale, che tende ad un bene. Se l'appetito si porta verso un bene secondo la regola della retta ragione e della legge divina, si ha un atto virtuoso; se va oltre tale regola o se vi viene meno, si ha l'atto vizioso. Chi desidera il proprio bene secondo la regola della retta ragione, desidera la propria eccellenza e ciò è un atto di *magnanimità*. Chi vien meno a tale regola, compie un atto di *pusillanimità*; chi desidera la propria eccellenza oltre tale regola, compie un atto di *superbia*. *Insuperbirsi* significa *andare oltre* (*super-ire*) la propria misura nel desiderare la *propria* eccellenza. Poiché l'atto e l'abito sono distinti per specie in base alla ragione formale degli oggetti, la superbia, che ha un oggetto con una sua ragione formale, è un peccato specifico, pur essendo un peccato generico in due modi. *Primo*: in quanto la superbia, che è amore disordinato di sé, estende il suo dominio su tutti i peccati, come la carità, che è amore di Dio, estende il suo dominio su tutte le virtù. La carità è detta *madre* di tutte le virtù, la superbia *madre* di tutti i vizi. *Secondo*: in quanto *risultato effettivo*. Per es., il non sottomettersi ad un superiore ha per effetto un atto di superbia, come peccare in genere ha per effetto il non sottomettersi alla legge di Dio. In ordine alla volontà, ciò non sempre accade: si può peccare, senza voler disprezzare Dio.

Art. 3. *La superbia risiede nella potenza irascibile e nella volontà.* Del volontario si danno due princìpi: la ragione e l'appetito. Nell'atto della ragione l'oggetto conosciuto si porta nel soggetto conoscente; nell'atto dell'appetito il soggetto si muove verso l'oggetto desiderato. Poiché tende verso la propria eccellenza, la superbia appartiene alla potenza appetitiva. Questa è mossa da quella conoscitiva, poiché il bene conosciuto muove l'appetito. La potenza conoscitiva è *razionale* (ha per oggetto gli universali) e *sensibile* (ha per oggetto i particolari). Quindi, c'è un appetito razionale e un appetito sensibile. L'appetito razionale, la *volontà*, è unico per l'unicità del proprio

oggetto (il bene universale). L'appetito sensibile va distinto in base ai vari aspetti dei beni particolari. Per es., una cosa è desiderabile, perché piacevole; un'altra, perché s'immagina che sia importante per sé. Essa può non essere piacevole, come quando si lotta per ottenerla: come tale, è oggetto dell'irascibile. La volontà può portarsi verso tutti questi oggetti, poiché il suo oggetto universale li contiene tutti. Si porta verso il proprio oggetto senza passione, in quanto non si serve d'organi corporei. L'irascibile e il concupiscibile si portano verso il proprio oggetto con passione. I movimenti passionali (amore, odio, gioia, tristezza) possono risiedere nella volontà, ma senza passione. La superbia, come desiderio disordinato d'un'eccellenza sensibile, risiede nell'irascibile; come desiderio disordinato d'un'eccellenza intelligibile (nei demoni), risiede nella volontà.

Art. 4. *Le specie della superbia*. Le specie della superbia sono tre, quanti sono i modi in cui si può andare oltre la propria misura nel desiderare la propria eccellenza. *Primo*: in rapporto allo stesso bene; si ha quando uno si vanta d'avere ciò che non ha (terza specie della superbia). *Secondo*: in rapporto alla maniera con cui si consegue il bene dell'eccellenza; si ha quando uno attribuisce ai propri meriti ciò che non può possedere se non grazie ad un altro. *Terzo*: in rapporto al modo di possedere; si ha quando uno si vanta d'avere qualcosa al di sopra degli altri, pur possedendola come tutti.

QUESTIONE 9
LA VANAGLORIA

Art. 1. *La vanagloria è peccato.* La gloria può essere considerata in tre modi: nel manifestarsi del bene d'un uomo a molte persone; nel manifestarsi a pochi o ad uno solo; nel volere che un proprio bene sia manifestato a molti. Il peccato si ha quando la gloria è *vana* ed è vana in tre modi: quando uno si vanta d'un bene che non ha o d'un bene che si perde facilmente o quando non ordina la propria gloria al fine dovuto. Un *primo* fine dovuto è la gloria di Dio: in tal caso uno rende manifesto il proprio bene, per glorificare Dio, cui appartiene ogni bene. Un *secondo* è il bene del prossimo: in tal caso uno rende manifesto il proprio bene, perché un altro ne resti edificato e lo imiti. Un *terzo* è il proprio bene: in tal caso un uomo persiste nel bene, quando gli altri lodano le sue buone azioni nel venirne a conoscenza. Quando uno non si gloria per uno di questi tre fini, la sua gloria è vana. Poiché ciò comporta un certo disordine nell'appetito, gloriarsi vanamente è peccato.

Art. 2. *La vanagloria è peccato mortale*. Tenendo presenti i tre fini indebiti della vanagloria, si deve dire che nei primi due non sempre la vanagloria è peccato mortale: non commette peccato mortale chi si gloria di cantar bene e canta male. Il peccato si ha quando la gloria è vana, in quanto è ordinata ad un fine diverso da Dio. Un atto non è ordinato a Dio per due ragioni: o per l'atto stesso, che per sé non è ordinabile a Dio; oppure perché chi agisce non ordina intenzionalmente in modo attuale né abituale il proprio atto a Dio. In quest'ultimo caso l'atto è peccato mortale. Non lo è, anzi è meritorio, se si compie un atto moralmente indifferente, avendo l'intenzione abituale d'ordinare a Dio tutti gli atti, pur non avendola quando si compie quell'atto, Ma se uno si gloria d'un atto disordinato, che di per sé non può essere riferito a Dio, in tal caso non c'è peccato mortale,

Art 3. *Le figlie della vanagloria sono disobbedienza, iattanza, ipocrisia, contesa, ostinazione, discordia, presunzione d'originalità*. Un vizio è detto capitale in ragione del fine, verso cui ordina altri vizi, Un vizio capitale è detto *madre*, in quanto genera altri vizi con il proprio fine, Poiché fine della vanagloria è la manifestazione della propria eccellenza, sono figlie della vanagloria i vizi con cui si tende a manifestarla, Se si manifesta direttamente la propria eccellenza con parole: si ha la *iattanza*; con azioni: si ha la *presunzione* d'essere originali; con azioni simulate: si ha l'*ipocrisia*. La si manifesta indirettamente, quando si cerca di mostrare che non si è inferiori ad altri, Se lo si fa in rapporto all'intelletto, si ha l'*ostinazione*; in rapporto alla volontà, si ha la

discordia, che consiste nel non conformare la propria volontà a quella dei migliori; in rapporto alle parole, si ha la *contesa*, che c'è quando uno non vuole essere vinto da un altro con le parole; in rapporto all'atto, accade quando uno non vuole sottomettere le proprie azioni all'ordine d'un superiore e *disubbidisce*.

QUESTIONE 10
L'INVIDIA

Art. 1. *L'invidia è un peccato*. Un atto è cattivo per il suo genere, se non si rapporta convenientemente al proprio oggetto, Oggetto della facoltà appetitiva è il bene che persegue e il male che fugge, Perseguimento e fuga della facoltà appetitiva sono come affermazione e negazione dell'intelletto, Se la facoltà appetitiva persegue un male o fugge un bene, compie un atto che non si rapporta in modo conveniente al proprio oggetto. Tale atto è cattivo per il suo genere. Perciò, godere del male è un atto analogo a quello con cui l'intelletto afferma il falso; fuggire il bene è analogo a quello con cui l'intelletto nega il vero, Poiché comporta tristezza per il bene d'un altro, l'invidia è peccato per il suo genere.

Art 2. *L'invidia è peccato mortale*. La carità è la vita dell'anima, cosicché è morte dell'anima ciò che è contro la carità. Se un atto è contro la carità, è peccato mortale per il suo genere; se non è contro la carità, non lo è, L'invidia comporta qualcosa di contrario alla carità, Chi ama il prossimo desidera per lui i beni che desidera per sé, come accade nell'amicizia. Chi si rattrista per i beni del prossimo, compie un atto che di per sé è contro la carità, Non ogni atto d'invidia è peccato mortale o perché l'atto non procede dalla deliberazione della ragione, come nei movimenti sconsiderati; o per la parvità della materia, come quando uno ruba qualcosa di nessuno valore. Perciò, non sono peccati mortali i movimenti sconsiderati d'invidia, perché non voluti, ed anche gli atti con cui s'invidia un bene altrui di nessuno valore.

Art 3. *Se l'invidia sia un vizio capitale*. L'appetito tende verso il bene e la sua fruizione; come agisce per il bene, agisce anche per la fruizione, che è il piacere, Il bene attrae e il male respinge. Quindi, uno persegue il bene e fugge il male, Come il piacere è una fruizione del bene, così la tristezza è un malessere dell'anima, Per fuggire la tristezza, che l'invidia fa sorgere nell'anima, uno compie atti disordinati contro il prossimo: perciò essa è vizio capitale. Nel movimento dell'invidia qualcosa fa da principio, qualche altra da termine, Il principio è ostacolare la gloria d'un altro, causa di tristezza, La si ostacola o parlando male dell'altro nascostamente: si ha la *maldicenza*; o apertamente: si ha la *diffamazione*. Il termine può essere considerato o in rapporto a chi è invidiato: si ha l'*odio*, con cui si desidera il male altrui; o in rapporto a chi invidia, il quale, se raggiunge il suo scopo, se ne rallegra: si ha l'*esultanza* per le avversità altrui; se non lo raggiunge, se ne rattrista: si ha l'*afflizione* per la prosperità altrui.

QUESTIONE 11
L'ACCIDIA

Art. 1. *L'accidia è un peccato*. L'accidia è una certa tristezza, Oggetto della tristezza è un male presente, Come il bene, anche il male si distingue in male vero e apparente, L'amore e il piacere d'un vero bene sono lodevoli; d'un bene apparente sono biasimevoli, Anche la tristezza e l'odio sono lodevoli se riguardano un male vero, sono biasimevoli e peccati se riguardano qualcosa che sotto un certo rapporto è male, in assoluto un bene, L'accidia è una tristezza per il bene interiore, Poiché il bene interiore è un bene vero e un male solo apparentemente, in quanto s'oppone ai piaceri del corpo, l'accidia è un peccato, La tristezza può essere considerata o come atto dell'appetito sensitivo: in tal caso è una passione; o come atto dell'appetito intellettivo (la volontà),

Poiché il peccato per sé risiede nella volontà, se l'accidia è l'atto con cui la volontà rifugge dal bene interiore, è peccato, Se è un movimento dell'appetito sensitivo, è peccato solo imperfettamente e nella misura in cui la volontà dà il proprio consenso,

Art. 2. *L'accidia è uno specifico peccato*. Perché l'accidia sia uno specifico peccato dev'essere una tristezza avente una specifica ragione formale, Chi prova piacere per il cibo, prova tristezza quando manca: questa tristezza non è accidia, appartiene alla gola, Un bene specifico può essere bene anche sotto altri punti di vista, Per es., la carità è una specifica virtù, in quanto è principalmente amore di Dio e secondariamente amore del prossimo; in quanto amore del prossimo è anche fine d'altri beni, La castità, in quanto atto di tale virtù è una virtù specifica, ma può essere anche un atto di carità, in quanto ordinata al bene divino. Ugualmente, rattristarsi per il bene interiore e divino, fa diventare l'atto dell'accidia peccato specifico. Tale bene divino suscita tristezza per la contrapposizione dello spirito alla carne. Perciò, quando nell'uomo domina l'affezione per la carne, ha a nausea il bene dello spirito. Questa tristezza è uno specifico peccato.

Art. 3. *L'accidia è un peccato mortale*. L'accidia comporta tristezza per la contrarietà della volontà al bene spirituale divino. Poiché ciò è contro la carità, in cui consiste la vita dell'anima, l'accidia è peccato mortale per il suo genere. Come l'invidia è contro la carità, con cui dobbiamo amare il prossimo, così l'accidia è contro la carità, con cui dobbiamo amare Dio. I movimenti imperfetti dell'accidia sono peccati veniali.

Art. 4. *L'accidia è un vizio capitale*. L'uomo, per respingere la tristezza causatagli dal bene del prossimo, compie molte azioni disordinate. Compie pure molte azioni disordinate, per respingere la tristezza causatagli dal bene divino interiore. Poiché l'uomo non può vivere nella tristezza, per prima cosa fugge ciò che lo rattrista (i beni dello spirito), poi si muove verso altre cose che gli procurano piacere (i beni del corpo). Alla fuga dai beni dello spirito appartiene per primo la *disperazione*, che è allontanamento dal bene divino sperato. L'allontanamento dal bene spirituale da fare è la *svogliatezza* verso i comandamenti, se riguarda le cose necessarie alla salvezza; la *pusillanimità*, se riguarda le cose ardue, che fan parte dei consigli non necessari alla salvezza. Se uno è costretto a rimanere legato ai beni dello spirito, per l'accidia si origina in lui *rancore* contro le persone, che ve lo tengono legato, e *odio* verso quei beni. Quest'odio è la *malizia*.

QUESTIONE 12
L'IRA

Art. 1. *C'è un'ira buona e una cattiva*. Nell'ira va distinto un aspetto formale (il desiderio di vendetta) e uno materiale (una modificazione nel corpo). Formalmente, risiede nell'appetito sensitivo e intellettivo (la volontà). L'ira che risiede nella volontà è buona o cattiva. È buona, se si cerca la vendetta secondo l'ordine della giustizia; cattiva, se la si cerca disordinatamente. Circa l'aspetto formale non c'è controversia tra peripatetici e stoici; anche questi ammettono la vendetta virtuosa. La disparità di vedute risiede nel punto di vista materiale, cioè nella sollecitazione del cuore. Secondo gli stoici, quale che sia il motivo dell'ira, essa ostacola il retto giudizio; quindi qualsiasi ira è cattiva. Gli stoici commisero tre errori. *Primo*: non distinsero tra ciò che è migliore in assoluto e ciò che è migliore in rapporto ad un uomo particolare. In assoluto è bene non adirarsi, ma per l'uomo composto di natura intellettiva e sensitiva è bene che tutti gli aspetti della sua natura si sottomettano alla virtù. Quindi appartiene alla natura umana che il desiderio della giusta vendetta risieda nella parte razionale e sensibile. *Secondo*: gli stoici non considerarono che ogni passione si rapporta al giudizio della ragione in modo *antecedente* e *conseguente*. Nel primo modo, impedisce il retto giudizio della ragione; nel secondo, la passione non impedisce il giudizio della ragione, che è stato già dato, ed è utile a favorire la pronta esecuzione dell'ordine della ragione. *Terzo*: gli stoici non distinguevano le passioni tra movimenti appetitivi, esistenti nella

volontà, e movimenti appetitivi esistenti nell'appetito sensitivo, e le definivano come movimenti appetitivi, che impediscono il retto uso della ragione; per loro ogni movimento d'ira era cattivo. Hanno ragione i peripatetici nel dire che l'ira, in quanto movimento dell'appetito sensitivo, che consegue al giudizio della ragione e dà prontezza all'esecuzione dell'ordine della ragione, è buona.

Art. 2. *L'ira può essere peccato*. L'ira comporta il perseguimento di qualcosa. Un perseguimento è virtuoso se è circa un bene. L'irato, pur perseguendo un male (il danno del prossimo), lo desidera in quanto bene, cioè in quanto giusta vendetta. Poiché l'atto va giudicato sotto il suo aspetto formale (in questo caso la giusta vendetta), l'ira, in quanto perseguimento del bene, non sempre è cattiva. Bisogna esaminare se il bene perseguito è vero in assoluto o se sotto un certo rapporto è bene e in assoluto è male. Se l'ira è desiderio di vendetta giusta, è buona ed è detta ira *per zelo*; se è desiderio di vendetta ingiusta, è cattiva. È ingiusta, quando si cerca la vendetta più del dovuto, oppure perché ci si vendica di propria autorità e ciò non è consentito, oppure perché ci si vendica per un fine indebito. L'ira è come quel servo, che s'affretta ad eseguire un ordine, prima d'ascoltarlo per intero.

Art. 3. *L'ira per vizio è peccato mortale*. Gli atti traggono dagli oggetti la loro specie morale e la loro gravità. L'ira è peccato nella misura in cui è una vendetta ingiusta, che è contro ciò che al prossimo è dovuto secondo giustizia. L'ira *per vizio* è peccato mortale, in quanto è volontà di nuocere al prossimo in modo ingiusto. Tuttavia, come per ogni altro peccato mortale, essa può diventare veniale per l'imperfezione dell'atto. E accade in due modi: dalla parte dell'agente e dalla parte dell'oggetto. Il primo caso si dà quando il movimento dell'ira è originato dall'appetito sensitivo, anteriormente al giudizio della ragione, che non vi ha acconsentito, come accade negli scatti d'ira. Il secondo si dà quando il danno è irrilevante, per es. quando per ira si tira leggermente un orecchio ad un fanciullo.

Art. 4. *L'ira è un peccato meno grave dell'odio, dell'invidia e di altri peccati del genere*. L'ira è un male che s'arreca al prossimo, visto come bene. Dal punto di vista del male, l'ira conviene con l'odio, che vuole il male di qualcuno, e con l'invidia, che si rattrista per il bene di qualcuno. Dal punto di vista del bene conviene con la concupiscenza, che è desiderio disordinato d'un bene. In assoluto, l'ira è meno grave dei predetti peccati. L'odio cerca il male del prossimo in quanto male; l'invidia si rattrista del bene del prossimo in quanto bene. L'ira non vuole il male del prossimo in quanto male, né ne impedisce il bene in quanto bene. Mentre l'odio e l'invidia hanno per sé di mira il male del prossimo o l'impedimento del bene, l'ira per sé ha di mira il bene (la giusta vendetta) e accidentalmente il male. Poiché ciò che è per sé è superiore a ciò che è per accidente, l'odio e l'invidia superano l'ira in malizia. La concupiscenza tende verso un bene che appare piacevole al senso, l'ira verso un bene che tale appare alla ragione. Poiché il bene apparente della ragione è migliore del bene del senso, l'ira ha meno malizia della concupiscenza. L'incontinenza per concupiscenza è più turpe dell'incontinenza per ira.

Art. 5. *L'ira è un vizio capitale*. È capitale quel vizio, da cui s'originano altri vizi secondo la causa finale. Per vendicarsi a volte si compiono molti atti disordinati; come tali, sono peccati. L'ira è un vizio capitale e origina le risse, la tracotanza, l'insulto, il clamore, l'indignazione, le bestemmie. L'ira può essere considerata da tre punti di vista: in quanto risiede nel cuore, nella bocca e in quanto giunge all'azione. In quanto risiede nel cuore, dall'ira s'origina l'*indignazione*, che è un movimento d'ira contro una persona indegna, causa dell'offesa, e la *tracotanza*, che è un andare oltre nel cercare i modi di vendicarsi. In quanto risiede nella bocca, dall'ira s'origina contro Dio la *bestemmia*, perché ha permesso l'offesa; contro l'autore dell'offesa s'origina· no il clamore, che si manifesta con parole senza senso, e gl'*insulti*, che si manifestano con parole ingiuriose. In quanto giunge all'azione, dall'ira si originano le *risse*, cui conseguono lesioni e omicidi.

QUESTIONE 13
L'AVARIZIA

Art. 1. *L'avarizia è un vizio specifico*. C'è un'avarizia generica e una specifica. La prima designa una disordinata cupidigia di qualsiasi bene; come tale, si riscontra in ogni peccato, poiché in ogni peccato c'è la conversione verso un bene mutevole. La seconda designa una disordinata bramosia di denaro. Tale distinzione è analoga a quella del termine *possedere*, che può essere inteso in modo generico (*possedere qualsiasi cosa*) e specifico (*possedere delle proprietà*, il cui prezzo è misurato col denaro). Le virtù che riguarda: no la proprietà sono la giustizia e la liberalità. La prima riguarda la medietà dell'uguaglianza nelle proprietà, di modo che ognuno abbia il dovuto; la seconda riguarda la medietà nelle affezioni dell'anima, affinché nessuno sia tanto amante del denaro da non spenderlo con piacere quando occorre. L'avarizia non si contrappone alla liberalità, come vogliono alcuni, per i quali consisterebbe in un difetto nello spendere il denaro e in un eccesso nel conservarlo, bensì alla giustizia, come sostiene Aristotele. In tal caso avaro è chi prende o trattiene il bene altrui contrariamente a ciò che è dovuto per giustizia.

Art. 2. *L'avarizia è peccato mortale*. L'atto perfetto d'avarizia, contrapposto alla giustizia, è peccato mortale; contrapposto alla liberalità (cioè l'*illiberalità*, che è amore e bramosia del denaro) non sempre è peccato mortale, se amore e bramosia sono considerati in senso lato; lo è, se sono considerati in senso stretto. L'amore e la bramosia hanno principalmente per oggetto il fine, secondariamente i mezzi. Quando l'avarizia è desiderio di beni temporali, nei quali si colloca l'ultimo fine, è peccato mortale, perché, essendo l'ultimo fine uno solo, chi vuole i beni temporali come ultimo fine, s'allontana dal bene immutabile e in ciò consiste il peccato mortale. Se i beni temporali sono desiderati come mezzi, l'avarizia non è peccato mortale.

Art. 3. *L'avarizia è un vizio capitale*. Un vizio è capitale, quando al suo fine tendono molti vizi. Il fine della vita umana è la beatitudine, che, come dice Aristotele, dev'essere un bene perfetto, sufficiente e causa di godimento. Un bene sembra perfetto, se è massimamente eccellente; perciò la vanagloria è un vizio capitale. Nelle cose sensibili è massimamente piacevole ciò che concerne il tatto e il cibo; perciò lussuria e gola sono vizi capitali. Le ricchezze possiedono la qualità della sufficienza, quindi l'avarizia è un vizio capitale ed ha sette figlie: tradimento, frode, fallacia, spergiuro, inquietudine, violenze, durezza del cuore. È dell'avarizia conservare in eccesso; ciò induce all'*indurimento del cuore*, in quanto l'avaro chiude il cuore al bisognoso. Dell'avarizia è pure prendere in eccesso. Così, in quanto risiede nel cuore, origina l'*inquietudine*; in quanto risiede nell'esecuzione, la *violenza* o l'*astuzia*. Se la violenza è esercitata con le parole, si ha la *fallacia*; se la parola è confermata con giuramento, si ha lo *spergiuro*. Se l'inganno è compiuto nell'azione, si ha la *frode* in rapporto alle cose, il *tradimento* in rapporto alle persone.

Art. 4. *È peccato mortale prestare ad usura*. Prestare a interesse è peccato mortale ed è peccato non perché proibito, ma è proibito perché peccato. È infatti contro la giustizia naturale. Ciò è evidente dall'analisi dell'usura. *Usura* deriva da *uso* e l'uso è diverso da cosa a cosa. L'uso d'alcune cose (del vino), consiste nella loro consumazione. Così dicasi del denaro, che si consuma nell'acquisto. Nell'uso d'altre cose (d'una casa) non c'è consumazione. Di queste ultime si può vendere sia la stessa cosa sia il suo uso o le due cose insieme. Si può vendere l'uso d'una casa, riservandosene la proprietà, e viceversa. L'uso delle prime consiste nella consumazione; quindi, a chi se ne concede l'uso se ne concede anche la consumazione. Quando uno dà in prestito del denaro e richiede la restituzione del medesimo e in più l'interesse, sta vendendo *separatamente* l'uso e la sostanza del denaro. Ma poiché l'uso del denaro è la sua stessa sostanza, come nel caso del vino, chi presta a usura o vende qualcosa che non esiste o vende due volte la stessa cosa. Ciò è contro la giustizia naturale.

QUESTIONE 14
LA GOLA

Art. 1. *La gola è peccato.* Il male dell'anima consiste nell'essere al di là della ragione. Quando ciò accade, c'è peccato. Alla regola della ragione vanno sottomessi gli atti esteriori e le passioni. Fra le passioni le più difficile da ordinare sono quelle cui sono connessi i piaceri naturali. Di questo tipo sono i piaceri del mangiare e bere. Quando il desiderio di tali piaceri va oltre la regola della ragione, c'è peccato di gola. Tuttavia la gola non consiste negli atti esteriori, se non come conseguenza d'un desiderio smodato di cibo. Essa s'oppone alla *temperanza*, per quanto riguarda i piaceri dei cibi e delle bevande.

Art. 2. *La gola è peccato mortale.* In qualsiasi genere di peccato mortale se ne può riscontrare uno veniale, come in qualsiasi genere di veniale se ne può riscontrare uno mortale. Perché un peccato sia mortale, occorre che s'opponga alla carità, vita dell'anima. Il peccato di gola è il desiderio disordinato del piacere dei cibi. Per sé tale desiderio non s'oppone all'amore di Dio né del prossimo, a meno che non sia disordinato. È disordinato, quando si desidera quel piacere come fine ultimo; ciò è contro la carità quanto all'amore di Dio. In tal caso il peccato di gola è mortale. È veniale, quando tale desiderio non è contro il fine ultimo, per es., quando uno ha un grande desiderio di cibi, ma non tanto da trasgredire i comandamenti.

Art. 3. *Le specie della gola.* Le specie della gola sono racchiuse in questo verso: "In tutta fretta, lautamente, in eccesso, avidamente, con ricercatezza". La distinzione degli atti morali è dovuta all'oggetto che muove la volontà all'atto, del quale è come la forma. Benché lo stesso oggetto possa muovere la volontà in circostanze diverse, non sono queste a determinarne la specie: l'atto d'avarizia non cambia specie, se compiuto in luoghi diversi. Le specie della gola vanno distinte in base a moventi diversi, quali il piacere smodato e il desiderio disordinato. Quando il *primo* è naturale, ci si compiace di mangiare cibi costosi (*lautamente*); quand'è artificiale, ci si compiace di mangiare cibi preparati con ricercatezza (*ricercatamente*). Il *secondo*, in quanto movimento della potenza appetitiva tendente al piacere, può paragonarsi ai movimenti disordinati dei corpi. Il movimento veemente s'affretta a giungere al termine; il desiderio veemente del cibo non ne sopporta la dilazione (*in tutta fretta*). Il movimento veemente si congiunge in modo disordinato a ciò cui tende; il desiderio disordinato del cibo si manifesta con atti espressi dall'avverbio *avidamente*. Il movimento veemente oltrepassa il termine cui tende; il desiderio smodato del cibo non s'acquieta nella giusta misura e va oltre (*eccessivamente*).

Art. 4. *La gola è un vizio capitale.* È *capitale* quel vizio, da cui se ne originano altri secondo la causa finale. Ciò accade quando l'oggetto ha una somiglianza con la felicità. Una condizione della felicità è il piacere e poiché nella gola c'è uno dei maggiori piaceri, essa è un vizio capitale. Le figlie della gola, dalla parte del corpo, sono l'*impurità* della polluzione, conseguente all'eccessiva assunzione del cibo. Dalla parte dell'anima si hanno: l'*ottundimento* dell'intelletto, il cui acume è diminuito o dall'eccesso di cibo o dalla preoccupazione della sua assunzione; la *sciocca allegria*, conseguente all'eccesso nel cibo; la *chiacchiera*, dovuta al fatto che la ragione, non riuscendo a soppesare le parole per l'eccessiva assunzione di cibo, si dissipa in vacui discorsi; la *scurrilità*, che è la buffoneria nei gesti esteriori, causata dal fatto che la ragione non è in grado di dare dignità ai gesti esteriori.

QUESTIONE 15
LA LUSSURIA

Art. 1. *Ogni atto di lussuria, fuori del matrimonio, è peccato.* La lussuria, opposta alla temperanza quanto ai piaceri del tatto riguardanti la sessualità, è l'eccesso nei piaceri sessuali. Il disordine

risiede nelle passioni interiori e negli atti esteriori. Gli atti possono essere immorali per sé oppure diventare illeciti per il disordine interiore. Atti leciti per sé (unirsi alla propria moglie) diventano immorali per una smodata concupiscenza interiore. Ci sono anche atti illeciti per sé: usare la sessualità fuori del matrimonio. Tali atti sono disordinati, perché non proporzionati al debito fine, che è la generazione e l'educazione della prole. La legge del matrimonio è stata istituita per evitare le unioni casuali, contrarie alla certezza della prole, che impedisce la naturale sollecitudine del padre per l'educazione dei figli. Tale sollecitudine spetta più al padre; quella della madre si limita all'età infantile. Qualsiasi unione casuale tra uomo e donna, fuori del matrimonio, è disordinata. Ciò può essere stabilito indipendentemente dal fatto se l'unione sia solubile o meno. Perciò, ogni atto di lussuria è disordinato o per il disordine esistente nell'atto esteriore o per quello esistente nell'atto interiore della concupiscenza.

Art. 2. *Ogni atto disordinato di lussuria è peccato mortale*. Ci può essere disordine nel desiderio interiore e nell'atto esteriore. Nel primo caso, se il disordine è tale da escludere l'ultimo fine, come accade quando uno desidera tanto il piacere sessuale che è disposto ad agire contro i comandamenti di Dio, c'è peccato mortale; se non esclude l'ultimo fine, non lo è. Nel secondo caso, poiché l'atto non è proporzionato alla generazione ed educazione della prole, c'è peccato mortale per il suo genere. E c'è anche nel desiderio di quest'atto, perché l'atto interiore acquista la bontà o la malizia dal suo oggetto.

Art. 3. Le specie della lussuria. Le specie della lussuria sono desunte dall'atto esteriore, perché l'interiore non sempre è peccato mortale. L'atto di lussuria può essere disordinato o perché non ne consegue la generazione della prole: si ha il *vizio contro natura*; o perché non può conseguirne la dovuta educazione. Ciò può avvenire in tre modi. *Primo*: la donna non è stata concessa in matrimonio: si ha la *fornicazione*, che è l'unione d'un celibe con una nubile. *Secondo*: la donna non può essere concessa in matrimonio o per la consanguineità: si ha l'*incesto*; o per la purezza: si ha lo *stupro*, che è la deflorazione d'una vergine. *Terzo*: la donna non è stata concessa in matrimonio o perché è d'un altro: si ha l'*adulterio*; o perché è ancora sotto la protezione paterna: si ha il *ratto*.

Art. 4. *La lussuria è un vizio capitale*. Poiché il piacere è connesso con la felicità, sono capitali i vizi aventi il piacere per oggetto. Il piacere sessuale è il più grande fra tutti i piaceri del corpo. Quindi la lussuria è un vizio capitale. Come tale, ha delle figlie. Quando nell'atto sessuale le potenze inferiori dell'anima s'applicano con veemenza al proprio oggetto, insorge disordine e indebolimento nella ragione e nella volontà. Gli atti della ragione sono quattro: a) l'*intellezione*, con cui si giudica rettamente intorno al fine; essendo impedita dall'atto sessuale, ne consegue la *cecità della mente*; b) il consiglio sulle cose da fare; essendo ostacolato, si ha l'*irriflessione*; c) il *giudizio* sulle cose da fare; poiché è impedito, si ha la *precipitazione*, per cui non s'attende il giudizio della ragione; d) il *comando* sul da farsi; poiché è ostacolato, si ha l'*incostanza*. Nella volontà ci sono due desideri: a) il desiderio del piacere, verso cui la volontà si porta come a proprio fine; perciò la lussuria comporta l'*amore di sé* e per opposizione l'*odio di Dio*, che proibisce quel piacere; b) il desiderio di ciò con cui si raggiunge il piacere; perciò si ha l'*attaccamento a questo mondo* e per opposizione la *disperazione del mondo futuro*.

QUESTIONE 16
I DEMONI

Art. 1. *I demoni non hanno corpi a loro uniti per natura*. Alcuni pensarono che esiste solo il corpo e affermarono che Dio è corpo; altri che c'è anche qualcosa d'incorporeo, ma che non possa esistere senza il corpo e così dissero che Dio è l'anima del mondo. Altri, pensando che essere senza corpo fosse il proprio di Dio, sostennero che le altre sostanze spirituali fossero congiunte con un corpo. Ciò è insostenibile: ciò che è congiunto con altro non secondo la propria natura, ma

secondo un'altra cosa, lo si trova sempre senza quella cosa. L'intelletto non s'unisce ad un corpo come intelletto, ma secondo altre potenze. Quindi, ci sono intelletti separati dal corpo. I peripatetici non credevano che esistessero i demoni e attribuivano all'influsso dei corpi celesti le operazioni attribuite ai demoni. Ciò è impossibile, perché posseduti dal demonio hanno parlato lingue a loro sconosciute e ciò non è causabile dai corpi celesti. Altri sostennero che gli dèi hanno corpi celesti, i demoni corpi aerei, gli uomini corpi terrestri. Quanto detto dei demoni è falso per tre ragioni. *Primo*: essendo l'aria identica dappertutto, se alcune sue parti fossero animate dai demoni, dovrebbe essere animata dappertutto; ma ciò non si riscontra. *Secondo*: ogni corpo organico è racchiuso entro certi limiti ed ha una determinata figura; ciò non si può dire dell'aria. *Terzo*: la materia è in funzione della forma; se il demonio avesse un corpo, l'aria s'unirebbe all'anima del demonio per la sensazione o per il movimento. Ma il movimento dell'aria è inutile: per produrre degli effetti, non serve muovere l'aria. Allora s'unirebbe per la sensazione. Ma poiché non c'è sensazione senza il tatto e il tatto non può essere un corpo aereo, i demoni non hanno corpi a loro uniti per natura.

Art. 2. *I demoni sono cattivi per volontà.* Una cosa è un male in sé o per qualcuno. Ciò che è male per qualcuno può essere un bene in sé. Una cosa è cattiva per natura, se è male la sua natura o qualcosa che ad essa appartiene o se ha un'inclinazione al male. Nel primo caso, una cosa è catti-va per natura solo nei confronti d'un'altra, in cui risiede per natura una contrarietà. Una cosa non può essere cattiva per natura: è un male quando in essa c'è privazione, ma che il fuoco corrompa l'acqua è una perfezione. Dunque, i demoni non sono cattivi per natura. Non sono cattivi neppure in quanto hanno un'inclinazione al male. Se i demoni sono sostanze intellettuali separate, non c'è in essi un'inclinazione naturale al male: nelle sostanze intellettuali ogni inclinazione naturale è verso il bene: Solo in chi ha due nature, di cui una è superiore (la ragione) e l'altra inferiore (la sensibilità), può accadere che l'inferiore inclini ad un bene, che è un male rispetto al bene in assoluto, cui tende la superiore. Ciò non accade nel demonio, che non ha corpo. Anche se avesse un corpo non ci sarebbe in lui un'inclinazione naturale al male: la materia è per la forma ed è impossibile che la materia del suo corpo sia contro la sua forma; e perché non è la sua volontà ad essere soggetta al corpo, ma viceversa. I demoni non sono cattivi per natura, ma per volontà. L'appetito è un'inclinazione verso un oggetto conosciuto come bene. In esso c'è il male solo quando la conoscenza contrasta con una regola superiore. Se non ci fosse una regola superiore, gli appetiti sarebbero buoni. Ciò accade nell'animale e in Dio. Nell'uomo c'è una duplice conoscenza: *la sensibile*, che deve essere diretta dalla ragione, e *la razionale*, che deve essere diretta dalla legge divina. Nell'uomo c'è un doppio male: nell'appetito, in quanto non si lascia dirigere dalla ragione, e nella ragione, in quanto non si lascia dirigere dalla legge divina. Nelle sostanze separate c'è una sola conoscenza, l'intellettuale, che deve essere regolata dalla sapienza divina. Il male esiste nella volontà dei demoni, quando non si lascia dirigere dall'ordine della regola superiore.

Art. 3. *Il diavolo, peccando, in un certo senso non desiderò d'essere uguale a Dio.* E ciò per due ragioni. *Primo*: il demonio, sapendo che Dio è l'essere per sé sussistente e ogni altro essere un essere per partecipazione, non poteva pensare possibile la propria uguaglianza con Dio, quindi neppure desiderarla, perché nessuno desidera ciò che sa impossibile. *Secondo*: se fosse stato possibile, egli sarebbe diventato un altro; ma ognuno desidera ciò che è bene per sé, non ciò che è bene per un altro. Perciò neppure desiderò di non essere sottomesso ontologicamente a Dio. Sa che se non lo fosse, non esisterebbe. Nella natura del demonio non c'è il male, perché il male c'è solo nelle cose in potenza e il demonio e l'angelo hanno avuto sin dal principio quanto appartiene alla loro perfezione naturale. Poiché sono in potenza ai beni soprannaturali, il male nel demonio poté risiedere solo secondo l'ordine soprannaturale. Peccò nel pensar di conseguire la beatitudine soprannaturale con le proprie forze, senza l'aiuto della grazia. Poiché possedere la beatitudine finale in virtù della propria natura è proprio di Dio, sotto questo punto di vista il demonio desiderò l'uguaglianza con Dio. Non desiderò il male, ma un certo bene, la beatitudine, però non secondo l'ordine dovuto.

Art. 4. *Il diavolo non poté peccare nel primo istante della sua creazione.* Secondo la Scrittura il demonio non peccò nel primo istante della sua creazione. Per alcuni il demonio dovette essere buono quando fu creato da Dio, perché Dio crea cose buone. Questa ragione è insufficiente: la malizia della colpa non contrasta con la bontà della natura. Giudicando che la deliberazione debba precedere il peccato e che non avviene in un istante, altri ritennero che il demonio al principio fosse buono, poi cattivo. Costoro confusero l'intelletto discorsivo dell'uomo con l'intelletto intuitivo dell'angelo. L'intelletto dell'uomo ha bisogno di consultarsi prima di deliberare e il consiglio è un ragionamento. Ma l'intelletto dell'angelo conosce la verità senza il ragionamento. Nell'istante in cui conobbe la verità, il demonio operò la sua scelta. Bisogna considerare diversamente la cosa. Il movimento dei cieli, misurato dal tempo, causa anche il tempo; come c'è un *prima* e un *poi* del movimento, c'è anche un *prima* e un *poi* del tempo e ciò che nel movimento è distinto, è situato in istanti diversi del tempo. Nei pensieri degli angeli c'è una successione temporale. L'angelo non intende tutto nello stesso tempo come Dio; intende mediante specie diverse. Poiché conosce secondo specie diverse, l'angelo conosce in tempi successivi, non però secondo il tempo misurato dal movimento dei cieli, ma secondo un tempo superiore. Se l'angelo non conosce mediante una sola specie le cose naturali, molto meno conosce mediante una sola specie le soprannaturali. Esso, nel primo istante della sua creazione, conobbe ciò che gli è naturale e in questo momento non poté peccare; solo in seguito poteva volgersi a ciò che gli è superiore o allontanarsene.

Art. 5. *Nei demoni il libero arbitrio non può tornare al bene dopo il peccato.* Appartiene alla natura del libero arbitrio portarsi su cose diverse. I corpi non agiscono per arbitrio; gli animali agiscono per arbitrio non libero, perché l'oggetto della loro conoscenza è particolare; gli esseri dotati d'intelletto agiscono per libero arbitrio, perché tale oggetto è universale. Ad ogni essere conviene un solo fine, che desidera necessariamente. Si possono ordinare molte cose ad un solo fine; le nature intellettuali vi tendono scegliendo. Dio vuole la sua bontà; poiché alla sua bontà si ordinano molte cose, egli è libero. Anche l'angelo e l'uomo tendono alla beatitudine; poiché alla beatitudine sono ordinate più cose, su esse la loro volontà si porta liberamente. Una ragione si desume dalla mutevolezza del volere, cioè uno, per la sua natura mutevole, vuole ciò che non voleva, o viceversa. Nell'uomo la causa della mutevolezza è *intrinseca* (quando l'intelletto conosce una cosa che non conosceva o il desiderio, acceso dalla passione, s'estingue con il passare della passione) o è *estrinseca* (quando la grazia divina muta la volontà dell'uomo dal male al bene). La mutazione appartiene a ciò che è in potenza; ma gli angeli conoscono in atto tutte le cose, come noi i primi principi e come noi rimaniamo stabili nella conoscenza dei primi principi, così essi rimangono stabili nella conoscenza di tutte le cose. Essendo la volontà proporzionata all'intelletto, anch'essa è immutabile. Però gli angeli sono in potenza alle cose soprannaturali per conversione e per allontanamento. Questa mutevolezza capitò loro una sola volta. Poi perseverarono immutabilmente o nella conversione verso le cose soprannaturali (gli angeli) o nell'allontanamento da esse (i demoni).

Art. 6. *Dopo il peccato nell'intelletto del diavolo c'è l'errore e l'inganno.* L'intelletto è nel falso quando nella sua operazione c'è un difetto. Una cosa vien meno solo a ciò cui è in potenza. L'angelo ha una conoscenza perfetta di ciò su cui s'estende la sua natura, perché nei principi che conosce vede le conclusioni. Come in noi non c'è difetto nella conoscenza dei primi principi, così nell'angelo non c'è difetto nella conoscenza di ciò che è soggetto alla sua conoscenza naturale. Poiché nel diavolo la natura permase intatta, egli non ha false opinioni su ciò che riguarda la sua conoscenza naturale. Ma per conoscere le cose divine, ha bisogno d'un lume superiore, la grazia. Nell'angelo buono non c'è falsa opinione sulle cose divine, perché la sua volontà ordinata non fa volgere l'intelletto alla conoscenza di esse. Invece l'angelo cattivo, per la sua presunzione, si spinge a tale conoscenza e non solo giudica falsamente, ma vuole anche in maniera errata.

Art. 7. *I demoni non conoscono il futuro*. Il futuro può essere conosciuto in sé o nelle cause. Essendo essere e vero convertibili e solo il Vero conoscibile, il futuro è inconoscibile come tale, in quanto non essere. Il futuro è tale solo per le creature, soggette all'ordine del tempo; solo esse non possono conoscerlo in sé. Dio, che è al di fuori del tempo, lo può conoscere, perché per lui passato, presente e futuro sono realtà compresenti. Il punto di vista di Dio è simile a quello di chi si pone su un alto osservatorio e vede in un punto d'una strada sottostante chi passa, chi è passato e chi è per passare. Il punto di vista della creatura è quello di chi, camminando per quella strada, vede solo chi è passato e chi sta passando con lui, ma non vede chi passerà. Circa la conoscenza in base alle cause, va osservato che una cosa è nella sua causa in tre modi: secondo la potenza: è il caso delle cose contingenti; secondo la potenza e la natura della causa agente, che non è ostacolabile nel produrre il proprio effetto: è il caso delle cose necessarie; secondo la potenza e secondo una causa agente ostacolabile: è il caso delle cose che accadono nella maggior parte dei casi. Poiché si può conoscere solo ciò che è in atto, le cose contingenti sono inconoscibili in anticipo; le necessarie sono conoscibili con certezza e con più certezza dall'angelo che dall'uomo; quelle che accadono nella maggior parte dei casi sono conoscibili con una certezza approssimata e meno approssimata nell'angelo che nell'uomo. Ma conoscere così non è conoscere il futuro. In effetti ciò che si conosce è la presente inclinazione della causa.

Art. 8. *I demoni non conoscono i pensieri dei nostri cuori*. I pensieri possono essere conosciuti in sé, come ogni uomo conosce i propri, o tramite segni esteriori. Quando un uomo è preso da una passione, la manifesta all'esterno con modificazioni nel corpo: il verecondo arrossisce. Il demonio conosce questi segni meglio dell'uomo e, per essi, anche i pensieri. Circa il conoscere i pensieri in sé, bisogna distinguere. Ad ogni intelletto corrispondono specie di natura diversa. Quelle dell'intelletto divino sono più universali di quelle conosciute dall'intelletto angelico. Ogni intelletto conosce imperfettamente le specie d'un intelletto superiore e perfettamente quelle d'un intelletto inferiore. Quindi il demonio conosce perfettamente le specie conosciute dall'intelletto dell'uomo. Ma l'uomo non sempre conosce: talvolta conosce in potenza, talvolta in atto. Per passare all'atto, occorre un atto di volontà e il movimento della volontà nell'uomo dipende da Dio. Ora, ciò che cade sotto un ordine superiore non può essere conosciuto da un essere inferiore, ma solo da chi muove e da chi è mosso. Quindi solo Dio e l'uomo possono conoscere ciò che l'uomo pensa in atto.

Art. 9. *I demoni non possono trasformare la forma delle cose*. Nell'universo c'è un ordine, cui sono sottomesse tutte le creature e cui Dio, che ne è l'autore, presiede. In tale ordine ogni cosa opera in base alla propria forma e forme più elevate hanno operazioni più elevate. Gli esseri superiori muovono gl'inferiori tramite gl'intermedi, perché le potenze più universali degli esseri superiori non possono essere ricevute direttamente dagli esseri inferiori, ma ci deve essere una proporzione tra agente e paziente. Ciò è manifesto nelle realtà corporee. I cieli sono causa della generazione e della corruzione degli animali tramite la potenza del seme. Possono anche generare animali senza il seme, per via di putrefazione; ciò è possibile per l'imperfezione di tali animali. Infatti, un effetto debole è causabile da un agente lontano, ma un effetto forte richiede un agente vicino. Un corpo si riscalda anche a distanza dal camino; per accenderlo, bisogna avvicinarlo alla fiamma. Ora, i demoni sono superiori ai corpi celesti. Dunque, non possono mutare la forma delle cose.

Art. 10. *I demoni possono muovere localmente i corpi*. Come c'è un ordine negli agenti, c'è pure un ordine nei movimenti. Quest'ultimo può essere considerato da due punti di vista. 1) *In base alla natura del movimento*. Il movimento locale si rapporta agli altri in due modi: a) è il primo movimento; b) in esso c'è una variazione minima nel corpo mosso. Le sostanze spirituali possono muovere immediatamente i corpi di moto locale, perché il moto locale è il primo dei movimenti e perché nel corpo c'è una minima variazione e s'è detto che effetti deboli possono essere prodotti da un agente lontano, che non può produrre una variazione più grande, qual è quella che avviene

con gli altri movimenti. 2) *In base all'ordine dei mobili*. Il movimento del cielo viene prima di quello d'un corpo elementare. E così, le sostanze spirituali muovono ciascuna il proprio cielo e per esso quello inferiore (non il superiore). Dunque, come le sostanze spirituali superiori muovono localmente i corpi celesti superiori, così quelle inferiori (i demoni) muovono localmente i corpi inferiori.

Art. 11. *I demoni possono modificare la parte conoscitiva dell'anima quanto al suo potere sensitivo interiore*. I demoni mostrano agli uomini delle realtà, che già esistono in natura o che essi formano con semi naturali. È problematico in qual modo possano esibire anche realtà che non esistono in natura. Agostino aveva escluso che gli uomini potessero conoscere cose inesistenti e future per divinazione. Se l'uomo avesse questo potere, non si capisce perché non sempre ne è capace. Per far ciò, l'uomo deve ricevere un aiuto da una realtà superiore. Agostino ipotizza che l'uomo conosca il futuro, vedendolo in una sostanza superiore. Ciò è impossibile. L'uomo non può conoscere senza il fantasma e il fantasma non permette di conoscere l'essenza d'una sostanza spirituale, tanto meno le specie intelligibili esistenti nella mente d'una sostanza incorporea. Va esclusa anche l'altra ipotesi d'Agostino, che nell'anima si producano, ad opera del demonio, nuove specie; il demonio non può introdurre nuove forme nella materia corporea. Resta un'ultima ipotesi: i demoni, tramite il movimento locale, muovono gli spiriti e gli umori sensitivi esistenti nel corpo e anche le impressioni lasciate dai movimenti degli oggetti sensibili. È così che il principio sensitivo è modificato internamente e si producono delle conoscenze nell'immaginazione.

Art. 12. *I demoni possono muovere l'intelletto dell'uomo, perché conosca il male e il falso*. I demoni sono in grado di compiere le stesse cose che compiono gli angeli buoni. Tuttavia, mentre gli angeli buoni aiutano gli uomini al bene e al vero, i cattivi li ostacolano. L'uomo conosce tramite le specie intelligibili e il lume intelligibile, che dà compimento al giudizio. Il lume degli angeli è superiore a quello dell'uomo, cosicché, come una potenza superiore aiuta e fortifica una inferiore, così il lume dell'uomo può essere rafforzato da quello angelico. Ciò è compiuto solo dall'angelo buono. Per quanto concerne la conoscenza tramite le specie, anche in ciò gli angeli possono influire sull'uomo, non introducendo nel suo intelletto delle specie intelligibili, ma esibendo all'esterno alcuni segni, per cui l'intelletto è indotto ad apprendere. Gli angeli possono anche disporre secondo un certo ordine le rappresentazioni dell'immaginazione. L'angelo buono le dispone, affinché l'uomo conosca il vero e il bene, l'angelo cattivo, affinché conosca il falso e il male.

QUESTIONE 1
IL MALE

Articolo 1 (1)

Se il male sia qualcosa

[**3a**] OBIEZIONI
Sembra che il male sia qualcosa.

1. Infatti, ogni cosa creata è qualcosa. Ma il male è una cosa creata, secondo quel versetto di *Isaia* (2): «Sono io, il Signore, che faccio la pace e creo il male». Dunque, il male è qualcosa.
2. Inoltre. Entrambi i contrari sono qualcosa in natura, poiché i contrari appartengono allo stesso genere. Ora, il male è il contrario del bene, secondo quel versetto dell'*Ecclesiastico*); «Il male è contro il bene». Dunque, il male è qualcosa.
3. Ma diceva che il male, considerato in astratto, non è un contrario, bensì una privazione. Ora, un determinato male, considerato in concreto, è un contrario ed è qualcosa. IN CONTRARIO: nessuna cosa è il contrario d'un'altra, secondo ciò in cui conviene con l'altra; infatti, il *nero*, in quanto colore, non è il contrario del *bianco*. Ora, il male conviene col bene secondo ciò che funge da sostrato dello stesso male. Dunque, secondo ciò, il male non è il contrario del bene, ma [lo è] secondo il fatto stesso che è male. Dunque, il male, in quanto male, è qualcosa.
4. Inoltre. L'opposizione della forma e della privazione si riscontra anche nelle realtà naturali. Ora, si dice che il male è il contrario del bene non nelle realtà naturali, ma solo in quelle morali, poiché il male [**3b**] e il bene, in quanto sono contrari, comprendono sotto di sé la virtù e il vizio. Dunque, la contrarietà del male e del bene non è intesa secondo l'opposizione di privazione e possesso.
5. Inoltre. Dionigi (4) e il Damasceno (5) dicono che il male è come il buio. Ora, il buio è il contrario della luce, com'è detto nel secondo libro dell'anima (6) Dunque, anche il male è il contrario del bene e non ne è solo la privazione.
6. Inoltre. Agostino dice che ciò che esiste una sola volta non finisce mai completamente nel nulla (7). Dunque, se l'aria è illuminata dal sole, la luce prodotta nell'aria non cessa completamente di esistere; neppure si può dire che si raccoglie di nuovo nel suo principio. Dunque, rimane nel soggetto qualcosa di essa, che è come una disposizione imperfetta; e ciò è detto *buio*. Dunque, il buio è qualcosa di contrario alla luce e non soltanto una privazione. E lo stesso discorso vale circa il male e il bene. Dunque, il male non è soltanto una privazione del bene, ma il contrario.
7. Inoltre. Tra la privazione e il possesso non si dà uno stadio intermedio nel soggetto capace di riceverli. Ma tra il bene e il male c'è qualcosa di intermedio, né tutte le cose sono buone o cattive, com'è detto nelle *Categorie* (8). Dunque, il bene e il male non si oppongono come opposti in modo privativo, ma come contrari, tra i quali può esserci un [termine] intermedio. E così il male è qualcosa.
8. Inoltre. Tutto ciò che corrompe agisce. Ora, il male, in quanto male, corrompe, come afferma Dionigi [**4a**] nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (9). Dunque, il male, in quanto male, agisce. Ma nulla agisce se non in quanto è qualcosa. Dunque, il male, in quanto male, è qualcosa.
9. Ma diceva che corrompere non è agire, bensì un difetto dell'azione. IN CONTRARIO: la corruzione è un movimento o una mutazione. Dunque, corrompere è muovere. Ora, muovere è agire. Dunque, corrompere è agire.

10. Inoltre. Si riscontrano la corruzione naturale e anche la generazione, come dice il Filosofo nel quinto libro della *Fisica* (10). Ora, in ogni movimento naturale c'è qualcosa verso cui tende di per sé la natura del movente; dunque, nella corruzione c'è qualcosa verso cui tende di per sé la natura di ciò che corrompe. Ora, corrompere è il proprio del male, come dice Dionigi (11). Dunque, il male ha una determinata natura che tende verso un determinato fine.
11. Inoltre. Ciò che non è qualcosa non può essere un genere, poiché non ci sono specie del non ente, come dice il Filosofo (12). Ora, il male è un genere. Infatti, è detto nelle *Categorie* (13) che il bene e il male non appartengono ad un genere, ma sono generi di altre cose. Dunque, il male è qualcosa.
12. Inoltre. Ciò che non è qualcosa non può essere differenza costitutiva d'una cosa, poiché ogni differenza è un'unica realtà e un ente, com'è detto nel terzo libro della *Metafisica* (14). Ora, il male e il bene sono differenze costitutive della virtù e del vizio. Dunque, il male è qualcosa.
13. Inoltre. Ciò che non è qualcosa non può accrescersi né diminuire. Ora, il male s'accresce e diminuisce. Infatti, l'omicidio è un male maggiore dell'adulterio. Né si può dire che un male si dica maggiore in quanto corrompe più di bene, poiché la corruzione del bene è effetto del male. Ora, la causa non aumenta né diminuisce per l'effetto, ma viceversa. Dunque, il male è qualcosa.
14. Inoltre. Tutto ciò che ha l'essere in quanto posto in un luogo è qualcosa. Ora, il male è qualcosa del genere. Infatti, dice Agostino che «il male, messo al [**4b**] posto suo, fa risaltare maggiormente il bene» (15). Né si può dire che ciò debba essere inteso del male dal punto di vista del bene in cui si trova, poiché il male fa risaltare il bene in ragione della sua opposizione ad esso, in quanto che «gli opposti, messi gli uni accanto agli altri, risaltano di più» (16). Dunque, il male, in quanto male, è qualcosa.
15. Inoltre. Il Filosofo dice nel quinto libro della *Fisica* (17) che ogni mutazione avviene da un soggetto ad un altro oppure da un soggetto verso un non-soggetto oppure da un non-soggetto in un soggetto e chiama *soggetto* ciò che si designa mediante un'affermazione. Ora, quando uno muta da buono in cattivo, non muta da soggetto in non-soggetto né da non-soggetto in soggetto, poiché questi mutamenti sono generazione e corruzione. Dunque, muta da un soggetto in un altro soggetto; perciò sembra che il male sia qualcosa che esiste in modo positivo.
16. Inoltre. Il Filosofo dice nel primo libro *Della generazione e della corruzione* (18) che la corruzione d'un essere è la generazione d'un altro. Ora, il male in quanto male è causa di corruzione, secondo come afferma Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (19) Dunque, il male in quanto male genera qualcosa. E così occorre che esso sia qualcosa, poiché ciò che è generato è generato da qualcosa.
(17). Inoltre. Il bene ha la natura dell'appetibile, poiché il bene è ciò che tutti desiderano, com'è detto nel primo libro dell'*Etica* (20); e per la stessa ragione il male ha natura di ciò da cui si fugge. Ora, accade che una cosa, pur designata negativamente, è desiderata per natura e qualche altra, pur designata positivamente, è fuggita per natura, come la pecora rifugge per natura la presenza del lupo e ne desidera l'assenza. Dunque, il bene non è qualcosa più del male.
18. Inoltre. La pena, in quanto pena, è giusta e ciò che è giusto è un bene. Dunque, una pena, in quanto è pena, è un determinato bene. Ma la pena, in quanto pena, è un certo male. Infatti, il male si distingue [**5a**] in pena e colpa. Dunque, un determinato male, in quanto tale, è un bene. Ora, ogni bene è qualcosa. Dunque, il male, in quanto male, è qualcosa.
19. Se la bontà non fosse qualcosa, non ci sarebbe alcun bene. Dunque, similmente, se la malizia non fosse qualcosa, non ci sarebbe alcun male. Ma si osserva che ci sono molti mali. Dunque, la malizia è qualcosa.

20. Ma diceva che il male non è un ente naturale o morale, bensì un ente di ragione. IN CONTRARIO: c'è che nel libro sesto della *Metafisica* (21) il Filosofo dice che il bene e il male sono nelle cose e che il vero e il falso sono nell'intelletto. Dunque, il male non è soltanto un ente di ragione, ma anche qualcosa che esiste nelle realtà naturali.

IN CONTRARIO

1. C'è che nel libro undicesimo della *Città di Dio* (22) Agostino dice che il male non è una determinata natura, ma fu chiamata male la privazione di bene.
2. Inoltre. *Nel Vangelo di San Giovanni* (23) è detto: «Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui». Ma il male non è stato fatto per mezzo del Verbo, come dice Agostino (24). Dunque, il male non è qualcosa.
3. Inoltre. In quello stesso luogo (25) si aggiunge: «Senza di lui è stato fatto nulla» cioè il peccato, «poiché il peccato è nulla e gli uomini diventano nulla quando peccano», come commenta la glossa in quello stesso luogo; e per la stessa ragione qualsiasi altro male è nulla. Dunque, il male non è qualcosa.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come il bianco, così anche il male è detto in due modi. Infatti, in un modo, quando si dice *bianco*, si può intendere ciò che funge da soggetto per la bianchezza. In un altro modo si dice bianco ciò che è bianco in quanto bianco, cioè lo stesso accidente. E similmente, in un modo per *male* si può intendere *ciò che funge da soggetto del male* - e questo male è qualcosa; in un altro modo si può intendere lo stesso male - e questo male non è qualcosa, ma è la stessa privazione di qualche bene particolare.

Perché ciò sia evidente, bisogna sapere che il bene è propriamente qualcosa in quanto è appetibile. Infatti, secondo quanto scrive il Filosofo nel primo libro dell'*Etica* (26), definirono ottimamente il bene coloro i quali dissero che il bene è ciò che tutti desiderano. Ora, è detto *male* ciò che s'oppone al bene: perciò è necessario che il male [**5b**] sia ciò che s'oppone all'appetibile in quanto tale. Ma è impossibile che ciò sia qualcosa e ciò è evidente per una triplice ragione.

Primo, precisamente perché l'appetibile ha natura di fine. Ora, l'ordine dei fini è anche come l'ordine degli agenti. Infatti, quanto più un agente è in alto e universale tanto più anche il fine, in vista del quale agisce, è un bene universale. Infatti, ogni agente agisce in vista d'un fine e d'un determinato bene. E ciò appare chiaramente nelle cose umane. Infatti, il governatore d'una città ha di mira un certo bene particolare, che è il bene della città, invece il re, che gli è superiore, ha di mira il bene universale, cioè la pace di tutto il regno. Dunque, poiché nelle cause agenti non si può procedere all'infinito, ma bisogna giungere ad una prima realtà, che è la causa universale dell'essere, occorre che esista anche un certo bene universale, al quale si riconducano tutti i beni; e questo non può essere altro se non quello stesso che è l'agente primo e universale. Infatti, poiché l'appetibile muove l'appetito (27) e poiché occorre che il primo motore non sia mosso, è necessario che l'agente primo e universale sia lo stesso appetibile primo e universale, cioè il bene primo e universale, il quale fa tutto per il desiderio di se stesso. Dunque, come tutto ciò che esiste nelle cose occorre che derivi dalla causa prima e universale dell'essere, così tutto ciò che esiste nelle cose occorre che derivi dal bene primo e universale. Ora, ciò che deriva dal bene primo e universale non può non essere se non soltanto un certo particolare bene, come ciò che deriva dalla causa prima e universale dell’essere è un certo particolare ente. Dunque, tutto ciò che vi è di reale nelle cose occorre che sia un certo particolare bene; perciò, secondo ciò che è, non può opporsi al bene. Perciò resta che il male, in quanto è male, non è qualcosa di reale nelle cose, ma

è la privazione d'un certo bene particolare, che inerisce in un determinato bene particolare.

Secondo: questa stessa cosa appare dal fatto che tutto ciò che è nelle cose ha una certa inclinazione e un appetito di qualcosa che è a sé conveniente. Ora, ciò che ha natura di appetibile ha natura di bene. Dunque, tutto ciò che esiste nelle cose ha convenienza con qualche bene. Invece il male, in [6a] quanto tale, non ha convenienza con il bene, ma ad esso s'oppone. Il male, dunque, non è qualcosa nelle cose. Ma se il male fosse qualcosa di reale, non desidererebbe nulla né da nulla sarebbe desiderato; e per conseguenza non avrebbe né alcuna azione né alcun movimento, poiché nulla agisce o si muove se non per il desiderio del fine.

Terzo: la stessa cosa appare dal fatto che lo stesso essere ha massimamente natura di appetibile. Perciò vediamo che ogni cosa per natura desidera conservare il proprio essere e rifugge tutto ciò che distrugge il suo essere e ad esso resiste per quanto può. Così, dunque, lo stesso essère, in quanto è appetibile, è un bene. Dunque, occorre che il male, il quale s'oppone universalmente al bene, si opponga anche a ciò che è essere. Ma ciò che s'oppone a ciò che è essere, non può essere qualcosa.

Perciò dico che ciò che è male non è qualcosa; ma ciò cui accade di essere un male è qualcosa, in quanto il male altro non fa se non privare d'un certo bene particolare, come il fatto stesso di essere cieco non è qualcosa, ma è qualcosa colui al quale capita di essere cieco.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che in due modi si dice che una cosa sia un male, precisamente in un modo in senso assoluto, in un altro modo sotto un certo aspetto. Ora, si dice che sia male in assoluto ciò che è male per sé. Male di tal genere è ciò che è privo di qualche particolare bene, che è dovuto alla sua perfezione, come la malattia è un male per l'animale, poiché priva gli umori del loro giusto equilibrio, richiesto per la perfezione dell'animale. Invece si dice che sia male sotto un certo aspetto ciò che non è male per sé, ma [è male] di qualcosa, poiché cioè non è privo di qualche bene, che è richiesto per la sua perfezione, ma che è richiesto per la perfezione d'un'altra cosa: così nel fuoco c'è la privazione della forma dell'acqua, che non è dovuta per la perfezione del fuoco, ma è dovuta per la perfezione dell'acqua. Perciò il fuoco non è di per sé un male, ma è un male per l'acqua. E similmente, all'ordine della giustizia è congiunta la privazione d'un particolare bene d'un certo peccatore, in quanto l'ordine della giustizia esige che uno che pecca sia privato del bene che desidera. Così, dunque, la stessa pena è un bene per sé, ma è un male per costui. E si dice che Dio [**6b**] *crea* questo male, mentre si dice che *fa* la pace, poiché alla pena non coopera il desiderio del peccatore, laddove coopera per la pace il desiderio di chi la riceve. Ora, *creare* è produrre qualcosa senza che si presupponga alcunché. E così è chiaro che il male si dice creato non in quanto è un male, ma in quanto in assoluto è un bene e sotto un certo aspetto è un male.

2. Alla seconda bisogna rispondere che, propriamente, il bene e il male si oppongono come la privazione e il possesso, poiché, come scrive Simplicio nel Commento alle *Categorie* (28), sono propriamente dette contrarie quelle cose che sono entrambe reali secondo la natura, come il caldo e il freddo, il bianco e il nero; ma due cose, di cui l'una è secondo natura e l'altra un allontanamento dalla natura, non si oppongono propriamente come contrari, ma come la privazione e il possesso. Ora, vi è una duplice privazione: precisamente una che consiste nell'*essere* [già stato] privato, come la morte e la cecità; l'altra invece nel *venir privato*, come la malattia, che si conclude con la morte o come l'oftalmia, che si conclude con la cecità. E queste privazioni talvolta sono dette *contrarie*,

in quanto conservano ancora qualcosa di ciò che è tolto. E in questo modo il male è detto contrario, poiché non è soppresso tutto il bene, ma ne rimane qualcosa.
3. Alla terza bisogna rispondere che, se il nero non conservasse qualcosa della natura del colore, non potrebbe essere il contrario del bianco, poiché il contrario deve trovarsi nello stesso genere. Benché dunque, ciò in cui il bianco conviene col nero non sia sufficiente per la natura della contrarietà, tuttavia, senza di esso non potrebbe esser ci la contrarietà. E similmente, benché ciò in cui il male conviene col bene non sia sufficiente per la contrarietà, tuttavia, senza di esso non vi potrebbe essere la contrarietà.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il male è detto *contrario del bene* più nelle realtà morali che in quelle naturali, poiché le realtà morali dipendono dalla volontà e l'oggetto della volontà è il bene e il male. Ora, ogni atto è denominato e riceve la propria specie dall'oggetto. Così, dunque, l'atto della volontà, in quanto si porta verso il male, riceve la natura e il nome del male; e questo male, propriamente, è il contrario del bene. E una tale contrarietà passa dagli atti agli abiti, in quanto gli abiti sono assimilati anche agli atti.
5. [**7a**] Alla quinta bisogna rispondere che il buio non è il contrario della luce, bensì la privazione della luce. D'altra parte, Aristotele usa frequentemente il termine *contrario* al posto del termine *privazione*, poiché egli stesso afferma che la privazione è in certo qual modo un contrario e che la prima contrarietà è la privazione e la forma.
6. Alla sesta bisogna rispondere che col sopraggiungere del buio, non resta niente di luce, ma rimane solo la potenza alla luce, che non è qualcosa che appartiene al buio, ma il suo soggetto. Così, infatti, anche prima che fosse illuminata, l'aria era in potenza alla luce. Né, propriamente parlando, la luce c'è o diviene o si corrompe, ma si dice che l'aria è illuminata o diviene oppure si corrompe in rapporto alla luce.
7. Alla settima bisogna rispondere che, come dice Simplicio nel Commento alle *Categorie* (29), tra il male e il bene, secondo come sono intesi in morale, si riscontra qualcosa di intermedio, come l'atto indifferente è intermedio tra l'atto vizioso e quello virtuoso.
8. All'ottava bisogna rispondere che il male, considerato nel suo concetto, cioè nel fatto stesso che è male, si dice che corrompe, non certo in maniera attiva, ma in maniera formale, cioè in quanto è la stessa corruzione del bene, come si dice anche che la cecità corrompe la vista, in quanto è la stessa corruzione o privazione della vista. Ma ciò che è un male, se veramente è un male in assoluto, cioè un male per sé, allora corrompe veramente, cioè porta ciò che è corrotto all'atto e all'effetto, non però agendo, ma venendo meno nell'agire, cioè per difetto di virtù attiva, come il seme immaturo viene meno nella generazione e produce un parto mostruoso, che è una corruzione dell'ordine della natura. Ma ciò che non è in assoluto e per sé un male produce una completa corruzione secondo la sua potenza attiva, non però la corruzione in assoluto, ma la corruzione di qualcosa.
9. Alla nona bisogna rispondere che il corrompere in maniera formale non consiste né nel muovere né nell'agire, ma nell'essere stato corrotto. Il corrompere invece, dal punto di vista [della causa] efficiente, è muovere e agire; ma in modo che ciò che c'è in esso di azione o di mozione spetti all'efficacia del bene e ciò che invece vi è in esso di deficiente spetti al male, in qualsiasi modo quest'ultimo sia considerato. Così, tutto ciò che c'è di movimento nello [**7b**] zoppicare deriva dalla potenza del camminare, mentre il difetto nel procedere dipende dall'incurvatura della tibia. E il fuoco produce il fuoco, in quanto possiede una determinata forma; corrompe invece l'acqua, in quanto a una determinata forma si aggiunge una determinata privazione.
10. Alla decima bisogna rispondere che la corruzione dovuta a ciò che in assoluto e per sé è male non può essere naturale, ma è piuttosto una deviazione dalla natura; però la corruzione che dipende da ciò che per una cosa è male può essere secondo natura, come il fatto che il fuoco corrompa l'acqua. E allora ciò verso cui il fuoco tende è il bene in assoluto, cioè la forma del fuoco, invece ciò verso cui principalmente tende è l'essere

del fuoco generato e secondariamente il non essere dell'acqua, nella misura in cui ciò è richiesto per l'essere del fuoco.
11. All'undecima bisogna rispondere che questa espressione del Filosofo presenta una difficoltà, poiché, se il male e il bene non appartengono ad un genere, ma sono dei generi, cade la distinzione delle dieci categorie. E perciò, come osserva Simplicio nel *Commento alle categorie* (30), alcuni, per sciogliere la difficoltà, dissero che l'espressione del filosofo va intesa nel senso che il bene e il male sono generi di contrari, cioè della virtù e del vizio, ma tuttavia non appartengono al genere del contrario, bensì alla qualità. Ma questa spiegazione non sembra conveniente, poiché questo terzo membro non si differenzia dal primo, che [Simplicio] pone, che cioè alcuni contrari appartengono ad un unico genere. Perciò Porfirio (31) disse che alcuni contrari sono univoci e appartengono o ad un unico genere prossimo, come il bianco e il nero [appartengono] al genere del colore - e questo è il primo membro della divisione fatta da Aristotele (32); oppure [appartengono] a generi prossimi contrari, come la castità e l'impudicizia, che appartengono [l'una] alla virtù e [l'altra] al vizio - e questo è il secondo membro; altri [contrari] invece sono equivoci, come il bene, che abbraccia tutti i generi, come l'ente e similmente anche il male. E perciò [Porfirio] disse che il bene e il male non appartengono né ad un unico genere né a più generi, ma essi stessi sono dei generi, in quanto può essere detto genere ciò che trascende i generi, come l'ente e l'uno. Giamblico (33), al contrario, propone altre due soluzioni. Nella prima il bene e [**8a**] il male sono detti generi di contrari, in quanto fra tutti i contrari uno presenta qualche deficienza rispetto ad un altro, come il nero rispetto al bianco e l'amaro rispetto al dolce; e così tutti i contrari sono in qualche modo riconducibili al bene o al male, in quanto ogni deficienza ha in sé natura di male. Perciò anche nel primo libro della *Fisica* (34) si dice che i contrari sono sempre raffrontabili tra loro come ciò che è meglio con ciò che è peggio. Un'altra soluzione è che Aristotele disse quelle cose secondo l'opinione di Pitagora, il quale pose due ordini di realtà, uno dei quali è compreso sotto il bene e l'altro sotto il male. Anche in logica molte volte si fa uso di esempi non veri secondo la propria opinione, ma probabili secondo l'opinione di altri. E così, in base a quanto si è detto, è chiaro che non bisogna sostenere che il male sia qualcosa.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che il bene e il male sono delle differenze solo in morale, in cui si dice positivamente che il male è qualcosa, secondo che lo stesso atto della volontà è denominato *cattivo* in base a ciò che è voluto, benché lo stesso male non possa essere voluto se non sotto l'aspetto di bene.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che si dice che una cosa è più cattiva d'un'altra, non per la vicinanza a qualcosa che sia cattivo in modo sommo o per la diversa partecipazione di qualche forma, come si dice che una cosa è più o meno bianca secondo la diversa partecipazione della bianchezza; ma si dice che una cosa è più o meno cattiva a seconda che sia più o meno priva di bene, non certo in modo efficiente, ma in modo formale. Infatti, si dice che l'omicidio è un peccato più grave dell'adulterio non perché corromperebbe maggiormente il bene naturale dell'anima, ma perché sottrae una maggiore bontà all'atto stesso. Infatti, l'omicidio s'oppone più dell'adulterio al bene della carità, da cui deve essere informato l'atto virtuoso.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che nulla impedisce che il male occupi un luogo secondo ciò che di bene rimane in esso e che faccia risaltare di più il bene a motivo del suo contrasto in quanto male.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che il soggetto, designato per mezzo d'un'affermazione, non solo è un contrario, ma anche una privazione. Infatti, dice [**8b**] il filosofo in quello stesso luogo (35) che qualche privazione è designata per mezzo d'un'affermazione, come il nudo. E inoltre nulla vieta di dire che la mutazione del bene nel male sia una certa corruzione, talché la si possa dire mutazione da un soggetto in un

non-soggetto; quando tuttavia l'uomo muta dalla bontà della virtù alla malizia, c'è un movimento da una qualità ad un'altra, com'è evidente dalle premesse.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che, secondo la soluzione di Dionigi, il male è causa di corruzione in quanto è male; però non è causa di generazione in quanto male, bensì in quanto conserva in sé qualcosa di bene.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che i! non essere non è mai desiderato se non perché, per mezzo di qualche non essere, si conserva il proprio essere, come la pecora desidera l'assenza del lupo per la conservazione della propria vita e fugge la presenza del lupo solo perché distrugge la sua vita. Da ciò è manifesto che l'ente è desiderato per se stesso e invece è fuggito accidentalmente; il non ente, invece, è fuggito per sé stesso e solo accidentalmente è desiderato. E perciò il bene, in quanto bene, è qualcosa; il male in quanto male è una privazione.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che la pena, in quanto pena, è male di qualcosa; in quanto è giusta, è un bene per sé. Ora, nulla vieta che ciò che è un bene per sé, sia un male per qualcosa, come per esempio la forma del fuoco per sé è un bene, ma per l'acqua è un male.
19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che l'ente è detto in due modi. In un modo, in quanto designa la natura dei dieci generi; e così né il male né alcuna privazione è un ente né è qualcosa. In un altro modo, in quanto risponde alla domanda sull'esistenza; e così il male esiste come esiste anche la cecità. Tuttavia il male non è qualcosa, poiché l'essere qualcosa non designa solo ciò che risponde alla domanda sull'esistenza, ma anche ciò che risponde alla domanda sull'essenza.
20. Alla ventesima bisogna rispondere che il male esiste certamente nelle cose, però come privazione e non come qualcosa; ma nella ragione esiste come una cosa conosciuta: e perciò si può dire che il male è un ente [**9a**] di ragione e non un ente reale, poiché nell'intelletto esso è qualcosa, non però nella realtà. E il fatto stesso di essere conosciuto, per cui una cosa è detta ente di ragione, è un bene; infatti, è bene che una cosa sia conosciuta.

Articolo 2 (36)

Se il male sia nel bene

OBIEZIONI
Sembra che il male non esista nel bene.

1. Infatti, Dionigi dice nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (37) che il male non esiste né è negli esistenti e lo prova in base al fatto che ogni esistente è bene. Ora, il male non è nel bene. Dunque, non è in un esistente. E così appare in un certo modo chiaro che il male non esiste nel bene.
2. Ma diceva che il male è nell'esistente e nel bene, però non in quanto è esistente o bene, bensì in quanto è deficiente. IN CONTRARIO: ogni deficienza rientra nel concetto di male. Se dunque, il male è nell'esistente in quanto è deficiente, il male è nell'esistente in quanto l'esistente è un male. Un certo male dunque, è presupposto in un determinato esistente, perché possa fungere da soggetto del male; e allora intorno a questo male, che ne sarebbe il soggetto, si proporrà di nuovo la questione; e se l'esistente, in quanto è deficiente, ne è il soggetto, bisognerà presupporre qualche altro male, e così procedere all'infinito. Ci si deve dunque, attenere alla prima tesi, cioè, se il male è nell'esistente, sia in esso non in quanto [questo esistente] è deficiente, ma in quanto è esistente; e ciò va contro Dionigi.

3. Inoltre. Il male e il bene sono degli opposti. Ora, uno degli opposti non è nell'altro come il freddo non è nel fuoco. Dunque, il male non è nel bene.
4. Ma diceva che il male non esiste nel bene ad esso opposto, bensì in un altro bene. IN CONTRARIO: tutto ciò che conviene a molte cose, conviene ad esse in forza d'un'unica natura. Ora, il bene conviene a molte cose; similmente anche il male. Dunque, in forza d'un'unica natura comune il bene conviene a tutti i beni e il male a tutti i mali. Ora, il male, nell'accezione comune, [**9b**] è opposto al bene. Dunque, qualsiasi male s'oppone a qualsiasi bene; e così, se qualche male esiste in qualche bene, ne segue che un opposto esiste nel suo opposto.
5. Inoltre. Agostino dice nel *Manuale* (38) che nel fatto che il male esiste nel bene viene meno una regola dei dialettici, secondo la quale i contrari non possono coesistere. Non verrebbe meno se il male non esistesse nel bene opposto a sé. Dunque, dal fatto che il male risiede nel bene, segue che l'opposto esiste nell'opposto. Ma questo è assolutamente impossibile, poiché tutti gli opposti includono in sé una contraddizione; ma i contraddittori non possono affatto coesistere. Dunque, il male non esiste nel bene.
6. Inoltre. Ciò che inerisce in un soggetto è causato o dal soggetto, come l'accidente naturale - per esempio il calore dal fuoco - o da qualche agente esterno, come il calore dell'acqua, che è un accidente innaturale, [è causato] dal fuoco. Se, dunque, il male fosse nel bene o sarebbe causato dal bene o da qualcos'altro. Ma non dal bene, perché il bene non può essere causa del male, secondo quel versetto del *Vangelo di Matteo* (39): «L'albero buono non può produrre frutti cattivi». E neanche è causato da qualcos'altro, poiché anche quest'altro o è un male o un principio comune del male e del bene. Ma un male, che non è causato da un bene, non può essere la causa di quel male che è nel bene, poiché seguirebbe che non ogni dualità sarebbe preceduta dall'unità. E neppure può esserci un principio comune del bene e del male, poiché una stessa cosa in quanto tale non può produrre cose diverse e difformi. Dunque, in nessun caso il male può essere nel bene.
7. Inoltre. Nessun accidente fa diminuire né corrompe il soggetto nel quale risiede. Ma il male fa diminuire e corrompe il bene. Dunque, il male non è nel bene.
8. Inoltre. Come il bene riguarda l'atto, così il male, al contrario, riguarda la potenza; perciò il male si trova solo in quelle cose che sono in potenza, com'è detto nel libro nono della *Metafisica* (40). Ora, il male esiste nella potenza come anche qualsiasi privazione. Il male, dunque, non è nel bene, ma nel male.
9. Inoltre. Il bene e il fine sono la stessa cosa, com'è detto [**10a**] nel quinto libro della *Metafisica* (41) e nel secondo della *Fisica* (42). Ora, la forma e il fine coincidono, com'è detto nel secondo libro della *Fisica* (43). Ma la privazione della forma sostanziale esclude la forma dalla materia. Dunque, non lascia alcun bene. Poiché, dunque, la privazione esiste nella materia ed ha natura di male, sembra che non ogni male è nel bene.
10. Inoltre. Quanto più un soggetto è perfetto, tanto maggiore si riscontra in esso anche l'accidente; così il fuoco quanto più è perfetto tanto più è caldo. Se, dunque, il male fosse nel bene come in un soggetto, seguirebbe che quanto più perfetto è il bene, tanto maggiore sarebbe in esso il male. E questo è impossibile.
11. Inoltre. Ogni soggetto conserva i propri accidenti. Ora, il male non è conservato dal bene, ma piuttosto ne è distrutto. Dunque, il male non esiste nel bene come in un soggetto.
12. Inoltre. Ogni accidente dà il proprio nome al soggetto. Se, dunque, il male fosse nel bene, darebbe il suo nome al bene; e così seguirebbe che il bene sarebbe male. Ma ciò è contro quel testo di *Isaia* (44) che dice: «Guai a coloro che chiamano bene il male».
13. Inoltre. Ciò che non esiste, non esiste in un altro. Ora, il male è un non-essere. Dunque, non esiste nel bene.

14. Inoltre. Come la deficienza appartiene alla natura del male, così la perfezione alla natura del bene. Ora, il male non esiste in un essere perfetto, poiché è una corruzione. Dunque, il male non esiste nel bene.
15. Inoltre. Il bene è ciò che tutti gli esseri desiderano. Ora, ciò che funge da soggetto del male non è desiderabile; infatti, nessuno desidera vivere nella miseria, com'è detto nel nono libro dell'*Etica* (45). Dunque, ciò che funge da soggetto del male non è un bene.
16. Inoltre. Nessuna cosa è nociva se non al suo opposto. Se, dunque, il male non esistesse nel proprio bene opposto a sé, ma in qualche altro bene, non sarebbe nocivo; e così non avrebbe natura di male, dal momento che in tanto è male in quanto nuoce al bene, come dice Agostino nel *Manuale* (46) e nella *Natura del bene* (47). Ora, non può essere nel male [**10b**] opposto a sé. Dunque il male non è in nessun bene.

IN CONTRARIO

1. C'è che Agostino dice nel *Manuale* (48) che il male non può essere se non nel bene.
2. Inoltre. Come dice Agostino (49), il male è la privazione del bene. Ora, la privazione richiede per sé un soggetto: infatti, è una negazione all'interno d'una sostanza, come si legge nel quarto libro della *Metafisica* (50). Dunque, il male richiede per sé un soggetto. Ma ogni soggetto, essendo un esistente, è un bene, poiché il bene e l'ente sono convertibili. Dunque, il male è nel bene.

RISPOSTA

Bisogna dire che il male non può esistere se non nel bene. Per veder ciò chiaramente, bisogna sapere che accade di parlare del bene in due modi: in un primo modo del bene in assoluto; in un altro modo secondo che si dice buona una determinata cosa, come [quando si dice] buono un uomo o buono un occhio.

Quando, dunque, si parla del bene in assoluto, il bene ha un'estensione molto ampia, anche più ampia dell'ente, come amavano dire i platonici. Infatti, poiché il bene è ciò che è desiderabile, ciò che è desiderabile in sé è bene in sé. Ora, questo bene è il fine. Ma poiché dal fatto che desideriamo il fine, segue che desideriamo anche quelle cose che sono ordinate al fine, segue che quelle cose che sono ordinate al fine, per il fatto stesso che sono ordinate al fine o al bene, acquistano natura di bene. È per questa ragione che le cose utili sono comprese sotto la divisione del bene.

Ora, ogni cosa che è in potenza al bene, per il fatto stesso che è in potenza al bene, è ordinata al bene; infatti, essere in potenza non è altro che essere ordinato all'atto. È manifesto, dunque, che ciò che è in potenza, per il fatto stesso che è in potenza, ha natura di bene Dunque, ogni soggetto, in quanto è in potenza rispetto a qualsiasi perfezione, anche la materia prima, ha natura di bene per il fatte stesso che è in potenza. E poiché i platonici non distinguevano tra materia e privazione, classificando la materia [**11a**] insieme con i non-ente, sostenevano che il bene si estende a molte cose più del l'ente.

E questa linea sembra che abbia seguito Dionigi nei *Nomi divini* (51), quando classificava il bene prima dell'ente. E benché la materia si distingua dalla privazione e sia un non-ente solo accidentalmente, tuttavia questa opinione è ancora vera da un certo punto di vista, poiché la materia prima non è detta ente se non in potenza e, in assoluto, possiede l'essere solo per mezzo della forma; però ha la potenza di per se stessa; e poiché la potenza ha natura di bene com'è stato detto, segue che il bene convenga ad essa per se stessa.

Ora, benché qualsiasi ente, sia in atto sia in potenza, possa esseri detto buono in assoluto, non tuttavia per questa stessa ragione qualsiasi cosa è un particolare bene. Così, se un uomo è, in assoluto, Un uomo buono, non segue che sia un buon citaredo,

ma [lo è] solo allorquando possiede a perfezione l'arte di suonare la cetra. Così dunque, benché un uomo sia un certo bene per il fatto stesso che, un uomo, non tuttavia per ciò stesso è un uomo buono, ma ciò che rende buona una cosa è la sua propria virtù. Infatti, la virtù è ciò eh rende buono chi la possiede, secondo come dice il Filosofi nell'*Etica* (52). Ora, la virtù è l'ultimo termine della potenza d'una così com'è detto nel primo libro del *Cielo* (53). Da ciò è evidente che si dice che una cosa è un bene particolare quando possiede la propria perfezione, come [si dice che] un uomo [è] buono quando possiede la perfezione dell'uomo e un occhio [è] buono quando possiede la perfezione dell'occhio.

Dunque, in base a quanto è stato detto, sembra che il bene si detto in tre modi. *In un modo*, si dice *bene* d'una cosa la sua stessa perfezione, come si dice che il bene dell'occhio è l'acutezza della vista e che la virtù è il bene dell'uomo. *In un altro modo*, si dice che è un bene quella cosa che possiede la propria perfezione, come l'uomo virtuoso o l'occhio che vede chiaramente. *In un terzo modo*, è detto bene lo stesso soggetto, in quanto è in potenza alla perfezione, come l'anima alla virtù o la sostanza dell'occhio all'acutezza della vista. Ora, poiché il male, come più sopra è stato detto, altro non è che la privazione d'una perfezione dovuta e poiché la privazione non esiste se non nell'ente in potenza, (infatti, diciamo che subisce una privazione ciò che è fatto per avere qualcosa e che non ha), segue [**11b**] che il male è nel bene, secondo che l'ente in potenza è detto bene.

Ora, il bene, qual è la perfezione, è soppresso per mezzo del male, cosicché in tale bene non ci può essere il male. Il bene invece, che è composto d'un soggetto e d'una perfezione, diminuisce per mezzo del male, nella misura in cui è soppressa la perfezione e rimane il soggetto, così la cecità priva della vista e sminuisce l'occhio che vede; ed è nella sostanza dell'occhio oppure nello stesso animale come in un soggetto. Perciò, se esiste un bene, che è atto puro e che non ha alcuna commistione con la potenza - e di tal fatta è Dio - in un tale bene non ci può essere il male in nessun modo.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

l. Alla prima bisogna rispondere che Dionigi non intende [dire] che il male non sia nell'esistente, come la privazione in un soggetto, ma che, come non è qualcosa che esiste per sé, così non è qualcosa che esiste positivamente in un soggetto.

2. Alla seconda bisogna rispondere che, quando si dice che il male è in un esistente *in quanto* è difettoso, ciò può essere inteso in due modi. *In un modo*, l'*in quanto* designerebbe una certa concomitanza; e così quanto si afferma è vero, secondo quel modo di parlare con cui si potrebbe dire che il bianco è in un corpo, *in quanto* il corpo è bianco. *In un altro modo*, l'*in quanto* designerebbe una ragione preesistente nel soggetto; ed è così che procede l'argomento [dell'obiezione].

3. Alla terza bisogna rispondere che il male non s'oppone al bene in cui risiede. Infatti, risiede nel bene che è in potenza. Ora, il male è privazione; e la potenza non s'oppone né alla privazione né alla perfezione, ma è il sostrato di entrambe. Tuttavia Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (54), s'avvale di questo argomento per mostrare che il male non è nel bene come qualcosa di esistente.

4. Alla quarta bisogna rispondere che quel ragionamento è difettoso in molti punti. Infatti, ciò che in primo luogo si dice e cioè che «ciò che conviene a molte cose, conviene ad esse secondo un'unica natura comune», è vero per quelle cose che sono predicate di più soggetti in modo univoco. Ora, il bene non si predica in modo univoco di [**12a**] tutte le cose buone come neppure l'ente di tutti gli enti, poiché entrambi abbracciano tutti i generi. Per questa ragione Aristotele mostra nel primo libro dell'*Etica* (55) che non esiste un'unica idea comune di bene. In secondo luogo, perché, anche a concedere che il bene - e anche il male - si predichi in modo univoco, tuttavia il male, poiché è privazione, non si predica di molti soggetti secondo un'unica natura comune. In terzo luogo, perché,

ammesso che entrambi siano qualcosa d'univoco e che entrambi designino una determinata natura, si potrebbe certamente dire che la natura in generale del male si opponga alla natura in generale del bene; tuttavia non sarebbe necessario che qualsiasi male si opponga a qualsiasi bene; così, il vizio in generale s'oppone alla virtù in generale, ma non un qualsiasi vizio s'oppone ad una qualsiasi virtù; infatti, l'intemperanza non s'oppone alla liberalità.
5. Alla quinta bisogna rispondere che nel fatto che il male è nel bene non viene meno una regola dei logici secondo la verità della cosa, poiché il male non è nel bene cui s'oppone, com'è stato detto; ma viene meno secondo una certa apparenza, in quanto sembra che ci sia opposizione tra il male assolutamente detto e il bene.
6. Alla sesta bisogna rispondere che il male, non essendo in un soggetto come accidente naturale, non è causato dal soggetto, come neppure la privazione [è causata] dalla potenza; né, d'altra parte, esso ha all'esterno una causa per sé, ma solo per accidente, come sarà evidente, quando si cercherà la causa del male.
7. Alla settima bisogna rispondere che il male esiste come in un soggetto nel bene, che fa diminuire o corrompe, nella misura in cui l'essere in potenza è detto bene.
8. All'ottava bisogna rispondere che, quantunque l'atto sia di per sé un bene, non segue tuttavia che la potenza sia di per sé un male, ma [lo è] quella privazione che s'oppone all'atto. La potenza, al contrario, per il fatto stesso che è ordinata all'atto, ha natura di bene, com'è stato detto.
9. Alla nona bisogna rispondere che in quell'argomentazione ci sono molti errori. In primo luogo infatti, benché il fine sia di per sé buono, tuttavia non è buono soltanto il fine; ma anche quelle cose, che sono ordinate al fine, hanno natura di bene in ragione di questo stesso ordine, com'è stato detto. [**12b**] In secondo luogo, benché qualche fine coincida con la forma, tuttavia non segue che ogni fine sia forma: infatti, in alcuni soggetti è un fine la loro stessa operazione o l'uso, com'è detto nel primo libro dell'*Etica* (56). E ancora: poiché in qualche modo il prodotto è il fine di chi opera, in quelle arti che preparano la materia il fine è la disposizione alla forma; per questa ragione anche la stessa materia, in quanto è stata prodotta dall’arte divina, è un fine e un bene, nella misura in cui è il termine dell'arte del Creatore.
10. Alla decima bisogna rispondere che quell'argomento procede dagli accidenti che conseguono alla natura del soggetto, come il calore consegue alla natura del fuoco. Tuttavia le cose stanno altrimenti circa quell'accidente che consiste in un allontanamento dalla natura, come la malattia. Infatti, se la malattia è un accidente dell'animale, non segue che, quanto più 1'animale è forte tanto più sia malato, ma che tanto meno sia malato. E lo stesso discorso vale per qualsiasi male. Si può tuttavia dire che quanto più una cosa è in potenza e più atta al bene, tanto peggio è che sia privata del bene. Ora, il bene, che è il soggetto del male, è la potenza. E così, in qualche modo, quanto più è buono ciò che funge da soggetto del male tanto più è male.
11. All'undicesima bisogna rispondere che il soggetto conserva l'accidente, in esso inerente per natura. Ora, il male non è nel bene come se nel bene inerisse per natura. E tuttavia il male non potrebbe esistere, se il bene venisse totalmente distrutto.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che, come Agostino dice nel *Manuale* (57) , l'affermazione del profeta è contro coloro i quali dicono che il bene, in quanto bene, è male, ma non contro coloro i quali dicono che ciò che è bene sotto un certo aspetto è male sotto un altro.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che non si dice che il male è nel bene come qualcosa di espresso positivamente, bensì come una privazione.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che ha natura di bene non solo ciò che è perfetto, ma anche ciò che è in potenza alla perfezione e il male risiede in un bene del genere.

15. Alla quindicesima bisogna rispondere che ciò [**13a**] che è soggetto a privazione, benché non sia appetibile per il fatto che è soggetto a privazione, è tuttavia appetibile per il fatto che è in potenza alla perfezione; e sotto questo aspetto è un bene.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che il male nuoce al bene composto di potenza e atto, in quanto sottrae da esso la sua perfezione; nuoce anche allo stesso bene che è in potenza, non come se gli sottraesse qualcosa, ma in quanto è la stessa sottrazione o privazione della perfezione cui s'oppone.

Articolo 3 (58)

Se il bene sia causa del male

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, è detto nel *Vangelo di Matteo*: «Non può un albero buono produrre frutti cattivi» (59). Ora, *frutto* è detto l'effetto d'una causa. Dunque, il bene non può essere causa del male.
2. Inoltre. L'effetto ha una somiglianza nella sua causa, poiché ogni agente produce qualcosa di simile a sé. Ora, la somiglianza del male non preesiste nel bene. Dunque, il bene non è causa del male. 3. Inoltre. Quelle cose che appartengono alle realtà causate preesistono sostanzialmente nelle cause. Se, dunque, il male è causato dal bene, il male preesiste sostanzialmente nel bene e questo è impossibile.
4. Inoltre. Un opposto non è causa dell'altro. Ora, il male s'oppone al bene. Dunque, il bene non è causa del male.
5. Inoltre. Dionigi dice nel quarto capitolo dei *Nomi divini* che «il male non deriva dal bene e, se deriva dal bene, non è male» (60).
6. Ma diceva che il bene, in quanto deficiente, è causa del male. IN CONTRARIO: ogni deficienza ha natura di male. Se dunque, il bene è causa del male in quanto deficiente, segue che il bene sarebbe causa del male in quanto ha già in sé qualche male; e in tal caso si riproporrà il problema intorno a questo male. Allora: o si procederà all'infinito o bisognerà giungere ad un qualche primo male, che sia causa del male, oppure bisognerà dire che il bene, in quanto tale, è causa del male.
7. [**13b**] Ma diceva che quella deficienza, che già esiste nel bene, in quanto è causa del male, non è un male in atto, bensì la defettibilità, cioè la potenza alla deficienza. IN CONTRARIO: il Filosofo dice nel secondo libro della *Fisica* (61) che le cause secondo la potenza si rapportano agli effetti secondo la potenza e che le cause secondo l'atto si rapportano agli effetti secondo l'atto. Dunque, per il fatto che una cosa è in potenza alla deficienza non è causa della deficienza in atto, che è un male in atto.
8. Inoltre. Posta una causa sufficiente è posto l'effetto, poiché appartiene alla natura della causa far sì che debba esistere l'effetto. Ma non ogni volta che in una determinata creatura c'è una defettibilità si riscontra in essa il male in atto. Si dia, dunque, un essere defettibile non ancora deficiente nell'istante A e che invece sia deficiente in atto nell'istante B. Dunque, o in B sopraggiunge qualcosa, che non c'era in A, oppure [non sopraggiunge] nulla. Se [non sopraggiunge] nulla, non è deficiente in B come non lo era in A. Se al contrario s'è aggiunto qualcosa, [questo qualcosa] o è un bene o è un male. Se è un male, bisognerà andare all'infinito, come anche in precedenza; se è un bene, allora il bene, in quanto tale, è causa del male. E così segue che un bene maggiore sarebbe causa d'un male maggiore e il sommo bene del sommo male. Dunque, il bene in quanto deficiente non è causa del male.

9. Inoltre. Ogni bene, in quanto è creato, può venir meno. Se, dunque, il bene, in quanto può venir meno, è causa del male, segue che il bene, in quanto è creato, sarebbe causa del male. Ora, il bene creato permane sempre creato. Dunque, sarà sempre causa del male e ciò non è conveniente.
10. Inoltre. Se il bene, in quanto deficiente in atto o in potenza, è causa del male, segue che ciò che non è in nessun modo deficiente in atto o in potenza, non potrebbe essere causa del male. E ciò è contro quanto è detto in Isaia: «Io, il Signore, che creo il male» (62) e in *Amos*: «Nella città non c'è male che Dio non faccia (63). Dunque, il bene non è causa del male, in quanto è deficiente.
11. Inoltre. Come la perfezione sta al bene così la deficienza sta al male. Dunque, per la proprietà [**14a**] commutativa, come la deficienza sta al bene, così la perfezione sta al male. Ma una certa deficienza, in quanto è deficienza, è causa del bene; così la fede, in quanto è una visione in enigma, cosa che appartiene ad una deficienza della visione, è causa del merito. Dunque, il bene, in quanto è perfetto e non in quanto è deficiente può essere causa del male (64).
12. Inoltre. Per agire si richiedono tre cose: la ragione che dirige, la volontà che comanda e la potenza che esegue. Ma una deficienza nella ragione, qual è l'ignoranza, scusa dal male, cioè dalla colpa, e perciò non è causa del male; e similmente, anche la deficienza nella potenza, qual è la debolezza, scusa dal male. Dunque, anche la deficienza che c'è nella volontà scusa. Dunque, la volontà, in quanto è un bene deficiente, non è causa del male.
13. Inoltre. Se la volontà è causa del male in quanto è deficiente, allora [lo è] o in quanto è deficiente di quel bene, che deve trovarsi in essa - e questa è la pena: e così la pena precederebbe la colpa; oppure in quanto è deficiente di quel bene, che non deve trovarsi in essa - ma da una tale deficienza non consegue alcun male; infatti, non consegue alcun male nella pietra dal fatto che non ha la vista. Dunque, in nessun modo il bene è causa del male in quanto è deficiente.
14. Ma diceva che il bene, in quanto tale, può essere causa del male, però accidentalmente. IN CONTRARIO: 1'azione dell'agente perviene accidentalmente ad un effetto, come l'azione di chi scava un sepolcro perviene alla scoperta d'un tesoro. Se, dunque, il bene è causa accidentale del male, segue che l'azione del bene perviene allo stesso male. Ma ciò non è conveniente.
15. Inoltre. Non pecca chi compie qualcosa d'illecito preterintenzionalmente, come se uno avesse intenzione di colpire un nemico e colpisse il padre. Ora, è causa accidentale d'una cosa, ciò che non ha l'intenzione di quella cosa. Se, dunque, il male ha solo una causa accidentale, segue che nessuno, pur facendo il male, pecca. Ma ciò non è conveniente.
16. Inoltre. Ogni causa accidentale si riconduce ad una causa per sé. Se, dunque, il male avesse [**14b**] una causa accidentale, sembra seguire che avrebbe una causa per sé.
17. Inoltre. Ciò che accade accidentalmente, accade in pochi casi. Ma il male accade in molti casi, poiché, com'è detto nell'*Ecclesiastico*) «infinito è il numero degli stolti» (65). Dunque, il male ha una causa per sé e non solo accidentale.
18. Inoltre. La natura è causa per sé di quelle cose che accadono naturalmente, com'è detto nel secondo libro della *Fisica* (66) Ma alcuni mali accadono naturalmente, cioè il corrompersi e l'invecchiare, com'è detto nel quinto libro della *Fisica* (67) Dunque, non bisogna dire che il bene sia causa accidentale del male.
19. Inoltre. Il bene è sia atto che potenza, ma nessuno dei due è causa del male. Infatti, la forma, che è atto, è tolta dal male, invece il bene che è potenza è in rapporto ad entrambi, cioè al bene e al male. Dunque, nessun bene è causa del male.

IN CONTRARIO

1. C'è che nel *Manuale* (68) Agostino dice che il male non può originarsi se non dal bene.
2. Nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (69) Dionigi dice che il bene è principio e fine di tutti i mali.

RISPOSTA

Bisogna dire che la causa del male è il bene in quel modo in cui il male può avere una causa. Infatti, bisogna sapere che il male non può avere una causa per sé. E ciò è evidente in tre modi.

Primo, precisamente perché ciò che ha una causa per sé è nell'intenzione della sua causa; infatti, ciò che accade al di là dell'intenzione dell'agente, non è un effetto per sé, ma accidentale, come lo scavo d'un sepolcro è accidentalmente causa della scoperta d'un tesoro, quando [ciò] accade al di là dell'intenzione di chi scava il sepolcro. Ora, il male come tale non può essere oggetto d'intenzione né in qualche modo voluto o desiderato, poiché l'essere desiderabile ha natura di bene, al quale s'oppone il male in quanto tale. Perciò vediamo che nessuno [**15a**] fa un male se non intendendo un certo bene, come gli appare: per esempio all'adultero sembra un bene godere d'un piacere sensibile e a causa di ciò commette l'adulterio. Quindi resta che il male non ha una causa per sé.

Secondo, la stessa conclusione si rende evidente dal fatto che ogni effetto per sé ha una certa qual somiglianza con la propria causa o secondo la stessa ragione, come accade negli agenti univoci, oppure secondo una ragione deficiente, come accade negli agenti equivoci. Ora, ogni causa agente agisce in quanto è in atto e il fatto di essere in atto appartiene alla natura del bene. Perciò il male in quanto tale non ha somiglianza con la causa agente, nella misura in cui è agente. Resta dunque, che il male non ha una causa per sé.

Terzo: la stessa cosa è evidente dal fatto che ogni causa per sé ha un certo e determinato ordine verso il proprio effetto. Ora, ciò che accade secondo un ordine non è un male, anzi il male si ha nel mancato rispetto dell'ordine. Perciò il male in quanto tale non ha una causa per sé.

Tuttavia occorre che il male abbia in qualche modo una causa. Poiché il male non è una cosa che esiste per sé, ma qualcosa che inerisce in un altro come privazione (la quale è precisamente carenza di ciò che deve inerire per natura e non inerisce), è manifesto che il fatto di essere un male non inerisce in modo naturale a quella cosa cui inerisce. Infatti, se una privazione è naturale per una cosa, non si può dire che ciò sia un male per essa, come non è un male per l'uomo non avere le ali, né per la pietra non avere la vista, poiché [ciò] è secondo natura. Ora, tutto ciò che ad una cosa non inerisce naturalmente, occorre che abbia una qualche causa; infatti, l'acqua non sarebbe calda se non in forza di qualche causa. Perciò resta che ogni male ha una determinata causa, però accidentalmente, dal momento che non può avere una causa per sé.

Ora, tutto ciò che è per accidente si riconduce a ciò che è per sé. Se quindi il male non ha una causa per sé, com'è stato mostrato, resta che solo il bene ha una causa per sé. E causa per sé del bene non può non essere se non il bene, poiché una causa per sé causa qualcosa che è simile a sé. Resta, dunque, che il bene è causa accidentale di qualsiasi male. [**15b**] Ora, accade che. anche il male, che è un bene deficiente, sia causa del male; tuttavia bisogna sempre pervenire al fatto che la prima causa del male non è il male, bensì il bene.

Dunque, è in un duplice modo che il male è causato dal bene. *In un modo*, il bene è causa del male in quanto è deficiente; *in un altro modo*, in quanto è agente in maniera accidentale. E ciò si manifesta facilmente nelle realtà naturali.

Infatti, la causa di quel male, che consiste nella corruzione dell'acqua, è la potenza attiva del fuoco, la quale, certo, non tende principalmente e di per sé verso il non essere dell'acqua, ma tende principalmente a introdurre nella materia la forma del fuoco e a ciò è congiunto necessariamente il non essere dell'acqua. E così è accidentale il fatto che il fuoco causi il non-essere dell'acqua.

Invece la causa di quel male, qual è un parto mostruoso, è la potenza deficiente del seme. Ma se si cerca la causa di questa deficienza, in cui consiste il male del seme, bisognerà pervenire a qualche bene, che è causa del male in maniera accidentale e non in quanto è deficiente. Infatti, causa di questa deficienza, che è nel seme, è un certo principio alterante, il quale introduce una qualità contraria alla qualità richiesta dalla buona disposizione del seme. E quanto più sarà perfetta la potenza di questo principio alterante tanto più introdurrà questa qualità contraria e quindi la conseguente deficienza del seme. Perciò il male del seme non è causato da un bene in quanto è deficiente, ma da un bene in quanto è perfetto.

Quanto agli atti volontari le cose stanno più o meno nello stesso modo, ma non sotto tutti i punti di vista. Infatti, è evidente che il piacevole secondo il senso muove la volontà dell'adultero e l'induce a dilettarsi d'un tale piacere, che esclude l'ordine della ragione e della legge divina; e in questo consiste il male morale. Se, dunque, le cose stessero in tal modo che la volontà ricevesse in maniera necessaria l'influsso del piacevole, che attrae, nello stesso modo in cui un corpo naturale riceve necessariamente l'influsso dell'agente, le cose starebbero del tutto nello stesso modo sia nelle realtà volontarie sia in quelle naturali. Ma non è così, perché, quale che sia la forza con cui l'oggetto sensibile attragga dall'esterno, tuttavia è in potere della volontà accettarla o non accettarla. [**16a**] Perciò, del male che accade per il fatto che l'accetta, non è causa l'oggetto piacevole che muove, ma piuttosto la stessa volontà.

Ed essa è causa del male secondo i due modi predetti, cioè sia accidentalmente sia in quanto è un bene deficiente: *accidentalmente*, precisamente in quanto la volontà si porta verso un oggetto che è bene sotto un certo rapporto, ma che ha congiunto [a sé] ciò che in assoluto è male; ma *come bene deficiente*, in quanto che bisogna dapprima considerare nella volontà qualche deficienza anteriore alla stessa scelta deficiente, con la quale sceglie qualcosa che è un bene sotto un certo rapporto e che invece, in assoluto, è un male.

E ciò si rende evidente in questo modo. Infatti, in tutte le cose in cui una deve essere regola e misura d'un' altra, il bene nella cosa regolata e misurata dipende dal fatto che è regolata e conformata alla regola e alla misura; il male invece dal fatto di non essere né regolata né misurata.

Se, dunque, ci fosse un artigiano, che dovesse fare un taglio diritto in un legno secondo una certa regola, se non tagliasse in linea retta - vale a dire, se tagliasse male - questo cattivo taglio sarà causato da questo difetto, cioè dal fatto che l'artigiano era senza regola e misura. Similmente, il piacere e qualsiasi altra cosa nelle realtà umane devono essere misurati e regolati secondo la regola della ragione e della legge divina. Perciò si presuppone nella volontà il non servirsi della regola della ragione e della legge divina prima della scelta disordinata.

Ora, di questo non far uso della predetta regola non bisogna cercare qualche causa, poiché a ciò è sufficiente la libertà della volontà, per mezzo della quale essa può agire o non agire. E il fatto di non tener presente in atto tale regola, considerato in sé, non è un male né una colpa né una pena, poiché l'anima non è tenuta né può considerare sempre in atto una tale regola. Ma la scelta comincia ad acquistare per primo natura di colpa dal fatto che, senza tener presente in atto la regola, [la volontà] procede ad una scelta del genere, come l'artigiano non pecca per il fatto che non si attiene sempre alle misure, ma per il fatto che si mette a tagliare, senza attenersi alle misure. E similmente, la colpa della volontà non sta nel fatto che non considera in atto la regola della ragione e della

legge divina, ma nel fatto che procede alla scelta senza avere una tale regola o misura. Ecco perché Agostino, [**16b**] nel dodicesimo libro della *Città di Dio* (70), dice che la volontà è causa del peccato, in quanto è deficiente; ma paragona questa deficienza al silenzio o al buio, perché cioè questa deficienza è una semplice negazione.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, secondo la soluzione d'Agostino nel *Manuale* (71), per *albero* s'intende la volontà, per *frutto* l'atto esteriore. Dunque, così è da intendere: l'albero buono non può produrre frutti cattivi, poiché da una volontà buona non procede un'opera cattiva, come neppure da una volontà cattiva procede un'opera buona. Però anche la volontà cattiva deriva da un certo bene; come anche un albero cattivo è prodotto da una terra buona. Infatti, com'è stato detto sopra, se un effetto cattivo è causato da una causa cattiva, che è un bene deficiente, bisogna tuttavia giungere al fatto che il male sia causato accidentalmente da un bene non deficiente.
2. Alla seconda bisogna rispondere che quest'argomentazione procede a partire dalla causa per sé; in questa causa, infatti, preesiste la somiglianza con l'effetto. Ma non è così che il bene è causa del male, com'è stato detto, bensì accidentalmente.
3. Alla terza bisogna rispondere che anche quest' argomentazione procede a partire dalla causa e dall'effetto per sé; infatti, la causa, che precontiene sostanzialmente ciò che è nell'effetto, è una causa per sé.
4. Alla quarta bisogna rispondere che l'opposto non è causa per sé del suo opposto; tuttavia niente impedisce che lo sia accidentalmente. Infatti, il freddo è causa del caldo, quando si volge altrove «in un certo senso e va via», com'è detto nella *Fisica* (72).
5. Alla quinta bisogna rispondere che Dionigi in quel luogo intende dire che il male non procede dal bene come da causa per sé; ma più avanti, nello stesso capitolo, mostra che il male deriva dal bene accidentalmente.
6. Alla sesta bisogna rispondere che un certo bene è causa del male in quanto è deficiente. Però il bene non è causa del male solo così, ma in qualche modo il bene è accidentalmente causa del male anche in quanto non è deficiente. Ma nelle realtà volontarie la causa del male, che è il peccato, è una volontà deficiente. Però tale deficienza non ha natura di colpa né di pena, nella misura in cui è considerata precedente al peccato, com'è stato detto. E d'una simile deficienza non bisogna cercare un'altra causa, [**17a**] quindi non occorre procedere all'infinito. Quando, dunque, si dice che il bene è causa del male, *in quanto deficiente*, se l'*in quanto* designerà qualcosa di preesistente, allora non è universalmente vero; se designerà una concomitanza, in tal caso è universalmente vero, poiché tutto ciò che causa il male è deficiente - cioè, è causa d'una deficienza - come se si dicesse che ogni cosa che riscalda, riscalda in quanto è una cosa che riscalda.
7. Alla settima bisogna rispondere che un bene, in quanto ha l'attitudine a venir meno, non è causa sufficiente perché sia un male in atto, ma [lo è] in quanto ha qualche deficienza in atto, come si è anche detto circa la volontà. Sebbene non sia neppure necessario che abbia una qualsiasi deficienza per essere causa del male, poiché, anche se non fosse deficiente; potrebbe essere accidentalmente causa del male.
8. E con ciò è evidente anche la risposta all'ottava obiezione.
9. Alla nona bisogna rispondere che il bene, poiché è creato, in certo qual modo può venir meno a causa di quella deficienza da cui procede il male volontario, poiché dal fatto stesso che è creato consegue che sia soggetto ad un altro, come ad una regola e ad una misura. Ma se esso fosse la sua regola e la sua misura, non potrebbe passare ad agire senza una sua regola. È per questa ragione che Dio, il quale è la sua regola, non può peccare, come neppure l'artigiano potrebbe sbagliare se, nel tagliare il legno, la sua mano fosse regola del tagliare.

10. Alla decima bisogna rispondere che, come già è stato detto, non occorre che il bene, che è accidentalmente causa del male, sia un bene deficiente. Ma in questo modo Dio è causa del male della pena; infatti, nel punire non si prefigge come scopo il male di colui che punisce, ma quello di imprimere l'ordine della sua giustizia nelle cose, cui consegue il male di colui che è punito, così come alla forma del fuoco consegue la perdita della forma dell'acqua.
11. All'undicesima bisogna rispondere che la fede non è meritoria per il fatto che è una conoscenza in enigma, ma per il fatto che la volontà fa buon uso d'una tale conoscenza, nel senso che dà il proprio assenso a quelle cose che non vede, per [l'autorità di] Dio. Ora, niente impedisce che uno acquisti dei meriti anche facendo buon uso del male, come, al contrario, che uno acquisti dei demeriti facendo cattivo uso del bene.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che la stessa deficienza della volontà è colpa, come la deficienza dell'intelletto [**17b**] è ignoranza e la deficienza della potenza esecutrice è la debolezza. Così, dunque, la deficienza della volontà non scusa dalla colpa, come neppure la deficienza dell'intelletto esclude l'ignoranza né la deficienza della potenza esclude la debolezza.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che la deficienza che si presuppone nella volontà prima del peccato non è né una colpa né una pena, bensì una pura negazione; però acquista natura di colpa per il fatto stesso che [la volontà] passa all'azione [pur] con questa negazione. Infatti, per la stessa applicazione all'azione diventa dovuto quel bene, di cui è priva, cioè prestare attenzione in atto alla regola dell'azione e della legge divina
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che una cosa è detta causa accidentale d'un'altra in due modi. *In un modo*, dalla parte della causa: come la causa per sé della casa è il costruttore, al quale capita di essere musico, e così il fatto di essere musico, qual è accidentalmente la causa per sé, si dice causa accidentale della casa. *In un altro modo*, dalla parte dell'effetto, come se si dicesse che il costruttore è causa per sé della casa, ma è causa accidentale di qualcosa che accade alla casa, come il fatto che la casa porti fortuna o sfortuna, cioè che a qualcuno, [che abita] nella casa costruita capiti del bene o del male. Quando dunque, si dice che il bene è accidentalmente causa del male, è da intendere secondo l'accidente che accidentalmente sopraggiunge all'effetto, in quanto cioè il bene è causa d'un certo bene, al quale sopraggiunga una privazione, che è detta *male*. Ora, benché talvolta l'azione della causa pervenga allo stesso effetto accidentale (come chi scava un sepolcro trova un tesoro con il suo scavo), tuttavia ciò non è sempre vero; infatti, il lavoro del costruttore non giunge fino al fatto che capiti del bene o del male a chi abita nella casa. E così dico che l'azione del bene non giunge fino al termine cattivo. Perciò nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (73) Dionigi dice che il male non solo è senza scopo, ma anche senza via, poiché il movimento, per sé, non ha come termine il male.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che talvolta l'accidente d'un certo effetto si congiunge ad esso in pochi casi e raramente e allora l'agente, mentre tende verso un effetto per sé, non occorre che tenda in qualche modo verso un effetto accidentale. Talvolta però un accidente del genere accompagna sempre o nella maggior parte dei casi l'effetto verso cui tende principalmente [**18a**] e allora l'accidente non è al di là dall'intenzione dell'agente. Se, dunque, al bene, verso cui tende la volontà, si aggiunge in pochi casi qualche male, si può essere scusati dal peccato, come se uno, tagliando un albero in un bosco, dove l'uomo passa raramente, abbattendo l'albero, uccide un uomo. Ma se sempre o nella maggior parte dei casi si aggiunge del male ad un bene verso cui si tende di per sé, non si è scusati dal peccato, benché non si tenda di per sé verso quel male. Ora, al piacere, che c'è nell'adulterio, si congiunge sempre il male, cioè la mancanza dell'ordine della giustizia; perciò non si è scusati dal peccato, poiché per il fatto che si sceglie un bene cui è sempre congiunto un male, anche se non si vuole il

male per se stesso, si vuole cadere in questo male piuttosto che essere privi d'un tale bene.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che, come ciò che è accidentale da parte della causa si riconduce alla causa agente per sé, così ciò che è accidentale da parte dell'effetto si riconduce ad un effetto per sé. In verità, il male, poiché è un effetto accidentale, si riconduce al bene, al quale è congiunto, che è un effetto per sé.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che non sempre ciò che accade accidentalmente si verifica in pochi casi, ma talvolta accade sempre o nella maggior parte dei casi, come chi va in piazza per far compere incontra o sempre o nella maggior parte dei casi una moltitudine di uomini, benché non vada con questa intenzione. Similmente l'adultero, tendendo ad un bene, cui è sempre congiunto un male, cade sempre nel male. Ora, ciò che accade tra gli uomini, che [cioè] il bene si verifichi in pochi casi e il male nella maggior parte, ciò accade per il fatto che i modi in cui si può deviare dal giusto mezzo sono in numero maggiore rispetto a quelli in cui ad esso ci si attiene, com'è detto nel secondo libro dell'*Etica* (74) e perché presso molti uomini i beni sensibili sono più noti dei beni della ragione.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che la corruzione è detta *mutamento naturale* non secondo la natura particolare di ciò che si corrompe, ma secondo la natura universale, che muove verso la generazione o verso la corruzione: precisamente [muove] per sé verso la generazione, invece verso la corruzione, in quanto non può esserci generazione senza corruzione. [**18b**] Perciò di per sé e principalmente non si tende verso la corruzione, ma solo verso la generazione.
19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che la causa accidentale del male non è il bene, che è eliminato dal male, e neppure il bene, che fa da sostrato al male, bensì quel bene che è agente, il quale, mentre introduce una forma, ne elimina un'altra.

Articolo 4 (75)

Se il male si divida convenientemente in colpa e in pena

OBIEZIONI Sembra di no,

1. Poiché ogni buona divisione è fatta per mezzo degli opposti. Ora, la pena e la colpa non sono opposti, poiché un certo peccato è pena del peccato, come dice Gregorio nelle *Omelie su Ezechiele* (76). Dunque, il male non si divide convenientemente in pena e in colpa.
2. Ma diceva che il peccato non è una pena in quanto peccato, ma per una certa concomitanza. IN CONTRARIO: un atto è cattivo, in quanto è disordinato. Ora, in quanto è disordinato, è una pena; infatti, nel primo libro delle *Confessioni* Agostino dice: «Hai stabilito, o Signore, e avviene che ogni anima disordinata sia castigo a se stessa» (77). Dunque, il peccato è una pena in quanto è peccato.
3. Inoltre. La perfezione seconda, che consiste nell'operazione, è migliore della prima, che consiste nella forma o nell'abito: perciò anche il Filosofo dimostra nel primo libro dell'*Etica* (78) che il sommo bene dell'uomo, cioè la felicità, non è l'abito, ma l'operazione. Se dunque, l'essere privato della prima perfezione è una pena, molto di più è una pena il peccato, poiché sopprime la seconda perfezione, cioè la retta operazione.
4. Inoltre. Ogni passione che produce ansietà sembra che apporti una pena. Ora, molti peccati sono accompagnati da passioni, che producono ansietà, come l'invidia, l'accidia, l'ira e altre passioni del genere; e ce ne sono pure molti, che comportano delle difficoltà

nell'agire; perciò è detto nella *Sapienza* per bocca degli empi: «Abbiamo percorso vie difficili» (79). Dunque, sembra che il peccato, in quanto tale, sia una pena.
5. Inoltre. Se il peccato è una pena per concomitanza, [**19a**] ogni peccato che è accompagnato da una certa pena sarà una pena. Ora, il primo peccato è accompagnato da una certa pena. Dunque, seguirà che il primo peccato sia una pena. E ciò va contro Agostino, il quale dice che sono pene solo quei peccati, che si trovano tra il primo peccato di apostasia e l'ultima pena della geenna.
6. Inoltre. Come dice Agostino nella *Natura del bene* (80), il male è la corruzione della misura, della forma e dell'ordine naturale e parla del male in generale. Ora, in seguito afferma che appartiene alla natura della pena essere contraria alla natura. Dunque, sembra che ogni male sia una pena. Dunque, non si deve dividere il male in pena e colpa.
7. Inoltre. Accade che uno, che non ha la grazia, pecchi. Ora, ogni colpa, poiché è un male, priva d'un determinato bene; però non priva del bene della grazia, poiché si è ipotizzato che [quell'uomo] non abbia la grazia. Dunque, priva del bene della natura. Quindi, è una pena, poiché è nel concetto di pena essere contraria alla natura buona, come dice Agostino.
8. Inoltre. Lo stesso atto del peccato, in quanto è un determinato atto, è buono e proviene da Dio. Dunque, in tanto c'è in esso il male della colpa in quanto c'è in esso qualche corruzione. Ora, ogni corruzione ha natura di pena. Dunque, il male della colpa, in quanto è male, è una pena. E così non si deve dividere la colpa in contrapposizione alla pena.
9. Inoltre. Ciò che è di per se stesso un bene non deve essere posto come suddivisivo del male. Ora, la pena in quanto tale è buona, poiché è giusta: perciò sono lodati anche coloro che espiano, perché vogliono subire una pena per i peccati. Dunque, la pena non deve essere posta come suddivisiva del male.
10. Inoltre. C'è un certo male che non è né una colpa né una pena, cioè il male della natura. Dunque, il male è diviso in maniera insufficiente in pena e colpa.
11. Inoltre. Appartiene alla nozione di pena che sia contro la volontà, invece alla nozione di colpa che sia volontaria. Ora, l'uomo sopporta alcuni mali, che né vuole né sono contro la sua volontà, come per es. quando sono saccheggiati i beni d'uno in sua assenza [**19b**] e a sua insaputa. Dunque, il male non è diviso in maniera sufficiente in pena e colpa.
12. Inoltre. In quanti modi si predica uno degli opposti, in altrettanti si predica anche l'altro, come afferma il Filosofo (81). Ora, il bene è detto in tre modi, cioè onesto, utile e piacevole. Dunque, anche il male deve essere diviso in tre [specie] e non soltanto in due.
13. Inoltre. Secondo quanto dice il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* (82), il male è molteplice più del bene. Ora, il bene è triplice, cioè della natura, della grazia e della gloria. Dunque, sembra che il male debba essere maggiormente molteplice e così sembra che il male sia diviso in maniera non conveniente in due [specie] soltanto.

IN CONTRARIO

C'è che Agostino scrive nella *Fede a Pietro* (83): «Duplice è il male della creatura razionale: quello con il quale s'allontana volontariamente dal sommo bene, quello con il quale è punita contro la sua volontà». Con queste due cose sono designate la pena e la colpa. Dunque, il male si divide in pena e colpa.

RISPOSTA

Bisogna dire che la natura razionale o intellettuale si rapporta al bene e al male in un certo modo speciale rispetto alle altre creature, poiché qualsiasi altra creatura è ordinata

naturalmente verso un particolare bene, ma solo la natura intellettuale conosce la stessa nozione di bene comune per mezzo dell'intelletto e si muove verso il bene comune per mezzo del desiderio della volontà. E perciò il male della creatura razionale si divide con una certa qual divisione speciale in colpa e in pena. Infatti, questa divisione del male non c'è se non secondo come si trova nella natura razionale, com'è manifesto dal testo citato di Agostino. Da questo testo si può ricavare anche la ragione di ciò, che cioè appartiene alla natura della colpa che sia secondo la volontà, invece alla natura della pena che sia contro la volontà. Ora, la volontà si riscontra solo nella natura intellettuale.

Inoltre la distinzione dei due [mali] può essere così intesa. Poiché il male s'oppone al bene, è necessario che il male sia diviso secondo la divisione del bene. Ora, il bene designa una certa perfezione e la perfezione è duplice: cioè [**20a**] una che consiste nella forma e nell'abito, e un'altra che consiste nell'operazione. Inoltre, alla prima perfezione, il cui uso è l'operazione, può essere ricondotto tutto ciò di cui facciamo uso nell'operazione. Perciò, e inversamente, si riscontra un duplice male: precisamente uno nello stesso agente, nella misura in cui è privato o della forma o dell'abito o di qualsiasi altra cosa necessaria ad agire, come è un certo male la cecità o l'incurvamento della tibia. Invece l'altro male si trova nello stesso atto difettoso, come se dicessimo che lo zoppicare è un certo male. Ora, come accade che si possano riscontrare nelle altre cose queste due [specie di male], così si riscontrano pure nella natura intellettuale, che opera per mezzo della volontà. E in essa è evidente che un'azione disordinata della volontà ha natura di colpa: infatti, un uomo è biasimato ed è reso colpevole per il fatto che compie volontariamente un atto disordinato. Ma anche nella creatura intellettuale è dato riscontrare il male secondo la privazione della forma o dell'abito o di qualsiasi altra cosa che possa essere necessaria per agire bene, sia che appartenga all'anima o al corpo oppure alle cose esteriori; e tale male, secondo il pensiero della fede cattolica, è necessario che sia chiamato *pena*.

Infatti, tre cose appartengono alla natura della pena. La *prima* di esse è che abbia un rapporto con una colpa: infatti, si dice in senso proprio che un uomo è punito, quando subisce un male per qualcosa che ha commesso. Ora, è tradizione della fede che la creatura razionale non sarebbe potuta incorrere in nessun danno né quanto all'anima né quanto al corpo né quanto ad alcuni beni esteriori se non per un peccato precedente o nella persona o almeno nella natura. E così segue che ogni privazione d'un tale bene, di cui uno si può servire per operare bene, negli uomini sia detta pena e per la stessa ragione [anche] negli angeli. E così ogni male della creatura razionale è compreso o sotto la colpa o sotto la pena.

La *seconda* connotazione, che appartiene alla natura della pena, consiste nel fatto che essa ripugni alla volontà. Infatti, la volontà di ciascuno ha un'inclinazione verso il proprio bene, cosicché essere privati del proprio bene ripugna alla volontà.

Bisogna tuttavia sapere che la pena ripugna alla volontà in tre modi: precisamente, talvolta ripugna alla volontà attuale, come quando uno sopporta coscientemente una pena; talaltra invece è soltanto contro la volontà abituale, come quando uno è derubato d'un bene senza che lo sappia e del quale si rattristerebbe, se ne venisse a conoscenza; talaltra, infine, è soltanto contro la naturale inclinazione della volontà, come quando [**20b**] è privato dell'abito della virtù chi non vuole possedere la virtù, ma tuttavia la naturale inclinazione della volontà si porta verso il bene della virtù.

Infine, la *terza* connotazione della natura della pena sembra che consista in una certa passione: infatti, quelle cose che accadono contro la volontà non provengono da un principio intrinseco, qual è la volontà, bensì da un principio estrinseco, il cui effetto è detto *passione*.

Così, dunque, la pena e la colpa si differenziano in tre modi. *Primo*, precisamente perché la colpa è il male della stessa azione, la pena invece è il male dell'agente. Ma questi due mali sono ordinati [tra loro] in diverso modo nelle realtà naturali e nelle realtà

morali. Infatti, nelle realtà naturali dal male dell'agente consegue il male dell'azione, come dalla tibia incurvata consegue lo zoppicare; nelle realtà volontarie, al contrario, dal male nell'azione, qual è la colpa, consegue un male nell'agente, qual è la pena, poiché la divina provvidenza fa rientrare nell'ordine la colpa per mezzo della pena. *In un secondo modo* la pena si differenzia dalla colpa per il fatto di essere [l'una] secondo la volontà e [l'altra] contro la volontà, com'è evidente dal testo di Agostino, sopra citato. *In un terzo modo,* infine, per il fatto che la colpa è nell'agire, la pena invece nel patire, come si evince dal primo libro del *Libero arbitrio* (84) di Agostino, dove la colpa designa il male che facciamo e invece la pena il male che subiamo.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, poiché appartiene alla natura della colpa essere volontaria e invece alla natura della pena essere contro la volontà, com'è stato detto, è impossibile che la stessa cosa sia colpa e pena secondo lo stesso rapporto, dal momento che secondo lo stesso rapporto la stessa cosa non può essere volontaria e involontaria. Ma nulla impedisce ciò secondo rapporti diversi: infatti, con ciò che vogliamo potrebbe essere congiunto qualcosa che ripugni alla nostra volontà e cercando ciò che vogliamo, ci imbattiamo in ciò che non vorremmo. E questo capita a coloro che peccano. Infatti, mentre si attaccano disordinatamente ad un bene creato, incorrono nella separazione dal bene increato e in altri mali del genere, che non vorrebbero. E così la stessa cosa può essere colpa e pena secondo rapporti diversi, ma non secondo il medesimo rapporto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che lo stesso atto non è voluto in quanto è disordinato, ma secondo qualche altro aspetto e mentre la volontà ne va in cerca, incorre nel predetto disordine, che non vorrebbe. E così ha natura di colpa per il fatto che è voluto; invece per il fatto che uno subisce il disordine [**21a**] in certo qual modo contro la propria volontà, vi si mescola il carattere di pena.
3. Alla terza bisogna rispondere che lo stesso atto disordinato ha natura di colpa, in quanto procede dalla volontà; invece, quanto al fatto che, per questa ragione, l'agente incorre in un impedimento della debita operazione, ciò appartiene alla natura della pena. Perciò la stessa cosa può essere colpa e pena, ma non secondo il medesimo rapporto.
4. Alla quarta bisogna rispondere che anche simili inquietudini delle passioni conseguono nel peccatore al di là della sua volontà: infatti, l'iracondo preferirebbe scagliarsi contro qualcuno per punirlo, in modo tale da evitare di subire inquietudini e sofferenze; perciò, quando incorre in queste cose al di là della sua volontà, questo fatto appartiene alla natura della pena.
5. Alla quinta bisogna rispondere che una cosa prende il nome da ciò da cui dipende piuttosto che da ciò che da essa dipende. Ora, il peccato ha una pena concomitante secondo due modalità: precisamente, *secondo una prima modalità* in quanto dipende in qualche modo da essa, come quando uno, per una colpa commessa in precedenza, è abbandonato dalla grazia, da ciò segue che pecchi; perciò lo stesso peccato è detto pena in ragione dell'abbandono della grazia, dalla quale in certo qual modo dipende. E così non può essere detto pena il primo peccato, ma i peccati successivi. Invece *secondo un'altra modalità*, il peccato ha una pena concomitante, che consegue, com'è la separazione da Dio o la privazione della grazia oppure il disordine dell'agente o l'inquietudine delle passioni o delle sofferenze. E il peccato non è propriamente detto pena in ragione della pena concomitante in questo modo, benché si possa anche chiamare pena in maniera causale, come Agostino (85) dice che l'animo disordinato è pena a se stesso.
6. Alla sesta bisogna rispondere che il male, nell'accezione universale, consiste nella corruzione naturale della misura, della forma e dell'ordine in generale; ma il male della

pena [risiede] nello stesso agente, mentre il male della colpa in quanto tale nella stessa azione.
7. Alla settima bisogna rispondere che in chi non ha la grazia la colpa priva dell'attitudine alla grazia, non eliminandola del tutto, ma facendola diminuire. Ora, questa privazione non è formalmente il male della colpa, ma il suo effetto, che è una pena. Invece il male della colpa è formalmente la privazione della misura, della forma e dell'ordine nello stesso atto della volontà.
8. [**21b**] All'ottava bisogna rispondere che, propriamente parlando, la corruzione del bene nell'azione in quanto tale non è una pena dell'agente, ma sarebbe una pena dell'azione, se spettasse all'azione essere punita. Però da questa corruzione o privazione dell'azione consegue una certa corruzione o privazione nell'agente, la quale ha natura di pena.
9. Alla nona bisogna rispondere che la pena, nella misura in cui è rapportata al soggetto, è un male, in quanto lo priva in un certo qual modo; ma nella misura in cui è rapportata all'agente che infligge la pena, allora talvolta ha natura di bene, quando chi punisce lo fa a fini di giustizia.
10. Alla decima bisogna rispondere che questa divisione, com'è stato detto, non riguarda il male comunemente detto, ma solo il male secondo che si riscontra nella creatura razionale, nella quale non ci può essere alcun male che non sia o una colpa o una pena, com'è stato detto. Tuttavia bisogna pensare che non ogni mancanza ha natura di male, ma la mancanza del bene che è dovuto per natura. Perciò non è un difetto per l'uomo il non poter volare; e conseguentemente non è né una colpa né una pena.
11. All'undicesima bisogna rispondere che i disagi e i danni, che un uomo subisce senza saperlo, benché non siano contro la volontà attuale, sono tuttavia contro la volontà naturale o abituale, com'è stato detto.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che il bene utile è ordinato al piacevole e all'onesto come ad un fine. E così due sono i beni principali, cioè l'onesto e il piacevole, i quali si oppongono a due mali: la colpa all'onesto, la pena invece al piacevole.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che in ciascuno di questi tre beni, cioè della natura, della grazia e della gloria, bisogna considerare la forma e l'atto; e secondo questa differenza la colpa si distingue dalla pena, com'è stato detto.

Articolo 5 (86)

Se abbia più natura di male la colpa o la pena **(87)**

OBIEZIONI Sembra la pena.

1. Infatti, come il merito sta al premio così la colpa sta alla pena. Ora, il premio è un bene più grande [**22a**] del merito. Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.
2. Inoltre. È maggiore quel male che s'oppone ad un bene maggiore. Ora, la pena s'oppone al bene dell'agente, mentre la colpa al bene dell'azione. Dunque, poiché l'agente è migliore dell'azione, sembra che la pena sia peggiore della colpa.
3. Ma diceva che la colpa è un male maggiore della pena, in quanto separa dal sommo bene. IN CONTRARIO: niente separa di più dal sommo bene quanto la stessa separazione dal sommo bene. Ora, la stessa separazione dal sommo bene è una pena. Dunque, la pena è un male ancora maggiore della colpa.
4. Inoltre. Il fine è un bene maggiore dell'ordine verso il fine. Ora, la stessa privazione del fine è una pena, che è detta carenza della visione divina, mentre il male della colpa si ha per mezzo della privazione dell'ordine verso il fine. Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.

5. Inoltre. E un male maggiore essere privati della possibilità dell'atto piuttosto che del solo atto, com'è un male maggiore la cecità, a causa della quale si è privati della potenza visiva, piuttosto che il buio, a causa del quale è impedita la vista stessa. Ora, la colpa s'oppone allo stesso merito, mentre la privazione della grazia, per mezzo della quale c'è la possibilità d'acquistar meriti, è una pena. Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.
6. Ma diceva che la colpa è un male maggiore della pena, poiché anche di questa pena è causa la colpa. IN CONTRARIO: sebbene nelle cause per sé, la causa sia più importante dell'effetto, tuttavia ciò non è necessario nelle cause accidentali: infatti, accade che una causa accidentale sia un bene minore rispetto all'effetto, come lo scavo d'un sepolcro è causa accidentale della scoperta d'un tesoro; e similmente accade che una causa accidentale sia un male minore rispetto all'effetto, come inciampare in una pietra è un male minore che cadere nelle mani del nemico che insegue, cosa che da ciò consegue accidentalmente. Ora, la pena è un effetto accidentale della colpa: infatti, chi pecca non intende incorrere nella pena. Dunque, il fatto che la colpa sia causa della pena, non è sufficiente a che la colpa sia un male maggiore della pena.
7. Inoltre. Se la colpa ha natura di male, perché è causa della pena, allora la malizia della colpa è a motivo della malizia della pena. Ma «quella cosa per cui ciascun'altra è [tale], [**22b**] essa lo sarà di più» (88). Dunque, la pena sarà un male maggiore della colpa,
8. Inoltre. Ciò che d'una cosa si dice in maniera formale conviene ad essa in modo più vero di ciò che si dice in maniera causale, come l'animale si dice *sano* in modo più vero della medicina. Se, dunque, la malizia della colpa è intesa in quanto causa della pena, segue che la pena è un male maggiore della colpa, poiché il *male* si predica della colpa in maniera causale, ma della pena in maniera formale.
9. Ma diceva che il male si predica in maniera formale anche della colpa. IN CONTRARIO: una cosa è detta formalmente *male*, in quanto c'è in essa una privazione di bene. Ora, è un bene maggiore ciò che è soppresso per mezzo della stessa privazione, in cui consiste la pena, e cioè lo stesso fine, piuttosto che ciò di cui si è privati per mezzo del male, che inerisce alla colpa, e che consiste nell'ordine al fine. Dunque, la pena sarà ancora un male maggiore della colpa.
10. Inoltre. Come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (89), nessuno opera in vista d'un male e dice ancora che il male è al di là della volontà. Dunque, ciò che maggiormente è al di là della volontà è un male maggiore. Ora, la pena è al di là della volontà più della colpa, poiché è nella natura della pena che sia contro la volontà, com'è stato detto. Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.
11. Inoltre. Com'è nella natura del bene che sia desiderabile, così è nella natura del male che sia fuggibile. Dunque, ciò che è maggiormente fuggibile è un male maggiore. Ora, si rifugge dalla colpa a causa della pena e perciò dalla pena si rifugge maggiormente, poiché «quella cosa per cui ciascun'altra è [tale], essa lo sarà di più» (90). Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.
12. Inoltre, La privazione che viene dopo nuoce più della prima, come una ferita che viene dopo nuoce più della prima. Ora, la pena viene dopo la colpa. Dunque, nuoce più della colpa. Quindi è una male maggiore, poiché il male è così detto, in quanto nuoce, secondo quanto afferma Agostino nel *Manuale* (91).
13. Inoltre. La pena distrugge il soggetto, poiché la morte è una certa pena, invece la colpa no, ma lo macchia soltanto. Dunque, la pena nuoce più della colpa; quindi, è un male maggiore.
14. Inoltre. Ciò che è preferito dall'uomo [**23a**] giusto si presume che sia un male minore. Ora Lot, che era un uomo giusto, preferì la colpa alla pena, offrendo cioè le sue figlie alla libidine dei Sodomiti - cosa che era una colpa - allo scopo di non subire un'ingiuria nella

sua casa, quando si facesse violenza ai suoi ospiti - cosa che è una penano Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.
15. Inoltre. Dio, per un peccato temporale infligge una pena eterna, poiché, come dice Gregorio (93), eterno è ciò che tormenta, temporale ciò che diletta. Ora, il male eterno è peggiore del male temporale, come il bene eterno è migliore del temporale. Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.
16. Inoltre. Secondo come dice il Filosofo nel secondo libro dei *Topici* (94), il male si trova in più cose che il bene. Ora, la pena si trova in più cose che la colpa, poiché molti sono puniti senza colpa, invece ogni colpa è quanto meno connessa con una pena. Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.
17. Inoltre. Come nelle cose buone il fine è migliore di quelle cose che sono ordinate al fine, così nelle cose cattive è peggiore. Ora, la pena è il fine della colpa. Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.
18. Inoltre. L'uomo può essere liberato da qualsiasi colpa; perciò è biasimato Caino, che dice: «Troppo grande è la mia iniquità, perché meriti il perdono» (95). Ora, c'è una certa pena, dalla quale l'uomo non può essere liberato, cioè la pena dell'inferno. Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.
19. Inoltre. Quando qualcosa si predica per analogia di più cose, sembra che si predichi in primo luogo di ciò che è più noto come tale. Ora, è noto che la pena sia un male più della colpa, poiché molti ritengono che sia un male la pena piuttosto che la colpa. Dunque, il male si dice della pena prima che della colpa.
20. Inoltre. Il fornite è ciò da cui si originano tutti i peccati e così è peggiore d'un qualsiasi peccato. Ora, il fornite è una certa pena. Dunque, la pena è un male maggiore della colpa.

IN CONTRARIO

1. Ciò che i buoni odiano di più è un male maggiore di ciò che odiano di più i cattivi. Ora, come dice Agostino nel terzo libro della *Città di Dio* (96), i cattivi odiano di più i mali della pena, invece i buoni odiano di più i mali della colpa. [**23b**] Dunque, la colpa è un male maggiore della pena.
2. Inoltre. Secondo quanto dice Agostino nella *Natura del bene* (97), il male è la privazione dell'ordine. Ora, la colpa si allontana dall'ordine più della pena, poiché la colpa è di per sé disordinata, ma rientra nell'ordine per mezzo della pena. Dunque, la colpa è un male maggior della pena.
3. Inoltre. Il male della colpa s'oppone al bene onesto, invece il male della pena al bene piacevole. Ora, il bene onesto è migliore del bene piacevole. Dunque, il male della colpa è peggiore del male della pena.

RISPOSTA

Bisogna dire che la presente questione sembra facile a prima vista, poiché molti comprendono per pene solo le corporali o quelle che arrecano sofferenza ai sensi. Ed esse han senza dubbio una natura di male minore della colpa, che s'oppone alla grazia e alla gloria. Ma poiché anche la privazione della grazia e della gloria sono determinate pene, sembra abbiano pari natura di male, qualora si consideri il bene cui entrambe s'oppongono, perché anche la privazione dello stesso fine ultimo, che è la cosa migliore, ha natura di pena.

Tuttavia, con dimostrazioni evidenti, si può dimostrare che la colpa ha in assoluto una maggiore natura di male. *In primo luogo*, precisamente perché tutto ciò che rende *tale* un soggetto è [esso stesso] *tale* più di ciò che non può rendere tale quel soggetto; per esempio, se ad un soggetto inerisce un bianco, ma in tal modo che in forza di esso il

soggetto non può essere detto bianco, [un tale bianco] ha minore natura di bianco che se in forza di esso il soggetto diventasse bianco; infatti, ciò che inerisce in un soggetto, in tal modo da non modificare né denominare il proprio soggetto, sembra che inerisca in maniera accidentale, invece [inerisce] in maniera essenziale ciò che modifica e denomina il proprio soggetto.

Ora, è manifesto che, in base al male della colpa, si dice cattivo colui in cui esso si trova, non già in base al male della pena in quanto tale; perciò Dionigi dice nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (98) che «non è un male essere puniti, ma essere meritevoli della pena». Da ciò consegue che il male della colpa ha maggior natura di male che il male della pena. Ora, la causa per cui uno è detto cattivo in forza del male della colpa e non del male della pena si può desumere da ciò: in effetti si dice che una cosa è bene o male in assoluto secondo l'atto, invece sotto un certo rapporto [**24a**] secondo la potenza. Infatti, poter essere buono o cattivo non è un bene o un male in assoluto, ma solo sotto un certo rapporto. Ora, l'atto è duplice: cioè un primo atto, che consiste nell'abito o nella forma, un secondo, che consiste nell'operazione, come la scienza [è atto primo] e l'esaminare [è atto secondo]. Ora, inerendo l'atto primo, c'è ancora la potenza all'atto secondo, per esempio chi ha scienza, non esamina in atto, ma può esaminare. Dunque, s'intende per bene o per male in assoluto l'atto secondo, che consiste nell'operazione; invece in base all'atto primo il bene o il male sono intesi in un certo qual modo sotto un certo rapporto.

Ora, è evidente che, negli esseri dotati di volontà, qualsiasi potenza e abito sono portati all'atto buono mediante l'atto della volontà, poiché la volontà ha per oggetto il bene universale, sotto cui sono contenuti tutti i beni particolari, in vista dei quali operano qualsiasi potenza e abito. Ora, la potenza che tende verso un fine principale, muove sempre con il suo comando la potenza che tende verso un fine secondario, come l'arte della nautica comanda all'arte della cantieristica e la militare all'equestre. Infatti, non sempre uno parla o parla correttamente per il fatto che possiede l'abito della grammatica: in effetti chi possiede l'abito può non servirsi dell'abito oppure agire contro l'abito, come quando il grammatico fa scientemente un errore di grammatica; però, quando vuole, parla correttamente secondo la sua arte. E perciò l'uomo che possiede una volontà buona è detto semplicemente buon uomo, quasi che faccia buon uso di tutto ciò che ha con un atto di buona volontà. Però, per il fatto che possiede l'abito della grammatica non è detto uomo buono, ma buon grammatico; e similmente dicasi del male. Poiché dunque, il male della colpa è un male [che esiste] nell'atto della volontà e invece il male della pena consiste nella privazione di ciò di cui la volontà può usare in qualunque modo per agir bene, segue che il male della colpa rende l'uomo malvagio in assoluto, non però il male della pena.

La seconda ragione è che, essendo Dio l'essenza stessa della bontà, quanto più una cosa è lontana da Dio, tanto più ha natura di male. Ora, la colpa è lontana da Dio più della pena; infatti, Dio è autore della pena e non invece autore della colpa. Da ciò, dunque, appare che la colpa è un male maggiore della pena. Ora, la causa per cui Dio è autore della pena e non della colpa si desume da ciò. In effetti il male della colpa, che esiste nell'atto della volontà, s'oppone [**24b**] direttamente all'atto della carità, che è la prima e principale perfezione della volontà. Ora, la carità ordina l'atto della volontà verso Dio, però non soltanto in modo che l'uomo fruisca del bene divino - ciò appartiene infatti, al cosiddetto amore della concupiscenza - ma in quanto il bene divino è nello stesso Dio - ciò appartiene all'amore dell'amicizia. Ora, non è possibile che dipenda da Dio il fatto che uno non voglia il bene divino com'è in se stesso, mentre invece è Dio che inclina ogni volontà a volere ciò che egli vuole e d'altra parte egli vuole il suo bene, com'è in lui stesso. Perciò il male della colpa non può provenire da Dio. Però Dio può volere che lo stesso bene divino o qualsiasi altro bene al di sotto di esso sia tolto a qualcuno, che non ha una disposizione favorevole verso di esso: infatti, il bene dell'ordine esige che nessun

essere abbia ciò di cui non è degno. Ora, la stessa sottrazione del bene increato o qualsiasi altro bene da colui che ne è indegno ha natura di pena. Dunque Dio è autore della pena, ma non può essere autore della colpa.

La terza ragione è che quel male, che l'artefice sapiente infligge per evitare un altro male, ha natura meno di male di quello, per scongiurare il quale è inflitto: così, se un medico sapiente taglia una mano, perché non muoia il corpo, è evidente che il taglio della mano è un male minore della distruzione del corpo. Ora, è evidente che la sapienza di Dio infligge una pena affinché sia evitata una colpa o da parte di colui che è punito o almeno da parte di altri, secondo quel testo di *Giobbe*: «Fuggite dal cospetto dell'iniquità, poiché vendicatrice dell'iniquità è la spada» (99). Così è dunque, evidente che la colpa è un male maggiore della pena, che è inflitta per evitare la colpa.

La quarta ragione è che il male della colpa consiste nell'agire, mentre il male della pena nel patire, come sopra è stato detto. Ora, ciò che ha un'operazione cattiva mostra già d'esser cattivo, ma ciò che subisce qualcosa di male non per questo mostra d'esser cattivo, bensì di essere sulla via che porta al male, poiché ciò che subisce qualcosa si muove verso di esso; come dallo stesso zoppicare si rende evidente che la tibia è già affetta da un male, ma dal fatto che ad essa è inferto un danno non è ancora soggetta al difetto, ma è sulla via che porta al difetto. Infatti, come l'operazione, appartenente a un essere esistente in atto, è migliore del movimento verso l'atto e verso la perfezione, così pure il male dell'operazione, in sé [**25a**] considerato, ha una natura di male maggiore del male della passione. E perciò la colpa ha una natura di male maggiore della pena.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, confrontando il premio col merito e la pena con la colpa quanto al termine, allora si riscontra nei due casi lo stesso rapporto, poiché come il merito termina col premio, così la colpa termina con la pena. Ma confrontandoli quanto all'intenzione, non c'è nei due casi l'identico rapporto, ma è il contrario: infatti, come uno compie un'opera meritoria per ottenere un premio, così un altro infligge una pena per evitare una colpa. Perciò, come il premio è migliore del merito, così la colpa è peggiore della pena.
2. Alla seconda bisogna rispondere che il bene dell'agente non consiste soltanto nella perfezione prima, nella cui privazione consiste la pena, ma anche nella perfezione seconda, che è l'operazione, alla quale s'oppone la colpa; e questa perfezione seconda è migliore della prima. E perciò la colpa, che s'oppone alla perfezione seconda, ha una natura di male maggiore della pena, che s'oppone alla perfezione prima.
3. Alla terza bisogna rispondere che la colpa separa da Dio con una separazione, che s'oppone all'unione della carità, in quanto uno vuole il bene dello stesso Dio, secondo com'è in se stesso; la pena invece separa da Dio con una separazione, che s'oppone alla fruizione, con cui l'uomo gode del bene divino. E così la separazione della colpa è peggiore della separazione della pena.
4. Alla quarta bisogna rispondere che l'allontanamento dall'ordine verso il fine può essere inteso in due modi. In un modo nello stesso uomo: e così la privazione dell'ordine verso il fine è una pena come anche la privazione del fine; in un altro modo nell'azione: e così la privazione dell'ordine verso il fine è una colpa; infatti, un uomo è colpevole, per il fatto che compie un'azione non ordinata verso il fine dovuto. Perciò non c'è rapporto tra il male della colpa e il male della pena, come [c'è] tra il fine e l'ordine verso il fine, poiché entrambi [i mali] privano in un certo qual modo sia del fine sia dell'ordine al fine.
5. Alla quinta bisogna rispondere che la privazione della stessa grazia abituale è una pena; ma la depravazione dell'atto, che dovrebbe procedere dalla grazia, è il male della colpa. E così è manifesto che il male della colpa s'oppone ad un bene più perfetto, poiché l'operazione è la perfezione dello stesso abito.

6. [**25b**] Alla sesta bisogna rispondere che la colpa, benché dalla parte di chi subisce la pena sia causa accidentale della pena, tuttavia dalla parte di chi l'infligge è causa per sé: infatti, chi punisce intende infliggere la pena a causa della colpa.
7. Alla settima bisogna rispondere che la colpa non è un male per il fatto che la pena è inflitta a causa della colpa, ma piuttosto, al contrario, si infligge il male della pena proprio per reprimere e rimettere nell'ordine la malizia della colpa. E così è chiaro che il male non solo si predica della colpa in maniera causale, ma anche in maniera formale e più principale che della pena, com'è manifesto da quanto è stato detto.
8-9. E così è evidente anche la soluzione dell'ottava e della nona obiezione.
10. Alla decima bisogna rispondere che non bisogna giudicare intorno alle cose secondo il giudizio dei malvagi, ma secondo il giudizio dei buoni, come non bisogna giudicare dei sapori secondo il giudizio di chi è malato, bensì secondo il giudizio di chi è sano. E perciò la pena non deve essere giudicata peggiore, poiché i malvagi la fuggono di più, ma piuttosto deve essere ritenuta peggiore la colpa, poiché la rifuggono di più i buoni.
11. All'undicesima bisogna rispondere che è del virtuoso fuggire la colpa per se stessa e non a motivo della pena, ma è proprio dei cattivi fuggire la colpa a motivo della pena, secondo quel verso di Orazio (100):
«I cattivi hanno in odio il peccare per paura della pena, i buoni hanno in odio il peccare per amore della virtù». Ma ciò che più conta è che Dio non infligge la pena se non a motivo della colpa, com'è stato detto.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che la privazione che segue è peggiore di quella che precede, quando la include; e così sembra si possa dire che la pena accompagnata dalla colpa è peggiore della sola colpa. E ciò è certamente vero dalla parte di chi è punito, ma dalla parte di chi punisce la pena ha natura di giustizia e di ordine; e così, per l'aggiunta d'un bene, la colpa diventa meno cattiva, come dimostra Boezio nella *Consolazione* (101).
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che la colpa e la pena riguardano la natura razionale, la quale, in ragione di ciò che è razionale, è incorruttibile; cosicché la pena non distrugge il proprio soggetto, anche se è tolta la vita del corpo per mezzo della pena. Perciò bisogna concedere che per il corpo, assolutamente parlando, la pena sia peggiore della colpa.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che Lot [**26a**] non preferì la colpa alla pena, ma mostrò che bisogna osservare un ordine nella fuga dalle colpe: infatti, è più tollerabile che qualcuno commetta una colpa minore piuttosto che una maggiore.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che, quantunque la colpa sia temporale relativamente all'atto, tuttavia è eterna relativamente alla reato e alla macchia, qualora non sia cancellata per mezzo della penitenza; e l'eternità della colpa è causa dell'eternità della pena.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che a qualche male capita di esistere in molte cose, cioè a quello che si riscontra nei comportamenti degli uomini, per il fatto che molti seguono la natura sensibile piuttosto che la ragione. E perciò non occorre che quanto più numerosi sono i soggetti in cui esiste una cosa tanto più sia cattiva, poiché in base a ciò i peccati veniali, che sono commessi molte volte, sarebbero peggiori dei mortali.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che la pena è il fine della colpa quanto al termine e non quanto all'intenzione, come sopra è stato detto.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che uno non può [**26b**] dalla pena dell'inferno ritornare alla vita perché la colpa di coloro che sono nell'inferno non può essere espiata. Quindi con ciò non si dimostra che la pena sia un male maggiore della colpa.
19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che un nome si predica d'una realtà prima che d'un' altra in due modi: in un modo quanto all'imposizione del nome, in un altro modo quanto alla natura della cosa: come i nomi che si predicano di Dio e delle creature, quanto all'imposizione dei nomi si predicano primariamente delle creature; invece,

quanto alla natura della cosa, si predicano primariamente di Dio, dal quale deriva ogni perfezione nelle creature. E similmente, nulla impedisce che il male si predichi primariamente della pena quanto all'imposizione del nome, invece secondariamente quanto alla verità della cosa.

20. Alla ventesima bisogna rispondere che il fornite è in potenza il principio delle colpe; ma il male in atto è peggiore del male in potenza, come dice il Filosofo nella *Metafisica*. (102). Perciò il fornite non è un male maggiore della colpa.

QUESTIONE 2

I PECCATI

Articolo 1 (1)

Se ci sia un determinato atto in qualsiasi peccato

[**27a**] OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, Agostino dice che «il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio» (2). Ora, in ciascuna di queste tre cose c'è un atto. Dunque, in qualsiasi peccato c'è un certo atto.
2. Inoltre. Agostino (3) dice che il peccato è talmente volontario, che, se non fosse volontario, non sarebbe peccato. Ora, niente può essere volontario se non per mezzo d'un atto della volontà. Dunque, in un peccato ci deve essere almeno un atto della volontà.
3. Inoltre. I contrari appartengono allo stesso genere. Ora, il merito e il demerito sono contrari. Dunque, poiché il merito appartiene al genere degli atti, poiché acquistiamo meriti per mezzo degli atti, sembra che per la stessa ragione [lo sia] anche il demerito o il peccato.
4. Inoltre. il peccato è una certa privazione, poiché, come dice Agostino, il peccato è un nulla (3bis). Ora, la privazione ha un fondamento in qualcosa. Dunque, occorre che ci sia un atto, su cui si fondi il peccato.
5. Inoltre. Agostino dice nel *Manuale* (4) che il male non può esistere se non nel bene. Ora, il bene, su cui si fonda la malizia del peccato, è un atto. Dunque, occorre che ci sia un atto in qualsiasi peccato.
6. Inoltre. Agostino dice nelle *Ottantatre questioni* che «né un peccato né una buona azione [**27b**] possono essere giustamente imputati ad uno, che non abbia fatto nulla di propria volontà» (5). Ora, non si può fare nulla di propria volontà senza l'atto. Dunque, niente può essere imputato ad un uomo come peccato, se non c'è un determinato atto.
7. Inoltre. Il Damasceno (6) dice che la lode e il biasimo seguono agli atti. Ora, ad ogni peccato è dovuto il biasimo. Dunque, ogni peccato consiste in un atto.
8. Inoltre. La glossa (7) d'un versetto della *Lettera ai Romani* (8) dice che ogni peccato procede dalla concupiscenza. Ora, ciò che procede dalla concupiscenza non è senza l'atto. Dunque, nessun peccato è senza l'atto.
9. Inoltre. Se qualche peccato è senza l'atto, sembra che ciò riguardi soprattutto il peccato d'omissione. Ora, l'omissione non si dà senza l'atto, poiché l'omissione è una certa negazione: infatti, ogni negazione si poggia su un'affermazione. E così è necessario che il peccato d'omissione si fondi su un determinato atto. Dunque, a maggior ragione qualsiasi altro peccato.
10. Inoltre. L'omissione è un peccato solo in quanto va contro la legge di Dio. Ma tutto ciò non può accadere senza disprezzo; ora, il disprezzo si ha mediante un determinato atto. Dunque, il peccato d'omissione si basa su un determinato atto e molto di più gli altri peccati.
11. Inoltre. Se il peccato d'omissione consiste nella sola negazione dell'atto, seguirà che uno pecca per tutto il tempo in cui non agisce; e così il peccato d'omissione sarebbe più grave del peccato di trasgressione, [**28a**] il quale passa quanto all'atto, benché permanga quanto al reato. Ora, ciò non è vero, perché il peccato di trasgressione, a

parità di condizioni, è più grave: infatti, rubare è un peccato più grave che non fare l'elemosina. Dunque, il peccato d'omissione non consiste nella sola negazione.
12. Inoltre. Stando a quanto dice il Filosofo nel secondo libro della *Fisica* (9), il peccato si riscontra in quelle cose che sono ordinate verso un fine. Ora, una cosa è ordinata verso il fine per mezzo d'un'operazione. Dunque, ogni peccato consiste in un atto.

IN CONTRARIO

1. Giacomo scrive: «È peccato per chi conosce il bene e non lo fa» (10). Dunque, lo stesso non fare è già un peccato.
2. Inoltre. La pena non è inflitta giustamente se non a motivo del peccato. Ora, una pena è inflitta anche a motivo della sola omissione d'un atto, senza tener conto di qualche altro atto connesso. Dunque, il peccato consiste nella sola omissione dell'atto.
3. Inoltre. Stando a quanto dice il Filosofo nel secondo libro della *Fisica* (11), si ha il peccato sia in quelle cose che sono fatte secondo l'arte sia in quelle che accadono secondo natura. Come dunque, in quelle cose che sono secondo natura il peccato consiste nell'essere contro la natura, così in quelle che sono secondo l'arte il peccato consiste nell'essere contro l'arte; e similmente in morale il peccato consiste nell'essere contro la ragione. Ora, contro natura non sono soltanto i movimenti, ma anche la quiete, com'è detto nel quinto libro della *Fisica* (12). Dunque, anche in morale sono peccati non soltanto gli atti, ma anche le astensioni dagli atti, se esse sono contro la ragione.
4. Inoltre. Accade che la volontà non si porti verso nessuna delle due contraddittorie. Non si dice infatti, secondo verità che Dio vuole che accadano i mali, perché in questo caso ne sarebbe l'autore; e neppure che vuole che i mali non accadano, perché così la sua volontà non sarebbe efficace nel compiere ciò che vuole. Si faccia, dunque, il caso che uno sia tenuto in questo momento a fare l'elemosina e tuttavia né vuole farla né vuole non farla, poiché non vi pensa affatto; e tuttavia pecca ed è giustamente punito in base a ciò. Dunque, anche senza un atto della volontà ci può essere un determinato peccato.
5. Ma diceva che, quantunque l'atto della volontà non si porti né a fare l'elemosina né a [**28b**] non farla, tuttavia si porta verso qualche altra cosa, dalla quale è impedito a farla. IN CONTRARIO: quell'altra cosa verso cui si porta è in rapporto accidentale col peccato d'omissione: infatti, non s'oppone ad un precetto positivo della legge, opposizione da cui consegue il peccato d'omissione. Ora, non bisogna giudicare sulla natura d'una cosa in base a ciò che è accidentale, ma in base a ciò che è di per sé. Dunque, non si deve dire che il peccato d'omissione consiste in un atto in ragione d'un [altro] atto [con esso] congiunto.
6. Inoltre. Anche nel peccato di trasgressione accade che si aggiunga un certo atto, il quale tuttavia non appartiene al peccato di trasgressione, poiché ha con esso un rapporto accidentale, come può accadere che uno mentre sta rubando parli o veda. Dunque, neppure l'atto aggiunto all'omissione appartiene al peccato d'omissione.
7. Inoltre. Come ci sono alcuni atti, che non possono essere compiuti bene, come il forni care e il mentire, così pure ci sono alcuni atti, che non possono essere compiuti in modo cattivo, come l'amare Dio e il lodarlo. Ora, accade che uno, che commette un'omissione, sia occupato nella lode di Dio, come se uno, nel tempo in cui è tenuto ad onorare i genitori, si intrattiene nelle lodi divine, non onorando i genitori, è evidente che commette un peccato d'omissione, né tuttavia a questo peccato può appartenere l'atto del lodare Dio, poiché esso non può essere compiuto in modo cattivo. Dunque, tutto il peccato consiste nella sola omissione dell'atto dovuto. Perciò non è richiesto l'atto per il peccato.
8. Inoltre. Nel peccato originale non c'è alcun atto. Dunque, non ogni peccato consiste in un atto.

9. Inoltre. Agostino dice nelle *Ottantatre questioni*: «Alcuni peccati sono di debolezza, altri d'ignoranza, altri di malizia» (13). La debolezza e l'ignoranza sono contrarie alla virtù e alla sapienza, la malizia è contraria alla bontà. Ora, i contrari si trovano nello stesso genere. Dunque, poiché la virtù, la sapienza e la bontà sono degli abiti, sembra che i peccati siano degli abiti. Ora, l'abito si può dare senza l'atto. Dunque, il peccato può essere senza l'atto.

RISPOSTA

Bisogna dire che su questa tesi esistono due opinioni. Infatti, alcuni sostennero che in qualsiasi peccato, anche [in quello] d'omissione, c'è un determinato atto: o una volontà interiore, come quando uno non vuol fare l'elemosina pecca non [**29a**] facendo l'elemosina, oppure anche un determinato atto esteriore aggiunto, a causa del quale ci si astiene da un atto dovuto; sia che quell'atto [aggiunto] venga compiuto contemporaneamente all'omissione, come quando uno, volendo giocare, trascura di andare in chiesa, sia che sia precedente, come quando uno è impedito di alzarsi di buon'ora, poiché la sera vegliò fino a tardi, occupandosi di qualcosa. E questa opinione si poggia su un detto di Agostino (14), il quale dice che il peccato è «o una parola o un un'azione o un desiderio contro la legge di Dio».

Altri invece sostennero che il peccato d'omissione non ha alcun atto, ma è peccato d'omissione il fatto stesso di desistere dall'atto e interpretano il detto di Agostino, il quale dice che il peccato è «o una parola o un'azione o un desiderio», nel senso che il desiderare e il non desiderare, il dire e il non dire, il fare e il non fare sono la stessa cosa quanto alla natura del peccato. Perciò nella glossa (15) ad un versetto della *Lettera ai Romani* (16) si dice che *agire* e *non agire* sono parti dell'*agire*. E questo sembra detto a ragione, poiché l'affermazione e la negazione si riferiscono allo stesso genere. Perciò anche Agostino dice nella *Trinità* (17) che *ingenerato* appartiene al genere della relazione come anche *generato*.

Ora, entrambe le opinioni per certi versi sono vere. Infatti, se si esamina ciò che si richiede nel peccato come riguardante la sua essenza, allora non è richiesto l'atto per il peccato d'omissione; ma, assolutamente parlando, il peccato d'omissione consiste nella stessa astensione dall'atto. E ciò è evidente se poniamo mente alla natura del peccato: infatti, il peccato, come dice il Filosofo nel secondo libro della *Fisica* (18), si verifica sia nelle cose che sono secondo la natura sia in quelle cose [che sono] secondo l'arte, quando la natura o l'arte non conseguono il fine per il quale operano. Ora, che colui il quale agisce per natura o per arte non consegua il fine, accade per il fatto che si discosta dalla misura o dalla regola della debita operazione, la quale nella natura è precisamente la stessa inclinazione naturale conseguente ad una determinata forma, invece nelle cose artificiali è la stessa regola dell'arte. Così, dunque, nel peccato si possono considerare due aspetti, cioè il discostarsi dalla regola o dalla misura e il discostarsi dal fine.

Ora, sia in natura e sia nell'arte accade talvolta che si receda dal fine e non si receda dalla regola e dalla misura, per mezzo della quale uno [**29b**] opera in vista d'un fine. Precisamente in natura: per esempio, quando si immette nello stomaco qualcosa di indigesto, come un pezzo di ferro o una pietra, il difetto della digestione si ha senza un peccato della natura; similmente, se il medico desse una pozione secondo [come gli suggerisce] la sua arte e il malato non guarisse o perché è affetto da malattia inguaribile o perché fa qualcosa che va contro la sua guarigione, il medico certamente non pecca, benché . non raggiunga il fine; se invece, al contrario, raggiungesse il fine ma tuttavia si discostasse dalla regola dell'arte, ciò nonostante si direbbe che ha peccato. Da ciò risulta che rientra di più nel concetto di peccato il trascurare la regola dell'azione

piuttosto che il venir meno dal fine dell'azione. Dunque, sia in natura sia nell'arte e sia in morale, l'essenza del peccato consiste nell'opporsi alla regola dell'azione.

Ora, poiché la regola dell'azione istituisce una medietà tra l'eccesso e il difetto, è necessario che essa proibisca alcune cose e ne ordini altre. Perciò, sia nella ragione naturale sia anche nella legge divina, dalle quali devono essere regolati i nostri atti, sono contenuti alcuni precetti negativi e altri affermativi. Ma come alla negazione s'oppone l'affermazione, così all'affermazione s'oppone la negazione; cosicché, come l'agire è imputato all'uomo a peccato, poiché s'oppone ad un precetto negativo della legge, così pure lo stesso non agire, perché s'oppone ad un precetto affermativo. Così, dunque, assolutamente parlando, ci può essere un certo peccato per il quale non è richiesto alcun atto, che sia dell'essenza del peccato e in base a ciò la seconda opinione ha del vero.

Se invece si considera ciò che è richiesto per il peccato, come causa del peccato, allora è richiesto un determinato atto per qualsiasi peccato, anche d'omissione. E ciò così si rende evidente. Come infatti, dice il Filosofo nell'ottavo libro della *Fisica* (19), se una cosa talvolta si muove e talvolta non si muove, bisogna cercare qualche causa della quiete: infatti, vediamo che, pur permanendo nelle stesse condizioni il motore e il mosso, una cosa si muove o non si muove; ora, per la stessa ragione, se uno non fa ciò che deve fare, occorre che di ciò ci sia una determinata causa. Ora, se la causa sarà totalmente estrinseca, una tale omissione non ha natura di peccato, come se uno, ferito dalla caduta d'una pietra, è impedito [**30a**] di andare in chiesa oppure se, derubato da qualcuno, è impedito di fare l'elemosina. Allora soltanto dunque, l'omissione è imputata a peccato, quando ha una causa intrinseca, non una qualsiasi, ma una volontaria, perché, se uno fosse anche impedito da una causa intrinseca non volontaria, per esempio la febbre, sarebbe la stessa cosa com'è anche della causa estrinseca. Affinché dunque, l'omissione sia peccato, si richiede che l'omissione sia causata da un atto determinato volontario.

Ma la volontà è causa di qualcosa talvolta per sé, talvolta invece accidentalmente: precisamente per sé, come quando uno agisce intenzionalmente per conseguire un determinato effetto, per esempio se uno, volendo andare in cerca d'un tesoro, lo trova scavando; invece accidentalmente, come quando [è] al di fuori dell'intenzione, per esempio se uno, volendo scavare un sepolcro, scavando trovasse un tesoro. Così, dunque, l'atto volontario talvolta è di per sé causa d'omissione, tuttavia non in tal modo che la volontà tenda direttamente verso l'omissione, perché il non ente e il male sono al di fuori dell'intenzione e della volontà, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (20), laddove l'oggetto della volontà è l'ente e il bene; invece indirettamente la volontà si porta verso qualcosa di positivo con la previsione della conseguente omissione, come quando uno vuol giocare, sapendo che con ciò è connesso il non andare in chiesa; come anche nelle trasgressioni diciamo che il ladro desidera l'oro, non rifuggendo dalla deformità dell'ingiustizia. Talvolta invece l'atto volontario è accidentalmente causa dell'omissione, come quando ad uno, occupato in una certa attività, non viene in mente qualcosa che è tenuto a fare. E da questo punto di vista non fa differenza se l'atto volontario, che è causa dell'omissione per sé o accidentalmente, avvenga contemporaneamente alla stessa omissione o la preceda, come si è detto a proposito di chi, mettendosi tardi a letto a causa del troppo lavoro, si è impedito di alzarsi di buon'ora. Così, dunque, da questo punto di vista è vera la prima opinione, in cui si diceva che per l'omissione è richiesto un atto volontario come causa.

Poiché dunque, l'una e l'altra opinione sono in qualche modo vere, bisogna rispondere alle argomentazioni dell'una e dell'altra.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che in quella definizione del peccato bisogna assumere secondo lo stesso significato la parola detta e non detta, l'azione compiuta e non compiuta, come sopra è stato detto.
2. [**30b**] Alla seconda bisogna rispondere che una cosa è detta *volontaria* non solo perché cade sotto l'atto della volontà, ma perché cade sotto il potere della volontà. Così, infatti, anche lo stesso non volere è detto volontario, poiché è nel potere della volontà il volere e il non volere e, similmente, il fare e il non fare.
3. Alla terza bisogna rispondere che per il bene sono richieste più cose che per il male, poiché, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (21), il bene procede da una causa unica e integra, il male invece da singoli difetti. Dunque, perché ci sia il merito si richiede che ci sia un atto della volontà, ma perché ci sia il demerito è sufficiente il solo fatto che uno non voglia il bene quando deve [volerlo], né occorre che voglia sempre il male.
4. Alla quarta bisogna rispondere che nel peccato di trasgressione non è vero che il peccato sia una privazione, ma [è vero] che il peccato è un atto privo dell'ordine dovuto, come il furto o l'adulterio sono un certo atto disordinato. Infatti, il peccato è nulla nello stesso senso in cui gli uomini diventano nulla peccando; non certo nel senso che diventano lo stesso nulla, ma nel senso che, in quanto peccano, sono privati d'un certo bene e la stessa privazione è un non-ente nel soggetto; e similmente, il peccato è un atto privo dell'ordine dovuto ed è detto *nulla* per rapporto alla stessa privazione. Però, assolutamente parlando, è vero che nel peccato d'omissione c'è la sola privazione; ora, il soggetto della privazione non è l'abito, ma la potenza, come il soggetto della cecità non è la vista, ma ciò che per natura è atto a vedere. Dunque, il soggetto dell'omissione non è certamente un determinato atto, bensì la potenza della volontà.
5. E così è evidente la soluzione della quinta obiezione, che riguardava il male.
6. Alla sesta bisogna rispondere che in quel testo nel concetto di *fare* è incluso anche il *non fare*, com'è stato detto.
7. Alla settima bisogna rispondere che la lode e il biasimo non sono dovuti soltanto agli atti volontari, ma anche a coloro che si astengono dall'agire.
8. All'ottava bisogna rispondere che quell'argomentazione porta alla conclusione che, per l'omissione, l'atto è richiesto come causa, benché si possa dire che il fornite di cui colà parla la glossa non sia la concupiscenza attuale, ma quella abituale.
9. [**31a**] Alla nona bisogna rispondere che non ogni negazione si poggia su un'affermazione reale, poiché, come dice il Filosofo nelle *Categorie* (22) *non star seduto* si può predicare veramente sia di ciò che esiste sia di ciò che non esiste; tuttavia ogni negazione si poggia su un'affermazione colta dall'intelletto o dall'immaginazione: infatti, è necessario che sia conosciuto ciò di cui si nega qualcosa. E così dunque, non è necessario che l'omissione si poggi su un determinato atto realmente esistente. Tuttavia, se ogni negazione si basasse su una certa affermazione reale in tal modo che la negazione fosse posta al posto della privazione, non occorrerebbe che l'omissione, consistente nella negazione dell'atto, si basasse sull'atto, ma che si basasse sulla potenza della volontà.
10. Alla decima bisogna rispondere che non solo nell'omissione ma neppure nella trasgressione è sempre necessario che ci sia il disprezzo attuale, ma sicuramente il disprezzo abituale o anche presunto, poiché cioè presumiamo che sia sprezzante uno che non fa ciò che è comandato oppure che fa ciò che è proibito.
11. All'undicesima bisogna rispondere che l'omissione s'oppone al precetto affermativo, il quale, benché obblighi sempre, tuttavia non obbliga in ogni momento: infatti, l'uomo non è obbligato a stare sempre ad onorare i genitori, ma è sempre obbligato ad onorare i genitori nei tempi dovuti. Dunque, il peccato d'omissione dura in atto per tutto il tempo in cui obbliga il precetto affermativo, passato il quale passa quanto all'atto ma rimane quanto al reato; e se torna di nuovo tale tempo torna a ripetersi l'omissione.

12. Alla dodicesima bisogna rispondere che, come uno viene meno al fine con l'agir male, così con l'astenersi da un atto dovuto.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI IN CONTRARIO

1. Al primo bisogna rispondere, dunque, che da quel testo si deduce che è peccato lo stesso non fare il bene, ma non si esclude che un determinato atto sia la causa del fatto che non si faccia il bene.
2. Al secondo bisogna rispondere che la pena è inflitta per l'omissione d'un atto, come per la colpa; tuttavia accade che la colpa sia causata da un determinato atto, che talvolta è una colpa, come quando un peccato è causa d'un peccato, talvolta invece non è colpa.
3. Al terzo bisogna rispondere che anche la quiete innaturale è causata da un determinato atto precedente.
4. Al quarto bisogna rispondere che Dio non [**31b**] vuole che i mali accadano né vuole che i mali non accadano, tuttavia vuole il fatto stesso di non volere che i mali accadano e di non volere che i mali non accadano.
5. Al quinto bisogna rispondere che l'atto, richiesto per l'omissione, non sempre è in rapporto accidentale con essa, ma talvolta è causa per sé, com'è stato detto.
6. Al sesto bisogna rispondere che la stessa cosa si deve dire quanto al sesto argomento sulla trasgressione.
7. Al settimo bisogna rispondere che ogni atto deve essere regolato mediante ragione, cosicché ogni atto può non essere compiuto bene se non è debitamente regolato, nel senso cioè che sia compiuto quando deve [essere compiuto] e in vista del fine dovuto e così per le altre cose che bisogna osservare quando si agisce. Perciò anche lo stesso fatto di amare Dio può essere compiuto male, per esempio se uno ama Dio per i beni temporali; e anche lo stesso fatto del lodare Dio con la bocca può essere compiuto male, se uno lo fa quando non deve, cioè quando è tenuto a fare altre cose. Ma se l'atto è inteso secondo la regola, secondo come s'intende quando si dice *agire con misura* oppure *agire giustamente*, allora non può essere compiuto in malo modo. Se tuttavia si desse che un atto non potesse essere compiuto in malo modo, non ci sarebbe nessun inconveniente se fosse causa accidentale dell'omissione, poiché il bene può essere causa del male accidentalmente.
8. All'ottavo bisogna rispondere che anche la causa del peccato originale è un certo atto, cioè il peccato attuale del progenitore.
9. Al nono bisogna rispondere che, come c'è l'abito e l'atto dalla parte delle virtù, così dalla parte dei vizi; tuttavia abiti possono essere detti sia le virtù sia i vizi, ma solo gli atti sono chiamati meriti o peccati.

Articolo 2 (23)

Se il peccato consista solo nell'atto della volontà

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, Agostino, nelle *Ritrattazioni* (24), dice che non si pecca se non con la volontà. Dunque, il peccato consiste nel solo atto della volontà.

2. Inoltre. Dice Agostino nelle *Due anime*: «Il peccato è la volontà di trattenere o di acquisire ciò che la giustizia proibisce» (25). Ora, qui la volontà è presa per l'atto della volontà. Dunque, il peccato consiste nel solo atto della volontà.
3. [**32a**] Inoltre. Dice Agostino (26) che la continenza è un abito della mente, ma si manifesta mediante un atto esteriore. Dunque, per converso, anche l'incontinenza e ogni peccato consistono nella sola volontà; infatti, soltanto gli atti esteriori manifestano il peccato.
4. Inoltre. Il Crisostomo scrive nel *Commento a Matteo*: «La volontà è quella che o è ricompensata per il bene o condannata per il male. Ora, le opere sono la testimonianza della volontà; infatti, Dio non cerca le opere per sé al fine di sapere in che modo giudicare, ma per gli altri, affinché tutti capiscano che Dio è giusto» (27). Ora, solo ciò per cui Dio punisce è peccato. Dunque, il peccato consiste nel solo atto della volontà.
5. Inoltre. Se il peccato permane comunque, sia che una cosa ci sia o non ci sia, questa cosa si rapporta in maniera accidentale al peccato. Ora, il peccato permane nella sola volontà, nonostante che ci sia o non ci sia l'atto esteriore. Dunque, gli atti esteriori hanno un rapporto accidentale col peccato; dunque, il peccato non consiste in essi, ma nel solo atto interiore della volontà.
6. Inoltre. Nessun atto, che non è in alcun modo nel potere d'un uomo, gli è imputato a peccato, cosicché, nel caso che uno prenda la mano d'un uomo contro la volontà di quest'ultimo e con essa uccida un uomo, il peccato di omicidio non è imputato all'uomo la cui mano colpisce, ma a chi si serve della mano. Ora, le membra esterne non possono in alcun modo resistere al comando della volontà. Dunque, il peccato non consiste negli atti esteriori delle membra, ma nell’atto della volontà, che si serve delle membra.
7. Inoltre. Agostino scrive, nella *Vera religione* (28), che, se uno vede il remo spezzato nell'acqua, questo fatto non è un difetto della vista, che trasmette ciò che ha ricevuto da trasmettere, ma è un difetto della facoltà che deve giudicare. Ora, le membra esterne del corpo hanno ricevuto da Dio l'ordine di fare ciò che comanda la volontà. Dunque, il vizio o il peccato non risiedono nei loro atti, ma nell’atto della volontà.
8. Inoltre. Se il peccato consiste nell'atto della volontà ed anche nell’atto esteriore, sarà un peccato maggiore peccare insieme con la volontà e con l'atto esteriore piuttosto che peccare col solo atto interiore, perché [**32b**] come una quantità aggiunta ad un'altra quantità fa una quantità maggiore, così un peccato, aggiunto ad un altro peccato, sembra dare [per risultato] un peccato maggiore. Ora, ciò non è vero: è detto infatti, nella glossa al versetto del *Vangelo di Matteo*: «Tanto fai quanto hai in mente». E così il peccato della volontà interiore e dell’atto esteriore non è maggiore del peccato del solo atto interiore. Dunque, il peccato non consiste nell’atto esteriore, ma solo in quello interiore.
9. Inoltre. Supponiamo che due uomini abbiano una uguale volontà di commettere lo stesso peccato, per esempio di fornicazione, ed uno ne abbia l'opportunità e mandi ad effetto il suo volere, mentre l'altro non l'abbia, ma vorrebbe averla: è evidente che tra questi due uomini non c'è alcuna differenza relativamente a ciò che è in loro potere. Ora, non si considera peccato ciò che non è in potere d'una persona e per conseguenza neppure l'aggravarsi del peccato. Dunque, nessuno di loro pecca più dell’altro e così sembra che il peccato consista nel solo atto della volontà.
10. Inoltre. Il peccato corrompe il bene della grazia, la quale risiede, come nel proprio soggetto, non in qualcuna delle potenze inferiori, ma nella volontà. Ora, gli opposti riguardano lo stesso soggetto. Dunque, il peccato consiste nella sola volontà.
11. Inoltre. L’atto interiore è causa dell’atto esteriore. Ora, causa di se stessa non può essere la stessa cosa. Poiché dunque, il peccato è un'unica e identica cosa, sembra che, se consistesse nell'atto della volontà, non potrebbe consistere nell'atto esteriore.
12. Inoltre. Lo stesso accidente non può risiedere in due soggetti. Ora, la deformità sta all'atto deforme come l'accidente al soggetto. Poiché, dunque, la deformità d'un unico

peccato è unica, un solo peccato non può consistere in due atti e cioè nell'interiore e nell'esteriore. Ora, è evidente che il peccato risiede nell'atto interiore della volontà. Dunque, in nessun modo in quello esteriore.
13. Inoltre. Anselmo, parlando degli atti, scrive nella *Concezione verginale*: «Non c'è nessuna giustizia nella loro essenza» (29). Dunque, per la stessa ragione, [non c'è] neppure l'ingiustizia; e così il peccato non consiste nell'atto esteriore.
14. Inoltre. Agostino (30) scrive che il peccato [**33a**] passa quanto all'atto ma permane quanto al reato. Ora, così non sarebbe se lo stesso atto esteriore fosse peccato. Dunque, lo stesso atto esteriore non è peccato.

IN CONTRARIO

Tutto ciò che è proibito dalla legge di Dio è peccato, poiché il peccato è «una parola o un atto o un desiderio contro la legge di Dio». Ora, l'atto esteriore è proibito dalla legge di Dio, quando è detto nell'*Esodo*: «Non ucciderai, non fornicherai, non ruberai». E separatamente è proibito l'atto interiore, quando si dice: «Non desidererai» (31). Dunque, è peccato non solo l'atto della volontà, ma anche l'atto esteriore.

RISPOSTA

Bisogna dire che in ordine a questo problema si sono avute tre opinioni: alcuni dissero che nessun atto, né interiore né esteriore, è di per sé peccato, ma ha natura di peccato la sola privazione per il fatto che Agostino (32) dice che il peccato è un nulla; altri, inoltre, dissero che il peccato consiste nel solo atto interiore della volontà; altri, infine, dissero che il peccato consiste sia nell'atto interiore della volontà sia nell'atto esteriore. Benché quest'ultima opinione sia la più vera, tuttavia sono in qualche modo tutte vere.

Ma bisogna tener presente che queste tre cose, il male, il peccato e la colpa sono in relazione tra loro come ciò che è più comune con ciò che è meno comune. Infatti, il male è più comune. In effetti in qualsiasi cosa, sia un soggetto oppure un atto, la privazione della forma o dell'ordine o della misura dovuta ha natura di male. Ma si dice che sia peccato un atto privo o dell'ordine dovuto o della forma o della misura. Perciò si può dire che una tibia curva è una cattiva tibia, tuttavia non si può dire che sia peccato se non forse secondo quel modo di dire con cui si chiama peccato l'effetto del peccato; invece lo stesso zoppicare è detto peccato, poiché qualsiasi atto disordinato può essere detto peccato o della natura o dell'arte o del comportamento. Ora, un peccato non ha natura di colpa se non per il fatto che è volontario: a nessuno infatti, si imputa a colpa un atto disordinato se non perché esso è in suo potere. E così è evidente che il peccato esiste in più cose che la colpa, [**33b**] benché secondo il comune modo di parlare presso i teologi il peccato e la colpa siano intesi nello stesso modo.

Coloro dunque, che considerarono nel peccato solo il carattere di male, dissero che è peccato non la sostanza dell'atto, bensì la deformità dell'atto; invece coloro che considerarono nel peccato solo ciò per cui ha natura di colpa, dissero che il peccato consiste nella sola volontà. Tuttavia nel peccato non bisogna considerare solo la deformità stessa, ma anche l'atto che funge da sostrato alla deformità, poiché il peccato non è la deformità, bensì l'atto deforme. Ora, la deformità dell'atto deriva dal fatto che è in disaccordo con la dovuta regola della ragione o della legge di Dio. E questa deformità si riscontra non solo nell'atto interiore, ma anche nell'esteriore, ma tuttavia il fatto stesso che l'atto esteriore deforme sia imputato ad un uomo a colpa, ciò dipende dalla [sua] volontà.

E così è manifesto che, se vogliamo considerare tutto ciò che c'è nel peccato, il peccato consiste non solo nella privazione e neppure nel solo atto interiore, ma anche nell'atto esteriore. E ciò che diciamo dell'atto nel peccato di trasgressione è da intendersi

anche riguardo all'astensione dall'atto nel peccato d'omissione, com'è stato affermato nella questione precedente.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che dalla volontà è prodotto non solo l'atto interiore, che la volontà emette, ma anche l'atto esteriore, che la volontà comanda; e così anche il peccato commesso con un atto esteriore è commesso mediante la volontà.
2. Alla seconda bisogna rispondere che si dice che il peccato sia la volontà, non perché tutta l'essenza del peccato risieda nell'atto della volontà, ma perché tutto il peccato risiede nella volontà come nella sua radice.
3. Alla terza bisogna rispondere che dipende dalla volontà che un atto sia lodevole o meritorio o virtuoso oppure colpevole, immeritevole o vizioso. E quindi si dice che qualsiasi virtù e vizio siano un abito della mente e della volontà, non perché all'atto della virtù e del vizio non appartengano anche gli atti esteriori, ma perché non sono atti di virtù e di vizio se non nella misura in cui sono comandati dalla volontà della mente.
4. Alla quarta bisogna rispondere che si dice che solo la volontà è ricompensata o condannata, poiché niente [**34a**] è condannato o ricompensato se non perché dipende dalla volontà.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, se negli atti dell'anima una cosa permane comunque, sia che un'altra ci sia o non ci sia, questa non sempre si rapporta [alla prima] in maniera accidentale, ma talvolta [si rapporta] a guisa di materia. Sempre infatti, ciò che costituisce la ragione [formale] di qualcos'altro sta ad esso come ciò che è formale a ciò che è materiale: per esempio, nell'atto del senso il colore è visto per mezzo della luce e si rapporta alla luce a guisa di materia, la quale può essere vista anche senza il colore, sebbene il colore non possa essere visto senza la luce. E similmente, nell'atto della volontà il fine costituisce la ragione per cui si vuole ciò che conduce al fine; cosicché il fine è desiderabile anche senza ciò che conduce al fine; e tuttavia ciò che conduce al fine si rapporta a ciò che è desiderabile non a guisa di accidente, ma a guisa di materia. E similmente avviene nell'intelletto circa il principio e la conclusione, poiché il principio può essere intuito senza la conclusione, ma non viceversa. Poiché, dunque, l'atto della volontà è la ragione per cui l'atto esteriore è colpevole, quanto alla colpevolezza del peccato l'atto della volontà è in rapporto all'atto esteriore a guisa di forma e l'atto esteriore è in rapporto a tale peccato non a guisa di accidente, ma a guisa di materia.
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'atto di colui della cui mano si facesse uso per uccidere sarebbe certamente un atto disordinato, ma non avrebbe natura di colpa se non in rapporto a colui che fa uso della mano altrui. E similmente, l'atto esteriore d'un membro [del corpo] ha la deformità, ma non ha natura di colpa se non nella misura in cui dipende dalla volontà. Perciò, se la volontà e la mano fossero due persone, la mano non commetterebbe peccato, ma la volontà peccherebbe non solo per mezzo del proprio atto, che è il volere, ma anche per l'atto della mano, di cui fa uso; ora invece si tratta d'un unico uomo, al quale appartengono entrambi gli atti e per entrambi è punito.
7. E con ciò è manifesta la soluzione anche alla settima obiezione.
8. All'ottava bisogna rispondere che, se ci si chiedesse se colui che pecca con la sola volontà pecchi tanto quanto pecca colui che pecca con la volontà e con l'atto, bisognerebbe dire che ciò può accadere in due modi: *in un modo*, così che ci sia uguaglianza da parte della volontà; *in un altro modo*, così che non ci sia uguaglianza. Ora, accade che ci sia disuguaglianza della volontà secondo tre modi diversi. *In un modo*, secondo il numero: per esempio se uno [**34b**] vuole peccare mediante un unico movimento della volontà e, non avendone l'opportunità, il movimento della sua volontà [gli] passa; invece in un'altra persona, che ha in un primo momento un movimento della volontà, avendone l'opportunità in un secondo momento, l'atto della volontà è reiterato: e

così in essa c'è una duplice cattiva volontà, una senza l'atto e un'altra con l'atto. La disuguaglianza della volontà può essere intesa *in un secondo modo* quanto al movimento: per esempio se una persona, che ha la volontà di peccare, sapendo che non ne ha l'opportunità, desiste da tale movimento della volontà; invece un'altra, sapendo che ha la possibilità di peccare, continua il movimento della volontà finché non pervenga all'atto. Ci può essere una disuguaglianza della volontà *in un terzo modo* quanto all'intensità: infatti, ci sono alcuni atti piacevoli di peccato, nei quali la volontà si rafforza, come se fosse stato rimosso il freno della ragione, la quale, prima dell'atto, in un certo senso mormorava. Ora, qualunque sia la disuguaglianza della volontà, c'è disuguaglianza di peccato.

Se, invece, c'è un'uguaglianza totale da parte della volontà, allora sembra che bisogna fare delle distinzioni riguardo al peccato così come pure riguardo al merito. Infatti, chi ha la volontà di fare l'elemosina e non la fa perché non ne ha la possibilità, meriterebbe tanto quanto se la facesse, in rapporto al premio essenziale, che consiste nel godimento di Dio: infatti, questo premio corrisponde alla carità, che appartiene alla volontà; tuttavia in rapporto al premio accidentale, che consiste nel godere di qualsiasi bene creato, merita di più chi non solo vuole fare l'elemosina ma [anche] la fa: infatti, godrà non solo perché volle fare l'elemosina, ma [anche] perché la fece, e così pure [gioirà] per tutti i beni, che derivarono da quel dono. E similmente, se si considera la quantità del demerito in rapporto alla pena essenziale, che consiste nella separazione da Dio e nella conseguente sofferenza, colui che pecca con la sola volontà non demerita meno di chi pecca con la volontà e con l'atto, poiché questa è la pena del disprezzo di Dio, che riguarda la volontà. Ma quanto alla pena secondaria, che consiste nell'addolorarsi per un qualsiasi altro male, allora demerita di più chi pecca con l'atto e con la volontà: infatti, soffrirà non solo per il fatto che volle in malo modo ma anche per il fatto che agì in malo modo e per tutti i mali, che derivarono dal suo malfatto; perciò anche il penitente, che previene la pena futura mediante il pentimento, si duole per tutte queste cose.

Ciò che dunque, si dice, che cioè una quantità aggiunta ad una quantità [*35a*] ne fa una maggiore, si deve intendere [così] solo quando entrambe sono dette *quantità* secondo la stessa accezione, ma quando una è la ragione per cui l'altra abbia una determinata quantità, ciò non è necessario. Così, se un legno è lungo, sarà di misura lunga: non è necessario che il legno, insieme con la misura, sia più lungo della misura, la quale è la ragione della lunghezza del legno: così anche è stato detto che l'atto esteriore ha natura di colpa a causa dell'atto della volontà. Quel che invece si dice: «Tanto fai, quanto hai in mente» vale per i cattivi, poiché, se uno avesse in mente di peccare mortalmente, anche se commettesse un atto, che per il suo genere fosse un peccato veniale o non fosse peccato, pecca mortalmente, poiché la coscienza erronea è vincolante (33). Se, invece, uno intendesse compiere un'opera meritoria, commettendo qualcosa che nel suo genere fosse peccato mortale, non acquista meriti, poiché la coscienza erronea non scusa. Se, tuttavia, per *intenzione* s'intendesse non solo l'intenzione del fine, ma [anche] la volontà dell'azione, allora è vero, in rapporto al bene e al male, che uno quanto ha in mente di fare tanto fa: infatti, chi vuole uccidere i santi per prestare ossequio a Dio o chi vuole commettere un furto per fare l'elemosina, sembra certamente che abbia l'intenzione buona, ma la volontà cattiva. E perciò, se nell'intenzione è compresa anche la volontà, di modo che il tutto sia chiamato *intenzione*, anche l'intenzione sarà cattiva.

9. Alla nona bisogna rispondere che nessuno acquista meriti né demeriti per l'abito, ma per l'atto. Perciò accade che una persona è così fragile che, se sopraggiungesse una tentazione, peccherebbe e tuttavia non pecca in atto, se la tentazione non sopraggiunge; né per questo acquista dei demeriti, perché, come dice Agostino (34), uno non è punito da Dio per ciò che avrebbe potuto fare, ma per ciò che ha fatto. Benché dunque, avere o non avere l'occasione di peccare non sia in potere di chi pecca, tuttavia approfittare o

non approfittare dell'occasione avuta è in suo potere e perciò pecca e il suo peccato diventa più grande.
10. Alla decima bisogna rispondere che, poiché il peccato non esiste negli altri atti se non in quanto procedono dalla volontà, per questa ragione tramite il peccato si viene principalmente privati di ciò che è nella volontà.
11. All'undicesima bisogna rispondere che tutto ciò che si rapporta ad un altro come alla sua ragione [formale] è in rapporto a quest'altro come la forma alla materia; cosicché dalle due cose se ne [**35b**] produce una sola, come dalla materia e dalla forma. E perciò il colore e la luce sono un'unica realtà visibile, poiché il colore è visibile grazie alla luce; e similmente, poiché l'atto esteriore acquista natura di peccato dall'atto della volontà, l'atto della volontà e l'atto esteriore connesso sono il medesimo peccato; ma se uno in un primo momento vuole soltanto e in seguito volendo esegue, i peccati sono due, perché è reiterato l'atto di volontà. Ora, quando da due cose se ne produce una sola, niente impedisce che una di esse sia causa dell'altra; e così l'atto della volontà è causa dell'atto esteriore, come anche l'atto d'una virtù superiore è causa dell'atto di quella inferiore ed è in rapporto ad esso sempre a guisa di forma.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che in entrambi gli atti, cioè in quello interiore e in quello esteriore, risiede la deformità del peccato; e tuttavia per entrambi la deformità è una sola e ciò perché in uno di loro la deformità è causata dall'altro.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che si dice che non esiste alcuna giustizia nell'essenza degli atti esteriori, poiché gli atti esteriori appartengono al genere degli atti morali solo nella misura in cui sono volontari.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che il reato, cioè l'obbligazione alla pena, è un certo effetto che consegue al peccato. Perciò, quando si dice che il peccato passa quanto all'atto ma permane quanto alla colpa è come se si dicesse che passa nella sua essenza e permane nel suo effetto.

Articolo 3 (35)

Se il peccato consista principalmente nell'atto della volontà

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, la denominazione deriva da ciò che è principale, com'è detto nel secondo libro dell'*Anima* (36). Ora, il peccato è denominato in base all'atto esteriore, come quando si parla di *furto* o di *omicidio*. Dunque, il peccato non consiste principalmente nell'atto della volontà.
2. Inoltre. L'atto della volontà non può essere cattivo, poiché la stessa potenza della volontà è buona, né può un albero buono fare frutti cattivi, com'è detto nel *Vangelo di Matteo* (37). Dunque, il peccato non consiste principalmente nell'atto della volontà.
3. Inoltre. Anselmo dice nella *Caduta del demonio*: «Non è cattivo il movimento della volontà, ma [**36a**] la volontà o ciò che muove la volontà» (38). Ora, il movimento della volontà è il suo stesso atto. Dunque, il peccato non consiste principalmente nell'atto della volontà.
4. Inoltre. Quelle cose che sono fatte per necessità non sono fatte per volontà. Ora, Agostino (39) dice che alcuni atti compiuti per necessità sono da biasimare e perciò sono peccati. Dunque, il peccato non consiste principalmente nell'atto della volontà.
5. Inoltre. La *glossa* (40), a commento d'un versetto della *Lettera ai Romani* (41), dice che ogni peccato si origina dalla concupiscenza. Ora, questa non risiede nella volontà,

ma nella potenza concupiscibile. Dunque, il peccato non risiede principalmente nella volontà.
6. Inoltre. L'infezione delle potenze dell'anima avviene solo per mezzo del peccato. Ora, si dice che il concupiscibile è la potenza più infetta. Dunque, il peccato risiede principalmente in essa e quindi non nella volontà.
7. Inoltre. Le potenze appetitive sono conseguenti a quelle conoscitive. Ora, le conoscitive della parte intellettiva ricevono dalle conoscitive della parte sensitiva; dunque, anche le appetitive superiori ricevono dalle appetitive inferiori. E così il peccato sembra risiedere nell'atto dell'appetitiva inferiore, che è l'irascibile e il concupiscibile, prima che nell'atto della volontà.
8. Inoltre. È detto nel primo libro degli *Analitici Secondi* (42) che «quella cosa per cui ciascun'altra è [tale], essa lo sarà di più». Ora, l'atto della volontà è cattivo, poiché l'atto esteriore è cattivo; in effetti, voler rubare è un male, perché il rubare è un male. Dunque, il peccato non esiste primariamente nell'atto della volontà.
9. Inoltre. La volontà tende verso il bene come verso il proprio oggetto. Perciò è sempre o volontà d'un vero bene - e allora non c'è peccato; o d'un bene apparente ma che non esiste - e allora c'è peccato. Ora, che qualcosa appaia come un bene che non esiste dipende da un difetto dell'intelletto o di qualche altra potenza conoscitiva. Dunque, il peccato non risiede principalmente nella volontà.

IN CONTRARIO

C'è che Agostino dice nel *Libero arbitrio*: «È certo che in ogni genere d'azione malvagia domina la libidine» (43). Ora, la libidine [**36b**] appartiene alla volontà. Dunque, il peccato risiede principalmente nella volontà.

RISPOSTA

Bisogna dire che ci sono alcuni peccati nei quali gli atti esteriori non sono cattivi di per sé, ma [lo sono] nella misura in cui procedono o da un'intenzione o da una volontà corrotte: per esempio, quando uno vuole fare l'elemosina per vanagloria. E in tali peccati è evidente che, comunque, il peccato consiste principalmente nella volontà. Ci sono, invece, altri peccati nei quali gli atti esteriori sono cattivi di per sé, com'è evidente nel furto, nell'adulterio, nell'omicidio e simili; e in essi sembra sia necessario fare una duplice distinzione. E di queste la prima è che 1'espressione *principalmente* è detta secondo due significati, cioè *secondo il punto di vista dell'origine e secondo il punto di vista della completezza*. L'altra distinzione è che l'atto esteriore può essere considerato in due modi: in un modo, in quanto è nella conoscenza secondo la sua ragione formale; in un altro, secondo come esiste nell'esecuzione dell'opera.

Se, dunque, un atto di per sé cattivo, come il furto o l'omicidio, è considerato in quanto è nella conoscenza secondo la sua ragione formale, allora si riscontra in esso originariamente la ragione del male, perché non è rivestito delle dovute circostanze; e per il fatto stesso che è un atto cattivo, cioè privo della dovuta misura, forma e ordine, ha natura di peccato: infatti, considerato così, in se stesso, si rapporta alla volontà come proprio oggetto, in quanto è voluto. Ora, come gli atti sono anteriori alle potenze così pure gli oggetti agli atti; cosicché la natura del male e del peccato si riscontra, dal punto di vista dell'origine, nell'atto esteriore, così considerato, piuttosto che nell'atto della volontà; ma la natura della colpa e del male morale raggiunge la sua completezza nella misura in cui vi si aggiunge l'atto della volontà; e così, dal punto di vista della completezza, il male della colpa esiste nell'atto della volontà. Se invece l'atto del peccato è considerato in quanto è nell'esecuzione dell'opera, allora anche dal punto di vista dell'origine la colpa si trova per prima nella volontà.

D'altra parte abbiamo detto che il male esiste nell'atto esteriore prima che nella volontà, qualora l'atto esteriore sia considerato nella sua apprensione e invece è il contrario, qualora sia considerato nell'esecuzione dell'opera, perché l'atto esteriore si rapporta [**37a**] all'atto della volontà come un oggetto avente natura di fine; d'altronde il fine è posteriore nell'essere, ma anteriore nell'intenzione.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che l'atto riceve la specie dall'oggetto e quindi il peccato è denominato dall'atto esteriore nella misura in cui si rapporta ad esso come al proprio oggetto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la volontà, per sua natura, è buona, cosicché anche il suo atto naturale è sempre buono. E dico atto naturale della volontà, in quanto l'uomo vuole naturalmente l'esistere, il vivere e la beatitudine. Ma se parliamo del bene morale, allora la volontà, in sé considerata, non è né buona né cattiva, ma è in potenza al bene o al male.
3. Alla terza bisogna rispondere che Anselmo parla del caso in cui l'atto esteriore è per sé cattivo; è in quel momento, infatti, che il movimento della volontà acquista natura di male dal movente, cioè dallo stesso atto in quanto è oggetto.
4. Alla quarta bisogna rispondere che la necessità della coazione ripugna in modo assoluto al volontario e tale necessità esclude totalmente la colpa. C'è tuttavia una certa necessità frammista col volontario, per esempio quando il marinaio è costretto a buttare a mare la merce, per evitare che la nave affondi; e quelle cose che sono fatte per tale necessità possono avere natura di colpa, in quanto hanno qualcosa di volontario. Infatti, tali gesti sono più volontari che involontari, come dice il Filosofo nel terzo libro dell'*Etica* (44).
5. Alla quinta bisogna rispondere che, talvolta, sotto la concupiscenza è inclusa anche la volontà disordinata. Ma se s'intende la concupiscenza anche in riferimento a ciò che appartiene alla potenza concupiscibile, si dice che il peccato si origini dalla concupiscenza non perché il peccato risieda principalmente nella stessa concupiscenza, ma perché essa è un incentivo a peccare. Invece il peccato è principalmente nella volontà, nella misura in cui acconsente alla cattiva concupiscenza.
6. Alla sesta bisogna rispondere che si dice che il concupiscibile sia massimamente infetto quanto alla trasmissione del peccato originale dai genitori ai discendenti; ma questa stessa infezione derivò dalla volontà disordinata del progenitore.
7. [**37b**] Alla settima. bisogna rispondere che in noi, che riceviamo la scienza dalle cose, l'atto della conoscenza avviene secondo il movimento [che va] dalle cose all'anima. Ora, i sensi sono vicini alle cose sensibili più dell'intelletto; e perciò segue che, come il senso riceve dalle cose sensibili, così l'intelletto dai sensi. Invece l'atto della facoltà appetitiva avviene secondo il movimento [che va] dall'anima alle cose; e perciò, al contrario, il movimento procede naturalmente dall'appetito superiore verso quello inferiore, com'è detto nel terzo libro dell'*Anima* (45).
8. All'ottava bisogna rispondere che si dice che l'atto interiore è detto cattivo a causa dell'atto esteriore come a causa del suo oggetto; tuttavia la natura della colpa raggiunge la sua completezza nell'atto interiore.
9. Alla nona bisogna rispondere che ciò che non è veramente buono appare buono in due modi: talvolta precisamente per un difetto dell'intelletto, come quando uno ha una falsa opinione su una cosa da fare, com'è evidente in chi pensa che la fornicazione non sia un peccato o anche in chi non ha l'uso della ragione; e un tale difetto, che proviene dalla parte dell'intelletto, fa diminuire la colpa oppure scusa totalmente; talaltra invece non c'è alcun difetto da parte dello stesso intelletto, ma piuttosto da parte della volontà; «quale, infatti, ciascuno è, tale gli appare anche il fine», com'è detto nel terzo libro

dell'*Etica* (46): sappiamo, infatti, per esperienza che una determinata cosa ci appare ora come un bene ed ora come un male riguardo alle cose che amiamo o che odiamo. E quindi, quando uno è disordinatamente affetto da qualcosa, il giudizio del suo intelletto è impedito, in una scelta particolare, da quell'affezione disordinata. E così il vizio non risiede principalmente nella conoscenza, ma nell'affezione. E quindi di colui che pecca in questo modo non si dice che pecchi per ignoranza, ma ignorando, com'è detto nel terzo libro dell'*Etica* (47).

Articolo 4 (48)

Se ogni atto sia indifferente

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, Anselmo dice nella *Concezione verginale*: «Nella loro essenza [cioè degli atti] non c'è alcuna giustizia e per la stessa ragione non c'è nemmeno alcuna ingiustizia» (49). Ora, si dice indifferente quell'atto [**38a**] nel quale non c'è né giustizia né ingiustizia. Dunque, tutti gli atti sono indifferenti.
2. Inoltre. Ciò che di per sé è buono non può essere cattivo, poiché ciò che di per sé inerisce in una cosa vi inerisce per necessità. Ora, non c'è nessun atto, che non possa essere compiuto male, anche il fatto stesso di amare Dio, com'è evidente in chi ama Dio per i beni temporali. Dunque, nessun atto è di per sé buono e per la stessa ragione neppure di per sé cattivo; dunque, ogni atto è di per sé indifferente.
3. Inoltre. Poiché il bene e l'ente si convertono, dalla stessa ragione una cosa deriva il fatto di essere buona e di essere ente. Ora, l'atto deriva il suo essere morale dalla volontà: infatti, se non è volontario, non è atto morale. Dunque, esso deriva dalla volontà anche la sua bontà morale e la sua malizia. Dunque, di per sé, non è né buono né cattivo, ma indifferente.
4. Ma diceva che, quantunque l'atto derivi il suo essere morale in quanto è volontario - e ciò è qualcosa di generico - tuttavia esso ha di per sé la specificazione di essere buono o cattivo. IN CONTRARIO: *buono* e *cattivo* sono differenze degli atti morali. Ora, le differenze di per sé dividono il genere; e così è necessario che le differenze non facciano riferimento ad altro se non al genere. Se dunque, ratto deriva dalla volontà questo carattere generico, in cui consiste l'essere morale, anche dalla stessa volontà deriva il fatto di essere buono o cattivo. E così di per sé è indifferente.
5. Inoltre. L'atto morale è detto *buono*, in quanto è rivestito delle debite circostanze, invece è detto *cattivo*, in quanto è rivestito di circostanze indebite. Ora, le circostanze, poiché sono accidenti dell'atto, sono estranee alla sua specie. Poiché, dunque, si dice che una cosa conviene di per sé ad un'altra se conviene ad essa secondo la sua specie, sembra che ratto di per sé non è né buono né cattivo, ma indifferente.
6. Inoltre. Come *bianco* e *nero* si trovano nella stessa specie dell'uomo, così *buono* e *cattivo* si trovano nella stessa specie dell'atto. Infatti, non si differenzia nella specie accostarsi alla [moglie] propria o alla [moglie] non propria e ciò appare dall'effetto: in realtà, in entrambi i casi nasce un uomo; e tuttavia uno di questi [atti] è buono e l'altro è cattivo. Ora, il *bianco* e il *nero* non convengono di per sé all'uomo; dunque, neppure il *buono* e il *cattivo* convengono di per sé all'atto. Perciò ogni atto, in se se stesso considerato, è indifferente.
7. [**38b**] Inoltre. Quelle cose che si trovano di per sé in una cosa non variano riguardo a questa cosa numericamente identica, come il pari e il dispari non sono lo stesso numero. Ora, accade che un atto unico e numericamente identico sia buono e cattivo: infatti, un

atto continuo è numericamente uno; ora, in un atto continuato accade di trovare dapprima il bene e poi il male, oppure viceversa; per esempio, se uno comincia ad andare in chiesa per una cattiva intenzione e durante il percorso la sua intenzione si converte in bene. Dunque, il bene e il male non convengono di per sé all'atto; e così qualsiasi atto è di per sé indifferente.
8. Inoltre. Il male in quanto male è un non-ente. Ora, il non-ente non può far parte della sostanza di nessun ente. Dunque, poiché l'atto è un certo ente, non può un certo atto essere di per sé cattivo; conseguentemente, neppure buono, poiché l'atto buono s'oppone al cattivo e i contrari appartengono ad un unico genere. Dunque, si conclude come prima.
9. Inoltre. L'atto è detto buono o cattivo in base all'ordine al fine. Ora, l'atto non riceve la sua specie dal fine, poiché così accadrebbe che tutti gli atti apparterrebbero alla stessa specie, dal momento che capita che atti diversi siano ordinati allo stesso fine. Dunque, il male e il bene non appartengono alla specie dell'atto, e così gli atti, considerati in se stessi, non sono né buoni né cattivi, ma indifferenti.
10. Inoltre. Il bene e il male si riscontrano non solo negli atti, ma anche nelle altre cose. Ora, nelle altre cose non diversificano le specie. Dunque, neppure negli atti; e così gli atti, di per sé, non sono né buoni né cattivi.
11. Inoltre. Gli atti morali buoni sono detti atti virtuosi, invece gli atti cattivi atti viziosi. Ora, la virtù e il vizio appartengono al genere degli abiti. Dunque, il fatto che l'atto sia buono o cattivo gli deriva da un altro genere e non da se stesso.
12. Inoltre. Ciò che viene prima non dipende dalle proprietà di ciò che viene dopo. Ora, l'atto è naturale prima che morale, poiché ogni atto morale è un atto, ma non viceversa. Poiché, dunque, il bene e il male sono proprietà della morale, non si addicono di per sé all'atto in quanto atto.
13. Inoltre. Ciò che per natura è tale, tale è sempre e in ogni luogo. Ora, le cose giuste e buone non sono tali sempre e in ogni luogo: infatti, è giusto che siano fatte in un luogo e in un tempo cose che non è giusto fare in un altro [luogo e in un altro tempo]. Dunque, non c'è niente che sia naturalmente giusto [**39a**] o buono; e per conseguenza neppure naturalmente ingiusto e cattivo. Dunque, ogni atto è di per sé indifferente.

IN CONTRARIO

C'è che Agostino dice nel *Discorso del Signore sulla montagna* che ci sono alcune cose «che non possono essere compiute con animo buono, come gli stupri, le bestemmie e simili, su cui ci è lecito esprimere dei giudizi» (50). Dunque, non tutti gli atti sono indifferenti.

RISPOSTA

Bisogna dire che su questo problema ci furono diverse opinioni presso gli antichi dottori. Infatti, alcuni dissero che tutti gli atti sono di per sé indifferenti; altri lo negarono, dicendo che alcuni atti erano di per sé buoni ed altri di per sé cattivi.

Ora, per la ricerca di questa verità, bisogna considerare che il bene comporta una certa perfezione, nella cui privazione consiste il male, per usare in senso lato il nome di *perfezione*, secondo che include in sé la conveniente misura, forma e ordine. Perciò Agostino, nella *Natura del bene* (51), determina la natura del bene nella misura, nella specie e nell'ordine e quella del male nella loro privazione. Ora, è evidente che la perfezione propria di tutte le cose non è la stessa, ma diversa in cose diverse, sia che s'assuma la diversità esistente tra specie diverse, come tra il cavallo e il bue, la cui perfezione è diversa, sia [che s'assuma quella esistente] tra il genere e la specie, come

tra l'animale e l'uomo. Infatti, alla perfezione dell'uomo appartiene qualcosa, che non appartiene a quella dell'animale.

Perciò bisogna assumere in modo diverso il bene dell'animale e il bene dell'uomo, nonché del cavallo e del bue; e lo stesso bisogna dire del male. È, infatti, evidente che è un male nell'uomo non avere le mani, ma non per il cavallo e per il bue o anche nell'animale in quanto animale. E lo stesso dicasi del bene e del male negli atti. Infatti, una è la considerazione del bene e del male nell'atto in quanto atto e un'altra è quella nei diversi atti specifici. Infatti, se considerassimo l'atto in quanto atto, la sua bontà è che sia una certa emanazione secondo la potenza dell'agente; e quindi il bene e il male negli atti s'assume in diverso modo secondo la diversità degli agenti. Ora, nelle cose naturali, è atto buono quello che è conveniente alla natura dell'agente; cattivo, invece, quello che non lo è [**39b**]. E così accade di giudicare in modo diverso un unico e medesimo atto, a seconda di come lo si rapporti ai diversi agenti. Infatti, il movimento verso l'alto, se è rapportato al fuoco, è un atto buono, poiché gli è naturale; se, invece, è rapportato alla terra, è un atto cattivo, poiché è contro la sua natura; se, infine, è rapportato ad un corpo mobile in generale, tale movimento non ha né natura di bene né natura di male. Ora, però, stiamo parlando degli atti dell'uomo. Perciò il bene e il male negli atti, secondo come ora ne stiamo parlando, deve essere preso in base a ciò che è il proprio dell'uomo in quanto uomo ed è la ragione. Perciò, il bene e il male negli atti umani va considerato secondo che l'atto concorda con la ragione informata dalla legge divina, sia per via naturale sia per dottrina sia per infusione. Perciò, anche Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (52), dice che il male per l'anima consiste nell'essere contro la ragione e per il corpo nell'essere contro la natura.

Così, dunque, se essere secondo la ragione o contro la ragione appartiene alla specie dell'atto umano, bisogna dire che alcuni atti umani sono di per sé buoni ed altri di per sé cattivi. Diciamo, infatti, che ad una cosa conviene di per sé non solo ciò che ad essa conviene in ragione del suo genere, ma anche ciò che ad essa conviene in ragione della sua specie; come *razionale* e *irrazionale* per sé ineriscono negli animali in ragione della loro specie, benché non in ragione di quel genere, qual è il genere *animale*: infatti, l'animale in quanto animale non è né *razionale* né *irrazionale*. Invero, se essere contro la ragione o secondo la ragione non appartiene alla specie dell'atto umano, segue che gli atti umani non sono di per sé né buoni né cattivi, ma indifferenti, come gli uomini non sono di per sé né bianchi né neri. È da ciò che dipende la verità della presente questione.

Per vederlo con chiarezza bisogna considerare che l'atto, poiché riceve la specie dall'oggetto, se è rapportato ad un determinato principio attivo, sarà specificato secondo una determinata ragione dell'oggetto, secondo la quale non sarà specificato se è rapportato ad un altro principio. Infatti, conoscere il colore e conoscere il suono sono atti diversi secondo la specie, se sono riferiti ai sensi, poiché [colore e suono] sono di per sé oggetti sensibili, non invece se sono riferiti all'intelletto, poiché dall'intelletto sono compresi sotto un'unica ragione comune di oggetto, cioè di ente o di vero. [**40a**] E, similmente, percepire il bianco si differenzia per specie dal percepire il nero, se è riferito alla vista, ma non si differenzia, se è riferito al gusto. Da ciò si può dedurre che l'atto d'una qualsiasi potenza è specificato secondo ciò che di per sé appartiene a quella potenza e non secondo ciò che ad essa appartiene soltanto accidentalmente.

Se, dunque, sono considerati gli oggetti degli atti umani, i quali sono differenti secondo qualcosa che di per sé appartiene alla ragione, essi saranno atti differenti per specie in quanto atti della ragione, benché non siano differenti per specie, in quanto atti d'una determinata potenza: per esempio, unirsi alla propria donna e unirsi ad una donna non propria sono atti che hanno oggetti differenti secondo qualcosa che appartiene alla ragione. Infatti, *il proprio* e *il non proprio* sono determinati secondo la regola della ragione. Tuttavia queste differenze sono accidentali, se vengono rapportate alla facoltà

generativa oppure alla facoltà concupiscibile. E quindi, *l'unirsi alla propria donna* e *l'unirsi alla donna non propria* si differenziano per specie in quanto atti della ragione, invece non [si differenziano] in quanto atti della potenza generativa o concupiscibile. In tanto sono atti umani, in quanto sono atti della ragione. Così, dunque, è evidente che si differenziano per specie in quanto sono atti umani. Ed è, dunque, evidente che gli atti umani sono buoni o cattivi in virtù della propria specie.

Perciò bisogna semplicemente dire che alcuni atti umani sono di per sé buoni o cattivi e che non tutti sono indifferenti, se non forse in quanto considerati solo nel proprio genere. Infatti, come si dice che l'animale in quanto animale non è né razionale né irrazionale, così si può dire che l'atto umano, in quanto atto, non ha ancora natura di bene o di male morale, se non vi si aggiunga qualcosa, che lo faccia entrare in una specie; sebbene anche per il fatto che è un atto umano e, ancora, per il fatto che è un atto e, ancora, per il fatto che è un ente, abbia [già] una certa natura di bene, ma non di quel bene morale che consiste nell'essere secondo ragione, cosa di cui qui stiamo trattando.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che Anselmo parla degli atti secondo la ragione formale del genere e non secondo la ragione formale della specie.
2. Alla seconda bisogna rispondere che ciò che [**40b**] consegue alla specie di qualcosa è sempre presente in essa. Dunque, dato che l'atto dell'uomo riceve la propria specie dalla ragione [formale] dell'oggetto, in base alla quale è buono o cattivo, l'atto così specificato nel bene non potrà mai essere cattivo e neppure quello specificato nel male giammai potrà essere buono. Tuttavia accade che ad un atto di per sé buono si aggiunga qualche altro atto cattivo secondo un certo ordine e in base a quest'atto cattivo si dice che l'atto buono diventa cattivo, non perché sia in se stesso cattivo. Per esempio, fare l'elemosina al povero o amare Dio è un atto di per sé buono, ma subordinare un tale atto ad un certo fine disordinato, cioè di cupidigia o di vanagloria, è un altro atto cattivo; e questi due atti, tuttavia, si riconducono ad unità secondo un certo ordine. Ora, il bene, come dice Dionigi (53), dipende da una causa totale e integra, il male invece da singoli difetti. E quindi, quale che sia di questi un male, sia l'atto sia l'ordine dell'atto verso il fine, il tutto è giudicato cattivo; invece il tutto non è giudicato buono se non sono buone tutte e due le cose, come non è giudicato bello un uomo se non sono belle tutte le sue membra, invece è giudicato brutto, anche se è deforme un suo solo membro. Ecco perché un atto cattivo non può essere compiuto bene; infatti, proprio perché è cattivo, non può essere un bene integro; ma un atto buono può essere compiuto male, poiché non è necessario che sia un male completo, ma è sufficiente che sia un male in un modo particolare.
3. Alla terza bisogna rispondere che il fatto di essere volontario appartiene alla natura dell'atto umano in quanto è atto umano. Per conseguenza, ciò che ad esso inerisce in quanto è volontario, sia secondo il genere e sia secondo la differenza [specifica], non inerisce in esso in modo accidentale, ma per sé.
4. Con ciò è evidente la soluzione della quarta obiezione.
5. Alla quinta bisogna rispondere che le circostanze stanno agli atti morali come gli accidenti, che sono estranei alla natura della specie, [stanno] alle realtà naturali. Ora, l'atto morale, com'è stato detto, riceve la specie dall'oggetto secondo che si rapporta alla ragione. E quindi si dice comunemente che alcuni atti sono buoni o cattivi per il genere e che l'atto buono per il suo genere è un atto che si porta su una materia debita, come dar da mangiare ad un affamato; invece l'atto cattivo per il genere è quello che si porta su [**41a**] una materia indebita, come rubare le cose altrui; infatti, la materia dell'atto è detta suo oggetto. Ma a questa bontà o malizia può aggiungersi un'altra bontà o un'altra malizia per qualcosa d'estrinseco, detto *circostanza*, come per il luogo, per il tempo, per

la condizione di colui che agisce o per altre cose simili, per esempio se uno sottrae cose non sue da un luogo sacro o [se le sottrae] al di fuori dell'indigenza o qualche altra cosa del genere. E benché una simile bontà o malizia non esistano di per sé nell'atto morale, considerato nella sua specie, tuttavia una certa bontà o malizia gli convengono secondo la sua specie, poiché, come sopra è stato detto, la ragione della bontà è diversa secondo le diverse perfezioni.

6. Alla sesta bisogna rispondere che l'atto morale, all'interno della stessa specie, può essere buono o cattivo per una circostanza, come nella stessa specie dell'uomo ci può essere il bianco e il nero. Però gli atti che sono di per sé buoni si differenziano per specie dagli atti che sono di per sé cattivi, in quanto sono atti morali, benché forse non si differenzino per specie in quanto sono atti naturali, com'è evidente circa questi due atti, [quali] unirsi con la propria [donna] e unirsi con una [donna] non propria.

7. Alla settima bisogna rispondere che niente impedisce che qualcosa sia identica per numero secondo un unico genere e che tuttavia, secondo un altro genere, sia differente non solo per numero ma anche per specie: così, se ci fosse un certo corpo continuo, bianco in una parte e nero in un'altra, esso sarebbe uno per numero in quanto è continuo, ma si differenzia non solo per numero ma anche per specie in quanto è colorato. E similmente, se in un determinato atto continuo l'intenzione si volge in un primo momento verso il bene e in un secondo momento verso il male, segue che l'atto è uno per numero secondo la sua natura, ma tuttavia si differenzia per specie secondo che è nel genere della moralità, sebbene si possa anche dire che quest'atto conservi sempre o la bontà o la malizia, che possiede per la sua specie, benché in esso possa variare l'intenzione dell'atto in rapporto a fini diversi.

8. All'ottava bisogna rispondere che, come nelle realtà naturali, la privazione consegue ad una certa forma, per esempio alla forma dell'acqua consegue la privazione della forma del fuoco, così in morale, posta una certa misura o specie o ordine, segue la privazione della misura o della specie o dell'ordine dovuto. E così l'atto riceve la propria specie da ciò che positivamente si trova in esso, [**41b**] ma è detto cattivo per la conseguente privazione. E come di per sé conviene all'acqua non essere fuoco, così di per sé conviene a tale atto, e secondo la sua specie, di essere cattivo.

9. Alla nona bisogna rispondere che il fine è duplice: prossimo e remoto. Il fine prossimo dell'atto è lo stesso oggetto e da questo riceve la propria specie; invece dal fine remoto non deriva la specie, ma l'ordine verso un tale fine è una circostanza dell'atto.

10. Alla decima bisogna rispondere che il bene ha natura di fine, cosicché il fine in quanto tale è oggetto della volontà. E poiché le realtà morali dipendono dalla volontà, segue che in morale il bene e il male si differenziano per la specie. Invece non è così nelle altre cose.

11. All'undicesima bisogna rispondere che alcuni atti sono detti virtuosi o viziosi non solo per il fatto che procedono dall'abito della virtù o del vizio, ma perché sono simili a quegli atti, che procedono da tali abiti. Perciò, uno compie un atto virtuoso, anche prima di possedere la virtù, tuttavia [lo compie] in modo diverso dopo che possiede la virtù. Infatti, prima di possedere la virtù compie certamente azioni giuste, ma non in modo giusto, e azioni caste, ma non in modo casto; però, dopo che ha la virtù, compie azioni giuste in modo giusto e azioni caste in modo casto, com'è evidente mediante il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* (54). Così, dunque, è manifesto che triplice è il grado della bontà e della malizia negli atti morali: precisamente, il primo secondo il proprio genere o specie per rapporto all'oggetto o alla materia, il secondo per la circostanza, il terzo per 1'abito informante.

12. Alla dodicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dall'atto secondo la natura del genere, da cui non ha la bontà o la malizia morale; tuttavia l'ha secondo la specie, com'è stato detto.

13. Alla tredicesima bisogna rispondere che le cose giuste e buone possono essere considerate in un duplice modo: in un modo in maniera *formale*, e così esse sono sempre e in ogni luogo le stesse, poiché i princìpi del diritto, che risiedono nella ragione naturale, non mutano; in un altro modo in maniera *materiale*, e così le cose giuste e buone non sono le stesse in ogni luogo e presso tutti [gli uomini], ma occorre che siano determinate per legge. E ciò accade per la mutevolezza della natura umana e per le diverse condizioni degli uomini e delle cose, secondo le diversità dei luoghi e dei tempi; com'è sempre giusto che nella compravendita lo scambio sia fatto [**42a**] secondo l'equivalente, ma per una determinata quantità di frumento è giusto che in tale luogo o [in tale] tempo si offra una certa quantità e che in un altro luogo o [in un altro] tempo non si offra quella quantità, ma qualcosa in più o in meno.

Articolo 5 (55)

Se alcuni atti siano indifferenti

OBIEZIONI
Sembra di no.

l. Infatti, l'ente in quanto è ente, è bene; ora, all'ente s'oppone il non ente, al bene invece il male. Ma tra l'ente e il non-ente non c'è un termine intermedio. Dunque, neppure tra il bene e il male. È necessario, dunque, che tutti gli atti siano buoni o cattivi e nessuno indifferente.
2. Ma diceva che l'ente e il bene non si convertono nell'ordine morale bensì in quello naturale; e così non è necessario che il bene e il male nell'ordine morale siano senza termine intermedio. IN CONTRARIO: il bene morale è un bene maggiore del bene della natura; dunque, s'oppone ancor di più al male. Se, dunque, il bene della natura s'oppone al male immediatamente, a maggior ragione il bene morale.
3. Inoltre. il male non s'oppone al bene come contrario, poiché il male non pone niente [nell'essere], ma gli s'oppone come privazione. Ora, gli opposti secondo la privazione non hanno un termine intermedio relativamente al proprio soggetto che li riceve; infatti, il soggetto proprio recettivo del bene e del male morale è l'atto umano. Dunque, ogni atto umano è buono o cattivo e nessuno indifferente.
4. Inoltre. L'atto umano procede da una volontà deliberata; ora, la volontà deliberata agisce sempre per un fine; dunque, ogni atto umano è per un fine. Ora, ogni fine è o buono o cattivo; inoltre [l'atto] ordinato ad un fine buono è buono, quello ordinato ad uno cattivo è cattivo. Dunque, ogni atto umano o è buono o è cattivo e nessuno indifferente.
5. Inoltre. Ogni azione umana o consiste nell'usare o nel godere. Ora, chiunque usa o usa in modo retto o in modo perverso, il che è abusare; e similmente, chiunque gode o gode di Dio, che è un bene, della creatura; che è un male. Dunque, ogni atto umano o è buono è cattivo.
6. [**42b**] Inoltre. Come dice Agostino nelle *Ottantatre questioni*, in natura (56) nessun atto è casuale; qualsiasi atto, infatti, ha cause nascoste, benché non ci siano note. Ora, come c'è il casuale in natura, così sembra che ci sia l'indifferente in morale, che è al di là dell'intenzione del bene o del male. Dunque, nessun atto morale è indifferente.
7. Inoltre. Ogni atto, che procede da una volontà informata dalla carità, è meritorio; invece ogni atto, che procede da una volontà non informata dalla carità, è demeritorio, poiché tutti sono tenuti a conformare la propria volontà alla volontà divina, specialmente quanto al modo di volere, affinché ognuno voglia a motivo della carità quello che vuole, come [fa] anche Dio; e ciò non può essere osservato da chi non ha la carità. Dunque, qualsiasi atto o è meritorio o è demeritorio, ma nessuno è indifferente.

8. Inoltre. Nessuno è condannato se non a motivo d'una colpa. Ora, uno è condannato per il fatto che non ha la carità, com'è evidente nel *Vangelo di Matteo* (57) riguardo a quell'uomo che fu escluso dalle nozze per il fatto che non aveva la veste nuziale, con cui è simboleggiata la carità. Dunque, non avere la carità è un peccato e qualsiasi cosa sia fatta da chi non ha la carità è demeritorio. E così si conclude come prima.
9. Inoltre. Il Filosofo dice nel settimo libro dell'*Etica* (58) che in morale le azioni sono come le conclusioni nel campo dei sillogismi, nei quali c'è il vero o il falso, come invece in morale c'è il bene e il male. Ora, ogni conclusione è vera o falsa. Dunque, ogni atto morale è buono o cattivo, ma nessuno indifferente.
10. Inoltre. Gregorio, nel sesto libro del *Commento morale a Giobbe* (59), dice che i cattivi compiono la volontà di Dio là dove cercano di opporvisi; dunque, molto di più coloro che non cercano di opporsi. Ora, compiere la volontà di Dio è cosa buona. Dunque, segue che ogni atto sia buono e che nessun atto sia indifferente.
11. Inoltre. Perché un atto sia meritorio in chi ha la carità, non si richiede che si riferisca attualmente a Dio, ma è sufficiente che si riferisca attualmente ad un determinato fine conveniente, che si riferisce abitualmente a Dio, come quando uno, volendo [**43a**] fare un pellegrinaggio in onore di Dio, compra un cavallo, non pensando nulla attualmente riguardo a Dio, ma solo al viaggio, che aveva già ordinato a Dio: ciò infatti, è meritorio. Ora, è noto che chi ha la carità, ha ordinato se stesso e tutte le sue cose a Dio, cui aderisce come ad ultimo fine; dunque, qualsiasi cosa ordini o a sé o a qualsiasi altra sua cosa, lo fa con merito, benché attualmente non pensi a Dio, a meno che non sia impedito da un'ordinazione contraria dell'atto, che non si riferisca a Dio. Ma ciò non può accadere senza che ci sia almeno un peccato veniale. Dunque, ogni atto di chi ha la carità o è meritorio o è peccato e nessuno indifferente; e lo stesso discorso sembra valere anche per gli altri [che non hanno la carità].
12. Ma diceva che un atto può non essere meritorio né ordinato per il solo fatto che uno non lo rapporti prontamente a un fine conveniente per negligenza e per qualche movimento sconsiderato (60). IN CONTRARIO: la stessa negligenza è peccato o mortale o veniale; alcuni peccati veniali accadono anche per un movimento sconsiderato com'è evidente nei primi moti della concupiscenza. Dunque, con ciò non è escluso che non sia un peccato veniale.
13. Inoltre. La glossa (61) d'Agostino, a commento d'un versetto della *Prima lettera ai Corinzi* (62), dice che accatasta legno, fieno e paglia chi s'attacca alle cose permesse più del dovuto; ora, chi accatasta legno, fieno e paglia, pecca, altrimenti non sarebbe punito col fuoco; dunque, chi s'attacca alle cose permesse più del dovuto, pecca. Ora, chiunque agisce, o s'attacca alle cose permesse o alle cose non permesse; se alle cose non permesse, pecca; se alle cose permesse più del dovuto, pecca ugualmente; invece, se s'attacca secondo il dovuto, agisce bene. Dunque, ogni atto umano o è buono o è cattivo, ma nessuno indifferente.

IN CONTRARIO

1. C'è che Agostino dice nel *Discorso del Signore sulla montagna* che «ci sono delle azioni intermedie, che possono essere compiute con animo buono o cattivo, sulle quali è temerario esprimere un giudizio» (63).
2. Inoltre. Il Filosofo dice (64) che il bene e il male sono dei contrari mediati. Dunque c'è qualcosa di intermedio tra il bene e il male, che è l'indifferente.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come sopra è stato detto (65), l'atto morale, oltre alla bontà e alla malizia [**43b**] che ha dalla sua specie, può avere un'altra bontà o malizia in base alle

circostanze, le quali si rapportano all'atto morale a guisa di determinati accidenti. Ora, come il genere è considerato nel suo concetto indipendentemente dalle differenze, senza le quali non si può dare la specie, così la specie è considerata nel suo concetto indipendentemente dagli accidenti, senza i quali tuttavia non si può dare l'individuo. Infatti, non appartiene al concetto di *uomo* essere bianco o nero o qualcosa di simile, tuttavia è impossibile che ci sia qualche singolo uomo che non sia bianco o nero o qualcosa di simile. Così, dunque, parlando degli atti morali in quanto considerati nelle loro specie, essi possono essere detti buoni o cattivi per il genere, ma la bontà o la malizia, che deriva dalle circostanze, non conviene ad essi (66) secondo il loro genere o la loro specie; però una tale bontà o malizia può convenire ad atti singoli.

Se, dunque, parliamo dell'atto morale secondo la sua specie, allora non ogni atto morale è buono o cattivo, ma qualcuno è indifferente, poiché l'atto morale riceve la specie dall'oggetto secondo l'ordine alla ragione, come sopra è stato detto. Ora, c'è un certo oggetto, che comporta qualcosa di conveniente alla ragione e rende [l'atto] buono per il suo genere, come vestire chi è nudo; invece qualche [altro] oggetto comporta qualcosa di difforme dalla ragione, come rubare cose altrui e ciò rende [l'atto] cattivo nel genere; c'è invece qualche oggetto che non comporta né qualcosa di conveniente alla ragione né qualcosa di difforme dalla ragione, come sollevare una pagliuzza da terra o qualche altra cosa del genere; e tale [atto] è detto indifferente. E quanto a ciò dissero bene coloro che divisero gli atti in tre tipi, dicendo che alcuni sono buoni, altri cattivi, altri indifferenti.

Se però parliamo dell'atto morale nella sua individualità, allora occorre che qualsiasi atto morale particolare sia buono o cattivo per qualche circostanza. Non può accadere, infatti, che un atto singolare sia compiuto senza le circostanze, che lo rendano retto oppure non retto: infatti, se una cosa qualsiasi è compiuta quando occorre e dove occorre e come occorre ecc..., l'atto è ordinato e buono; se, invece, una di queste circostanze viene a mancare, l'atto è disordinato e cattivo. E ciò può essere visto soprattutto nella circostanza del fine: [**44a**] infatti, ciò che è compiuto per una giusta necessità o per una pia utilità, è compiuto lodevolmente e l'atto è buono; ciò che, invece, è privo della giusta necessità e della pia utilità è ritenuto vano, come dice Gregorio (67). Ora, è peccato una parola vana e molto di più un'azione. È infatti, detto nel *Vangelo di Matteo*: «Di ogni parola vana, che gli uomini avranno detto, renderanno conto» (68).

Così, dunque, l'atto buono e l'atto cattivo sono opposti che ammettono un termine intermedio per il genere; e c'è pure un certo atto, il quale, considerato nella sua specie, è indifferente; invece il bene e il male per una circostanza non ammettono un termine intermedio, poiché si distinguono in base all'opposizione dell'affermazione e della negazione, cioè per il fatto che sono secondo com'è dovuto e non secondo com'è dovuto secondo tutte le circostanze. Ora, questo bene e questo male sono il proprio dell'atto singolare; e quindi nessun atto umano singolare è indifferente. E dico *atto umano* quello che procede da una volontà deliberata: se, infatti, vi fosse un certo atto non deliberato, procedente dalla sola immaginazione, come il grattarsi la barba o qualcosa del genere, un tale atto sarebbe al di fuori del dominio della morale, cosicché non parteciperebbe della bontà o della malizia morale.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, quantunque l'ente, in quanto è ente, sia buono, tuttavia non ogni non-ente è cattivo; infatti, non avere gli occhi non è un male per la pietra. Perciò non è necessario che, se l'ente e il non-ente non ammettono un termine intermedio, lo ammettano anche il bene e il male.
2. Alla seconda bisogna rispondere che l'ente e il bene si convertono in assoluto e in qualsiasi genere: perciò il Filosofo, nel primo libro dell'*Etica* (69), distingue il bene

secondo i generi degli enti. Ma è vero che l'ente in assoluto non si converte con il bene morale come neppure con il bene di natura. Ora, il bene morale è in qualche modo un bene più grande del bene di natura, in quanto cioè è l'atto e la perfezione del bene naturale, benché e in qualche modo il bene della natura sia migliore, come la sostanza [è migliore] dell'accidente. È inoltre evidente che neppure il bene e il male di natura si oppongono in maniera immediata, poiché non ogni non-ente è male, come [invece] ogni ente è bene. Perciò l'argomentazione non è concludente.

3. Alla terza bisogna rispondere che in morale, il bene e il male s'oppongono come contrari e non come [**44b**] privazione e abito: infatti, il male [morale] pone [in essere] qualcosa, in quanto consegue ad un certo ordine o misura o specie, come sopra è stato detto; perciò niente impedisce che essi s'oppongano immediatamente, come sostiene il Filosofo (70). Ma il male in natura consegue ad una privazione in assoluto, cosicché il bene e il male di natura, benché, in assoluto, siano senza termine intermedio, com'è stato detto, tuttavia sono senza termine intermedio riguardo al proprio soggetto ricevente, come la privazione e l'abito.

4-5. Concordiamo con la quarta e la quinta obiezione: procedono, infatti, dall'atto [considerato] non nella specie, ma dall'atto singolare in quanto è emesso dalla volontà.

6. Alla sesta bisogna rispondere che in natura niente è casuale in rapporto alla causa prima, poiché Dio provvede a tutte le cose. Però ci sono delle realtà casuali in rapporto alle cause prossime: infatti, non esclude la casualità il fatto di avere una causa, ma il fatto di avere una causa per sé; in effetti sonò casuali quelle cose che s'originano da cause accidentali. Ora, negli atti dell'uomo ce ne sono certamente alcuni che sono compiuti per un fine immaginato, ma non deliberato, come il grattarsi la barba o qualcosa del genere; e questi [atti] in qualche modo si trovano nel genere degli atti morali come gli atti casuali in natura, poiché non procedono dalla ragione, che è la causa per sé degli atti morali.

7. Alla settima bisogna rispondere che, se la volontà è intesa come potenza, non ogni atto che procede dalla volontà informata dalla carità è meritorio, altrimenti sarebbero meritori i peccati veniali, che talvolta commettono anche coloro che hanno la carità; però è vero che ogni atto, che procede dalla carità, è meritorio. Invece è assolutamente falso che ogni atto, che procede da una volontà non informata dalla carità, sia demeritorio, altrimenti coloro che sono in peccato mortale, peccherebbero in ogni loro atto né bisognerebbe consigliarli che comunque facciano tutto ciò che possono fare di bene, né le opere, da loro compiute, che appartengono al genere delle buone azioni, li disporrebbero a ricevere la grazia. Queste son tutte affermazioni false. Invece ognuno è tenuto a conformare la propria volontà alla volontà divina, quanto al fatto che voglia ciò che Dio vuole che egli voglia, secondo che la volontà di Dio gli sia nota per mezzo di divieti o di comandi; però non quanto al fatto che deve volere a motivo della carità, a meno che [ciò non s'intenda] secondo coloro che dicono che il modo della carità faccia parte del precetto. E questa [**45a**] opinione in qualche modo è vera, altrimenti uno potrebbe adempiere la legge senza la carità: questa è l'empietà pelagiana. Tuttavia non è del tutto vera, poiché, allora, chi non avesse la carità, onorando i genitori, peccherebbe mortalmente per la mancanza di questo modo, il che è falso. Perciò il modo è incluso nella necessità del precetto, nella misura in cui il precetto è ordinato al conseguimento della beatitudine e non nella misura in cui è ordinato a sfuggire la condanna alla pena; conseguentemente, chi onora i genitori senza avere la carità non merita la vita eterna, ma neppure demerita. Da ciò risulta che non ogni atto umano, anche considerato singolarmente, è meritorio o demeritorio, benché ogni atto sia buono o cattivo. E dico questo a motivo di coloro che non hanno la carità, i quali non possono acquistare meriti. Ma per coloro che hanno la carità l'atto è meritorio o demeritorio, com'è stato provato nell'obiezione.

8. All'ottava bisogna rispondere che il non avere la carità non è cosa che meriti una pena. Infatti, come non meritiamo per gli abiti ma per gli atti, così neppure demeritiamo per la mancanza stessa degli abiti; invece uno demerita per il fatto che pone un ostacolo alla carità o omettendo o commettendo. E nel Vangelo si dice che quell'uomo è punito, non perché non ebbe la veste nuziale, ma perché, pur non avendo la veste nuziale, era entrato nel sacro banchetto: gli fu detto infatti,: «Perché sei entrato senza avere la veste nuziale?» (71).
9. Alla nona bisogna rispondere che il vero e il falso si oppongono secondo l'ente e il non-ente. Infatti, il vero si dà quando si dice che è ciò che è e che non è ciò che non è, il falso si dà quando si dice che è ciò che non è e che non è ciò che è. Perciò, come tra l'essere e il non-essere non c'è un termine intermedio, così neppure tra il vero e il falso. Invece le cose stanno diversamente circa il bene e il male, com'è chiaro da quanto è stato detto sopra.
10. Alla decima bisogna rispondere che coloro i quali cercano di opporsi alla volontà di Dio, la compiono al di là della loro intenzione, come i giudei, uccidendo Cristo, compirono la volontà di Dio circa la redenzione del genere umano, al di là delle loro intenzioni: questo, d'altronde, è uno degli esempi che porta Gregorio (72). [**45b**] Ora, compiere in questo modo la volontà di Dio non è né cosa buona né degna di lode.
11-13. Siamo d'accordo con le argomentazioni delle altre tre obiezioni, perché procedono dall'esecuzione d'un atto particolare.

Siamo d'accordo anche con le argomentazioni addotte IN CONTRARIO, perché procedono dall'atto buono e cattivo per il genere.

Articolo 6 (73)

Se la circostanza dia la specie al peccato o se lo cambi facendolo passare in un altro genere di peccato

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, il principio della specie è intrinseco, mentre la circostanza è estrinseca, come dice lo stesso nome. Dunque, la circostanza non dà la specie al peccato.
2. Ma diceva che ciò che è una circostanza per l'atto considerato nella [sua] specie naturale dà la specie all'atto, in quanto è morale. IN CONTRARIO: come l'oggetto sta all'atto in genere, così l'oggetto morale sta all'atto morale. Ora, l'oggetto dà la specie all'atto. Dunque, l'oggetto morale [dà la specie] all'atto morale; non quindi la circostanza.
3. Inoltre. Un identico atto di peccato ha molte circostanze. Se, dunque, la circostanza dà la specie al peccato, segue che lo stesso peccato si trovi in specie diverse, il che è impossibile.
4. Inoltre. Ciò che è già costituito in una specie non riceve la specie da un altro, a meno che non si sia corrotta la specie precedente. Ma il furto è già costituito in una determinata specie di peccato; ora, mediante questa circostanza aggiunta, qual è il rubare in un luogo sacro o il rubare un oggetto sacro, non è eliminata la prima specie, poiché permane furto. Dunque, la predetta circostanza non dà una determinata specie al peccato; e per la stessa ragione neppure qualsiasi altra.
5. Inoltre. I peccati sembrano differenziarsi tra loro in ragione dell'eccesso o del difetto: infatti, è così che la liberalità s'oppone alla prodigalità. Ora, l'eccesso e il difetto sembrano appartenere ad una sola circostanza, che è la quantità. Dunque, le altre circostanze non diversificano le specie dei peccati.
6. Inoltre. Ogni peccato è volontario, [**46a**] come dice Agostino (74). Ora, la volontà non si porta sulla circostanza. Per esempio, quando uno ruba un vaso d'oro consacrato, non

bada al fatto che è consacrato, ma solo al fatto che è d'oro. Dunque, questa circostanza non dà la specie al peccato e per la stessa ragione neppure le altre.
7. Inoltre. Ciò che non permane, ma subito passa, non può essere modificato nella specie che aveva prima. Ora, l'atto del peccato non permane, ma subito passa. Dunque, la circostanza non può modificare la specie del peccato.
8. Inoltre. Come nelle realtà morali accade che ci sia un difetto secondo alcune circostanze, così pure nelle realtà naturali. In natura, infatti, talvolta si formano dei mostri per la strettezza del luogo, talaltra invece per la troppa o anche per la poca materia o per altre cause del genere; tuttavia ciò che nasce è sempre identico nella specie. Dunque, neppure nelle realtà morali la specie del peccato si modifica per il venir meno delle varie circostanze.
9. Inoltre. Il fine dà la specie nelle realtà morali, poiché l'atto morale è giudicato buono o cattivo per l'intenzione. Ora, la circostanza non è il fine. Dunque, la circostanza non dà la specie al peccato.
10. Inoltre. Il peccato s'oppone alla virtù. Ora, una circostanza non fa mutare la specie della virtù; infatti, appartiene alla stessa virtù, cioè alla liberalità o alla misericordia, fare del bene ad un chierico o ad un laico. Dunque, la circostanza non fa mutare la specie del peccato.
11. Inoltre. Se la circostanza fa mutare la specie del peccato, occorre che lo aggravi. Ora, la circostanza che sembra faccia mutar la specie, talvolta non [lo] aggrava, per esempio se è ignorata; di modo che, se uno ha un rapporto con una donna sposata, che non sa essere sposata, commette adulterio né tuttavia sembra che il peccato si aggravi, poiché ciò che ha un minimo di volontarietà ha un minimo di peccaminosità. Dunque, una tale circostanza non fa mutare la specie del peccato.
12. Inoltre. Se la circostanza di *cosa sacra* dà la specie al peccato, dal momento che permane il furto, segue che ci sarebbero sia il sacrilegio sia il furto e così in un solo atto ci sono due peccati. E ciò non sembra conveniente.
13. Inoltre. Secondo quanto dice il Filosofo nell'*Etica* (75), l'azione in morale è come la conclusione in teoretica. Ora, una circostanza non fa mutare [**46b**] la specie della conclusione; dunque, non fa mutare neppure la specie dell'atto morale. E così essa non dà la specie al peccato.
14. Inoltre. Come sono alcuni atti morali, così sono alcuni atti dell'arte. Ora, una circostanza non fa mutare la specie dell'atto dell'artigiano, poiché, quanto alla specie dell’arte, non ha importanza in qual luogo o in qual tempo o per qual motivo l'artigiano faccia un coltello. Dunque, neppure la circostanza fa mutare la specie dell'atto morale.
15. Inoltre. Di solito il male secondo il genere è stato diviso in contrapposizione al male secondo le circostanze. Ora, il male per il genere appartiene alla stessa specie del peccato; dunque, il male per le circostanze non appartiene alla specie del peccato. Dunque, la circostanza non dà la specie al peccato.
16. Inoltre. La circostanza, in quanto aggrava, fa diventare maggiore il male. Ora, il più e il meno non fanno mutare la specie. Dunque, la circostanza aggravante non fa mutare la specie del peccato.

IN CONTRARIO

1. Il luogo è una certa circostanza. Ora, il luogo dà la specie al peccato: si dice infatti, che c'è sacrilegio se uno ruba in un luogo sacro. Dunque, la circostanza dà la specie al peccato.
2. Inoltre. Se uno avesse rapporti con una donna sposata, commetterebbe un adulterio; e questa è una determinata specie di peccato. Ora, che una donna sia nubile o sposata è una certa circostanza dell’atto. Dunque, la circostanza dà la specie al peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che, per far chiarezza nella presente questione bisogna considerare tre cose: *primo*, da che cosa il peccato riceva la specie; *secondo*, che cos'è la circostanza; e così, in *terzo* luogo, potrà essere manifesto in che modo la circostanza dia la specie al peccato.

In ordine al primo punto, dunque, bisogna considerare che, essendo l'atto morale un atto volontario procedente dalla ragione, occorre che l'atto morale riceva la specie secondo qualcosa, da considerarsi nell'oggetto in ordine alla ragione. E così, nella precedente questione è stato affermato che l'atto, se è conforme alla ragione, sarà buono secondo la specie; se, invece, è difforme dalla ragione, sarà cattivo secondo la specie.

Ora, il fatto di non essere conforme alla ragione riguardo ad un oggetto considerato, può far mutare la specie del peccato in due modi: [**47a**] in un [primo] modo materialmente, in un altro modo formalmente. *Materialmente*, certo, per opposizione alla virtù. Infatti, le virtù sono differenti per specie, nella misura in cui la ragione costituisce una medietà nelle diverse materie; per esempio, la giustizia si ha nella misura in cui la ragione istituisce una medietà negli scambi e nelle redistribuzioni [delle ricchezze] e in atti del genere; la temperanza nella misura in cui [la istituisce] negli atti della concupiscenza; la fortezza nella misura in cui [la istituisce] negli atti vili e audaci; e così dicasi delle altre [virtù].

E a nessuno deve sembrare sconveniente se le specie delle virtù siano differenziate secondo le diverse materie, visto che la diversità della materia, di solito, non è stata considerata causa della diversità delle specie, bensì degli individui, poiché anche nelle realtà naturali una diversità della materia causa una diversità nella specie, quando la diversità della materia richiede la diversità della forma. Perciò, anche in morale è necessario che ci siano diverse virtù secondo la specie in rapporto alle diverse materie, nelle quali la ragione trova una medietà in diversi modi. Per esempio, nei desideri della concupiscenza [la ragione] individua la medietà nella moderazione, di modo che anche la virtù in essi costituita è più vicina al difetto che all'eccesso, come lo dimostra lo stesso nome di *temperanza*. Negli atti audaci e vili, invece, la ragione trova la medietà non contenendo, ma piuttosto incitando, di modo che la virtù in essi costituita è più vicina all’eccesso che al difetto, come lo dimostra lo stesso nome di *fortezza*; e la stessa cosa si può constatare nelle altre virtù.

E così, dunque, per opposizione alle virtù i peccati si differenziano anche nella specie secondo le diverse materie, come l'omicidio, l'adulterio e il furto. E non si deve dire che si differenzino nella specie in ragione della differenza dei comandamenti, ma piuttosto, al contrario, i comandamenti si distinguono in ragione della differenza delle virtù e dei vizi, poiché i comandamenti hanno lo scopo di farci agire secondo virtù e di farci evitare i peccati. Però, se alcune cose fossero peccato solo perché proibite, sarebbe ragionevole che in esse i peccati si differenziassero per la specie in base alla differenza dei precetti.

Ma poiché in rapporto ad una sola materia, benché ci sia una sola virtù, accade che ci siano peccati di specie diversa, occorre esaminare *in secondo luogo* la diversità della specie nei peccati in base alla forma, in quanto cioè si pecca o per eccesso o per difetto, come la timidezza si differenzia dalla presunzione [**47b**] e l'illiberalità dalla prodigalità; oppure secondo le diverse circostanze, come le specie della gola sono distinte secondo ciò che è contenuto in quel verso: «In tutta fretta, lautamente, in eccesso, avidamente, con ricercatezza» (76).

Così, dunque, dopo aver determinato in qual modo i peccati si differenzino per la specie, bisogna esaminare che cosa sia la circostanza. Ora, si dice *circostanza* ciò che sta attorno all’atto, considerato come estrinseco, esternamente alla sostanza dell'atto. Ora, ciò si ha secondo un [primo] modo dalla parte della causa, sia dalla parte della

causa finale, quando consideriamo *perché* uno avrà agito, sia dalla parte dell'agente principale, quando consideriamo *chi* avrà agito, sia dalla parte dello strumento, quando consideriamo *con quale strumento* uno avrà agito o *con quali mezzi*. In un secondo modo [la circostanza] sta attorno all'atto dalla parte della misura, per esempio quando consideriamo *in qual luogo* oppure *in qual tempo* uno avrà agito. Secondo un terzo modo, dalla parte dello stesso atto, sia che consideriamo il modo d'agire, per esempio se uno avrà colpito debolmente o fortemente, più volte o una sola volta, sia che consideriamo l'oggetto o la materia dell'atto, per esempio se uno avrà colpito il padre oppure un estraneo, sia anche l'effetto che ha prodotto agendo, per esempio se col percuotere avrà ferito o ucciso. Tutte queste cose sono contenute in quel verso: «Chi, che cosa, dove, con quali mezzi, perché, in che modo, quando», però di modo che sia incluso nel *che cosa* non solo l'effetto, ma anche l'oggetto, affinché si comprenda il *che cosa* e il *riguardo a che cosa*.

Dopo aver esaminato ciò, bisogna tener presente che, come nelle altre cose, quello che è estrinseco ad una realtà superiore è intrinseco ad una inferiore. Per esempio, *razionale* è estrinseco alla nozione di *animale* e tuttavia fa parte della nozione di *uomo*. Così una cosa, che è circostanza rispetto ad un atto considerato in generale, non può essere detta circostanza rispetto ad un atto considerato in un modo più specifico. Per esempio, se consideriamo l'atto consistente nel prendere del denaro, non fa parte della sua nozione che [il denaro] sia *d'altri*, cosicché l'essere d'altri si rapporta all'atto così considerato come circostanza; invece fa parte della nozione di *furto* che sia *d'altri*, cosicché non è una circostanza del furto. Tuttavia non è necessario che tutto ciò che è al di fuori della nozione d'una realtà superiore appartenga a quella della realtà inferiore; infatti, il *bianco* come non fa parte della nozione di *animale*, così non fa parte della nozione di *uomo*, cosicché si rapporta in modo accidentale ad entrambi. [**48a**] E similmente, non è necessario che tutto ciò che è circostanza d'un atto più in generale costituisca una certa specie negli atti; ma [costituisce una specie] soltanto ciò che di per sé appartiene all'atto. Ora, è stato già detto che una cosa appartiene di per sé all'atto morale nella misura in cui è conveniente o contraria alla ragione. Se, dunque, l'aggiunta d'una circostanza non comporta nessuna specifica opposizione alla ragione, non dà la specie all'atto. Per esempio, servirsi d'un oggetto *bianco* non aggiunge nulla che abbia attinenza con la ragione, cosicché il *bianco* non costituisce una specie dell'atto morale; ma far uso d'una cosa *altrui* aggiunge qualcosa che ha attinenza con la ragione: perciò costituisce una specie dell'atto morale.

Ma bisogna ancora considerare che la circostanza aggiunta, avente attinenza con la ragione, può costituire una nuova specie di peccato in due modi. *In un modo*, in tal guisa che la specie, costituita mediante la circostanza, sia una certa specie di quel peccato, che prima veniva considerato in un atto più generale, sia che la specie venga costituita in base alla forma sia che venga costituita in base alla materia. Precisamente: in base alla materia, quando al *far uso d'una cosa d'altri* si aggiunga *della moglie*, cosa da cui è costituito l'adulterio; invece in base alla forma, quando si prende una cosa d'altri da un luogo sacro: si commette infatti, un sacrilegio, che è una specie del furto. Ma talvolta mediante la circostanza si costituisce un'altra specie del tutto diversa, non appartenente a quel genere di peccato: per esempio, se io rubo una cosa d'altri, per poter commettere un omicidio o per compiere un atto di simonia: [in questi casi] l'atto si porta ad una specie di peccato del tutto diversa. E riscontriamo qualcosa di simile anche nelle altre cose. Se, infatti, consideriamo oltre al *colorato* anche *il bianco*, si ha una specie qualitativamente simile a quella che si considerava prima; se, invece, oltre al *colorato*, s'intende *il dolce*, si ha un'altra specie qualitativamente del tutto diversa. E la ragione di questa diversità è che quando ciò che si aggiunge è di per sé divisivo di ciò cui si aggiunge, costituisce una sua specie; invece, quando ha un rapporto accidentale con esso, ha certamente la sua specie, che però non è una specie di ciò cui si aggiunge, dal momento che ciò che si

aggiunge accidentalmente non diventa un'unica realtà per sé con ciò cui si aggiunge. E così dunque, è chiaro in che modo la circostanza può costituire la specie del peccato.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che ciò che è considerato come circostanza ed estrinseco rispetto all'atto, considerato in un certo modo, può anche essere considerato come intrinseco rispetto all'atto, considerato in un altro modo, e dare ad esso la specie.
2. [**48b**] Alla seconda bisogna rispondere che, come l'atto in generale riceve la specie dall'oggetto, così l'atto morale riceve la specie dall'oggetto morale. Tuttavia, con ciò non è escluso che non possa ricevere la specie per le circostanze, poiché per là circostanza si può considerare nell'oggetto qualche nuova condizione, con cui esso dà la specie all'atto. Per esempio, se dicessi *prendere una cosa altrui, che si trova in un luogo sacro* qui si considera la condizione dell'oggetto in base alla circostanza del *luogo*, e così si ha la specie del furto, che è il sacrilegio in base alla circostanza del luogo e tuttavia per la condizione dell'oggetto. E la stessa cosa deve accadere ogni volta che la specie del peccato, costituita in base alla circostanza, si rapporta al peccato considerato precedentemente come si rapporta la specie al genere, come il sacrilegio [si rapporta] al furto o 1'adulterio alla fornicazione. Quando invece la specie del peccato proveniente dalla circostanza non è una specie del peccato precedentemente considerato, ma è un'altra determinata specie, allora si può pensare che la circostanza dà la specie non in ragione del fatto che da essa risulti una certa condizione riguardo all'oggetto, ma in ragione del fatto che quella circostanza è considerata come oggetto d'un altro atto aggiunto. Per esempio, quando uno commette un adulterio per rubare, si aggiunge un'altra specie di peccato a causa dell'atto dell'intenzione, tendente verso un fine cattivo, che è l'oggetto dell'intenzione. E similmente, se uno compisse qualcosa d'indecente in un tempo sacro, il tempo sacro, considerato come circostanza dell'atto indecente commesso in quel tempo, può essere considerato come oggetto rispetto ad un altro atto aggiunto, qual è il disprezzo del tempo sacro. E si possono dire le stesse cose negli altri casi.
3. Alla terza bisogna rispondere che, quando la circostanza costituisce la specie, che si rapportata al peccato, precedentemente considerato, come la specie [si rapportata] al genere subalterno, non segue che lo stesso peccato appartenga a specie diverse: infatti, essere sotto [la specie] *uomo* e sotto [la specie] *animale* non significa essere sotto specie diverse, poiché l'uomo è veramente ciò che è l'animale; e lo stesso dicasi del sacrilegio e del furto. Ma se la circostanza costituisce un'altra specie diversa di peccato, segue che lo stesso atto appartiene a specie diverse di peccato. E ciò non è sconveniente, perché la specie del peccato non è la specie dell'atto secondo la sua natura, com'è stato detto sopra, ma secondo l'essere morale, che sta alla natura dell'atto come la qualità sta alla sostanza o, piuttosto, come la deformità della qualità al soggetto. Come dunque, non è sconveniente che lo stesso corpo sia bianco e dolce - cose che sono specie qualitativamente diverse [**49a**] - e che lo stesso uomo sia cieco e sordo - cose che sono difetti differenti secondo la specie - così pure non è sconveniente che lo stesso atto si trovi in diverse specie di peccato,
4. E con ciò è evidente anche la risposta alla quarta obiezione,
5. Alla quinta bisogna rispondere che non ogni differenza di peccato è secondo l'eccesso e il difetto, ma secondo la diversa materia e secondo il difetto e l'eccesso nelle diverse circostanze. E tuttavia l'eccesso e il difetto non sono considerati soltanto in base alla quantità, ma [anche] in base a qualsiasi circostanza, poiché sia che uno agisca dove non deve o quando non deve, e similmente negli altri casi, ci sarà l'eccesso, invece [ci sarà] il difetto, se viene meno in uno qualsiasi dei casi predetti.

6. Alla sesta bisogna rispondere che, quantunque la volontà del ladro non si porti principalmente sull'oggetto sacro, bensì sull'oro, tuttavia si porta sull'oggetto sacro per conseguenza; infatti, uno preferisce di più prendere un oggetto sacro che non avere l'oro,
7. Alla settima bisogna rispondere che, quando si dice che la circostanza muta la specie del peccato o lo fa passare in un altro genere, non s'intende dire che l'atto, che prima esisteva in una data specie, sia nuovamente assunto e diventi d'una specie diversa, ma [s'intende dire] che un atto, il quale, considerato senza la circostanza, non apparterrebbe a tale specie di peccato, sopraggiungendo la circostanza, ha quella specie di peccato.
8. All'ottava bisogna rispondere che un difetto della circostanza nella natura non muta la specie sostanziale della natura, ma muta la specie della deformità; infatti, altra è la specie di mostro causata dalla strettezza del luogo e altra [quella causata] dall'abbondanza della materia. E lo stesso è nel nostro caso, com'è stato detto.
9. Alla nona bisogna rispondere che l'atto morale non riceve la specie dal fine remoto, ma dal fine prossimo, che è l'oggetto. Ora, è stato detto che la circostanza dà la specie in quanto è l'oggetto di qualche atto o in quanto da essa risulta una particolare condizione riguardo all'oggetto.
10. Alla decima bisogna rispondere che anche nelle virtù una circostanza, sebbene non ogni [circostanza], fa passare in un'altra specie. Infatti, fare grandi spese [**49b**] è un atto di magnificenza, ma fare grandi spese per un tempio da costruire è un atto di religione.
11. All'undicesima bisogna rispondere che è necessario che ogni circostanza, costituente una particolare specie di peccato, aggravi [il peccato], poiché, se senza questa circostanza non c'era peccato, essa fa diventare peccato ciò che non lo è; se, invece, c'era peccato, introduce molte deformità di peccato. Ma se una tale circostanza fosse completamente ignorata, d'un'ignoranza tale da non comportare la colpa, essa non costituirà una specie di peccato formalmente parlando, ma soltanto materialmente: per esempio, quando uno ha un rapporto con una donna sposata e non sa che è sposata, commette certamente un adulterio, tuttavia non in quanto adultero, poiché la forma dell'atto morale deriva dalla ragione e dalla volontà. In effetti ciò che è ignorato non è volontario. Perciò, se uno si accostasse alla moglie d'un altro, pensando che fosse sua moglie, sarebbe senza peccato, come quando Lia fu fatta giacere con Giacobbe al posto di Rachele (77).
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che, se una circostanza costituisce una specie, che si rapporta al peccato precedentemente considerato in quanto sua specie, come l'adulterio alla fornicazione, i peccati non sono due, ma uno solo, nello stesso modo in cui Tizio non costituisce due sostanze, per il fatto di essere uomo e animale. Ma se costituisce una specie diversa di peccato, ci sarà certamente un peccato unico per l'unicità della sostanza dell'atto, ma molteplice per le molte diverse deformità di peccato: per esempio, la mela è qualitativamente una per l'unità del soggetto, ma qualitativamente molteplice per la diversità del colore e del sapore.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che l'analogia della conclusione con l'atto morale è considerata quanto al fatto che, come l'atto sillogistico termina nella conclusione, così, in morale, il movimento della ragione termina nell'azione; ma non c'è analogia sotto tutti i punti di vista. Infatti, le azioni morali riguardano casi singoli, in cui sono prese in considerazione diverse circostanze, mentre le conclusioni, nelle questioni speculative, si effettuano per astrazione dai casi singolari. E tuttavia anche le conclusioni variano in ordine ad alcune circostanze, che riguardano la natura del sillogismo: infatti, le conclusioni nelle realtà necessarie si comportano in modo diverso da come si comportano nelle realtà contingenti; [**50a**] anche nelle diverse scienze c'è un diverso metodo [per giungere al]le conclusioni.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che anche le azioni dell'arte variano secondo le diverse circostanze, che hanno attinenza con la natura dell'arte. Infatti,

l'artigiano costruisce una casa di pietra in un modo e di fango in un altro modo e anche in un luogo in un modo e in un altro luogo in un altro modo. Ma bisogna tener presente che alcune circostanze, attinenti alla natura dell'atto morale, non sono attinenti alla natura dell'arte; e viceversa.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che, quando si distingue il male per la circostanza in contrapposizione al male per il genere, si chiama male per la circostanza ciò che certamente aggrava, ma non fa passare in un altro genere.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che il più e il meno talvolta conseguono a forme diverse e allora il più e il meno mutano la specie, come se dicessimo che il rosso è più colorato del pallido; talvolta invece conseguono ad una diversa partecipazione d'un'unica e medesima forma, e allora non mutano la specie, come se dicessimo che una cosa è più bianca d'un'altra.

Articolo 7 (78)

Se aggravi il peccato una circostanza, che non gli dà la specie

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, il peccato riceve la malizia dalla parte dell'allontanamento [dal Bene immutabile]. Ora, la circostanza si ha dalla parte della conversione [verso i beni mutevoli]. Dunque, la circostanza non aggrava la malizia del peccato.
2. Inoltre. Se la circostanza ha in sé qualche malizia, costituisce una certa specie di peccato; al contrario, se non ha in sé alcuna malizia, non c'è nessun motivo per cui essa aggravi il peccato. Dunque, non ci può essere una circostanza aggravante, che non dia la specie al peccato.
3. Inoltre. Dionigi (79) dice che il bene deriva da una causa unica e totale, invece il male da singoli difetti. Ora, un difetto è considerato nella sua singolarità secondo tutte le circostanze. Dunque, secondo qualsiasi circostanza aggravante c'è una specie di male e di peccato.
4. Inoltre. Ogni circostanza aggravante ingenera una differenza nella malizia, la quale è in un certo senso [**50b**] la sostanza del peccato in quanto peccato. Ora, ciò che in genera una differenza nella sostanza muta la specie. Dunque, ogni circostanza aggravante muta la specie del peccato.
5. Inoltre. A causa delle stesse cose ci accresciamo ed esistiamo; infatti, ci accresciamo grazie alle cose di cui ci nutriamo e ci nutriamo inoltre di quelle cose grazie alle quali esistiamo, com'è detto nel secondo libro *Della generazione e della corruzione* (80). Dunque, se la malizia del peccato s'accresce per qualche circostanza aggravante, sembra che per la medesima circostanza esista qualche specie di peccato.
6. Inoltre. La virtù e il vizio s'oppongono. Ora, ogni virtù è costituita nella sua specie mediante le circostanze; affrontare infatti, situazioni pericolose secondo com'è necessario, dov'è necessario e quand'è necessario, e similmente quanto alle altre circostanze, è della fortezza. Dunque, anche il peccato riceve la specie secondo qualsiasi circostanza.
7. Inoltre. Il peccato riceve la specie dall'oggetto. Ora, l'oggetto varia sia in bontà sia in malizia in ragione d'una qualsiasi circostanza, come minimo aggravante. Dunque, ogni circostanza aggravante dà la specie al peccato.
8. Inoltre. Identico è il giudizio su cose simili. Ora, alcune circostanze danno sempre la specie al peccato, come l'oggetto, che, nel verso già citato, è detto *che cosa*, e il fine che

è significato per mezzo dell'espressione *perché*. Dunque, per la stessa ragione, tutte le altre circostanze, quando aggravano il peccato, danno la specie al peccato.

IN CONTRARIO

Rubare molto è più grave che rubare poco, tuttavia non è un'altra specie di peccato. Dunque, non ogni circostanza aggravante muta la specie del peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che la circostanza si rapporta in tre modi all'atto del peccato. Infatti, talvolta non ne varia la specie né [lo] aggrava, come percuotere un uomo vestito con un abito bianco o rosso. Invece talaltra costituisce una specie di peccato, sia che l'atto, cui s'aggiunge la circostanza, sia indifferente per il suo genere, come quando uno raccoglie una pagliuzza da terra a disprezzo d'un altro, oppure sia buono per il suo genere, come quando uno fa l'elemosina per la lode degli uomini, oppure sia cattivo per il suo genere e gli si aggiunga un'altra specie di malizia procedente dalla circostanza, [**51a**] come quando uno ruba un oggetto sacro. Talvolta invece aggrava certamente il peccato, ma non costituisce una specie di peccato, come quando uno ruba molto.

E il perché di questa diversità è che, se la circostanza, che s'aggiunge all'atto, è indifferente in rapporto alla ragione, tale circostanza non dà la specie al peccato e neppure l'aggrava. Infatti, per la ragione, è indifferente il fatto che chi è percosso indossi questo o quel vestito. Se, invece, la circostanza comportasse una certa differenza in rapporto alla ragione, allora o comporta qualcosa che prima di tutto e di per sé è contro la ragione - e allora dà la specie al peccato, come prendere la roba altrui; oppure non comporta qualcosa che prima di tutto e di per sé è contro la ragione, ma ha una contrarietà alla ragione in relazione a ciò che primariamente e di per sé è contro la ragione. Così, per esempio, prendere qualcosa in grande quantità non dice nulla di contrario alla ragione, però prendere la roba altrui in grande quantità dice una maggiore contrarietà alla ragione; perciò questa circostanza aggrava il peccato, in quanto è determinativa di quella circostanza, che dava la specie al peccato. Una quarta possibilità, che cioè la circostanza dia la specie al peccato e non lo aggravi, non si può dare, come sopra è stato detto.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la disordinata conversione verso il bene mutevole è la causa dell'allontanamento [dal Bene immutabile]; perciò le circostanze, che si trovano dalla parte della conversione, possono accrescere la malizia, che si trova dalla parte dell'allontanamento.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la circostanza che aggrava e non dà la specie al peccato non contiene di per sé alcuna malizia, ma determina un'altra circostanza, che contiene la malizia.
3. Alla terza bisogna rispondere che una deficienza d'una qualsiasi circostanza può causare una specie di peccato, però non sempre si riscontra un difetto in una qualsiasi circostanza secondo se stessa, ma talvolta [lo si riscontra] in una per rapporto ad un'altra.
4. Alla quarta bisogna rispondere che la circostanza aggravante non sempre muta la specie della malizia, ma talvolta solo la quantità.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, come quelle cose di cui ci nutriamo e con cui ci accresciamo non sempre costituiscono [**51b**] una nuova sostanza, ma talvolta conservano o accrescono una sostanza preesistente, così non è necessario che le

circostanze causino sempre una nuova specie di peccato, ma talvolta ne accrescono una preesistente.
6. Alla sesta bisogna rispondere che, come la virtù in qualche modo riceve la specie dalle dovute circostanze, così pure il peccato dalla deficienza di qualche circostanza dovuta. Tuttavia non qualsiasi circostanza produce il difetto del peccato, poiché alcune sono indifferenti e alcune ne determinano altre.
7. Alla settima bisogna rispondere che la circostanza aggravante causa certamente un mutamento della malizia riguardo all'oggetto, però non sempre [un mutamento] di specie, ma talvolta solo di quantità.
8. All'ottava bisogna rispondere che è dato riscontrare in un determinato oggetto molte condizioni; e niente impedisce che ciò che è considerato come oggetto secondo una condizione possa essere considerato come circostanza secondo un'altra condizione, la quale talvolta dà la specie al peccato e talvolta no. Per esempio, la roba altrui è l'oggetto proprio del furto, la quale dà ad esso la specie; la roba altrui può anche essere di grande quantità e questa circostanza non dà la specie, ma aggrava soltanto; la roba altrui può essere anche sacra, e questa circostanza costituisce una nuova specie di peccato; la roba altrui può essere anche bianca o nera e questa sarà una circostanza indifferente dalla parte dell'oggetto e non aggrava né costituisce una specie. La stessa cosa va detta circa il fine, poiché il fine prossimo coincide con l'oggetto e ciò che si dice dell'oggetto va detto anche di esso; invece il fine remoto è posto come una circostanza.

Articolo 8 (81)

Se la circostanza aggravi all'infinito, in modo da far diventare mortale un peccato veniale

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, Adamo, nello stato d'innocenza, non poté peccare venialmente; dunque, per lui ogni peccato sarebbe stato mortale. Ma in seguito non ogni peccato fu mortale per lui; e qui non c'è diversità se non secondo la circostanza della persona. Dunque, la circostanza aggrava all'infinito.
2. [**52a**] Inoltre. Far diventare peccato ciò che non è peccato è più che far diventare mortale un peccato veniale. Ora, una circostanza fa diventare peccato ciò che non lo è: svolgere un'attività commerciale, infatti, di per sé non è peccato, tuttavia per un chierico lo è per la circostanza della persona. Dunque, a maggior ragione la circostanza fa diventare mortale un peccato veniale.
3. Inoltre. Ubriacarsi una volta è peccato veniale. Si dice invece che ubriacarsi più volte sia peccato mortale. Dunque, la circostanza *quante volte* fa diventare mortale il peccato veniale.
4. Inoltre. Il peccato, commesso per vera malizia, è detto irremissibile e non veniale. Dunque, la circostanza aggrava all'infinito.
5. Inoltre. Girolamo (82) dice che le sciocchezze sulla bocca del laico sono sciocchezze, ma sulla bocca del sacerdote sono bestemmie. Ora, la bestemmia è peccato mortale per il suo genere. Dunque, la circostanza della persona fa diventare mortale un peccato veniale.

IN CONTRARIO

La circostanza si rapporta al peccato come l'accidente al soggetto. Ora, in un soggetto finito non ci può essere un accidente infinito. Dunque, la circostanza non può conferire al peccato una gravità infinita, qual è la gravità del peccato mortale.

RISPOSTA

Bisogna dire che, com'è stato già detto, la circostanza aggravante talvolta costituisce una nuova specie di peccato, talvolta invece no. Ora, è evidente che il peccato mortale e quello veniale non appartengono alla stessa specie. Infatti, come alcuni atti sono buoni per il loro genere ed altri sono cattivi per il loro genere, così alcuni peccati sono veniali per il loro genere e altri sono mortali per il loro genere. Dunque, una circostanza che aggrava a tal punto da costituire una nuova specie di peccato, può costituire una specie di peccato mortale e così aggrava all'infinito: per esempio, quando uno dice parole oziose per incitare alla libidine o all'odio. Se invece aggrava in modo da non costituire una nuova specie di peccato, non può aggravare all'infinito, facendo diventare mortale un peccato veniale, poiché la gravità derivante dalla specie del peccato è sempre maggiore [**52b**] di quella derivante dalla circostanza, che non costituisce una specie.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che non si dice che Adamo non avrebbe potuto peccare venialmente per il fatto che quelle cose che per noi sono veniali per lui sarebbero state mortali, ma per il fatto che non avrebbe potuto commettere quei peccati che per noi sono veniali, prima di peccare mortalmente. Infatti, se non si fosse allontanato da Dio per il peccato mortale, non ci poteva essere in lui alcun difetto né nell'anima né nel corpo.
2. Alla seconda bisogna rispondere che una circostanza, che fa diventare peccato ciò che non è peccato, costituisce una specie di peccato; e una tale circostanza può anche far diventare mortale un peccato veniale.
3. Alla terza bisogna rispondere che ubriacarsi molte volte non è una circostanza che costituisce una specie di peccato. E perciò, come ubriacarsi una volta è peccato veniale, così, propriamente parlando, lo è ubriacarsi molte volte. Tuttavia accidentalmente e a guisa di disposizione, ubriacarsi molte volte può essere peccato mortale, per esempio se in forza dell'abitudine uno giungesse a così grande compiacimento dell'ebrietà da proporsi di ubriacarsi anche a disprezzo del precetto divino.
4. Alla quarta bisogna rispondere che peccare per vera malizia è peccare per scelta, cioè volontariamente e coscientemente. E ciò accade in due modi: *in un modo*, per il fatto che uno respinge da sé quelle cose con cui potrebbe essere distolto dal peccato, per esempio la speranza del perdono o il timore della giustizia divina; e una tale circostanza costituisce la specie del peccato contro lo Spirito Santo, il quale è detto irremissibile. *In un altro modo* può accadere per la sola inclinazione dell'abito e tale circostanza non costituisce una specie, né fa diventare mortale il peccato veniale. Infatti, non pecca mortalmente chiunque volontariamente e coscientemente dica una parola oziosa.
5. Alla quinta bisogna rispondere che la circostanza della persona, benché aggravi, tuttavia non fa d'un peccato veniale un peccato mortale, a meno che non costituisca una specie di peccato, per esempio se un sacerdote facesse qualcosa contro un precetto dato ai sacerdoti o contro il voto. L'affermazione di Girolamo, inoltre, va intesa come detta per esagerazione [**53a**] oppure a guisa d'occasione, nel senso che le sciocchezze sulla bocca d'un sacerdote possono essere per gli altri occasione di bestemmie.

Articolo 9 (83)

Se tutti i peccati siano uguali

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, è detto nella *Lettera di Giacomo*: «Chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un punto, diventa colpevole di tutto» (84). E Girolamo (85), commentando quel versetto dell'*Ecclesiastico*: «Chi ha mancato in una sola cosa, perde molti beni» (86), dice che chi è schiavo d'un solo vizio, è schiavo di tutti. Ma al di là del tutto non c'è nulla. Dunque, nessuno può peccare più di quanto pecca chi è schiavo d'un solo peccato; e così tutti i peccati sono uguali.
2. Inoltre. Il peccato è la morte dell'anima. Ma nel corpo una morte non è maggiore d'un'altra, poiché ogni morto è ugualmente morto. Dunque, nemmeno un peccato è maggiore d'un altro.
3. Inoltre. La pena corrisponde alla colpa. Ora, per tutti i peccati ci sarà un'unica pena nell'inferno, secondo quel testo di *Isaia*: «Saranno riuniti in un sol fascio e saranno chiusi in carcere» (87). Dunque, anche la gravità di tutti i peccati è la stessa.
4. Inoltre. Peccare altro non è che trasgredire la rettitudine della ragione o della legge divina. Ora, se un giudice fa divieto a qualcuno di non oltrepassare un determinato limite, non importa, quanto alla trasgressione, se questi sia andato poco o molto al di là del limite posto. Dunque, non c'è nessuna differenza, quanto alla trasgressione del peccato, qualunque cosa faccia un uomo, purché non osservi la rettitudine della ragione e della legge divina.
5. Inoltre. Un infinito non è maggiore d'un altro. Ora, qualsiasi peccato mortale è infinito, poiché è contro il bene infinito, che è Dio; perciò merita anche una pena infinita. Dunque, un peccato mortale non è maggiore d'un altro.
6. Inoltre. Il male è definito per la privazione del bene. Ora, ogni peccato mortale priva ugualmente [**53b**] della grazia, senza lasciar nulla di essa. Dunque, tutti i peccati mortali sono uguali.
7. Inoltre. Se qualcosa è detta in più e in meno, ciò è per rapporto a ciò che è in assoluto (88), come una cosa è detta *più* e *meno bianca* per rapporto a ciò che è bianco in assoluto. Ora, nulla è male in assoluto, a tal punto da essere privo di ogni bene; dunque, non c'è una cosa che sia più o meno cattiva d'un'altra. E così tutti i peccati sono uguali.
8. Inoltre. I peccati s'oppongono alle virtù. Ora, tutte le virtù sono uguali; perciò si dice nell'*Apocalisse* (89) che i lati della città [celeste] sono uguali. Dunque, anche tutti i peccati sono uguali.
9. Inoltre. Se un peccato è più grave d'un altro, seguirà che il peccato che si commette in una cosa maggiore è più grave del peccato che si commette in una minore, come se si dicesse che rubare molto è un peccato più grave che rubare poco. Ma ciò non è vero, poiché seguirebbe che chi commette un reato minore ne commetterebbe anche uno maggiore: è detto infatti, nel *Vangelo di Luca*: «Chi è ingiusto nel poco è ingiusto anche nel molto» (90). Dunque, un peccato non è più grave d'un altro.
10. Inoltre. il peccato consiste nell'allontanamento dal Bene immutabile e nella conversione ad un bene mutevole. Ma tale conversione e [tale] allontanamento non vanno soggetti ad un più e ad un meno, poiché l'anima, essendo semplice, quando si converte ad una cosa, vi si converte tutta e quando si allontana da una cosa, si allontana tutta. Dunque, un peccato non è più grave d'un altro.
11. Inoltre. Agostino dice nella *Trinità* (91) che la grandezza del rimedio manifesta la grandezza del peccato dell'uomo, poiché cioè fu necessario che fosse cancellato mediante la morte di Cristo. Ora, questo stesso rimedio vale contro ogni peccato. Dunque, tutti peccati sono ugualmente grandi.

12. Inoltre. Come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (92), il bene deriva da una causa unica e totale, invece il male da singoli difetti. [**54a**] Ora, qualsiasi difetto sopprime l'integrità; dunque, qualsiasi difetto sopprime tutta la natura del bene, Dunque, nessun peccato è più grave d'un altro.
13. Inoltre. La virtù è semplice, poiché è una determinata forma; dunque, se è soppressa, è soppressa tutta. Ora, il peccato è un male proprio perché sopprime la virtù. Dunque, i peccati sono ugualmente male, poiché ciascuno sopprime ugualmente la virtù.
14. Inoltre. Da una stessa causa deriva che una cosa sia quella determinata cosa e che sia sempre di più quella determinata cosa: se, dunque, il bianco corrompe la vista, un bianco maggiore corrompe di più la vista. Ora, l'atto ha natura di peccato per l'allontanamento da Dio. Poiché dunque, tutti i peccati convengono nell'allontanamento da Dio, tutti i peccati saranno uguali.
15. Inoltre. Quanto maggiore è colui che è offeso, tanto più grave è il peccato, come chi percuote il re pecca più gravemente di chi percuote un soldato. Ma in ogni peccato è sempre uno solo ad essere disprezzato, cioè Dio. Dunque, tutti i peccati sono uguali.
16. Inoltre. li genere è partecipato in modo uguale dalle proprie specie. Ora, il peccato è il genere di tutti i peccati. Dunque, tutti i peccati sono uguali e chiunque pecca, pecca in modo uguale.
17. Inoltre. Il male è detto per la privazione del bene; ora, la quantità della privazione può essere conosciuta in base a ciò che rimane dopo la privazione. Ma è sempre la stessa cosa ciò che rimane nel bene dopo qualsiasi peccato: rimangono infatti, la stessa natura dell'anima e il libero arbitrio, per mezzo del quale l'uomo può scegliere il bene e il male. Dunque, un peccato non è male più d'un altro.
18. Inoltre. Le circostanze si rapportano alla virtù come differenze sostanziali. Ora, se si sopprime una differenza sostanziale, sono soppresse tutte, poiché si corrompe il soggetto. Poiché dunque, qualsiasi peccato sopprime qualche circostanza della virtù, qualsiasi peccato le sopprimerà tutte; e così un peccato non sarà più grave d'un altro.

IN CONTRARIO

1. C'è che nel *Vangelo di Giovanni* è detto: «Per questo chi mi ha consegnato a te ha un peccato maggiore» (93).
2. [**54b**] Inoltre. Secondo Agostino (94) il desiderio cattivo è causa di peccato. Ora, non tutti i desideri cattivi sono uguali. Dunque, neppure tutti i peccati sono uguali.

RISPOSTA

Bisogna dire che fu opinione degli stoici che tutti i peccati fossero uguali. Da ciò è derivata l'opinione di alcuni eretici moderni, i quali affermano che non c'è nessuna disuguaglianza né tra i peccati né tra i meriti e, similmente, neppure tra i premi e i castighi.

Ora, gli stoici furono indotti a sostenere questa tesi poiché consideravano che una cosa ha natura di peccato per il solo fatto che è al di fuori della rettitudine della ragione, com'è evidente che l'adulterio è peccato non perché sia di per sé un male avere rapporti con una donna, ma perché è compiuto al di fuori della rettitudine della ragione; e la stessa cosa è evidente negli altri peccati. Inoltre, per quanto concerne la presente questione, è lo stesso anche se si dice *al di fuori della legge divina*, poiché l'uno e l'altro caso implicano una certa privazione. Ora, la privazione non sembra che possa andare soggetta al più e al meno. Perciò, se una cosa è cattiva per la privazione di alcunché, non sembra che ci siano differenze tra le varie condizioni in cui si trovi, finché in essa ci sia privazione. Per esempio, quando un giudice ha fissato ad uno un certo limite, se questi lo oltrepassa, non ha alcuna rilevanza se [l'ha oltrepassato] di molto o di poco. E

similmente, dicevano che non ha alcuna rilevanza in che modo o per quale causa uno abbia agito, purché peccando sia andato oltre la rettitudine della ragione, come se peccare non fosse altro che oltrepassare alcuni limiti stabiliti.

Dunque, tutta la forza argomentativa di questo nodo da sciogliere deve essere desunta da qui: che consideriamo in che modo si possa o non si possa riscontrare il più e il meno in quelle cose che si predicano per privazione.

Bisogna, allora, tener presente che c'è una duplice privazione: una che è pura privazione, come il buio, che non lascia niente di luce e come la morte che non lascia niente di vita: invece c'è una privazione non pura. che lascia qualcosa, cosicché non è soltanto privazione, ma anche il contrario, come la malattia, la quale non sopprime tutto l'equilibrio della salute, ma solo una sua parte; lo stesso dicasi del turpe, del dissimile, del disuguale, del falso e di tutte le altre cose analoghe.

[**55a**] E sembra che tali privazioni si differenzino dalle prime nel fatto che le prime sono come qualcosa che s'è già corrotto, le seconde invece designano qualcosa che è in via di corruzione. Poiché, dunque, nelle prime privazioni è tolto tutto e poiché ciò che è detto positivamente non appartiene alla natura della privazione, in tali privazioni non importa per quale causa o in che modo un soggetto è privato, di modo che con ciò [non] si possa dire che è privato di più o di meno. Chi è morto per una ferita, infatti, non è meno morto di chi [è morto] per due o per tre; né è meno buia la casa, se la candela è coperta da un solo schermo piuttosto che da due o tre. Invece nelle seconde privazioni non tutto è tolto e ciò che si dice positivamente appartiene alla natura di ciò che si dice privativamente; e quindi tali privazioni ammettono un più e un meno secondo la differenza di ciò che è detto positivamente, come una malattia è detta più grave se a togliere la salute sarà stata una causa più grave o una molteplicità di cause; lo stesso è per la turpitudine, la dissomiglianza e simili.

Dunque, nei peccati bisogna considerare una certa differenza. Infatti, i peccati d'omissione, propriamente parlando, consistono nella sola privazione del precetto, che non viene osservato, come sopra è stato dimostrato. Perciò, nel peccato d'omissione, la condizione dell'ano che si aggiunge, poiché [ad esso) si rapporta accidentalmente. propriamente parlando non rende il peccato d'omissione più grave o più lieve. Per esempio, se ad uno si comanda d'andare in chiesa, finché non ci va, non si considera se nel peccato d'omissione costei si trovi più vicino o più lontano dalla chiesa, se non forse accidentalmente, nella misura in cui la differenza di questa [circostanza] aggiunta non comporti un disprezzo maggiore o minore. Né tuttavia per ciò tutti i peccati d'omissione sono uguali, poiché i precetti sono disuguali o a causa della diversa autorità di chi ordina o a causa della loro diversa importanza o necessità dei precetti [medesimi]. Invece il peccato di trasgressione consiste nella deformità d'un atto, la quale deformità non sopprime certo tutto l'ordine della ragione, ma solo qualcosa di esso: per esempio, se uno mangia quando non deve, rimane che mangi nel luogo dove deve o per qual motivo deve. E finché permane l'atto, non può essere totalmente soppresso il [suo] rapporto con la ragione; perciò il Filosofo dice nel quarto libro dell'*Etica* (95) che, se il male è totale, diventa insopportabile e si autodistrugge. [**55b**] Come dunque, non ogni deformità del corpo è uguale, ma qualcuna è maggiore d'un'altra, nella misura in cui sono tolte molte cose appartenenti alla bellezza o qualcosa di più importante, così pure non ogni deformità o disordine dell'atto è uguale, ma qualcuna è più grande d'un'altra. Perciò non tutti i peccati sono uguali.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che l'espressione di Giacomo non va intesa nel senso che chi agisce contro un solo precetto della legge, incorre in una colpa tanto grande come se li trasgredisse tutti, ma nel senso che in certo qual modo incorre nella colpa per

il disprezzo di tutti i precetti, però in uno solo ma non in tutti. Chi infatti, disprezza un solo precetto, disprezza tutti i precetti nella misura in cui disprezza Dio, dal quale tutti i precetti derivano la [loro] autorità. Perciò subito aggiunge: «Chi infatti, disse *Non uccidere*, disse anche *Non commettere adulterio*» (96). E nello stesso modo vanno interpretate le parole di Girolamo.

2. Alla seconda bisogna rispondere che la morte dell'anima è la privazione della grazia, mediante la quale l'anima era unita a Dio; ora, la privazione della grazia non è essenzialmente la stessa colpa, ma ne è l'effetto e la pena, come sopra è stato detto nella questione sul male. Perciò il peccato è detto morte dell'anima non essenzialmente ma efficientemente; in verità, il peccato è essenzialmente un atto deforme o disordinato.

3. Alla terza bisogna rispondere che nel supplizio dei dannati c'è qualcosa di comune a tutti, che corrisponde al disprezzo di Dio, per esempio la mancanza della visione divina e l'eternità della pena, e quanto a ciò si dice che «saranno riuniti come in un solo fascio»; c'è anche qualcosa in cui si differenziano, secondo che alcuni sono tormentati più degli altri e quanto a ciò nel *Vangelo di Matteo* (97) si dice che sono legati come i fascicoli della zizzania per bruciare.

4. Alla quarta bisogna rispondere che chi oltrepassa la linea impostagli come limite dal giudice pecca solo perché non si mantiene entro il limite fissatogli e così il suo peccato è direttamente un peccato d'omissione. Se, invece, gli fosse direttamente comandato di non camminare, è evidente che quanto più va lontano camminando tanto più gravemente è punito. Oppure si può dire altrimenti che, in quelle cose che sono cattive solo perché vietate, colui che [**56a**] non osserva il precetto, sopprime totalmente ciò cui è tenuto; ma in quelle cose che sono cattive di per sé e non soltanto perché vietate, non viene totalmente soppresso il bene cui s'oppone il male e quindi tanto più gravemente si pecca quanto maggiore è il bene soppresso.

5. Alla quinta bisogna rispondere che dal bene infinito uno si distoglie con un atto finito; e quindi il peccato è essenzialmente finito, benché abbia un certo rapporto con il bene infinito.

6. Alla sesta bisogna rispondere che il peccato è privazione della grazia non essenzialmente, ma causativamente, com'è stato detto.

7. Alla settima bisogna rispondere che nelle privazioni non si parla di più o di meno per l'avvicinamento ad un termine, ma piuttosto per l'allontanamento [da esso]. Perciò anche il Filosofo dimostra in quel luogo che c'è qualcosa di assolutamente vero per il fatto che c'è qualcosa che è più o meno falso. Perché, dunque, qualcosa sia più o meno cattivo non si richiede che ci sia qualcosa di assolutamente cattivo, ma che ci sia qualcosa di assolutamente buono.

8. All'ottava bisogna rispondere che tutte le virtù sono uguali, ma non per quantità, dal momento che l'Apostolo dice (98) che la carità è la più grande, bensì per proporzione, in quanto ciascuna si rapporta in ugual modo al proprio atto, nello stesso modo in cui si dice che tutte le dita della mano sono uguali per proporzione, non per quantità. I peccati invece non sono uguali neppure per proporzione, poiché non dipendono da un'unica causa come le virtù, le quali dipendono tutte dalla prudenza o dalla carità, mentre le radici dei peccati sono diverse.

9. Alla nona bisogna rispondere che il peccato che si commette in una materia maggiore è più grave; cosicché il furto d'una cosa più grande è un peccato più grave, perché s'oppone di più all'uguaglianza della giustizia. Ora, la parola del Signore non va intesa nel senso che chi commette una minore iniquità ne commette una maggiore - molti, infatti, dicono sciocchezze, però non direbbero una bestemmia; ma va intesa nel senso che è più facile osservare la giustizia nelle cose più piccole che nelle cose più grandi, cosicché chi non l'osserva nelle più piccole non l'osserverebbe neppure nelle più grandi.

10. Alla decima bisogna rispondere che, quantunque l'anima sia semplice nell'essenza, tuttavia è molteplice nella potenza, non solo perché possiede molte potenze, ma [anche]

perché secondo una sola e medesima potenza entra in rapporto con molte cose e [**56b**] verso di esse si può portare in molteplici modi. Perciò non è necessario che ogni suo allontanamento o avvicinamento sia uguale.
11. All'undicesima bisogna rispondere che per tutti i peccati mortali fu necessario portare rimedio mediante la morte di Cristo a causa della gravità che hanno per il disprezzo del bene infinito; tuttavia nulla impedisce che Dio sia disprezzato con un peccato più che con un altro.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che in qualsiasi peccato è soppressa l'integrità del bene, ma non tutto il bene; anzi in uno di più e in un altro di meno, come è stato detto.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che il peccato s'oppone direttamente all'atto della virtù, per il quale sono richieste molte circostanze; e inoltre le virtù sono diverse e una di esse è maggiore d'un'altra. Perciò non è necessario che i peccati siano tutti uguali.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione sarebbe valida, qualora il peccato fosse solo privazione; ma poiché possiede nel suo concetto qualcosa di positivo è soggetto al più e al meno, com'è stato detto.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che la grandezza del disprezzo non solo è misurata dalla parte di chi viene offeso, ma anche dalla parte dell'atto con cui uno è disprezzato, il quale atto può essere più forte o più debole.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che tutti gli animali sono ugualmente animali, tuttavia non sono animali tutti uguali, ma uno è più grande e più perfetto d'un altro; e similmente, non è necessario che tutti i peccati siano per questo motivo uguali.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che dopo il peccato rimangono sia la natura dell'anima sia la libertà della volontà; tuttavia diminuisce la disposizione al bene e di più per un peccato e di meno per un altro.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che le circostanze non si trovano né nella virtù né nel peccato come differenze sostanziali, altrimenti ogni circostanza costituirebbe un genere a una specie di virtù o di peccato, ma piuttosto si trovano a guisa di accidenti, come sopra è stato detto. E inoltre non è vero che, soppressa una differenza essenziale sono soppresse tutte; tolto infatti, *razionale* rimane *vivente*, com'è detto nel *Libro sulle cause* (99), certamente non identico nel numero a causa della distruzione del soggetto, ma identico nel concetto.

Articolo 10 (100)

Se un peccato sia più grave per il fatto che s'oppone ad un bene maggiore

[**57a**] OBIEZIONI
Sembra di no,

1. Poiché, secondo Agostino (101) si dice che una cosa è detta cattiva per il fatto che sopprime il bene; dunque, una cosa più bene sopprime, più è cattiva. Ora, il primo peccato, anche se s'oppone ad una virtù minore, sopprime più bene del secondo, poiché priva l'uomo della grazia e della vita eterna. Dunque, non è più grave un peccato per il fatto che s'oppone ad una virtù migliore.
2. Inoltre. La carità, secondo quanto dice l'Apostolo nella *Prima lettera ai Corinzi* (102), è più grande della fede e della speranza. Ora, l'odio, che s'oppone alla carità, non è un peccato più grave dell'incredulità e della disperazione, che s'oppongono alla fede e alla speranza. Dunque, non è più grave quel peccato che s'oppone ad un bene maggiore.

3. Inoltre. Il fatto che qualcuno pecchi scientemente o inconsapevolmente è accidentale rispetto al bene, cui s'oppone il peccato. Se, dunque, un peccato fosse più grave d'un altro per il fatto che s'oppone ad un bene maggiore, seguirà che chi pecca scientemente non peccherebbe più gravemente di chi pecca inconsapevolmente. E ciò è chiaramente falso.
4. Inoltre. La quantità della pena corrisponde alla quantità della colpa. Ora, alcuni peccati che sono contro il prossimo si legge che sono puniti più duramente dei peccati commessi contro Dio; come il peccato di bestemmia, che è un peccato contro Dio, fu punito mediante semplice lapidazione, come risulta nel *Levitico* (103), mentre il peccato di scisma fu punito con un'inconsueta morte di molti, come risulta nei *Numeri* (l04). Dunque, è più grave il peccato che si commette contro il prossimo di quello che si commette contro Dio, benché il peccato che si commette contro Dio s'opponga ad un bene maggiore.

IN CONTRARIO

C'è che il Filosofo dice nell'ottavo libro dell'*Etica* (105) che come al bene s'oppone il male, così all'ottimo s'oppone il pessimo.

RISPOSTA

Bisogna dire che la gravità del peccato può essere valutata secondo due modi: secondo un [primo] modo dalla parte dello stesso atto, secondo un altro modo dalla parte dell'agente. Ora, dalla parte [**57b**] dell'atto bisogna considerare due cose, cioè la specie dell'atto e il suo accidente, che sopra abbiamo chiamato *circostanza*. Ora, l'atto riceve la specie dall'oggetto, come pure è stato detto sopra.

Dunque, la gravità che il peccato riceve dalla sua specie si prende dalla parte dell'oggetto o della materia, e secondo questa considerazione si dice più grave per il suo genere quel peccato che s'oppone ad un bene maggiore di virtù. Perciò, poiché il bene della virtù consiste nell'ordine dell'amore, come dice Agostino (106), e poiché dobbiamo amare Dio al di sopra di tutte le cose, i peccati che sono contro Dio, come l'idolatria, la bestemmia e simili sono da ritenere gravissimi secondo il loro genere.

Invece, fra i peccati che sono contro il prossimo, alcuni sono tanto più gravi di altri quanto più grande è il bene del prossimo cui s'oppongono. Ora, il massimo bene del prossimo è la stessa persona dell'uomo, cui s'oppone il peccato d'omicidio, che sopprime la vita in atto dell'uomo, e il peccato di lussuria, che s'oppone alla vita in potenza dell'uomo, poiché è un disordine esistente nell'atto della generazione umana. Perciò, fra tutti i peccati che sono contro il prossimo, il più grave per il suo genere è l'omicidio; al secondo posto viene l'adulterio e la fornicazione e simili peccati della carne; al terzo posto viene il furto e la rapina e simili, mediante i quali il prossimo è danneggiato nei beni esteriori.

Però in questi singoli generi ci sono diversi gradi, nei quali bisogna determinare la misura del peccato in base al suo genere, a seconda che il bene opposto si debba amare di più o di meno mediante la carità.

Invece dalla parte della circostanza si dà una gravità nel peccato, non per la sua specie, ma accidentale. Similmente dalla parte dell'agente si considera la gravità nel peccato, a seconda che uno pecchi più o meno volontariamente: infatti, la volontà è la causa del peccato, come sopra abbiamo detto. Ma anche questa gravità non appartiene al peccato in ragione della sua specie.

E quindi, se la gravità del peccato è considerata secondo la sua specie, si troverà tanto più grave il peccato quanto più grande è il bene cui s'oppone.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che nel peccato si riscontra una duplice eliminazione del bene: una formale, [**58a**] mediante la quale è soppresso l'ordine della virtù; e, quanto a questa, non importa se uno pecchi per la prima o per la seconda volta, poiché il secondo peccato può sopprimere l'ordine della virtù in atto più del primo. L'altra invece è l'eliminazione del bene, che è effetto del peccato, cioè la privazione della grazia e della gloria; e, quanto a questa, il primo peccato priva più del secondo. Ma ciò accade accidentalmente, poiché il secondo non trova ciò che ha trovato il primo. Oltre tutto non bisogna giudicare delle cose per mezzo di ciò che accade accidentalmente.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la fede e la speranza sono preamboli della carità, cosicché l'incredulità, che s'oppone alla fede, e la disperazione, che s'oppone alla speranza, s'oppongono massimamente alla carità, in quanto la sradicano dalle radici.
3. Alla terza bisogna rispondere che il fatto che uno pecchi scientemente o inconsapevolmente, benché, relativamente alla sua specie, sia accidentale a qualche peccato specifico, per esempio al furto, tuttavia quanto alla natura del genere, vale a dire in quanto peccato, ciò non accade, poiché è nella natura del peccato che sia volontario. Perciò l'ignoranza, che diminuisce la volontarietà, diminuisce anche la natura del peccato.
4. Alla quarta bisogna rispondere che le pene inflitte da Dio nella vita futura corrispondono alla gravità della colpa. Perciò l'Apostolo, nella *Lettera ai Romani* dice che «il giudizio di Dio è secondo verità nei riguardi di coloro che compiono tali cose» (107) . Ma le pene, che in questa vita sono inflitte sia da Dio sia dall'uomo, non sempre corrispondono alla gravità della colpa: talvolta infatti, una colpa minore è punita con una pena temporale maggiore, onde evitare un maggior pericolo; infatti, le pene della vita presente sono usate come medicine. Ora, il peccato di scisma è perniciosissimo per le cose umane, poiché distrugge l'intero l'ordinamento della società umana.

Articolo 11 (108)

Se il peccato faccia diminuire il bene di natura

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, nessuna cosa diminuita è integra. Ora, nei demoni i beni naturali rimangono integri dopo il peccato, come [**58b**] dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (109). Dunque, il bene di natura non diminuisce per il peccato.
2. Inoltre. L'accidente non sopprime il proprio soggetto. Ora, il male della colpa risiede nel bene di natura come nel proprio soggetto. Dunque, il male della colpa non sopprime niente nel bene di natura; e così neppure lo diminuisce.
3. Ma diceva che il bene di natura diminuisce a causa del male della colpa, non quanto alla sostanza del soggetto, ma quanto alla sua attitudine o disposizione. IN CONTRARIO: la privazione non sopprime nulla di ciò che è comune ad essa e alla forma opposta. Ora, come la sostanza del soggetto è comune alla privazione e alla forma, così pure l'attitudine o la disposizione; infatti, la privazione richiede nel soggetto l'attitudine alla forma opposta. Dunque, la privazione non sopprime nulla della disposizione del soggetto.
4. Inoltre. Diminuire è un certo patire; ora, il patire consiste nel subire, l'agire invece piuttosto nell'emettere [un atto]. Dunque, nulla diminuisce mediante il proprio atto. Ora, il

peccato consiste in un atto. Dunque, il bene di natura di chi pecca non diminuisce mediante il peccato.
5. Ma diceva che il peccato è l'atto d'una potenza, che non diminuisce, ma [diminuisce] solo la sua disposizione. IN CONTRARIO: si dice che una cosa patisce non solo se ad essa è sottratto qualcosa che riguarda la sua sostanza, ma anche se ad essa è sottratto un suo accidente: infatti, si dice che l'acqua patisce non solo quando perde la forma sostanziale, ma anche quando, riscaldata, perde la freschezza. Ora, la disposizione è un accidente della potenza; dunque, se la disposizione diminuisce, la stessa potenza patirà mediante il proprio atto. E ciò, secondo quanto si è detto prima, sembra impossibile.
6. Inoltre. Nelle cose naturali l'agente patisce. Tuttavia non patisce in quanto agisce, dal momento che agisce in quanto è in atto e invece patisce in quanto è in potenza. Per esempio, l'aria calda in atto, in quanto è fredda in potenza, è raffreddata dall'acqua, invece riscalda l'acqua, in quanto è calda in atto. Ora, è vero che in tutte le cose nulla è in atto e in potenza sotto lo stesso rapporto; dunque, nessuna cosa patisce in quanto agisce. Quindi neppure il peccatore è diminuito nel suo bene di natura mediante la propria azione peccaminosa.
7. [**59a**] Inoltre. Far diminuire è un certo agire. Ora, l'atto non agisce. Infatti, sarebbe un procedere all'infinito, dal momento che tutto ciò che agisce causa un atto. Poiché, dunque, il peccato è un certo atto, sembra che il peccato non faccia diminuire il bene di natura.
8. Inoltre. Poiché la diminuzione consiste in un determinato movimento, diminuire è muoversi. Ora, nessuna cosa muove se stessa; invece una cosa muoverebbe se stessa se si muovesse per la propria azione. Dunque, chi pecca non diminuisce nel proprio bene di natura per la propria azione peccaminosa.
9. Inoltre. Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (110), dice che il male non agisce se non in virtù del bene. Ora, il peccato non corrompe il bene di natura in virtù del bene, poiché la virtù del bene non è causa di corruzione, ma piuttosto di salvezza. Dunque, il peccato non fa diminuire il bene di natura.
10. Inoltre. Agostino dice nel *Manuale* (111) che nel bene e nel male fallisce una regola dei dialetti ci, nella quale si dice che gli opposti non esistono insieme; ora, non fallirebbe se il male non risiedesse nel bene ad esso opposto; dunque, il peccato esiste nel bene di natura ad esso opposto come nel soggetto. Ora, nessun accidente fa diminuire il proprio soggetto. Dunque, il peccato non fa diminuire il bene di natura, neanche in quanto è ad esso opposto.
11. Inoltre. Se il peccato facesse diminuire il bene di natura, verrebbe ad essere diminuita la libertà dell'arbitrio, in cui risiede in modo particolare il peccato. Ora, Bernardo, nel *Libero arbitrio* (112), dice che il libero arbitrio non subisce detrimento nei dannati. Dunque, il bene di natura non diminuisce per il peccato.
12. Inoltre. Se il peccato fa diminuire la disposizione naturale al bene, [1a fa diminuire] o dalla parte del soggetto o dalla parte del bene verso il quale il soggetto è disposto; infatti, la disposizione è considerata come un certo termine medio fra queste due cose. Ora, non la fa diminuire dalla parte del soggetto, come [non fa diminuire] neppure lo stesso soggetto; inoltre, in quanto si congiunge col bene della virtù e della grazia, sembra che la predetta disposizione appartenga al genere delle realtà morali. E così, dunque, in nessun modo il bene di natura diminuisce per il peccato.
13. Inoltre. Agostino, ne *La Genesi alla lettera* (113), dice che l'infusione della grazia è come [**59b**] un'illuminazione e che, per conseguenza, il peccato è una specie di oscuramento della mente. Ora, il buio non elimina dall'aria la disposizione alla luce. Dunque, neppure il peccato elimina qualcosa dalla disposizione alla grazia.
14. Inoltre. La disposizione naturale al bene sembra coincidere con la giustizia naturale. Ora, la giustizia è una certa rettitudine della volontà, come dice Anselmo nella *Verità* (114). Ora, la rettitudine non può diminuire, poiché ciò che è retto, è sempre retto.

Dunque, neppure il bene di natura, qual è la disposizione naturale, diminuisce per il peccato.
15. Inoltre. Agostino, nell'*Immortalità dell'anima* (115), dice che, quando una cosa muta, muta [anche] ciò che c'è in essa. Ora, la diminuzione è una certa specie di movimento; dunque, diminuito il soggetto, diminuisce anche l'accidente che c'è in esso. Ma la colpa risiede nel bene di natura come nel soggetto. Se, dunque, la colpa fa diminuire il bene di natura, essa diminuisce se stessa; e ciò non sembra conveniente.
16. Inoltre. Secondo quanto dice il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* (116), nell'anima ci sono tre cose: la potenza, l'abito e la passione. Ora, la passione non diminuisce a causa del peccato. Anzi, con i peccati essa si moltiplica. Perciò nella *Lettera ai Romani* (117) si parla di «passioni peccaminose». Invece con il peccato l'abito della virtù è soppresso totalmente, mentre la potenza rimane integra. Dunque, nell'anima non esiste alcun bene di natura, che diminuisca per il peccato.

IN CONTRARIO

1. C'è che la glossa (118), a proposito d'un versetto del *Vangelo di Luca*, in cui è detto: «E, caricatolo di percosse, se ne andarono» (119), dice che con i peccati è violata l'integrità della natura umana. Ora, l'integrità non è violata se non per mezzo d'una diminuzione. Dunque, il peccato fa diminuire il bene di natura.
2. Inoltre. Agostino dice nell'undicesimo libro della *Città di Dio* (120) che il vizio è un male, poiché nuoce alla natura buona. E ciò non sarebbe se non sopprimesse qualcosa. Dunque, esso fa diminuire il bene di natura.
3. Inoltre. Nel sesto libro della *Musica* (121) Agostino dice che l'anima diventa più debole per il peccato. Dunque, in essa, per il peccato, diminuisce il bene di natura.
4. Inoltre. La creatura razionale si rapporta alla grazia come l'occhio alla luce. Ora, l'occhio, trovandosi al buio, diventa meno disposto a veder [**60a**] la luce; dunque, l'anima, permanendo a lungo nel peccato, diventa meno capace a ricevere la grazia. E così il bene di natura, consistente nella disposizione, diminuisce per il peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che, poiché far diminuire in un certo modo è agire, bisogna esaminare in quanti modi si dice che qualcosa agisce per sapere in qual modo il peccato faccia diminuire il bene di natura.

Ora, *in senso proprio* si dice certamente che agisce lo stesso agente che produce l'atto, invece *in senso improprio* ciò con cui l'agente agisce: come indubbiamente in senso proprio il pittore imbianca la parete; però, poiché [la] imbianca mediante la bianchezza, si è presa l'abitudine di dire anche che la bianchezza imbianca. Dunque, in quanti modi si dice che agisce ciò che è propriamente agente, in altrettanti modi si dice, impropriamente, che agisce ciò con cui l'agente agisce. Ora, si dice che un agente principale fa qualcosa o per sé o accidentalmente: precisamente, per sé ciò che fa secondo la propria forma, invece accidentalmente ciò che fa, quando rimuove un ostacolo. Per esempio, il sole illumina certamente per sé la casa; agisce invece accidentalmente anche chi apre la finestra, che era d'ostacolo alla luce. Ancora, si dice che l'agente principale causa direttamente qualcosa e per conseguenza un'altra. Per esempio, il generante genera direttamente la forma, invece per conseguenza imprime il movimento e tutte quelle cose che conseguono alla forma; perciò il generante è detto motore dei corpi pesanti e leggeri, come si legge nell'ottavo libro della *Fisica* (122). Ora, ciò che è stato detto degli effetti positivi bisogna sin1ilmente intenderlo detto per gli effetti privativi. Infatti, ciò che corrompe e ciò che fa diminuire è causa motrice così come ciò che genera e ciò che fa aumentare. Perciò si può evidentemente ammettere che, come

si dice che illumina accidentalmente ciò che rimuove l'ostacolo della luce - e anche la stessa rimozione dell'ostacolo, sebbene impropriamente - così anche si dice che oscuri chi pone l'ostacolo alla luce e anche lo stesso ostacolo.

Inoltre, come la luce è diffusa dal sole nell'aria, così pure la grazia è infusa da Dio nell'anima. Indubbiamente essa è al di sopra della natura dell'anima e tuttavia nella natura dell'anima e di qualsiasi creatura razionale c'è una certa attitudine alla recezione della grazia e mediante la grazia ricevuta l'anima è fortificata negli atti dovuti. Ora, il peccato è una sorta d'ostacolo interposto [**60b**] tra l'anima e Dio, secondo quel versetto d'Isaia: «I vostri peccati misero una separazione tra voi e Dio» (123). E la ragione di ciò sta. nel fatto che, come l'aria interna della casa non è illuminata dal sole, se non è rivolta direttamente verso il sole - ed è chiamato ostacolo all'illuminazione ciò che impedisce questo essere rivolto direttamente -, così pure l'anima non può essere illuminata da Dio per mezzo della recezione della grazia, se non si converte direttamente a lui. Ora, il peccato ostacola questa conversione, poiché volge l'anima nella direzione opposta, cioè verso ciò che è contro la legge di Dio. Perciò è evidente che il peccato è un certo ostacolo, che impedisce la recezione della grazia.

Ora, tutto ciò che ostacola una qualsiasi perfezione o forma, nello stesso tempo in cui elimina la forma o la perfezione, rende il soggetto ricevente meno atto o meno capace alla recezione della forma; e per di più, come conseguenza, ostacola gli effetti della forma o della perfezione nel soggetto e massimamente se quell'ostacolo sarà qualcosa che inerisce nell'abito o nell'atto.

È infatti, evidente che ciò che si muove con un movimento non si muove contemporaneamente con il movimento contrario ed è anche meno atto o disposto a muoversi di movimento contrario. Similmente, ciò che è caldo è meno atto ad essere freddo: infatti, riceve più difficilmente l'influsso del freddo. Così, dunque, il peccato, che è d'ostacolo alla grazia, non solo elimina la grazia, ma rende anche l'anima meno atta o meno disposta alla recezione della grazia; e così diminuisce l'attitudine o la disposizione alla grazia.

Perciò, poiché una tale disposizione è un determinato bene di natura, il peccato fa diminuire il bene di natura. E poiché la grazia perfeziona la natura sia quanto all'intelletto sia quanto alla volontà e anche quanto alle parti inferiori dell'anima, capaci di obbedire alla ragione (124) - intendo riferirmi alla parte irascibile e a quella concupiscibile - il peccato, eliminando la grazia e simili aiuti della natura, si dice che ferisca la natura. Perciò l'ignoranza, la malizia e altre cose del genere sono dette ferite della natura, conseguenti al peccato.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il bene di natura rimane integro quanto alla sostanza del bene naturale, ma, com'è stato detto, l'attitudine alla grazia diminuisce per il peccato [**61a**], la quale attitudine è un certo bene di natura.

2. Alla seconda bisogna rispondere che l'accidente, benché non sopprima la sostanza del proprio soggetto, può tuttavia diminuirne la disposizione verso un altro accidente, come il calore fa diminuire la disposizione verso il freddo. E così dicasi pure in questo caso, com'è stato detto.

3. Alla terza bisogna rispondere che, secondo quanto dice il Filosofo nel terzo libro della *Fisica* (125), il sano in potenza e il malato in potenza sono la stessa realtà quanto al soggetto a motivo dell'unicità della sostanza del soggetto, che è in potenza ad essere sano e malato, tuttavia si differenziano quanto alla nozione, poiché la nozione di potenza è desunta dall'atto. Così, dunque, il peccato non fa diminuire la disposizione alla grazia quanto a quella parte con cui essa si radica nella sostanza dell'anima - così, infatti, essa

è un unico soggetto comune di contrari - ma quanto a quella parte con cui si ordina verso ciò che è opposto, in quanto se ne distingue.
4. Alla quarta bisogna rispondere che, nell'atto morale, concorrono gli atti di molte potenze dell'anima, alcune delle quali sono motrici di altre, come l'intelletto muove la volontà e la volontà muove l'irascibile e il concupiscibile. Ora, ciò che muove imprime qualcosa in ciò che è mosso. Perciò è evidente che, nell'atto morale, non c'è solo l'emissione [dell'atto], ma anche la recezione; e per questo dagli atti morali può essere causato qualcosa nell'agente, come l'abito o la disposizione oppure qualcosa d'opposto ad essi.
5. Concediamo la quinta obiezione.
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'azione naturale consiste soltanto in una emissione. Perciò l'azione naturale non causa nulla nell'agente, soprattutto negli agenti semplici, che non sono composti di agente e paziente o di motore e mosso; infatti, in quelli che sono composti in questo modo sembra che prevalga la stessa logica che prevale nelle azioni morali.
7. Alla settima bisogna rispondere che non si dice propriamente ma impropriamente che l'atto agisce, poiché esso è ciò con cui l'agente agisce.
8. All'ottava bisogna rispondere che nessuna cosa muove se stessa secondo la stessa parte; ma nulla [lo] impedisce secondo parti diverse, com'è evidente nell'ottavo libro della *Fisica* (126); e così accade nell'atto morale, com'è stato detto.
9. Alla nona bisogna rispondere che un determinato bene particolare è corruttivo d'un altro bene particolare a causa della contrarietà che ha riguardo [**61b**] ad esso. E così nulla impedisce che un male, in quanto agisce in virtù d'un bene particolare, sia corruttivo d'un altro bene, come il freddo è corruttivo del caldo. E in questo modo il peccato corrompe il bene della giustizia nel volgersi verso qualche bene senza misura e senza ordine; e per conseguenza esso fa diminuire l'attitudine alla giustizia.
10. Alla decima bisogna rispondere che il bene e il male possono essere considerati in due modi: *in un modo*, secondo la nozione universale di bene e di male; e così qualsiasi male s'oppone a qualsiasi bene; e in questo modo Agostino dice che, se il male risiede nel bene, vien meno una regola dei logici. Possono essere considerati *in un altro modo*, in base alla natura specifica di questo o di quel [particolare] bene o male; e così non qualsiasi male s'oppone a qualsiasi bene, ma questo [particolare male] a questo [particolare bene]; come la cecità alla vista e l'intemperanza alla temperanza; e in questo modo giammai il male è nel bene ad esso opposto, né in ciò vien meno una regola dei logici.
11. All'undicesima bisogna rispondere che il libero arbitrio non subisce detrimento nei dannati quanto alla libertà, che non si rafforza né s'indebolisce; ma subisce un detrimento quanto alla libertà, che dipende dalla colpa e dalla miseria.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che la disposizione alla grazia sta tutta dalla parte della natura, anche nella misura in cui si ordina al bene morale.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che il peccato non è pura privazione, come il buio, ma è qualcosa di positivo e perciò si comporta come un ostacolo nei confronti della grazia; però la stessa privazione della grazia è simile al buio; ora, un ostacolo fa diminuire la disposizione, com'è stato detto.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che la disposizione alla grazia non è la stessa cosa che la giustizia naturale, ma è l'ordine del bene naturale alla grazia. E tuttavia non è vero che la giustizia naturale non possa diminuire. Infatti, la rettitudine può diminuire nel senso che ciò che era retto quanto al tutto devii in qualche parte; e in questo modo la giustizia naturale diminuisce, nella misura in cui devia in qualcosa. Per esempio, in colui che compie un atto di fornicazione la giustizia naturale subisce una deviazione quanto all'orientamento degli appetiti concupiscibili; e così negli altri casi. Tuttavia in nessun uomo la giustizia naturale si corrompe totalmente.

15. Alla quindicesima bisogna rispondere che ciò [**62a**] che esiste in una cosa, si muove secondo il movimento di questa cosa in cui esiste quanto a ciò in cui ne dipende e non quanto ad altro. Infatti, l'anima, che esiste in un corpo, dipende dal corpo quanto al luogo, ma non quanto all'essere e neppure quanto alla quantità; e quindi si muove accidentalmente di movimento locale, se si muove il corpo; tuttavia l'anima non diminuisce, se diminuisce il corpo e neppure si corrompe, se si corrompe il corpo. Ora, il male della colpa non deriva la [sua] grandezza dal bene di natura, ma piuttosto dall'allontanamento dal bene di natura, come la malattia deriva la [sua] gravità dall'allontanamento dalla disposizione naturale del corpo. Perciò il male della colpa non diminuisce se diminuisce il bene di natura, come la malattia non diminuisce se s'indebolisce la natura, anzi di più aumenta.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che nella potenza è inclusa anche la disposizione o l'attitudine al bene della grazia; e questa disposizione certamente diminuisce, com'è stato detto, benché non diminuisca la stessa potenza.

Articolo 12 (127)

Se il peccato possa corrompere tutto il bene di natura

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, qualsiasi realtà finita può essere totalmente soppressa per mezzo d'una continua diminuzione. Ora, il bene naturale, qual è la disposizione, è qualcosa di finito, poiché è creato. Dunque, se esso diminuisce per il peccato, come si è detto, può essere totalmente soppresso.
2. Inoltre. li bene di natura, che è la disposizione alla grazia, sembra che venga diminuito o soppresso per l'allontanamento dalla grazia. Ora, l'allontanamento ha un limite e non procede all'infinito, poiché la conversione, che ad esso s'oppone, ha un termine: infatti, non c'è nell'uomo una carità infinita. Dunque, la diminuzione del bene naturale ha un limite, il che non accadrebbe, se rimanesse sempre qualcosa del bene di natura, poiché il bene di natura è tale da essere sempre diminuito mediante il peccato. Dunque, sembra che il bene di natura possa essere totalmente soppresso mediante il peccato.
3. Inoltre. La privazione sopprime totalmente la disposizione; il cieco, infatti, in nessun modo è capace di vedere. Ora, la colpa è una certa privazione. Dunque, sembra che sopprima totalmente il bene di natura, che è la disposizione.
4. [**62b**] Inoltre. Il peccato è un buio spirituale, come dice il Damasceno (128). Ora, il buio può sopprimere totalmente la luce. Dunque, la colpa può sopprimere totalmente il bene.
5. Inoltre. Come il bene della grazia sta al male di natura, così il male della colpa sta al bene di natura. Ora, per mezzo della grazia può essere eliminato tutto il male di natura, cioè il fornite, che è un'inclinazione alla colpa, com'è manifesto nei beati. Dunque, per mezzo del male della colpa può essere soppresso tutto il bene di natura, che è la disposizione alla grazia.
6. Inoltre. La disposizione alla grazia non può permanere lì dove c'è l'impossibilità di conseguire la grazia. Ora, lo stato di dannazione, cui si perviene tramite la colpa, comporta l'impossibilità di conseguire la grazia. Dunque, per mezzo della colpa può essere soppresso tutto il bene di natura, che è la disposizione alla grazia.
7. Inoltre. Nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (129) Dionigi dice che il male è un difetto dell'attitudine naturale. E ciò sembra che si addica massimamente al male della colpa. Dunque, sembra che mediante il peccato venga totalmente meno il bene di natura, che è la disposizione.

8. Inoltre. Ciò che pone una cosa al di fuori del [suo] stato di natura sembra che sopprima il bene di natura. Ora, il peccato pone il peccatore al di fuori dello stato della [sua] natura. Infatti, dice il Damasceno (130) che l'angelo, peccando, cadde da ciò che è secondo la [sua] natura in ciò che è al di là della [sua] natura. Dunque, il peccato sopprime il bene di natura.
9. Inoltre. La privazione non priva se non di ciò che esiste. Ora, la grazia non ci fu negli angeli prima del peccato. Dunque, il peccato dell'angelo non [lo] privò del bene della grazia; resta dunque, che lo abbia privato del bene di natura.
10. Inoltre. La diminuzione è un certo movimento. Ora, identico è il movimento del tutto e della parte come [quello] d'una sola zolla e di tutta la terra, come si legge nel quarto libro della *Fisica* (131). Se, dunque, qualcosa del bene di natura diminuisce a causa del peccato, può essere soppresso tramite il peccato tutto il bene di natura.

IN CONTRARIO

Finché rimane la volontà rimane la disposizione al bene. Ora, il peccato non sopprime la volontà, anzi risiede nella volontà. Dunque, sembra che il peccato non possa sopprimere tutto il bene di natura, che è la disposizione.

[**63a**] RISPOSTA

Bisogna dire che è impossibile che mediante il peccato sia totalmente soppresso il bene di natura, qual è l'attitudine o la disposizione alla grazia. Ma da ciò sembra sorgere una difficoltà, poiché, essendo quella disposizione finita, sembra che, mediante una continua diminuzione, possa essere completamente soppresso.

Alcuni vollero aggirare questa difficoltà prendendo esempio dal continuo finito, che si divide all'infinito, se la divisione è fatta secondo la stessa proporzione. Per esempio, se da una linea finita si sottrae una terza parte di essa e poi ancora una terza parte di quanto resta, e così di seguito, la divisione non s'arresterà mai, ma potrà procedere all'infinito. Però nel nostro caso ciò non ha luogo. Infatti, poiché la divisione della linea procede secondo la stessa proporzione, la parte che è sottratta dopo è sempre minore di quella che è sottratta prima, come la terza parte d'un tutto è maggiore del terzo delle due parti rimaste, e così dicasi delle altre [che sono sottratte in seguito]. Al contrario, non si può dire che, con il secondo peccato, la predetta disposizione diminuisca di meno che con il primo; anzi, forse o nella stessa misura o anche di più, se il peccato sarà più grave.

E quindi bisogna dire, diversamente, che la disposizione può essere diminuita in due modi: *in un modo* per sottrazione; *in altro modo* per aggiunta del contrario (132). Precisamente, *per sottrazione*: per esempio, un corpo ha la capacità di scaldare mediante il calore che possiede; quindi, diminuito il calore, diminuisce la sua attitudine a scaldare. Invece, *per aggiunta del contrario*: per esempio, l'acqua scaldata ha una naturale attitudine o disposizione a raffreddarsi, ma, quanto più calore si aggiunge ad essa, tanto più diminuisce la sua disposizione al freddo. Dunque, questo secondo modo di diminuzione, che è per aggiunga del contrario, ha luogo maggiormente nelle potenze attive e recettive, invece il primo nelle [solo] potenze attive, benché entrambi i modi si possano riscontrare in una certa qual maniera in entrambe le potenze.

Quando, dunque, c'è una diminuzione della disposizione per sottrazione, la disposizione può essere totalmente eliminata, allorquando è eliminato ciò che causava la disposizione. Quando, invece, la disposizione diminuisce per aggiunta del contrario, in tal caso bisogna esaminare se l'aggiunta del contrario, aumentando, possa o non possa coro rompere il soggetto. Infatti, se può corrompere il soggetto, la disposizione può essere totalmente soppressa. Per esempio, il calore può essere aumentato a tal punto

nell'acqua [**63b**] che questa si corrompe e così è soppressa completamente la disposizione, che conseguiva alla forma dell'acqua. Invece, se il soggetto non può essere corrotto per aggiunta del contrario, per quanto [quest'ultimo] sia moltiplicato, certamente la disposizione diminuirà sempre al crescere del contrario aggiunto, tuttavia non sarà mai totalmente soppressa per la permanenza del soggetto, nel quale tale disposizione si radica. Per esempio, per quanto si accresca il calore, esso non sopprimerebbe la disposizione della materia prima, che è incorruttibile, alla forma dell'acqua.

Ora, è manifesto che la disposizione della natura razionale alla grazia è come [quella] della potenza recettiva e che tale disposizione consegue alla natura razionale in quanto tale. Ora, sopra è stato detto che la diminuzione di questa disposizione è per aggiunta del contrario, quando cioè la creatura razionale si allontana da Dio mediante la conversione verso il contrario. Perciò, poiché la natura razionale è incorruttibile e non cessa di esistere, segue che, per quanto si moltiplichi il peccato, la disposizione al bene della grazia diminuisce sempre per aggiunta del peccato, ma in modo che giammai sia totalmente soppressa. E così, nel nostro caso, la diminuzione procede all'infinito nel senso contrario all'aggiunta, come nelle realtà continue; viceversa, l'aggiunta avviene all'infinito nel senso contrario alla divisione, quando ciò che si toglie ad una linea si aggiunge all'altra.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che quell'argomento concluderebbe, qualora il bene di natura fosse diminuito per sottrazione, com'è stato già detto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la conversione e l'allontanamento hanno un termine dove pervengono in atto, poiché non si dà allontanamento né conversione infinita in atto; tuttavia non hanno un termine quanto a ciò che è in potenza, poiché i meriti e i demeriti si possono moltiplicare all'infinito.
3. Alla terza bisogna rispondere che la privazione, che sopprime la potenza, sopprime totalmente anche la disposizione, come la cecità che sopprime la potenza visiva, fatta eccezione forse per quel che rimane della disposizione o dell'attitudine nella radice della potenza, cioè nell'essenza dell'anima. Invece la privazione che sopprime l'atto, non toglie la disposizione; e tale privazione è la privazione della grazia. Così [si comporta] anche il buio, che è l'eliminazione della luce dall'aria. Ora, il peccato non è la stessa privazione della grazia, ma un certo ostacolo [**64a**] alla grazia, a causa del quale si è privati della grazia, come sopra è stato detto.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il buio elimina la luce ad esso contraria, ma non la disposizione alla luce, che è nell'aria. E similmente, mediante il peccato è eliminata la grazia, ma non la disposizione alla grazia.
5. Alla quinta bisogna rispondere che l'inclinazione al male, detta *fomite*, non consegue alla natura come [consegue] la disposizione al bene, ma consegue alla corruzione della natura, che deriva dalla colpa; e quindi il fomite può essere totalmente soppresso dalla grazia, non però il bene di natura dalla colpa.
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'impossibilità alla grazia, che è nei dannati, non dipende dalla totale soppressione della disposizione naturale al bene, ma dall'ostinazione della volontà nel male e dall'immutabilità della sentenza di Dio, affinché ad essi non sia più concessa la grazia in eterno.
7. Alla settima bisogna rispondere che la mancanza della disposizione naturale [**64b**] non va intesa nel senso che tutta la disposizione naturale venga meno, ma nel senso che viene meno dalla sua perfezione.
8. E la stessa cosa va detta in risposta all'ottava che, cioè, il peccato non pone totalmente al di fuori dello stato di natura, ma al di fuori della sua perfezione.

9. Alla nona bisogna rispondere che la privazione non solo priva di ciò che esiste, ma anche di ciò che è fatto per esistere. Infatti, uno può essere privato d'una cosa che non ha mai avuto, purché sia stato fatto per averla. E tuttavia non è vero che gli angeli, all'inizio della loro creazione, non ebbero la grazia; infatti, Dio creò in essi la natura e nello stesso tempo elargì la grazia, come dice Agostino nel dodicesimo libro della *Città di Dio* (133).
10. Alla decima bisogna rispondere che quell’argomentazione sarebbe concludente se la diminuzione avvenisse per sottrazione di parti.

QUESTIONE 3

LA CAUSA DEL PECCATO

Articolo 1 (1)

Se Dio sia causa del peccato

[**65a]** OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani*: «Dio li abbandonò in balia dei loro sensi depravati, perché commettessero ciò che non conviene» (2). La glossa d'Agostino, presa dalla *Grazia e il libero arbitrio*, commenta a tal proposito: «È evidente che Dio opera nei cuori degli uomini, inclinando le loro volontà ovunque voglia, sia al bene sia al male (3). Ora, il peccato è un'inclinazione della volontà al male. Dunque, Dio è causa del peccato.
2. Ma diceva che l'inclinazione della volontà al male è detta dipendere da Dio in quanto è una pena, perciò in quello stesso passo si parla del giudizio di Dio. IN CONTRARIO: una cosa non può essere nello stesso tempo e sotto lo stesso rapporto una pena e una colpa, come sopra è stato detto (4), poiché la pena per sua natura ripugna alla volontà, mentre la colpa per sua natura è volontaria. Ora, l'inclinazione della volontà appartiene alla natura del *volontario*. Se, dunque, Dio inclina la volontà verso il male, sembra che anch'egli sia causa della colpa, in quanto colpa.
3. Inoltre. Come la colpa s'oppone al bene della grazia, così la pena s'oppone al bene della natura. Ora, il fatto che Dio sia causa della natura non impedisce che possa essere anche causa della pena. Dunque, il fatto che Dio sia causa della grazia non impedisce che possa essere anche causa della colpa.
4. Inoltre. Tutto ciò che è causa d'una causa è anche causa di ciò che è causato. Ora, il libero arbitrio, di cui Dio è causa, è causa del peccato. Dunque, Dio è causa del peccato.
5. [**65b**] Inoltre. Ciò verso cui inclina una potenza data da Dio è causato da Dio. Ora, alcune potenze, date da Dio, inclinano al peccato, come l'irascibile all'omicidio e il concupiscibile all'adulterio. Dunque, Dio è causa del peccato.
6. Inoltre. Chiunque inclina la propria volontà o quella d'un altro verso il male, è causa del peccato: per esempio se un uomo, facendo l'elemosina, inclina la sua volontà, affinché tenda verso la vanagloria. Ora, Dio inclina la volontà dell'uomo verso il male, com'è stato detto. Dunque, Dio è causa del peccato.
7. Inoltre. Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (5) , dice che le cause dei mali si trovano in Dio. Ora, in Dio non possono rimanere inattive. Dunque, Dio è causa dei mali, tra i quali sono da annoverare i peccati.
8. Inoltre. Agostino, ne *La natura e la grazia* (6), dice che la grazia nell'anima è come la luce per mezzo della quale l'uomo fa il bene e senza la quale il bene non può essere fatto. Così, dunque, la grazia è causa del merito. Dunque, inversamente, la sottrazione della grazia è causa del peccato. Ora, è Dio che toglie la grazia. Dunque, Dio è causa del peccato.
9. Inoltre. Agostino, nel secondo libro delle *Confessioni* (7), dice: «Attribuisco alla tua grazia tutto il male che non ho commesso». Ora, non bisognerebbe attribuire alla grazia il fatto che un uomo non abbia commesso dei peccati, se, privo della grazia, potrebbe non peccare. Dunque, non è il peccato la causa del fatto che si è privati della grazia, ma piuttosto è la privazione della grazia ad essere causa del peccato. E così segue come prima, che, cioè, Dio sia causa del peccato.

10. Inoltre. Ogni lode della creatura deve essere indirizzata soprattutto a Dio. [**66a**] Ma a lode dell'uomo giusto si legge nell'*Ecclesiastico*: «Egli avrebbe potuto trasgredire e non ha trasgredito» (8). Dunque, a maggior ragione questa lode compete a Dio. Dunque, Dio può peccare e, conseguentemente, essere causa di peccato.
11. Inoltre. Il Filosofo, nel quarto libro dei *Topici*, dice: «Dio e l'uomo eccellente possono commettere azioni cattive» (9). Ora, è proprio in questo che consiste il peccato. Dunque, Dio può peccare.
12. Inoltre. Si può giustamente così ragionare: *Se Tizio vuole, può correre*; dunque, assolutamente parlando, può correre. Ora, anche questa proposizione è vera: *Se Dio vuole, può peccare*; infatti, il voler peccare è già peccare. Dunque, Dio, assolutamente parlando, può peccare; e si conclude come prima.
13. Inoltre. Chi offre l'occasione del danno, sembra che sia causa del danno. Ora, Dio offrì all'uomo l'occasione di peccare tramite il comandamento che gli diede, com'è detto nella *Lettera ai Romani* (10). Dunque, Dio è causa del peccato.
14. Inoltre. Poiché il male è causato dal bene, sembra che il massimo male sia causato dal massimo bene. Ora, il massimo male è la colpa, che fa diventare cattivo sia un uomo buono sia un angelo. Dunque, esso è causato dal massimo bene, che è Dio.
15. Inoltre. Appartiene ad una stessa persona dare e togliere il potere. Ora, appartiene a Dio dare il potere dell'anima sul corpo; dunque, appartiene anche a lui toglierlo. Ora, il potere è tolto solo per mezzo del peccato, il quale sottomette lo spirito al corpo. Dunque, Dio è causa del peccato.
16. Inoltre. Ciò che è causa d'una determinata natura è anche causa del movimento proprio e naturale di essa. Ora, Dio è causa della natura della volontà; ma il movimento proprio e naturale della volontà è l'allontanamento [dal sommo bene], come il movimento proprio e naturale della pietra è il tendere verso il basso, secondo quanto dice Agostino nel *Libero arbitrio* (11) Dunque, Dio è causa di questo allontanamento. E così, poiché l'essenza della colpa consiste nell'allontanamento [dal sommo bene], sembra che Dio sia causa della colpa.
17. Inoltre. Chi comanda di peccare è causa di peccato. Ora, si riscontra che Dio abbia comandato di peccare. Infatti, com'è detto nel *Terzo libro dei Re* (12), avendo lo spirito della menzogna detto: «Uscirò e sarò uno spirito menzognero [**66b**] sulla bocca dei profeti», il Signore disse: «Esci e fa' così». E anche in *Osea* (13) si legge che il Signore comandò ad Osea di prendere in moglie una prostituta e di avere da lei figli di prostituzione. Dunque, Dio è causa del peccato.
18. Inoltre. Appartiene allo stesso soggetto l'agire e il potere, poiché, come dice il Filosofo (14), di chi è la potenza è anche l'atto. Ora, Dio è causa del fatto di poter peccare. Dunque, è anche causa del fatto del peccare.

IN CONTRARIO

1. C'è che Agostino, nelle *Ottantatre questioni* (15), dice che l'uomo non diventa peggiore ad opera di Dio. Ora, mediante il peccato l'uomo diventa peggiore. Dunque, Dio non è l'autore del peccato.
2. Inoltre. Fulgenzio (16) dice che Dio non è l'autore di ciò di cui è vendicatore. Ora, Dio è il vendicatore del peccato. Dunque, non ne è l'autore.
3. Inoltre. Dio è causa solo di ciò che ama, poiché così è detto nella *Sapienza* (17): Dio ama tutto ciò che è e «niente odiasti di ciò che hai fatto». Ora, Dio odia il peccato, secondo quel versetto della *Sapienza*: «Dio odia ugualmente l'empio e l'empietà» (18). Dunque, Dio non è l'autore del peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che uno può essere causa di peccato in due modi: in un primo modo, perché egli stesso pecca; in un secondo modo, perché fa peccare un altro. Nessuno di questi due modi può convenire a Dio.

Infatti, che Dio non possa peccare è evidente sia dal concetto generico di peccato sia dal concetto proprio di peccato morale, detto *colpa*. Infatti, il peccato comunemente detto, secondo come si riscontra nelle cose naturali e artificiali, deriva dal fatto che una cosa, agendo, non perviene al fine per cui agisce: ciò accade per deficienza del principio attivo. Per es., se il grammatico scrive male, accade per difetto d'arte, se però ha in mente di scrivere bene. E il fatto che la natura pecchi nella formazione dell'animale, come accade nei parti mostruosi, accade per un difetto della potenza attiva nel seme. Invece, il peccato, secondo com'è propriamente inteso in morale e che ha natura di colpa, [**67a**] proviene dal fatto che la volontà vien meno dal debito fine, in quanto tende verso un fine indebito. Ora, in Dio non può venir meno né il principio attivo, poiché la sua potenza è infinita, né può venir meno la sua volontà dal debito fine, poiché la sua volontà, che è anche la sua stessa natura, è la somma bontà, in cui consiste il fine ultimo e la regola di tutte le volontà. Perciò la sua volontà aderisce in modo naturale al sommo bene né può da esso staccarsi, come neppure l'appetito naturale d'una cosa può venir meno dal tendere verso il proprio bene naturale. Dunque, Dio non può essere causa del peccato a tal punto che pecchi egli stesso.

Ugualmente, non può neppure essere causa di peccato a tal punto da far peccare gli altri. li peccato, infatti, secondo come ora ne stiamo parlando, consiste nell'allontanamento della volontà creata dall'ultimo fine. Ora, è impossibile che Dio faccia sì che la volontà d'un uomo si allontani dall'ultimo fine, essendo egli stesso l'ultimo fine. Infatti, ciò che si riscontra comunemente in tutti gli agenti creati occorre che provenga dall'imitazione del primo agente, che dà a tutti la sua somiglianza, nella misura in cui possano riceverla, come dice Dionigi nel nono capitolo dei *Nomi divini* (19). Ora, si riscontra che ciascun agente creato attrae a sé in un certo qual modo le altre cose per mezzo della sua azione, rendendole simili a sé o tramite la somiglianza della forma, come quando un corpo caldo riscalda, oppure rivolgendo le altre cose verso il proprio fine, come un uomo muove gli altri uomini verso quel fine, che ha in mente, per mezzo di comandi. Dunque, è conveniente per Dio far volgere verso se stesso tutte le cose e, conseguentemente, che non ne allontani nessuna da sé. Egli, infatti, è il sommo bene. Perciò non può essere la causa dell'allontanamento della volontà dal sommo bene, nel quale allontanamento consiste l'essenza della colpa, secondo quanto ora andiamo dicendo della colpa.

Dunque, è impossibile che Dio sia causa del peccato.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che quando si dice che Dio abbandona alcuni in balia dei loro sensi depravati o che inclina la loro volontà al male, lo si dice non nel senso che Dio agisce o muove, ma piuttosto nel senso che abbandona o non impedisce, come se si dicesse che uno è causa della caduta d'un altro, se non porge la mano a questi mentre cade. Dio non presta soccorso ad alcuni, onde evitare che non cadano, per un suo giusto giudizio.
2. Con ciò è evidente anche la soluzione alla seconda obiezione.
3. [**67b**] Alla terza bisogna rispondere che la pena s'oppone ad un certo particolare bene. Ora, non è contro la natura del sommo bene sopprimere qualche particolare bene, dal momento che un particolare bene è soppresso per l'aggiunta d'un altro bene, che talvolta è migliore; per esempio, la forma dell'acqua è soppressa per l'aggiunta della forma del fuoco. E similmente, un bene d'una natura particolare è soppresso per mezzo della pena per l'aggiunta d'un bene migliore e cioè per il fatto che Dio ristabilisce nelle cose l'ordine

della sua giustizia. Ma il male della colpa avviene tramite l'allontanamento dal sommo bene, dal quale il sommo bene non può allontanarsi. Perciò Dio può essere causa della pena, ma non causa della colpa.
4. Alla quarta bisogna rispondere che l'effetto di ciò che è causato, in quanto causato, si riconduce alla sua causa. Ora, se una cosa procede da una realtà causata ma non in quanto causata, allora non è necessario ricondurre questa cosa alla causa [prima]. Così, il movimento della tibia è causato dalla potenza motrice dell'animale, che muove la tibia, ma l'andatura curva non proviene dalla tibia in quanto mossa dalla potenza motrice, bensì in quanto, per un suo difetto, riceve difettosamente l'impulso della potenza motrice, e perciò lo zoppicare non è causato dalla potenza motrice. Così, dunque, il peccato è causato dal libero arbitrio, nella misura in cui s'allontana da Dio. Perciò non occorre che Dio sia causa del peccato, benché sia causa del libero arbitrio.
5. Alla quinta bisogna rispondere che i peccati non provengono dall'inclinazione dell'irascibile o del concupiscibile, nel modo come [queste inclinazioni] sono state costituite da Dio, ma nella misura in cui vengono meno dall'ordine che egli ha istituito. Infatti, sono state costituite nell'uomo in modo che siano sottomesse alla ragione. Perciò, quando inclinano al peccato al di fuori dell'ordine della ragione, ciò non proviene da Dio.
6. Alla sesta bisogna rispondere che quell'argomentazione non è concludente, poiché Dio non inclina la volontà al male agendo o muovendo, bensì col non elargire la grazia, com'è stato detto.
7. Alla settima bisogna rispondere che le cause dei mali sono dei beni particolari, che possono venir meno. Ora, questi particolari beni, in quanto sono beni, esistono in Dio come l'effetto esiste nella propria causa. E pertanto si dice che le cause dei mali esistono in Dio, ma non perché egli sia causa dei mali.
8. All'ottava bisogna rispondere che Dio, per quanto è in sé, si comunica a tutti gli esseri per quanto possa essere ricevuto da ognuno. Perciò, che un essere viene meno alla partecipazione della sua bontà è dovuto al fatto che in esso [**68a**] si riscontra qualche impedimento alla partecipazione divina. Così, dunque, il fatto che uno non riceva (20) la grazia non ha la sua causa in Dio, ma [ciò dipende] dal fatto che quello stesso cui non è concessa la grazia frappone un impedimento alla grazia, in quanto s'allontana da quella luce che non s'allontana da sé, come dice Dionigi (21).
9. Alla nona bisogna rispondere che in un modo si deve parlare dell'uomo secondo lo stato di natura originale e in un altro dell'uomo secondo lo stato di natura corrotta. Infatti, secondo lo stato di natura originale, l'uomo non aveva niente che lo spingesse al male, benché il bene di natura non fosse sufficiente per il conseguimento dello stato di gloria; e perciò aveva bisogno dell'aiuto della grazia per meritare, ma non ne aveva bisogno per evitare i peccati, poiché per mezzo di ciò che aveva ricevuto per natura poteva non cadere. Però, nello stato di natura corrotta, ha qualcosa che lo spinge al male e quindi ha bisogno dell'aiuto della grazia, per non cadere; e secondo questo stato Agostino attribuisce alla grazia divina tutti i mali che non fece. Ma questo stato è derivato da una colpa precedente.
10. Alla decima bisogna rispondere che ci può essere qualcosa di lodevole in un essere inferiore che non appartiene alla lode d'un essere superiore, come essere rabbioso è lodevole in un cane, ma non lo è in un uomo, come dice Dionigi (22). E similmente, non trasgredire, pur potendolo fare, va a lode dell'uomo, ma non appartiene alla lode di Dio.
11. All'undicesima bisogna rispondere che quelle parole del Filosofo vanno intese non in riferimento a ciò che Dio è per natura, ma in riferimento a quegli esseri che vengono chiamati *dèi* sia secondo un comune sentire, come gli dèi dei pagani, sia secondo la partecipazione, come gli uomini valorosi in modo sovrumano, ai quali, nel settimo libro dell'*Etica* (23), attribuisce una virtù eroica o divina. Oppure si può intendere, come pensano alcuni, che Dio è detto che possa fare cose cattive, perché potrebbe, se volesse.

12. Alla dodicesima bisogna rispondere che di questa condizionale: *Se Tizio vuole, può correre*, l'antecedente [*Se Tizio vuole*] è possibile e perciò segue la possibilità della conseguente [*può correre*]. Ma in questa condizionale: *Se Dio vuole, può peccare*, l'antecedente [*Se Dio vuole*] è impossibile, poiché Dio non può volere il male. Dunque, i casi non sono simili.
13. [**68b**] Alla tredicesima bisogna rispondere che ci sono due tipi d'occasione: quella data e quella colta. Ora, il comandamento è occasione di peccato, non certamente [occasione] data da colui che comanda, ma [occasione] colta da colui al quale è stato dato il comandamento. Perciò l'Apostolo significativamente dice: «Cogliendo l'occasione, il peccato ha prodotto in me ogni sorta di concupiscenza per mezzo del comandamento» (24). Si dice, infatti, che si dà occasione a peccare, quando è compiuta un'azione poco retta per cui, tramite l'esempio, gli altri sono indotti a peccare. Se, invece, qualcuno compisse un'azione giusta e da ciò un altro fosse indotto a peccare, questa non sarà un'occasione data, ma un'occasione colta, come quando i farisei si scandalizzavano dell'insegnamento di Cristo. Ora, il comandamento era santo e giusto, com'è detto nella *Lettera ai Romani* (25). Perciò Dio, col comandare, non diede occasione a peccare; ma fu l'uomo che la colse.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che, se il bene, in quanto bene, fosse causa del male, seguirebbe che il massimo bene sarebbe causa del massimo male. Ora, il bene è causa del male in quanto deficiente. Perciò, quanto più è bene tanto meno è causa del male.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che togliere allo spirito il dominio sul corpo è contro l'ordine naturale della giustizia e quindi ciò non può convenire a Dio, che è la stessa giustizia.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che il movimento d'allontanamento è detto proprio e naturale della volontà secondo lo stato della natura corrotta e non secondo lo stato della natura originale.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che l'espressione: «Esci e fa' così» (26) non va intesa come un comando, ma come un permesso; così anche [va inteso) ciò che è detto a Giuda: «Ciò che fai, fallo presto» (27), secondo quel modo di dire in cui *il permesso* di Dio è detto *sua volontà*. Invece, ciò che è detto ad Osea: «Prenditi per moglie una prostituta» (28) ecc..., va inteso come un comando. Ma il comando divino fa sì che non sia peccato ciò che, altrimenti, sarebbe peccato. Dio, infatti, come dice Bernardo (29), può dispensare dai comandamenti della seconda tavola, tramite i quali l'uomo è immediatamente ordinato al prossimo: infatti, il bene del prossimo è un certo bene particolare. Però non può dispensare [**69a**] dai comandamenti della prima tavola, tramite i quali l'uomo è ordinato a Dio, che non può allontanare gli altri da sé: infatti, non può negare se stesso, com'è detto nella *Seconda lettera a Timoteo* (30), benché, secondo alcuni ciò, che è detto di Osea vada interpretato come se fosse accaduto in una visione profetica.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che da quelle parole del Filosofo si capisce che il soggetto che può agire e quello che agisce è lo stesso, ma non che ciò che è causa della potenza sia anche causa dell'atto.

Articolo 2 (31)

Se l'azione del peccato provenga da Dio

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, non si dice che l'uomo sia causa del peccato, se non perché è causa dell'azione del peccato. Nessuno, infatti, agisce, proponendosi per fine il male, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (32). Ora, Dio non è l'autore del peccato, com'è stato detto sopra.
2. Inoltre. Ciò che è causa d'una cosa è anche causa di ciò che ad essa conviene secondo la natura della sua specie; così, se uno è causa di Tizio, ne segue che sarà anche causa dell'uomo. Ma alcuni atti sono peccati in ragione della propria specie. Se, dunque, l'atto del peccato provenisse da Dio, seguirebbe che Dio sarebbe causa del peccato.
3. Inoltre. Tutto ciò che proviene da Dio è una determinata cosa. Ora, l'atto del peccato non è una determinata cosa, come dice Agostino nella *Perfezione della giustizia dell'uomo* (33). Dunque, l'atto del peccato non proviene da Dio.
4. Inoltre. L'atto del peccato è un atto del libero arbitrio, il quale è detto *libero* proprio perché muove se stesso ad agire. Ora, ciò il cui atto è causato da un altro, da questi è mosso e se non è mosso da se stesso non è neppure libero. L'atto del peccato, dunque, non proviene da Dio.

IN CONTRARIO

C'è che nel terzo libro della *Trinità* (34) Agostino dice che la volontà di Dio è causa di tutte le specie e di tutti i movimenti. Ora, l'atto del peccato è un determinato movimento del libero arbitrio. Dunque, proviene da Dio.

[**69b**] RISPOSTA

Bisogna dire che, riguardo a questo problema, presso gli antichi c'era una duplice opinione. Infatti, anticamente alcuni, pensando alla stessa deformità del peccato, che non proviene da Dio, dissero che l'azione del peccato non proviene da Dio. Altri, invece, dissero che l'azione del peccato proviene da Dio, pensando all'essenza stessa dell'atto, che bisogna ammettere che proviene da Dio per una duplice ragione. *Primo*, certamente per una ragione generale. Infatti, essendo lo stesso Dio un ente per sua essenza (poiché la sua essenza è il suo essere), è necessario che provenga da lui tutto ciò che in qualunque modo è: non c'è, infatti, nessun altro ente che sia il proprio essere, ma tutti gli esseri sono detti *enti* per partecipazione. Ora, tutto ciò che è detto essere tale [determinata cosa] per partecipazione deriva da ciò che è [tale] per essenza, come ogni cosa infuocata deriva da ciò che è fuoco per essenza. Ora, è evidente che l'atto del peccato è un determinato ente ed appartiene ad un predicamento dell'ente. Perciò è necessario dire che provenga da Dio.

Secondo: la stessa cosa è evidente per una ragione specifica. Infatti, è necessario che ogni movimento delle cause seconde sia causato dal primo motore, come tutti i movimenti dei corpi inferiori sono causati dal movimento del cielo. Ora, Dio è il primo motore rispetto a tutti i movimenti sia spirituali sia corporei, come il corpo celeste è il principio di tutti i movimenti dei corpi inferiori. Perciò, poiché l'atto del peccato è un determinato movimento del libero arbitrio, è necessario dire che l'atto del peccato, in quanto atto, proviene da Dio.

Tuttavia bisogna tener presente che il movimento del primo motore non è ricevuto in modo uniforme in tutti gli esseri mobili, ma in ognuno a modo proprio. Infatti, altro è il modo secondo cui il movimento del cielo causa il movimento dei corpi inanimati, che non muovono se stessi, altro è il modo secondo cui causa il movimento degli animali, che muovono se stessi. E ancora, altro è il modo secondo cui al movimento del cielo consegue un germogliare della pianta, nella quale la potenza generativa è senza difetti e produce un rampollo perfetto, altro è il modo secondo cui consegue un germogliare della

pianta, la cui potenza generativa è debole e produce un rampollo inutile. Dunque, quando un essere si trova nella dovuta disposizione per ricevere la mozione del primo motore, consegue [**70a**] un'azione perfetta secondo l'intenzione del primo motore; ma se non si trova nella dovuta disposizione e attitudine a ricevere la mozione del primo motore, consegue un'azione imperfetta. E allora, ciò che vi è d'azione si riconduce al primo motore come alla propria causa; ciò che, invece, vi è di difettoso non si riconduce al primo motore come alla propria causa, poiché un tale difetto consegue nell'azione per il fatto che l'agente si allontana dall'ordine del primo motore, com'è stato detto. Così, ciò che c'è di movimento nello zoppicare proviene dalla potenza motrice dell'animale, ma ciò che vi è di difettoso non proviene dalla potenza motrice, bensì dalla tibia, nella misura in cui viene meno dalla corretta mozione della potenza motrice.

Perciò bisogna dire che, essendo Dio il primo principio dei movimenti di tutte le cose, alcuni esseri sono mossi da lui in modo tale che si muovono anche da se stessi, come gli esseri dotati di libero arbitrio. E se questi esseri si troveranno nella dovuta disposizione e nel dovuto ordine per ricevere la mozione con cui sono mossi da Dio, conseguiranno delle buone azioni, le quali si riconducono totalmente a Dio come a loro causa; al contrario, se essi vengono meno dall'ordine dovuto, ne conseguirà un'azione disordinata, qual è l'azione del peccato. E così, ciò che vi è d'azione si riconduce a Dio come a propria causa; ciò che, invece, vi è di disordine o di deformità, non ha Dio come causa, ma solo il libero arbitrio. E perciò si dice che l'azione del peccato proviene da Dio, ma non proviene da Dio il peccato.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il peccatore, benché di per sé non voglia la deformità del peccato, tuttavia la deformità del peccato cade in qualche modo sotto la volontà di chi pecca, in quanto, cioè, questi preferisce incorrere nella deformità del peccato piuttosto che rinunciare all'atto. Però la deformità del peccato in nessun modo cade sotto la volontà divina, ma deriva dal fatto che il libero arbitrio recede dall'ordine della volontà divina.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la deformità del peccato non consegue alla specie dell'atto secondo come esso è nel genere della natura: precisamente così è causato da Dio; ma consegue alla specie dell'atto in quanto atto morale, in quanto è causato dal libero arbitrio, com'è stato detto in un'altra questione (35).
3. [**70b**] Alla terza bisogna rispondere che *ente* e *cosa* si predicano propriamente della sostanza, invece degli accidenti [si predicano] secondo un certo rapporto. E in base a ciò Agostino dice che l'atto non è una *cosa*.
4. Alla quarta bisogna rispondere che, quando si afferma che una cosa muove se stessa, si afferma che sono identici il motore e il mosso; invece, quando si afferma che una cosa è mossa da un'altra, si afferma che altro è il motore e altro è il mosso. Ora, è evidente che, quando una cosa ne muove un'altra non è detto che questa cosa sia il primo motore per il semplice fatto che muove; perciò non è da escludere che sia mossa da un'altra e che da quest'altra riceva anche la potenza del muovere. Similmente, quando una cosa muove se stessa non è da escludere che sia mossa da un'altra, dalla quale le deriva il fatto di muovere se stessa. E così non contrasta con la libertà il fatto che Dio sia causa dell'atto del libero arbitrio.

Articolo 3 (36)

Se il diavolo sia causa del peccato

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, si legge nella *Sapienza*: «Per invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo». (37). Ora, la morte è la conseguenza del peccato. Dunque, il diavolo è la causa del peccato.
2. Inoltre. Il peccato risiede nell'affetto (38). Ora, Agostino, nel quarto libro della *Trinità*, dice che il diavolo «ispira cattivi desideri alla sua compagnia» (39); e Beda dice nel *Commento agli Atti degli Apostoli* (40), che «il diavolo trascina l'anima verso l'affetto della malizia». Dunque, il diavolo è la causa del peccato.
3. Inoltre. Ciò che è inferiore è mosso per natura da ciò che è superiore. Ora, come l'intelletto dell'uomo, nell'ordine della natura, è al di sotto dell'intelletto angelico, così la volontà umana è al di sotto della volontà angelica; infatti, la potenza appetitiva è sempre proporzionata a quella conoscitiva. Dunque, l'angelo cattivo, per mezzo della sua cattiva volontà, può muovere la volontà dell'uomo verso il male; e così può essere causa del peccato.
4. Inoltre. Isidoro, nel *Sommo bene* (41), dice che il diavolo fa ardere il cuore dell'uomo di occulte cupidigie. Ora, la radice di tutti i mali è la cupidigia, come si legge nella *Prima lettera a Timoteo* (42). Dunque, sembra che il diavolo possa essere la causa del peccato.
5. Inoltre. Tutto ciò che è indifferente a due contrari, [**71a**] ha bisogno di qualche agente che lo determini perché passi all'atto. Ora, il libero arbitrio dell'uomo è indifferente a due contrari, cioè al bene e al male. Dunque, perché passi all'atto del peccato, ha bisogno che sia determinato al male da qualcuno. Ora, sembra che ciò sia fatto soprattutto dal diavolo, la cui volontà è determinata al male. Dunque, sembra che il diavolo sia la causa del peccato.
6. Inoltre. Agostino, nel *Manuale* (43), dice che causa del peccato è una volontà mutevole, precisamente per prima quella dell'angelo e poi dell'uomo. Ora, in ogni genere, ciò che viene prima è causa di ciò che viene dopo. Dunque, sembra che la cattiva volontà del diavolo sia causa della cattiva volontà dell'uomo
7. Inoltre. Il peccato risiede nel pensiero, perciò è detto in *Isaia*: «Allontanate il male dei vostri pensieri dalla mia vista» (44). Ora, il diavolo può causare in noi dei pensieri, a quanto sembra, poiché la forza del pensiero è una potenza legata ad un organo corporeo; ora, il diavolo può modificare i corpi. Dunque, sembra che il diavolo possa essere direttamente causa del peccato.
8. Inoltre. Agostino (45) dice che c'è vizio quando la carne ha brame in contrasto con lo spirito. Ora, a quanto sembra, il diavolo può causare queste brame, poiché la potenza concupiscibile è atto d'un organo corporeo. Dunque, sembra che [il diavolo] possa essere causa diretta del peccato.
9. Inoltre. Agostino, ne La *Genesi alla lettera* (46), dice che, quando le immagini delle cose sono presentate all'uomo in modo tale che non si distinguano dalle cose, segue un disordine nella carne; ora, dice che ciò può accadere per la potenza spirituale d'un angelo buono o cattivo. Ora, il disordine che c'è nella carne non è senza peccato. Dunque, sembra che il diavolo possa essere direttamente causa del peccato.
10. Inoltre. Averroè, nell'XI libro della *Metafisica* (47), cita un testo di Temistio, in cui si dice che la natura inferiore agisce come se fosse *rammentata* dalle nature superiori. Ora, le cause superiori sono la causa propria e diretta di ciò che è prodotto dalle cause inferiori. [**71b**] Dunque, quell'essere che può rammentare qualcosa ad un agente inferiore, sembra che ne sia la causa degli atti. Ora, il diavolo può rammentare qualcosa all'uomo affinché si muova a peccare. Dunque, sembra che il diavolo possa essere causa diretta del peccato.

11. Inoltre. Il Filosofo, nell'*Etica eudemia* (48), cerca quale sia il principio delle operazioni dell'anima e dimostra che deve essere qualcosa di estrinseco. Infatti, tutto ciò che ricomincia ha una determinata causa; ora, l'uomo comincia ad agire, poiché vuole e comincia a volere perché si è prima consigliato. Ora, se si sarà consigliato prima per mezzo d'un altro consiglio precedente o si deve procedere all'infinito o bisogna porre un determinato principio estrinseco, che per primo muove l'uomo a consigliarsi, a meno che uno non dica che tutto ciò forse dipende dalla fortuna, da cui conseguirebbe che tutti gli atti umani sarebbero fortuiti. Ora, [il Filosofo] dice che, negli atti buoni, questo principio è certamente Dio, il quale non è causa del peccato, come sopra è stato dimostrato. Dunque, quando l'uomo comincerebbe ad agire, a volere e a consigliarsi per commettere un peccato, sembra che occorra che ci sia qualche causa estrinseca di ciò, la quale non può essere altro che il diavolo. Questi, dunque, è la causa del peccato.
12. Inoltre. Al potere di colui cui soggiace il principio motore, soggiace anche il movimento, che da questo principio è causato. Ora, il principio motore della volontà è ciò che è conosciuto mediante il senso o l'intelletto e queste due facoltà sono sottoposte al potere del diavolo. Infatti, Agostino, nelle *Ottantatre questioni*, scrive: «Serpeggia questo male», cioè, quello che proviene dal diavolo, «per tutte le vie dei sensi, si unisce alle forme [delle cose], si conforma ai colori, si mescola ai suoni, si nasconde nell'ira e nella falsità del discorso, si pone sotto gli odori, s'introduce nei sapori e riempie d'una certa caligine tutte le vie dell'intelligenza» (49). Dunque, è nel potere del diavolo muovere la volontà; e così esso è causa diretta del peccato.
13. Inoltre. Il diavolo comprò l'uomo per il peccato, secondo quel detto di Isaia: «Ecco, per le vostre iniquità, siete stati venduti» (50). Ora, chi compra [**72a**] paga un prezzo a chi vende. Dunque, il peccato è causato nell'uomo dal diavolo.
14. Inoltre. Girolamo (51) dice che, come Dio è colui che compie il bene, così il diavolo è colui che compie il male, benché nell'uomo ci siano degli incentivi al vizio. Ora, Dio è di per sé causa dei nostri beni. Dunque, sembra che il diavolo sia anche la causa diretta dei nostri peccati.
15. Inoltre. Come l'angelo buono si rapporta al bene così l'angelo cattivo si rapporta al male. Ora, l'angelo buono riconduce gli uomini al bene, poiché, come dice Dionigi (52), è legge divina guidare gli ultimi esseri tramite quelli intermedi. Dunque, sembra che l'angelo cattivo possa ricondurre l'uomo al male e in modo che il diavolo sia causa del peccato.

IN CONTRARIO

1. C'è che Agostino, nelle *Ottantatre questioni*, dice che «la causa della depravazione d'un uomo si ricollega alla sua volontà, sia che si sia depravato per la persuasione di qualcuno sia di nessuno» (53). Ora, l'uomo si deprava per mezzo del peccato. Dunque, la causa del peccato dell'uomo non è il diavolo, ma la volontà umana.
2. Inoltre. Agostino, nel *Libero arbitrio* (54), dice che nessuna cosa in particolare è causa del peccato dell'uomo, ma ogni uomo è causa della propria malvagità.
3. Inoltre. Il peccato dell'uomo procede dal libero arbitrio. Ora, il diavolo non può muovere il libero arbitrio dell'uomo: ciò sarebbe contro la libertà. Dunque, non è il diavolo la causa del peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che la causa che muove qualcosa può essere detta in molti modi (55). Talvolta, infatti, si dice che è causa chi dispone oppure chi consiglia oppure chi comanda; talaltra, invero, si dice causa ciò che dà attuazione e quest'ultima cosa si dice che sia la vera e propria causa, poiché causa è ciò cui consegue un effetto. Infatti,

all'azione di chi dà attuazione consegue subito un effetto, non già all'azione di chi dispone o di chi consiglia o di chi comanda. «La persuasione, infatti, non costringe chi non vuole», come dice Agostino nelle *Ottantatre questioni* (56).

Perciò bisogna dire che il diavolo può essere causa del peccato dell'uomo [**72b**] alla stregua di chi dispone o di chi persuade interiormente o esteriormente oppure alla stregua di chi comanda, come si osserva in coloro che manifestamente si sono dati al diavolo. Ma non può essere causa del peccato alla stregua di chi dà attuazione. Come, infatti, quando si devono produrre le forme la causa che dà attuazione è ciò dalla cui azione procede direttamente la forma, così quando si devono emettere gli atti la causa che dà attuazione è ciò dalla cui azione l'agente subisce direttamente l'inclinazione ad agire. Ora, il peccato non è una forma, ma un atto. Dunque, può di per sé essere causa del peccato chi può muovere direttamente la volontà all'atto del peccato.

Bisogna, poi, considerare che in due modi si dice che la volontà subisce un'inclinazione ad agire: secondo un primo modo dall'esterno, secondo un altro modo dall'interno. Precisamente: dall'esterno come da un oggetto conosciuto; infatti, si dice che il bene conosciuto muove la volontà. E secondo questo modo si dice che muova chi consiglia e chi persuade, in quanto, cioè, fa apparire buona una cosa. Invece dall'interno la volontà è mossa come da chi produce lo stesso atto della volontà. Ora, l'oggetto che si presenta alla volontà non la muove in modo necessario, benché l'intelletto talvolta dia necessariamente il proprio assenso alla verità che gli viene proposta. E la ragione di questa diversità è che tanto la volontà quanto l'intelletto tendono necessariamente verso quell'oggetto cui sono per natura ordinati: è, infatti, naturale essere determinati verso un unico oggetto.

Perciò l'intelletto dà necessariamente il proprio assenso ai princìpi primi naturalmente conosciuti e non può darlo ai loro contrari; e similmente, la volontà vuole naturalmente e necessariamente la beatitudine e nessuno può volere la miseria. Per conseguenza, nell'intelletto accade che tutte quelle affermazioni che hanno un legame necessario con i primi princìpi naturalmente conosciuti, muovono necessariamente l'intelletto, come le conclusioni delle dimostrazioni, quando è evidente che, qualora fossero negate, bisognerebbe negare i primi princìpi, dai quali necessariamente conseguono. Se, invece, ci fossero alcune conclusioni, che non avessero un legame necessario con i primi princìpi conosciuti naturalmente, come quelle contingenti e opinabili, l'intelletto non è costretto a dare ad esse il proprio assenso. Similmente, [**73a**] esso non dà necessariamente il proprio assenso neppure alle affermazioni necessarie, che si connettono necessariamente con i primi princìpi, se prima non conosce una simile connessione necessaria

La stessa cosa dicasi anche della volontà, poiché essa non è mossa per niente in modo necessario se non verso ciò che abbia o appare che abbia una necessaria connessione con la beatitudine, che è voluta per natura. Ora, è evidente che i beni particolari di quaggiù non hanno una necessaria connessione con la beatitudine, poiché l'uomo può essere felice senza uno qualsiasi di essi. Perciò, per quanto uno qualsiasi di questi beni sia presentato all'uomo come un bene, la volontà non tende necessariamente verso di esso. Invece il bene perfetto, qual è Dio, ha certamente una connessione necessaria con la beatitudine dell'uomo, poiché senza di lui l'uomo non può essere felice. A dire il vero, la necessità d'una tale connessione non si manifesta con evidenza all'uomo in questa vita, poiché l'uomo non vede Dio nella sua essenza. E perciò l'uomo, in questa vita, non aderisce necessariamente a Dio; invece, in coloro che, vedendo Dio nella sua essenza, conoscono chiaramente che egli è l'essenza della bontà e della beatitudine dell'uomo, la volontà non può non aderire a Dio, come neanche la nostra volontà, ora, non può non volere la beatitudine. È evidente, dunque, che l'oggetto non muove necessariamente la volontà e perciò nessuna persuasione muove necessariamente l'uomo ad agire.

Resta, dunque, che la causa che dà attuazione e [che è] propria dell'atto volontario è soltanto quella che opera dall'interno. Ora, questa causa altro non può essere se non la stessa volontà quale causa seconda e Dio quale causa prima. E la ragione di ciò è che l'atto della volontà non è altro che una determinata inclinazione della volontà verso l'oggetto voluto, come l'appetito naturale altro non è che l'inclinazione della natura verso un oggetto. Ora, questa inclinazione della natura deriva sia dalla forma naturale sia da chi ha dato la forma; perciò si dice che il movimento del fuoco verso l'alto deriva dalla sua leggerezza ed anche dal creatore, che ha prodotto quella forma. E così, dunque, il movimento della volontà procede direttamente dalla volontà e da Dio, che è causa della volontà, il quale è l'unico che può influire sulla volontà e può inclinarla ovunque voglia. Ora, Dio non è causa del peccato, come sopra è stato dimostrato. Resta, dunque, che nient'altro [**73b**] è causa diretta della volontà del peccato dell'uomo se non la sua volontà. E così, dunque, è anche evidente che il diavolo non è, in senso proprio, la causa del peccato, ma [è causa] soltanto alla stregua di chi persuade.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la morte entrò nel mondo per invidia del diavolo, in quanto persuase il primo uomo a peccare.
2. Alla seconda bisogna rispondere che si dice che il diavolo ispiri all'uomo un affetto cattivo oppure anche che trascini l'anima verso l'affetto della malizia alla stregua di chi persuade.
3. Alla terza bisogna rispondere che ciò che è inferiore è mosso per natura da ciò che è superiore, come ciò che è passivo da ciò che è attivo per mezzo d'una modificazione esterna, come l'aria dal fuoco. Ora, una modificazione esterna non introduce una necessità nella volontà, com'è stato dimostrato. Perciò il diavolo, benché nell'ordine della natura sia al di sopra dell'anima umana, tuttavia non ne può muovere necessariamente la volontà. E così non è propriamente causa del peccato; infatti, si dice propriamente causa quella cui segue necessariamente qualcosa.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il diavolo si dice che faccia ardere i cuori degli uomini di cupidigie col persuadere.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, poiché la volontà è indifferente verso due oggetti contrari, è determinata verso uno di essi per mezzo di qualcosa, cioè per mezzo del consiglio della ragione e non occorre che ciò avvenga per mezzo d'un agente esterno.
6. Alla sesta bisogna rispondere che tra il peccato dell'angelo e quello dell'uomo non c'è un ordine di natura, ma solo un ordine secondo il tempo. È accaduto, infatti, che l'angelo abbia peccato prima dell'uomo e poteva accadere anche il contrario. Perciò non è necessario che il peccato del diavolo sia la causa del peccato dell'uomo.
7. Alla settima bisogna rispondere che nei pensieri non c'è peccato, se non nella misura in cui per mezzo di essi uno è inclinato, al male o allontanato dal bene. Ma tutto ciò rimane nel potere del libero arbitrio della volontà, qualsiasi pensiero sorga nella mente. Per conseguenza, non è necessario che, se uno è causa del pensiero, sia causa del peccato.
8. All'ottava bisogna rispondere che la concupiscenza della carne contraria allo spirito è un atto di sensualità e in essa ci può essere il peccato, nella misura in cui il suo movimento possa essere impedito o trattenuto dalla ragione. Perciò, [**74a**] se il movimento della sensualità insorge per una modificazione del corpo, mentre la ragione vi oppone una resistenza in atto - cosa che dipende dall'arbitrio della volontà - non c'è nessun peccato. Quindi è chiaro che ogni peccato risiede nell'arbitrio della volontà.
9. Alla nona bisogna rispondere che la mancata distinzione delle specie ovvero delle rappresentazioni delle cose dalle cose stesse accade per il fatto che la potenza più elevata, che può giudicare e discernere, è legata. Così, per il movimento delle dita, una

cosa appare doppia secondo il tatto, a meno che ciò non sia contraddetto da un'altra potenza, per esempio dalla vista. Così, dunque, quando all'immaginazione si presentano delle somiglianze, si aderisce ad esse come alle cose stesse, a meno che ciò non sia contraddetto da qualche altra potenza, per esempio dal senso o dalla ragione. Se, invece, la ragione è legata e il senso assopito, si aderisce alle rappresentazioni come alle cose stesse, come nelle visioni di coloro che dormono o nei pazzi. E così, dunque, i demoni possono far sì che gli uomini non distinguano le rappresentazioni dalle cose stesse, in quanto, col permesso di Dio, perturbano le potenze interiori della sensibilità, perturbate le quali è legato l'uso della ragione umana, che ha bisogno delle predette potenze per operare, com'è manifesto negli ossessi (57). Ora, una volta che sia stato legato l'uso della ragione, niente è imputato all'uomo come peccato, come nemmeno alla bestia. Perciò, in base a ciò, il diavolo non sarà causa del peccato, anche se fosse causa dell'atto, che in caso diverso sarebbe peccato.
10. Alla decima bisogna rispondere che la natura inferiore è mossa necessariamente dalle cause superiori. E perciò le cause superiori, dalle quali si dice che la natura inferiore sia rammentata, sono causa propria e diretta degli effetti naturali; ma il rammentare del diavolo non necessariamente muove la volontà e quindi il caso non è simile.
11. All'undicesima bisogna rispondere che Dio è il principio universale di qualsiasi consiglio, volontà e atto umano, come sopra è stato detto. Ma che un errore, un peccato e una deformità si verifichi nel consiglio, nella volontà e nell'azione umana ciò proviene da un difetto dell'uomo né occorre assegnare a queste cose un’altra causa estrinseca.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che l'apprensione non muove necessariamente la volontà, com'è stato dimostrato. E perciò, per quanto l'oggetto appreso [**74b**] mediante il senso o l'intelletto soggiaccia al potere del diavolo, tuttavia esso non può muovere sufficientemente la volontà a peccare.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che il diavolo paga all'uomo il peccato alla stregua di chi persuade.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che quell'analogia non va intesa secondo tutti i punti di vista: Dio, infatti, è autore delle nostre opere buone sia come chi persuade dall'esterno sia come chi muove dall'interno; il diavolo, invece, è causa del peccato solo come chi persuade dall'esterno, com'è stato detto.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che l'angelo buono riconduce l'uomo a Dio, non certo muovendone direttamente la volontà, ma alla stregua di chi persuade; e in questo modo anche il diavolo inclina al peccato.

Articolo 4 (58)

Se il diavolo possa indurre l'uomo a peccare, persuadendolo internamente

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, ogni agente, che agisce di proposito, conosce il proprio effetto. Ora, il diavolo non può vedere i pensieri interiori, com'è detto nei *Dogmi della Chiesa* (59). Dunque, non può persuadere interiormente, causando i pensieri interiori.
2. Inoltre. Le forme esistono nelle potenze interiori in un modo più nobile che nella materia corporea. Ora, il diavolo non può imprimere le forme nella materia corporea se non forse servendosi di alcuni semi naturali, poiché la materia corporea non ubbidisce al

volere degli angeli prevaricatori, come dice Agostino nel terzo libro della *Trinità* (60). Dunque, il diavolo non può imprimere le forme nelle potenze interne.
3. Inoltre. Il Filosofo, nel settimo libro della *Metafisica* (61), dimostra che le forme esistenti nella materia non sono causate dalle forme esistenti al di fuori della materia, ma dalle forme che esistono nella materia, come la forma della carne e delle ossa è causata dalle forme che esistono in queste carni [**75a**] e in queste ossa. Ora, le forme delle potenze sensibili sono ricevute da un organo corporeo. Dunque, non possono essere causate dal diavolo, che è una sostanza immateriale.
4. Inoltre. Può operare al di là dell'ordine della natura solo chi istituì l'ordine della natura, cioè Dio. Ora, esiste un certo ordine naturale negli atti delle potenze interne dell'anima; infatti, «la fantasia è un movimento prodotto dal senso, secondo l'atto», com'è detto nel terzo libro dell'*Anima* (62) e così, procedendo ulteriormente, una potenza è mossa da un'altra. Dunque, il diavolo non può causare i movimenti o gli atti delle potenze dell'anima, se ciò non proviene dal senso.
5. Inoltre. Le operazioni vitali procedono da un principio interiore. Ora, tutti gli atti delle potenze interiori sono determinate operazioni vitali. Dunque, non possono essere causate dal diavolo, ma soltanto da un principio interiore.
6. Inoltre. Uno stesso effetto non può provenire se non dalla stessa causa secondo la specie. Ora, gli atti delle potenze interiori sono causati dal senso. Dunque, non possono essere causati anche dal diavolo, per mezzo d'un'azione identica secondo la specie.
7. Inoltre. La potenza sensitiva è più nobile di quella nutritiva. Ora, il diavolo non può causare l'atto della potenza nutritiva, per formare la carne e le ossa. Dunque, il diavolo non può causare l'atto di nessuna delle potenze interiori dell'anima.

IN CONTRARIO

C'è che si dice che il diavolo non solo visibilmente, ma anche invisibilmente tenta l'uomo e ciò non sarebbe possibile se non persuadesse interiormente l'uomo in qualcosa. Dunque, il diavolo incita interiormente al peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come sopra è stato detto, il diavolo non può essere la causa del peccato dell'uomo come uno che muove direttamente la volontà, ma soltanto alla stregua di chi persuade.

Ora, persuade l'uomo a fare qualcosa in due modi: in modo visibile e in modo invisibile. Precisamente: *in modo visibile*, come quando si manifesta all'uomo sensibilmente sotto una certa forma e gli parla sensibilmente e lo persuade al peccato, come tentò il primo uomo nel paradiso sotto forma di serpente e Cristo nel deserto, apparendogli visibilmente sotto una certa forma. [**75b**] Tuttavia non si deve pensare che persuade l'uomo solo in questo modo, poiché seguirebbe che, per istigazione del diavolo, non si commetterebbero se non quei peccati che persuade di commettere, manifestandosi in modo visibile. E perciò bisogna dire che istiga l'uomo a peccare anche *in modo invisibile*. E ciò accade sia per modo di persuasione sia per modo di disposizione.

Precisamente, per modo di persuasione, come quando alla potenza conoscitiva si presenta qualcosa come bene. E ciò può accadere in tre modi, poiché si presenta in rapporto o all'intelletto o al senso interno o al senso esterno.

Precisamente: *in rapporto all'intelletto*, poiché l'intelletto umano può essere aiutato da quello angelico a conoscere qualcosa per modo d'una certa illuminazione, come dice Dionigi (63). Infatti, benché l'angelo non possa causare direttamente l'atto della volontà, poiché l'atto della volontà altro non è che una certa inclinazione, la quale procede dall'interno, tuttavia può suscitare delle impressioni nell'intelletto, il cui atto consiste nel

ricevere dall'esterno; perciò si dice che intendere in un certo qual modo è un patire. Ora, benché il diavolo, secondo il grado della sua natura, possa persuadere l'uomo a fare qualcosa, illuminandone l'intelletto, come fa l'angelo buono, tuttavia non lo fa, poiché l'intelletto quanto più è illuminato tanto meglio si può guardare dall'inganno, che è ciò che ha in mente il diavolo. Perciò resta che la persuasione interiore del diavolo e qualsiasi sua rivelazione non avviene per mezzo d'un'illuminazione dell'intelletto, ma soltanto per una certa impressione nelle potenze sensibili interiori ed esteriori.

Ora, per vedere in qual modo possa impressionare le potenze interiori, bisogna tener presente che la natura corporea è fatta per essere mossa localmente da quella spirituale. Tuttavia non è fatta per ricevere da essa immediatamente la forma, ma [per riceverla] da qualche agente corporeo, com'è dimostrato nel settimo libro della *Metafisica* (64). E perciò la materia corporea obbedisce naturalmente all'angelo buono o cattivo quanto al movimento locale e in questo modo i demoni possono raccogliere dei semi, che utilizzano per produrre degli effetti straordinari, come dice Agostino nel terzo libro della *Trinità* (65). Però, per quanto riguarda la forma, la materia corporea [**76a**] non obbedisce al comando della creatura spirituale, cosicché i demoni non possono dar forma alla materia corporea se non in virtù delle ragioni seminali, come dice Agostino. Dunque, niente vieta che tutto ciò che accade per movimento locale della materia corporea accada ad opera dei demoni, se non sono impediti da Dio.

Ora, l'apparizione o la rappresentazione delle specie sensibili conservate negli organi interiori possono essere provocate tramite un certo movimento locale di materia corporea, come dice il Filosofo nel *Sonno e la veglia* (66), dove, assegnando una causa alle apparizioni nei sogni, dice che, quando l'animale dorme, mentre affluisce molto sangue nel principio della sensazione, vi confluiscono nello stesso tempo anche le modificazioni o le impressioni lasciate dai movimenti della sensazione, i quali si conservano negli spiriti della sensazione, e modificano il principio conoscitivo in tal modo che appaiono come se in quel momento il principio della sensazione fosse modificato dalle stesse cose esteriori. Ora, ciò che accade in chi dorme a proposito delle apparizioni dei sogni per un movimento naturale locale degli spiriti e degli umori, può, dunque, accadere per un analogo movimento locale provocato dai demoni, talvolta certo in chi dorme e talvolta in chi è sveglio, nel quale i demoni possono mettere in movimento gli spiriti e gli umori interni, talvolta giungendo precisamente fino a legare completamente lo stesso uso della ragione, com'è manifesto nei posseduti. È evidente, infatti, che gli atti della ragione sono impediti da una grande perturbazione degli spiriti e degli umori, come si manifesta nei pazzi, nei dormienti e negli ubriachi. Talaltra, invece, ciò accade senza che la ragione sia legata, come anche gli uomini svegli e aventi l'uso della ragione, tramite una volontaria sollecitazione degli spiriti e degli umori, traggono fuori le rappresentazioni internamente conservate come da certi forzieri verso il principio sensibile, per rappresentarsi alcune cose.

Dunque, dato che i demoni operano queste cose negli uomini svegli e aventi l'uso della ragione, tanto più vivacemente e tanto più facilmente uno percepisce una rappresentazione, ricondotta al principio [dell'immaginazione], ed indugia nel pensiero di essa, quanto più soggiace a qualche passione. Infatti, come dice il Filosofo nello stesso libro (67), chi soggiace ad una passione è mosso dalla più piccola somiglianza, come l'amante dalla più piccola somiglianza dell'amato. E perciò i demoni sono detti *tentatori*, poiché tentano di conoscere, per mezzo degli atti degli uomini, [**76b**] a quali passioni più fortemente soggiacciono, affinché, in base a ciò, imprimano più efficacemente nella loro immaginazione ciò che vogliono.

Similmente, anche per mezzo d'una sollecitazione degli spiriti sensitivi possono suscitare delle impressioni nei sensi esterni, i quali, nella misura in cui gli spiriti della sensazione si accumulano o si disperdono, percepiscono un oggetto o più distintamente o più confusamente. Infatti, si vede oppure si ode più distintamente, quando gli spiriti

della sensazione sono abbondanti e puri, più confusamente quando accade il contrario. E in questo modo Agostino (68) afferma che questo male, introdottosi per mezzo dei demoni, serpeggia in tutti i sensi. E così, dunque, è evidente che il diavolo persuade internamente a peccare, suscitando delle impressioni nelle potenze sensibili interne o esterne.

Inoltre il diavolo può essere causa del peccato alla stregua di chi dispone, in quanto, per mezzo d'una simile sollecitazione degli spiriti e degli umori, rende alcuni più disposti all'ira o alla concupiscenza o ad altre cose del genere. È chiaro, infatti, che, una volta che il corpo sia stato in un certo qual modo predisposto, l'uomo è più incline alla concupiscenza, all'ira e ad altre passioni del genere e dopo che tali passioni si saranno scatenate, l'uomo è disposto a consentirvi.

E così è evidente che il diavolo istiga internamente al peccato, col persuadere e col disporre, ma non col dare attuazione al peccato.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il diavolo non può vedere i pensieri interni in se stessi, ma nei loro effetti.
2. Alla seconda bisogna rispondere che il diavolo non impressiona l'immaginazione, causandovi una nuova forma; perciò il diavolo non può far sì che un cieco nato si rappresenti i colori; ma impressiona per mezzo d'un movimento locale, com'è stato detto.
3. E similmente bisogna rispondere alla terza obiezione.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il diavolo non fa queste cose al di là dell'ordine della natura, ma muovendo localmente i princìpi interni, dai quali simili cose provengono per natura.
5-6. E con ciò è evidente anche la soluzione alla quinta e alla sesta obiezione.
7. Alla settima bisogna rispondere nello stesso modo che il diavolo, per mezzo d'un'accumulazione degli spiriti e [**77a**] degli umori, può far sì che un alimento sia digerito più velocemente o più lentamente, ma tutto ciò non è tanto vicino alle sue intenzioni.

Articolo 5 (69)

Se tutti i peccati siano suggestioni del diavolo

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, dice il Damasceno (70) che ogni malizia e ogni impurità sono state escogitate dal diavolo.
2. Inoltre. Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (71), dice che la moltitudine dei demoni è causa di tutti i mali sia per loro stessi sia per tutti gli altri.
3. Inoltre. Di qualsiasi peccatore si può dire ciò che nel *Vangelo di Giovanni* il Signore dice ai giudei: «Voi avete per padre il diavolo» (72). Ora, ciò non potrebbe essere se ogni peccato non fosse in qualche modo causato dal diavolo. Dunque, ogni peccato procede dall'istigazione del diavolo.
4. Inoltre. Isidoro, nel *Sommo bene*, scrive: «Adesso gli uomini sono ingannati dalle stesse lusinghe dalle quali in paradiso furono ingannati i nostri progenitori» (73). Ora, quelli furono ingannati dalla suggestione del diavolo. Dunque, anche adesso ogni peccato è commesso per suggestione del diavolo.

IN CONTRARIO

C'è che nei *Dogmi della Chiesa* si dice che «non tutti i nostri cattivi pensieri sono suscitati dal diavolo, ma talvolta si originano dal movimento del nostro arbitrio» (74).

RISPOSTA

Bisogna dire che una cosa può essere detta causa d'un'altra in due modi: in un modo diretto e in un altro modo indiretto.

Precisamente, *in un modo indiretto*: per esempio, quando un agente causa una disposizione in vista d'un effetto, si dice che esso è causa occasionale e indiretta di quell'effetto, come se si dicesse che colui che fa seccare la legna sia la causa indiretta della sua combustione. E bisogna dire che il diavolo è causa di tutti i nostri peccati in questo modo, poiché istigò il primo uomo a peccare [**77b**] e da tale peccato è conseguita in tutto il genere umano una certa inclinazione verso tutti i peccati. Ed è in questo senso che vanno intese le parole del Damasceno e di Dionigi.

Invece si dice che è causa d'un'altra in modo diretto quella cosa che agisce direttamente su quell'altra. E in questo modo il diavolo non è la causa d'ogni peccato. Infatti, non tutti i peccati sono commessi per istigazione del diavolo, ma alcuni per la libertà dell'arbitrio e per la corruzione della carne, poiché, come dice Origene, anche se non ci fosse il diavolo, gli uomini avrebbero ugualmente il desiderio del cibo, dei piaceri venerei e di altre cose del genere. E circa questo desiderio si verifica un gran disordine, a meno che esso non sia tenuto a freno per mezzo della ragione, e soprattutto se si suppone la corruzione della natura. Ora, tenere a freno e mettere ordine in un desiderio del genere dipende dal libero arbitrio. E così, dunque, non è necessario che tutti i peccati provengano dall'istigazione del diavolo.

Se, tuttavia, alcuni di essi provengono dalla sua istigazione, gli uomini, adesso, sono ingannati a commetterli dalle stesse lusinghe dalle quali furono ingannati i nostri progenitori, come dice Isidoro. E anche se alcuni peccati sono commessi senza che ci sia l'istigazione del diavolo, per mezzo di essi, tuttavia, gli uomini diventano figli del diavolo, in quanto imitano il diavolo, che ha peccato per primo. Tuttavia, non c'è alcun genere di peccato che non provenga talvolta dall'istigazione del diavolo.

E con ciò sono evidenti le soluzioni delle obiezioni.

Articolo 6 (75)

Intorno alla causa del peccato dalla parte dell'uomo che pecca: se cioè l'ignoranza possa essere causa di peccato

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, l'ignoranza causa l'involontario, come dice il Damasceno (76). Ora, l'involontario s'oppone al peccato, poiché il peccato è talmente volontario che, se non fosse volontario, non sarebbe peccato, come dice Agostino (77). Dunque, l'ignoranza non può essere causa di peccato.
2. [**78a**] Inoltre. Causa ed effetto sono congiunti. Ora, l'ignoranza e il peccato non sono congiunti poiché l'ignoranza è nell'intelletto, mentre il peccato è nella volontà, come dice Agostino (78). Dunque, l'ignoranza non può essere causa di peccato.
3. Inoltre. Se aumenta la causa, aumenta l'effetto, come aumentato il fuoco, aumenta il calore. Ora, se aumenta l'ignoranza, non aumenta il peccato, anzi l'ignoranza può essere

talmente grande che il peccato è escluso del tutto. Dunque, l'ignoranza non è causa del peccato.
4. Inoltre. Poiché nel peccato ci sono due cose, l'allontanamento [da Dio] e la conversione [verso le creature], bisogna assumere la causa del peccato dalla parte della conversione, poiché dalla parte dell'allontanamento il peccato ha natura di male, ma il male, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (79), non ha causa. Ora, non sembra che l'ignoranza abbia a che fare con il peccato dalla parte della conversione, ma piuttosto dalla parte dell'allontanamento. Dunque, l'ignoranza non è causa di peccato.
5. Inoltre. Se una certa ignoranza è causa di peccato, sembra che si tratti soprattutto dell'ignoranza colpevole, che è detta *ignoranza affettata* (80) Ora, quando uno ignora volontariamente e per ciò cade in un certo peccato, di questo peccato sembra che sia causa la volontà di ignorare piuttosto che la stessa ignoranza. Dunque, non bisogna dire che l'ignoranza sia causa di peccato.
6. Inoltre. L'ignoranza sembra essere causa d'innocenza o di misericordia. Infatti, l'Apostolo, nella *Prima lettera a Timoteo*, dice: «Ho ottenuto misericordia, poiché ho agito per ignoranza» (81). Ora, la misericordia s'oppone al peccato, poiché quanto più uno pecca tanto meno è degno di misericordia. Dunque, l'ignoranza non è causa di peccato.
7. Inoltre. Quattro sono i generi delle cause e l'ignoranza non può essere causa di peccato secondo nessuno di essi. Non è causa finale, poiché non è nell'intenzionalità del peccare; non è causa materiale, poiché la materia del peccato è ciò che riguarda l'atto del peccato, come la concupiscenza [lo è] per l'intemperanza; non è neppure causa formale o motrice, poiché l'ignoranza è una certa privazione e la privazione [**78b**] non ha natura né di forma né di motore. Dunque, in nessun modo l'ignoranza può essere causa di peccato.
8. Inoltre. Come dice Beda, l'ignoranza è una certa ferita, che consegue al peccato. Sembra, dunque, che il peccato sia causa dell'ignoranza piuttosto che l'ignoranza sia causa del peccato.

IN CONTRARIO

1. C'è che Isidoro, nel secondo libro del *Sommo bene*, scrive: «In tre modi si commette peccato, cioè per ignoranza, per debolezza e per deliberazione» (82). Dunque, ci sono alcuni peccati che si commettono per ignoranza. Dunque, l'ignoranza è causa di qualche peccato.
2. Inoltre. Agostino, nel terzo libro del *Libero arbitrio* (83), dice che si biasimano giustamente molte azioni, che sono compiute per ignoranza. Ora, le azioni biasimate sono propriamente peccati. Dunque, alcuni peccati sono commessi per ignoranza, e così l'ignoranza è causa di alcuni peccati.

RISPOSTA

Bisogna dire che l'ignoranza può essere causa di peccato ed è riconducibile al genere della causa efficiente o motrice.

Ma bisogna sapere che il motore è duplice, com'è detto nell'ottavo libro della *Fisica* (84), cioè motore per sé e motore accidentale, che è ciò che rimuove un impedimento. Per esempio, nel movimento dei corpi pesanti e dei corpi leggeri il motore per sé è ciò che genera, il quale dà al corpo pesante o leggero una forma cui consegue un determinato movimento; il motore accidentale, invece, è ciò che rimuove quanto ostacolava il movimento, come chi rimuove una colonna si dice che muova la pietra che sta sulla colonna (85). Ora, bisogna sapere. che, essendo la scienza pratica direttiva nelle azioni umane, per mezzo di essa non solo siamo guidati verso il bene, ma siamo anche trattenuti dal male; e così questa scienza impedisce le azioni malvagie. Dunque,

l'ignoranza che sopprime questa scienza, si dice giustamente che sia causa di peccato alla maniera di ciò che rimuove l'impedimento, com'è evidente nelle opere dell'arte. Infatti, la scienza della grammatica insegna come parlare correttamente e fa evitare l'uso di locuzioni scorrette, cosicché l'ignoranza della grammatica può essere detta causa [**79a**] d'un parlare scorretto come ciò che rimuove un impedimento o meglio come la stessa rimozione dell'impedimento. E similmente, negli atti morali la scienza pratica dà delle direttive e quindi l'ignoranza di questa scienza è causa del peccato morale nel modo suddetto.

Però bisogna sapere che duplice è la scienza che dà delle direttive negli atti morali e può impedire il peccato: una è universale e per mezzo di essa giudichiamo se un certo atto è retto o deforme e mediante una tale scienza talvolta uno è impedito di peccare, come quando uno, giudicando che la fornicazione è un peccato, si astiene dal fornicare. E se una tale scienza fosse soppressa a causa dell'ignoranza, l'ignoranza sarebbe causa della fornicazione; e se questa ignoranza fosse tale da non scusare del tutto dal peccato, come talvolta accade come si dirà più avanti (86), tale ignoranza sarebbe causa di peccato. L'altra scienza, poi, che dà delle direttive negli atti morali e può impedire il peccato, è la scienza del particolare, cioè delle circostanze dello stesso atto. In effetti la scienza universale non muove [ad agire] senza la scienza del particolare, com'è detto nel terzo libro dell'*Anima* (87).

Inoltre accade che, tramite la conoscenza di qualche circostanza, in un modo uno è impedito in assoluto di commettere peccati, in un altro modo, tramite la conoscenza della circostanza, uno non è impedito in assoluto di commettere peccati, ma [solo] di commettere un determinato genere di peccato. Così, se l'arciere sapesse che chi sta passando è un uomo, non scaglierebbe affatto le sue frecce; ma poiché non sa che è un uomo e pensa che sia un cervo, se scaglia la freccia uccide quell'uomo. E così l'ignoranza della circostanza causa un omicidio, che è un peccato, a meno che non si tratti d'una tale ignoranza, che scusa completamente, come si dirà più avanti. Se, invece, l'arciere volesse sicuramente uccidere un uomo, ma non suo padre, se sapesse che colui che sta passando è suo padre, non scaglierebbe nessuna freccia; ma poiché ignora che quello è suo padre, lo uccide scagliando la freccia: perciò questa ignoranza causa chiaramente un peccato d'omicidio, poiché, quale che sia l'esito, questo arciere è colpevole d'omicidio, benché, in ogni caso, non sia colpevole di parricidio. E così è chiaro che secondo modi diversi accade che l'ignoranza sia causa di peccato.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che in due modi accade che l'ignoranza non escluda totalmente la volontarietà tanto da sopprimere del tutto la natura del peccato. Secondo un primo modo, quando la stessa ignoranza è [**79b**] volontaria, poiché in tal caso, per il principio della consequenzialità, ciò che consegue all'ignoranza è giudicato volontario. Secondo un altro modo, quando, benché s'ignori qualcosa, se ne conosca tuttavia un’altra, che è sufficiente perché si dia il peccato, com'è stato detto di colui che, scagliando una freccia, uccide uno che non sa essere suo padre, però sa che è un uomo; e così, benché commetta involontariamente un parricidio, commette tuttavia volontariamente un omicidio.
2. Alla seconda bisogna rispondere che, quantunque l'intelletto e la volontà siano potenze diverse, tuttavia sono congiunte, in quanto l'intelletto in certo qual modo muove la volontà, nella misura in cui il bene dell'intelletto è l'oggetto della volontà; e per conseguenza l'ignoranza può essere congiunta con il peccato.

3. Alla terza bisogna rispondere che l'affermazione *Se aumenta la causa, aumenta l'effetto* vale nelle cause per sé, ma non nelle cause accidentali, alle quali appartiene ciò che rimuove l'impedimento.
4. Alla quarta bisogna rispondere che l'ignoranza è causa di peccato anche dalla parte della conversione, nella misura in cui rimuove ciò che impedisce di volgersi verso il peccato.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, com'è detto causa della caduta della pietra sia chi rimuove la colonna sia la stessa rimozione della colonna, così può essere detta causa del peccato sia la stessa volontà di privarsi della conoscenza sia la stessa rimozione della conoscenza. Tuttavia non bisogna dire che sia causa di peccato solo quell'ignoranza che è peccato; infatti, l'ignoranza d'una circostanza non è peccato, ma può tuttavia essere causa di peccato, com'è stato detto.
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'ignoranza può essere causa degli opposti secondo modi diversi. Infatti, in quanto sopprime la conoscenza, che impedisce il peccato, è detta causa di peccato; in quanto invece sopprime o fa diminuire la volontarietà, scusa dal peccato ed è causa o di misericordia o d'innocenza.
7. Alla settima bisogna rispondere che l'ignoranza è riconducibile al genere della causa motrice, non per sé, ma accidentalmente, com'è stato detto.
8. All'ottava bisogna rispondere che niente impedisce che l'ignoranza sia effetto d'un determinato peccato e causa d'un altro, così come il fornite della concupiscenza è stato causato in noi dal peccato del nostro progenitore e tuttavia è causa di molti peccati attuali.

Articolo 7 (88)

Se l'ignoranza sia peccato

[**80a]** OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, gli opposti appartengono ad uno unico genere. Perciò Agostino, nel quinto libro della *Trinità* (89), dice che *uomo* e *non-uomo* si predicano entrambi della sostanza. Ora, l'ignoranza s'oppone alla scienza e la scienza appartiene al genere degli abiti. Dunque, vi appartiene anche l'ignoranza. Ora, il peccato non appartiene al genere dell'abito, ma piuttosto al genere dell'atto, poiché il peccato «è un'azione o una parola o un desiderio contro la legge di Dio» (89 bis). Dunque, l'ignoranza non è peccato.
2. Inoltre. Al peccato s'oppone di più la grazia che la scienza, poiché insieme con il peccato ci può essere la scienza, ma non la grazia. Ora, la privazione della grazia non è un peccato, bensì una pena. Dunque, neppure l'ignoranza, che è privazione della scienza, è un peccato, ma piuttosto una pena.
3. Inoltre. Nelle *Regole della teologia* (90) si legge che nessuna privazione è meritevole di premio né di pena. Ora, ogni peccato è meritevole di pena. Dunque, nessuna privazione è peccato. Ora, l'ignoranza è una privazione. Dunque, l'ignoranza non è peccato.
4. Inoltre. Noi ci distinguiamo dagli animali per la ragione. Ora, tolto ciò che appartiene alla ragione, rimane soltanto ciò che abbiamo in comune con gli animali. Ma negli animali non si dà peccato. Dunque, l'ignoranza in noi, per mezzo della quale è soppresso ciò che appartiene alla ragione, non è peccato.
5. Inoltre. Se qualche ignoranza è peccato, occorrerebbe che questa ignoranza fosse volontaria e così sarebbe preceduta dalla volontà. Ora, quando la volontà precede

l'ignoranza, il peccato viene a consistere nella stessa volontà d'ignorare. Dunque, non è peccato l'ignoranza, bensì la volontà d'ignorare.
6. Inoltre. Agostino dice nelle *Ritrattazioni*: «Non è errato. dire che non abbia voluto peccare colui che peccò senza saperlo, benché ciò che egli stesso ha fatto senza sapere lo abbia tuttavia fatto volontariamente, dal momento che volle l'atto del peccato» (91). Dunque, l'atto del peccato consiste nella sola volontà. [**80b**] Perciò l'ignoranza non è peccato.
7. Inoltre. Agostino dice nel *Libero arbitrio*: «Non ti è imputato a colpa, se ignori contro la tua volontà; ma se hai trascurato di sapere» (92). Dunque, è peccato la stessa negligenza di conoscere e non l'ignoranza.
8. Inoltre. Ogni peccato o è un atto che procede dalla volontà o è un atto comandato dalla volontà. Ora, l'ignoranza non procede dalla volontà, poiché non risiede nella volontà, ma nell'intelletto. Similmente, non è comandata dalla volontà: infatti, l'ignoranza non può essere voluta, giacché tutti gli uomini, per natura, desiderano conoscere.
9. Inoltre. Ogni peccato è volontario. Ora, la volontarietà risiede in chi conosce, come si dice nel terzo libro dell'*Etica* (93). Dunque, l'ignoranza, che esclude la conoscenza, non può essere peccato.
10. Inoltre. Ogni peccato è cancellato con la penitenza. Ora, dopo la penitenza l'ignoranza continua a permanere.
11. Inoltre. Nessun peccato, eccetto quello originale, permane quanto all'atto e s'estingue quanto al reato. Ora, l'ignoranza permane quanto all'atto, anche dopo che si estingue quanto al reato. Non essendo, dunque, peccato originale, poiché così seguirebbe che si troverebbe in tutti, sembra che non sia peccato.
12. Inoltre. L'ignoranza permane continuamente nell'ignorante. Se, dunque, l'ignoranza fosse peccato, seguirebbe che in ogni singolo momento l'ignorante peccherebbe infinite volte.

IN CONTRARIO

l. C'è che nella *Prima lettera ai Corinzi* è detto: «Se qualcuno ignora, sarà ignorato» (94), cioè per mezzo della riprovazione. Ora, tale riprovazione è dovuta al peccato. Dunque, l'ignoranza è peccato.
2. Inoltre. Agostino, nel *Libero arbitrio*, dice che la stoltezza consiste in «una colpevole ignoranza delle cose che bisogna desiderare e di quelle che bisogna fuggire» (95). Ora, tutto ciò che è colpevole è peccato. Dunque, qualche ignoranza è peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che c'è differenza tra la nescienza, l'ignoranza e l'errore. Infatti, la nescienza comporta la semplice [**81a**] negazione della scienza. Invece l'ignoranza talvolta significa la privazione della scienza - e in tal caso l'ignoranza non è altro che l'essere privi della scienza, che uno deve avere naturalmente: questo rientra nel concetto di qualsiasi privazione. Talvolta, invece, l'ignoranza è qualcosa di contrario alla scienza ed è detta ignoranza dovuta ad una perversa disposizione, per esempio quando uno ha l'abito di falsi princìpi e di false opinioni, dai quali è impedito di conoscere la verità. Invece l'errore consiste nel ritenere come vero ciò che è falso e quindi esso aggiunge un certo atto all'ignoranza, poiché ci può essere ignoranza senza che uno esprima un giudizio su ciò che non conosce e in questo caso è nell'ignoranza, ma non nell'errore; ma quando esprime un giudizio falso su ciò che non conosce, allora si dice in senso proprio che è in errore.

E poiché il peccato consiste nell'atto, l'errore ha manifestamente natura di peccato. Infatti, non accade senza presunzione che uno esprima un giudizio su quelle cose che

ignora e massimamente su quelle in cui esiste il pericolo di sbagliare. Ma il non sapere, di per sé, non ha né natura di colpa né natura di pena. In effetti, che uno non conosca quelle cose che non è tenuto a conoscere o che per natura non è in grado di conoscere, non è né una colpa né una pena. Perciò negli angeli beati c'è mancanza di scienza, come dice Dionigi nel sesto capitolo della *Gerarchia ecclesiastica* (96). Comunque, l'ignoranza, di per sé, ha natura di pena; però non ogni ignoranza ha natura di colpa: infatti, non è una colpa ignorare ciò che non si è tenuti a conoscere, mentre quell'ignoranza a causa della quale s'ignora ciò che si è tenuti a conoscere, non è senza peccato. Ora, ognuno è tenuto a conoscere quelle cose da cui riceve delle direttive per i propri atti. Perciò ogni uomo è tenuto a conoscere quelle cose che concernono la fede, poiché la fede è una direttiva per l'intenzione; ed è tenuto a conoscere i comandamenti del decalogo, grazie ai quali può evitare i peccati e fare il bene. Perciò sono stati promulgati da Dio davanti a tutto popolo, come si legge nell'*Esodo* (97), invece Mosè e Aronne appresero direttamente da Dio le cose più segrete della legge. Oltre a ciò, poi, ciascuno è tenuto a conoscere quelle cose che riguardano il suo ufficio; così, il vescovo [è tenuto a conoscere] quelle cose che riguardano l'ufficio episcopale e il sacerdote quelle cose che riguardano l'ufficio sacerdotale e così [dicasi] di tutti gli altri. E l'ignoranza di queste cose non è senza colpa.

Una tale ignoranza può essere considerata in tre modi. [**81b**] *In un primo modo*: in se stessa; e così non ha natura di colpa, ma di pena. Sopra (98) è stato detto, infatti, che il male della colpa consiste nella privazione dell'ordine nell'atto e invece il male della pena nella privazione della perfezione nel soggetto agente, cosicché la privazione della grazia o della scienza, considerata in se stessa, ha natura di pena. Una tale ignoranza può essere considerata *in un altro modo*: in rapporto alla sua causa. Infatti, come la causa della scienza consiste nell'applicare la mente al sapere, così la causa dell'ignoranza consiste nel non applicare la mente al sapere e il fatto stesso di non applicare la mente per sapere ciò che si deve sapere è un peccato di omissione. Perciò, se tale privazione è considerata insieme con la causa che la precede, ci sarà un peccato attuale, nello stesso modo in cui si dice che l'omissione è un peccato. Si può considerare una tale ignoranza *in un terzo modo*: in rapporto a ciò che ad essa consegue e così talvolta è causa di peccato, come sopra è stato detto.

L'ignoranza può anche aver attinenza con il peccato originale, come dice Ugo di San Vittore (99). Ed è da intendere nel modo che segue. Nel peccato originale c'è un elemento formale, cioè la mancanza della giustizia originale, che riguarda la volontà. Ora, come dalla giustizia originale, per cui la volontà si univa a Dio, promanava una certa sovrabbondanza di perfezione sulle altre potenze - nel senso che l'intelletto era illuminato dalla conoscenza della verità e l'irascibile e il concupiscibile derivavano la loro rettitudine dalla ragione - così, dopo che la volontà perse la giustizia originale, venne meno la conoscenza della verità nell'intelletto nonché la rettitudine dell'irascibile e del concupiscibile. E così l'ignoranza e il fornite [del peccato] sono la materia del peccato originale, come anche la conversione verso un bene mutevole (lo è] nel peccato attuale.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la privazione della scienza e della grazia ha natura di colpa, nella misura in cui siano assunte congiuntamente con la loro causa, che appartiene al genere dell'atto; infatti, non agire e agire sono considerati nello stesso genere, secondo la citata regola di Agostino.

2-3. E con ciò è evidente anche la soluzione alla seconda e alla terza obiezione.

4. [**82a**] Alla quarta bisogna rispondere che l'ignoranza, benché privi d'una certa perfezione della ragione, tuttavia non sopprime la stessa ragione, per cui ci distinguiamo dagli animali. Perciò l'argomentazione non regge.

5. Alla quinta bisogna rispondere che la radice di qualsiasi peccato risiede nella volontà, come sopra è stato detto (100). Tuttavia, con questo, non segue che l'atto voluto non sia peccato. Perciò, neppure segue che l'ignoranza non sia peccato, benché la radice del peccato risieda nella volontà di ignorare.
6. Alla sesta bisogna rispondere che in quel passo Agostino parla del peccato, che si commette per ignoranza. Ora, questo peccato talvolta consiste nella sola volontà dell'atto e non nella stessa ignoranza. Infatti, sopra (101) è stato detto che non è peccato ogni ignoranza, che è causa di peccato.
7. Alla settima bisogna rispondere che l'ignoranza, che è del tutto involontaria, non è peccato. Ed è ciò che dice Agostino: «Non ti è imputato a colpa, se ignori contro la tua volontà». Però, quando aggiunge: «ma se hai trascurato di sapere», dà ad intendere che l'ignoranza ha di che essere peccato per la negligenza precedente, la quale nient'altro è che il non applicare la mente nella conoscenza di quelle cose che si è tenuti a sapere.
8. All'ottava bisogna rispondere che niente impedisce che qualcosa sia voluto naturalmente di per sé e che non sia voluto per qualche altra cosa ad esso connessa. Così, uno vuole naturalmente conservare l'integrità del suo corpo e tuttavia talvolta vuole che gli sia troncata la mano malata, se teme che da essa possa provenire un pericolo per tutto il corpo. E similmente, l'uomo vuole conoscere per natura, ma tuttavia, a causa della fatica dell'apprendere oppure affinché non sia impedito di commettere un peccato che vuole commettere, rinuncia ad apprendere. E così l'ignoranza è in un certo qual modo comandata dalla volontà.
9. Alla nona bisogna rispondere che, quantunque l'ignorante non conosca ciò che ignora, conosce tuttavia o la sua stessa ignoranza o ciò per cui non fugge l'ignoranza; e così l'ignoranza può essere un peccato volontario.
10. Alla decima bisogna rispondere che, quantunque dopo la penitenza rimanga l'ignoranza, tuttavia è cancellata la colpevolezza dell'ignoranza.
11. [**82b**] All'undicesima bisogna rispondere che il peccato d'ignoranza non consiste nella sola privazione della scienza, ma in essa e, congiuntamente, nella causa precedente, che è la negligenza di apprendere. E se questa negligenza continuasse a permanere quanto all'atto, non scomparirebbe la colpevolezza. C'è, tuttavia, un'ignoranza nella quale tutti noi nasciamo e che appartiene in qualche modo al peccato originale, com'è stato detto.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che, come negli altri peccati d'omissione non si pecca continuamente quando non si agisce, ma solo nel momento in cui si è obbligati ad agire, così pure dicasi dell'ignoranza.

Articolo 8 (102)

Se l'ignoranza scusi dal peccato o lo faccia diminuire

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, ciò che aggrava il peccato non scusa da esso né in tutto né in parte, Ora, l'ignoranza aggrava il peccato, Infatti, Ambrogio, a commento del passo della *Lettera ai Romani*: «Forse ignori che la bontà di Dio» (103) ecc.., dice: «Pecchi gravemente, se ignori» (104). Dunque, l'ignoranza non scusa dal peccato né in tutto né in parte.
2. Inoltre. Nei *Decreti* (105) si dice che chi è entrato in comunione con gli eretici ha commesso un peccato più grave per il fatto che ignorava il loro errore. E così, dunque, l'ignoranza aggrava il peccato, ma non scusa.

3. Inoltre. L'ignoranza segue l'ubriachezza. Ora, l'ubriaco, che commette un omicidio o un altro peccato qualsiasi a causa dell'ubriachezza, merita una *doppia pena*, com'è detto nel terzo libro dell'Etica (106). Dunque, l'ignoranza non fa diminuire, ma accresce il peccato,
4. Inoltre, Un peccato, aggiunto ad un altro peccato, diventa più grave. Ora, la stessa ignoranza è un determinato peccato, com'è stato detto. Dunque, essa non fa diminuire, ma accresce il peccato,
5. Inoltre. Ciò che si riscontra comunemente in ogni peccato, non fa diminuire il peccato, Ora, l'ignoranza si riscontra comunemente in ogni peccato, poiché, com'è detto nel terzo libro dell'*Etica* (107), ogni uomo malvagio [**83a**] è ignorante; a ciò fa eco ciò che è detto nei Proverbi: «Coloro che fanno il male sono in errore» (108). Dunque, l'ignoranza non fa diminuire né scusa dal peccato,

IN CONTRARIO

Il peccato consiste massimamente nel disprezzo di Dio. Ora, l'ignoranza fa diminuire il disprezzo oppure lo sopprime completamente, Dunque, scusa dal peccato o in tutto o in parte.

RISPOSTA

Bisogna dire che, in quanto è nella natura del peccato essere volontario, l'ignoranza di tanto scusa dal peccato di quanto sopprime completamente o in parte la volontarietà.

Ora, bisogna tener presente che l'ignoranza può togliere il volontario che segue, ma non il volontario che precede. Inoltre, poiché l'ignoranza è nell'intelletto, il rapporto esistente tra ignoranza e volontarietà può essere considerato secondo il rapporto esistente tra intelletto e volontà. Infatti, l'atto dell'intelletto precede necessariamente quello della volontà, poiché l'oggetto della volontà è il bene conosciuto; e quindi, tolta la conoscenza dell'intelletto per mezzo dell'ignoranza, è tolto anche l'atto della volontà; e in questo modo è soppressa anche la volontarietà, relativamente a ciò che non si conosce. Perciò, se nello stesso atto c'è qualcosa d'ignorato e qualcosa di conosciuto, ci può essere la volontarietà relativamente a quanto è conosciuto, ma è sempre involontario relativamente a quanto è ignorato, sia che s'ignori la deformità dell'atto: per esempio, quando uno non sa che la fornicazione è un peccato, certo commette volontariamente l'atto di fornicazione, ma non commette volontariamente un peccato; sia che s'ignori una circostanza dell'atto: per esempio, quando uno s'unisce ad una donna, che crede essere sua moglie, s'unisce certo volontariamente a sua moglie, ma non volontariamente ad una che non è sua moglie.

E benché l'ignoranza causi sempre il non volontario, tuttavia non causa sempre l'involontario. Infatti, si dice *non vol*ontario solo quell'atto in cui non c'è l'atto della volontà, ma si dice *involontario* quell'atto che è compiuto contro la volontà. Perciò, all'involontario segue la tristezza, che invece non sempre segue al non volontario. Infatti, talvolta accade che un uomo, unendosi ad una donna che non è sua moglie ma che crede esser sua moglie, quantunque non [**83b**] voglia attualmente unirsi ad una donna che non sia sua moglie, poiché ignora che quella non è sua moglie, tuttavia lo vorrebbe in modo abituale oppure attuale, se lo sapesse. Perciò, quando in seguito s'accorge che quella noti era sua moglie, se la sua volontà non muta, non si rattrista, anzi ne gode.

Ma, d'altra parte, l'atto della volontà può precedere l'atto dell'intelletto, come quando uno vuole conoscere se stesso e per la stessa ragione l'ignoranza cade nel dominio della volontà e diventa volontaria. E questo accade in tre modi. *Primo*, precisamente quando

uno vuole direttamente ignorare la conoscenza della salvezza, per non essere distolto dal peccato, che vuole commettere. Perciò in *Giobbe* si legge che alcuni dissero a Dio: «Allontanati da noi, non vogliamo conoscere le tue vie» (109). Secondo, l'ignoranza è detta indirettamente volontaria, in quanto uno non si cura di conoscere e questa è l'ignoranza della negligenza. E poiché si dice che si è negligenti solo quando si omette di fare ciò che si è tenuti a fare, non sembra che appartenga alla negligenza il fatto che uno non applichi la mente a conoscere una qualsiasi cosa, ma solo se non applica la mente per conoscere quelle cose, che o deve assolutamente e sempre conoscere - perciò l'ignoranza del diritto è imputata a negligenza - oppure deve conoscere in qualche caso particolare. Chi scaglia una freccia in un luogo dove sono soliti passare degli uomini, deve essergli imputato a negligenza il fatto di non essersi curato di accertarsi se in quel momento non stia passando qualcuno. E tale ignoranza, dovuta alla negligenza, è ritenuta volontaria.

Terzo, si dice che una certa ignoranza è tale accidentalmente, per il fatto cioè che uno vuole in modo diretto o indiretto qualcosa, cui consegue l'ignoranza. Precisamente: *in modo diretto*, com'è evidente nell'ubriaco, che vuole bere un bicchiere di troppo, per la qual cosa è privato dell'uso della ragione; *in modo indiretto* invece, quando uno trascura di reprimere i moti insorgenti della passione, i quali, crescendo enormemente, legano l'uso della ragione relativamente alla scelta d'un particolare oggetto. Proprio per questo si dice che ogni malvagio è un ignorante.

Poiché, dunque, in morale ciò che è causato volontariamente è ritenuto volontario, di tanto la stessa ignoranza è volontaria di quanto è lontana dal causare il non volontario e, per conseguenza, [**84a**] dallo scusare dal peccato.

Quando, dunque, uno vuole direttamente ignorare per non essere distolto dal peccato tramite la conoscenza, una tale ignoranza non scusa dal peccato né in tutto né in parte, ma piuttosto lo aggrava. Infatti, si osserva che, per un grande desiderio di peccare, accade che uno preferisca sopportare una privazione nel sapere, pur di darsi liberamente al peccato. Invece, quando uno vuole ignorare indirettamente, in quanto trascura d'informarsi, oppure quando uno vuole ignorare accidentalmente, mentre vuole direttamente o indirettamente qualcosa cui consegue l'ignoranza, una tale ignoranza non causa totalmente l'involontario nell'atto che segue, poiché l'atto che segue, per il fatto stesso che procede da un'ignoranza, che è volontaria, è in qualche modo volontario. Tuttavia l'ignoranza che precede fa diminuire la natura del volontario. Infatti, l'atto che procede da una tale ignoranza è meno volontario che se fosse stato scelto scientemente senza nessuna ignoranza. E perciò una tale ignoranza non scusa totalmente dall'atto che segue, ma solo in parte. Tuttavia bisogna tener presente che talvolta sia lo stesso atto che segue sia l'ignoranza che precede sono un solo peccato, nello stesso modo in cui la volontà e l'atto esterno sono detti un solo peccato. Perciò può accadere che il peccato non sia reso meno grave dalla volontarietà dell'ignoranza di quanto non sia scusato dalla volontarietà diminuita dell'atto.

Se, invece, l'ignoranza non è volontaria secondo nessuno dei modi predetti, per esempio quando è invincibile e quando non è accompagnata da nessun disordine della volontà, allora rende totalmente involontario l'atto che segue.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che quel passo di Ambrogio di solito è così interpretato: *pecchi gravemente se ignori*, nel senso che è molto pericoloso, in quanto, per tutto il tempo in cui non sai che stai peccando, non vai in cerca dei rimedi. Oppure parla dell'ignoranza affettata, a causa della quale uno vuole ignorare, per non essere distolto dal peccato. Oppure parla dell'ignoranza dei benefici ricevuti, poiché il fatto che uno non si curi di conoscere i benefici ricevuti è un atto di somma ingratitudine. Oppure parla

dell'ignoranza di chi non crede, che di per sé è certamente un peccato gravissimo, benché anche il peccato commesso per una tale ignoranza sia meno grave, secondo [**84b]** quel passo dell'Apostolo, nella *Prima lettera a Timoteo*: «Ho ottenuto misericordia, poiché nella mia incredulità agì senza sapere» (110).
2. Alla seconda bisogna rispondere che quel testo parla dell'ignoranza di chi non crede.
3. Alla terza bisogna rispondere che l'ubriaco, che commette un omicidio, è meritevole d'una doppia pena, poiché commette due peccati; e tuttavia pecca meno nel commettere l'omicidio che se lo commettesse da sobrio
4. Alla quarta bisogna rispondere che anche l'ignoranza, che è peccato in quanto è volontaria, fa diminuire la volontarietà dell'atto che segue e perciò fa diminuire la volontarietà del peccato che segue; ed è possibile che faccia diminuire il peccato che segue più di quanto non sia la gravità del suo peccato.
5. Alla quinta bisogna rispondere che in colui che pecca per abito e per scelta una tale ignoranza è assolutamente affettata, cosicché non fa diminuire il peccato. Invece, l'ignoranza di colui che pecca per passione, è volontaria accidentalmente, com'è stato detto, e fa diminuire il peccato. In ciò consiste, infatti, il peccato per debolezza, per cui il peccato diminuisce.

Articolo 9 (111)

Se sia possibile che uno pecchi consapevolmente per debolezza

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, si dice che nessuno faccia per debolezza qualcosa, se nella sua volontà c'è il proponimento di astenersi dal farla. Ora, nella volontà di chiunque ha scienza c'è il proponimento di astenersi dal peccato; si legge, infatti, nell'*Ecclesiastico*: «Se vorrai osservare i comandamenti, essi ti conserveranno» (112). Dunque, nessuno pecca scientemente per debolezza.
2. Inoltre. Nessuno pecca per debolezza, se in lui c'è un fortissimo aiuto contro il peccato. Ora, in chiunque abbia scienza c'è un fortissimo aiuto contro il peccato e cioè la certezza della scienza. Dunque, nessuno pecca scientemente per debolezza.
3. Inoltre. Nessuna facoltà può passare all'atto se non in ragione della natura del proprio oggetto; per esempio la facoltà della vista non può vedere se non gli oggetti colorati. Ora, l'oggetto della volontà, nel cui atto consiste principalmente il peccato, è il bene conosciuto, come [**85a**] è detto nel terzo libro dell'*Anima* (113). Dunque, nell'atto della volontà non ci può essere il peccato, se non c'è qualche difetto nella conoscenza del bene. Ora, la scienza esclude proprio un difetto del genere. Dunque, non è possibile che uno pecchi scientemente per debolezza.
4. Inoltre. La volontà ha come oggetto il bene o un bene apparente. Infatti, il male è involontario, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (114). Ora, in quanto la volontà ha per oggetto un vero bene, non c'è peccato in essa. Dunque, ogni peccato è nella volontà nella misura in cui la volontà ha per oggetto un bene apparente e non reale. E ciò non può accadere senza ignoranza. Dunque, non è possibile che uno pecchi scientemente per debolezza.
5. Ma diceva che colui il quale ha la scienza dell'universale può essere ignorante relativamente ad un'azione particolare e così peccherà. Per esempio, se uno sa in generale che non bisogna commettere nessuna fornicazione e invece ritiene che in questo momento si debba fornicare. IN CONTRARIO: come il Filosofo dimostra nel secondo libro *Dell'interpretazione* (115), le opinioni che riguardano cose contraddittorie

sono contrarie. Ora, l'universale negativa e la particolare affermativa riguardano affermazioni contraddittorie. Dunque, poiché nessuno può avere contemporaneamente opinioni contrarie, poiché i contrari non possono esistere contemporaneamente nello stesso soggetto, sembra che non sia possibile che uno, il quale pensi in generale che non si debba commettere alcuna fornicazione, ritenga nello stesso tempo che in un caso particolare la si debba commettere.
6. Ma diceva che le opinioni, che si riferiscono ad affermazioni contraddittorie, sono contrarie; ora, la scienza non è il contrario dell'opinione, poiché [entrambe] non appartengono allo stesso genere. IN CONTRARIO: la scienza dista dall'opinione falsa più dell'opinione vera, poiché l'opinione è accompagnata dal timore del contrario, ma non la scienza. Se, dunque, uno non può avere un'opinione falsa insieme con l'opinione vera contraria, molto meno potrà averla insieme con la scienza.
7. Inoltre. Chiunque conosce l'universale e sa che il singolare è contenuto sotto l'universale, per mezzo dell'induzione conosce nello stesso tempo il singolare, com'è detto nel primo libro degli *Analitici Secondi* (116). Così, chi sa che ogni mula è sterile, non appena sa che questo determinato animale è una mula, sa anche che esso [**85b**] è sterile. Ora, chi sa che non si deve commettere nessuna fornicazione, se non sapesse anche che questo determinato atto è una fornicazione, non si riterrebbe che pecchi per scienza, bensì per ignoranza. Dunque, se non pecca per ignoranza, non solo ha scienza in universale, ma anche nel caso particolare.
8. Inoltre. Le parole sono segni dei concetti, come dice il Filosofo (117). Ora, se nel momento in cui uno sceglie di commettere una fornicazione venisse interrogato, risponderebbe che quello è un peccato e che non bisognerebbe commetterlo. Dunque, non è vero che ignora nel caso particolare e che invece ha scienza in universale, com'è stato detto.
9. Inoltre. Agostino, nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (118), dice che la vergogna smorza la concupiscenza. Ora, la vergogna s'origina dalla scienza; dunque, la scienza estingue la concupiscenza. Ora, la debolezza dell'anima riguarda soprattutto la concupiscenza; dunque, la scienza elimina il peccato, che proviene dalla debolezza. Dunque, non è possibile che uno pecchi scientemente per debolezza.
10. Inoltre. Si dice che pecchi scientemente chi sa che è peccato ciò che sta facendo. Ora, la natura del peccato consiste in un'offesa fatta a Dio; ma portare la propria attenzione sull'offesa fatta a Dio reprime la concupiscenza, secondo quel versetto dei *Salmi*: «Trafiggi col tuo timore le mie carni; temo, infatti, i tuoi giudizi» (119). Dunque, la scienza impedisce il peccato che proviene dalla debolezza della concupiscenza; e così si conclude come prima.
11. Inoltre. Beda mette la debolezza tra le quattro ferite, che conseguono al peccato e così essa ha natura di pena. Ora, la pena non è causa di peccato, ma piuttosto è ordinata a correggere i peccati. Dunque, il peccato di chi ha scienza non è da addebitarsi alla debolezza.
12. Inoltre. La debolezza dell'animo è considerata secondo le passioni, che risiedono nella parte sensitiva, invece il peccato consiste nel consenso della volontà, che risiede nella parte intellettiva. Ora, occorre che la causa sia congiunta con l'effetto, poiché ogni azione avviene per contatto. Dunque, la debolezza non può essere causa di peccato.
13. Inoltre. Il paziente subisce una modificazione dall'agente più vicino piuttosto che da quello più lontano. Ora, poiché la scienza [**86a**] è nell'intelletto, è vicina alla volontà più della debolezza o della passione, che risiedono nella parte inferiore, la quale è congiunta alla carne, secondo quel versetto del *Vangelo di Matteo*: «Lo spirito è pronto, ma la carne è debole» (120). Dunque, non sembra possibile che uno pecchi per debolezza, agendo contro la propria coscienza.
14. Inoltre. La parte superiore dell'anima, in cui risiedono l'intelletto e la volontà, comanda alle parti inferiori dell'anima, nelle quali risiedono le passioni, cioè all'irascibile

e al concupiscibile ed anche alle membra del corpo. Ora, un difetto esistente nelle membra del corpo non modifica il comando della volontà, ma solo l'esecuzione dell'atto. Dunque, neppure un difetto dalla parte dell'irascibile e del concupiscibile per la debolezza dovuta alle passioni, modifica il comando della volontà. Ma il peccato consiste nel comando della volontà. Dunque, nessun peccato proviene dalla debolezza.
15. Inoltre. Per le passioni non meritiamo né demeritiamo. Ora, lo stesso demerito è peccato. Dunque, nessun peccato procede dalla passione, che è una debolezza dell'anima.

IN CONTRARIO

1. C'è che Isidoro, nel *Sommo bene* (121), dice che alcuni peccati sono commessi per debolezza.
2. Inoltre. L'Apostolo, nella *Lettera ai Romani*, dice: «Le passioni peccaminose, che tali erano per la legge, operavano nelle mie membra, per portar frutti alla morte» (122). Ora, ciò che porta frutti alla morte è il peccato, secondo quel versetto della *Lettera ai Romani*: «Il salario del peccato è la morte» (123). Dunque, alcuni peccati sono commessi a causa delle passioni, che sono una malattia dell'anima.

RISPOSTA

Bisogna dire che è opinione comunemente diffusa che alcuni peccati sono commessi per debolezza e questi peccati non si distinguerebbero dai peccati d'ignoranza, se non accadesse che qualcuno pecchi scientemente per debolezza. Perciò, bisogna ammettere che è possibile che qualcuno pecchi scientemente per debolezza.

Per far chiarezza nella presente questione bisogna considerare innanzitutto che cosa s'intende per *debolezza*. Tale termine [**86b**] va inteso per analogia con la debolezza del corpo, che è debole, quando un determinato umore non è più soggetto all'energia che regola tutto il corpo, per es. quando un determinato umore eccede o nel calore o nel freddo o in qualche altra cosa del genere. Ora, come c'è una certa energia che regola il corpo, così c'è la ragione che regola tutte le affezioni interne, cosicché, quando una determinata affezione non è regolata secondo le direttive della ragione, ma cade nell'eccesso o nel difetto, si dice che c'è debolezza dell'anima. E ciò accade soprattutto con le affezioni dell'appetito sensitivo, che sono dette passioni, quali il timore, l'ira, la concupiscenza e altre affezioni del genere. Perciò gli antichi chiamavano simili passioni *malattie* dell'anima, come riferisce Agostino nella *Città di Dio* (124). Dunque, si dice che un uomo fa qualcosa per debolezza quando la fa sotto l'impulso d'una determinata passione, per esempio sotto l'impulso dell'ira o del timore o della concupiscenza o di altre affezioni del genere.

Ma Socrate, secondo quanto dice Aristotele nel settimo libro dell'*Etica* (125), pensando alla solidità e alla certezza della scienza, sostenne che la scienza non può essere vinta dalla passione, nel senso, cioè, che nessun uomo, sotto l'influsso della passione, può compiere un atto contrario alla sua scienza; e perciò chiamava *scienza* tutte le virtù e *ignoranza* tutti i vizi o peccati. Da ciò derivava che nessuno pecca scientemente per debolezza. Ma ciò è contro l'esperienza di tutti i giorni.

Perciò bisogna tener presente che in molti modi si può possedere la scienza: in un modo universale e in un altro modo particolare; in un modo in abito e in un altro modo in atto. Ora, a causa della passione può certamente accadere in primo luogo che ciò che si conosce per abito sia tenuto presente in atto. Infatti, è evidente che ogni volta che una potenza si volge verso il proprio atto, un'altra potenza o è impedita o totalmente distolta dal proprio atto. Per esempio, quando uno è tutto intento ad ascoltare qualcuno, non s'accorge che sta passando un uomo. E accade così, perché tutte le potenze si radicano

in un'unica anima, la cui attenzione fa applicare ciascuna potenza al proprio atto. E così, quando uno è fortemente attento all'atto d'una potenza, diminuisce la sua attenzione nei riguardi dell'atto d'un'altra. Perciò [**87a**], dunque, quando è forte la concupiscenza o l'ira o qualche altra passione del genere, l'uomo è impedito di rivolgere la sua attenzione alla scienza.

In secondo luogo bisogna tener presente che le passioni dell'anima, poiché risiedono nei desideri dei sensi, hanno come oggetti delle realtà particolari; infatti, l'uomo desidera questo particolare piacere così come percepisce questa particolare dolcezza. Ora, la scienza è in universale e tuttavia la scienza universale non è principio di nessun atto se non nella misura in cui è applicata al particolare, poiché gli atti riguardano i particolari. Quando, dunque, la passione è forte in ordine ad un determinato particolare, respinge il movimento contrario della scienza che riguarda lo stesso particolare, non solo distraendo dalla considerazione della scienza, come sopra è stato detto, ma anche corrompendola con il contrastarla. E così, chi è preso da una forte passione, benché pensi in qualche modo secondo una conoscenza universale, tuttavia il suo giudizio in quel caso particolare è ostacolato.

In terzo luogo bisogna tener presente che l'uso della ragione è tenuto legato da una certa modificazione corporea, di modo che o non si tiene totalmente conto di nulla o non si può pensare liberamente, com'è evidente in chi dorme e nei pazzi. Ora, a causa delle passioni, insorge un certo mutamento nel corpo a tal punto che talvolta alcuni, a causa dell'ira o della concupiscenza o a causa di qualche passione del genere, finirono per diventare pazzi. E perciò, quando simili passioni sono violente, per mezzo di questa modificazione del corpo tengono legata in qualche modo la ragione, di modo che essa non abbia un libero giudizio intorno alle azioni particolari da compiere. E così niente impedisce che uno, che conosca per abito e in generale, pecchi per debolezza.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che dipende dalla volontà dell'uomo preservarsi dal peccato; ma in ciò essa è indebolita per la passione, di modo che non voglia perfettamente, essendo stato legato l'uso della ragione, com'è stato detto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la scienza, benché di per sé sia certissima, tuttavia, com'è stato detto, è impedita nella conoscenza del particolare a causa della passione, di modo che non possa fornire alcun aiuto contro il peccato.
3. Alla terza bisogna rispondere che la volontà si muove secondo l'esigenza del bene conosciuto; però talvolta, com'è stato detto, la passione impedisce che questo particolare oggetto desiderabile sia conosciuto come bene [**87b**] secondo il giudizio della ragione.
4. Alla quarta bisogna rispondere che la volontà tende sempre verso qualcosa visto come bene. Ma se talvolta qualcosa che non è un bene appare un bene, ciò accade perché il giudizio della ragione è viziato anche in universale - e in tal caso si ha un peccato d'ignoranza; talaltra, invece, perché è impedita nel particolare a causa della passione - e in tal caso si ha un peccato di debolezza.
5. Alla quinta bisogna rispondere che non è possibile che uno abbia in atto la scienza o un'opinione vera circa un'affermativa universale e contemporaneamente un'opinione falsa circa una negativa particolare, o viceversa. Ma può ben accadere che uno abbia in abito la scienza o un'opinione vera circa una delle due contraddittorie e un'opinione falsa in atto circa l'altra; l'atto, infatti, non è contrario all'abito, ma all'atto.
6. E con ciò è evidente anche la soluzione della sesta obiezione.
7. Alla settima bisogna rispondere che, poiché l'atto del peccato e della virtù si hanno per scelta e la scelta è il desiderio di chi si è precedentemente consigliato (126) e poiché a sua volta il consiglio è una certa ricerca, è necessario che in qualsiasi atto di virtù o di peccato ci sia una specie di deduzione quasi sillogistica. Ora, il temperante argomenta in

un modo, l'intemperante in un altro; il continente in un modo e l'incontinente in un altro. Il temperante, infatti, si muove solo secondo il giudizio della ragione, cosicché si serve d'un sillogismo composto da tre proposizioni, argomentando così: *non bisogna commettere nessuna fornicazione*; *quest'atto è una fornicazione; dunque, non si deve fare.* L'intemperante al contrario segue totalmente la sua concupiscenza e perciò anche lui si serve d'un sillogismo, composto da tre proposizioni argomentando pressoché così: *bisogna godersi ogni piacere; quest'atto è piacevole; dunque, bisogna compierlo*. Ma tanto il continente quanto l'in continente si muovono in due modi: precisamente secondo la ragione, per evitare il peccato, invece secondo la concupiscenza per commetterlo. Però nel continente (127) prevale il giudizio della ragione, ma nell'incontinente il movimento della concupiscenza. Perciò entrambi si servono d'un sillogismo composto da quattro proposizioni, ma con conclusioni contrarie. Infatti, il continente ragiona così: *non bisogna commettere* [**88a**] *nessun peccato* - e pone questa premessa secondo il giudizio della ragione; invece, secondo il movimento della concupiscenza, si agita nel suo cuore [la premessa] che *ogni cosa piacevole va perseguita*; ma poiché in lui prevale il giudizio della ragione, egli fa propria la prima premessa e da essa conclude così: *quest'atto è peccato*; dunque, *non si deve fare*. Invece l'incontinente, nel quale prevale il movimento della concupiscenza, fa propria la seconda premessa e da essa così deduce: *quest'atto è piacevole*; dunque, *deve essere perseguito*. E proprio quest'ultimo è colui che pecca per debolezza. E quindi è evidente che, quantunque conosca in universale, tuttavia non conosce in particolare, poiché non argomenta secondo la ragione, ma secondo la concupiscenza.

8. All'ottava bisogna rispondere che, secondo quanto dice il Filosofo nell'*Etica* (128), come l'ubriaco proferisce delle parole, che tuttavia dentro di sé non comprende, così colui che è vinto dalla passione, benché a parole dica esternamente che quella tale azione va evitata, tuttavia nel suo cuore pensa che vada fatta, cosicché esternamente dice una cosa e internamente ne pensa un'altra.

9. Alla nona bisogna rispondere che la scienza talvolta prevale certo sulla concupiscenza col suscitare la vergogna o l'orrore dell'offesa divina; ma nulla impedisce che talvolta sulla stessa scienza prevalga la passione in un caso particolare.

10. E con ciò è anche evidente la soluzione alla decima obiezione.

11. All'undicesima bisogna rispondere che ogni pena, quando si pensa ad essa, allontana dal peccato, ma non ogni pena allontana dal peccato per il fatto che già sia stata inflitta. Infatti, la privazione della grazia è una certa pena e tuttavia uno non si allontana dal peccato per il fatto che sia privato della grazia, ma per il fatto che pensa che può essere privato della grazia, se pecca. Lo stesso dicasi dell'ignoranza.

12. Alla dodicesima bisogna rispondere che il consenso in atto appartiene indubbiamente all’appetito intellettivo, ma tuttavia non si dà senza un’applicazione al caso particolare, nel quale hanno molto potere le passioni dell’anima. E perciò talvolta il consenso è modificato a causa delle passioni.

13. Alla tredicesima bisogna rispondere che la ragione è vicina alla volontà più della passione, ma la passione è vicina all’oggetto particolare del desiderio più della ragione universale.

14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che [**88b**] l'anima. presiede al corpo come ad uno schiavo, che non può opporsi al comando del padrone; ma la ragione presiede all'irascibile e al concupiscibile, come dice il Filosofo nella *Politica* (129), con un potere regale o politico, che si esercita su uomini liberi. E perciò l'irascibile e il concupiscibile possono opporsi anche al comando della ragione, come anche i cittadini liberi si oppongono talvolta al comando del principe.

15. Alla quindicesima bisogna rispondere che non demeritiamo né meritiamo per le passioni, quasi che in esse consistesse principalmente il merito o il demerito; ma tuttavia possono essere di aiuto o di impedimento a meritare o a demeritare.

Articolo 10 (130)

Se i peccati commessi per debolezza siano imputabili all'uomo come colpa mortale

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, nulla s'imputa all'uomo come colpa mortale, se non ciò che compie volontariamente. Ora, l'uomo non commette volontariamente i peccati compiuti per debolezza. Di essi, infatti, dice 1'Apostolo nella *Lettera ai Galati*: «La carne ha desideri contrari allo Spirito... cosicché voi non fate ciò che vorreste fare» (131). Dunque, simili peccati non sono imputabili all'uomo come colpa mortale.
2. Inoltre. Nessuna virtù passiva può agire se non è mossa dal suo principio attivo. Ora, la ragione propriamente è fatta in modo da muovere la volontà. Se, dunque, il giudizio della ragione fosse impedito dalla passione, sembra che non sia nel potere della volontà evitare il peccato. Dunque, non è imputato ad essa come colpa mortale.
3. Inoltre. Una passione dell'anima impedisce la ragione e la volontà più da vicino rispetto ad una passione del corpo. Ora, una passione del corpo scusa totalmente dalla colpa quelle azioni che si commettono disordinatamente, com'è evidente in quegli atti compiuti dai dormienti e dai folli. Dunque, a maggior ragione la passione dell'anima scusa dalla colpa.
4. Ma diceva che la passione dell'anima è volontaria, invece la passione del corpo non è volontaria. IN CONTRARIO: l'effetto non è superiore alla causa. Ora, la passione, per il fatto che è volontaria, non ha natura di colpa mortale, ma soltanto di colpa veniale. Dunque, neppure da essa può essere causato un peccato mortale.
5. [**89a**] Inoltre. Il peccato non si aggrava all'infinito per evento, cioè di modo che ciò che di per sé è veniale diventi mortale per evento. Ora, la stessa passione, se non fosse seguita da una scelta cattiva, non sarebbe un peccato mortale. Dunque, per il fatto che [ad essa] segue una scelta cattiva, l'uomo non incorre nella colpa del peccato mortale. E così i peccati che sono commessi per debolezza non sono mortali.

IN CONTRARIO

C'è che l'Apostolo, nella *Lettera ai Romani*, dice: «Le passioni peccaminose operavano nelle nostre membra, per portar frutti alla morte» (132). Ora, solo il peccato mortale apporta frutti alla morte. Dunque, i peccati che sono commessi per passione o per debolezza possono essere mortali.

RISPOSTA

Bisogna dire che, in quanto talvolta si commettono per debolezza o per passione degli adulteri e molte azioni turpi o dei delitti, come fece Pietro, quando rinnegò Cristo per paura, nessuno deve dubitare che talvolta i peccati commessi per debolezza siano mortali.

Per far chiarezza nella presente questione bisogna tener presente che la necessità che procede da un ipotetico atto, soggiacente alla volontà, non sopprime la natura del peccato mortale. Per es., se si conficca la spada nelle membra vitali d'un uomo, è necessario che questi muoia; ora, l'atto con cui s'immerge la lama è volontario, perciò la morte di chi è stato colpito va imputata come colpa mortale a chi ha colpito. Quanto al

nostro caso bisogna dire la stessa cosa. Posto, infatti, che la ragione sia legata per la passione, è necessario che consegua una scelta cattiva; però è nel potere della volontà respingere questo legame della ragione. Infatti, è stato detto (133) che la ragione è legata poiché l'intenzione dell'anima si volge con veemenza all'atto dell'appetito sensitivo, sicché è distolta dal considerare in particolare ciò che abitualmente conosce in universale. Ora, volgere o no l'attenzione su qualcosa è nel potere della volontà. Perciò è nel potere della volontà evitare che la ragione sia legata. Dunque, l'atto compiuto, che procede da tale legame, [**89b**] è volontario, sicché non è scusato dalla colpa, neppure da quella mortale.

Ma (134) il legame della ragione operato dalla passione potrebbe acquistare proporzioni tali che non sarebbe nel potere della volontà rimuovere un legame del genere; per esempio, se, a causa d'una certa passione dell'anima, un uomo diventasse folle, tutto ciò che commettesse non gli verrebbe imputato a colpa, come a nessun altro folle, se non forse relativamente al principio di tale passione, che fu volontario. Infatti, la [sua] volontà avrebbe potuto impedire, all'inizio, che la passione giungesse a tanto. Così, l'omicidio compiuto da un uomo in stato di ebrietà è imputato a colpa, poiché il principio dell'ebrietà fu volontario.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che ciò che l'uomo compie legato dalla passione, non vuol compierlo quando è libero dalla passione; ma quando la passione tiene legata la sua ragione, la passione lo induce a volere.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la volontà non solo è mossa da ciò che la ragione apprende, mentre si trova legata dalla passione, ma ha anche il potere di sciogliere il legame della ragione, com'è stato detto. E pertanto ad essa è imputabile a colpa ciò che compie.
3. Alla terza bisogna rispondere che reprimere una passione corporea non è nel potere della volontà, come [lo è] reprimere una passione dell'anima, perché la natura fisica non obbedisce alla volontà razionale come l'appetito sensitivo. Quindi i casi non sono simili.
4. Alla quarta bisogna rispondere che niente impedisce che un atto di per sé non sia peccato mortale e che invece lo sia in un caso particolare; così, non fare l'elemosina ad un povero, che muore di fame, è peccato mortale, cosa che non lo sarebbe in circostanze diverse. Similmente nel nostro caso: non voler reprimere una determinata passione, benché di per sé non sia peccato mortale, tuttavia in questo caso, quando inclina fino al consenso del peccato mortale, è peccato mortale.
5. Alla quinta bisogna rispondere che un accadimento, avente una sua conseguenza nel futuro che non è prevedibile, non aggrava all'infinito; ma un accadimento congiunto e prevedibile [**90a**] può aggravare all'infinito fino a far diventare peccato mortale ciò che, diversamente, non lo sarebbe. Così, scagliare una freccia non è peccato mortale, ma scagliare una freccia e uccidere un uomo è peccato mortale; e similmente, non reprimere la passione, che inclina al peccato mortale, non è senza peccato mortale.

Articolo 11 (135)

Se la debolezza faccia diminuire o aggravare il peccato

OBIEZIONI
Sembra che lo aggravi.

1. Infatti, la passione buona sta al merito come la passione cattiva sta al peccato. Ora, la passione buona aumenta il merito; infatti, è più lodevole e meritorio che uno faccia l'elemosina per compassione di misericordia piuttosto che senza compassione di misericordia, com'è manifesto nel nono libro della *Città di Dio* (136) di Agostino. Dunque, anche commettere un peccato con passione è più vituperabile ed è un peccato più grave. Ora, peccare per passione è peccare per debolezza, com'è stato detto. Dunque, la debolezza aggrava il peccato.
2. Inoltre. Poiché ogni peccato procede dalla libidine (137), come dice Agostino, quanto più intensa è la libidine con cui uno pecca sembra che tanto più gravemente pecchi. Ora, la libidine è una certa passione dell'anima e una debolezza. Dunque, la debolezza aggrava il peccato.
3. Inoltre. Aumentata la causa, aumenta l'effetto, come ad un maggior calore segue un maggior riscaldamento. Se, dunque, la debolezza è causa del peccato, segue che una maggiore debolezza sia causa d'un maggior peccato. E così, la debolezza aggrava il peccato.

IN CONTRARIO

Ciò per cui il peccato è perdonabile non aggrava il peccato, ma lo fa diminuire. Ora, si dice che un peccato è maggiormente perdonabile a motivo della debolezza. Dunque, la debolezza non aggrava, ma fa diminuire il peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che peccare per debolezza è peccare per passione, com'è stato detto. Ora, la passione dell'appetito sensitivo si rapporta in due modi [**90b**] al movimento della volontà. *In un modo*, in quanto antecedente; *in un altro modo*, in quanto conseguente.

Precisamente, *in quanto antecedente*: per esempio, quando la volontà è inclinata a volere qualcosa per passione; e così la passione fa diminuire la natura del merito e del demerito, poiché il merito e il demerito consistono nella scelta che procede dalla ragione, invece la passione obnubila oppure lega il giudizio della ragione. Ora, quanto più il giudizio della ragione sarà puro, tanto più la scelta sarà illuminata per meritare o demeritare. Perciò, chi è mosso dal giudizio della ragione a fare del bene, opera in modo più lodevole d'uno che è spinto a fare la stessa cosa dalla sola passione dell'anima; questi, infatti, talvolta può sbagliarsi impietosendosi in modo indebito. E similmente, colui che è mosso a peccare per deliberazione della ragione, pecca di più rispetto a colui che è spinto a peccare per la sola passione dell'animo.

La passione, invece, è considerata *in quanto conseguente*, quando, per una forte mozione della volontà, l'appetito inferiore è mosso alla passione. In tal caso la passione aggiunge qualcosa al merito o al demerito, poiché la passione è segno del fatto che la mozione della volontà è più forte. E in questo modo è vero che colui il quale fa l'elemosina con maggior compassione merita di più e colui che commette un peccato con una libidine maggiore pecca di più, poiché questo è segno che la mozione della volontà è più forte. Ma questo non è un fare il bene o il male per passione; è, piuttosto, essere presi dalla scelta del bene e del male.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1-2. Da ciò è evidente la risposta alla prima e alla seconda obiezione
3. Alla terza bisogna rispondere che è nella natura del peccato essere volontario. Ora, si dice volontario ciò il cui principio risiede nello stesso agente. E quindi, quanto più aumenta il principio interiore tanto più grave diventa anche il peccato. Invece, quanto più

aumenta il principio esteriore, tanto più il peccato diventa meno grave. Ora, la passione, rispetto alla volontà, è un principio estrinseco, mentre il movimento della volontà è un principio intrinseco. E quindi, quanto più il movimento della volontà sarà forte a peccare, tanto più grande è il peccato; ma quanto più forte sarà la passione nell'indurre a peccare, tanto più il peccato diventa meno grave.

Articolo 12 (138)

Se si possa peccare per malizia o per certa scienza

[**91a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, l'uomo tende verso ciò che compie con scienza certa, secondo quanto dice Dionigi nel quarto capitolo dei Nomi divini: «Nessuno fa il male intenzionalmente» (139). Dunque, nessuno fa il male per scienza certa.
2. Inoltre. Nessuna potenza può muoversi se non in direzione del proprio oggetto. Ora, l'oggetto della volontà è il bene appreso. Dunque, nessuno può volere ciò che conosce come male; e perciò nessuno può peccare per scienza certa.
3. Ma diceva che la volontà tende verso un determinato bene, cui è congiunto un male e pertanto si dice che tende verso il male. IN CONTRARIO: quelle cose che non sono separate nella realtà possono essere separate con un atto dell'anima, sia con un atto dell'intelletto sia con un atto della volontà. Infatti, possiamo pensare la rotondità senza la materia e c'è chi vuole essere abate senza essere monaco. Benché, dunque, ad un certo bene sia congiunto un male, tuttavia non è necessario, a quanto sembra, che [la volontà] si volga verso il male per il fatto che si volge verso un bene cui è congiunto un male.
4. Inoltre. La denominazione d'una cosa non si fa a partire da ciò che in essa è accidentale, ma da ciò che compete alla cosa di per sé, poiché in base a ciò si giudica d'una cosa. Ora, per il fatto che uno, in assoluto, voglia qualcosa, si dice che voglia solo accidentalmente ciò che ad esso è congiunto. Per esempio, chi ama il vino per la sua dolcezza, ama il vino solo accidentalmente. E così, chi vuole un bene, cui è congiunto un male, vuole quel male solo accidentalmente. Dunque, non si deve dire che pecca per malizia, come se volesse il male.
5. Inoltre. Chiunque pecca per debolezza, vuole un male, che è congiunto con un determinato bene. Se, dunque, per questa ragione, si dice che uno pecca per malizia, segue che anche chi pecca per debolezza, pecca per malizia: e ciò è evidentemente falso.
6. Ma diceva che la volontà di chi pecca per malizia tende di per sé verso il male nel modo predetto, [**91b**] però non la volontà di chi pecca per debolezza, ma come mossa dalla passione. IN CONTRARIO: muoversi per sé verso una cosa è un muoversi secondo la propria forma e la propria natura verso quella cosa, come il corpo pesante si muove per sua natura verso il basso. Ora, la volontà, secondo la sua forma e natura, non tende verso il male, ma piuttosto verso il bene. Dunque, la volontà non può tendere di per sé verso il male. E così, nessuno peccherà per malizia.
7. Inoltre. La volontà tende di per sé verso ciò che è bene secondo la natura universale del bene; è necessario, dunque, che tenda verso le differenze del bene per qualche altro principio che la determina. Ora, le differenze del bene sono il bene vero e il bene apparente. Ma verso un bene vero la volontà tende per un giudizio della ragione.

Dunque, non tende di per sé verso un bene apparente, cui è congiunto un male, ma [vi è] inclinata ad opera di qualche altro agente. Dunque, nessuno pecca per malizia.
8. Inoltre. La malizia talvolta è assunta come colpa, nella misura in cui s'oppone alla virtù; talvolta invece è assunta come pena, secondo quanto dice Beda che quattro cose sono state contratte col peccato: l'ignoranza, la debolezza, la malizia e la concupiscenza. Ora, se la malizia fosse assunta come colpa, non si potrebbe dire che uno pecca per malizia, poiché, così, una stessa cosa sarebbe causa di se stessa, cioè la malizia [sarebbe causa] della malizia. E inoltre neppure se la malizia venisse assunta come pena, poiché ogni pena rientra nel concetto di debolezza e così il peccare per malizia equivarrebbe al peccare per debolezza: e ciò non è conveniente, Dunque, nessuno pecca per malizia.
9. Inoltre. Accade talvolta che qualcuno commetta qualche leggerissimo peccato per scienza certa, per esempio dicendo una parola oziosa o una bugia divertente. Ora, si dice che il peccato commesso per malizia sia gravissimo. Dunque, peccare per scienza certa non è peccare per malizia.
10. Inoltre, Dionigi dice nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (140) che il bene è il principio e il fine di qualsiasi azione. Ora, ciò per cui uno pecca o è un principio interiore che inclina a peccare, come l'abito o la passione o qualche altra cosa del genere, oppure è il fine voluto. Dunque, nessuno pecca per malizia,
11. Inoltre. Se qualcuno pecca per malizia, ciò è evidente soprattutto in chi sceglie di peccare, [**92a**] Ora, secondo il Damasceno (141), ogni peccato procede da una scelta. Dunque, ogni peccato procederebbe dalla malizia.
12. Inoltre. La malizia s'oppone alla virtù; e così, essendo la virtù un abito, anche la malizia è un abito, poiché i contrari sono nello stesso genere. Ora, alcuni abiti di virtù risiedono nell'irascibile e nel concupiscibile, come il Filosofo, nel terzo libro dell'*Etica* (142), dice della temperanza e della fortezza, che appartengono alle parti irrazionali. Ora, scegliere non appartiene a queste parti dell'anima, bensì al libero arbitrio. Dunque, non si deve dire che il peccato, commesso per scelta, proceda dalla malizia.
13. Inoltre. Chi pecca per malizia, sembra che voglia peccare e agir male. Ora, ciò non può accadere, poiché giammai si estingue la sinderesi, che protesta sempre contro il male. Dunque, nessuno pecca per malizia.

IN CONTRARIO

1. C'è che in *Giobbe* è detto: «Quasi intenzionalmente si allontanarono da Dio e non vollero conoscere le sue vie» (143). Ora, allontanarsi da Dio è peccare. Dunque, alcuni peccano intenzionalmente, il che è peccare per malizia.
2. Inoltre. Agostino, nelle *Confessioni* (144), dice che quando rubava dei frutti, non amava i frutti ma la sua colpa, cioè lo stesso furto. Ora, amare il male stesso è peccare per malizia. Dunque, qualcuno pecca per malizia.
3. Inoltre. L'invidia è una certa malizia. Ora, alcuni peccano per invidia. Dunque, alcuni peccano per malizia.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come scrive il Filosofo nel terzo libro dell'*Etica* (145), alcuni sostennero che nessuno è cattivo volontariamente. In quello stesso luogo il Filosofo dice contro costoro che è irragionevole affermare che uno voglia commettere volontariamente un adulterio e che non voglia essere ingiusto. E la ragione di ciò consiste nel fatto che una cosa si dice volontaria non solo quando la volontà si volge per primo e di per sé verso di essa come verso al proprio fine, ma anche quando si volge verso una cosa che è ordinata ad un fine. Per esempio, il malato non solo vuole recuperare la salute, ma

vuole anche bere una medicina amara - che in circostanze diverse non vorrebbe bere, - allo scopo di conseguire la salute. [**92b**] E similmente, il commerciante getta la merce in mare volontariamente, affinché non vada perduta la nave.

Se, dunque, accade che uno voglia a tal punto godere d'un piacere (per esempio per mezzo dell'adulterio o di qualsiasi altra cosa del genere che sia desiderabile), da non rifuggire dall'incorrere nella deformità del peccato, che s'avvede essere congiunta con ciò che vuole, non solo si dirà che vuole quel bene che principalmente desidera, ma anche la stessa deformità, che preferisce sopportare pur di non essere privato del bene desiderato. Perciò l'adultero vuole certo principalmente il piacere e secondariamente la deformità, secondo l'esempio fatto da Agostino nel *Discorso del Signore sulla montagna* (146): uno sopporta volontariamente la dura schiavitù del suo padrone per amore della serva.

Ora, può accadere in due modi che uno voglia un bene mutevole a tal punto da non rifuggire dall'allontanarsi dal bene immutabile. *In un modo*, per il fatto che non sa che con quel bene mutevole è congiunto tale allontanamento; e in tal caso si dice che pecchi per ignoranza. *In un altro modo*, per qualcosa che inclina interiormente la volontà verso quel bene. Ora, si riscontra che in due modi una cosa è inclinata verso un'altra. *In un modo*, quasi come ciò che subisce da un altro, come quando la pietra è scagliata verso l'alto; *in un altro modo*, per mezzo della propria forma e in tal caso è inclinata di per sé verso quell'altra cosa, come quando la pietra cade verso il basso.

E similmente, la volontà è incline verso un bene mutevole, cui è congiunta la deformità del peccato, talvolta per una passione - e allora si dice che si pecca per debolezza, come sopra è stato detto; talaltra per un determinato abito, quando l'abitudine di essere incline verso un tale bene si è trasformata in essa come in un abito e in una natura - e allora essa è incline verso quel bene per un movimento proprio e senza alcuna passione. E questo è peccare per scelta o per deliberazione o per scienza certa o anche per malizia.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

l. Alla prima bisogna rispondere che nessuno, agendo, tende verso il male, quasi che lo volesse principalmente. Tuttavia per un uomo lo stesso male diventa volontario per conseguenza, quando non rifugge dall'incorrere in un male al fine di godere d'un bene desiderato.

2. Alla seconda bisogna rispondere che [**93a**] la volontà si volge principalmente sempre verso un determinato bene e à causa della forza di questo movimento verso un determinato bene accade che essa sopporti il male, che è congiunto con quel bene.

3. Alla terza bisogna rispondere che talvolta accade che la volontà si porti verso un determinato bene, cui è congiunto un male, e che tuttavia non si porti verso quel male. Per esempio, se uno desiderasse il piacere dell'adulterio, ma rifuggisse dalla deformità di esso, a causa di ciò rinuncerebbe anche al piacere. Ma talvolta accade anche che uno, per il piacere, incorre volontariamente nella deformità délla colpa.

4. Alla quarta bisogna rispondere che ciò che è congiunto con un bene principalmente desiderato, qualora sia imprevedibile e sconosciuto, è voluto solo accidentalmente, come quando un uomo, peccando per ignoranza, vuole qualcosa che non sa essere peccato e che in realtà è peccato; in effetti costui non vuole il male se non accidentalmente. Ma qualora sappia che ciò è un male, vuole per conseguenza anche quel male, com'è stato detto, e non lo vuole solo accidentalmente.

5. Alla quinta bisogna rispondere che, quando si dice che uno pecca per qualcosa, si dà ad intendere che questo qualcosa sia il primo principio del peccato. Ora, in colui che pecca per debolezza, la volontà del male non è il primo principio del peccato, ma è causata dalla passione. Però in colui che pecca per malizia, la volontà del male è il primo

principio del peccato, poiché di per se stesso e per un abito proprio è incline verso la volontà del male, non per un certo principio esterno.
6. Alla sesta bisogna rispondere che la forma, per mezzo della quale agisce chi pecca, non è soltanto la stessa facoltà délla volontà, ma l'abito che internamente inclina alla stregua d'una determinata natura.
7. E con ciò è manifesta anche la soluzione della settima obiezione.
8. All'ottava bisogna rispondere che, quando si dice che uno pecca per malizia, in questo caso la malizia può essere intesa o come un abito, che s'oppone alla virtù, o come una colpa, nella misura in cui l'atto interiore della volontà o la scelta è detta colpa ed è la causa dell'atto esteriore. [**93b**] Perciò non segue che la stessa cosa sia causa di se stessa.
9. Alla nona bisogna rispondere che la malizia s'oppone alla virtù, che è una buona qualità dell'anima. Ora, il peccato veniale non è il contrario della virtù. Perciò, se uno commette deliberatamente un peccato veniale, non lo commette per malizia.
10. Alla decima bisogna rispondere che il bene è per primo e principalmente principio e fine dell'azione, però anche il male può essere secondariamente e per conseguenza anche voluto, com'è stato detto.
11. All'undicesima bisogna rispondere che anche nel peccato per debolezza ci può essere la scelta, la quale tuttavia non è il primo principio del peccare, poiché è causata dalla passione. Perciò non si dice che un tale pecchi per sua scelta, benché non pecchi senza scegliere.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che come la passione, che risiede nell'irascibile e nel concupiscibile, è causa della scelta, in quanto lega la ragione per un certo tempo, così l'abito, che risiede in queste potenze, è causa della scelta, in quanto lega la ragione, non più alla stregua d'una passione transitoria, bensì alla stregua d'una forma immanente.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che alla sinderesi appartengono i princìpi universali del diritto naturale, intorno ai quali nessuno si sbaglia; invece, in chi pecca, la ragione è legata a causa della passione o dell'abito per quanto concerne la scelta dei beni particolari.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI IN CONTRARIO

1-2. Circa gli argomenti proposti nell'IN CONTRARIO, benché giungano a conclusioni vere, tuttavia, quanto al secondo, bisogna tener presente che, quando Agostino dice che amava la stessa colpa e non i frutti che rubava, non si deve intendere come se la stessa colpa o la deformità della colpa potesse essere voluta per primo e di per sé; ma ciò che voleva per primo e di per sé era o il comportarsi come gli altri o il fare l'esperienza di qualcosa oppure fare qualcosa di proibito (147), o qualcosa del genere.
3. Circa il terzo argomento bisogna notare che non si può dire che ogni peccato, causato da un altro, sia stato commesso per malizia, poiché [**94a**] può darsi che quel primo peccato, che è causa del secondo, sia stato commesso per debolezza o per passione. In effetti, perché uno pecchi per malizia, è necessario che la malizia sia il primo principio del peccare, com'è stato detto.

Articolo 13 (148)

Se chi pecca per malizia pecchi più gravemente di chi pecca per debolezza

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, è detto nell'*Apocalisse*: «Fossi caldo o freddo; ma poiché sei tiepido, comincerò a vomitarti dalla mia bocca» (149). Ora, caldo sembra essere chi fa il bene; ma tiepido chi pecca per debolezza, come l'incontinente; invece del tutto freddo chi pecca per malizia, come l'intemperante. Dunque, è più pericoloso peccare per debolezza che per malizia.
2. Inoltre. Nell'*Ecclesiastico* è detto: «La malvagità d'un uomo è migliore d'una donna che fa il bene» (150). Questo testo così è inteso da alcuni: per uomo s'intende un uomo risoluto che compie qualcosa con fortezza d'animo, per donna invece un uomo indolente e tiepido nell'agire. Ora, nel primo caso sembra che ci si riferisca all'intemperante, che agisce per malizia, com'è stato detto; il secondo invece all'incontinente, che pecca per debolezza. Dunque, è peggio peccare per debolezza che per malizia.
3. Inoltre. Nelle *Collazioni dei Padri* (151) si dice che il peccatore perviene al fervore della perfezione più facilmente d'un monaco indolente e tiepido. Ora, peccatore è soprattutto chi agisce per malizia, invece indolente è chi è debole nell'agire. Dunque, è peggio peccare per debolezza che per malizia.
4. Inoltre. S'ammala molto gravemente colui al quale non possono giovare né il cibo né le medicine, che giovano ad altri. Ora, all'incontinente che pecca per debolezza non giovano né la scienza né i buoni propositi, poiché sono allontanati dalla passione. Dunque, pecca in modo molto grave.
5. Inoltre. Quanto più uno è spinto a peccare da una maggiore passione, tanto meno gravemente pecca. Ora, l'impulso derivante dall'abito è maggiore di quello derivante dalla passione. Dunque, chi è incline a peccare per abito, del quale si dice che pecchi per malizia, com'è stato detto, pecca meno gravemente [**94b**] di chi è incline a peccare per passione, del quale si dice che pecchi per debolezza.
6. Inoltre. Chi pecca per malizia è spinto verso il male da una forma, che in lui inerisce e che muove alla stessa stregua della natura. Ora, nella misura in cui uno è mosso per natura verso qualcosa, è mosso secondo necessità e non volontariamente. Dunque, chi pecca per una certa malizia, non pecca volontariamente; perciò o non pecca proprio o pecca in misura molto lieve.

IN CONTRARIO

Ciò che inclina alla misericordia, rende più lieve il peccato. Ora, la debolezza inclina alla misericordia, secondo quel versetto dei *Salmi*: «Il Signore ha avuto misericordia di coloro che lo temono, poiché egli conobbe il nostro stampo» (152). Dunque, il peccato per debolezza è più leggero del peccato commesso per malizia.

RISPOSTA

Bisogna dire che, a parità di condizioni, il peccato commesso per malizia è più grave del peccato commesso per debolezza. La ragione di ciò appare da tre ordini di considerazioni.

Precisamente, *primo*: poiché si dice *volontario* ciò il cui principio risiede nello stesso soggetto, quanto più il principio dell'atto risiede nello stesso agente, tanto più è volontario; e, per conseguenza, tanto più è peccato, se l'atto è cattivo. Ora, è evidente da quanto è stato detto in precedenza che, quando uno pecca per passione, il principio del peccato è la passione, che risiede nell'appetito sensitivo e così questo principio è estrinseco alla volontà; ma quando pecca per abito, che è peccare per malizia, allora la volontà tende di per se stessa verso l'atto del peccato quasi [che fosse] già totalmente incline verso tale atto per l'abito, alla stregua d'un'inclinazione naturale. Perciò il peccato è più volontario e, conseguentemente, più grave.

Secondo: poiché in colui che pecca per debolezza o per passione, la volontà è incline all'atto del peccato per il tempo in cui dura la passione; però, andata via la passione, che passa rapidamente, la volontà recede da quella inclinazione e ritorna al proponimento del bene, pentendosi per il peccato commesso. Al contrario, in colui che pecca per malizia la volontà inclina verso l'atto del peccato finché permane l'abito, il quale non va via, ma permane come una certa forma ormai divenuta immanente e connaturale. [**95a**] Perciò coloro che così peccano, perseverano nella volontà di peccare e non si pentono facilmente. E perciò il Filosofo, nel settimo libro dell'*Etica* (153), paragona l'intemperante a chi è continuamente affetto da una malattia, per esempio al tisico o all'idropico; invece [paragona] l'incontinente a chi s'ammala solo in determinati periodi e non in modo continuato, come l'epilettico. E così è evidente che pecca più gravemente e più pericolosamente chi pecca per malizia piuttosto che chi pecca per debolezza.

Terzo: chi pecca per debolezza ha la volontà ordinata verso un fine buono. Infatti, si propone e cerca il bene, ma talvolta recede da tale proponimento a causa della passione. Invece, chi pecca per malizia ha la volontà ordinata verso un fine cattivo, poiché ha il fermo proponimento di peccare. Ora, è evidente che il fine nel campo delle cose che si possono volere o fare ha le stesse funzioni dei princìpi nel campo del conoscere, come dice il Filosofo nel secondo libro della *Fisica* (154). Pertanto, chi si sbaglia in ordine ai princìpi, sarebbe ignorante in maniera molto grave e pericolosa, poiché non lo si può ricondurre [alla verità] per mezzo di alcuni princìpi primi. Invece, chi si sbaglia soltanto circa le conclusioni, può esservi ricondotto tramite i princìpi, nei quali non si sbaglia.

E così, dunque, pecca in modo molto grave e pericoloso chi pecca per malizia e non può essere facilmente distolto [dal peccato] come si può distogliere chi pecca per debolezza, nel quale per lo meno permangono i buoni propositi.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che in quel passo è detto *freddo* l'incredulo, il quale ha qualche scusa poiché pecca per ignoranza, secondo quel detto dell'Apostolo nella *Prima lettera a Timoteo*: «Ho ottenuto misericordia, poiché, nella mia incredulità, agì senza sapere» (155). È, invece, chiamato *tiepido* quel cristiano peccatore, che pecca più gravemente nello stesso genere di peccato, secondo quel detto dell'Apostolo nella *Lettera agli Ebrei*: «Di quanto maggior castigo pensate sia meritevole chi [...] avrà ritenuto impuro il sangue dell'alleanza ecc...?» (156). Perciò quel testo non fa al caso nostro.

2. Alla seconda bisogna rispondere che, secondo la glossa (157), in quel testo è detto *uomo* l'uomo saggio e risoluto il quale, anche se talvolta pecca, tuttavia dallo stesso peccato coglie un'occasione di bene, per esempio di umiltà e di maggior [**95b**] prudenza; invece in quel testo è detto *donna* l'uomo senza discernimento, il quale dal bene che fa trae occasione di pericolo per sé, finché da questo [bene] è buttato giù per la sua superbia. Oppure, secondo il senso letterale, si può dire che l'espressione *è migliore la malvagità dell'uomo* sta a significare che è meglio frequentare un uomo malvagio piuttosto che *una donna che fa il bene*. Infatti, un uomo precipiterebbe più facilmente nel peccato avendo familiarità con una donna buona piuttosto che con un uomo malvagio. E ciò è evidente da quanto è detto prima: «Non t'intrattenere con le donne» (158) e da quanto segue: «... una donna che disonora fino all'ignominia» (159). Perciò l'argomentazione non fa al caso nostro.

3. Alla terza bisogna rispondere che chi è indolente nel fare il bene è incomparabilmente migliore di chi fa il male. E per questo accade che il peccatore, pensando al male compiuto, talvolta è mosso così violentemente contro di esso che ciò è di giovamento al fervore della sua perfezione. Invece, colui che fa il bene con indolenza non ha niente di

cui debba inorridire fortemente, cosicché permane ancor più tranquillo nel proprio stato e non si porta così facilmente verso le cose migliori.
4. Alla quarta bisogna rispondere che chi pecca per debolezza, benché non sia aiutato dalla scienza e dai buoni propositi nel momento in cui pecca, tuttavia può in seguito facilmente giovarsene, abituandosi poco a poco a resistere alla passione. Ma chi pecca per malizia difficilmente se ne lascia distogliere, come anche chi si sbaglia circa i princìpi, com'è stato detto.
5. Alla quinta bisogna rispondere che l'impulso, derivante dalla passione, rende meno grave il peccato, poiché proviene quasi da un principio esterno. Ora, l'impulso che deriva dalla volontà rende più grave il peccato. Infatti, quanto più veemente è il movimento della volontà a peccare tanto più gravemente si pecca. Ora, l'abito fa diventare più veemente il movimento della volontà e perciò chi pecca per abito pecca più gravemente.
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'abito della virtù o del vizio è una forma dell'anima razionale. Ora, ogni forma si trova in un soggetto. secondo il modo d'essere del soggetto che la riceve. Ora, appartiene alla natura della creatura razionale che sia libera nell'arbitrio e quindi l'abito della virtù o del vizio non inclina necessariamente la volontà a tal punto che [**96a**] uno non possa agire contro la natura dell'abito; però è difficile agire in maniera contraria a ciò verso cui l'abito inclina.

Articolo 14 (160)

Se ogni peccato per malizia sia un peccato contro lo Spirito Santo

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, il peccato contro lo Spirito Santo è un peccato della lingua, com'è evidente da quanto si dice nel *Vangelo di Matteo*: «Chi avrà parlato contro lo Spirito Santo» (161), ecc... Ora, il peccato di malizia può essere commesso anche col cuore e con le opere. Dunque, non ogni peccato di malizia è un peccato contro lo Spirito Santo.
2. Inoltre. Il peccato contro lo Spirito Santo è uno speciale genere di peccato; ha, infatti, delle specie determinate, com'è evidente presso il Maestro (162), nella distinzione 43 del secondo libro delle *Sentenze* (163), e cioè l'ostinazione, la disperazione e cose del genere. Ora, il peccato per malizia non è uno speciale genere di peccato. Infatti, accade di peccare secondo un qualsiasi genere di peccato sia per malizia sia per debolezza. Dunque, non ogni peccato per malizia è un peccato contro lo Spirito Santo.
3. Inoltre. Il peccato contro lo Spirito Santo è un peccato di bestemmia, com'è evidente da quanto si legge nel *Vangelo di Luca:* «Colui che avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato» (164). Ora, la bestemmia è un certo specifico peccato. Dunque, poiché il peccato per una certa malizia non è un peccato specifico, dal momento che si riscontra in qualsiasi genere di peccato, sembra che non ogni peccato per malizia sia un peccato contro lo Spirito Santo.
4. Inoltre. Si dice che pecchi per malizia chi ama la malizia per se stessa, come gli uomini buoni amano il bene per se stesso, secondo quanto dice il Maestro nella distinzione 43 del secondo libro delle *Sentenze* (165). Ora, il fatto che uno ami la virtù per se stessa non costituisce una determinata specie di virtù. Dunque, neppure il fatto che uno ami la malizia per se stessa costituisce una determinata specie di peccato. E così, poiché il peccato contro [**96b**] lo Spirito Santo è una determinata specie di peccato, sembra che non ogni peccato, che procede dalla malizia, sia un peccato contro lo Spirito Santo.
5. Inoltre. Agostino, nella lettera *Al conte Bonifacio* (166), dice che ogni peccato, in qualunque modo un uomo si sia allontanato da Dio fino al termine della sua vita, è un

pèccato contro lo Spirito Santo. Ora, questo accade anche circa il peccato di debolezza e d'ignoranza. Dunque, non è la stessa cosa peccare per malizia e peccare contro lo Spirito Santo.
6. Inoltre. Nel secondo *libro delle Sentenze* (167) il Maestro dice che pecca contro lo Spirito Santo coloro che pensano che la loro malizia superi la bontà divina. Ora, coloro che la pensano cosi si sbagliano e tutti quelli che si sbagliano sono nell'ignoranza. Dunque, sembra che il peccato contro lo Spirito Santo sia un peccato d'ignoranza piuttosto che di debolezza.
7. Inoltre. Si dice che uno pecchi per qualcosa in due modi. *In un modo*, come per la potenza o per l'abito o per la disposizione, che emette l'atto. *In un altro modo*, come per il fine, che muove. Ora, non si può dire che colui che pecca contro lo Spirito Santo pecchi per malizia come per l'abito o per la disposizione, che emette l'atto, poiché, cosi, ogni peccato sarebbe un peccato contro lo Spirito Santo; ma neanche come per il fine che muove, poiché la malizia, in, quanto tale, non può essere un fine in grado di muovere. Nessuno, infatti, agisce in vista del male, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (168). Se, invece, si dicesse che la malizia muove in vista d'un bene apparente cui è congiunta, cosi ogni peccato sarebbe un peccato per malizia, poiché in ogni peccato c'è un certo bene apparente che muove, il quale è congiunto con un male. Dunque, il peccato contro lo Spirito Santo e il peccato di malizia non sono la stessa cosa.
8. Inoltre. La malizia è duplice: cioè *una malizia contratta*, secondo come afferma Beda, che include la malizia in una delle quattro conseguenze del peccato dei nostri progenitori; e c'è anche una *malizia commessa*, che è il peccato attuale. Ora, non si può dire che il peccato contro lo Spirito Santo sia un peccato per la malizia contratta, poiché la malizia contratta appartiene alla deficienza e alla debolezza della natura e così il peccato contro lo Spirito Santo sarebbe un peccato di debolezza; e neppure per malizia commessa, [**97a**] poiché, cosi, occorrerebbe che il peccato contro lo Spirito Santo fosse sempre preceduto da un peccato attuale e ciò non è vero per ogni specie di peccato contro lo Spirito Santo. Dunque, il peccato contro lo Spirito Santo non è un peccato per malizia.
9. Inoltre. I Maestri dicono che il peccato contro lo Spirito Santo non può essere facilmente perdonato. Ora, ciò si addice a qualsiasi peccato, che procede dall'abito. Infatti, Agostino, nelle *Confessioni* (169), dice che la passione procede da una volontà perversa, dalla passione [procede] la consuetudine di peccare, dalla consuetudine la necessità. Dunque, ogni peccato che procede dall'abito, anche se non è un peccato per malizia ma per debolezza o per ignoranza, è un peccato contro lo Spirito Santo. Infatti, l'abito vizioso è causato dalla consuetudine. Dunque, peccare contro lo Spirito Santo e peccare per malizia non sono la stessa cosa.

IN CONTRARIO

1. C'è che nelle *Sentenze* il Maestro dice che pecca contro lo Spirito colui che ama la malizia per se stessa. Ora, si dice che costui pecca per malizia. Dunque, *peccare per malizia e peccare contro lo Spirito Santo* è la stessa cosa.
2. Inoltre. Come al Padre s'attribuisce la potenza e al Figlio la sapienza, così allo Spirito Santo s'attribuisce la bontà. Ora, colui che pecca per debolezza, che s'oppone alla potenza, si dice che pecchi contro il Padre; colui che pecca per ignoranza, che s'oppone alla sapienza, si dice che pecchi contro il Figlio. Dunque, colui che pecca per malizia, che s'oppone alla bontà, si dice che pecchi contro lo Spirito Santo.

RISPOSTA

Bisogna dire che, intorno al peccato contro lo Spirito Santo, alcuni hanno parlato in molti modi. Infatti, i santi dottori, che vissero prima d'Agostino, come Ilario, Ambrogio, Girolamo e il Crisostomo, sostennero che si pecca contro lo Spirito Santo, quando si bestemmia lo Spirito Santo, sia che lo Spirito Santo venga inteso secondo l'essenza, in quanto si può dire che tutta la Trinità è *spirito* e *santo*, sia [**97b**] che venga inteso secondo la persona, in quanto è la terza persona: della Trinità. E ciò sembra accordarsi abbastanza con la lettera del Vangelo, da cui tale questione ha avuto origine. Infatti, nel momento in cui i farisei dicevano che Cristo scacciava i demoni in nome di Beelzebub, bestemmiavano sia la divinità di Cristo sia lo Spirito Santo per mezzo del quale Cristo operava, attribuendo al principe dei demoni ciò che Cristo operava con la potenza della propria divinità o per mezzo dello Spirito Santo. Perciò, nel Vangelo, anche il peccato contro lo Spirito Santo è contrapposto al peccato commesso contro il Figlio, cioè quello che è contro l'umanità di Cristo.

Ma poiché si dice che il peccato contro lo Spirito Santo non viene perdonato né in questo secolo né in quello futuro, sembra seguire che chiunque bestemmi lo Spirito Santo o la divinità di Cristo non potrà mai avere il perdono del proprio peccato, come obietta Agostino nelle *Parole del Signore* (170), benché tuttavia ai giudei e agli eretici, che bestemmiano la divinità di Cristo e lo Spirito Santo, non sia negato il battesimo, in cui si concede la remissione dei peccati.

E perciò Agostino, nel *Discorso del Signore sulla montagna* (171), sembra che restringa il peccato contro lo Spirito Santo a coloro che, dopo aver conosciuto la verità e ricevuto i sacramenti, bestemmiano lo Spirito Santo non solo con la parola, come gl'infedeli che bestemmiano la stessa persona dello Spirito Santo, ma anche o col cuore, invidiando la verità e la grazia che procede dallo Spirito Santo, oppure impugnandole con l'azione. Né fa difficoltà il fatto che i farisei, ai quali il Signore rivolgeva tali parole, fossero increduli e non ancora iniziati ai sacramenti della fede, poiché il Signore non intendeva dire che essi già peccavano imperdonabilmente contro lo Spirito Santo, dal momento che egli stesso aggiunge: «Se prendete un albero buono anche il suo frutto sarà buono» (172), ma intendeva ammonirli, affinché, bestemmiando come facevano, non giungessero un giorno ad un grado d'imperdonabilità del peccato.

Ma contro questa interpretazione Agostino, nelle *Parole del Signore* (173), obietta di nuovo [**98a**] che il Signore non dice che per chi avrà peccato contro lo Spirito Santo non ci sarà remissione nel battesimo, ma che non ci sarà remissione in nessun modo né in questo secolo né in quello futuro. Per conseguenza, questo peccato non sembra riguardare i battezzati più degli altri, benché tuttavia a nessun peccatore sia negata la penitenza nella Chiesa, se si sarà pentito. E perciò ritratta quest'opinione nelle *Ritrattazioni* (174), aggiungendo che chi impugna la verità conosciuta e chi invidia la grazia del fratello si dice che pecca contro lo Spirito Santo solo quando persevera fino alla morte.

E, a chiarimento di ciò, bisogna tener presente ciò che egli stesso dice su questo stesso argomento nelle *Parole del Signore* (175). Infatti, in quest'opera dice che bisogna stare attenti a non assumere secondo un significato universale tutto ciò che nella Sacra Scrittura è detto in forma indeterminata; così, ciò che è detto nel *Vangelo di Giovanni*: «Se non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero peccato» (176), non si deve intendere quasi che essi non avessero nessun peccato, ma che non avrebbero commesso un determinato peccato, quello che commisero disprezzando la predicazione e i miracoli di Cristo. Perciò, dunque, quando si dice in un modo determinato: «Chi avrà parlato male dello Spirito Santo...» (177) e similmente quando nel *Vangelo di Marco* (178) e nel *Vangelo di Luca* (179) si dice: «*Chi bestemmierà contro lo Spirito Santo*...», ecc... bisogna intendere Chi avrà bestemmiato in un determinato modo.

Bisogna poi tener presente che la parola contro lo Spirito Santo non si proferisce solo con la bocca, ma anche con il cuore e con le azioni e che molte parole, che si riferiscono

ad una medesima cosa, si dice che siano una sola parola, come spesso si legge nei profeti: «Parola che disse il Signore» a *Isaia* (180) e *Geremia* (181).

Inoltre, è manifesto che lo Spirito Santo è carità. Ora, per mezzo della carità si ottiene nella Chiesa la remissione dei peccati e perciò la remissione dei peccati è l'effetto proprio dello Spirito Santo, secondo quel versetto del *Vangelo di Giovanni*: «Ricevete lo Spirito Santo; saranno rimessi i peccati a coloro ai quali li rimetterete» (182). Dunque, si dice che pronunci parole imperdonabili contro lo Spirito Santo colui che col cuore, con la bocca e con le azioni s'oppone talmente alla remissione [**98b**] dei peccati che persevera nel peccato fino alla morte. E perciò, secondo Agostino, è un peccato contro lo Spirito Santo l'impenitenza, che persevera fino alla morte.

Ma come la remissione dei peccati è propria dello Spirito Santo, così pure la bontà. Perciò i Maestri, che in qualche modo seguivano Agostino, dissero che proferisce una parola o bestemmia contro lo Spirito Santo colui che pecca per malizia, la quale s'oppone alla bontà dello Spirito Santo.

Perciò, dunque, se parliamo del peccato contro lo Spirito Santo secondo il pensiero degli antichi Santi [Padri] oppure secondo il pensiero d'Agostino, non ogni peccato di malizia è un peccato contro lo Spirito Santo, come può essere evidente da quanto è stato detto. Se, invece, parliamo in conformità con le tesi dei Maestri, che non sono da disprezzarsi, si può allora dire che, parlando in senso proprio del peccato contro lo Spirito Santo, non ogni peccato di malizia è un peccato contro lo Spirito Santo.

Infatti, si dice che pecchi per malizia, come sopra è stato detto, colui la cui volontà è incline di per sé verso un certo bene, cui è congiunta una malizia. E ciò, precisamente, accade in due modi. Infatti, anche nelle realtà naturali un corpo è mosso in due maniere: o per una propria inclinazione - come il corpo pesante verso il basso; oppure per la rimozione dell'ostacolo - come l'acqua si versa fuori dopo che si sia rotto il vaso. Così, dunque, la volontà talvolta si porta di per sé verso un particolare bene per un'inclinazione propria d'un abito acquisito; talaltra, invece, per la rimozione di ciò che impediva il peccato, come la speranza, il timore di Dio e simili altri doni dello Spirito Santo, grazie ai quali l'uomo è distolto dal peccato. Perciò, propriamente, pecca contro lo Spirito Santo colui la cui volontà tende verso il peccato per il fatto che respinge simili freni dello Spirito Santo. Per questa ragione sono considerate specie di peccati contro lo Spirito Santo la disperazione, la presunzione, l'ostinazione e simili, com'è evidente presso il Maestro nelle *Sentenze*. Tuttavia, parlando in senso lato, anche di colui che pecca per inclinazione [**99a**] dell'abito si può dire che pecchi contro lo Spirito Santo, poiché anch'egli, per conseguenza, resiste alla bontà dello Spirito Santo.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, secondo il pensiero degli antichi Santi [Padri], il peccato contro lo Spirito Santo è un peccato di lingua, con cui uno bestemmia contro lo Spirito Santo. Invece, secondo altre opinioni, bisogna dire che lo è anche una certa parola sia del cuore sia dell'azione, poiché noi diciamo qualcosa anche con il cuore e con le opere, secondo quel versetto della *Prima lettera ai Corinzi*: «Nessuno può dire *Signore Gesù*, se non nello Spirito Santo» (183), cioè col cuore, con la bocca e con le opere, come commenta in quello stesso luogo la glossa (184),

2. Alla seconda bisogna rispondere che, secondo il pensiero degli antichi Santi [Padri] ed anche secondo il pensiero dei Maestri, si può dire che il peccato contro lo Spirito Santo sia uno speciale genere di peccato, purché tuttavia il peccato di malizia venga propriamente inteso nel senso che uno pecca per il fatto che respinge i benefici dello Spirito Santo, per mezzo dei quali è trattenuto dal peccato, Ma se per *peccato di malizia* s'intende quello causato dall'inclinazione dell'abito, così esso non è un genere speciale di peccato, bensì una determinata circostanza di peccato, riscontrabile in ogni genere di

peccato, Lo stesso dicasi qualora il peccato contro lo Spirito Santo fosse l'impenitenza finale, secondo l'esposizione d'Agostino,
3, Alla terza bisogna rispondere che, secondo gli antichi Santi [Padri], la bestemmia contro lo Spirito Santo è intesa come uno speciale peccato della lingua; ma, secondo Agostino e i Maestri, sotto la bestemmia è contenuta ogni resistenza ai doni dello Spirito Santo, sia che avvenga col cuore che con la bocca o con le opere,
4. Alla quarta bisogna rispondere che, se qualcuno amasse la virtù per se stessa a causa della considerazione d'un motivo superiore, seguirebbe una forma speciale di virtù; per esempio, se uno si compiacesse [di rimanere] nella castità per amore di Dio, ciò riguarderebbe la virtù della castità. E similmente, se ad uno piacesse anche la malizia a causa del disprezzo della speranza divina o del timore [di Dio], ciò riguarderebbe una forma di peccati specifici, cioè [il peccato] della disperazione e [**99b**] della presunzione, che sono delle specie di peccato contro lo Spirito Santo.
5. Alla quinta bisogna rispondere che quell'argomentazione procede secondo un pensiero d'Agostino; ora, in questo modo il peccato contro lo Spirito Santo non è uno speciale genere di peccato,
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'uomo disperato, di cui si dice che pecchi contro lo Spirito Santo, pensa che la sua malvagità superi la bontà divina, non quanto alla sua opinione - così, infatti, peccherebbe con un peccato d'incredulità - ma perché si comporta come uno che così la pensa, in quanto che dispera della bontà divina in considerazione delle sue malvagità,
7. Alla settima bisogna rispondere che, come sopra è stato detto, si può dire che uno pecca per malizia in un *primo* modo come per inclinazione dell'abito, nel senso in cui si dice che la malizia è l'abito opposto alla virtù. E non è vero che chiunque pecchi in questo modo, pecchi per malizia. Infatti, non è detto che chiunque compia atti ingiusti possieda già l'abito dell'ingiustizia, dal momento che l'uomo perviene all'abito dell'ingiustizia per le azioni ingiuste, com'è detto nel secondo libro dell'*Etica* (185). Si può intendere che uno pecchi per malizia in un *secondo* modo, nel senso che vuole il bene, cui è congiunto un male, ma senza esservi inclinato per qualche passione o ignoranza: e così è anche evidente che non ogni peccatore pecca per malizia.
8. All'ottava bisogna rispondere che si dice che la malizia contratta sia una certa *inclinazione*, che, per la corruzione del fornite, è dentro di noi onde farci compiere il male; e la malizia non è intesa così, quando si dice che uno pecca per malizia; ma la malizia è intesa come malizia commessa, nella misura in cui è detta *malizia* la stessa scelta interiore. E così bisogna pensare che, quando uno pecca per malizia, c'è sempre un atto interiore di pèccato, che è detto malizia e dalla quale procede l'atto esterno del peccato.
9. Alla nona bisogna rispondere che il peccato che si commette per inclinazione dell'abito contiene certamente qualche caratteristica tale che si possa denominare peccato contro lo Spirito Santo; ma il peccato contro lo Spirito Santo può essere inteso secondo altri modi, com'è stato detto.

Articolo 15 (186)

Se il peccato contro lo Spirito Santo possa essere perdonato

[**100a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, si legge nel *Vangelo di Matteo* che «chi avrà proferito una parola contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato né in questo secolo né in quello futuro» (187). Ora,

ogni perdono può essere ottenuto o in questo secolo o in quello futuro. Dunque, il peccato contro lo Spirito Santo non sarà mai perdonato.
2. Ma diceva che non è perdonabile, nel senso che è perdonato difficilmente. IN CONTRARIO: c'è che nel *Vangelo di Marco* è detto: «Chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo non sarà perdonato in eterno, ma sarà reo d'un colpa eterna» (188). Ora, non è reo d'una colpa eterna colui di cui si perdona il peccato. Dunque, il peccato contro lo Spirito Santo non è perdonato in nessun modo.
3. Inoltre. Bisogna pregare per ogni peccato perdonato. Ma per il peccato contro lo Spirito Santo non bisogna pregare. Si dice, infatti, nella *Prima lettera di Giovanni*: «C'è un peccato che conduce alla morte; non dico che uno preghi per esso» (189). Dunque, il peccato contro lo Spirito Santo in nessun caso può essere perdonato.
4. Inoltre. Agostino dice nel *Discorso del Signore sulla montagna*: «Tanto grande è la macchia di questo peccato che non può sopportare l'umiltà della preghiera» (190). Ora, poiché il principio del peccato è la superbia, com'è detto nell'*Ecclesiastico* (191), nessun peccato può essére risanato se non per mezzo dell'umiltà, poiché i contrari si curano con i contrari. Dunque, il peccato contro lo Spirito Santo non può essere perdonato.
5. Inoltre. Agostino dice nelle *Ottantatre questioni* (192) che i peccati di debolezza e d'ignoranza sono veniali, ma non il peccato di malizia. Ora, sono detti veniali, perché sono perdonabili. Dunque, il peccato di malizia, che è contro lo Spirito Santo, è irremissibile.

IN CONTRARIO

1. C'è che nel *Vangelo di Giovanni* è detto che «agli uomini è perdonato ogni peccato e bestemmia» (193).
2. Inoltre. Nessuno pecca per il fatto che non spera di poter conseguire ciò che è impossibile. Se, dunque, fosse impossibile che un certo peccato [**100b**] fosse perdonato, disperando del perdono di quel peccato, uno non peccherebbe: e questo è manifestamente
falso.
3. Inoltre. Agostino dice che non bisogna disperare di nessuno, finché è in questa vita. Ma nessun peccato conduce l'uomo al di fuori dello stato di questa vita. Dunque, di nessun uomo bisogna disperare e così ogni peccato è perdonabile.

RISPOSTA

Bisogna dire che la verità di questa questione può essere chiarita in base a quanto è stato detto in precedenza, Se, infatti, il peccato contro lo Spirito Santo viene inteso secondo l'accezione d'Agostino, allora è chiaro che non può essere perdonato in nessun modo. Per il fatto che un uomo persevera nel peccato fino alla morte senza neanche [far] penitenza, in nessun modo gli si perdona il suo peccato, se parliamo di peccati mortali, in base ai quali è intesa l'impenitenza, che per Agostino è un peccato contro lo Spirito Santo. Ci sono, tuttavia, alcuni peccati leggeri e veniali, che sono perdonati nel secolo futuro, come dice Gregorio (194),

Ma secondo altre accezioni del peccato contro lo Spirito Santo, esso non è detto irremissibile, nel senso che non è perdonato in nessun modo, ma [è detto così] per una duplice ragione.

Precisamente, *in un modo*, dalla parte della pena, di modo che sia detto remissibile quel peccato che ha una certa scusa tanto da essere punito di meno, come si dice che il caldo è più mite, quando diminuisce (195), E in questo modo si dice che sia remissibile il peccato commesso per ignoranza o per debolezza, poiché l'ignoranza e la debolezza, ma non la malizia rendono il peccato più leggero. Similmente coloro che bestemmiavano

contro l'umanità di Cristo, accusandolo di essere uri bevitore di vino e un mangione, sembra che avessero una certa scusa, poiché erano spinti a bestemmiare a causa della debolezza della sua carne. Ma coloro che bestemmiano la divinità di Cristo o la virtù dello Spirito Santo non hanno nessuna scusa, che ne rendi più leggero il peccato.

In un *altro modo* [un peccato] è detto remissibile quanto alla colpa. Per far chiarezza nella presente questione bisogna considerare che nelle realtà inferiori si dice che qualcosa è impossibile a motivo d'una privazione nella potenza attiva della realtà inferiore, [**101a**] benché non sia esclusa la potenza divina, come se dicessimo che è impossibile che Lazzaro risorga, una volta che sia stato soppresso il principio creato della vita; tuttavia con ciò non escludiamo che Dio non lo possa risuscitare. Ora, in colui che pecca contro lo Spirito Santo, sono respinti i rimedi della remissione del peccato, in quanto costui disprezza lo Spirito Santo e i suoi doni, con i quali nella Chiesa avviene la remissione dei peccati. E similmente, chi pecca per malizia a causa dell'inclinazione d'un abito, ignora il debito fine, per mezzo del quale potrebbe essere ricondotto al bene, come sopra è stato detto.

E perciò, secondo questo genere di accezioni, il peccato contro lo Spirito. Santo è detto irremissibile, poiché sono tolti quei rimedi che aiutano l'uomo ad ottenere la remissione del peccato; tuttavia non è irremissibile, se si considera la potenza della grazia divina come principio attivo e lo stato del libero arbitrio, non ancora confermato nel male, come principio materiale.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che quel passo *Non è perdonato in questo secolo né in quello futuro* va interpretato in diversi modi secondo l'opinione d'Agostino e di altri, com'è stato detto. Tuttavia il Crisostomo se la sbriga più facilmente, facendo riferimento al fatto che i giudei, per le bestemmie proferite contro Cristo, stavano per subire una pena anche in questo secolo per mezzo dei romani e nel secolo futuro nella dannazione dell'inferno.
2. Alla seconda bisogna rispondere che il peccato contro lo Spirito Santo è detto *colpa eterna*, poiché, [**101b**] per quanto dipende da esso, comporta l'eternità, ma per la misericordia di Dio può avere un termine; come anche della carità si dice che non viene mai meno, per quanto dipende da essa, benché talvolta venga meno per il vizio di chi pecca.
3. Alla terza bisogna rispondere che per *peccato fino alla morte* si può intendere quel peccato nel quale uno persevera fino alla morte e così per un tale peccato non bisogna pregare, poiché i suffragi non sono di giovamento ai dannati, che sono morti impenitenti. Se, invece, *per peccato fino alla morte* s'intende quel peccato che uno commette per malizia, allora non è proibito che uno preghi per costui. Ma nessuno ha un così gran merito che, pregando, possa impetrare la grazia per costui, poiché il perdono di simili peccati è quasi miracoloso, come se si dicesse: «Non dico che preghi per la risurrezione d'un morto uno», cioè un uomo qualsiasi, ma un uomo che abbia grandi meriti presso Dio.
4. Alla quarta bisogna rispondere che quel testo va inteso nel senso che *tali [peccatori] non possono facilmente umiliarsi*, ma non che *non lo possano affatto*.
5. Alla quinta bisogna rispondere che *veniale* si dice in tre modi (196). *In un modo*, per il genere, com'è detto peccato veniale una parola oziosa. *In un altro modo*, per l'evento, com'è detto peccato veniale il movimento della concupiscenza, cui non si sia acconsentito. *In un terzo modo*, per la sua causa, poiché cioè ha una causa di perdono, la quale rende più leggero il peccato. Ed è in questo modo che bisogna intendere che il peccato di debolezza e d'ignoranza sono peccati veniali, ma non il peccato intenzionale o di malizia.

QUESTIONE 4

IL PECCATO ORIGINALE

Articolo 1 (1)

Se si contragga un peccato sin dalla nascita

[**103a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, è detto nell'*Ecclesiastico*: «Prima dell'uomo la vita e la morte, il bene e il male; qualunque cosa vorrà gli sarà concessa» (2). Da ciò si può ricavare che il peccato, che è la morte spirituale dell'anima, risiede nella volontà. Ora, nulla di ciò che l'uomo contrae dalla sua origine risiede nella sua volontà. Dunque, l'uomo non contrae nessun peccato sin dalla sua nascita.
2. Inoltre. L'accidente non si trasmette se non tramite la trasmissione del proprio soggetto. Ora, il soggetto del peccato è l'anima razionale. Poiché, dunque, l'anima razionale non si trasmette mediante la nascita, come si legge nei *Dogmi della Chiesa* (3), sembra che con la nascita non si contragga alcun peccato.
3. Ma diceva che, quantunque non si trasmetta il soggetto del peccato, si trasmette tuttavia la carne, che è causa del peccato. IN CONTRARIO: perché si trasmetta un accidente, non basta che si trasmetta ciò che non ne è causa sufficiente, poiché, posto ciò che non è causa sufficiente, non è posto l'effetto. Ora, la carne non è causa sufficiente di peccato, perché, quantunque la carne trascini al peccato, tuttavia è nel potere della volontà acconsentire o non acconsentire; e così la causa sufficiente del peccato è la volontà stessa. Ora, la volontà non si trasmette. Dunque, la trasmissione della carne non basta perché si trasmetta un peccato.
4. Inoltre. Il peccato, secondo come in questo momento è inteso, è ciò cui è dovuta la pena e il biasimo. Ma [**103b**] a nessun difetto, contratto dalla nascita, è dovuto il biasimo e la pena; infatti, come dice il Filosofo nel terzo libro dell'*Etica* (4), se uno è cieco per una malattia non può essere biasimato; è biasimato, invece, se è cieco per l'ubriachezza. Dunque, nessun difetto, che si contrae dalla nascita, ha natura di peccato.
5. Inoltre. Agostino, all'inizio del *Libero arbitrio* (5), distingue due specie di male: uno che commettiamo e che è il male della colpa; uno che subiamo e che appartiene al male della pena. Ora, ogni difetto che è causato da un altro ha natura di passione; infatti la passione è l'effetto e la conseguenza d'un'azione. Dunque, niente che si contrae da un altro mediante la nascita ha natura di peccato, ma solo natura di pena.
6. Inoltre. Nei *Dogmi ecclesiastici* (6) si dice: «Buona è la nostra carne, giacché è creata da un Dio buono». Ora, il bene non è causa del male, secondo quel versetto del *Vangelo di Matteo*: «Non può un albero buono produrre frutti cattivi» (7) Dunque, il peccato originale non si contrae tramite l'origine della carne.
7. Inoltre. L'anima dipende dalla carne, dopo che ad essa è stata congiunta, più di quanto ne dipendesse nel momento del congiungimento (8). Ora, dopo che l'anima si è già congiunta con la carne non può essere corrotta dalla carne senza il suo consenso. Dunque, neppure durante lo stesso congiungimento. Dunque, il peccato originale non può essere contratto tramite l'origine della carne.

8. Inoltre. Se la nascita viziata della carne causa un peccato nell'anima, quanto più la nascita sarà viziata, tanto più causerà un peccato. Ora, in quelli che nascono da un adulterio la nascita è viziata più che in quelli che nascono da un matrimonio legittimo. Dunque, seguirebbe che coloro che nascono da un adulterio [**104a**] contrarrebbero, nascendo, un peccato maggiore. E ciò è chiaramente falso, perché non sono meritevoli d'una pena maggiore.
9. Inoltre. Se il peccato originale si contrae tramite l'origine della carne, ciò non accade se non in quanto la carne è corrotta. Ora, o quella corruzione è morale o è naturale. Ma non può essere morale, poiché il soggetto della corruzione morale non è la carne, ma l'anima. Similmente, non può essere neppure naturale, poiché seguirebbe che corromperebbe l'anima con un'azione naturale, cioè mediante qualità attive e passive - e ciò è chiaramente falso. Dunque, in nessun modo si contrae il peccato tramite l'origine della carne.
10. Inoltre. Il difetto che conseguì al peccato dei progenitori fu la mancanza della giustizia, come dice Anselmo (9). E così, poiché la giustizia originale è qualcosa di spirituale, segue che il predetto difetto è anche spirituale. Ora, la corruzione della carne è qualcosa di corporeo; ma le realtà spirituali e corporee appartengono a generi diversi e così una realtà spirituale non può causare un effetto nell'ordine corporeo. Dunque, la corruzione nella nostra carne, con la quale sarebbe trasmesso in noi il peccato tramite la nascita, non poté essere causata dal peccato dei progenitori.
11. Inoltre. Secondo Anselmo (10) il peccato originale è la mancanza della giustizia originale. Dunque: o la giustizia originale conveniva all'anima del primo uomo in modo naturale sin dalla sua creazione o fu un dono dato in sovrappiù dalla divina munificenza. Ora, se fu naturale per l'anima, essa non l'avrebbe mai persa peccando, poiché, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (11), i doni naturali rimasero anche nei demoni; e così anche tutti gli uomini avrebbero la giustizia originale, poiché ciò che è naturale per una sola anima è naturale per tutte. E così nessuno nascerebbe col peccato originale, cioè con la mancanza della giustizia originale. Se, invece, quella giustizia fosse stato un dono dato in sovrappiù dalla munificenza divina, allora o Dio dà quel dono all'anima dell'uomo all'atto della nascita oppure non lo dà. Se lo dà, l'uomo non nasce con la mancanza della giustizia originale né la sua anima può essere corrotta tramite la carne. Se, al contrario, non gli è donata da Dio, ciò non sembra doversi imputare a lui, ma a Dio che non la concesse. In nessun modo, dunque, l'uomo può contrarre, tramite la nascita, il peccato originale.
12. [**104b**] Inoltre. L'anima razionale non s'aggiunge ad una determinata forma preesistente, poiché [in questo modo] non s'aggiungerebbe alla materia come forma sostanziale, ma come forma accidentale, che s'aggiunge ad un soggetto, già esistente in atto. Dunque, occorre che, col sopraggiungere dell'anima razionale, spariscano tutte le forme preesistenti e, conseguentemente, tutti gli accidenti. Cessa, dunque, anche la stessa corruzione del seme, se ce ne fosse qualcuna proveniente dal generante. Dunque, l'anima che sopraggiunge non può essere corrotta tramite la carne.
13. Inoltre. In un composto il movimento segue la natura dell'elemento predominante e, conseguentemente, tutte le proprietà sono conseguenti a questo elemento che predomina nel composto. Ma nell'uomo che è composto d'anima e di corpo, l'anima predomina sul corpo. Ora, l'anima, sin dalla sua nascita, possiede la purezza. Dunque, benché la carne contragga qualche impurità sin dalla sua origine, tuttavia sembra non si debba dire che un uomo che nasce sia macchiato di peccato, ma [che sia] puro.
14. Inoltre. Il peccato è ciò cui è dovuta una determinata pena. Ora, al peccato, che si contrae per la nascita, non è dovuta nessuna pena; infatti, la privazione della visione divina, che comunemente ad esso è assegnata come pena, non sembra essere una determinata pena, poiché, se un uomo morisse senza alcun peccato e non avesse la grazia, non potrebbe pervenire alla visione divina, nella quale consiste la vita eterna,

secondo quel versetto del *Vangelo di Giovanni*: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, solo vero Dio» (12); e l'Apostolo dice nella *Lettera ai Romani*: «La grazia di Dio è la vita eterna» (13) . Dunque, non c'è alcun peccato, che si contragga tramite la nascita.
15. Inoltre. Come la causa prima è più eccellente della seconda, così pure la causa, seconda è più eccellente dell'effetto. Ora, se un peccato è trasmesso dal nostro progenitore, ne è conseguita una corruzione nella carne per mezzo dell'anima del primo uomo che peccò e dalla carne è pervenuta all'anima dell'uomo, che nasce da Adamo. E così l'anima del primo uomo è come la causa prima, la carne come la causa seconda e l'anima dell'uomo generato come l'ultimo effetto. E così, dunque, l'anima del primo uomo sarà più eccellente e la [sua] carne più eccellente dell'anima dell'uomo generato. Ma ciò non è conveniente. Dunque, un peccato non può essere trasmesso tramite la nascita.
16. Inoltre. Nulla agisce se non in quanto è in atto. Ora, nel seme non c'è il peccato in atto. [**105a**] Dunque, l'anima non può essere macchiata di qualche peccato per mezzo del seme che si è separato.
17. Inoltre. La causa della corruzione del peccato e del merito non può essere la stessa. Ora, l'atto della generazione può essere talvolta meritorio, per esempio quando uno, che è in grazia di Dio, si avvicina alla moglie per avere un figlio o per assolvere al suo debito [coniugale]. Dunque, da ciò non potrà essere causata l'infezione del peccato nel figlio.
18. Inoltre. Una causa particolare non porta ad un effetto universale. Ora, il peccato d'Adamo fu qualcosa di particolare. Dunque, non poté infettare tutta la natura umana d'un determinato peccato.
19. Inoltre. Il Signore dice in *Ezechiele*:«Tutte le anime sono mie» (14) e «Il figlio non porterà l'iniquità del padre» (15). Però la porterebbe, se per il peccato del primo uomo si dannassero tutti coloro che da lui nascessero. Dunque, un peccato non si trasmette ai discendenti d'Adamo per un peccato di quest'ultimo.

IN CONTRARIO

1. C'è che nella *Lettera ai Romani* è detto: «Per mezzo d'un solo uomo in questo mondo entrò il peccato» (16). Non però per imitazione, poiché così il peccato è entrato nel mondo per opera del diavolo, secondo quel versetto della *Sapienza*: «Per invidia del diavolo la morte entrò in tutto il mondo. E lo imitano coloro che stanno dalla sua parte» (17). Dunque, per mezzo della nascita corrotta il peccato si trasmette dal primo uomo ai discendenti.
2. Inoltre. Agostino, nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (18), dice che il primo uomo, depravatosi per sua volontà, generò figli depravati. Ora, non c'è depravazione se non per mezzo del peccato. Dunque, i figli d'Adamo contraggono il peccato dalla loro nascita.

RISPOSTA

Bisogna dire che i pelagiani negarono che un determinato peccato potesse trasmettersi per mezzo della nascita. Ma ciò esclude in gran parte la necessità della redenzione operata da Cristo, la quale sembra essere stata massimamente necessaria per cancellare la corruzione del peccato, che, dal nostro progenitore, è pervenuta a tutta la sua posterità, come dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani*: «Come per il delitto d'uno solo si giunse alla condanna di tutti gli uomini, così pure per la giustizia d'uno solo alla giustificazione della vita per tutti gli uomini» (19). E anche eliminata la necessità di battezzare i bambini, [**105b**] che, tuttavia, è una consuetudine comune nella Chiesa derivata dagli Apostoli, come dice Dionigi nella *Gerarchia ecclesiastica* (20). E perciò bisogna semplicemente dire che il peccato si trasmette per mezzo della nascita dal nostro progenitore ai suoi discendenti.

Per far chiarezza in ciò bisogna considerare che ogni singolo uomo può essere visto in due modi. *In un modo*, in quanto è una determinata singola persona; *in un altro modo*, in quanto è parte d'una determinata comunità. E in entrambi i casi può appartenergli un determinato atto. In quanto singola persona, gli appartiene quell'atto che compie da solo e per proprio arbitrio; ma in quanto è parte d'una comunità, gli può appartenere un certo atto, che non compie da sé solo né per proprio arbitrio, ma che è compiuto da tutta la comunità o da molti suoi membri o dal suo capo, come si dice che ciò che fa il principe d'una città s'intende fatto da tutta la città, secondo quanto dice il Filosofo (21).

Infatti, una simile comunità è considerata come un solo uomo, di modo che i vari uomini, costituiti nei vari uffici, sono come le diverse membra d'un sol corpo naturale, come nella *Prima lettera ai Corinzi* (22) l'Apostolo dice che sono le membra della Chiesa. Così, dunque, tutta la moltitudine degli uomini, che ricevono dal loro progenitore la natura umana, va considerata come una sola comunità o, piuttosto, come un sol corpo d'un solo uomo. E in questa moltitudine ciascun uomo, anche lo stesso Adamo, può essere considerato o come una persona singola o come un certo membro di questa moltitudine, che deriva da uno solo per origine naturale.

Bisogna poi tener presente che al primo uomo, nel momento della sua creazione, fu dato da Dio un dono soprannaturale, cioè la giustizia originale, con la quale la ragione era sottomessa a Dio, le potenze inferiori alla ragione, il corpo all'anima. Ora, questo dono non era stato dato al primo uomo solo in quanto singola persona, ma come ad un certo principio di tutta la natura umana, affinché da lui giungesse ai discendenti per mezzo della nascita. Ma il primo uomo, pèccando per mezzo del libero arbitrio, perse questo dono ricevuto nello stesso modo in cui gli fu dato, cioè per sé e per tutta la sua discendenza. Dunque, la privazione di questo dono [**106a**] si estende a tutta la sua discendenza; e così questo difetto si trasmette nei posteri nello stesso modo in cui si trasmette la natura umana, la quale non si trasmette nella sua interezza, ma secondo una sua certa parte, cioè secondo la carne, nella quale Dio infonde l'anima. E così, come l'anima, infusa da Dio, appartiene alla natura umana derivata da Adamo, per mezzo della carne cui si congiunge, così pure il difetto predetto appartiene all'anima a causa della carne, la quale da Adamo si propaga non solo secondo la corporeità della sostanza, ma anche secondo la ragione seminale, sarebbe a dire, non solo materialmente, ma anche come [proveniente] da un principio attivo. E così, infatti, che il figlio riceve dal padre la natura umana.

Se, dunque, questo difetto fosse considerato pervenuto in questo modo per mezzo della nascita a questo determinato uomo, in quanto quest'uomo è una certa singola persona, allora un difetto del genere non può avere natura di colpa, nel cui concetto si richiede che sia volontaria. Ma se quest'uomo generato fosse considerato come un determinato membro di tutta la natura umana, che si è propagata dal nostro progenitore, quasi che tutti gli uomini fossero un solo uomo, allora ha natura di colpa a causa del suo principio volontario, qual è il peccato attuale del nostro progenitore. È come se dicessimo che il movimento della mano per commettere un delitto non ha natura di colpa, nella misura in cui la mano è considerata per se stessa, poiché la mano è mossa necessariamente da un altro. Se, invece, è considerata come parte di tutto l'uomo, che agisce di sua volontà, allora ha natura di colpa, poiché così l'atto è volontario. Perciò, dunque, come non si dice che l'omicidio sia una colpa della mano, ma una colpa di tutto l'uomo, così pure non si dice che un difetto del genere sia un peccato personale, ma un peccato di tutta la natura e non appartiene alla persona se non nella misura in cui la natura corrompe la persona. E come per commettere un solo peccato sono impiegate diverse parti dell'uomo, cioè la volontà, la ragione, la mano, l'occhio e simili e tuttavia è un solo peccato a causa dell'unità del principio, cioè della volontà, dalla quale la natura del peccato giunge fino a tutti gli atti delle parti, così pure il peccato originale è considerato, in ragione del principio, come un solo peccato in tutta la natura umana.

Perciò l'Apostolo dice nella *Lettera ai Romani*: «Nel quale tutti peccarono». (23) E secondo Agostino *nel quale* è da intendere o *nel primo* [**106b**] *uomo* oppure nel peccato del primo uomo, di modo che il peccato del primo uomo sia come un comune peccato di tutti.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il peccato che si contrae tramite la nascita, è detto volontario in ragione del suo principio, cioè della volontà del nostro progenitore, com'è stato detto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che questo peccato s'estende a tutta la natura umana. Per conseguenza, il soggetto di questo peccato è l'anima, in quanto è parte della natura umana. E perciò, come si trasmette la natura umana, benché non si trasmetta l'anima, così si trasmette anche il peccato originale, benché non si trasmetta l'anima.
3. Alla terza bisogna rispondere che la carne non è causa sufficiente del peccato attuale, ma lo è del peccato originale, come la trasmissione della carne è causa sufficiente, tuttavia in maniera materiale, della natura umana.
4. Alla quarta bisogna rispondere che a ciò che si è contratto tramite la nascita non è dovuta la pena e neppure il biasimo, se ci si riferisce alla persona, poiché, così, non ha natura di volontarietà; ma se ci si riferisce alla natura, allora ha natura di volontarietà, com'è stato detto. E in questo modo ad esso è dovuto il biasimo e la pena.
5. Alla quinta bisogna rispondere che il difetto contratto mediante la nascita ha certamente la natura di ciò che è causato da un altro, se ci si riferisce alla persona, ma non se ci si riferisce alla natura; così, infatti, proviene quasi da un principio intrinseco.
6. Alla sesta bisogna rispondere che la nostra carne, nella sua natura, è buona, ma in quanto è stata privata della giustizia originale a causa del peccato del nostro progenitore, essa causa così il peccato originale.
7. Alla settima bisogna rispondere che, com'è stato detto, il peccato originale, propriamente parlando, è un peccato della natura e non della persona, se non in ragione della natura corrotta. Ora, propriamente, l'atto della generazione serve alla natura, poiché è ordinato alla conservazione della specie. Però, che la carne sia già unita all'anima appartiene alla costituzione della persona. E quindi la carne causa il peccato originale in quanto considerata nel processo generativo più che in quanto già unita [all'anima],
8. All'ottava bisogna rispondere che in coloro che nascono da un adulterio c'è certamente un'origine doppiamente viziata, cioè per un vizio di natura, che si trasmette [**107a**] da Adamo, e per un vizio della persona, cioè del padre che genera; per quest'ultimo vizio non rimane nessuna corruzione nella prole. Infatti, qualsiasi generante trasmette il peccato originale in quanto genera come Adamo, non in quanto genera come Pietro o Martino, cioè per ciò che ha da Adamo e non per ciò che ha in proprio.
9. Alla nona bisogna rispondere che la corruzione che esiste nella carne è indubbiamente naturale in atto, ma è morale per l'intenzionalità e per la virtù. Infatti, per il peccato del nostro progenitore la sua carne è stata spogliata di quella virtù da cui poteva separare da sé un seme per mezzo del quale la giustizia originale si propagasse negli altri; e così la mancanza di questa virtù nel seme è una mancanza di corruzione morale e una sua certa *intenzionalità*, come diciamo che nell'aria c'è l'*intenzionalità* (24) del colore e nel seme c'è l'intenzionalità dell'anima. E perciò c'è qui una virtualità tendente verso una simile infezione, così come qui c'è pure una virtualità tendente alla produzione della natura umana nella prole generata.
10. Alla decima bisogna rispondere che nulla impedisce che da una causa spirituale si produca un effetto corporeo. Infatti, anche Boezio, nella *Trinità* (25), afferma che le forme esistenti nella materia sono derivate dalle forme che esistono senza materia. Anche in

noi stessi l'appetito inferiore è mosso dalla volontà e a questo movimento segue una modificazione del corpo.
11. All'undicesima bisogna rispondere che la giustizia originale è stata data in sovrappiù al primo uomo dalla munificenza divina; ma che a questa determinata anima non sia data da Dio non dipende da lui, bensì dalla natura umana, nella quale si riscontra il contrario che fa da impedimento.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che nel seme esiste la corruzione del peccato originale non in atto ma in potenza, nello stesso modo in cui risiede in esso in potenza la natura umana. E tale potenza attiva nel seme risiede nel fluido schiumoso, come dice Aristotele nella *Riproduzione degli animali* (26), non però nella materia, che perde una forma e ne riceve un'altra.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che, come afferma Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (27), il bene si ha per una causa intera ed integra, ma il male proviene anche da singoli difetti. E perciò il difetto che è dalla parte del corpo è sufficiente a sopprimere l'integrità della natura umana.
14. [**107b**] Alla quattordicesima bisogna rispondere che ad uno la privazione della visione divina s'addice in due modi. *In un modo*, così che non abbia in sé ciò con cui possa pervenire alla visione divina; e così questa privazione della visione divina spetterebbe a chi si trovasse anche senza peccato allo stato puramente naturale. In questo modo, infatti, la privazione della visione divina non è una pena, ma un difetto che segue ogni natura creata, poiché nessuna creatura può pervenire alla visione divina con le sue sole forze naturali. *In un altro modo*, la privazione della visione divina può spettare ad uno in tal modo che abbia in sé qualcosa per cui si deve a lui il fatto di essere privato della visione divina; e così la privazione della visione divina è la pena d'un peccato sia originale sia attuale.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che la causa è duplice: una principale, che agisce per mezzo della propria forma; e questa è più eccellente dell'effetto, in quanto è causa. L'altra causa è strumentale, la quale non agisce per mezzo della propria forma, ma in quanto è mossa da un altro. Ora, non occorre che quest'ultima causa sia più eccellente dell'effetto, come la sega non è più eccellente della casa. Ma [proprio] in questo modo il seme carnale è causa della natura umana nella prole ed anche della colpa originale nella sua anima.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che un agente è in atto in molti modi. *In un modo*, secondo la propria forma, la quale contiene la forma dell'effetto o secondo la somiglianza della specie, come il fuoco genera il fuoco, o solo secondo la potenzialità, come il sole genera il fuoco. *In un altro modo*, secondo il movimento ricevuto da un altro e in questo modo lo strumento agisce in quanto ente in atto. E così anche il seme è in atto, in quanto in esso c'è il movimento e l'intenzionalità dell'anima del generante, secondo come dice il Filosofo nella *Riproduzione degli animali* (28); e in forza di ciò esso ha la potenzialità di causare sia la natura umana sia il peccato originale.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che un uomo giusto, unendosi a sua moglie, acquista dei meriti secondo ciò che gli è proprio. Però non è così che trasmette il peccato originale, ma secondo ciò che ha da Adamo, come sopra è stato detto.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che Adamo, in quanto fu principio di tutta la natura umana, [**108a**] ebbe funzione di causa universale e così, tramite il suo gesto, è stata corrotta tutta la natura umana, che da lui si propaga.
19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che il peccato del primo uomo è in certo qual modo un peccato comune di tutta la natura umana, com'è stato detto. E perciò, quando uno è punito per il peccato del nostro progenitore, non è punito per un peccato d'un altro, ma per un peccato proprio.

Articolo 2 (29)

Che cosa sia il peccato originale

OBIEZIONI

I. SEMBRA CHE SIA LA CONCUPISCENZA.

1. Infatti, dice Agostino nel *Battesimo dei fanciulli*: «Adamo, oltre [ad essere] esempio di imitazione, per mezzo anche del marcio nascosto della sua concupiscenza carnale, contagiò nella loro natura tutti coloro che sarebbero nati dalla sua stirpe» (30). Perciò l'Apostolo, nella *Lettera ai Romani*, dice giustamente: «Nel quale tutti peccarono» (31). Ora, il peccato originale è quello nel quale tutti peccarono, com'è stato detto. Dunque, il peccato originale è la concupiscenza.
2. Inoltre. Anselmo dice nella *Concezione verginale*: «[L'uomo] fu fatto in tal modo da non dover sentire la concupiscenza disordinata» (32). Ora, come dice nello stesso libro (33), c'è peccato non solo quando l'uomo non ha ciò che deve avere, ma anche quando ha ciò che non dove avere. Dunque, la concupiscenza contratta è il peccato originale.
3. Inoltre. Agostino, nelle *Ritrattazioni* (34), dice che la colpa della concupiscenza è cancellata nel battesimo. Ma, propriamente, nel battesimo è cancellata la colpa del peccato originale. Dunque, il peccato originale è la concupiscenza.

IN CONTRARIO

1. Il Damasceno, nella *Fede ortodossa* (35), dice che il peccato si ha per il fatto che uno s'allontana da ciò che è secondo natura per volgersi verso ciò che è contro natura. Da ciò si deduce che il peccato è contro la natura. Ora, la concupiscenza è naturale: [**108b**], infatti, la natura la insegnò a tutti gli animali. Dunque, la concupiscenza non è il peccato originale.
2. Ma diceva che la concupiscenza è naturale secondo la natura corrotta non però secondo la natura nella sua costituzione [originaria]. IN CONTRARIO: la concupiscenza è l'atto proprio della potenza concupiscibile. Ora, l'impulso concupiscile è naturale anche secondo la natura nella sua costituzione [originaria]. Dunque, anche la concupiscenza.
3. Inoltre. Nessun peccato si rapporta al bene e al male. Ora, la concupiscenza è sia del bene, per esempio della sapienza, sia del male, per esempio di ciò che si ruba. Dunque, la concupiscenza, di per sé, non è il peccato originale.
4. Inoltre. La concupiscenza denomina un abito o un atto. Ora, in quanto denomina un atto, è peccato attuale e non originale; invece, in quanto denomina un abito non può essere peccato originale, poiché l'abito acquisito da un uomo mediante i propri atti cattivi non è un peccato, altrimenti peccherebbe in continuazione e in continuazione sarebbe degno di demeriti; e così molto meno la concupiscenza abituale, causata in questo particolare uomo da un atto del nostro progenitore, potrebbe chiamarsi peccato. Dunque, in nessun modo la concupiscenza è il peccato originale.
5. Inoltre. Ogni abito o è naturale o è acquisito o è infuso. Ora, il peccato originale non è un abito naturale, poiché, secondo quanto dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (36), niente di ciò che per natura inerisce ad un soggetto è per questi un male. Similmente, non è neppure un abito acquisito, poiché gli abiti acquisiti sono causati dagli atti, com'è manifesto per mezzo di ciò che dice il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* (37). Ora, il peccato originale non si acquisisce mediante gli atti, ma lo si contrae nascendo. Similmente, non è neanche un abito infuso, poiché di tali abiti è causa

soltanto Dio, operando all'interno dell'anima, il quale però non può essere causa di peccato. Dunque, in nessun modo il peccato originale è la concupiscenza abituale.
6. Inoltre. Secondo una comune opinione dei teologi, negli uomini buoni l'abito precede l'atto, poiché l'abito è infuso da Dio, mentre l'atto procede da noi; [**109a**] invece, negli uomini cattivi l'atto precede l'abito. Dunque, se il peccato originale fosse la concupiscenza abituale, seguirebbe che gli atti cattivi, che sono peccati attuali, precederebbero il peccato originale; ma questo non è conveniente.
7. Inoltre. Il peccato originale è considerato il fornite d'ogni peccato. Ora, i peccati non sono causati solo dalla concupiscenza, ma anche dalla malizia e dall'ignoranza, come sopra è stato detto (38). Dunque, il peccato originale non è la concupiscenza.
8. Inoltre. Se la concupiscenza è il peccato originale, o essa lo è per sua essenza - e così, rimanendo la concupiscenza dopo il battesimo, il peccato originale non sarebbe cancellato: e ciò non è conveniente; oppure è detta peccato originale per qualche altra cosa aggiunta - ma, così, il peccato originale è piuttosto questa cosa aggiunta. Dunque, il peccato originale non è la concupiscenza.
9. Inoltre. L'accidente è causato dai princìpi del soggetto. Ora, il soggetto del peccato originale è l'anima e invece la causa della concupiscenza non è l'anima, ma la carne. Dunque, la concupiscenza non è il peccato originale.
10. Inoltre. Sembra che soprattutto la concupiscenza sia il peccato originale, in quanto comporta la necessità di concupire. Ma una tale necessità può essere intesa in due modi. In un primo modo, così che sia una necessità di acconsentire ai movimenti della concupiscenza. E tale necessità non si può certo dire che sia il peccato originale, poiché non rimane dopo il battesimo, mentre il peccato originale rimane quanto all'atto, ma s'estingue quanto al reato. Invece, l'altra necessità è di sentire i movimenti della concupiscenza. E neppure questa può essere il peccato originale. Infatti, o sarebbe peccato originale per se stessa o per un'altra cosa. Se per se stessa, poiché tale necessità rimane dopo il battesimo, seguirebbe che il peccato originale rimarrebbe dopo il battesimo; se, invece, per un'altra cosa, cioè per la mancanza della giustizia originale, neppure questo sembra che sia possibile, poiché la necessità di sentire simili movimenti sta al peccato originale come il sentire in atto sta al peccato attuale. Ora, sentire in atto il movimento della concupiscenza non è un peccato attuale per il fatto che a questo sentire si aggiunge la privazione della grazia, altrimenti in coloro che non hanno la grazia qualsiasi movimento della concupiscenza sarebbe un peccato. Ciò è evidentemente falso, poiché costoro riescono talvolta [**109b**] a resistere ai movimenti della concupiscenza per mezzo della ragione naturale. Dunque, il peccato originale non è neppure la necessità di sentire simili movimenti, a causa dell'aggiunta della carenza della giustizia originale. E così in nessun modo la concupiscenza è il peccato originale.
11. Inoltre. Se la concupiscenza fosse il peccato originale, ciò sarebbe o in modo essenziale o in modo causale. Ora, non [potrebbe essere] in modo essenziale, poiché, secondo Agostino, la concupiscenza è causa del peccato originale e la causa è esterna all'essenza della cosa. Similmente, [non potrebbe essere] neppure in modo causale, poiché la causa precede l'effetto, invece la concupiscenza non precede la privazione della giustizia originale, in cui consiste massimamente la natura del peccato originale, ma piuttosto ad essa consegue. Dunque, in nessun modo la concupiscenza è il peccato originale.
12. Inoltre. Nello stato di natura corrotta, com'è contro la ragione il concupiscibile così pure l'irascibile. Dunque, non si deve dire che la concupiscenza sia il peccato originale più dell'ira.

II. SI DIMOSTRAVA ANCHE CHE IL PECCATO ORIGINALE È L'IGNORANZA.

Infatti:

1. Anselmo, nella *Predestinazione* (39), dice che alla natura umana è imputato a peccato originale l'incapacità di possedere la giustizia e di comprenderla. Ora, l'incapacità di comprendere appartiene all'ignoranza. Dunque, il peccato originale consiste nell'ignoranza.
2. Inoltre. Nello stesso libro si dice che la diminuzione della bellezza della natura umana è imputata al peccato. Ora, la bellezza della natura umana consiste massimamente nello splendore della scienza. Dunque, sembra che il peccato originale, che è imputato alla natura umana, sia la diminuzione della scienza, cioè l'ignoranza.
3. Inoltre. Ugo di San Vittore (40) dice che il vizio da noi contratto col nascere risiede per mezzo dell'ignoranza nella mente e per mezzo della concupiscenza nella carne. Ora, un vizio del genere è il peccato originale. Dunque, il peccato originale non è la concupiscenza più che l'ignoranza.

IN CONTRARIO

1. L'ignoranza è diversa dalla concupiscenza e non risiede nello stesso soggetto. Ora, la stessa cosa non può trovarsi in generi diversi e neppure in soggetti diversi. Dunque, poiché il peccato originale è la concupiscenza, non può essere l'ignoranza.
2. Inoltre. Come l'intelletto subisce una menomazione [**110a**] a causa del peccato originale, così pure le potenze inferiori, quali la potenza generativa ed anche lo stesso corpo. Dunque, se si ammettesse che l'ignoranza, che è un difetto nell'intelletto, fosse il peccato originale, per la stessa ragione [lo sarebbero] anche tutti i difetti delle potenze inferiori e perfino quelli dello stesso corpo. Ma ciò non sembra conveniente.

III. SI È DIMOSTRATO ANCHE CHE IL PECCATO ORIGINALE È LA PRIVAZIONE DELLA GIUSTIZIA ORIGINALE.

1. Infatti, Anselmo così argomenta nella *Concezione verginale* (41): ogni peccato è un'ingiustizia. per conseguenza esclude una certa giustizia. Ora, il peccato originale esclude solo la giustizia. Dunque, il peccato originale è la privazione della giustizia originale.

IN CONTRARIO

1. La colpa è così detta a causa della privazione della grazia santificante. Ora, la giustizia originale non include la grazia santificante, poiché il primo uomo fu costituito nella giustizia originale, non però nella grazia santificante, com'è evidente attraverso quanto dice il Maestro nel secondo libro delle *Sentenze* (42). Dunque, la privazione della giustizia originale non costituisce la natura del peccato.
2. Inoltre. La giustizia originale non è ripristinata tramite il battesimo, poiché le potenze inferiori oppongono tuttora resistenza alla ragione. Dunque, se il peccato originale fosse la privazione della giustizia originale, seguirebbe che il peccato originale non sarebbe cancellato per mezzo del battesimo - e ciò è eretico.
3. Inoltre. Il soggetto deve essere menzionato nella definizione dell’accidente. Ora, quando s'afferma che il peccato originale è la privazione della giustizia originale, non si fa qui menzione del soggetto. Dunque, la definizione è insufficiente.
4. Inoltre. Come la giustizia originale è soppressa per il peccato originale, così la grazia è soppressa per il peccato attuale. Ora, la privazione della grazia non è lo stesso peccato attuale, ma il suo effetto. Dunque, neppure la privazione della giustizia originale è il peccato originale.

IV. UGUALMENTE SI È ANCHE DIMOSTRATO CHE IL PECCATO ORIGINALE È LA PENA E LA COLPA.

Poiché:
1. A commento di quel versetto del *Salmo*: «Benedicesti, o Signore, la tua terra» (43), la glossa (44) dice che ciò che contraemmo da Adamo è pena e colpa. [**110b**] Ora, questo è il peccato originale. Dunque, il peccato originale è pena e colpa.
2. Inoltre. Ambrogio (45) dice che il difetto o la pena corrompono la natura; la colpa offende Dio. Ora, il peccato originale fa l'una e l'altra cosa. Dunque, esso è colpa e pena.

IN CONTRARIO

1. Ugo di S. Vittore (46) dice che il peccato originale è un'infermità mortale, cui segue la necessità del concupire. Ora, l'infermità designa una pena. Dunque, il peccato originale è soltanto una pena.
2. Inoltre. Anselmo (47), parlando del peccato originale, lo paragona alla schiavitù che alcuni subiscono per un peccato del padre, che commise un crimine di lesa maestà. Ora, una tale schiavitù è soltanto una pena. Dunque, il peccato originale è soltanto una pena.
3. Inoltre. Agostino, nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (48), dice che il peccato originale è un'infermità della natura. Ora, l'infermità designa una pena. Dunque, il peccato originale è solo una pena.

RISPOSTA

Bisogna dire che la verità intorno a questo problema può essere desunta da quanto è stato detto sopra. Infatti, sopra è stato detto che il peccato originale è di questa o di quella persona, in quanto è considerata come una determinata parte d'una moltitudine, derivata da Adamo, quasi che fosse un determinato membro d'un solo uomo. È stato detto, inoltre, che uno solo è il peccato commesso da un solo peccatore, nella misura in cui ci si riferisce ad un tutto e al primo principio del peccato, benché l'esecuzione del peccato si effettui per mezzo di membra diverse.

E così, dunque, il peccato originale in questo o in quell'uomo nient' altro è che quanto gli perviene per mezzo della nascita dal peccato del nostro progenitore, nello stesso modo in cui il peccato nella mano o nell'occhio nient'altro è che quanto perviene alla mano o all'occhio dalla mozione del primo principio di chi pecca, qual è la volontà, benché da un lato la mozione si effettui tramite un'origine naturale, invece dall'altro tramite un comando della volontà. Ciò che, invero, perviene alla mano dal peccato d'un uomo particolare è un certo effetto ed un influsso del primo movimento disordinato, che risiedeva nella volontà, cosicché è necessario che assomigli ad esso. Ora, il movimento [**111a**] disordinato della volontà è una conversione verso un determinato bene temporale, senza che ci sia l'ordine conveniente verso il debito fine. E questo disordine è l'allontanamento dal bene immutabile e ciò è come l'elemento formale, mentre la conversione è come l'elemento materiale. Infatti, la ragione formale dell'atto morale si desume in rapporto al fine. Perciò, anche ciò che del peccato d'un solo uomo spetta alla mano nient'altro è che il suo rivolgersi verso un qualche effetto senza alcun ordine di giustizia. Se, poi, il movimento della volontà perviene a qualcosa che non è suscettibile di peccato, per esempio ad una lancia o ad una spada, diciamo che qui non c'è peccato se non in maniera virtuale e alla stregua di effetto, in quanto cioè la lancia o la spada sono mosse per mezzo dell'atto del peccato e portano a compimento l'effetto del peccato. Ma non diciamo che la lancia o la spada peccano, poiché non sono parti dell'uomo che pecca, come la mano o l'occhio.

E così, dunque, nel peccato del nostro progenitore ci fu un elemento formale, cioè l'allontanamento dal bene immutabile, e un elemento materiale, cioè la conversione verso un bene mutevole. Ora, per il fatto che s'allontanò dal bene immutabile, perse il dono della giustizia originale e per il fatto che si rivolse disordinatamente verso un bene mutevole, le potenze inferiori, che dovevano innalzarsi al livello della ragione, furono abbassate al livello delle cose inferiori. Così, dunque, anche in quelli che nascono dalla sua stirpe, la parte superiore dell'anima è priva del debito ordine verso Dio, che si aveva per mezzo della giustizia originale, e le potenze inferiori non si assoggettano alla ragione, ma si rivolgono verso le realtà inferiori secondo un proprio impulso. Ed anche lo stesso corpo tende verso la corruzione, secondo l'inclinazione degli elementi contrari, di cui è composto.

Ma la parte superiore dell'anima ed anche alcune potenze inferiori, che sono sotto il dominio della volontà e ad essa obbediscono per natura, subiscono la stessa conseguenza del primo peccato secondo la ragione della colpa: infatti, tali parti sono suscettibili di colpa. Però le potenze inferiori, che non sono sotto il dominio della volontà, cioè le potenze dell'anima vegetativa ed anche lo stesso corpo subiscono la stessa conseguenza secondo la ragione della pena e non secondo la ragione della colpa, se non forse in modo virtuale, in quanto cioè questa pena, conseguente al peccato, è causa di peccato, nella misura in cui la potenza generativa, per mezzo della separazione [**111b**] del seme corporeo, opera per la trasmissione del peccato originale insieme con la natura umana.

Ma tra le potenze superiori, che ricevono un difetto trasmesso tramite la nascita secondo la natura della colpa, ce n'è una, che muove tutte le altre, cioè la volontà, mentre tutte le altre sono mosse da essa verso i propri atti. Ora, ciò che è dalla parte dell'agente e di chi muove è sempre come l'elemento formale, mentre ciò che è dalla parte di ciò che è mosso e che subisce è come l'elemento materiale.

E perciò, poiché la privazione della giustizia originale si trova dalla parte della volontà, mentre dalla parte delle potenze inferiori mosse dalla volontà c'è un'inclinazione a nutrire desideri disordinati - cosa che può essere chiamata concupiscenza, - segue che il peccato originale in questo o in quel determinato uomo nient'altro è che la concupiscenza insieme con la privazione della giustizia originale, tuttavia in tal modo che la privazione della giustizia originale sia come l'elemento formale del peccato originale, mentre la concupiscenza sia come l'elemento materiale. Così, anche nel peccato attuale l'allontanamento dal bene immutabile è come l'elemento formale, mentre la conversione verso un bene mutevole è come l'elemento materiale. Perciò, nel peccato originale, l'anima che s'allontana [dal bene immutabile] e l'anima che si rivolge [verso un bene mutevole] devono intendersi, per così dire, come s'intende l'allontanamento [dal bene immutabile] e la conversione [verso un bene mutevole] nel peccato attuale.

I. RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1-2-3. Bisogna ammettere, dunque, le ragioni con cui si provava che il peccato originale sia la concupiscenza.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI *IN CONTRARIO*

1. Al primo, invece, bisogna rispondere che nell'uomo una cosa può essere naturale in due modi. *In un modo*, in quanto è un animale, e così è naturale per lui che il concupiscibile si volga verso ciò che, comunemente parlando, è piacevole secondo il senso. *In un altro modo*, in quanto è uomo, cioè animale ragionevole, e così è per lui naturale che il concupiscibile si volga verso ciò che piace al senso, secondo l'ordine della ragione. Dunque, la concupiscenza, a causa della quale la potenza concupiscibile è

incline verso il piacere del senso contro l'ordine della ragione, è contro la natura dell'uomo in quanto uomo; e così essa appartiene al peccato originale.
2. Al secondo bisogna rispondere che, come la potenza concupiscibile è naturale per l'uomo secondo la natura nel suo stato originario, così pure è per lui naturale che essa sia sottomessa alla ragione, secondo quanto dice il Filosofo [112a] nel libro terzo dell'*Anima* (49) e cioè che l'appetito sensitivo segue l'appetito razionale come una sfera [celeste] è mossa da un'altra sfera.

3. Al terzo bisogna rispondere che la concupiscenza è, certo, un desiderio del bene, nella misura in cui segue l'ordine della ragione; invece, è un desiderio del male, nella misura in cui è contro l'ordine della ragione. Infatti, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (50), il male per l'uomo consiste nell'essere contro la ragione. Ecco perché infuriarsi al di là della ragione è un male nell'uomo, benché sia un bene nel cane.

4. Al quarto bisogna rispondere che la concupiscenza, in quanto appartiene al peccato originale, non è la concupiscenza attuale, bensì quella abituale. Ma bisogna sapere che per mezzo dell'abito diventiamo abili a fare qualcosa. Ora, un certo agente può essere abile a fare qualcosa in due modi. *In un modo*, per una determinata forma, che a ciò lo inclina, come il corpo pesante tende verso il basso per la forma che riceve dal generante. *In un altro modo*, per l'eliminazione di ciò che faceva da impedimento, come il vino che si versa fuori [dalla botte] dopo che ne sono stati rotti i cerchi, che ne impedivano la fuoruscita e come un cavallo impetuoso corre a precipizio, dopo che si sia spezzato il freno, che lo tratteneva. Così, dunque, la concupiscenza abituale può essere detta in due modi. *In un modo*, [è detta concupiscenza] una certa disposizione o abito, che inclina a concupire, come se in un uomo fosse causato l'abito della concupiscenza per una continua concupiscenza attuale, e così non si dice che essa sia il peccato originale. *In un altro modo* si può intendere per concupiscenza abituale la stessa inclinazione o l'attitudine a concupire, la quale deriva dal fatto che la potenza concupiscibile non si sottomette perfettamente alla ragione, dopo che sia stato tolto il freno della giustizia originale: e in questo modo la concupiscenza abituale, materialmente parlando, è il peccato originale. Tuttavia, se la concupiscenza abituale, positivamente intesa, non ha natura di peccato attuale in quanto causata dagli atti della persona, da ciò non segue che la concupiscenza abituale, intesa negativamente, non abbia natura di peccato originale, in quanto causata dall'atto del nostro progenitore. Infatti, il peccato originale non è detto peccato per la stessa ragione per cui si dice peccato quello attuale, giacché il peccato attuale consiste nell'atto volontario d'una certa persona. E quindi, ciò che non appartiene ad un tale atto non ha natura di peccato attuale. Ma il peccato originale è proprio della persona [**112b**] secondo la natura, che ha ricevuto da un'altra nascendo. E perciò ogni deficienza riscontrata nella natura della prole derivante dal peccato del nostro progenitore ha natura di peccato originale, purché sia in un soggetto suscettibile di colpa. Infatti, come dice Agostino nelle *Ritrattazioni* (51), la concupiscenza è detta peccato, poiché è causata dal peccato.
5. Al quinto bisogna rispondere che, come l'abito cattivo, proprio d'una determinata persona, è stato acquisito attraverso gli atti di questa determinata persona, così pure la concupiscenza abituale, che appartiene al peccato della natura, è stata acquisita per mezzo dell'atto volontario del nostro progenitore. Propriamente parlando, non è né naturale né infusa.
6. Al sesto bisogna rispondere che quell'obiezione procede dall'abito personale positivamente inteso. Ma un tale abito non è il peccato originale.
7. Al settimo bisogna rispondere che sotto il peccato originale è compresa la malizia e l'ignoranza. Infatti, come la concupiscenza contratta nascendo nient' altro è che il sottrarsi delle potenze inferiori dalle redini della giustizia originale, così la malizia contratta nient'altro è che il sottrarsi della stessa volontà dalla giustizia originale; e quindi cade in ogni forma di inclinazione tendente a scegliere il male. E così, stando a quanto è

stato detto, nel peccato originale la malizia funge da elemento formale, invece la concupiscenza da elemento materiale. Quanto all'ignoranza se ne parlerà più avanti.
8. All'ottavo bisogna rispondere che una cosa è detta essere ciò che è in virtù di alcunché non solo come in virtù d'un accidente, ma anche come in virtù d'un principio formale. Per esempio, il corpo è detto vivo in virtù dell'anima, ma con ciò non segue che il corpo non sia parte di ciò che è vivo. E similmente, la concupiscenza è detta *peccato originale* in virtù della privazione della giustizia originale, la quale, com'è stato detto, sta ad essa come ciò che è formale sta a ciò che è materiale. Perciò non segue che la concupiscenza non sia qualcosa che appartenga al peccato originale.
9. Al nono bisogna rispondere che l'accidente naturale è causato dai princìpi del soggetto, non però l'accidente innaturale, al quale genere appartiene il peccato originale. E tuttavia, anche il peccato originale è causato dalla volontà del nostro progenitore.
10. Al decimo bisogna rispondere che la concupiscenza, in quanto è qualcosa che appartiene al peccato originale, non designa la necessità d'acconsentire ai movimenti disordinati della concupiscenza, ma designa la necessità [**113a**] di sentirli, la quale permane certamente dopo il battesimo, ma non permane insieme con la privazione della giustizia originale, dalla quale deriva il castigo della pena. E perciò si dice che permane quanto all'atto, ma passa quanto al reato. Tuttavia, non occorre che la necessità di sentire i movimenti della concupiscenza non abbia natura di peccato originale, per il fatto che sentire tali movimenti non abbia natura di peccato attuale a causa della privazione della grazia, poiché il peccato attuale consiste nell'atto: è, infatti, un atto disordinato. E perciò il difetto che costituisce il peccato attuale è lo stesso disordine dell'atto, non quindi la privazione della grazia, che è un difetto nel soggetto del peccato. Ma il peccato originale è un peccato della natura; e quindi il disordine della natura, causato dalla privazione della giustizia originale, costituisce l'essenza del peccato originale.
11. All'undicesimo bisogna rispondere che la concupiscenza può essere considerata in due modi. *In un modo*, in quanto risiede in un altro; e in questo modo la concupiscenza, che risiede nel padre, è considerata causa del peccato originale, che è nel figlio; ed essa non appartiene all'essenza del peccato originale, ma lo precede. Può essere considerata *in un altro modo*, in quanto risiede nello stesso soggetto; e così è causa materiale e fa parte dell'essenza della cosa; e in qualche modo è anteriore nello stesso modo della materia, come anche il corpo è anteriore all'anima nell'ordine della causa materiale. Infatti, è stato detto in precedenza che la carne, alla quale appartiene la concupiscenza, infetta l'anima, alla quale appartiene la privazione della giustizia originale.
12. Al dodicesimo bisogna rispondere che anche la corruzione dell'irascibile costituisce l'elemento materiale nel peccato originale, come pure la corruzione del concupiscibile. Tuttavia esso è designato piuttosto dal concupiscibile per due ragioni. *In primo luogo*, precisamente perché tutte le passioni dell'irascibile si originano dall'amore, che risiede nel concupiscibile, e si concludono nel gaudio o nella tristezza, che risiedono ugualmente nel concupiscibile. Perciò, sia il movimento del concupiscibile che quello dell'irascibile possono essere detti comunemente concupiscenza. *In secondo luogo*, perché il peccato originale si trasmette tramite l'atto della generazione, nel quale c'è il massimo piacere e relativamente al quale si manifesta il disordine del concupiscibile. Perciò, non solo si dice che il concupiscibile sia corrotto, ma si dice che sia anche infetto, poiché tramite quest'atto si trasmette il peccato originale.

II. RISPOSTA A CIÒ CHE CI SI CHIEDEVA INTORNO ALL'IGNORANZA

1. Tra le altre potenze, anche l'intelletto è mosso dalla volontà; e così anche il difetto [**113b**] dell'intelletto è contenuto materialmente nel peccato originale. E questo difetto è la privazione di quella scienza naturale, che l'uomo possedeva nel suo primo stato. E in questo modo l'ignoranza è contenuta materialmente nel peccato originale.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI *IN CONTRARIO*

1. Al primo bisogna rispondere che, poiché il peccato originale è un peccato della natura, come la natura umana è composta di molte parti, così molte cose confluiscono nel peccato originale, cioè il difetto di diverse parti della natura umana.
2. Al secondo bisogna rispondere che quelle cose che per natura non obbediscono alla ragione non sono suscettibili di colpa e quindi in esse il difetto trasmesso non ha natura di colpa, ma solo di pena. L'intelletto, invece, è suscettibile di colpa, poiché uno può meritare o demeritare tramite l'atto dell'intelletto, in quanto è volontario. Per conseguenza, i casi non sono simili.

III. RIGUARDO A CIÒ CHE CI SI CHIEDEVA CIRCA LA PRIVAZIONE DELLA GIUSTIZIA ORIGINALE

1. Bisogna rispondere che essa è come l'elemento formale nel peccato originale, com'è stato detto.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI *IN CONTRARIO*

1. Al primo bisogna rispondere che la giustizia originale include la grazia santificante e non credo che sia vero che l'uomo sia stato creato allo stato di pura naturalità. Se, tuttavia, [la giustizia originale] non include la grazia santificante, non per questo è escluso che la privazione della giustizia originale non abbia natura di colpa, poiché, per il fatto stesso che uno pecca contro il dettame della ragione naturale, incorre nella colpa. Infatti, la rettitudine della grazia non esiste senza la rettitudine della natura.
2. Al secondo bisogna rispondere che la giustizia originale è ripristinata nel battesimo, quanto al fatto che la parte superiore dell'anima si ricongiunge con Dio, per la cui privazione [ad essa] ineriva il reato di colpa, ma non quanto al fatto che le potenze inferiori si sottomettano alla ragione: da un difetto del genere, infatti, proviene la concupiscenza, che rimane dopo il battesimo.
3. Al terzo bisogna rispondere che nella definizione della giustizia è posta la volontà. Infatti, come dice Anselmo (52), la giustizia è la rettitudine della volontà. E perciò, per il fatto che la giustizia è posta nella definizione del peccato originale, non vi manca il soggetto. Per esempio, se si pone *camuso* nella definizione di qualcuno, non occorre che in essa si ponga anche il *naso*, che è posto nella definizione di *camuso*.
4. Al quarto bisogna rispondere che la privazione della grazia [**114a**] non risiede nello stesso atto, ma nel soggetto dell'atto e quindi non appartiene al peccato attuale; però la privazione della giustizia originale risiede nella natura e quindi può appartenere al peccato originale, che è un peccato della natura.

IV. RIGUARDO A CIÒ CHE CI SI CHIEDEVA SE [IL PECCATO ORIGINALE] È SOLO LA PENA O PENA E COLPA

1. Bisogna rispondere come abbiamo risposto sopra. Se [il peccato originale] è rapportato a questo particolare uomo, in quanto è una certa persona, senza fare alcun riferimento alla natura, allora è una pena; se, invece, lo si rapporta al principio, nel quale tutti peccarono, allora ha natura di colpa.

E con ciò è facilmente evidente la RISPOSTA ALLE OBIEZIONI.

Articolo 3 (53)

Si chiede in quale soggetto risieda il peccato originale, se nella carne o nell'anima

OBIEZIONI
Sembra che risieda nella carne e non nell'anima.

1. Infatti, l'anima è creata da Dio. Ora, non può derivarle da Dio l'impurità del peccato, ma neppure da se stessa, poiché in tal caso sarebbe un peccato attuale. Dunque, in nessun modo il peccato originale risiede nell'anima.
2. Inoltre. Chiunque ha il peccato originale ha peccato in Adamo, secondo quel detto dell'Apostolo nella *Lettera ai Romani*: «Nel quale tutti peccarono» (54). Ora, l'anima di quest'uomo particolare non peccò in Adamo, poiché allora non esisteva in quest'ultimo. Dunque, il peccato originale non esiste nell'anima.
3. Inoltre. Agostino, nel libro *Contro le cinque eresie* (55), dice che i raggi del sole s'irradiano su cose impure e non ne sono inquinati. Ora, l'anima è una certa luce spirituale e quindi è più potente della luce fisica. Dunque, 1'anima non è inquinata dalle impurità della carne.
4. Inoltre. La pena corrisponde alla colpa. Ora, la pena del peccato originale è la morte, che non è della sola anima, ma del composto. Dunque, il peccato originale non risiede nell'anima, ma nel composto.
5. Inoltre. Una cosa è con più verità nella causa che nell'effetto. Se, dunque, la causa della corruzione dell'anima deriva dalla carne, sembra che il peccato originale risieda nella carne piuttosto che nell'anima.

[**114b**] IN CONTRARIO

C'è che Ambrogio (56) dice che lo stesso soggetto è suscettibile di virtù e di vizio. Ora, la carne non è suscettibile di virtù. Dunque, neppure di vizio.

RISPOSTA

Bisogna dire che, per capire la presente questione, bisogna esaminare due distinzioni.

Precisamente *in primo luogo*, si dice che una cosa risiede in un altra in due modi: secondo un primo modo come nel proprio soggetto, secondo un altro modo come nella propria causa. Ora, il soggetto proprio d'un accidente è commisurato allo stesso accidente. Per esempio, se vogliamo esaminare il soggetto proprio della felicità e della virtù, poiché la felicità e la virtù sono propri dell'uomo, il soggetto proprio d'entrambe sarà ciò che è proprio dell'uomo, cioè la parte dell'anima razionale, come dimostra il Filosofo nel primo libro dell'*Etica* (57). Ora, la causa è di due specie, cioè strumentale e principale. Una cosa risiede nella causa principale secondo la somiglianza della forma o della stessa specie, qualora sia una causa univoca, per esempio quando l'uomo genera l'uomo o il fuoco [produce] il fuoco; oppure secondo qualche forma più eccellente, se l'agente non è univoco, come il sole genera l'uomo. Invece, nella causa strumentale l'effetto risiede secondo la potenza che lo strumento riceve dalla causa principale, in quanto mosso da essa. Infatti, la l'orma della casa risiede in un modo nelle pietre e nelle assi, come nel proprio soggetto, e in un altro modo nella mente dell'artefice, come nella causa principale, e in un altro modo nella sega e nella scure, come nella causa strumentale.

Ora, è evidente che essere suscettibile di peccato è proprio dell'uomo. Perciò, è necessario che il soggetto proprio di qualsiasi peccato sia ciò che è proprio dell'uomo, cioè l'anima razionale, per cui l'uomo è uomo. E così, il peccato originale risiede

nell'anima razionale come nel proprio soggetto. Ora, come il seme è causa strumentale della trasmissione della natura umana nella prole, così pure è causa strumentale della trasmissione del peccato originale. E così il peccato originale è virtualmente nella carne, cioè nel seme carnale, come nella causa strumentale.

In secondo luogo bisogna tener presente che c'è un duplice ordine, cioè della natura e del tempo. Nell'ordine della natura il perfetto precede certamente l'imperfetto e l'atto la potenza; invece nell'ordine della generazione e del tempo, al [**115a**] contrario, l'imperfetto precede il perfetto e la potenza l'atto. Così, dunque, nell'ordine della natura il peccato originale risiede nell'anima, nella quale esiste come nel proprio soggetto, prima che nella carne, nella quale esiste come nella causa strumentale; però risiede per prima nella carne secondo l'ordine della generazione e del tempo.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che l'anima razionale non ha l'impurità del peccato originale né da sé né da Dio, ma dall'unione con la carne. Così, infatti, diventa parte della natura umana, derivata da Adamo.
2. Alla seconda bisogna rispondere che, poiché il peccato originale è un peccato della natura, esso appartiene all'anima nella misura in cui l'anima è parte della natura umana. Ora, la natura umana esistette originariamente in Adamo, secondo una parte di se stessa, cioè secondo la carne e secondo la disposizione a ricevere l'anima. E in base a ciò si dice che l'uomo abbia commesso in Adamo il peccato originale.
3. Alla terza bisogna rispondere che Agostino fa quell'esempio per dimostrare che il Verbo di Dio non è contaminato dall'unione con la carne. Infatti, il Verbo di Dio non s'unisce alla carne come forma; e si comporta come la luce non mescolata con il corpo, come i raggi del sole non si mescolano con le cose impure. Ora, l'anima s'unisce al corpo come forma e quindi è da paragonare alla luce frammista con un corpo, la quale subisce un inquinamento dalla congiunzione; com'è manifesto nel raggio che, attraversando strati nuvolosi, s'oscura.
4. Alla quarta bisogna rispondere che la morte, in quanto è una pena del peccato originale, è causata dal fatto che l'anima ha perso la capacità di poter conservare il proprio corpo immune dalla corruzione. E così anche questa pena appartiene principalmente all'anima.
5. Alla quinta bisogna rispondere che una cosa è più eccellente nella causa principale che nell'effetto, non però [lo è] nella causa strumentale; ora, è così che la natura umana e il peccato originale si trovano nel seme carnale. Perciò come la natura umana non è con più verità nel seme che nel corpo già organizzato, così neppure il peccato originale è con più verità nella carne che nell'anima.

Articolo 4 (58)

Se il peccato originale esista dapprima nelle potenze dell'anima e poi nell'essenza

[**115b**] OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, secondo Anselmo (59), come sopra è stato detto, il peccato originale è la privazione della giustizia originale. Ora, la giustizia originale, come egli stesso afferma (60), risiede nella volontà. Dunque, il peccato originale risiede per prima nella volontà, che è una determinata potenza.

2. Inoltre. Secondo Agostino (61), come sopra è stato detto (62), il peccato originale è la concupiscenza. Ora, la concupiscenza appartiene alle potenze dell'anima. Dunque, il peccato originale risiede per prima nelle potenze.
3. Inoltre. Si dice che il peccato originale sia il fornite del peccato, poiché inclina agli atti dei peccati. Ora, l'inclinazione all'atto spetta alla potenza. Dunque, il peccato originale risiede nelle potenze dell'anima.
4. Inoltre. Il peccato originale è un certo disordine contrario all'ordine della giustizia originale. Ora, il disordine non può esistere nell'essenza dell'anima nella quale non c'è alcuna distinzione, che l'ordine o il disordine presuppongono. Invece, le potenze dell'anima sono distinte. Dunque, il peccato originale non esiste per prima nell'essenza dell'anima, ma nelle potenze.
5. Inoltre. Il peccato originale di chi nasce, deriva dal peccato d'Adamo, il quale peccato corruppe le potenze dell'anima prima che l'essenza. Ora, l'effetto è simile alla causa. Dunque, anche il peccato originale corrompe le potenze dell'anima prima che l'essenza.
6. Inoltre. L'anima, secondo la sua essenza, è forma del corpo, cui dà l'essere e la vita. Dunque, il difetto riguardante l'essenza dell'anima è un venir meno della vita, che è la morte o la necessità di morire. Ora, questo difetto non ha natura di colpa, ma di pena. Dunque, la colpa originale non risiede nell'essenza dell'anima.
7. Inoltre. L'anima non è suscettibile di peccato se non in quanto è razionale. Ora, si dice razionale in ragione di alcune potenze razionali. Dunque, il peccato [**116a**] risiede nelle potenze prima che nell'essenza.

IN CONTRARIO

1. L'anima contrae il peccato originale dall'unione con la carne. Ora, l'anima s'unisce alla carne per mezzo della sua essenza, quale forma di essa. Dunque, il peccato originale risiede per prima nell'essenza dell'anima.
2. Inoltre. Il peccato originale non è prima di tutto un peccato della persona ma della natura, come sopra è stato detto. Ora, l'anima costituisce con la sua essenza la natura umana, in quanto è forma del corpo; invece, per mezzo delle sue potenze è principio degli atti, che appartengono alle persone: infatti, gli atti appartengono agli individui, secondo quanto afferma il Filosofo (63). Dunque, il peccato originale risiede nell'essenza dell'anima prima che nelle potenze.
3. Inoltre. Il peccato originale è unico in un solo uomo, mentre le potenze sono molte, che tuttavia si congiungono nell'unica essenza dell'anima. Ora, un solo accidente non può risiedere in più soggetti, se non nella misura in cui sono uniti. Dunque, il peccato originale esiste nell'essenza dell'anima prima che nelle potenze.
4. Inoltre. Il peccato originale si contrae per mezzo dell'origine. Ora, l'origine ha il suo termine nell'essenza dell'anima, poiché il fine della generazione è la forma generata. Dunque, il peccato originale riguarda direttamente l'essenza dell'anima.
5. Inoltre. Il peccato originale, secondo Anselmo (64), è la privazione della giustizia originale. Ora, la giustizia originale fu un certo dono concesso alla natura umana, non alla persona, altrimenti non si sarebbe trasmessa ai discendenti; e così spettava all'essenza dell'anima, che è la natura e la forma del corpo. Per la stessa ragione anche il peccato originale esiste nell'essenza dell'anima prima che nelle potenze.
6. Inoltre. Tutto ciò che esiste nelle potenze dell'anima prima che nell'essenza, esiste nell'anima nella misura in cui si rapporta ad un oggetto; al contrario, ciò che esiste nell'anima in rapporto al soggetto esiste nell'anima prima che nelle potenze. Ora, il peccato originale non esiste nell'anima per rapporto a degli oggetti, ma per rapporto al soggetto, qual è la carne, da cui contrae l'infezione. Dunque, il peccato originale esiste nell'essenza dell'anima prima che nelle potenze.

[**1l6b**] RISPOSTA

Bisogna dire che, in un certo modo, il peccato originale esiste sia nell'essenza dell'anima sia nelle potenze, poiché il difetto per la colpa del nostro progenitore si è esteso a tutta l'anima. Ma bisogna esaminare, se esiste nell'essenza dell'anima prima che nelle potenze.

A prima vista è certamente evidente a ciascuno che esiste per prima nell'essenza, a motivo del fatto che il peccato originale è unico, e che le potenze dell'anima s'uniscono nella sua essenza come in una radice comune. Tuttavia, questa ragione non è cogente, poiché le potenze dell'anima s'uniscono anche secondo un'altra modalità, cioè nell'unità dell'ordine e anche nell'unità d'una prima potenza, che muove e che dirige.

Ma occorre cominciare da un'altra parte la ricerca di questa verità. E certamente, poiché il peccato originale deriva all'anima dalla carne, nessuno dubita che in qualche modo, almeno secondo l'ordine della generazione e del tempo, il peccato originale si trovi nell'essenza dell'anima prima che nelle potenze, dal momento che l'anima si congiunge immediatamente al corpo per mezzo della sua essenza in qualità di forma, ma non per mezzo delle sue potenze, com'è stato dimostrato altrove (65).

Però, se si dicesse che il peccato originale risiede nell'essenza dell'anima secondo l'ordine della generazione e del tempo prima che nelle potenze dell'anima, ma che secondo l'ordine della natura risiede prima nelle potenze, così come prima è stato detto circa l'anima e la carne, quest'affermazione non si reggerebbe in piedi. Infatti, l'essenza dell'anima non si rapporta alle potenze nello stesso modo in cui il corpo si rapporta all'anima. In effetti il corpo si rapporta all'anima come la materia alla forma. Ora, la materia precede la forma nell'ordine della generazione e del tempo, ma la forma precede la materia nell'ordine della perfezione e della natura. L'essenza dell'anima, invece, si rapporta alle potenze come la forma sostanziale alle proprietà naturali che conseguono. Ma la sostanza viene prima dell'accidente sia secondo l'ordine del tempo sia secondo l'ordine della natura sia anche secondo la ragione, come si dimostra nel settimo libro della *Metafisica* (66).

Perciò, secondo tutte le modalità, il peccato originale risiede nell'essenza dell'anima prima che nelle potenze e dall'essenza dell'anima giunge alla potenze nello stesso modo in cui anche il processo della natura va dall'essenza dell'anima alle potenze. Ora, il peccato originale riguarda la natura, com'è stato detto.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la giustizia [**117a**] originale non si trovava in tal modo nella volontà che non risiedesse dapprima nell'essenza dell'anima: infatti, era un dono concesso alla natura.
2. Alla seconda bisogna rispondere che, come sopra è stato detto, la concupiscenza è materialmente il peccato originale e quasi per derivazione da una realtà superiore.
3. Alla terza bisogna rispondere che l'essenza dell'anima sta alle potenze come la forma sostanziale sta alle proprietà che conseguono. Per esempio, come la forma del fuoco sta al calore. Ora, il calore non agisce se non in virtù della forma essenziale del fuoco, altrimenti non produrrebbe una forma sostanziale. Perciò la forma sostanziale è il primo principio dell'azione. E così pure l'essenza dell'anima è principio dell'azione prima che la potenza.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il disordine delle potenze dell'anima deriva da un difetto della natura, il quale per prima e principalmente riguarda l'essenza dell'anima.
5. Alla quinta bisogna rispondere che in Adamo la persona corruppe la natura e quindi in lui la corruzione ci fu nelle potenze dell'anima prima che nell'essenza; ma in un uomo,

che nasce da Adamo, la natura corrompe la persona; e perciò in questi la corruzione appartiene all'essenza prima che alle potenze.
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'essenza dell'anima non è solo la forma del corpo, cui dà la vita, ma è anche il principio delle potenze; e così il peccato originale esiste per prima nell'essenza dell'anima.
7. Alla settima bisogna rispondere che le stesse potenze razionali derivano dall'essenza dell'anima, in quanto agente naturale; e perciò il fatto di essere suscettibili di peccato giunge alle potenze dall'essenza dell'anima.

Articolo 5 (67)

Se il peccato originale risieda nella volontà prima che nelle altre potenze

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, il peccato originale è una certa infezione. Ora, tra le potenze dell'anima si dice che quella generativa sia la più infetta. Dunque, il peccato originale esiste per prima nella potenza generativa e non nella volontà.
2. Inoltre. La privazione della giustizia originale, che [**117b**] Anselmo (68) dice che sia il peccato originale, è intesa nel senso che le potenze inferiori si ribellano alla ragione. Ora, questa ribellione risiede nelle potenze inferiori. Dunque, il peccato originale risiede per prima nelle potenze inferiori.
3. Inoltre. Nel peccato attuale l'allontanamento dal bene immutabile segue la conversione verso un bene mutevole. Ora, come sopra è stato detto, nel peccato originale la concupiscenza è come la conversione nel peccato attuale. Dunque, poiché la concupiscenza risiede nelle potenze inferiori, il peccato originale si trova per prima nelle potenze inferiori.
4. Inoltre. Il peccato originale, com'è stato detto, è la privazione della giustizia originale. Ora, la giustizia è una virtù morale e inoltre tutte le virtù morali risiedono nelle parti irrazionali dell'anima, secondo quanto dice un commentatore (68bis) nel libro terzo dell'*Etica*. Dunque, anche il peccato originale esiste per prima nelle potenze irrazionali dell'anima.
5. Inoltre. Il peccato originale è una certa perversione del governo dell'anima. Ora, il governo dell'anima spetta alla ragione. Dunque, il peccato originale risiede nella ragione prima che nella volontà.
6. Inoltre. La pena del peccato originale è la privazione della visione divina, che appartiene all'intelletto. Ora, la pena corrisponde alla colpa. Dunque, il peccato originale si trova nell'intelletto prima che nella volontà.

IN CONTRARIO

C'è che Anselmo, nella *Concezione verginale* (69), dice che la giustizia è la rettitudine della volontà. Ora, il peccato originale è la privazione della giustizia originale. Dunque, esso risiede per prima nella volontà.

RISPOSTA

Bisogna dire che si riscontra che il soggetto della virtù o del vizio è una parte dell'anima, nella misura in cui partecipa di qualcosa che appartiene ad una potenza

superiore, come l'irascibile e il concupiscibile sono soggetti di alcune virtù nella misura in cui partecipano della ragione. Perciò, bisogna dire che ciò che è razionale è di per sé il primo soggetto della virtù.

Per individuare, dunque, nelle potenze dell'anima il soggetto primo del peccato originale, bisogna esaminare quale sia quella potenza in virtù della quale tutte sono suscettibili di peccato. Infatti, è necessario che [**118a**] il peccato originale pervenga per prima dall'essenza dell'anima a quella potenza. Ora, è evidente che il peccato, nei termini in cui ora ne stiamo parlando, è ciò cui è dovuta una pena. Ma i nostri atti meritano la pena e il biasimo per il fatto che sono volontari. Perciò, dalla volontà deriva alle altre potenze dell'anima il fatto che siano suscettibili di peccato. È manifesto, quindi, che, fra tutte le potenze dell'anima, il peccato originale esiste per prima nella volontà.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, come sopra è stato detto, si dice che l'infezione del peccato in una cosa c'è o in atto, come nel proprio soggetto, o virtualmente, come nella causa. Ora, la causa del peccato originale è l'atto della generazione, il quale appartiene certamente alla potenza generativa in quanto è ciò che lo compie, al concupiscibile, in quanto è ciò che lo desidera e lo comanda, invece al senso del tatto, in quanto è ciò che sente il piacere e lo segnala. Perciò, si dice che l'infezione del peccato originale esiste virtualmente per prima in queste potenze come nella causa, ma non come nel proprio soggetto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la ribellione delle potenze inferiori a quelle superiori è causata dalla perdita della virtù che esisteva nella potenze superiori, come sopra è stato detto. E perciò il peccato originale risiede nelle potenze superiori più che in quelle inferiori.
3. Alla terza bisogna rispondere che, secondo l'ordine della generazione, l'allontanamento [dal bene immutabile] segue la conversione [verso i beni mutevoli], ma la natura del peccato attuale raggiunge il suo compimento nell'allontanamento [dal bene immutabile]. E similmente, la natura del peccato originale [lo raggiunge] nella privazione della giustizia. E perciò il peccato originale risiede per prima nella volontà.
4. Alla quarta bisogna rispondere che quell'affermazione del Commentatore non è vera relativamente a tutte le virtù morali, ma solo relativamente a quelle che riguardano le passioni, che appartengono alle parti irrazionali. Ora, la giustizia non riguarda le passioni, ma gli atti, com'è detto nel quinto libro dell'*Etica* (70). Perciò, la giustizia non risiede nell'irascibile e nel concupiscibile, bensì nella volontà. E così le quattro virtù principali [**118b**] risiedono nelle quattro potenze che sono suscettibili di virtù: la prudenza nella ragione, la giustizia nella volontà, la temperanza nel concupiscibile e la fortezza nell'irascibile.
5. Alla quinta bisogna rispondere che il governo disordinato della ragione non ha natura di colpa, se non in quanto è volontario; e così anche la ragione deriva dalla volontà il fatto che possa essere soggetto di peccato.
6. Alla sesta bisogna rispondere che la privazione della visione divina è una pena per il fatto che ripugna alla volontà e ciò rientra nel concetto di pena, come sopra è stato detto. E così, in quanto è una pena, appartiene alla volontà.

Articolo 6 (71)

Se il peccato originale derivi da Adamo a tutti quelli che da lui procedono per via seminale

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, la morte è la pena del peccato originale. Ora, alcuni che, alla fine del mondo, saranno trovati vivi, quando il Signore verrà per il giudizio, non moriranno, come dice Girolamo [nella lettera] *A Marcella* (72). Dunque, non nasceranno con il peccato originale.
2. Ma diceva che in ciò l'opinione di Girolamo non era da tutti condivisa e così l'argomentazione non conclude necessariamente. IN CONTRARIO: ciò che necessariamente consegue da una premessa opinabile non è un errore né è contro la fede, così come da una premessa contingente, benché falsa, non consegue qualcosa d'impossibile. Ora, che alcuni uomini, discendenti da Adamo, non moriranno è opinabile. Dunque, che alcuni nascano senza il [peccato] originale - che è ciò che consegue - non è un errore, ma è opinabile.
3. Inoltre. Come dice Agostino nel *Manuale* (73), con le prime tre domande del *Padre Nostro* si chiedono i beni eterni, con le restanti quattro quelli temporali. Ora, tra le altre quattro si chiede il perdono dei debiti, uno dei quali consiste nella necessità di generare nel peccato originale. Dunque, poiché non è conveniente dire che una preghiera di tutta la Chiesa non sia esaudita, [**119a**] sembra che alcuni in questa vita terrena potranno generare dei figli senza il peccato originale.
4. Inoltre. Nessuno può ricevere da un altro ciò che non è nell'altro. Ora, in chi ha ricevuto il battesimo non esiste più il peccato originale, che col battesimo viene cancellato. Dunque, nessuno, nascendo da un padre battezzato, contrae il peccato originale.
5. Inoltre. L'Apostolo dice nella *Lettera ai Romani*: «Se la radice è santa, lo sono anche i rami» (74) e il Signore dice nel Vangelo di Matteo che «l'albero buono dà frutti buoni» (75). Dunque, se un padre è santo e buono, non può generare un figlio macchiato del peccato originale.
6. Inoltre. «Se un opposto è nell'opposto, anche ciò che si pone è in ciò che si pone» (76). Ora, il peccatore genera il peccatore. Dunque, anche il giusto genera il giusto.
7. Inoltre. L'Apostolo dice nella *Lettera ai Romani*: «Il dono di Cristo non è come la colpa d'Adamo» (77). Ma il dono di Cristo è molto più potente. Ora, il peccato trasmesso da Adamo ad un uomo, da questi si propaga nel figlio. Dunque, anche il dono di Cristo che perviene ad un uomo per mezzo del battesimo da questi si trasmette nel figlio; e così i figli dei battezzati nascono senza il peccato originale.
8. Inoltre. Agostino dice nel *Battesimo dei fanciulli*: «Il peccato del primo prevaricatore non fu nocivo più di quanto non sia stata vantaggiosa l'incarnazione o la redenzione del Salvatore» (78). Ora, la redenzione del Salvatore non va a vantaggio di tutti gli uomini. Dunque, neppure il peccato di Adamo nuoce a tutti gli uomini; e così non tutti coloro che da Adamo sono generati per via seminale contraggono da lui il peccato originale.
9. Inoltre. Corrotto l'inferiore, non si corrompe il superiore. Infatti, dal fatto che un essere non è uomo non segue che non sia animale, ma è il contrario. Ora, la natura umana è superiore a qualsiasi persona [che fa parte] della natura umana. Dunque, la corruzione personale dello stesso Adamo non poté corrompere tutta la natura umana col peccato originale.
10. Inoltre. La corruzione della natura o è cancellata oppure non è cancellata mediante il battesimo. Se è cancellata, allora il peccato originale non si trasmette nella prole per mezzo d'un atto della natura; invece, se non è cancellata, quella corruzione si rapporta

nello stesso modo [**119b**] all'anima del generante e all'anima del figlio generato. Dunque, se essa non corrompe l'anima del generante mediante la colpa originale, neppure l'anima del figlio generato è corrotta dalla colpa originale.
11. Inoltre. Anselmo, nella *Concezione verginale* (79), dice che il peccato non si trova nel seme più che nello sputo. Ora, nessuna cosa può dare ad un'altra ciò che non ha. Dunque, la generazione, che si effettua dal seme di Adamo, non causa il peccato originale nel figlio.
12. Inoltre. Agostino dice nella *Perfezione della giustizia*: «In ciò che accade per necessità di natura non c'è colpa» (80). Ora, ciò che è causato dal seme nella prole da esso è causato per necessità di natura; dunque, esso è esente da colpa. Dunque, coloro che da Adamo sono generati per via seminale non contraggono il peccato originale.
13. Inoltre. Il seme è un certo corpo. Ora, l'azione d'un corpo non si effettua in un istante, ma nel tempo, mentre l'anima è corrotta in un istante per mezzo della colpa. Dunque, tale corruzione non è causata dal seme.
14. Inoltre. Il Filosofo, nella *Riproduzione degli animali* (81), dice che il seme è il residuo dell'alimento e così il seme, da cui è generato questo determinato uomo, non risiedeva in Adamo. Ora, il peccato originale è contratto da alcuni nella misura in cui peccarono in Adamo, come dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani* (82). Dunque, il peccato originale non deriva da Adamo a tutti gli uomini attraverso la generazione per via seminale.
15. Inoltre. L'agente prossimo influisce più del remoto; segno ne è il fatto che l'agente prossimo genera un altro essere simile a sé nella specie, non però l'agente remoto; così l'uomo generato è simile nella specie all'uomo generante, ma non al sole. Ora, l'infezione della natura come esistette in Adamo così esiste anche nel genitore prossimo. Dunque, non si deve dire che coloro i quali sono ora generati contraggono il peccato originale da Adamo, ma dai loro genitori prossimi.
16. Inoltre. Agostino, ne *Le nozze e la concupiscenza* (83), dice che trasmette il peccato nella prole non 1'atto procreativo, ma la libidine e così sembra che se la generazione avvenisse senza libidine, il peccato non sarebbe trasmesso nella prole. Ora, la generazione con o senza la libidine non determina una diversa disposizione nel seme, se non secondo una maggiore o minore [**120a**] intensità di calore. Infatti, poiché il seme è un determinato corpo composto di elementi, la sua diversa disposizione ad operare si riduce alle qualità attive dei suoi elementi. Ora, da una causa in cui c'è una differenza solo secondo una maggiore o minore intensità non è prodotto un effetto diverso secondo la specie. Dunque, come la procreazione senza la libidine non trasmetterebbe il peccato originale, così neppure la procreazione con la libidine.
17. Inoltre. La carità fa diminuire la libidine. Ora, la carità può aumentare all'infinito. Dunque, poiché la libidine non è infinita, sembra che possa essere totalmente soppressa dalla carità; e così non è necessario che tutti nascano con il peccato originale.
18. Inoltre. La libidine o appartiene a un disordine della sensualità o ad una volontà cattiva. Ora, negli uomini giusti che generano non si riscontra nessuna delle due cose. Dunque, coloro che da essi sono generati non contraggono il peccato originale.
19. Inoltre. Come il bene ha la qualità di diffondersi, come dice Dionigi (84), così il male ha la qualità di contrarsi. Ora il bene di Adamo, per esempio il suo pentimento, non si effonde in tutti; dunque, molto meno il suo male.
20. Inoltre. Il peccato si trasmette da Adamo negli altri uomini, in quanto costoro peccarono in lui. Ora, Adamo peccò mangiando il frutto proibito, ma non si può dire che tutti abbiano mangiato il frutto proibito, quando ne mangiò Adamo. Dunque, neppure [si può dire] che peccarono, quando egli peccò; e così il peccato originale non si trasmette da Adamo a tutti [gli uomini].

IN CONTRARIO

1. C'è che l'Apostolo, nella *Lettera ai Romani* dice: «Il peccato entrò in questo mondo per mezzo d'un solo uomo e, per mezzo del peccato, la morte; e così la morte ha raggiunto tutti gli uomini e in lui tutti peccarono» (85).
2. Inoltre. Agostino, nel libro *La fede in Pietro* (86), dice che, come non ci può essere negli uomini un'unione carnale senza la libidine, così non ci può essere concepimento senza peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che è un errore dire che alcuni uomini discendano da Adamo per via seminale senza il peccato originale. In questo modo, infatti, ci sarebbero alcuni uomini, [**120b**] i quali non avrebbero bisogno della redenzione, operata da Cristo. Perciò bisogna semplicemente ammettere che tutti coloro che discendono per via seminale da Adamo contraggono il peccato originale nell'istante stesso in cui ricevono l'anima.

Ciò può essere manifesto da quanto sopra è stato detto. Infatti, sopra è stato detto che il peccato originale sta a tutta la natura umana, che discende da Adamo, come il peccato attuale sta alla sola persona d'un singolo uomo, quasi che tutti gli uomini, in quanto discendenti da un solo Adamo, fossero un solo uomo, le cui diversa membra fossero le diverse persone. Ora, è evidente che il peccato attuale si riscontra dapprima in un determinato principio, cioè nella volontà, la quale è per prima suscettibile di peccato, come sopra è stato detto, e da essa perviene a tutte le altre potenze dell'anima e anche alle membra del corpo, nella misura in cui sono mosse dalla volontà; così, infatti, gli atti sono volontari - cosa che è richiesta dalla natura del peccato. Nello stesso modo, dunque, bisogna considerare anche il peccato originale dapprima in Adamo, come in un determinato principio, dal quale perviene a tutti quelli che da esso sono mossi. Ora, come le parti d'un solo uomo sono mosse per mezzo del comando della volontà, così pure è mosso il figlio dal padre mediante là potenza generativa. Perciò il Filosofo, nel secondo libro della *Fisica* (87), dice che il padre, in quanto motore, è causa del figlio; e nella *Riproduzione degli animali* (88) si dice che nel seme risiede una certa mozione derivante dall'anima del padre, la quale muove la materia verso la forma del concepito. Così, dunque, tale mozione, che proviene per mezzo della nascita dal primo progenitore, perviene a tutti coloro che da lui procedono per via seminale; cosicché tutti coloro, che da lui procedono per via seminale, da lui contraggono il peccato originale.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che Girolamo non dice quelle cose affermandole, ma riportando l'opinione di alcuni, com'è evidente nella lettera che scrive *A Minervino* intorno alla resurrezione della carne (89), ove riporta molte opinioni su questo argomento. Tra queste opinioni, riferisce che alcuni pensarono che coloro i quali saranno trovati vivi alla venuta del Signore non moriranno, a motivo di quanto dice l'Apostolo nella *Prima lettera ai Tessalonicesi* (90), [**121a**] il quale li fa parlare così: «Noi, che viviamo, saremo rapiti tutti insieme tra le nubi, andando incontro a Cristo nell'aria». Altri interpretano questo testo, dicendo che ciò non significa che non moriranno, ma che resteranno morti per breve tempo, perché subito risorgeranno. E questa è l'interpretazione più comune.
2. Alla seconda bisogna rispondere che, anche ad ammettere che coloro i quali saranno trovati vivi alla venuta del Signore non moriranno più, da ciò non segue necessariamente che non abbiano contratto il peccato originale. Infatti, la pena propria del peccato originale consiste nella necessità di morire, secondo quel versetto dell'Apostolo nella *Lettera ai Romani*: «Il corpo è certamente morto a causa del peccato» (91), cioè, come commenta Agostino (92), votato alla necessità della morte. Ora, può accadere che

alcuni, soggetti alla necessità di morire, tuttavia potrebbero non morire mai, perché la potenza divina ne impedirebbe la morte, come può accadere che un corpo, per natura pesante, non si porti verso il basso a causa di qualcosa che fa da impedimento.
3. Alla terza bisogna rispondere che questo debito di generare con il peccato originale in questa vita è estinto non nel senso che uno genera senza peccato, ma nel senso che alcuni, nati nel peccato, vengono purificati per virtù di Cristo. Infatti, con la parola debiti sono da intendere i peccati, come spiega Agostino nel *Discorso del Signore sulla montagna* (93).
4. Alla quarta bisogna rispondere che il peccato originale s'oppone alla giustizia originale, per mezzo della quale la parte superiore dell'anima si congiungeva con Dio e comandava alle parti inferiori e poteva anche conservare il corpo senza corruzione. Tramite il battesimo, dunque, è cancellato il peccato originale, quanto al fatto che è donata la grazia, per mezzo della quale la parte superiore dell'anima si ricongiunge con Dio, ma non è donata all'anima quella potenza con cui possa conservare il corpo senza corruzione o con cui la parte superiore dell'anima possa conservare le parti inferiori immuni da ogni ribellione. Perciò, dopo il battesimo permane sia la necessità di morire sia la concupiscenza, che nel peccato originale è l'elemento materiale. E così, quanto alla parte superiore dell'anima, essa partecipa della nuova vita di Cristo, ma quanto alle potenze inferiori dell'anima ed anche allo stesso corpo, permane ancora l'antica vita, derivante da Adamo. Ora, è evidente che l'uomo battezzato non genera mediante la parte superiore dell'anima, ma [**121b**] mediante le parti inferiori e tramite il corpo. Perciò l'uomo battezzato non trasmette al figlio la nuova vita di Cristo, ma la vecchia vita d'Adamo. E perciò, quantunque egli non possieda il peccato originale in quanto colpa, tuttavia lo trasmette alla prole.
5. E con ciò è evidente anche la soluzione alla quinta obiezione.
6. Alla sesta bisogna rispondere che quel modo d'argomentare attiene relativamente a ciò che s'attribuisce ad un contrario in quanto contrario, ma non a quanto c'è di comune in entrambi i contrari. Infatti, se il nero restringe il campo visivo, conseguentemente il bianco l'allarga; ma se il nero è visibile non ne segue che il bianco sia invisibile, perché ciò s'attribuisce al nero in quanto colore, che è il genere d'entrambi. Ora, la vecchia vita d'Adamo, relativamente alle potenze inferiori e allo stesso corpo, è comune sia al giusto sia al peccatore e, in base ad essa, il peccatore genera il peccatore. Perciò non segue che il giusto generi figli senza peccato.
7. Alla settima bisogna rispondere che il dono di Cristo è più efficace della colpa d'Adamo, poiché riporta gli uomini in quello stato più elevato, in cui si trovava Adamo prima del peccato, cioè nello stato di gloria, in cui non c'è il pericolo di peccare. Ma, affinché l'effetto sia simile alla causa, occorre che ciò avvenga in conformità con Cristo. Infatti, come Cristo assunse l'antico stato della pena, affinché ci riscattasse dalla morte mediante la morte e così, risorgendo, ricostituisse la vita, così anche gli uomini, per mezzo di Cristo, si conformano certamente dapprima a lui con la grazia, pur permanendo l'antico stato della pena, e poi, alla fine, risorgendo, sono trasportati nella gloria. E da questa pena, che permane nei battezzati relativamente alle potenze inferiori, essi trasmettono il peccato originale. E non è sconveniente che la pena sia causa della colpa, poiché le potenze inferiori non sono suscettibili di colpa se non nella misura in cui possono essere mosse da quelle superiori; e quindi, rimossa la colpa dalla parte superiore dell'anima, nelle parti inferiori non rimane la colpa in atto ma virtualmente, in quanto sono principio della generazione umana.
8. All'ottava bisogna rispondere che, come il peccato d'Adamo nuoce a tutti coloro che. nascono secondo la carne da lui, così la redenzione di Cristo vale per tutti coloro che nascono da lui secondo lo spirito.
9. Alla nona bisogna rispondere che la natura, considerata in assoluto, [**122a**] è più universale della persona; ma la natura, considerata nella persona, è inclusa entro i

termini della persona e in questo modo la persona può corrompere la natura. E poiché dalla persona del nostro progenitore tutte le persone, che da lui discendono per via seminale, ricevono la natura umana, per conseguenza una tale corruzione della natura giunge a tutti; così, se l'acqua fosse inquinata alla sorgente, l'inquinamento si diffonderebbe in tutto il rivolo, che da essa si origina.

10. Alla decima bisogna rispondere che nell'anima del genitore battezzato c'è qualcosa che resiste alla corruzione del peccato originale, cioè il sacramento di Cristo; però questo impedimento non c'è nell'anima del figlio generato. Oppure si deve dire che l'infezione della natura non si trasmette nell'anima se non per mezzo dell'atto della procreazione, che è un atto della natura e quindi non si trasmette nell'anima di chi genera, ma in quella di chi è generato, che è il termine della generazione.

11. All'undicesima bisogna rispondere che il peccato esiste nel seme non in atto, ma in potenza, in quanto [il seme] è principio della generazione umana, come sopra è stato detto.

12. Alla dodicesima bisogna rispondere che il difetto originale non ha natura di colpa per il fatto che si contrae necessariamente per generazione seminale, bensì per il fatto che la natura è colpita da un'infezione, che è ritenuta volontaria a causa del suo principio, come sopra è stato detto.

13. Alla tredicesima bisogna rispondere che il seme agisce per infettare l'anima nello stesso modo in cui agisce per portare a completezza la natura umana. Dunque, come 1'azione del seme avviene nel tempo, ma invece la completezza della natura umana si effettua in un attimo con il sopraggiungere dell'ultima forma, così anche l'infezione del peccato originale è causata in un attimo, benché l'azione del seme non avvenga in un attimo.

14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che alcuni credettero che il peccato originale non si potesse trasmettere dal nostro progenitore nei suoi discendenti, a meno che tutti gli uomini non fossero materialmente in Adamo e, quindi, sostengono che il seme non è il superfluo dell'alimento, ma che proviene dallo stesso Adamo. Ma questo non è possibile, poiché, così, il seme sarebbe qualcosa di separato dalla sostanza del generante; ora, ciò che si separa dalla sostanza d'una cosa, si allontana dalla natura di essa e comincia a corrompersi, cosicché non può essere principio di generazione nell'ambito della stessa natura. E da ciò [**122b**] il Filosofo conclude che il seme non è qualcosa di separato dalla sostanza, ma il superfluo dell'alimento. E con ciò non è escluso che il peccato originale non si contragga dal nostro progenitore. Infatti, la condizione del generato dipende dall'agente, che predispone la materia e dà la forma, piuttosto che dalla materia, la quale, allontanandosi dalla precedente disposizione e perdendo la vecchia forma, riceve una nuova disposizione e una nuova forma dall'agente. Perciò, per quanto concerne l'atto con cui si contrae il peccato originale, non importa da dove sia provenuta la materia del corpo umano, ma da quale agente si stata trasformata nella specie della natura umana.

15. Alla quindicesima bisogna rispondere che l'agente prossimo e remoto possono essere distinti in due modi: in un modo per sé e in un altro modo per accidente. Precisamente *per accidente*, come quando l'allontanamento o la distanza sono considerati soltanto o secondo lo spazio o secondo il tempo oppure secondo qualche altra cosa del genere [che sia] accidentale per la causa, in quanto causa. E così, è vero che l'agente prossimo influisce nell'effetto di più dell'agente remoto, come il fuoco vicino scalda di più di quello lontano e il male vicino nel tempo turba l'anima più di quello lontano. Invece l'agente prossimo e quello remoto si distinguono *per sé* secondo l'ordine naturale che hanno le cause nel causare; e in questo modo l'agente remoto influisce sull'effetto più dell'agente prossimo. Infatti, nel *Libro delle cause* (94) si dice che ogni causa prima influisce sul proprio causato più della causa seconda, poiché la causa seconda agisce solo in virtù della causa prima. Che poi l'effetto riceva talvolta la specie

dell'agente prossimo e non dell'agente remoto, propriamente non accade per un difetto dell'influsso proveniente dall'agente remoto, ma per un difetto della materia, che non può ricevere una forma tanto eccellente. Perciò, se la materia potesse ricevere la forma dell'agente principale, la riceverebbe meglio di quanto non riceva la forma dell'agente prossimo, come la casa riceve la forma dell'arte più che la forma dello strumento. Dunque, poiché la vecchia vita del peccato originale è riscontrabile in tutti, nella misura in cui sono mossi dal progenitore, come sopra è stato detto, per ciò nessuno trasmette il peccato originale se non in quanto genera in virtù del primo agente. E quindi si dice che [il peccato originale] si contrae da Adamo più che dal genitore prossimo.

16. Alla sedicesima bisogna rispondere che la libidine [**123a**] designa una disordinata concupiscenza attuale. Infatti, sopra è stato detto che l'elemento materiale nel peccato originale è la concupiscenza abituale, la quale proviene dal fatto che la ragione non possiede la forza di tenere totalmente a freno le potenze inferiori. Così, dunque, la libidine attuale, che risiede nell'unione carnale, è il segno della concupiscenza abituale, che funge da materia nel peccato originale. Ora, la causa perché uno trasmetta il peccato originale nella prole è ciò che rimane in un uomo anche dopo il battesimo, com'è stato detto, cioè la concupiscenza o il fornite. E così, dunque, è manifesto che la libidine attuale non è la causa perché si trasmetta il peccato originale, ma il segno della causa. Perciò, se accadesse in modo miracoloso che la libidine attuale fosse totalmente staccata dall'unione carnale, permanendo ancora la causa, il figlio contrarrebbe nondimeno il peccato originale. Perciò, quando Agostino disse che la libidine trasmette il peccato originale, pose il segno al posto della realtà significata. Ora, 1'obiezione procedeva da questa libidine attuale, per la quale coopera certamente un calore più intenso; tuttavia non tutta la causalità dipende dal calore, ma la causa principale dipende dalla potenza di questa determinata anima che opera principalmente nel seme, come dice il Filosofo.

17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che la carità fa diminuire la libidine attuale, nella misura in cui il concupiscibile obbedisce alla ragione. Ma, nello stato di natura corrotta, non obbedisce alla ragione a tal punto da non conservare qualcosa del proprio impulso anche al di là dell'ordine della ragione. E perciò la libidine non è del tutto soppressa, per quanto s'accresca la carità [principio] della vita [spirituale].

18. Alla diciottesima bisogna rispondere che la libidine attuale esiste anche nell'atto procreativo dei giusti, quando il concupiscibile tende immoderatamente verso il piacere della carne; anche la volontà, benché non faccia o non voglia nulla contro la ragione, tuttavia non volge la sua attenzione verso l'ordine attuale della ragione a causa della veemenza della passione.

19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che il principio del peccato proviene da noi e invece il principio del bene meritorio proviene da Dio. Perciò in Adamo c'era un certo bene, che poteva comunicare a tutti, cioè la giustizia originale, che però ebbe da Dio; ma il male che trasmette negli altri [**123b**] lo ebbe da se stesso, cosicché si può dire piuttosto che Dio è stato il diffusore del bene e invece l'uomo il diffusore del male. Ma il bene del suo pentimento non fu trasmesso agli altri, poiché ne fu principio una grazia concessa alla sua persona.

20. Alla ventesima bisogna rispondere che mangiare designa un atto personale; ma peccare può appartenere sia alla persona sia alla natura. E perciò si dice che abbiano peccato in Adamo coloro che ricevono la natura umana da Adamo, ma non si dice che abbiano mangiato in Adamo.

Articolo 7 (95)

Se contraggano il peccato originale quelli che nascono da Adamo solo materialmente

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, l'anima è infettata dal peccato originale per l'infezione della carne cui s'unisce. Ora, la carne dell'uomo peccatore è infetta in atto per l'infezione del peccato, invece il seme [lo è] solo virtualmente, poiché, essendo privo d'anima razionale, non è atto a ricevere l'infezione del peccato. Dunque, contrarrebbe la macchia del peccato originale quell'uomo che fosse formato miracolosamente dalla carne d'uno che ha il peccato originale, per esempio dalla sua costola o dal piede o dalla mano, più che se fosse generato dal suo seme.
2. Inoltre. La glossa (96), a proposito d'un versetto del terzo capitolo *Genesi* (97), dice che tutta la posterità fu corrotta nei lombi d'Adamo, poiché non se ne separò [seminalmente] prima nel luogo della vita, ma dopo nel luogo dell'esilio. Ora, se un uomo fosse formato dal corpo d'un altro uomo, per esempio dalla mano o dal piede, la sua carne si separerebbe nel luogo del supplizio. Dunque, contrarrebbe la corruzione del peccato originale.
3. Inoltre. Il peccato originale è un peccato di tutta la natura umana, come sopra è stato detto. Ora, quell'uomo che si formasse dalla carne d'un altro uomo, apparterrebbe alla natura umana. Dunque, contrarrebbe il peccato originale.
4. Inoltre. Nella generazione d'un uomo e d'un qualsiasi animale, la materia del corpo è somministrata dalla femmina. Ora, l'anima è infetta per l'infezione del peccato, poiché s'unisce alla materia corporea. Dunque, anche se Adamo non avesse peccato e avesse peccato [solo] Eva, la prole nata da entrambi [**124a**] contrarrebbe il peccato originale non per l'infezione del seme maschile, ma soltanto per la materia.
5. Inoltre. La morte e qualsiasi corruzione provengono dalla necessità della materia. Ora, la materia è somministrata dalla madre. Dunque, se Eva fosse stata resa mortale e passibile a causa del peccato e Adamo non avesse peccato, i figli che sarebbero nati, sarebbero stati passibili e mortali. Ma non c'è pena se non c'è colpa. Dunque, avrebbero contratto il peccato originale.
6. Inoltre. Il Damasceno (98), nel terzo libro, dice che lo Spirito Santo scese sulla Vergine purificandola. Ora, non si può dire che quella purificazione sia stata inutile, poiché, se la natura creata non fa nulla di superfluo, tanto meno lo Spirito Santo. Dunque, se il corpo di Cristo fosse stato assunto dalla Vergine, senza che ci fosse stata questa purificazione precedente, Cristo avrebbe comunque contratto il peccato originale. E così sembra che, per contrarre il peccato originale, sia sufficiente che uno assuma materialmente la carne da Adamo.

IN CONTRARIO

C'è che Agostino, nel decimo libro de *La Genesi alla lettera* (99), dice che Cristo non peccò in Adamo né ha versato la sua decima nei lombi di Abramo, poiché non esisteva in essi secondo la ragione seminale, ma solo secondo la sostanza corporea.

RISPOSTA

Bisogna dire che la verità circa la presente questione può essere desunta da quanto è stato detto in precedenza. Infatti, sopra è stato detto che il peccato originale perviene dal progenitore ai posteri, in quanto i posteri sono mossi dal progenitore per mezzo della nascita. Ora, è evidente che non è della materia il muovere, ma l'essere mossa, cosicché

in qualsiasi modo un uomo proceda materialmente da Adamo o da coloro che procedettero da Adamo, in nessun modo contrarrebbe il peccato originale, tranne che non proceda da lui per via seminale, come non contrarrebbe il peccato originale se uno fosse formato di nuovo dalla terra. Infatti, non ha importanza, quanto alla condizione d'un uomo, di quale materia sia stato formato, bensì da quale agente sia stato formato, poiché dall'agente riceve la forma e le disposizioni, com'è stato detto. [**124b**] La materia, in verità, non conserva la sua forma precedente o la sua disposizione, ma riceve una nuova forma per mezzo della generazione.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, se un uomo fosse formato dal dito o dalla carne d'un altro uomo, ciò non potrebbe avvenire se non per mezzo di quella carne corrotta che si è allontanata dalla sua disposizione, poiché la generazione d'una cosa è la corruzione d'un'altra. Perciò l'infezione che prima esisteva nella carne non permarrebbe per infettare l'anima.
2. Alla seconda bisogna rispondere che quella glossa non deve essere intesa come se il luogo dell'esilio fosse la causa per cui si contrae il peccato originale, poiché se l'uomo, dopo il peccato, fosse rimasto nel paradiso terrestre, avrebbe [ugualmente] trasmesso il peccato originale ai posteri. Ma la causa della trasmissione del peccato originale è la corruzione della natura umana nel progenitore, invece il luogo dell'esilio è concomitante con la corruzione. Perciò, in quella glossa il luogo è posto come qualcosa che è concomitante con la causa e non come causa.
3. Alla terza bisogna rispondere che il peccato originale, in assoluto, non appartiene alla natura umana, bensì nella misura in cui deriva da Adamo per via seminale, com'è stato detto.
4. Alla quarta bisogna rispondere che i figli che sarebbero nati da Adamo, che non avesse peccato mentre Eva avesse peccato, non avrebbero contratto il peccato originale, poiché il peccato originale si contrae per virtù di chi muove verso la natura umana, la quale, secondo il Filosofo (100), risiede nel seme del maschio. E perciò, benché Eva abbia peccato per prima, tuttavia l'Apostolo dice significativamente che tramite un solo uomo il peccato entrò nel mondo.
5. Alla quinta bisogna rispondere che ad alcuni è sembrato che coloro i quali fossero nati da Adamo, che non avesse peccato mentre Eva avesse peccato, sarebbero stati passibili e mortali per il fatto che queste pene sarebbero conseguenti alla materia, che è somministrata dalla madre e che allora la morte e la passibilità non sarebbero stati dei difetti penali, ma dei difetti naturali. Ma si deve meglio dire che [i figli] non sarebbero stati né passibili né mortali. Infatti, se Adamo non avesse peccato, avrebbe trasmesso ai discendenti la giustizia originale, alla [**125a**] quale appartiene non solo che l'anima sia sottomessa a Dio, ma anche che il corpo sia sottomesso all'anima, per la qual cosa sono escluse la passibilità e la morte.
6. Alla sesta bisogna rispondere che tristo non contrasse il peccato originale per il fatto che fu concepito da una Vergine senza il seme maschile. -Invece ci fu prima la purificazione, ma non perché fosse necessaria affinché Cristo fosse concepito senza il peccato originale, ma perché alla carne, che il Verbo di Dio assunse, conveniva ogni purezza.

Articolo 8 (101)

Se i peccati dei genitori prossimi si trasmettano con la nascita ai discendenti

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, Davide, che era nato da un matrimonio legittimo, dice: «Ecco, sono stato concepito nelle iniquità e mia madre mi concepì nei peccati» (102). Da ciò si vede che molti sono i peccati originali d'un solo uomo. Ora, questo non sarebbe possibile, se non si trasmettessero con la nascita nei discendenti anche i peccati dei genitori prossimi e non solo quello del primo uomo. Dunque, i peccati dei genitori prossimi si trasmettono con la nascita ai discendenti.
2. Inoltre. Come la natura umana risiedeva in Adamo, così risiede nei singoli uomini. Ora, Adamo corruppe la natura umana con il suo peccato attuale e la trasmise corrotta ai suoi discendenti, poiché quale l'aveva tale la comunicò. Dunque, anche qualsiasi altro uomo con il suo peccato attuale corrompe la natura umana in se stesso e poi trasmette simile corruzione nei discendenti. E così, i peccati attuali dei genitori prossimi si trasmettono con la nascita ai discendenti come [si trasmette] anche il peccato del progenitore.
3. Ma diceva che in Adamo la natura umana fu integra e quindi egli la poté corrompere col suo peccato attuale; invece, negli altri uomini, la natura umana è già corrotta e quindi non può più essere corrotta per mezzo dei loro peccati attuali. IN CONTRARIO: si legge nell'*Apocalisse*: «Il giusto continui ad essere giusto e chi è impuro continui ad essere impuro» (103). Ora, essere nell'impurità del peccato è essere corrotti. Dunque, la natura umana, che in un uomo è corrotta, può ulteriormente corrompersi.
4. [**125b**] Ma diceva che quella corruzione della natura, che si ebbe per il peccato del progenitore, rese corrotta una natura integra e perciò poté causare la trasmissione originale del peccato; ma le altre corruzioni della natura, che avvengono tramite i peccati attuali, non fanno la stessa cosa e quindi non causano la trasmissione del peccato originale. IN CONTRARIO: il medio, in confronto con uno dei due estremi, ha la natura dell'altro, così il grigio in confronto col bianco è come nero e in confronto col nero è come bianco. Ora, il *meno corrotto* è un termine medio tra l'*integro* e il *più corrotto*. Dunque, la corruzione che fa passare la natura dallo stato d'integrità a quello di corruzione è analoga alla corruzione che fa passare la natura da uno stato meno corrotto ad uno più corrotto.
5. Ma diceva che la natura umana esistette nel primo uomo come nel primo principio e, quindi, si poté corrompere in lui, ma non negli altri uomini. IN CONTRARIO: se il primo uomo non avesse peccato e avesse peccato uno dei suoi discendenti, in questi si sarebbe corrotta la natura umana e come tale l'avrebbe trasmessa ai discendenti e tuttavia in costui la natura umana non esisteva come nel primo principio. Dunque, per la trasmissione del peccato originale non si richiede che la natura umana si corrompa tramite il primo principio della natura.
6. Inoltre. Nell'*Esodo* è detto: «Io sono un Dio geloso, che punisco l'iniquità dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione» (104) e ciò non può non riferirsi se non ai peccati attuali dei genitori prossimi. Dunque, i peccati attuali dei genitori prossimi si trasmettono con la nascita ai discendenti.
7. Ma diceva che ciò va inteso in ordine alla trasmissione dei peccati quanto alla pena e non dei peccati quanto alla colpa. IN CONTRARIO: un effetto non può esistere senza una sua causa. Ora, la pena è l'effetto della colpa. Dunque, se si trasmette la pena, è necessario che si trasmetta anche la colpa.
8. Ma diceva che la pena presuppone una colpa non sempre nello stesso soggetto, ma talvolta in un altro. IN CONTRARIO: la pena proviene da Dio ed è giusta; ora, la giustizia è una certa uguaglianza; dunque, occorre che la pena riporti all'uguaglianza la disuguaglianza della colpa. Ora, ciò non può accadere se non si ristabilisce l'uguaglianza mediante la pena nello stesso soggetto, nel quale prima ci fu la disuguaglianza [**126a**]

della colpa, di modo che cioè chi, peccando, agì secondo la sua volontà e contro la volontà di Dio subisca secondo la volontà di Dio qualcosa che sia contro la sua volontà. Dunque, è necessario che la pena passi in quello stesso nel quale passò la colpa.
9. Inoltre. Nel *Vangelo di Matteo* i giudei dissero: «Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli» (105). Agostino, commentando questo passo in un *Sermone sulla passione*, dice: «Ecco quali beni trasmettono ai propri eredi per mezzo d'una sacrilega testimonianza: si lordano di sangue e fanno perire i [loro] discendenti» (106). Dunque, il peccato attuale degli altri uomini, come quello d'Adamo, si trasmette ai discendenti anche quanto alla colpa.
10. Inoltre. Quando peccò Adamo, tutti peccammo in lui, come dice l'Apostolo (107) e ciò perché noi eravamo in lui secondo la ragione seminale, come dice Agostino (108). Ora, come fummo in Adamo secondo la ragione seminale, così pure nei genitori prossimi. Dunque, quando essi hanno peccato, abbiamo peccato anche noi e, quindi, i loro peccati si trasmettono a noi con la nascita.
11. Inoltre. La morte, che è la privazione della vita, è la pena del peccato originale. Ora, la vita dell'uomo va sempre di più diminuendo. Infatti, agli inizi del mondo gli uomini vivevano più a lungo di adesso. Dunque, dato che la pena s'accresce, sembra che sia fatta aumentare dalla colpa e così, per mezzo dei peccati attuali dei genitori prossimi, s'aggiunge qualcosa al peccato originale, che si contrae dal progenitore.
12. Inoltre. Prima dell'istituzione della circoncisione i fanciulli si salvavano per la sola fede dei genitori, come dice Gregorio (109). Dunque, anche si dannavano per la mancanza di fede. Ora, la mancanza di fede è un peccato attuale. Dunque, un peccato attuale dei genitori prossimi passa nei discendenti.
13. Inoltre. Nell'operare ha più efficacia ciò che inerisce secondo la rappresentazione e secondo l'essere piuttosto che ciò che inerisce solo secondo la rappresentazione. Ora, la turpitudine sensuale dell'immaginazione, che risiede nel generante solo mediante la rappresentazione, passa nei discendenti; perciò Girolamo, nelle *Questioni ebraiche* (110), scrive che una certa donna partorì un figlio negro secondo le sembianze d'un etiope dipinto sulla parete. Dunque, molto di più passa, nei discendenti la turpitudine del peccato, [**126b**] che risiede nell'anima del padre sia secondo la rappresentazione sia secondo l'essere.
14. Inoltre. Uno può comunicare meglio ad un altro ciò che ha da se stesso piuttosto che ciò che ha da un altro. Ora, i genitori prossimi trasmettono nei discendenti la corruzione del peccato originale, che da Adamo perviene fino a loro. Dunque, molto di più trasmettono la corruzione dei peccati attuali.
15. Inoltre. Secondo il diritto canonico e quello civile i figli sono colpevoli dei peccati dei genitori; infatti, i figli dei sacerdoti, benché partoriti da madre libera, sono destinati alla servitù; invece, gli eredi d'un ladro sono colpevoli del furto del padre, secondo il diritto canonico, anche se a loro non giunse nulla della refurtiva e anche se non è stato intentato alcun processo contro il padre. Anche i figli di coloro che commettono un crimine di lesa maestà portano su di sé l'ignominia dei genitori. Dunque, i peccati dei genitori passano nei figli.
16. Inoltre. È più stretto il rapporto che i figli hanno con i genitori prossimi che con il progenitore e ad essi più immediatamente si rapportano. Dunque, se il peccato del progenitore passa in tutti i discendenti, molto di più i peccati dei genitori prossimi.
17. Inoltre. Quelle cose che appartengono al corpo, trasmesso il corpo, sono [anch'esse] trasmesse. Ora, alcuni peccati attuali appartengono al corpo. Infatti, dice l'Apostolo nella *Prima lettera ai Corinzi*: «Qualsiasi peccato l'uomo commetta, è fuori del suo corpo, ma chi si dà alla fornicazione pecca contro il proprio corpo» (111). Dunque, simili peccati attuali si trasmettono dai genitori prossimi ai discendenti con la nascita.

IN CONTRARIO

1. Il peccato si contrappone al merito. Ora, i meriti dei parenti non pervengono ai discendenti prossimi, altrimenti non tutti nasceremmo figli dell'ira (112). Dunque, nemmeno i peccati attuali dei genitori prossimi passano nei discendenti.
2. Inoltre. In *Ezechiele* è detto: «Il figlio non porterà l'iniquità del padre» (113). Ora, la porterebbe se passasse dal padre in lui. Dunque, i peccati dei genitori prossimi non passano nei figli.

RISPOSTA

Bisogna dire che, intorno a questo argomento, Agostino solleva un problema nel *Manuale* (114) e lo lascia irrisolto. Ma se lo si esamina con attenzione, [**127a**] è impossibile che i peccati attuali dei genitori prossimi passino con la nascita ai discendenti.

Per far chiarezza nella presente questione bisogna considerare che il generante univoco comunica al proprio generato la natura della sua specie e, conseguentemente, tutti gli accidenti che conseguono alla specie. Infatti, come l'uomo genera l'uomo, così pure chi è capace di ridere genera uno che sarà capace di ridere. Ora, se la potenza del generante fosse forte, trasmetterebbe al generato la propria somiglianza anche per quanto riguarda gli accidenti individuali. Però ciò è vero relativamente agli accidenti che appartengono in qualche modo al corpo, non già relativamente agli accidenti che appartengono soltanto all'anima e soprattutto all'anima intellettiva, che non è una potenza esistente in un organo corporeo. Infatti, un uomo bianco genera per lo più un figlio bianco e un uomo corpulento un figlio corpulento, ma mai un grammatico genera un grammatico o un fisico un fisico.

Poiché, invero, il peccato priva del dono della grazia, bisogna considerare nel peccato quella stessa cosa che si considera nel dono della grazia, che è tolto dal peccato. Ora, ci fu al principio della condizione umana un certo dono gratuito, donato al primo uomo da Dio, non solo in ragione della sua persona, ma [anche] in ragione di tutta la natura umana, che da lui doveva derivare. E questo dono fu la giustizia originale. E la potenza di questo dono non solo risiedeva nella parte superiore dell'anima, che è intellettiva, ma si effondeva nelle parti inferiori dell'anima, le quali venivano completamente mantenute, in virtù del dono predetto, sotto il dominio della ragione e [si effondeva] ulteriormente fino al corpo, nel quale, permanendo il dono predetto, non poteva accader nulla che contrastasse la sua unione con l'anima. E perciò questo dono si sarebbe ragionevolmente trasmesso nei discendenti per due motivi: *primo*, precisamente perché conseguiva alla natura per una grazia divina, benché non per l'ordine della natura; *secondo*, perché si estendeva fino al corpo, che si trasmette per generazione. Ora, questo dono fu tolto a causa del primo peccato del progenitore, cosicché anche quel peccato, per le stesse cause, deriva ragionevolmente tramite la nascita ai discendenti.

Ma gli altri peccati attuali, o dello stesso progenitore o anche degli altri, s'oppongono al dono della grazia, che è conferito da Dio ad un uomo in ragione della sua sola persona e per di più la sua potenza risiede nella sola anima intellettiva, ma non perviene al corpo in modo che, per mezzo d'una simile grazia, sia soppressa la corruttibilità del corpo. E perciò non viene trasmessa né questa stessa grazia, né [**127b**] i peccati attuali d'un genitore qualsiasi, neppure dello stesso Adamo, eccettuato il suo primo peccato: infatti, [questo] si trasmette (115) ai discendenti attraverso la nascita. Però i peccati attuali dei genitori prossimi possono pervenire ai figli per via imitativa, a motivo degli assidui rapporti dei figli con essi.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il peccato originale in un solo uomo è uno solo. Ma nell'espressione: «Nei peccati mi concepì mia madre» se ne parla al plurale per quattro motivi. *Primo*, secondo la consuetudine della Scrittura, in cui s'usa il plurale al posto del singolare, com'è evidente nel *Vangelo di Matteo*: «Sono morti quelli che insidiavano la vita del bambino» (116), cosa che si dice del solo Erode. *Secondo*, perché il peccato originale è in qualche modo causa dei peccati successivi e così contiene virtualmente in sé molti peccati. *Terzo*, perché nel peccato attuale del progenitore, dal quale è stato causato il peccato originale; ci fu una molteplice deformità di peccato: infatti, ci fu la superbia, la disobbedienza, la gola e il furto. *Quarto*, perché la corruzione del peccato originale appartiene a diverse parti dell'uomo. Ma tuttavia, a causa di ciò, il peccato originale in un solo uomo non può essere detto al plurale se non accidentalmente.
2. Alla seconda bisogna rispondere che Adamo, mediante il suo peccato attuale, corruppe la natura umana sottraendole il dono gratuito, che sarebbe potuto passare ai discendenti. Ma ciò non accade per i peccati attuali dei genitori prossimi, com'è manifesto da quanto è stato detto, benché si aggiungano a questa corruzione per mezzo della sottrazione della grazia o dell'attitudine a riceverla, che è un dono personale.
3-4-5. E con ciò è evidente la risposta alla terza, alla quarta e Alla quinta obiezione.
6. Alla sesta bisogna rispondere che si dicono quelle cose, perché il peccato passa dai genitori nei discendenti quanto alla pena. In verità, bisogna tener presente che la pena è duplice: una spirituale, che riguarda l'anima e con una tale pena un figlio non è mai punito per il padre. E ciò perché l'anima del figlio non deriva dall'anima del padre, ma è immediatamente creata da Dio. E questa ragione è designata in *Ezechiele*: «Come l'anima del padre è mia, così pure è mia l'anima del figlio» e «il figlio non porterà l'iniquità del padre» (117). L'altra pena è corporale o di quelle cose che appartengono al corpo; e per quel che concerne questa pena talvolta i figli sono puniti per i genitori, specialmente quando si conformano [**128a**] ai genitori nella colpa; infatti, relativamente al corpo che è trasmesso dal genitore, il figlio è qualcosa del padre.
7. Alla settima bisogna rispondere che la pena temporale, con cui talvolta il figlio è punito, ha come causa una colpa precedente nel padre.
8. All'ottava bisogna rispondere che, in quanto il figlio è qualcosa del padre, nella pena del figlio è così punito anche il padre.
9. Alla nona bisogna rispondere che il sangue di Cristo rende colpevoli i figli dei giudei, in quanto sono imitatori della malizia patema, con l'approvarla.
10. Alla decima bisogna rispondere che noi siamo esistiti nel progenitore e nei parenti prossimi secondo la comunione della natura, ma non secondo la comunione della persona. E perciò siamo partecipi del peccato che sopprime il dono della natura, ma non del peccato che sopprime il dono della persona.
11. All'undicesima bisogna rispondere che il fatto che ora gli uomini vivano di meno di quanto vivevano agli inizi del mondo non è dovuto all'aggravarsi del peccato originale e neppure al continuo indebolimento della natura, come sostengono alcuni, altrimenti, nel corso del tempo, la vita dell'uomo si abbrevierebbe sempre di più. E ciò è evidentemente falso, poiché ora gli uomini vivono tanto quanto vivevano al tempo di Davide, il quale diceva: «Gli anni della nostra vita, in sé, sono settanta» (118). Dunque, quella vita più lunga fu dovuta alla potenza divina, affinché il genere umano si moltiplicasse.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che, agli inizi del genere umano, non fu possibile usare alcun rimedio contro il peccato originale se non per virtù del mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo. Dunque, la fede degli antichi, accompagnata da qualche attestazione di fede, era valida per la salvezza dei bambini, non in quanto fosse un atto meritorio di coloro che credevano - perciò non era richiesto [**128b**] che fosse un atto di fede formata [dalla carità] (119) - ma [in quanto era meritorio] per ciò in cui si credeva, cioè per lo stesso mediatore. E così, infatti, anche i sacramenti, che in seguito furono istituiti, hanno validità in quanto sono determinate attestazioni di fede. Perciò, non segue

che la mancanza di fede dei genitori nuocia ai figli, se non accidentalmente, alla stregua di ciò che rimuove il rimedio del peccato.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che l'immaginazione è una certa potenza che risiede in un organo corporeo, cosicché lo spirito animale, sul quale si fonda la potenza formativa operante nel seme, è modificato secondo la rappresentazione immaginata. E perciò talvolta si ha una certa modificazione nella prole per l'immaginazione del genitore durante l'amplesso, qualora essa sia forte. Ma l'infezione del peccato, soprattutto di quello attuale, permane integralmente nell'anima e non appartiene al corpo. Perciò i due casi non sono simili.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione è conseguente a parità di condizioni.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dalla trasmissione del peccato, relativamente alla pena corporea.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che un uomo contrarrebbe il peccato più dal genitore prossimo che dal progenitore, qualora, a causa del peccato del genitore prossimo, fosse tolto qualche dono di natura, come fu tolto a causa del peccato del progenitore.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che chi commette fornicazione si dice che pecchi contro il proprio corpo non perché la macchia di questo peccato risieda nel corpo, anzi è nell'anima così com'è nell'anima anche la grazia cui s'oppone; ma perché questo peccato trova il suo completamento nel piacere del corpo e in una sua certa dissoluzione, ciò che non accade in nessun altro peccato. Infatti, nel peccato della gola, non si ha alcuna dissoluzione del corpo e nei peccati spirituali non c'è alcun piacere nel fisico.

QUESTIONE 5

LA PENA DEL PECCATO ORIGINALE

Articolo 1 (1)

Se la privazione della visione divina sia una pena conveniente del peccato originale

[**129a**] OBIEZIONI Sembra di no,
1. poiché, com'è detto nel secondo libro della *Fisica* (2), è inutile quell'essere che non raggiunge il fine, verso cui è ordinato. Ora, l'uomo è naturalmente ordinato alla beatitudine come a fine ultimo e questa consiste certamente nella visione divina. Dunque, l'uomo è un essere inutile se non consegue la visione divina. Ma, a motivo del peccato originale, Dio non rinunciò di causare la generazione degli uomini, come dice il Damasceno (3). Dunque, poiché nelle opere di Dio non c'è niente d'inutile, sembra che l'uomo, per il peccato che contrae dalla sua origine, non incorra nella privazione della visione divina.
2. Inoltre. In *Ezechiele* è detto: «Tutte le anime sono mie. Com'è mia l'anima del figlio, così pure è mia l'anima del padre» (4). Da ciò si può dedurre che tutte le anime sono create immediatamente da Dio e che nessuna deriva da un'altra. Dunque, per il peccato originale, che deriva dal nostro progenitore, nessuno deve essere punito con una pena, che appartiene soltanto all'anima. Ora, la privazione della visione divina è una pena che appartiene soltanto l'anima, come appartiene soltanto all'anima anche la visione divina. Dunque, la privazione della visione divina non è una pena dovuta al peccato originale.
3. Inoltre. Agostino, nel *Manuale* (5), dice [129b] che mitissima è la pena per coloro che sono puniti solo per il peccato originale. Ora, il Crisostomo, nel suo *Commento al Vangelo di Matteo* (6), dice che la privazione della visione divina è la pena più grande ed è più insopportabile della geenna. Dunque, la privazione della visione divina non è una pena conveniente del peccato originale.
4. Ma diceva che la sola privazione della visione divina è una pena minore rispetto alla privazione della visione divina connessa con una pena sensibile, che è dovuta al peccato attuale. IN CONTRARIO: poiché la pena è un determinato male, essa consiste nella privazione d'un determinato bene. Ora, il rapporto reciproco tra le privazioni è come il rapporto tra le cose in cui c'è la privazione. Infatti, la sordità sta alla cecità come l'udito sta alla vista. Ma, tramite la privazione della visione divina, l'uomo è privato di Dio e invece, tramite la pena dei sensi, è privato d'un determinato bene creato, cioè del piacere del senso o di qualche altra cosa simile. Ora, un bene creato, aggiunto al bene increato, non rende più felici. Infatti, rivolgendosi a Dio, Agostino dice nelle *Confessioni*: «Chi conosce te e quelle», cioè le creature, «è più beato non per quelle ma solo per te» (7). Dunque, chi è privato d'un bene increato, solo per mezzo della privazione della visione divina, non è meno infelice di chi, insieme con essa, subisce anche la pena del senso.
5. Ma diceva che, quantunque non sia meno beato relativamente al premio essenziale, è tuttavia meno beato relativamente al bene accidentale. IN CONTRARIO: un premio accidentale è in rapporto accidentale [**130a**] con la beatitudine. Ora, un accrescimento nell'accidente non comporta un accrescimento in ciò di cui è accidente. Infatti, se uno è più bianco non diventa con ciò più uomo. Dunque, la beatitudine, che consiste essenzialmente nella fruizione del sommo bene, non s'accresce per l'aggiunta d'un qualsiasi bene creato.

6. Inoltre. Poiché il bene increato è infinitamente superiore a un bene creato, il bene creato si rapporta al bene in creato come il punto alla linea, Ora, la linea non diventa maggiore per l'aggiunta d'un punto. Dunque, neppure la beatitudine, che consiste nella fruizione d'un bene increato, diventa maggiore per l'aggiunta d'un bene creato.
7. Ma diceva che, quantunque Dio sia un bene infinito, tuttavia la visione di Dio non è un bene infinito, poiché Dio è visto in modo finito da un intelletto creato e, quindi, chi è privato della visione divina non è privato d'un bene infinito. IN CONTRARIO: a chiunque è tolta la sua perfezione, è privato della sua perfezione. Ora, la visione è la perfezione del vedente. Dunque, a chiunque sia tolta la visione, questi è privato dello stesso oggetto della vista e così, poiché quest'oggetto è un bene infinito, chi è privato della visione di Dio è privato d'un bene infinito.
8. Inoltre. Lo stesso Dio è la ricompensa dell'uomo, poiché, nel *Genesi*, disse ad Abramo: «Io, il Signore: la tua ricompensa molto grande» (8). Dunque, chi è privato della ricompensa ultima, che consiste nella visione divina, è privato dello stesso Dio, che è un bene infinito.
9. Inoltre. Al peccato originale è dovuta una pena minore di quella dovuta al peccato veniale, altrimenti la pena del peccato originale non sarebbe la più mite, come dice Agostino. Ora, al peccato veniale è dovuta una pena sensibile, non la privazione della visione divina. Dunque, poiché la privazione della visione divina senza la pena del senso è indubbiamente maggiore della pena del senso senza la privazione della visione divina, sembra che al peccato originale non sia dovuta come pena la privazione della visione divina.
10. Ma diceva che anche al peccato veniale è dovuta la privazione temporanea della visione divina, come pure la pena del senso.

IN CONTRARIO: l'aggiunta dell'eternità rende più grave la pena della privazione della visione divina rispetto alla pena sensibile temporale. Infatti, non c'è nessuno uomo di buon senso che non preferisca subire [**130b**] una qualsiasi pena temporale piuttosto che essere privato in eterno della visione divina. Dunque, se il peccato originale è punito con la privazione eterna della visione divina, è punito più del peccato veniale e perciò essa non è la pena più mite di tutte.
11. Inoltre. Secondo le leggi «è degno di misericordia chi ha sofferto per una colpa altrui» (9). Ora, colui che è punito per il solo peccato originale, ha sofferto per una colpa altrui, cioè del nostro progenitore. Dunque, è degno di misericordia. Perciò, non gli è dovuta una pena gravissima, qual è la privazione della visione divina.
12. Inoltre. Agostino dice nelle *Due anime*: «Ritenere colpevole un uomo, perché non fece ciò che non poté fare è atto di somma ingiustizia e follia» (10). Ma in Dio non accade niente del genere. Dunque, poiché un fanciullo, nascendo, non poté evitare il peccato originale, sembra che per questo fatto non incorra nel castigo d'alcuna pena.
13. Inoltre. Il peccato originale è la privazione della giustizia originale, come dice Anselmo (11). Ora, a chi possiede la giustizia originale non è dovuta la visione divina, poiché la giustizia originale si può avere senza la grazia. Dunque, neppure al peccato originale corrisponde come pena la privazione della visione divina.
14. Inoltre. Come si legge nella *Genesi*, Adamo si discolpò dicendo: «La donna, che mi desti, mi offrì e mangiai» (12). E sarebbe stata una scusa sufficiente tanto da non meritare la pena, qualora non avesse potuto resistere alla suggestione della donna. Ora, Dio ha dato all'anima una carne, alla cui corruzione non può resistere. Dunque, non sembra che per questo sia condannabile ad una pena.
15. Inoltre. All'uomo nello stato di natura, anche se non avesse mai peccato, sarebbe stata dovuta la privazione della visione divina, alla quale non poteva pervenire se non per mezzo della grazia. Ora, la pena è dovuta propriamente al peccato. Dunque, non si può dire che la privazione della visione divina sia la pena del peccato originale.

IN CONTRARIO

l. C'è che Gregorio, nel quarto libro del Commento morale a Giobbe, dice: «Durante il suo pellegrinaggio terreno l'anima non è capace di vedere la luce così com'è, poiché l'esilio, cui è stata condannata, gliela nasconde» (13).
2. [**131a**] Inoltre. Innocenzo III, nelle *Decretali* (14), dice che al peccato originale è dovuta come pena la privazione della visione divina.

RISPOSTA

Bisogna dire che la pena conveniente del peccato originale è la privazione della visione divina.

Per far chiarezza nella presente questione bisogna considerare che, quando, per la perfezione d'una cosa, sembrino richieste due condizioni, la prima delle quali consista nel fatto che questa cosa sia capace d'un grande bene oppure che [già] lo possieda in atto e la seconda nel fatto che non abbia per niente bisogno d'un aiuto esterno o che ne abbia bisogno in pochi casi, la prima condizione è più importante della seconda. Infatti, è di gran lunga superiore ciò che è capace d'un gran bene, benché abbia bisogno di molti aiuti per raggiungerlo, rispetto a ciò che è capace solo d'un piccolo bene, che tuttavia potrebbe raggiungere senza alcun soccorso esterno o con uno piccolo. Per esempio, diciamo che il corpo d'un uomo, in grado di conseguire una perfetta salute, benché con l'aiuto di molte medicine, è molto meglio ben disposto che se potesse conseguire solo una salute imperfetta senza aiuto di medicine.

Dunque, la creatura razionale è superiore ad ogni altra creatura per il fatto che è capace del sommo bene per mezzo della visione e della fruizione divina, benché i princìpi della sua natura non siano sufficienti per conseguirlo, ma abbia bisogno per questo del soccorso della grazia divina.

Ma in ordine a questo fatto bisogna tener presente che, comunemente, per ogni creatura razionale è necessario un aiuto divino, cioè l'aiuto della grazia santificante, della quale ha bisogno qualsiasi creatura razionale, per poter pervenire alla perfetta beatitudine, secondo quel versetto dell'Apostolo nella *Lettera ai Romani*: «La grazia di Dio è la vita eterna» (15). Ma, oltre a questo aiuto, fu necessario per l'uomo un altro aiuto soprannaturale in ragione della sua composizione. Infatti, l'uomo è composto di anima e di corpo nonché d'una natura intellettuale e d'una natura sensibile: tutte queste cose, se vengono abbandonate alla loro natura, appesantiscono l'intelletto e gli impediscono di poter giungere liberamente al sommo grado della: contemplazione. Ora, questo aiuto consistette nella giustizia originale, per mezzo della quale la mente dell'uomo si sottometteva a Dio, di modo che le potenze inferiori e lo stesso corpo gli si sottomettessero totalmente e la ragione non fosse impedita di poter tendere verso Dio. E come il corpo è in funzione dell'anima e il senso dell'intelletto, così questo aiuto, per mezzo del quale il corpo è tenuto a freno sotto il dominio dell'anima e le potenze sensitive sotto [**131b**] il dominio della mente intellettiva, è come una certa disposizione a quell'aiuto, col quale la mente umana è ordinata a vedere Dio e a godere di lui. Ora, questo aiuto della giustizia originale è tolto a causa del peccato originale, come sopra è stato detto.

Ora, poiché uno, peccando, allontana da sé ciò mediante cui veniva disposto ad accogliere un determinato bene, merita che gli sia tolto quel bene per ottenere il quale veniva disposto e la stessa privazione di quel bene ne è la pena conveniente. Perciò, la pena conveniente del peccato originale è la privazione della grazia e, conseguentemente, della visione divina, alla quale l'uomo è ordinato tramite la grazia.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che l'uomo sarebbe stato creato inutilmente e invano, se non potesse conseguire la sua beatitudine, come una qualsiasi cosa che non può conseguire il suo ultimo fine. Perciò, affinché l'uomo, nascendo col peccato originale, non fosse stato creato inutilmente e invano, Dio, sin dalle origini del genere umano, promise all'uomo un rimedio, per mezzo del quale fosse liberato da questa inutilità, cioè lo stesso mediatore di Dio e degli uomini, Gesù Cristo: per la fede in lui poteva essere tolto l'impedimento del peccato originale. Perciò si dice nei *Salmi*: «Ricordati qual è la sostanza [della mia natura]. Forse che tu hai creato invano tutti i figli degli uomini?» (16). La glossa (17), commentando questo versetto, dice che Davide chiede l'incarnazione del Figlio, il quale avrebbe assunto la carne dalla sua sostanza e per mezzo del quale gli uomini dovevano essere liberati dalla loro inutilità.
2. Alla seconda bisogna rispondere che l'anima di quel fanciullo, che muore senza il battesimo, non è punita con la privazione della visione divina a causa del peccato di Adamo, in quanto peccato personale di quest'ultimo, ma è punita per la corruzione della colpa originale, nella quale incorre per la sua unione con il corpo, che dal nostro progenitore è trasmesso secondo la ragione seminale. Infatti, sarebbe stato ingiusto che al fanciullo fosse pervenuto l'obbligo della pena senza che gli fosse pervenuta anche la corruzione della colpa. Perciò l'Apostolo, nella *Lettera ai Romani*, mette prima la derivazione della colpa e poi la derivazione della pena, dicendo: «Tramite un solo uomo il peccato entrò nel mondo e, tramite il peccato, la morte» (18).
3. Alla terza bisogna rispondere che la gravità d'una pena può essere intesa in due modi. *Primo*: in considerazione dello stesso bene, di cui si viene privati per il male della pena; è sotto questo punto di vista che la privazione della visione divina e della fruizione di Dio è [**132a**] la pena più grave. *Secondo*: in riferimento a chi è punito; sotto questo punto di vista la pena è tanto più grave quanto più gli è proprio e connaturale ciò che gli è tolto. Per esempio, noi diremmo che un uomo sarebbe punito di più se gli si togliesse il suo patrimonio piuttosto che se gli si impedisse di conquistare un regno, che non gli fosse dovuto. Sotto questo punto di vista si dice che la sola privazione della visione divina è la pena più mite di tutte, poiché la visione dell'essenza divina è un bene del tutto soprannaturale.
4. Alla quarta bisogna rispondere che un bene creato, aggiunto ad un bene increato, non dà per risultato un bene maggiore e non rende neppure più felici. La ragione di ciò è la seguente: se ad una cosa che partecipa [d'un qualche bene] se ne aggiunge un'altra [che partecipa dello stesso bene] si può aumentare in esse quel bene di cui partecipano; ma se una cosa, che partecipa [d'un qualche bene], si aggiungesse a ciò che è bene per essenza, non si otterrebbe qualcosa di maggiore. Per es., se due corpi caldi fossero messi insieme potrebbero dare qualcosa di più caldo; ma se ci fosse qualcosa che fosse il calore sussistente per sua essenza, non potrebbe subire nessun accrescimento per qualsiasi aggiunta di calore. Dunque Dio, poiché è la bontà stessa per essenza, come dice Dionigi nei *Nomi divini* (19), mentre tutti gli altri esseri sono buoni per partecipazione, non diventa più buono per l'aggiunta di nessun altro bene, poiché la bontà di qualsiasi altro essere è già contenuta in lui. Perciò, dal momento che la beatitudine altro non è se non il conseguimento del bene perfetto, qualsiasi bene si aggiunga alla visione o fruizione divina, non renderebbe più beati, altrimenti Dio sarebbe diventato più beato creando le creature. Tuttavia, il ragionamento che vale per la beatitudine non vale per la miseria. Infatti, come la beatitudine consiste nell'unione con Dio, così la miseria consiste nell’allontanamento da Dio, dalla cui somiglianza e partecipazione ci si allontana a causa della privazione d'un qualsiasi bene. Per conseguenza, la privazione d'un qualsiasi bene rende più infelici, benché non renda più felici l'aggiunta d'un qualsiasi bene. E ciò perché, per mezzo dell'aggiunta d'un bene,

l'uomo non aderisce di più a Dio di quanto non aderirebbe se a lui si unisse direttamente; però per la privazione d'un bene si allontana sempre più da lui.
5. Alla quinta bisogna rispondere che l'aggiunta d'un premio accidentale non rende più felici, poiché per *premio accidentale* s'intende un qualsiasi bene creato, invece per *vera beatitudine* dell'uomo s'intende soltanto il bene increato. Però, come il bene creato è una certa somiglianza e una partecipazione del bene increato, così il conseguimento d'un bene creato è [**132b**] una certa somiglianza di beatitudine, tramite la quale tuttavia non s'accresce la vera beatitudine.
6. Alla sesta bisogna rispondere che, come il punto non fa aumentare la linea, così un bene creato non fa aumentare la beatitudine.
7-8. Siamo d'accordo con quanto si dice nella settima e nell'ottava obiezione. Infatti, chi è privato della visione e della fruizione divina è privato dello stesso Dio.
9. Alla nona bisogna rispondere che il peccato veniale, paragonato con il peccato originale, in qualche modo è maggiore e in qualche modo è minore. Infatti, se il peccato veniale è considerato in rapporto a questa o a quella determinata persona, ha natura di peccato più del peccato originale, poiché il peccato veniale è un peccato volontario per volontà di questa determinata persona, ma non lo è il peccato originale. Però il peccato originale, se è considerato in rapporto alla natura, è più grave, poiché priva la natura d'un bene maggiore rispetto a quello di cui è privata la persona a causa del peccato veniale; esso, cioè, priva del bene della grazia. E proprio perciò ad esso è dovuta la privazione della visione divina, poiché alla visione divina non si giunge se non per mezzo della grazia, che il peccato veniale non elimina.
10. Alla decima bisogna rispondere che l'eternità della pena consegue alla perpetuità della colpa, che proviene dalla privazione della grazia, poiché la colpa può essere perdonata solo per mezzo della grazia. E poiché mediante il peccato originale è eliminata la grazia, che invece non è eliminata dal peccato veniale, è dovuta una pena eterna al peccato originale e non al peccato veniale.
11. All'undicesima bisogna rispondere che quel fanciullo che muore senza il battesimo ha sofferto certamente per un peccato altrui, relativamente alla causa, poiché cioè derivò da un altro il peccato; tuttavia ha sofferto per un peccato proprio, in quanto contrasse la colpa dal progenitore. E perciò è degno d'una misericordia che attenui [la pena] e non d'una misericordia che [la] cancelli del tutto.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che quel fanciullo, che muore senza il battesimo, non è colpevole per il fatto che non fece nulla - ciò, infatti, sarebbe un reato di omissione; ma è colpevole per il fatto che contrasse l'infezione della colpa originale.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dall'opinione di coloro i quali sostengono che la grazia santificante non sia inclusa nell'essenza della giustizia originale. Tuttavia credo che ciò sia falso, poiché, consistendo la giustizia originale nella sottomissione della mente umana a Dio, la quale non può essere stabile senza la grazia, non poté sussistere la giustizia originale [**133a**] senza la grazia. E quindi, a chi possedeva la giustizia originale era dovuta la visione divina. Ma tuttavia, anche ad ammettere la predetta opinione, l'argomentazione ancora non regge, poiché, quantunque la giustizia originale non includesse la grazia, tuttavia era una disposizione che è precedentemente richiesta per ricevere la grazia. E quindi, ciò che s'oppone alla giustizia originale s'oppone anche alla grazia, come ciò che s'oppone alla giustizia naturale, come il furto, l'omicidio ed altre cose simili, s'oppone anche alla grazia.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che, se l'uomo non avesse potuto resistere alle parole persuasive della donna, sarebbe stato sufficientemente scusato dal peccato attuale, che si compie per propria volontà; e così anche l'anima di quel fanciullo è scusata dalla colpa del peccato attuale, non però da quella originale, di cui contrae l'infezione tramite la sua unione con la carne.

15. Alla quindicesima bisogna rispondere che l'uomo, costituito nel solo stato di natura, sarebbe certamente privato della visione divina, se morisse in questo stato, ma tuttavia non dovrebbe attribuirsi a lui la colpa di esserne privo. Una cosa, infatti, è non dover avere - ciò che non ha natura di colpa, ma solo di difetto; un'altra cosa è dover non avere - ciò che ha natura di pena.

Articolo 2 (20)

Se al peccato originale sia dovuta la pena del senso

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, Agostino dice nell'*Hypognosticon* (21) che i fanciulli, che muoiono senza il battesimo, faranno l'esperienza della geenna. Ora, la geenna designa la pena del senso. Dunque, al peccato originale è dovuta la pena del senso.
2. Agostino dice nella *Fede a Pietro*: «Credi e non dubitarne in alcun modo: i fanciulli, che passarono da questo mondo senza il sacramento. del battesimo, devono essere puniti con un supplizio eterno» (22). Ora, il supplizio designa la pena del senso. Dunque, al peccato originale è dovuta la pena del senso.
3. A commento di quel versetto di *Giobbe*: «Ha moltiplicato le mie ferite senza ragione» (23), Gregorio, nell'ottavo libro del *Commento morale a Giobbe*, dice che «poiché alcuni non sono stati liberati per mezzo dei sacramenti dalla colpa originale, perverranno nei tormenti del mondo dell'aldilà, anche se non avranno fatto nulla [di male] in questo mondo» (24). [**133b**] Ora, il tormento designa la pena del senso. Dunque, al peccato originale è dovuta la pena del senso.
4. Il peccato originale di quel fanciullo [che muore senza il battesimo] sembra essere della stessa specie del peccato attuale del progenitore, poiché da quello procede come l'effetto dalla propria causa. Ora, al peccato attuale del nostro progenitore è dovuta la pena del senso. Dunque, anche al peccato originale di questo fanciullo.
5. Un agente, congiunto ad un paziente, provoca [in quest'ultimo] la pena del senso. Ora, le anime dei fanciulli sono passibili e [lo sono] i loro corpi anche dopo la risurrezione, poiché non possiedono la dote dell'impassibilità. Dunque, in presenza del fuoco, patiranno la pena del senso.
6. Dopo il giudizio sarà data esecuzione alla pena dei peccatori. Ora, la pena dei fanciulli morti senza il battesimo, che saranno puniti solo per il peccato originale, non potrebbe essere data esecuzione dopo il giudizio, se alla privazione della visione divina, che ora già sopportano, non si aggiungesse la pena del senso. Dunque, al peccato originale è dovuta la pena del senso.
7. Alla colpa è dovuta la pena. Ora, la causa del peccato originale è la carne. Dunque, poiché alla carne non è dovuta altra pena se non quella del senso, sembra che al peccato originale sia massimamente dovuta la pena del senso.
8. Se uno morisse col peccato originale e anche con quello veniale, patirebbe in eterno la pena del senso. Ora, la pena eterna non è dovuta al peccato veniale. Dunque, la pena eterna del senso è dovuta al peccato originale.

IN CONTRARIO

1. C'è che Bernardo (25) dice che nell'inferno arde solo la propria volontà. Ora, il peccato originale non è un peccato della propria volontà, anzi deriva dalla volontà d'un altro. Dunque, al peccato originale non è dovuta la pena del senso.
2. Innocenzo III, nelle *Decretali* (26), dice che la pena del senso è dovuta al peccato attuale. Ora, il peccato originale non è un peccato attuale. Dunque, ad esso non è dovuta la pena del senso.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come si dice comunemente, al peccato originale non è dovuta la pena del senso, [**134a**] ma soltanto la pena del danno, cioè la privazione della visione divina. Ciò sembra essere ragionevole per tre motivi.

Primo, precisamente perché ogni persona è il soggetto d'una determinata natura e quindi per sé si ordina immediatamente verso ciò che appartiene alla [sua] natura; ma verso quelle cose che sono al di là della natura è ordinata per mezzo della natura. Ora, può accadere che una persona subisca un danno in quelle cose che sono al di sopra della natura o per un vizio della natura o per un vizio della persona. Ma che subisca un danno in quelle cose che appartengono alla natura, ciò sembra che non possa accadere se non per un peccato proprio della persona. Ora, com'è evidente dalle premesse, il peccato originale è un vizio della natura, invece il peccato attuale è un vizio della persona. Ma la grazia e la visione divina sono al di sopra della natura umana e quindi la privazione della grazia e della visione divina sono dovute ad una persona non solo per il peccato attuale, ma anche per quello originale. Ora, la pena del senso s'oppone all'integrità della natura e alla sua buona disposizione e perciò la pena del senso non è dovuta ad uno se non per il peccato attuale.

Secondo, per il fatto che la pena è proporzionata alla colpa; e quindi al peccato mortale attuale, in cui si riscontra l'allontanamento dal bene immutabile e la conversione verso un bene mutevole, è dovuta sia la pena del danno, cioè la privazione della visione divina, corrispondente all'allontanamento, sia la pena del senso, corrispondente alla conversione. Ora, nel peccato originale non c'è conversione, ma solo allontanamento, o qualcosa che corrisponde all'allontanamento, cioè la destituzione dell'anima dalla giustizia originale. E perciò al peccato originale non è dovuta la pena del senso, ma solo la pena del danno, cioè la privazione della visione divina.

Terzo, per il fatto che la pena del senso non è mai dovuta ad una disposizione abituale. Infatti, nessuno è punito per il fatto che è capace di rubare, ma per il fatto che ruba in atto. Però alla privazione abituale, che non è congiunta con alcun atto, è dovuto un determinato danno. Per esempio, chi non ha conoscenza delle lettere per ciò stesso è indegno della promozione alla dignità episcopale. Ora, nel peccato originale si riscontra certamente la concupiscenza alla stregua d'una disposizione abituale, che, come dice Agostino (27), rende il fanciullo capace di atti di concupiscenza, ma rende 1'adulto concupiscente in atto. [**134b**] E perciò al fanciullo morto con il peccato originale non è dovuta la pena del senso, ma solo la pena del danno, poiché cioè non è capace di essere portato alla visione divina a causa della privazione della giustizia originale.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che i nomi di *tormento*, di *supplizio*, di *geenna* e di *tortura* o altri nomi simili, che si riscontrano nei detti dei Santi [Padri], devono essere intesi in senso lato per *pena*, quasi che si assumesse la specie al posto del genere. D'altra parte i Santi [Padri] usarono parlare in questo modo per rendere detestabile 1'errore dei pelagiani, i quali sostenevano che nei fanciulli non c'era alcun peccato e che ad essi non era dovuta alcuna pena.

2-3. E così è evidente la soluzione alla seconda e alla terza obiezione e a tutte quelle consimili.
4. Alla quarta bisogna rispondere che in un solo peccato del nostro progenitore tutti peccarono, come dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani* (28), ma non tutti si rapportano nello stesso modo a quell'unico peccato. Infatti, quel peccato appartiene ad Adamo a causa della sua volontà ed è un suo peccato attuale e quindi a lui era dovuta, per un simile peccato, la pena attuale; ma agli altri appartiene per la nascita e non per la volontà attuale. E perciò agli altri non è dovuta la pena del senso per un simile peccato.
5. Alla quinta bisogna rispondere che nello stato della vita futura il fuoco e le altre cose che hanno uguale attività non agiscono a danno dell'anima o dei corpi degli uomini secondo la necessità della natura, ma piuttosto secondo 1'ordine della giustizia divina, poiché quello è uno stato in cui si riceve in ragione dei propri meriti. Per conseguenza, poiché la divina giustizia non esige che sia dovuta la pena del senso a quei fanciulli, che muoiono con il solo peccato originale, essi non subiranno nulla da quegli elementi che espletano quell'attività.
6. Alla sesta bisogna rispondere che alla pena dei fanciulli, che muoiono con il peccato originale, sarà data esecuzione dopo il giudizio, in quanto quegli stessi, che saranno puniti con questa pena, saranno portati al loro ultimo stadio per mezzo della riassunzione del corpo.
7. Alla settima bisogna rispondere che, quantunque il peccato originale giunga all'anima tramite la carne, non ha tuttavia natura di colpa se non in quanto s'estende all'anima. E perciò la pena non è dovuta alla disposizione della carne; che se talvolta la carne è punita, ciò è per una colpa dell'anima.
8. All'ottava bisogna rispondere che a molti non sembra possibile l'ipotesi [**135a**] che uno possa morire con il peccato originale e veniale soltanto, poiché il difetto dell'età per tutto il tempo in cui scusa dal peccato mortale a maggior ragione scusa dal peccato veniale per la mancanza dell'uso della ragione. Però, dopo che gli uomini avranno raggiunto l'uso della ragione, sono tenuti ad aver cura della propria salvezza. E se lo avranno fatto, già saranno senza peccato originale, per il sopraggiungere della grazia; invece, se non l'avranno fatto, tale omissione è per loro peccato mortale. Tuttavia, se fosse possibile che uno morisse con il peccato originale e veniale, dico che sarebbe punito con la pena eterna del senso. Infatti, l'eternità della pena, com'è stato detto, è concomitante con la privazione della grazia, da cui proviene l'eternità della colpa. Ed ecco perché il peccato veniale, in colui che muore con il peccato mortale, poiché non sarà mai perdonato, è punito con la pena eterna per la privazione della grazia. La stessa considerazione varrebbe per chi morisse col peccato originale e veniale.

Articolo 3 (29)

Se soffrano la pena del dolore interiore coloro che muoiono con il solo peccato originale

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, tutto ciò che è desiderato per natura, se non si possiede quando è tempo di possederlo, causa una pena e un dolore, com'è evidente se uno non ha il cibo quando è necessario alla natura. Ora, l'uomo desidera per natura la beatitudine, ma il tempo di possederla è quello [che viene] dopo questa vita. Dunque, poiché coloro che muoiono con il peccato originale non pervengono alla beatitudine, in quanto sono privi della visione divina, sembra che siano afflitti.

2. Inoltre. Come i fanciulli battezzati si rapportano ai meriti di Cristo così i non battezzati si rapportano ai demeriti di Adamo. Ora, i fanciulli battezzati godono per il merito di Cristo. Dunque, i fanciulli non battezzati si dolgono per il demerito di Adamo.
3. Inoltre. È nella natura della pena essere contraria alla volontà. Ora, tutto ciò che è contrario alla volontà affligge, come dice il Filosofo [**135b**] nel quinto libro della *Metafisica* (30). Dunque, se essi sopportano una determinata pena, occorre che si rattristino.
4. Inoltre. È causa di massima afflizione essere eternamente separati da chi si ama. Ora, i fanciulli amano per natura Dio. Dunque, poiché sanno che da lui saranno eternamente separati, sembra che ciò non possa avvenire senza afflizione.

IN CONTRARIO

Il dolore o l'afflizione della pena è dovuto al piacere della colpa, secondo quel versetto dell'*Apocalisse*: «Quanto [Babilonia] si gloriò e si diede alle delizie, altrettanto restituite ad essa come tormento e lutto» (31). Ora, non ci fu alcun diletto nel peccato originale. Dunque, non ci sarà alcun dolore e afflizione neppure nella pena.

RISPOSTA

Bisogna dire che alcuni sostennero che i fanciulli provino un dolore o un'afflizione interiore per la privazione della visione divina, benché in essi questo dolore non abbia le caratteristiche del *verme della coscienza* (32), in quanto non sono consapevoli che sarebbe stato in loro potere evitare la colpa del peccato originale. Ma non sembra esserci alcuna ragione per cui venga loro tolta la pena esterna del senso, se si attribuisce loro l'afflizione interiore, la quale è molto più punitiva e s'oppone di più alla pena mitissima, che Agostino attribuisce loro (33). E perciò ad altri sembra, e più giustamente, che non soffrano nessuna afflizione, neppure interiore. E alcuni determinano la ragione di ciò in modi diversi.

Infatti, alcuni sostengono che le anime dei fanciulli morti con il peccato originale si trovano in così fitte tenebre d'ignoranza che non sanno di essere state create per la beatitudine né pensano alcunché intorno a ciò e quindi non soffrono per questo afflizione alcuna. Ma non sembra che ciò sia detto convenientemente, *in primo luogo* perché, non essendoci nei fanciulli il peccato attuale, che è propriamente un peccato personale, essi non devono subire alcun danno nei beni naturali, secondo la ragione addotta più sopra. Ora, è naturale per l'anima separata di avere non una minore ma una maggiore potenza nel conoscere rispetto alle anime di quaggiù e quindi è improbabile che siano affetti da una così grande ignoranza. *In secondo luogo*, perché, in base [**136a**] a ciò, coloro che sono stati condannati all'inferno, si troverebbero in una condizione migliore relativamente alla loro parte più nobile, cioè l'intelletto, trovandosi in minori tenebre d'ignoranza; e non c'è nessuno, come dice Agostino (34), che non preferirebbe sopportare un dolore con mente sana piuttosto che godere con mente folle.

E perciò altri attribuiscono alla disposizione della loro volontà la causa del fatto di non essere afflitti. Infatti, dopo la morte, la disposizione della volontà nell'anima non muta né in bene né in male. Perciò, poiché i fanciulli, prima dell'uso della ragione, non hanno emesso atti disordinati di volontà, non ne emetteranno neppure dopo la morte. Ora, non accade senza un disordine della volontà che uno si dolga di non avere ciò che non avrebbe mai potuto ottenere; come sarebbe disordinato quel contadino che si dolesse per il fatto di non aver preso possesso d'un regno. Dunque, poiché i fanciulli sanno che giammai avrebbero potuto conseguire la gloria celeste dopo la morte, non se ne dorranno per esserne privi.

Tuttavia, mettendo insieme le due tesi, possiamo tenere una via di mezzo, dicendo che le anime dei fanciulli non sono certo prive della conoscenza naturale, qual è dovuta

all'anima separata secondo la propria natura, ma sono prive della conoscenza soprannaturale, che quaggiù si radica in noi per mezzo della fede, per il fatto che né quaggiù possedettero la fede in atto né ricevettero il sacramento della fede. Ora, appartiene alla conoscenza naturale che l'anima sappia di essere stata creata per la beatitudine e che la beatitudine consista nel raggiungimento del bene perfetto; però è al di sopra della conoscenza naturale sapere che quel bene perfetto, per il quale l'uomo è stato creato, sia la gloria posseduta dai santi. Perciò l'Apostolo (35), nella *Prima lettera ai Corinzi*, dice che «né occhio vide, né orecchio udì né entrò mai nella mente d'un uomo ciò che Dio preparò per coloro che lo amano» (36) e subito dopo aggiunge: «A noi lo rivelò Dio per mezzo dello Spirito Santo» (37). E questa è certamente una rivelazione che appartiene alla fede. E quindi le anime dei fanciulli non sanno di essere private d'un tale bene, perciò non se ne dolgono; ma ciò che hanno per natura, lo possiedono senza alcun dolore.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che le anime dei fanciulli, [**136b**] che muoiono nel peccato originale, conoscono certamente la beatitudine in generale secondo la ragione comune, però non la conoscono nella sua specificità e quindi non se ne dolgono per la sua perdita.
2. Alla seconda bisogna rispondere che, come dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani* (38), il dono di Cristo è più grande del peccato d'Adamo. E perciò non è necessario che, se i fanciulli battezzati godono per i meriti di Cristo, i non battezzati soffrano per il peccato d'Adamo.
3. Alla terza bisogna rispondere che la pena non sempre corrisponde alla volontà attuale, per esempio quando uno è infamato in sua assenza oppure è spogliato dei suoi beni senza che lo sappia. Però è necessario che la pena sia sempre o contro la volontà attuale o contro quella abituale o almeno contro l'inclinazione naturale, come più sopra è stato detto, quando si è parlato del male della pena.
4. Alla quarta bisogna rispondere che i fanciulli che muoiono con il peccato originale sono certamente separati da Dio in eterno, quanto alla perdita della gloria, che ignorano, non tuttavia quanto alla partecipazione dei beni naturali, che conoscono.

Articolo 4 (39)

Se la morte e gli altri mali di questa vita **siano la pena del peccato originale**

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, dice Seneca: «La morte fa parte della natura dell'uomo, non è una pena» (40). Per la stessa ragione neppure gli altri mali, che conducono alla morte.
2. Inoltre. Tutto ciò che comunemente si riscontra in molti esseri conviene ad essi in ragione di qualcosa che in essi si riscontra comunemente. Ora, la morte e gli altri mali, che ad essa conducono, sono comuni agli uomini e agli altri animali. Dunque, si trovano in essi secondo qualcosa di comune. Ora, agli altri animali non convengono in ragione della colpa, che in essi non ci può essere. Dunque, neppure agli uomini e quindi [questi mali] non sono pena del peccato originale.
3. Inoltre. La pena deve essere proporzionata al peccato, secondo quanto è detto nel Deuteronomio: «Anche il numero dei colpi sarà secondo la misura del delitto» (41). Ora, la colpa originale è uguale [**137a**] per tutti coloro che nascono da Adamo; invece i

predetti mali non sono uguali, poiché alcuni uomini nascono già malati, altri menomati in vario modo, altri di buona costituzione. Dunque, questi mali non sono la pena del peccato originale.
4. Inoltre. Tali difetti sono una determinata pena del senso. Ora, la pena del senso è dovuta al peccato per la conversione indebita verso un bene mutevole, ma questa conversione non c'è nel peccato originale. Dunque, questi difetti non corrispondono ad esso come pena.
5. Inoltre. Gli uomini sono puniti dopo questa vita più gravemente che in questa vita. Ora, nell'altra vita non è dovuta al peccato originale la pena del senso, com'è stato detto. Dunque, neppure in questa vita; e così si conclude come prima.
6. Inoltre. La pena corrisponde alla colpa. Ora, la colpa spetta all'uomo come uomo. Dunque, poiché la morte ed altri mali del genere non si riscontrano nell'uomo come uomo, poiché si riscontrano anche in altri esseri, sembra che questi mali non siano una pena.
7. Inoltre. Il peccato originale è la privazione della giustizia originale, che ineriva nell'uomo quanto all'anima. Ora, questi mali riguardano il corpo. Dunque, non corrispondono al peccato originale come [sua] pena.
8. Inoltre. Se Adamo non avesse peccato, avrebbero potuto peccare i suoi figli e se avessero peccato sarebbero morti. Ma non sarebbero morti per il peccato originale, che non ci fu in loro. Dunque, la morte non è la pena del peccato originale.

IN CONTRARIO

1. C'è che nella *Lettera ai Romani* è detto che «la paga del peccato è la morte» (42), e che «il corpo è morto a causa del peccato» (43) e nel *Genesi* è detto: «Nel giorno in cui ne mangerete, morrete» (44).
2. Inoltre. Nel tredicesimo libro della *Trinità* (45) , nel quindicesimo libro della *Città di Dio* (46) e nel libro *Contro l'epistola del fondamento* (47) Agostino dice che questi mali derivano dalla colpa del peccato. Anche Isidoro dice nel *Sommo bene* (48) che, se l'uomo non avesse peccato, [**137b**] né l'acqua lo inghiottirebbe né il fuoco lo brucerebbe né lo colpirebbero altri mali del genere. Dunque, tutti questi mali sono pene del peccato originale.

RISPOSTA

Bisogna dire che, secondo la fede cattolica, bisogna senza alcun dubbio credere che la morte e tutti i mali dello stesso genere della vita presente sono pene del peccato originale.

Ma bisogna sapere che la pena è duplice: precisamente una [che è] come stabilita per il peccato, l'altra invece concomitante. Per esempio, vediamo che un giudice fa accecare un certo uomo per un determinato crimine; ma alla cecità di quest'uomo conseguono molti mali, per esempio che diventi mendicante e altre cose del genere. Ora, la cecità è la pena stabilita per il delitto, poiché il giudice ha di mira che il colpevole sia privato della vista, ma non pondera i mali susseguenti; perciò accade che, se molti fossero accecati per lo stesso delitto, in uno conseguirebbero più mali che in un altro. Né tutto ciò ridonda a ingiustizia del giudice, poiché simili mali non erano stati inflitti da lui per il delitto, ma conseguivano accidentalmente quanto alla sua intenzione.

La stessa cosa si può dire circa la presente questione. Infatti, Dio aveva dato all'uomo, all'origine del suo stato, un certo aiuto - la giustizia originale, - per mezzo del quale era preservato da tutti questi mali; ma, per il peccato del nostro progenitore, tutta la natura umana fu privata di questo aiuto, com'è evidente da quanto è stato detto sopra. Alla

privazione di questo aiuto sono conseguiti molti mali, che si riscontrano in diverso modo nei diversi uomini, benché abbiano tutti la stessa colpa del peccato originale.

Tuttavia tra Dio che punisce e l'uomo giudice sembra che ci sia questa differenza: l'uomo giudice non può prevedere gli eventi susseguenti, cosicché non li può neppure ponderare, mentre infligge la pena per il delitto e proprio per questo è ragionevole che l'ineguaglianza di tali mali non sminuisca la sua giustizia. Ma Dio conosce tutti gli eventi futuri, perciò sembra che sarebbe un'ingiustizia da parte sua se uomini; che soggiacciono alla stessa colpa, [**138a**] fossero colpiti in modo ineguale da simili mali.

Per sciogliere tale dubbio Origene (49) disse che le anime, prima che si congiungessero con i corpi, ebbero meriti diversi; a causa di questa diversità conseguono nei corpi, cui si congiungono, mali maggiori o minori. Ecco perché, come egli dice, alcuni cominciano ad essere tormentati dal demonio non appena nascono oppure nascono ciechi o subiscono altri mali del genere. Ma ciò è contro la dottrina apostolica. Infatti, dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani*, parlando di Giacobbe e di Esaù: «Pur non essendo ancora nati e non avendo fatto nessun bene e nessun male...» (50), ecc. Lo stesso ragionamento vale per tutti gli uomini. Perciò non bisogna dire che le anime abbiano avuto meriti o demeriti, prima di congiungersi con il corpo. Ciò è anche contro la ragione. Infatti, poiché l'anima è naturalmente parte della natura umana, essa è imperfetta quando esiste senza il corpo, come lo è qualsiasi parte che sia separata dal tutto. Ora, non sarebbe stato conveniente che Dio avesse cominciato la sua opera dalle cose imperfette, cosicché non è ragionevole che abbia creato l'anima prima del corpo, come non sarebbe stato ragionevole che avesse formato la mano separatamente dall'uomo.

Perciò bisogna dire altrimenti che tale diversità, che si riscontra negli uomini quanto a questi mali, è prevista e preordinata da Dio, non certamente per alcuni meriti conseguiti in un'altra vita, ma talvolta precisamente per alcuni peccati dei propri genitori. Infatti, poiché il figlio è qualcosa del padre quanto al corpo, che deriva dal padre, non però quanto all'anima, che è creata immediatamente da Dio, non è disdicevole che il figlio sia punito nel corpo per il peccato del padre, benché non con una pena spirituale, che riguardi l'anima, come anche l'uomo è punito negli altri suoi beni. Talvolta, in verità, questi mali sono ordinati non come pena per il peccato d'un uomo, ma come rimedio contro un peccato futuro oppure per un progresso della virtù o di chi li subisce oppure d'un altro, come dice il Signore nel *Vangelo di Giovanni* del cieco nato: «Non peccò né lui né i suoi genitori, ma perché si manifestassero in lui le opere di Dio» (51), cosa che era utile alla salvezza umana. Ma il fatto stesso che l'uomo sia in una condizione tale che bisogna aiutarlo con questi mali o privazioni sia per evitare un peccato sia per il progresso della virtù, [**138b**] appartiene alla debolezza della natura umana, che deriva dal peccato del nostro progenitore; così, il fatto che il corpo dell'uomo sia costituito in tal modo che per farlo guarire ha bisogno d'un intervento chirurgico appartiene alla sua infermità. E perciò tutti questi mali corrispondono al peccato originale come pene concomitanti.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che quell'aiuto dato da Dio all'uomo, cioè la giustizia originale, fu gratuito, cosicché non poté essere conosciuto dalla ragione. Appunto per questo né Seneca né gli altri filosofi pagani considerarono questi mali sotto 1'aspetto di pena.

2. Alla seconda bisogna rispondere che questo tipo di aiuto non fu concesso agli altri animali né essi un tempo persero qualcosa per una colpa, da cui sarebbero conseguiti questi mali, come per gli uomini. E quindi non è lo stesso caso. Così, per esempio, in colui che incespica per la cecità, che ha contratto sin dalla nascita, l'incespicare non ha

natura di pena relativamente alla giustizia umana, ma di difetto naturale; ha però natura di pena in chi è stato accecato per un delitto.
3. Alla terza bisogna rispondere che questi mali non sono pene stabilite per il peccato, ma pene concomitanti, com'è stato detto.
4. Alla quarta bisogna rispondere che la pena del senso stabilita non è dovuta se non alla conversione attuale; ma il discorso è diverso quanto alla pena concomitante.
5. Alla quinta bisogna rispondere che lo stato dopo la morte non è uno stato in cui si progredisce nella virtù o si viene meno per il peccato, ma in cui si riceve per i propri meriti. Perciò, tutti i mali che ci sono dopo la morte sono stabiliti in rapporto ad una colpa e quindi non sono ordinati né per far progredire nella virtù né per far evitare un peccato. Ecco perché ai fanciulli non è dovuta la pena del senso dopo la morte.
6. Alla sesta bisogna rispondere che un atto che in un uomo ha natura di colpa, come uccidere un uomo, può anche esserci negli altri animali, senza tuttavia avere natura di colpa, che consiste nel fatto di essere secondo la volontà, la quale non può esserci negli animali bruti. E similmente, i mali che sono comuni agli uomini e agli animali, nell'uomo hanno natura di pena, che consiste nel fatto [**139a**] di essere contro la volontà, ma non negli altri animali. Infatti, la natura della pena e della colpa appartiene all'uomo in quanto uomo.
7. Alla settima bisogna rispondere che, quantunque la giustizia originale risiedesse nell'anima, per mezzo di essa era conservata la debita subordinazione del corpo all'anima. E perciò al peccato originale, col quale si è privati della giustizia originale, conseguono convenientemente i mali del corpo.
8. All'ottava bisogna rispondere che, secondo alcuni, se Adamo non avesse peccato quando fu tentato, sarebbe stato subito confermato nello stato di giustizia e tutti i suoi discendenti sarebbero nati confermati nella giustizia e in base a ciò l'obiezione non ha ragion d'essere. Ma credo che ciò sia falso, poiché la condizione del corpo nello stato originale corrispondeva alla condizione dell'anima; perciò, finché il corpo fosse rimasto animale, anche l'anima sarebbe stata mutevole, non essendo ancora diventata perfettamente spirituale. Ora, il generare appartiene alla vita animale, cosicché segue che i figli d'Adamo non sarebbero nati confermati nella giustizia. Dunque, se Adamo non avesse peccato e avesse peccato uno dei suoi discendenti, questi sarebbe ugualmente morto a causa del suo peccato attuale così come morì Adamo, però i suoi discendenti sarebbero morti per il peccato originale.

Articolo 5 (52)

Se la morte e altri mali del genere siano naturali per l'uomo

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, il corpo dell'uomo è composto da elementi contrari. Ora, tutto ciò che è composto di elementi contrari è per natura corruttibile. Dunque, l'uomo è per natura mortale e, conseguentemente, soggetto a tutti gli altri mali.
2. Ma diceva che il fatto del dissolversi del corpo dell'uomo a causa della contrarietà, esistente in lui, deriva dalla privazione della giustizia originale, cosicché ciò non è per natura, ma per pena. IN CONTRARIO: se, nell'uomo, la morte e la corruzione sono conseguenze della privazione della giustizia originale, che impediva tali mali, segue che tali mali sono causati dal peccato, come da ciò che rimuove l'ostacolo. [**139b**] Ora, il movimento che consegue alla rimozione dell'ostacolo è naturale, anche se ciò che rimuove l'ostacolo è un agente volontario. Per esempio, quando un uomo rimuove una

colonna, cade giù la pietra che vi stava sopra e il suo movimento è naturale. Dunque, nonostante tutto, la morte e la corruzione sono naturali per l'uomo.
3. Inoltre. L'uomo, nello stato originario, era immortale, quasi che potesse non morire; invece, nell'ultimo stato, sarà immortale, quasi che non possa morire; nello stato intermedio è mortale in tutti i modi, quasi che abbia la necessità di morire. Ora, l'immortalità dell'ultimo stato non è per natura, ma per l'ultima grazia (53), che è la gloria. Dunque, neppure l'immortalità del primo stato fu per natura. Per conseguenza, morire era naturale.
4. Inoltre. L'uomo, secondo la condizione della sua natura, se fosse abbandonato a se stesso, morirebbe; ma che nel suo primo stato fosse preservato dalla morte, ciò era dovuto a un dono divino. Ora, se in un essere accade qualcosa ad opera di Dio al di là della sua natura, nondimeno la disposizione contraria è per esso naturale; così, se Dio facesse diventare bollente dell'acqua, nondimeno essa sarebbe fredda per natura. Dunque, nonostante tutto, l'uomo era mortale per natura nel suo primo stato.
5. Inoltre. Come all'uomo fu concesso in modo soprannaturale di poter non morire, così in modo soprannaturale gli è concesso di poter vedere Dio. Ora, che l'uomo sia privato della visione divina non è contro la sua natura; dunque, neppure che sia privato dell'immortalità. Per conseguenza, la morte non è contro natura.
6, Inoltre. Il corpo dell'uomo, anche prima del peccato, era composto di quattro elementi e così in lui c'erano le qualità attive e passive. A queste qualità consegue naturalmente la corruzione; infatti, l'agente rende naturalmente simile a sé il paziente; e ciò avvenuto, il paziente si corrompe e per conseguenza lo stesso composto. Dunque, il corpo del l'uomo, anche prima del peccato era per natura corruttibile.
7. Inoltre. La vita dell'uomo si conserva per mezzo dell'azione del calore naturale, che è un agente naturale. Ora, qualsiasi agente naturale, quando agisce, subisce una certa diminuzione; infatti, secondo il Filosofo (54), agisce anche in quanto paziente. Ora, se ad un qualsiasi essere finito si sottrae continuamente qualcosa, è necessario che [**140a**] esso si consumi completamente. Dunque, poiché il calore naturale nel corpo dell'uomo è finito, è necessario che, alla fine, si consumi secondo la sua stessa natura. E così l'uomo sarebbe morto secondo natura anche prima del peccato.
8. Inoltre. Il corpo dell'uomo era finito. Ora, in lui c'era una perdita, altrimenti non avrebbe avuto bisogno di cibo. Dunque, poiché qualsiasi essere finito, a causa d'una perdita continua, prima o poi si consuma, sembra che fosse necessario che il corpo dell'uomo si corrompesse per natura anche prima del peccato.
9. Inoltre. Agostino (55) dice che il poter non morire s'addiceva all'uomo grazie all'albero della vita. Ora, ciò sembra impossibile, poiché, se l'albero della vita era corruttibile, non poteva procurare l'incorruttibilità; invece, se era incorruttibile, l'uomo non se ne poteva servire come nutrimento. Dunque, poter non morire non apparteneva all'uomo, che sarebbe morto naturalmente per necessità.
10. Inoltre. Ciò che di per sé è possibile, giammai diventa necessario ad opera d'un altro; cosicché, ciò che di per sé è corruttibile, giammai potrà diventare incorruttibile ad opera d'un altro. Infatti, il corruttibile e l'incorruttibile si differenziano secondo il genere, com'è detto nel decimo libro della *Metafisica* (56). Ora, di quelle cose, che differiscono secondo il genere, nessuna può trasformarsi nell'altra. Ma il corpo dell'uomo era corruttibile di per se stesso, in quanto composto di elementi contrari. Dunque, in nessun modo poteva diventare incorruttibile ad opera d'un altro. Dunque, così, [l'uomo] sarebbe morto per natura, anche se non avesse peccato.
11. Inoltre. Se, prima del peccato, l'uomo poteva non morire, il poter non morire o apparteneva alla grazia o alla natura; se alla grazia, dunque, poteva meritare, cosa che è contro quanto dice il Maestro nella distinzione 24 del secondo libro delle *Sentenze* (57). Invece, se apparteneva alla natura, dunque, poteva pure essere ferito, ma non totalmente distrutto, Infatti, il peccato ha spogliato l'uomo dei doni gratuiti e lo ha ferito

nelle facoltà naturali, com'è detto nella glossa d'un versetto del *Vangelo di Luca*. Dunque, prima del peccato, in nessun modo l'uomo poteva non morire.
12. Inoltre. Secondo i filosofi (58), in tutto ciò che è composto di contrari è necessario che ci sia una disuguaglianza. Infatti, se per la costituzione d'un composto i contrari si aggregassero in modo uguale, uno non sarebbe più formale d'un altro, ma tutti sarebbero in atto in modo uguale. [**140b**] Infatti, di molte cose non si ha una sola cosa, se una non sta all'altra come la potenza all'atto. Ora, la disuguaglianza è necessariamente principio di corruzione, poiché ciò che è più forte corrompe ciò che è più debole. Dunque, il corpo dell'uomo era corruttibile per una necessità naturale, anche se l'uomo non avesse peccato.
13. Inoltre. Prima e dopo il peccato l'uomo possiede la stessa natura secondo la sostanza, altrimenti non potrebbe appartenere alla stessa specie. Ora, dopo il peccato, all'uomo s'addice la necessità di morire in forza della natura della sua sostanza, cioè per il fatto che la materia è in potenza ad un'altra forma. Dunque, anche prima del peccato sarebbe morto per una necessità naturale.
14. Ma diceva che prima del peccato era preservato da Dio perché non morisse. IN CONTRARIO: ciò cui consegue che due contraddittorie esistano insieme non potrà mai essere opera di Dio. Ora, dal ratto che qualcosa che è in potenza subisca l'azione d'un agente e non si corrompa segue che le contraddittorie esistono insieme, cioè *essere in potenza* e *non essere in potenza*. Infatti, è nella natura di ciò che esiste in potenza essere ridotto all'atto ad opera dell'agente. Dunque, il corpo dell'uomo, prima del peccato, non sarebbe stato incorruttibile, anche se Dio ne avesse impedito la corruzione.
15. Inoltre. Agostino, ne *La Genesi alla lettera* (59), dice che Dio governa in tal modo le cose da lasciare che agiscano secondo i propri movimenti. Ora, il proprio movimento naturale d'un corpo, composto di elementi contrari, consiste nel tendere verso la corruzione. Dunque, ciò non era impedito da Dio.
16. Inoltre. Ciò che è al di sopra dell'ordine naturale, non può verificarsi ad opera di qualche potenza creata, poiché ogni potenza creata opera secondo le ragioni seminali immanenti nella natura, come Agostino dice nel terzo libro della *Trinità* (60) Ora, la giustizia originale era un certo dono creato. Dunque, l'uomo non poteva essere preservato dalla corruzione in virtù di essa.
17. Inoltre. Ciò che è in tutti o nella maggior parte non è contro natura. Ora, la morte si riscontra in tutti gli uomini dopo il peccato. Dunque, non è contro natura.

IN CONTRARIO

1. Tutto ciò che è ordinato ad un fine ad esso è proporzionato. Ora, l'uomo è stato creato per il fine [**141a**] della beatitudine eterna. Dunque, possiede l'eternità secondo la sua natura. Per conseguenza, la morte e la corruzione sono contro la sua natura.
2. Inoltre. La materia è proporzionata alla forma secondo la natura. Ora, l'anima intellettiva, che è la forma del corpo umano, è incorruttibile. Dunque, anche il corpo umano è per natura incorruttibile e così la morte e la corruzione sono contro la natura del corpo umano.

RISPOSTA

Bisogna dire che, stando a quanto dice il Filosofo nel secondo libro della *Fisica* (61), *naturale* è detto in due modi. O ciò che ha una natura, come quando chiamiamo *naturali* i corpi; oppure ciò che consegue alla natura ed esiste secondo questa natura, come quando diciamo che il portarsi verso l'alto è *naturale* per il fuoco. Ed è così che ora parliamo di *naturale*, come ciò che è *secondo la natura*. Perciò, poiché la natura è detta in due modi, cioè la forma e la materia, in due modi si dice che qualcosa è *naturale*: o

secondo la forma o secondo la materia. Precisamente, *secondo la forma*, com'è naturale per il fuoco che riscaldi: infatti, l'azione consegue alla forma; invece *secondo la materia*, com'è naturale per l'acqua che possa essere riscaldata dal fuoco. E poiché la forma è più natura della materia, ciò che è naturale secondo la forma è più naturale di ciò che è naturale secondo la materia.

Ma ciò che consegue alla materia può essere inteso in due modi. *In un modo*, in quanto conviene con la forma e ciò è quello che l'agente sceglie nella materia. *In un altro modo*, non in quanto conviene con la forma - anzi talvolta s'oppone anche alla forma e al fine, - ma in quanto deriva dalla necessità della materia e tale disposizione non è scelta e neppure è nell'intenzione dell'agente. Per esempio, il fabbro che forgia una sega per segare, va in cerca del ferro, che è una materia adatta alla forma e anche al fine della sega per la sua durezza. Tuttavia, si può riscontrare nel ferro una certa disposizione, in base .alla quale il ferro non ha l'attitudine né alla forma né al fine, per esempio il fatto che si spezza oppure che contrae la ruggine o qualcosa di simile: tutte cose che impediscono il conseguimento del fine. Perciò non sono scelte dall'agente, ma piuttosto dall'agente sarebbero scartate, se fosse possibile. Perciò, anche il Filosofo, nella *Riproduzione degli animali* (62), dice che negli accidenti d'una realtà individuale non si deve cercare la causa finale, ma solo quella materiale. Infatti, essi provengono [**141b**] dalla disposizione della materia e non dall'intenzione dell'agente. E così, dunque, all'uomo appartiene qualcosa di naturale secondo la sua forma, come conoscere, volere ed altre cose simili; invece, altre sono per lui naturali secondo la materia, che è il suo corpo.

Ora, la condizione del corpo dell'uomo può essere considerata in due modi. *In un modo*, secondo la sua attitudine alla forma; *in un altro modo*, secondo ciò che in esso consegue solo secondo la necessità della materia. Secondo la sua attitudine alla forma è certamente necessario che il corpo umano sia composto di elementi e mediamente ben compaginato. Infatti, poiché è intellettiva in potenza, l'anima umana è unita al corpo per ricevere tramite il senso le specie intelligibili, per cui diventa intelligente in atto. Infatti, l'unione dell'anima con il corpo non è in funzione del corpo, ma in funzione dell'anima, perché la forma non è in funzione della materia, ma la materia è in funzione della forma. Ora, il primo dei sensi è il tatto, perché in certo qual modo è il fondamento di tutti gli altri; ma occorre che l'organo del tatto sia medio fra contrari, com'è dimostrato nel secondo libro dell'*Anima* (63). Perciò, un corpo conveniente per una tale anima fu un corpo composto di elementi contrari. Ora, consegue dalla necessità della materia che sia corruttibile.

Ma secondo questa condizione, [il corpo] non ha attitudine alla forma, anzi è contrario alla forma. E d'altra parte ogni corruzione di qualsiasi realtà naturale non ha convenienza con la forma. Infatti, mentre la forma è il principio dell'essere, la corruzione, che è un processo verso il non essere, ad essa s'oppone. Perciò il Filosofo, nel secondo libro *Del cielo e del mondo* (64), dice che l'invecchiamento e ogni difetto sono contro la natura particolare d'una cosa determinata dalla forma, benché siano conformi alla natura universale, in virtù della quale la materia è portata all'atto di qualsiasi forma, a cui è in potenza; ed è poi necessario che la generazione d'una cosa comporti la corruzione d'un'altra. Ma la corruzione proveniente dalla necessità della materia è in modo speciale contro la convenienza con quella particolare forma, qual è l'anima intellettiva. Infatti, le altre forme sono. corruttibili almeno accidentalmente, invece l'anima intellettiva non è corruttibile né per sé ne accidentalmente.

Per conseguenza, se nella natura si fosse potuto trovare un determinato corpo composto di elementi, [**142a**] che fosse stato incorruttibile, indubbiamente un tale corpo sarebbe stato conveniente all'anima per natura. Così, se si potesse reperire un ferro indistruttibile e inattaccabile dalla ruggine, sarebbe la materia più conveniente per una sega e il fabbro ne andrebbe in cerca; ma poiché non lo si può reperire, egli prende quello che trova, cioè una materia resistente ma frangibile. E similmente, poiché non si

può trovare un corpo composto di elementi che sia incorruttibile secondo la natura della materia, viene adattato naturalmente all'anima incorruttibile un corpo organico, benché corruttibile.
Però, poiché Dio, che è il creatore dell'uomo, con la sua onnipotenza poteva impedire che questa necessità della materia passasse in atto, con la sua potenza concesse all'uomo, prima del peccato, di essere preservato dalla morte, finché non si rese indegno di questo dono mediante il peccato. Così, il fabbro, se fosse in suo potere, farebbe sì che il ferro, di cui si serve, non si spezzasse mai.
E così, dunque, la morte e la corruzione naturale appartengono all'uomo in ragione della necessità della materia; però, in ragione della natura della forma, gli converrebbe l'immortalità. Tuttavia, i princìpi della sua natura non sono in grado di procurargliela, invece un'attitudine naturale verso di essa conviene all'uomo in ragione dell'anima, però il suo compimento dipende da una potenza soprannaturale. Per esempio, nel secondo libro dell'*Etica* (65) il Filosofo dice che abbiamo per natura un'attitudine alle virtù morali, ma sono portate a perfezione per mezzo della consuetudine. E in quanto l'immortalità ci è naturale, la morte e la corruzione è per noi contro natura.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dalla necessità della materia.
E similmente bisogna rispondere alla seconda obiezione.
Alla terza bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dall'immortalità non in relazione all'attitudine, ma in relazione al compimento.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il calore è contrario all'acqua in ragione della sua forma, non però l'immortalità per l'uomo, com'è stato detto, cosicché i casi non sono simili. E tuttavia bisogna dire che tutto ciò che, nelle cose, accade per volontà divina è certamente *al di sopra* della natura e non *contro* la natura, poiché ogni cosa creata è naturalmente sottomessa al creatore più di quanto i corpi inferiori siano sottomessi [**142b**] ai corpi celesti; ciononostante, tutto ciò che accade nei corpi inferiori sotto l'influsso dei corpi celesti, come il flusso e il riflusso del mare, non sono contro la natura, come dice il Commentatore nel terzo libro *Del cielo e del mondo* (66).
5. Alla quinta bisogna rispondere che la visione divina è al di sopra della natura umana non solo quanto alla materia, ma anche quanto alla forma, poiché eccede la natura dell'intelletto umano.
6. Alla sesta bisogna rispondere che in un corpo composto le qualità sono contrarie come nel mondo sono contrari gli elementi; e come gli elementi contrari non si corrompono reciprocamente, poiché sono conservati in virtù del corpo celeste, dal quale sono regolate le loro operazioni, così sono conservate e regolate le qualità contrarie in un corpo composto, affinché non si corrompano reciprocamente, per il tramite della forma sostanziale, che è una certa impressione del corpo celeste. Infatti, niente in queste realtà inferiori agisce in vista della specie se non in virtù del corpo celeste. Perciò, finché la forma conserva il proprio vigore in virtù dell'influsso del corpo celeste, il corpo composto è conservato nell'essere. Ecco perché il corpo celeste, avvicinandosi e allontanandosi (67) [dalla terra], causa la generazione e la corruzione nelle cose di quaggiù e anche perché il tempo dei corpi inferiori è misurato sul movimento periodico dei corpi celesti. Perciò, se ci fosse qualche forma il cui vigore continuasse a permanere sempre per virtù dell'impressione della propria causa, giammai seguirebbe la corruzione per l'azione delle qualità attive e passive.
7. Alla settima bisogna rispondere che, quantunque la potenza dell'agente fisico diminuisca col patire, tuttavia può essere ricostituita. Perciò osserviamo che in alcune parti dell'universo avviene la ricostituzione della potenza attiva per il fatto che gli elementi

caldi, la cui potenza diminuisce d'inverno per l'assenza del sole, sono ricostituiti d'estate per la vicinanza del sole. E ciò accade in un qualsiasi corpo composto, finché dura la potenza della forma, che conserva la mescolanza degli elementi.
8. All'ottava bisogna rispondere che la perdita degli elementi umidi, che avveniva nel corpo d'Adamo per l'azione del calore naturale, era ricostituita tramite l'assunzione del cibo e così [il corpo] si poteva conservare in modo da non essere totalmente distrutto.
9. Alla nona bisogna rispondere che ciò che è ricostituito dall'alimento è come una sostanza estranea rispetto a ciò su cui prima si fondava la potenza [**143a**] della specie umana. Perciò, come il vigore del vino a poco a poco si riduce per la mescolanza dell'acqua e alla fine svanisce, così la potenza della specie a poco a poco si riduce per la mescolanza dell'elemento umido nutritivo, finché non svanisce. Perciò è necessario che l'animale vada soggetto ad una diminuzione e che infine muoia, com'è detto nel primo libro *Della generazione e della corruzione* (68). A rimedio di questa deficienza veniva in soccorso l'albero della vita, che riportava la potenza della specie al suo primo vigore con la sua virtù, non però in modo che, assunto una sola volta come alimento, donasse la capacità di vivere eternamente: in effetti era corruttibile, perciò di per sé non poteva essere causa di eternità. Ma rinforzava la potenza naturale perché durasse più a lungo per un determinato tempo, passato il quale il cibo poteva di nuovo essere assunto, perché si vivesse più a lungo; e così di seguito, finché l'uomo non fosse stato portato allo stato di gloria, nel quale non avrebbe più avuto bisogno di cibo. E così, dunque, l'albero della vita era un aiuto per l'immortalità, ma la causa principale dell'immortalità era la potenza conferita all'anima da Dio.
10. Alla decima bisogna rispondere che ciò che per sua natura è possibile giammai diventa per sua natura necessario ad opera d'un altro, cioè in tal modo che abbia natura di necessità. Tuttavia, ciò che è possibile per sé diventa necessario ad opera d'un altro, benché non in modo naturale, come accade in tutte le cose violente, che sono dette necessarie ad opera d'un altro, come si legge nel quinto libro della *Metafisica* (69).
11. All'undicesima bisogna rispondere che il poter non morire apparteneva alla grazia, ma non alla grazia santificante, secondo come vogliono alcuni; perciò l'uomo non avrebbe potuto acquistar meriti in quello stato. Secondo altri invece questo dono d'immortalità derivava dalla grazia santificante e l'uomo poteva acquistar meriti in quello stato.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che la disuguaglianza degli elementi in un corpo composto si conserva in virtù della forma, finché essa è conservata dalla propria causa.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che la materia è in potenza ad un'altra forma; tuttavia non può essere portata all'atto da un agente esterno, se questi non ha più forza del vigore della forma, che essa possiede in virtù dell'influsso della propria causa. Ora, di questa forma, qual è l'anima umana, la causa è solo Dio, la cui potenza eccede infinitamente ogni potenza d'un altro agente. E perciò, finché con la sua potenza ha voluto conservare l'uomo nell'essere, [**143b**] questi non si poteva corrompere ad opera di nessun agente né esterno né interno, come anche vediamo chiaramente che per virtù del corpo celeste le forme materiali si conservano nell'essere contro l'attività d'un agente corrompente.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che è nella natura della potenza essere portata all'atto dall'agente; però un determinato atto esistente in una potenza impedisce che la potenza sia portata ad un altro atto. Perciò, se l'agente non sarà più forte della virtù della forma, che esiste nella materia - sia che l'abbia da sé sia che l'abbia da ciò che la conserva - essa non sarà portata all'atto ad opera d'un agente esterno. Infatti, un piccolo fuoco non può corrompere una grande massa d'acqua. Perciò, non c'è da meravigliarsi se, per influsso divino, l'anima umana, nello stato d'innocenza, era in grado di resistere a qualsiasi agente contrario.

15. Alla quindicesima bisogna rispondere che Dio, con il suo governo, non impedisce che le cose eseguano tutti quei movimenti propri, che appartengono alla loro perfezione. Però talvolta Dio, a causa della sua sovrabbondante bontà, annulla quei movimenti delle cose, che sono dovuti ai loro difetti.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che la stessa forma è effetto dell'agente. Per conseguenza, ciò che fa l'agente in maniera efficiente e ciò che fa la forma in maniera formale sono la stessa cosa, come si dice che colora la parete il pittore e anche il colore. In questo modo, dunque, solo Dio causa in maniera efficiente l'immortalità dell'uomo; invece l'anima la causa in maniera formale mediante un dono in essa infuso da Dio sia nello stato d'innocenza sia nello stato di gloria.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che quell'obiezione procede dalla considerazione di ciò che, in assoluto, è contro natura. Ma ciò non esiste né in tutti gli esseri o nella maggior parte. Invece, la morte in un certo senso è secondo natura e in un certo senso è contro natura, com'è stato detto.

Per quanto concerne le obiezioni IN CONTRARIO la soluzione è evidente in base a quanto è stato detto in precedenza. Infatti, la beatitudine eterna, cui l'uomo è ordinato, è al di sopra della natura; perciò non è necessario che l'immortalità convenga all'uomo per natura. E similmente, anche il corpo è proporzionato all'anima umana, benché sia corruttibile, com'è stato detto.

QUESTIONE 6

LA SCELTA UMANA

Articolo unico (1)

Se l'uomo abbia la libera scelta dei suoi atti oppure se li scelga per necessità

[**145a**] OBIEZIONI

Sembra che l'uomo non scelga liberamene, ma per necessità.

1. Infatti, è detto in *Geremia*: «Non appartiene all'uomo la sua via, non appartiene all'uomo camminare e dirigere i suoi passi» (2). Ora, ciò rispetto a cui l'uomo è libero gli appartiene, quasi che fosse stato posto sotto il suo dominio. Dunque, sembra che l'uomo non abbia la libera scelta delle sue vie e dei suoi atti.
2. Ma diceva che ciò si riferisce all'esecuzione delle scelte, le quali talvolta non sono in potere dell'uomo. IN CONTRARIO: c'è che l'Apostolo dice nella *Lettera ai Romani*: «Non appartiene a chi vuole», cioè il volere, «non appartiene a chi corre», cioè il correre, «ma a Dio misericordioso» (3) Ora, come il correre appartiene all'esecuzione esteriore degli atti, così il volere alla scelta interiore. Dunque, anche le scelte interiori non sono in potere dell'uomo, ma pervengono all'uomo da Dio.
3. Ma diceva che l'uomo, quando sceglie, è mosso da un certo istinto interiore, cioè dallo stesso Dio, e in modo immutabile (4), tuttavia ciò non è contro la sua volontà. IN CONTRARIO: poiché ogni animale muove se stesso tramite l'appetito, tuttavia gli altri animali, eccetto l'uomo, non hanno la libera scelta, poiché il loro appetito è mosso da un determinato motore esterno, cioè dalla virtù del corpo celeste o dall'azione di qualche altro corpo. Dunque, se la volontà dell'uomo è mossa immutabilmente da Dio, segue che l'uomo non è in possesso della libera scelta dei suoi atti.
4. [**145b**] Inoltre. È violento quell'atto il cui principio è esterno, senza che il paziente imprima [ad esso] alcun impulso. Dunque, se nella volontà il principio della scelta deriva dall'esterno, cioè da Dio, sembra che la volontà sia mossa per violenza e per necessità. Dunque, [l'uomo] non è in possesso della libera scelta dei suoi atti.
5. Inoltre. È impossibile che la volontà dell'uomo sia in disaccordo con la volontà di Dio. Infatti, come Agostino dice nel *Manuale* (5), o l'uomo fa ciò che Dio vuole oppure Dio compie la sua volontà in lui. Ora, la volontà di Dio è immutabile; dunque, anche la volontà dell'uomo. Per conseguenza, le scelte umane procedono da una scelta immutabile.
6. Inoltre. L'atto d'ogni potenza non può volgersi se non verso il proprio oggetto, come l'atto del vedere non può volgersi se non verso il visibile. Ora, l'oggetto della volontà è il bene; dunque, la volontà non può volere se non il bene. Conseguentemente, vuole per necessità il bene e [l'uomo] non è in possesso della libera scelta del bene o del male.
7. Inoltre. È passiva ogni potenza, che sta al proprio oggetto come ciò che è mosso sta a ciò che muove e il suo agire è un subire, come l'oggetto sensibile muove il senso, cosicché il senso è una potenza passiva e il sentire è una specie di patire. Ora, l'oggetto della volontà sta alla volontà come ciò che muove sta a ciò che è mosso. Infatti, il Filosofo scrive nel terzo libro dell'*Anima* (6) e nel nono libro della *Metafisica* (7) che l'appetibile è un motore non mosso e invece l'appetito è un motore mosso. Dunque, la volontà è una potenza passiva e il volere è un patire. Ora, ogni potenza passiva è mossa

necessariamente dal suo principio motore, se questo è sufficiente. Dunque, [**146a**] sembra che la volontà sia necessariamente mossa da ciò che è appetibile. Conseguentemente, l'uomo non è libero di volere e di non volere.
8. Ma diceva che nella volontà c'è necessità rispetto all'ultimo fine, poiché ogni uomo vuole necessariamente essere felice; invece, non c'è rispetto a quelle cose che sono ordinate al fine. IN CONTRARIO: come il fine è l'oggetto della volontà, così pure ciò che è ordinato al fine, poiché entrambi hanno natura di bene. Dunque, se la volontà è mossa necessariamente verso il fine, sembra che sia mossa necessariamente anche verso ciò che è ordinato al fine.
9. Inoltre. Dove c'è un identico motore e un identico mosso, identica è pure la modalità del movimento. Ora, quando uno vuole il fine e quelle cose che sono ordinate al fine, ciò che si muove, cioè la volontà, e ciò che muove sono la stessa cosa, poiché nessuno vuole quelle cose che sono ordinate al fine se non in quanto vuole il fine. Dunque, identica è la modalità del movimento, di modo che cioè, come uno vuole necessariamente il fine ultimo così vuole necessariamente quelle cose che sono ordinate al fine.
10. Inoltre. Come l'intelletto è una potenza separata dalla materia, così anche la volontà. Ora, l'intelletto è mosso necessariamente dal suo oggetto, poiché l'uomo è costretto per necessità a dare il proprio assenso ad una verità per la cogenza della ragione. Dunque, per lo stesso motivo anche la volontà è mossa necessariamente dal suo oggetto.
11. Inoltre. La disposizione del primo motore permane in tutti i motori che vengono dopo, poiché tutti i motori secondi muovono in quanto sono mossi dal primo. Ora, nell'ordine dei movimenti volontari, il primo motore è l'appetibile conosciuto. Dunque, poiché la conoscenza dell'appetibile è soggetta alla necessità, se, per mezzo d'una dimostrazione, si prova che una cosa è buona, sembra che questa necessità si trasmetta a tutti i movimenti che vengono dopo e perciò la volontà non è mossa a volere liberamente, ma necessariamente.
12. Inoltre. La realtà ha una potenza motrice superiore alla conoscenza. Ora, secondo quanto scrive il Filosofo nel sesto libro della *Metafisica* (8), il bene è nelle cose e il vero nella mente; e così, il bene è una realtà, il vero una conoscenza. Dunque, il bene ha natura di motore più del vero. Ora, il vero muove necessariamente l'intelletto, com'è stato detto. Dunque, anche il bene muove necessariamente la volontà.
13. Inoltre. L'amore, che appartiene alla volontà, [**146b**] è un movimento più veemente della conoscenza, che appartiene all'intelletto, poiché la conoscenza rende simile, invece l'amore trasforma, come si legge nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (9) di Dionigi. Dunque, se l'intelletto è mosso necessariamente, a maggior ragione è mossa [necessariamente] anche la volontà.
14. Ma diceva che l'azione dell'intelletto avviene secondo un movimento [che va] verso l'anima, invece l'azione della volontà avviene secondo un movimento [che procede] dall'anima; e così l'intelletto ha natura piuttosto di ciò che subisce, mentre la volontà piuttosto di ciò che agisce, cosicché [quest'ultima] non subisce alcuna necessità da parte del suo oggetto. IN CONTRARIO: dare il proprio assenso spetta all'intelletto e dare il proprio consenso spetta alla volontà. Ora, l'assentire comporta un movimento verso la cosa cui si dà l'assenso e così pure l'acconsentire comporta un movimento verso ciò cui si acconsente. Dunque, il movimento della volontà non procede dall'anima più di quanto non proceda quello dell'intelletto.
15. Inoltre. Se, rispetto ad alcune cose volute, la volontà non è mossa per necessità, bisogna dire che essa è in potenza ai contrari, poiché ciò che non è necessario che sia, è possibile che non sia. Ora, tutto ciò che è in potenza ai contrari non è portato all'atto d'uno dei due se non per mezzo d'un determinato ente in atto, il quale fa sì che ciò che era in potenza passi in atto. Ora, ciò che fa sì che qualcosa passi in atto noi diciamo che è causa. Dunque, se la volontà vuole una cosa in un modo determinato, occorrerà che ci

sia una causa, la quale faccia sì che la volontà voglia quella cosa. Ora, posta la causa, è necessario porre l'effetto, come dimostra Avicenna (10), perché, se si è posta la causa ed è ancora possibile che non si dia l'effetto, essa avrà ancora bisogno d'un altro agente che la porti dalla potenza all'atto e così il primo agente non era una causa sufficiente. Dunque, la volontà si muove per necessità a volere qualcosa.
16. Inoltre. Nessuna facoltà, che è in potenza ai contrari, è attiva, poiché ogni facoltà attiva può fare ciò di cui è attiva. Ora, posto che una cosa sia possibile, non segue che sia impossibile, altrimenti s'avrebbe che coesisterebbero due opposti - e ciò è impossibile. Ma la volontà è una facoltà attiva. Dunque, non è in potenza ai contrari, ma si dirige necessariamente verso uno di essi.
17. Inoltre. La volontà comincia a scegliere in un certo tempo, mentre prima non sceglieva. Ora, essa o è mutata in rapporto alla disposizione in cui si trovava prima oppure no. Se non è mutata, segue che, come prima non sceglieva, così [non lo fa] neppure [**147a**] adesso; e in questo modo sceglierebbe senza scegliere, il che è impossibile. Invece, se la sua disposizione è mutata, è necessario che sia stata fatta mutare da un altro, poiché tutto ciò che si muove è mosso da un altro. Ora, ciò che muove introduce una necessità in ciò che è mosso, altrimenti non lo muoverebbe sufficientemente. Dunque, la volontà è mossa necessariamente.
18. Ma diceva che queste argomentazioni concludono a partire dalla potenza materiale esistente nella materia, ma non dalla potenza immateriale, qual è la volontà. IN CONTRARIO: principio di tutta la conoscenza umana è il senso. Infatti, nessuna cosa può essere conosciuta dall'uomo se non cade sotto il senso, si tratti della cosa stessa o del suo effetto. Ora, la stessa facoltà che è in potenza ai contrari, non cade sotto il senso; e neppure nei suoi effetti, che cadono sotto i sensi, si riscontra che esistano insieme due atti contrari; ma vediamo che uno solo passa all'atto in un modo determinato. Dunque, non possiamo sapere che esiste nell'uomo una facoltà attiva che sia in potenza ai contrari.
19. Inoltre. Poiché si parla della potenza in riferimento all'atto, come un atto sta ad un altro atto così una potenza sta ad un'altra potenza. Ora, due atti opposti non possono esistere insieme. Dunque, neppure ci può essere una potenza che si rapporti a due opposti.
20. Inoltre. Secondo quanto dice Agostino nel primo libro della *Trinità* (11), nessuna cosa è causa del suo essere. Dunque, per la stessa ragione, nessuna cosa è causa del proprio movimento; dunque, la volontà non muove se stessa, ma è necessario che sia mossa da un altro, poiché comincia ad agire dopo, mentre prima non aveva agito; e ogni altra realtà del genere è in qualche modo mossa. Perciò, anche di Dio non diciamo che prima non vuole e poi comincia a volere per la sua immobilità. Dunque, è necessario che la volontà sia mossa da un altro. Ora, ciò che è mosso da un altro, subisce una necessità da parte dell'altro. Dunque, la volontà vuole necessariamente e non liberamente.
21. Inoltre. Tutto ciò che è multiforme si riduce a qualcosa d'uniforme. Ora, i movimenti umani sono vari e multiformi. Dunque, si riducono al movimento uniforme, che è il movimento del cielo, come a loro causa. Ma ciò che è causato dal movimento del cielo, ha una derivazione necessaria, poiché la causa naturale produce il proprio effetto necessariamente, [**147b**] a meno che non ci sia qualcosa che faccia da impedimento. Ora, niente può impedire che il movimento del corpo celeste non raggiunga il suo effetto, poiché occorrerebbe che anche l'azione di ciò che impedisce fosse ricondotta a qualche principio celeste, come a propria causa. Dunque, sembra che i movimenti umani derivino da una necessità e non da una libera scelta.
22. Inoltre. Chi fa ciò che non vuole, non sceglie liberamente. Ora, l'uomo fa ciò che non vuole, com'è detto nella *Lettera ai Romani:* «Faccio il male che ho in odio» (12). Dunque, l'uomo non è in possesso della libera scelta dei suoi atti.

23. Inoltre. Agostino dice nel *Manuale* che «l'uomo, usando male il libero arbitrio, perse se stesso e anche il libero arbitrio» (13). Ora, sceglie liberamente solo chi è in possesso del libero arbitrio. Dunque, l'uomo non è in possesso della libera scelta.
24. Inoltre. Agostino, nell'ottavo libro delle *Confessioni*, dice che, «quando non si resiste all'abitudine, si ha la necessità» (14). Dunque, sembra che almeno in coloro che agiscono per abitudine, la volontà sia mossa dalla necessità.

IN CONTRARIO

1. C'è che nell'*Ecclesiastico* è detto: «Dio, al principio, creò l'uomo e lo lasciò in mano al suo consiglio» (15). Ora, ciò non sarebbe possibile se l'uomo non fosse in possesso della libera scelta, che è l'appetito di chi si è precedentemente consigliato, com'è detto nel terzo libro dell'*Etica* (16) Dunque, l'uomo è in possesso della libera scelta dei suoi atti.
2. Inoltre. Le potenze razionali, secondo il Filosofo (17), sono in potenza ai contrari; ora, la volontà è una potenza razionale, poiché risiede nella ragione, com'è detto nel terzo libro dell'*Anima* (18). Dunque, la volontà è in potenza ai contrari e non è mossa necessariamente verso un unico oggetto.
3. Inoltre. Secondo quanto dice il Filosofo nel terzo e nel sesto libro dell'*Etica* (19), l'uomo è padrone dei suoi atti e dipende da lui agire o non agire. Ora, ciò non sarebbe possibile, se l'uomo non possedesse la libera scelta. Dunque, l'uomo ha la libera scelta dei propri atti.

RISPOSTA

Bisogna dire che, alcuni sostennero che la volontà dell'uomo è mossa necessariamente a scegliere qualcosa e tuttavia non dicevano che [**148a**] la volontà subisse costrizioni. Infatti, non ogni necessario è violento, ma solo quello che ha un principio esterno. Perciò si osservano anche alcuni movimenti naturali necessari e tuttavia non violenti. Infatti, ciò che è violento è contrario a ciò che è naturale, come anche a ciò che è volontario, poiché il principio d'entrambi è interno, mentre il principio di ciò che è violento è esterno.

Ma questa opinione è eretica, poiché sopprime il merito e il demerito negli atti umani: non sembra, infatti, meritorio o demeritorio che si compia per necessità ciò che non si può evitare. Bisogna anche annoverarla tra le opinioni estranee alla filosofia, poiché non solo è contraria alla fede, ma capovolge tutti i princìpi della filosofia morale. Infatti, se in noi non ci fosse qualcosa e fossimo mossi per necessità a volere, verrebbero ad essere soppresse la deliberazione, l'esortazione, il precetto e la punizione, la lode e il biasimo, che sono gli oggetti della filosofia morale.

Ora, codeste opinioni, che distruggono i princìpi d'una parte della filosofia, sono dette tesi estranee; così pure la tesi che *niente si muove*, la quale distrugge i princìpi della scienza naturale. Alcuni sono stati indotti a sostenere simili tesi in parte per sfrontatezza e in parte per alcune argomentazioni sofistiche, che non riuscirono a risolvere, come si dice nel quarto libro della *Metafisica* (20)

Per far luce sulla verità di questo problema bisogna *in primo luogo* tener presente che, come nelle altre cose esiste un principio delle loro operazioni, così pure negli uomini. Ora, questo principio attivo o motore negli uomini è propriamente l'intelletto e la volontà, com'è detto nel terzo libro dell'*Anima* (21). E indubbiamente, sotto certi aspetti questo principio s'accorda con il principio attivo, esistente nelle cose naturali, e sotto altri aspetti da esso si distingue. Sotto certi aspetti s'accorda, precisamente perché, come nelle cose naturali si riscontra la forma, che è il principio dell'azione, e un'inclinazione conseguente a questa forma, la quale è detta *appetito naturale*, dalle quali procede

l'azione, così nell'uomo si riscontra una forma intellettuale e un'inclinazione della volontà, conseguente alla forma conosciuta, dalle quali procede l'azione esterna. C'è, però, una differenza nel fatto che la forma della cosa naturale è una forma individualizzata dalla materia, cosicché l'inclinazione ad essa conseguente è determinata [**148b**] verso un unico oggetto, invece la forma conosciuta è universale e sotto di essa possono essere comprese molte cose. Per conseguenza, poiché gli atti esistono nei casi singoli, nei quali non ce n'è neppure uno capace di adeguare la potenzialità dell'universale, l'inclinazione della volontà resta indeterminatamente rapportata a molte cose. Per esempio, se un architetto concepisce la forma d'una casa in universale - forma sotto la quale sono compresi diversi progetti di case - la sua volontà può inclinare a fare una casa o quadrata o rotonda o d'un'altra figura.

Invece, negli animali bruti il principio attivo si trova in una posizione intermedia fra i due. Infatti, la forma conosciuta mediante il senso è individuale, come anche la forma d'una realtà fisica e perciò da essa consegue un'inclinazione verso un unico termine come nelle realtà fisiche. Tuttavia, non sempre nel senso è ricevuta la stessa forma come accade nelle realtà fisiche, (il fuoco, infatti, è sempre caldo), ma ora questa e ora quella; per esempio, ora una forma piacevole e ora una triste. Perciò [l'animale] ora fugge e ora insegue. E in questo il suo principio attivo s'accorda con quello dell'uomo.

In secondo luogo bisogna tener presente che una determinata potenza si muove in due modi: in un primo modo dalla parte del soggetto; in un secondo modo dalla parte dell'oggetto. Precisamente, *dalla parte del soggetto*, come la vista è mossa a vedere più o meno chiaramente per un mutamento della disposizione dell'organo; invece, *dalla parte dell'oggetto*, come la vista vede ora il bianco e ora il nero. E il primo mutamento riguarda lo stesso esercizio dell'atto, cioè che si agisca o non si agisca oppure che si agisca meglio o che si agisca con meno efficacia. Il secondo mutamento riguarda la specificazione dell'atto, infatti, l'atto è specificato dall'aggetto.

Ora, bisogna osservare che nelle realtà fisiche la specificazione dell'atto deriva indubbiamente dalla forma, mentre il suo stesso esercizio deriva dall'agente, che causa lo stesso movimento. Ma l'agente muove in vista del fine, cosicché, quanto all'esercizio dell'atto, il primo principio del movimento procede dal fine. Invece, se esaminiamo gli oggetti della volontà e dell'intelletto, riscontriamo che l'oggetto dell'intelletto è il primo e il più importante nel genere della causa formale: infatti, il suo oggetto è l'ente e il vero. Ma l'oggetto della volontà è il primo e il più importante nel genere della causa finale: infatti, il suo oggetto è il bene, sotto il quale sono compresi tutti i fini come sotto il vero [**149a**] sono comprese tutte le forme conosciute. Perciò, anche lo stesso bene, in quanto è una determinata forma conoscibile, è contenuto sotto il vero, come particolare vero; e lo stesso vero, in quanto è il fine dell'attività intellettuale, è contenuto sotto il bene, come particolare bene.

Dunque, se prendiamo in esame il movimento delle potenze dell'anima dalla parte dell'oggetto che specifica l'atto, il primo principio del movimento procede dall'intelletto: in questo modo, infatti, il bene conosciuto muove anche la stessa volontà. Al contrario, se prendiamo in esame il movimento delle potenze dell'anima dalla parte dell'esercizio dell'atto, allora il principio del movimento procede dalla volontà. Infatti, la potenza, alla quale compete il fine principale, muove sempre all'atto la potenza alla quale compete ciò che è ordinato al fine, come l'arte militare muove ad operare l'arte del fabbricare morsi. E in questo modo la volontà muove se stessa e tutte le altre potenze. Infatti, penso perché voglio e, similmente, mi servo delle altre potenze ed abiti perché voglio. Perciò anche il Commentatore, nel terzo libro dell'*Anima* (22), definisce l'abito come ciò di cui uno si serve, quando vorrà.

Così, dunque, al fine di dimostrare che la volontà non è mossa necessariamente, bisogna considerare il movimento della volontà sia in ordine all'esercizio dell'atto sia in ordine alla specificazione dell'atto, che dipende dall’oggetto.

Perciò, in ordine all'esercizio dell'atto, è innanzitutto evidente che la volontà è mossa da se stessa. Infatti, come muove le altre potenze, così muove anche se stessa. Né da ciò consegue che la volontà sia, sotto lo stesso rapporto, in potenza e in atto. Infatti, come l'uomo, per quel che concerne l'intelletto, nel corso d'una ricerca muove se stesso verso la scienza, in quanto da una cosa conosciuta in atto perviene a qualche altra cosa ignota, che era conosciuta solo in potenza, così per il fatto che l'uomo vuole qualcosa in atto, muove se stesso a volere un'altra cosa in atto. Così, per il fatto che uno vuole guarire, muove se stesso a voler prendere la medicina. Infatti, poiché vuole guarire, comincia a consultarsi intorno a quelle cose che danno la salute e, infine, dopo aver preso una deliberazione, vuole prendere la medicina. E così, dunque, la volontà di prendere la medicina è preceduta dal consiglio, il quale certamente procede dalla volontà di volersi consigliare. Poiché, dunque, la volontà muove se stessa mediante il consiglio e poiché il consiglio [**149b**] è una determinata indagine non dimostrativa, ma indifferentemente rivolta verso due oggetti contrari, la volontà non muove se stessa per necessità. Ma poiché la volontà non sempre si vuole consultare, è necessario che sia mossa da qualche altra cosa a volersi consultare; e certamente, se è mossa da se stessa, è nuovamente necessario che un movimento della volontà preceda il consiglio e che il consiglio preceda l'atto della volontà. E poiché non si può andare all'infinito, bisogna necessariamente affermare che, quanto al primo movimento della volontà, la volontà di qualsiasi uomo, che non vuole sempre in atto, sia mossa da un agente esterno, per impulso del quale essa cominci a volere.

Alcuni hanno, dunque, sostenuto che questo impulso provenga dal corpo celeste. Ma ciò non è possibile. Infatti, poiché la volontà risiede nella ragione, secondo quanto dice il Filosofo nel terzo libro dell'*Anima* (23), e poiché la ragione e l'intelletto non sono potenze corporee, è impossibile che la potenza del corpo celeste muova direttamente la volontà. Ora, sostenere che la volontà degli uomini sia mossa per influsso del corpo celeste, come sono mossi gli appetiti degli animali bruti, è secondo l'opinione di coloro i quali affermano che l'intelletto non si differenzi dal senso. Ad essi, infatti, il Filosofo riferisce nell'Anima le parole di coloro i quali dicono che tale è la volontà negli uomini «quale di giorno la comanda il padre degli dèi e degli uomini» (24), cioè il cielo o il sole.

Dunque, resta che, come conclude Aristotele nel capitolo *Sulla buona fortuna* (25), ciò che per primo muove la volontà e l'intelletto è qualcosa che sta al di sopra della volontà e dell'intelletto, cioè Dio, il quale, poiché muove tutte le cose secondo la natura delle realtà mobili, per esempio i corpi leggeri verso l'alto e i pesanti verso il basso, muove anche la volontà secondo la sua natura, cioè non in maniera necessaria, ma come una realtà che si rapporta indifferentemente a molte cose. Dunque, è manifesto che, se si considera il movimento della volontà dalla parte dell'esercizio dell'atto, essa non è mossa in modo necessario.

Invece, se si considera il movimento della volontà dalla parte dell'oggetto, che determina l'atto della volontà a volere questa o quella cosa, bisogna tener presente che l'oggetto che muove la volontà è il bene conveniente conosciuto. Perciò, se si presentasse qualcosa che fosse conosciuto come *bene*, ma non come *conveniente*, esso non muoverebbe la volontà. [**150a**] E poiché i consigli e le scelte riguardano casi particolari, nei quali si dà l'atto, si richiede che ciò che si conosce come bene e come conveniente, sia conosciuto come bene e conveniente nella sua particolarità e non soltanto nella sua universalità.

Dunque, se si conoscesse una determinata realtà come bene conveniente secondo tutti i casi particolari che si possano immaginare, essa muoverebbe la volontà in modo necessario. E perciò l'uomo desidera necessariamente la beatitudine, la quale, secondo Boezio è «lo stato perfetto per l'unione di tutti i beni» (26). E dico *necessariamente* quanto alla specificazione dell'atto, poiché la volontà non può volere il contrario [di quel bene]; ma non lo dico quanto all'esercizio dell'atto, poiché, in un determinato momento,

uno può non voler pensare alla beatitudine, perché anche gli stessi atti dell'intelletto e della volontà sono atti particolari.

Invece, se un bene è tale che non lo si trova essere bene secondo tutti i casi particolari che si possano immaginare, esso non muoverà necessariamente neppure quanto alla specificazione dell'atto. Infatti, anche mentre si pensa ad esso, si può volere il bene opposto, poiché quest'ultimo forse è buono e conveniente secondo qualche altro aspetto particolare considerato. Per esempio, ciò che è bene per la salute non è un bene per il piacere, e così dicasi degli altri beni.

Che, poi, la volontà si porti verso ciò che ad essa si presenti secondo un aspetto particolare più che secondo un altro, può accadere in tre modi. Precisamente, *in un modo*, in quanto un particolare aspetto ha più importanza e in tal caso la volontà si muove secondo la ragione, per esempio quando un uomo preferisce ciò che è utile alla salute a ciò che è utile al piacere. *In un altro modo*, in quanto uno rivolge il pensiero ad una particolare circostanza e non ad altre e ciò, nella maggior parte dei casi, accade per una determinata occasione che ha la sua origine o all'interno o all'esterno, la quale fa sì che si presenti a lui un pensiero del genere. *In un terzo modo*, accade per la disposizione dell'uomo, in quanto, secondo il Filosofo, «quale ciascuno è, tale gli appare il fine» (27). Perciò la volontà di chi è adirato si muove verso qualcosa in modo diverso da quella di chi è calmo, poiché ciò che è conveniente per l'uno non è conveniente per l'altro, come anche un cibo è tollerato diversamente dal sano e dal malato.

Dunque, se la disposizione, per cui un cosa ad uno sembra buona e conveniente, è naturale e non soggiace alla volontà, la volontà sceglie quella cosa per necessità naturale; così, tutti gli uomini desiderano naturalmente [**150b**] esistere, vivere e conoscere. Al contrario, se tale disposizione non è naturale, ma soggiace alla volontà per esempio quando uno è disposto dall'abito o dalla passione a che qualcosa gli sembri buono o cattivo in questo caso particolare - la volontà non si muoverà per necessità, poiché può rimuovere questa disposizione in modo che quel qualcosa non gli sembri in quel determinato modo, per esempio quando uno calma i propri bollori, per non esprimere giudizi su una persona come uno adirato. Tuttavia si rimuove più facilmente la passione dell'abito.

Così, dunque, dalla parte dell'oggetto la volontà è mossa secondo necessità quanto ad alcune cose, ma non quanto a tutte; ma dalla parte dell'esercizio dell'atto non è mossa per necessità.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che quel testo può essere inteso in due modi. In un primo modo, come se il profeta parlasse dell'esecuzione della scelta. In realtà, non è nel potere dell'uomo conseguire nell'effetto ciò che decide nella sua mente. Si può intendere in un altro modo, quanto al fatto che anche la volontà interiore è mossa da un altro principio superiore, che è Dio. E in base a ciò l'Apostolo dice che *non appartiene a chi vuole*, cioè il volere, *né a chi corre*, cioè il correre, come al primo principio, *ma a Dio che imprime l'impulso*.

2. Così è evidente anche la soluzione alla seconda obiezione.

3. Alla terza bisogna rispondere che gli animali bruti sono mossi verso qualcosa di determinato per l'influsso d'un agente superiore, secondo il modo d'una forma particolare, alla cui conoscenza segue l'appetito sensitivo. Ma certamente Dio muove la volontà in una maniera immutabile per l'efficacia della sua potenza motrice, che non può fallire. Però, per la natura della volontà che è mossa, la quale si rapporta indifferentemente a oggetti diversi, in essa non è introdotta la necessità, ma permane la libertà. Così la divina provvidenza opera infallibilmente anche in tutte le cose e tuttavia

da cause contingenti provengono effetti in maniera contingente, poiché Dio muove tutte le cose in modo proporzionato, ciascuna cosa secondo il suo modo [di essere].
4. Alla quarta bisogna rispondere che la volontà apporta qualcosa di suo quando è mossa da Dio: è essa, infatti, che opera, sebbene mossa da Dio; e perciò il suo movimento, benché provenga dall'esterno come dal primo principio, non è tuttavia violento.
5. Alla quinta bisogna rispondere che in qualche modo la volontà dell'uomo [**151a**] si distacca dalla volontà di Dio, in quanto cioè vuole qualcosa che Dio non vuole che essa voglia, come quando vuole peccare, benché anche Dio non vuole che la volontà non voglia quella cosa, poiché, se Dio lo volesse, ciò accadrebbe. Infatti, Dio ha fatto tutto ciò che ha voluto fare (28), E benché in questo modo la volontà dell'uomo sia in disaccordo con la volontà di Dio, quanto al movimento della volontà, tuttavia non può mai essere in disaccordo quanto all'esito o al risultato, poiché la volontà dell'uomo ha sempre questo esito: che Dio porta a compimento la sua volontà nei confronti dell'uomo. Però, quanto al modo di volere, non è necessario che la volontà dell'uomo si conformi alla volontà di Dio, poiché Dio vuole ciascuna cosa in una maniera eterna e infinita, non già l'uomo. Ecco perché *Isaia* dice: «Come il cielo è più alto della terra così le mie vie sono più alte delle vostre» (29).
6, Alla sesta bisogna rispondere che dal fatto che il bene sia l'oggetto della volontà si può ritenere che la volontà non voglia nulla se non sotto la ragione di bene. Ma poiché sotto la ragione di bene sono contenute molte cose diverse, da ciò non si può dedurre che la volontà sia mossa necessariamente verso questo o quel bene.
7. Alla settima bisogna rispondere che l'agente muove secondo necessità solo quando è superiore alla potenza del paziente. Ora, poiché la volontà è in potenza al bene universale, nessun bene supera la potenza della volontà muovendola quasi per necessità, eccetto ciò che è bene sotto tutti gli aspetti. E solo questo è il bene perfetto, consistente nella beatitudine, che la volontà non può non volere, nel senso, cioè, che non possa volere il suo contrario. Tuttavia può non volerla in atto, poiché può distogliere il suo pensiero dalla beatitudine, nella misura in cui muove l'intelletto al suo atto. E quanto a ciò, non vuole neppure la beatitudine per necessità. Così pure uno non prenderebbe fuoco necessariamente, se, volendo, potesse allontanare da sé il fuoco.
8. All'ottava bisogna rispondere che il fine è la ragione per cui si vogliono quelle cose che sono ordinate al fine. Perciò la volontà non si rapporta a queste due cose nello stesso modo.
9. Alla nona bisogna rispondere che, quando ad un fine non si può pervenire se non tramite una sola via, allora la ragione per cui si vuole il fine è identica a quella per cui si vuole ciò che è ordinato al fine. Ma le cose non stanno così in questo caso, poiché si può pervenire alla beatitudine attraverso molte vie. E perciò, benché l'uomo voglia necessariamente la beatitudine, tuttavia non vuole necessariamente nessuna [**151b**] di quelle cose che conducono alla beatitudine.
10. Alla decima bisogna rispondere che ciò che riguarda l'intelletto in qualche modo è simile e in qualche modo è diverso da ciò che riguarda la volontà. Precisamente, è diverso quanto all'esercizio dell'atto. Infatti, l'intelletto è mosso dalla volontà ad agire, la volontà non è mossa da nessun'altra potenza, ma da se stessa. Però, quanto all'oggetto, ci sono delle somiglianze in entrambi i casi. Infatti, come la volontà è mossa necessariamente da quell'oggetto che è buono sotto tutti i punti di vista, ma non da quell'oggetto che può essere considerato come male sotto un determinato punto di vista, così anche l'intelletto è necessariamente mosso dal vero necessario e che non può essere considerato come falso, ma non dal vero contingente che può essere considerato come falso.
11. All'undicesima bisogna rispondere che la disposizione del primo motore permane in quelle cose che sono mosse da esso, nella misura in cui sono mosse da esso: è così,

infatti, che ne ricevono la somiglianza. Tuttavia, non è necessario che siano totalmente simili ad esso; perciò il primo principio motore è immobile, non gli altri.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che, per il fatto che il vero sia una determinata conoscenza, quasi esistente nella mente, è più formale del bene ed è capace di muovere di più in ragione dell'oggetto; però il bene è capace di muovere di più secondo la ragione del fine, com'è stato detto.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che l'amore si dice che
trasformi l'amante nell'amato, in quanto l'amante è mosso per amore verso l'oggetto del suo amore. La conoscenza, invece, rende simili a sé, in quanto la somiglianza dell'oggetto conosciuto si realizza nel soggetto conoscente. Il primo di questi due movimenti appartiene ad un mutamento derivante dall'agente, che va in cerca del fine; il secondo movimento appartiene ad un mutamento, che avviene secondo la forma.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che l'assentire non
designa un movimento dell'intelletto verso la cosa, ma piuttosto verso il concetto della cosa, che si ha nella mente e al quale l'intelletto dà il suo assenso, quando giudica che esso è vero.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che non ogni causa produce necessariamente un effetto, anche se fosse una causa sufficiente, per il fatto che la causa può essere impedita di raggiungere in qualche caso il proprio effetto, come le cause naturali, che non producono necessariamente i propri effetti, ma solo nella maggior parte dei casi, [**152a**] poiché in pochi casi sono impedite. Così, dunque, quella causa, la quale fa sì che la volontà voglia qualcosa, non occorre che lo faccia secondo necessità, poiché la stessa volontà può opporre degli impedimenti o con il rimuovere quella considerazione che induce un uomo a volere oppure volgendo la sua attenzione a qualcosa d'opposto, cioè che sotto un certo aspetto non è un bene ciò che è presentato come bene.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che il Filosofo, nell'ottavo libro della *Metafisica* (30), dimostra con quell'argomento non che non sia attiva una determinata potenza, che si rapporta ai contrari, ma che la potenza attiva, che si rapporta ai contrari, non produce necessariamente il proprio effetto. Infatti, se si sostenesse una cosa del genere, seguirebbe chiaramente che i contraddittori esisterebbero insieme. Ora, se si ammette che una determinata potenza attiva sia in rapporto ai contrari, non segue che gli opposti esistano insieme, perché, quantunque entrambi gli opposti, verso cui la potenza è in rapporto, siano possibili, tuttavia, se esiste l'uno non esiste l'altro,
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che la volontà, quando torna a scegliere, muta rispetto alla sua disposizione precedente in quanto al fatto che prima era in potenza a scegliere e poi sceglie in atto. E certamente questo mutamento procede da un determinato motore, in quanto la stessa volontà muove se stessa ad agire e in quanto è anche mossa da un determinato agente esteriore, cioè da Dio. Tuttavia non è mossa necessariamente, com'è stato detto.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che il principio della conoscenza umana proviene dal senso. Tuttavia, non è necessario che tutto ciò che l'uomo conosce sia sottoposto al senso o che si conosca immediatamente solo per mezzo d'un effetto sensibile. Infatti, lo stesso intelletto conosce se stesso mediante il proprio atto, che non soggiace al senso. E similmente, conosce anche l'atto interiore della volontà, in quanto la volontà è in qualche modo mossa per mezzo dell'atto dell'intelletto e in quanto l'atto dell'intelletto è causato in altro modo dalla volontà, com'è stato detto, come l'effetto è conosciuto mediante la causa e la causa mediante l'effetto. Tuttavia, pur ammettendo che la potenza della volontà, che si rapporta ad oggetti opposti, non possa essere conosciuta se non per mezzo dell'effetto sensibile, l'argomentazione non è ancora concludente, Infatti, come l'universale, che esiste sempre e dappertutto, è conosciuto da noi per mezzo delle singole cose, che esistono qui ed ora, e come la materia [**152b**] prima, che è in potenza a diverse forme, è conosciuta da noi per mezzo del susseguirsi

delle forme, che però non esistono contemporaneamente nella materia, così anche la potenza della volontà, che si rapporta agli opposti, è conosciuta da noi non certo dal fatto che esistano contemporaneamente atti opposti, ma dal fatto che, in successione, si susseguono gli uni agli altri, derivando dallo stesso principio.
19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che questa proposizione *Come un atto sta ad un altro atto, così una potenza sta ad un'altra potenza* sotto certi aspetti è vera e sotto certi altri è falsa. Infatti, se l'atto è inteso come corrispondente in tutto e per tutto alla potenza, come suo oggetto universale, allora la proposizione è vera. Infatti, l'udito sta alla vista come il suono sta al colore. Invece, se ciò che è contenuto sotto quest'oggetto universale è inteso come un atto particolare, allora la proposizione non è vera. Infatti, la potenza visiva è una sola, mentre il bianco e il nero non sono la stessa cosa. Dunque, benché nell'uomo esista nello stesso tempo la potenza della volontà, che si rapporta a oggetti opposti, tuttavia questi oggetti opposti, verso cui la volontà si rapporta, non esistono nello stesso tempo.
20. Alla ventesima bisogna rispondere che nessuna cosa muove se stessa sotto il medesimo rapporto, ma può muovere se stessa sotto un rapporto diverso. Così, infatti, l'intelletto, in quanto intende in atto i princìpi, porta se stesso dalla potenza all'atto, quanto alle conclusioni. Anche la volontà, in quanto vuole il fine, porta se stessa all'atto, quanto a quelle cose che sono ordinate al fine.
21. Alla ventunesima bisogna rispondere che i movimenti della volontà, pur essendo multiformi, si riconducono ad un certo principio uniforme, che tuttavia non è il corpo celeste, ma Dio, com'è stato detto, se s'intende per *principio* ciò che muove direttamente la volontà. Invece, se parliamo del movimento della volontà in quanto mossa occasionalmente da un principio sensibile esterno, allora il movimento della volontà è riconducibile al corpo celeste. E ciononostante la volontà non è mossa necessariamente. Infatti, non è necessario che la volontà, non appena le vengano presentate delle cose piacevoli, le desideri. E neppure è vero che quelle cose che sono causate direttamente dai corpi celesti, derivino da essi secondo necessità. Infatti, come il Filosofo dice nel sesto libro della *Metafisica* (31), se ogni effetto procedesse da una determinata causa e se ogni causa producesse necessariamente il proprio effetto, seguirebbe che tutto sarebbe necessario. Ma sono false entrambe le affermazioni. [**153a**] Infatti, alcune cause, pur essendo sufficienti, non producono necessariamente i propri effetti, poiché possono essere Impedite, com'è evidente in tutte le cause naturali (32) E, ancora, neppure è vero che tutto ciò che accade abbia una causa naturale. Infatti, quelle cose che accadono accidentalmente non sono prodotte da una causa agente naturale, poiché ciò che è accidentale non è né ente né uno. E così, dunque, poiché l'insorgenza d'un impedimento è accidentale, non è riconducibile al corpo celeste come alla propria causa. Infatti, il corpo celeste agisce come un agente naturale.
22. Alla ventiduesima bisogna rispondere che [**153b**] chi fa ciò che non vuole non possiede la libertà dell'azione, però può avere una volontà libera.
23. Alla ventitreesima bisogna rispondere che l'uomo, peccando, perse il libero arbitrio, quanto alla libertà dalla colpa e dalla miseria, non però quanto alla libertà dalla costrizione.
24. Alla ventiquattresima bisogna rispondere che la consuetudine genera la necessità non in modo assoluto, ma specialmente negli atti repentini. Infatti, benché si sia contratta l'abitudine, si può agire deliberatamente contro di essa.

QUESTIONE 7

IL PECCATO VENIALE

Articolo 1 (1)

Se il peccato si divida opportunamente in veniale e in mortale

[**155a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, Agostino, nel ventiduesimo libro del *Contro Fausto*, dice che «il peccato è una parola detta, un'azione compiuta o un desiderio contro la legge eterna». Ora, ogni peccato che è contro la legge eterna è mortale. Dunque, ogni peccato è mortale. Conseguentemente, non si divide opportunamente il peccato in veniale e in mortale.
2. Inoltre. Il peccato merita una pena in ragione della sua natura. Ora, il perdono è contrario alla pena, poiché la cancella. Dunque, il peccato veniale ripugna alla natura del peccato. Ora, nessuna differenza che divide un genere ad esso ripugna. Dunque, il peccato non può essere convenientemente diviso in mortale e in veniale.
3. Inoltre. Chiunque si volge disordinatamente [verso qualche bene] si volge sempre verso un bene mutevole; ma chi si volge verso un bene mutevole, si allontana da quello immutabile, poiché, in qualsiasi movimento, chi si avvicina ad un termine si allontana dall'altro. Dunque, chiunque pecca, s'allontana dal bene immutabile. Ora, proprio in ciò consiste il peccare mortalmente. Dunque, chiunque pecca, pecca mortalmente. Per conseguenza; non si dà un peccato mortale e un peccato veniale.
4. Inoltre. Ogni peccato consiste in un amore disordinato della creatura. Ora, chiunque ama [**155b**] o ama come chi usa o ama come chi gode. Ora, chi ama la creatura come chi usa, non pecca, poiché la subordina al fine della beatitudine e in ciò consiste l'*usare*, secondo quanto dice Agostino nel primo libro *Della dottrina cristiana* (3). Se, al contrario, ama la creatura come chi gode, pecca mortalmente, poiché fa consistere il fine ultimo nella creatura. Dunque, chi ama la creatura o non pecca oppure pecca mortalmente. E così si conclude come sopra.
5. Inoltre. Nessuna di quelle cose che si dividono per opposizione si trasforma nell'altra. Infatti, giammai la *bianchezza* diventa la *tenerezza*, né viceversa. Ora, il peccato veniale diventa mortale. Infatti, a proposito del versetto del *Salmo*: «Beati quelli dei quali... » (4), la glossa commenta: «Quando piace, niente è così veniale da non diventare mortale» (5). Dunque, il peccato veniale non può essere opposto, per divisione, al mortale.
6. Inoltre. Se una cosa non piace, non è peccato, poiché non è volontaria; se, invece, piace è mortale, com'è evidente nella glossa citata. Dunque, o non è peccato o è mortale.
7. Ciò che dispone a qualcosa non può fungere, in una divisione, da termine opposto a quella cosa, poiché di due termini opposti nessuno dispone all'altro. Ora, il peccato veniale dispone a quello mortale. Dunque, il peccato veniale non può essere opposto, per divisione, a quello mortale.
8. Inoltre. Anselmo, nel libro *Perché un Dio uomo* (6), afferma che il dovere consiste nel fatto che la volontà della creatura razionale si sottometta alla volontà divina. Chi sopprime tutto ciò sopprime il dovuto onore a Dio è non l'onora. [**156a**] Ora, non onorare Dio è peccare mortalmente e quindi, chiunque pecca in questo modo, non onora Dio,

poiché non sottomette la sua volontà alla volontà divina. Dunque, chiunque pecca, pecca mortalmente.
9. Inoltre. L'uomo è tenuto dal comandamento a ordinare a Dio, come a proprio fine, tutto ciò che fa. Infatti, è detto nella *Prima lettera ai Corinzi*: «Sia che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto a gloria di Dio» (7). Ora, il peccato veniale non può essere ordinato a Dio. Dunque, chiunque pecca venialmente, agisce contro il precetto; dunque, pecca mortalmente
10. Inoltre. Dice Agostino nelle *Ottantatre questioni*: «In ciò consiste tutto e solo il male dell'uomo: usare ciò di cui si deve godere o godere di ciò che si deve usare» (8). Ora, ognuno. dei due casi è peccato mortale, poiché colui che usa ciò di cui deve fruire non ripone il suo ultimo fine in Dio, del quale soltanto bisogna godere; invece, colui che gode di ciò che deve usare, ripone il suo ultimo fine nella creatura. In entrambi i casi commette un peccato mortale. Dunque, ogni male della colpa è un peccato mortale.
11. Inoltre. Poiché la pena corrisponde alla colpa, dove c'è la stessa pena sembra che lì ci sia pure la stessa ragione della colpa. Ora, al peccato veniale è dovuta la stessa pena che è dovuta anche al peccato mortale. Infatti, Agostino, in un sermone *Sul purgatorio* (9), dice che adulare una persona altolocata è un peccato veniale e nondimeno un chierico va degradato per adulazione, com'è disposto nella *Distinzione* 46 (10). Dunque, la natura della colpa veniale e di quella mortale è la stessa; perciò non s'oppone opportunamente, per divisione, il peccato veniale a quello mortale.
12. Ma diceva che il peccato veniale si distingue da quello mortale quanto al soggetto. Infatti, il peccato veniale risiede nella sensualità, mentre il mortale nella ragione. IN CONTRARIO: il consenso all'atto appartiene alla ragione superiore, secondo quanto dice Agostino nella *Trinità* (11). Ora, un certo consenso ad un atto è peccato veniale, come per esempio acconsentire a una parola oziosa. Dunque, la distinzione che è stata fatta non è conveniente.
13. [**156b**] Inoltre. I primi movimenti dei peccati dello spirito sono peccati veniali. Ora, essi non risiedono nella sensualità, ma piuttosto nella ragione. Dunque, il peccato veniale non risiede soltanto nella sensualità.
14. Inoltre. Ciò che noi abbiamo in comune con gli animali bruti non sembra essere soggetto di peccato, dal momento che non lo è negli animali bruti. Ora, noi abbiamo in comune con gli animali bruti la sensualità. Dunque, nella sensualità non ci può essere nessun peccato né veniale né mortale.
15. Inoltre. La necessità esclude la ragione del peccato, poiché in quelle cose che avvengono per necessità non c'è né lode né biasimo. Ora, la sensualità è soggetta alla necessità, poiché è legata ad un organo corporeo. Dunque, nella sensualità non ci può essere peccato.
16. Inoltre. Anselmo dice che è punita soltanto la volontà. Ora, al peccato è dovuta la pena. Dunque, il peccato risiede soltanto nella volontà, non, dunque, nella sensualità.
17. Inoltre. Se il peccato mortale esiste nella ragione superiore, ciò sarà o direttamente o indirettamente. Ma direttamente e per sé il peccato mortale non può risiedere in essa, poiché non può errare, dal momento che, secondo Agostino, spetta ad essa il compito di contemplare le ragioni eterne, nelle quali non c'è errore. «Si sbagliano, infatti, coloro che fanno il male», com'è detto nei *Proverbi* (12). Ugualmente, neppure indirettamente per il fatto che non reprime le potenze inferiori; infatti, ciò non rientra nel suo dominio, poiché, per il peccato originale, ha perso il potere di tenere a freno le potenze inferiori, come dice Agostino. Dunque, non ci può essere il peccato mortale nella ragione superiore.
18. Similmente, diceva che il peccato veniale e quello mortale si distinguono in ciò: chi pecca mortalmente ama la creatura più di Dio, chi pecca venialmente ama la creatura al di sotto di Dio. IN CONTRARIO: si faccia l'ipotesi che un uomo ritenga che la semplice fornicazione non sia un peccato mortale e commetta fornicazione mentre nutre un'opinione del genere, ma cesserebbe dal fornicare qualora sapesse che ciò è contro

Dio. Ora, è evidente che quest'uomo pecca mortalmente, poiché l'ignoranza del diritto non lo discolpa e tuttavia ama Dio più della fornicazione. Infatti, [**157a**] si ama di più quella cosa per la quale se ne abbandona un'altra. Dunque, non chiunque pecca mortalmente ama la creatura più di Dio.
19. Inoltre. Il più e il meno non diversificano la specie. Ora, il peccato mortale e quello veniale si distinguono per la specie. Dunque, non si distinguono per il fatto che si ami la creatura di più o di meno di Dio.
20. Inoltre. Lì dove è dato riscontrare il più e il meno, si riscontra anche l'uguale, poiché, tolto ciò che c'è di più nel maggiore, si ha come resto l'uguale. Ora, accade che si ami la creatura più di Dio e anche meno Dio; dunque, accade anche che si ami la creatura tanto quanto si ama Dio. Dunque, tra il peccato mortale e quello veniale ci sarà un peccato intermedio. E così la divisione non è sufficiente.
21. Similmente, diceva che il peccato mortale e quello veniale si distinguono quanto all'effetto, nel senso che il peccato mortale priva della grazia, ma quello veniale no. IN CONTRARIO: non ci può essere la grazia senza la virtù. Ma il peccato veniale sopprime la virtù, che consiste nell'ordine dell'amore, secondo quanto dice Agostino nei *Costumi della Chiesa* (13). Ora, il peccato veniale toglie l'ordine dell'amore, altrimenti non sarebbe peccato. Dunque, anche il peccato veniale toglie la grazia.
22. Inoltre. Alla grazia spetta di ordinare l'uomo a Dio come al suo fine. Ora, il peccato veniale sopprime l'ordine a Dio come al proprio fine. Infatti, non può essere ordinato a Dio come al proprio fine. Dunque, il peccato veniale toglie la grazia.
23. Inoltre. Colui con il quale Dio è offeso non ha la sua grazia. Ora, Dio è offeso con chi commette un peccato veniale, poiché lo punisce. Dunque, il peccato veniale toglie la grazia.
24. Ugualmente, diceva che il peccato veniale si distingue da quello mortale quanto al reato. Infatti, il peccato mortale rende il colpevole meritevole della pena eterna, mentre quello veniale d'una pena temporale. IN CONTRARIO: Agostino, nel *Commento al Vangelo di Giovanni* (14), dice che l'incredulità è un peccato tale che, se non è perdonato, non sono perdonati tutti gli altri [peccati]. E così è manifesto che all'incredulo non sono rimessi i peccati veniali. Ora, finché perdura la colpa non si cancella il debito della pena. Dunque, i peccati veniali degli increduli sono puniti con una pena eterna. [**157b**] Dunque, il peccato veniale non si distingue da quello mortale a tal punto da poterlo opporre ad esso nella divisione.

IN CONTRARIO

1. C'è che nella *Prima lettera di Giovanni* è detto: «Se dicessimo di non aver peccato, inganneremmo noi stessi» (15). Ma queste parole non si possono intendere riferite al peccato mortale, come dice Agostino, poiché nei santi non c'è il peccato mortale. Dunque, c'è un peccato veniale, che, nella divisione, può essere opposto al mortale.
2. Inoltre. Agostino, nell'*Omelia VII su San Giovanni* (16), dice che è un crimine ciò che è meritevole della dannazione, mentre è un peccato veniale ciò che non è meritevole della dannazione. Dunque, nella divisione, il peccato veniale s'oppone convenientemente al peccato mortale.

RISPOSTA

Bisogna dire che *veniale* si dice da *venia*. Ora, in tre modi un peccato si può dire *veniale* da *venia*. *In un modo*, precisamente perché si è già ottenuto il perdono, secondo come dice Ambrogio (17) che un peccato mortale diventa veniale tramite la confessione; e questo, secondo alcuni, è detto veniale per l'evento. Ora, è evidente che questo peccato veniale non può essere opposto, nella divisione, a quello mortale.

In un altro modo si dice peccato veniale, perché ha in sé qualche ragione di perdono, non nel senso che non sia punito, bensì nel senso che è punito di meno. E in questo modo è detto veniale quello dovuto alla debolezza o all'ignoranza, poiché la debolezza scusa dal peccato o in tutto o in parte. E questo peccato, secondo alcuni, è detto veniale per la causa. Tuttavia neppure questo peccato veniale può essere opposto, nella divisione, a quello mortale, poiché può capitare che un uomo, che pecca per ignoranza o per debolezza, pecchi mortalmente, com'è stato detto nelle questioni precedenti.

In un terzo modo si dice *veniale* un certo peccato, perché, per quanto dipende da esso, non esclude il perdono, cioè il termine della pena. E in questo modo il peccato veniale s'oppone, nella divisione, al mortale, il quale, per quanto dipende da esso, è meritevole d'una pena eterna e quindi esclude il perdono, cioè il termine della pena. E questo peccato, secondo alcuni, è detto veniale per il suo genere.

Per trovare la differenza che distingua il peccato veniale da quello mortale bisogna considerare [**158a**] che essi si differenziano certamente secondo il reato. Infatti, il peccato mortale merita una pena eterna, mentre quello veniale una pena temporale. Però questa differenza consegue alla natura del peccato mortale e veniale, ma non la costituisce. Infatti, un peccato non è tale per il fatto che ad esso è dovuta la tale pena, ma piuttosto è tutto il contrario, cioè poiché il peccato è tale ad esso è dovuta la tale pena.

Similmente, essi si distinguono quanto all'effetto. Infatti, il peccato mortale priva della grazia, il peccato veniale no. Ma la differenza che andiamo cercando non è neppure questa, poiché questa differenza consegue alla natura del peccato. Infatti, per il fatto che un peccato è tale, ad esso consegue il tale effetto, non viceversa.

La differenza, poi, che è dalla parte del soggetto, costituirebbe una diversa natura di peccato, se il peccato veniale risiedesse sempre nella sensualità e quello mortale risiedesse sempre nella ragione. Così, infatti, cioè in ragione del soggetto, si distingue la virtù intellettuale da quella morale, secondo quanto dice il Filosofo nell'*Etica* (18), poiché la virtù morale risiede nella parte razionale per partecipazione, cioè nella facoltà appetitiva, invece la virtù intellettuale risiede nella ragione stessa. Ma ciò non è vero, poiché il peccato veniale può anche risiedere nella ragione, com'è stato dimostrato nelle obiezioni (19). Conseguentemente, neppure secondo questa differenza si possono assumere connotazioni diverse per l'uno e l'altro peccato.

Una quarta differenza, che deriva dal modo d'amare, costituisce certamente una diversa ragione di peccato, ma solo quanto all'atto della volontà, che è dalla parte dell'agente. Ora, il peccato veniale consiste non solo nell'atto interiore della volontà, ma anche nell'atto esteriore. Infatti, esistono alcuni atti che, per il loro genere, sono peccati veniali, come proferire una parola oziosa o dire una bugia scherzosa e simili. Invece, ci sono altri atti che, per il loro genere, sono peccati mortali, come l'omicidio, l'adulterio, la bestemmia e simili.

Ora, la diversità, che è dalla parte dell'atto della volontà, non diversifica i generi degli atti esteriori. Infatti, un atto buono per il suo genere può essere compiuto dalla volontà perversa di chi lo compie, per esempio se uno fa l'elemosina per vanagloria. Similmente, un atto veniale per il suo genere può essere mortale per la volontà di chi lo compie, [**158b**] per esempio se uno dice una parola vana per disprezzo di Dio. Ma gli atti esteriori si differenziano nel genere per i loro oggetti. Perciò si dice comunemente che un atto è buono per il suo genere, quando cade su una materia debita e che è cattivo, quando cade su una materia indebita. Dunque, occorre che un peccato sia detto veniale per il suo genere per il fatto che cade su una materia indebita. Lo stesso dicasi del peccato mortale per il suo genere.

Per andare più a fondo nella presente questione, bisogna tener presente che il peccato consiste in un certo disordine dell'anima, come la malattia consiste in un certo disordine del corpo. Perciò, il peccato è come una certa malattia dell'anima e il perdono

è per il peccato ciò che la cura è per la malattia. Dunque, come ci sono alcune malattie curabili ed altre incurabili, le quali sono dette *mortali*, così ci sono alcuni peccati che sono, per così dire, curabili e sono detti *veniali* ed altri che, per quanto dipende da essi, sono incurabili, benché possano essere curati da Dio, e sono detti *mortali*.

Ora, è detta *incurabile* e *mortale* quella malattia dalla quale è soppresso il principio della vita. Infatti, se questo principio viene soppresso, non rimane nient' altro con cui lo si possa ricostituire; e perciò una simile malattia non può essere curata, ma porta alla morte. C'è, però, un tipo di malattia che non sopprime nessun principio della vita, ma qualcuno di quegli elementi che conseguono ai princìpi della vita, i quali possono essere risanati per mezzo dei princìpi della vita, per esempio, la febbre terzana, che consiste in una secrezione eccessiva di bile e che la forza della natura riesce a vincere.

Ora, secondo quanto dice il Filosofo nel sesto libro dell'*Etica* (20), il principio delle operazioni è il fine, sicché il principio della vita spirituale, consistente nella rettitudine dell'azione, è il fine delle azioni umane. Esso è la carità di Dio e del prossimo. «Ora, il fine del precetto è la carità», è detto nella *Prima lettera a Timoteo* (21). Infatti, l'anima si congiunge a Dio tramite la carità, che è la vita dell'anima, come l'anima è la vita del corpo. E quindi, se la carità viene soppressa, il peccato è mortale, poiché non rimane nessun principio della vita per mezzo del quale questo difetto possa essere riparato, ma può essere riparato solo per mezzo dello Spirito Santo, poiché, com'è detto nella *Lettera ai Romani*: «La carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci è stato donato» (22). Invece, se il difetto della rettitudine è tale che non è soppressa la carità, [**159a**] il peccato sarà veniale, poiché tutti i difetti possono essere riparati, per mezzo della carità rimasta, come per mezzo d'un principio vitale: «infatti la carità copre tutte le colpe», com'è detto nei *Proverbi* (23).

Ora, che un certo peccato sopprima o non sopprima la carità può accadere in due modi. *In un modo*, dalla parte di colui che pecca; *in un altro modo*, dallo stesso genere dell'atto. Inoltre, dalla parte di colui che pecca, in due modi. *In un modo*, perché l'atto del peccato è d'una potenza tale che non è in grado di ordinare al fine e quindi non è neppure in grado di distogliere da esso. E perciò un moto della sensualità non può essere un peccato mortale, ma solo veniale, poiché ordinare qualcosa verso un fine spetta solo alla ragione. *In un altro modo*, dal fatto che la potenza, che può ordinare al fine e distogliere dal fine, può ordinare in una direzione contraria al fine un qualsiasi atto che anche per sé non è contrario al fine. Per esempio, se uno proferisce una parola vana in disprezzo di Dio - cosa che è contro la carità - questo sarà un peccato mortale, non però per il genere dell'atto, bensì per la perversa volontà di chi lo compie.

In un altro modo accade che un peccato sia o non sia contro la carità per lo stesso genere dell'atto, che si desume dalla parte dell'oggetto o della materia, la quale è o non è contro la carità. Infatti, come un certo cibo è di per sé contro la vita, per esempio un cibo velenoso, un altro cibo invece non è contro la vita, benché apporti qualche impedimento alla buona costituzione vitale, per esempio un cibo grasso e di non facile digestione, o anche, se è di facile digestione, perché non è stato assunto in giusta quantità. Così, anche negli atti umani se ne riscontra qualcuno che per sé è contro la carità verso Dio e verso il prossimo: cioè quegli atti ad opera dei quali è soppressa nell'uomo la sottomissione e la reverenza a Dio, come la bestemmia, gli atti diabolici e simili; e anche quelli che sopprimono la convivenza della società umana, come il furto, l'omicidio e simili. Infatti, gli uomini non potrebbero vivere gli uni insieme con gli altri in quella società in cui qua e là e indifferentemente fossero perpetrati simili delitti. E questi sono peccati mortali per il loro genere, quale che sia l'intenzione o la volontà con cui siano commessi.

Invece, ce ne sono alcuni che, pur contenendo in sé qualche disordine, tuttavia non escludono direttamente l'una o l'altra delle cose predette, per esempio che un uomo dica una menzogna non contro la fede né per nuocere al prossimo, ma per procurare diletto

[**159b**] anche giovamento, oppure se uno eccedesse nel mangiare nel bere e altre cose del genere. Dunque, questi sono peccati veniali per il loro genere.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la divisione è duplice: *una*, per mezzo della quale un genere univoco è diviso nelle sue specie, che di esso partecipano in egual misura, come il genere *animale* in *bue* e *cavallo*; l'*altra* è la divisione d'una realtà analoga, comune in quelle cose che si predicano secondo ciò che è prima e ciò che è dopo, per esempio l'ente è diviso in sostanza e accidente o in potenza e atto. In queste realtà la ragione comune è contenuta perfettamente in una sola, mentre nelle altre è contenuta accidentalmente e secondariamente. E tale è la divisione del peccato in veniale e mortale. Perciò la predetta definizione di peccato s'addice perfettamente al peccato mortale, invece imperfettamente e accidentalmente al peccato veniale. Quindi, si dice giustamente che il peccato veniale non è contro la legge, ma al di là della legge, in quanto cioè si allontana in qualcosa dall'ordine della legge, senza tuttavia corrompere lo stesso [ordine], dal momento che non corrompe la carità, in cui consiste la pienezza della legge, com'è detto nella *Lettera ai Romani* (24).
2. Alla seconda bisogna rispondere che veniale è una differenza che diminuisce la natura del peccato e una tale differenza si riscontra in tutte quelle cose che partecipano di qualcosa di comune in modo imperfetto e secondo un certo rapporto.
3. Alla terza bisogna rispondere che il fine ha natura di termine, ma non ciò che è ordinato al fine. Ora, il peccato veniale non si volge ad un bene mutevole come a fine e perciò non si volge ad esso come ad un altro termine diverso da Dio, a tal punto che sia necessario, con ciò, allontanarsi da Dio.
4. Alla quarta bisogna rispondere che chi pecca venialmente non gode della creatura ma se ne serve: la rapporta, infatti, a Dio nell'abito benché non nell'atto. Né con ciò si agisce contro il precetto (25) , poiché non si è tenuti a rapportarsi sempre in ogni atto a Dio.
5. Alla quinta bisogna rispondere che il peccato veniale, in quanto veniale, non diventa mai mortale, come neppure la *bianchezza* diventa *nerezza*. Però un atto, che è veniale per il suo genere, può diventare peccato mortale per la volontà di chi pone il fine nella creatura, poiché anche ciò che per sua natura è freddo può diventare caldo, come l'acqua.
6. Alla sesta bisogna rispondere che il veniale diventa mortale quando piace, non però in qualsiasi modo, bensì come fine.
7. Alla settima bisogna rispondere che talvolta, [**160a**] nella divisione, una cosa s'oppone ad un'altra, in quanto è opposta a quell'altra per essenza, come il bianco al nero e il caldo al freddo e nessuna delle due dispone all'altra. Talaltra, invece, alcune cose sono opposte, nella divisione, l'una all'altra secondo la nozione di *perfetto* e *imperfetto*, delle quali una è ordinata all'altra come l'accidente alla sostanza e la potenza all'atto. E in questo modo anche il peccato veniale s'oppone, nella divisione, al peccato mortale e ad esso dispone.
8. All'ottava bisogna rispondere che la volontà della creatura razionale ha l'obbligo di sottomettersi a Dio, ma ciò accade per mezzo di precetti affermativi e negativi: quelli negativi obbligano sempre e per sempre, quelli affermativi obbligano sempre ma non per sempre. Dunque, quando un uomo pecca venialmente, allora accade che, certamente, non rende il dovuto onore a Dio, osservando attualmente un precetto affermativo. Ma in questo modo non si pecca mortalmente, come al contrario pecca mortalmente chi non onora Dio, trasgredendo un precetto negativo o non osservando un precetto affermativo nel tempo in cui esso obbliga.
9. Alla nona bisogna rispondere che, poiché quel precetto dell'Apostolo è affermativo, non obbliga in modo tale che debba essere sempre osservato in atto, però è sempre

osservato nell'abito per tutto il tempo in cui l'uomo ha Dio per ultimo fine. E ciò non è escluso per il peccato veniale.
10. Alla decima bisogna rispondere che Agostino, in quel passo, parla del perfetto male della colpa, qual è il peccato mortale.
11. All'undicesima bisogna rispondere che adulare al solo scopo di compiacere è, per il suo genere, peccato veniale, poiché è una certa vanità; ma adulare per ingannare è un peccato mortale, secondo quel versetto di *Isaia*: «Popolo mio, t'ingannano quelli che ti dicono beato» (26). E di questa adulazione parla il canone. Perciò vi si dice che il chierico, che si dà alle adulazioni e agl'inganni deve essere degradato.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che quella differenza, che è dalla parte del soggetto, non è costitutiva del peccato mortale né del veniale, ma è concomitante; e quindi, niente impedisce che un certo peccato veniale esista nella ragione superiore.
13. Lo stesso ragionamento vale per la tredicesima obiezione.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che la sensualità negli animali bruti non partecipa in nessun modo della ragione come accade in noi, com'è detto nel primo libro dell'*Etica* (27); [**160b**] e, in base a ciò, può essere soggetto di peccato.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che anche lo stesso organo corporeo obbedisce in qualche modo alla ragione; e, in base a ciò, nel suo atto ci può. essere il peccato; e similmente nell'atto della sensualità.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che il peccato risiede nella sola volontà come nel suo principio motore, invece nelle altre potenze come in cose comandate e mosse.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che nella ragione superiore ci può essere un peccato mortale sia direttamente sia indirettamente. Infatti, benché essa non si sbagli quando guarda alle ragioni eterne, tuttavia si può sbagliare in quanto se ne allontana. Similmente, bisogna dire che dal peccato originale non è in nessun modo conseguito che le potenze inferiori non obbediscano alla ragione, ma che non obbediscano completamente come nello stato d'innocenza.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che quella differenza è giusta nella misura in cui la differenza tra il peccato mortale e quello veniale sia assunta dalla parte della volontà. Ma alcuni peccati sono mortali per il loro genere, poiché, quale che sia la volontà con cui sono compiuti, sono sempre mortali. E da questi peccati procede l'obiezione. Ora, in questi peccati, lo stesso atto è, per il suo genere, contro l'amore di Dio. Per esempio, se un uomo ferisse un altro uomo, col suo stesso atto agirebbe contro la carità.
19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che il più e il meno, quando conseguono da ragioni diverse, diversificano la specie e così è in questo caso. Infatti, amare una cosa come fine e amarla come ciò che conduce ad un fine, non hanno identica natura d'amore.
20. Alla ventesima bisogna rispondere che può ben accadere che uno, privo di carità, ami una creatura più di Dio, un'altra tanto quanto Dio e anche un'altra meno di Dio; ma non accade mai che uno ami una creatura tanto quanto Dio in tal modo che non ne ami nessuna più di Dio, poiché è necessario che l'uomo faccia consistere l'ultimo fine della sua volontà in una determinata realtà.
21. Alla ventunesima bisogna rispondere che quella differenza è conseguente e non costitutiva del peccato mortale e veniale. Invece, chi pecca venialmente è privo dell'ordine dell'amore in qualche atto circa quelle cose che sono subordinate al fine, non però [ne è privo] in assoluto relativamente allo stesso fine; e quindi, [il peccato veniale] non toglie né la virtù né la grazia.
22. [**161a**] Alla ventiduesima bisogna rispondere che una cosa è non ordinarsi a Dio - ciò che conviene al peccato veniale - ed altra cosa è escludere l'ordine verso Dio - ciò che conviene al peccato mortale.
23. Alla ventitreesima bisogna rispondere che Dio punisce chi pecca venialmente non come se lo odiasse, ma come [se fosse un] un figlio che con amore purifica e monda.

24. Alla ventiquattresima bisogna rispondere che i peccati veniali di coloro che muoiono nella miscredenza o che muoiono in qualsiasi peccato mortale sono puniti eternamente non per sé, poiché non privano della grazia, ma per un peccato aggiunto, a causa del quale si è privati della grazia.

Articolo 2 (28)

Se il peccato veniale faccia diminuire la carità

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, dice Agostino nel libro X delle *Confessioni*: «Ti ama di meno chi, insieme con te, ama qualche altra cosa, che non ama per te» (29). Ora, chi pecca venialmente ama qualche altra cosa insieme con Dio, che non ama per Dio, altrimenti non peccherebbe amando Dio. Dunque, chi pecca venialmente ama di meno Dio.
2. Inoltre. I contrari, per loro natura, hanno luogo riguardo alla stessa realtà. Ora, l'accrescimento e la diminuzione sono contrari; ma la carità aumenta secondo quanto è detto nella *Lettera ai Filippesi*: «Prego affinché la vostra carità cresca sempre di più» (30). Dunque, essa va anche soggetta a diminuzione. Ma non diminuisce per il peccato mortale, col quale, anzi, è soppressa. Dunque, diminuisce per il peccato veniale.
3. Ma diceva che la carità, quanto alla sua acquisizione, diminuisce per il peccato veniale, in quanto, cioè, il peccato veniale fa sì che si riceva meno carità, però, una volta che la carità sia stata già infusa, non può diminuire per il peccato veniale. IN CONTRARIO: secondo quanto dice il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* (31), le cause che generano, corrompono e diminuiscono la virtù sono le stesse. Dunque, se il peccato veniale fa sì che si generi per infusione una carità minore, fa sì che diminuisca anche la carità già acquisita.
4. [**161b**] Inoltre. Tutto ciò che fa diminuire la differenza costitutiva d'una specie, ne fa diminuire l'essenza. Ora, la differenza costitutiva dell'abito è l'essere difficilmente mutevole e il peccato veniale la fa diminuire, poiché, per il peccato veniale, l'uomo diventa più incline a cadere nel peccato mortale, a causa del quale si perde la carità. Dunque, il peccato veniale fa diminuire l'abito della carità.
5. Inoltre. Ogni amore o è un amore di concupiscenza o di carità, come si desume in Agostino dal nono libro della *Trinità* (32). Ora, colui che pecca venialmente ama la creatura non certo con amore di carità, poiché «la carità non agisce invano», com'è detto nella *Lettera ai Corinzi* (33); dunque, con amore di concupiscenza. Ora, un accrescimento della concupiscenza sembra coincidere con una diminuzione della carità, poiché, come dice Agostino nelle *Ottantatre questioni* (34), l'alimento della carità è la diminuzione della cupidigia. Dunque, sembra che il peccato veniale faccia diminuire la carità.
6. Inoltre. Agostino, ne La *Genesi alla lettera* (35), dice che la carità o la grazia stanno all'anima come la luce all'aria. Ora, la luce dell'aria diminuisce, se si frappone qualche ostacolo alla luce, per esempio quando l'aria s'addensa per il vapore. Dunque, anche la carità o la grazia diminuiscono per il peccato veniale, che è un certo ostacolo alla carità e una obnubilazione della mente.
7. Inoltre. Tutto ciò che si corrompe in tempi successivi può diminuire. Ora, la carità si corrompe in tempi successivi. Dunque, la carità può diminuire. La minore si prova in due

modi. *In un modo*, precisamente perché tutto ciò che si corrompe è soggetto di corruzione; ora la carità si corrompe; dunque, è soggetto di corruzione; dunque, qualcosa di essa si corrompe e qualche altra permane, e così si corrompe in tempi successivi. *In un altro modo* così: la carità, finché c'è, non si corrompe; ma neppure quando non c'è affatto, poiché è già corrotta; dunque, si corrompe quando in parte c'è e in parte non c'è; dunque, si corrompe in tempi successivi. Per conseguenza, può diminuire; ma non però per il peccato mortale; dunque, per quello veniale.
8. Inoltre. Come nel peccato mortale c'è un disordine in assoluto, così nel peccato veniale c'è un disordine sotto un certo rapporto. Ora, il disordine in assoluto, che è quello del peccato mortale, sopprime in assoluto l'ordine della carità. Dunque, il disordine sotto un certo rapporto [**162a**] sopprime l'ordine della carità sotto un certo rapporto; dunque, la fa diminuire.
9. Inoltre. Da molti atti di peccati veniali s'origina un certo abito. Ora, l'atto del peccato veniale impedisce l'atto della carità. Dunque, anche l'abito del peccato veniale impedisce l'abito della carità: dunque, lo fa diminuire.
10. Inoltre. Ogni offesa fa diminuire l'amore. Ora, il peccato veniale è una certa offesa, poiché ha natura di colpa. Dunque, il peccato veniale fa diminuire l'amore della carità.
11. Inoltre. Bernardo, nel *Sermone sulla purificazione* (36), dice che il non progredire sulla via di Dio è un regredire. Ora, colui che pecca venialmente non progredisce sulla via di Dio, dunque, regredisce. E ciò non accadrebbe se il peccato veniale non facesse diminuire la carità.
12. Inoltre. Ogni potenza è più forte quando è unita che quando è frazionata; perciò anche l'amore è più forte quando è unito che quando si disperde su molti oggetti. Appunto perciò il Filosofo, nell'ottavo libro dell'*Etica* (37), dice che è impossibile amare molte persone intensamente. Ora, chi pecca venialmente disperde il suo amore verso altre cose piuttosto che [concentrarlo] verso Dio. Dunque, diminuisce in lui la virtù della carità.
13. Inoltre. Nei *Proverbi* è detto: «Il giusto cade sette volte al giorno e si rialza» (38) e la glossa spiega che si tratta della caduta che avviene col peccato veniale. Ora, a causa del peccato veniale l'uomo non decade dalla carità; dunque, decade dal grado perfetto della carità. Dunque, la carità diminuisce per il peccato veniale.
14. Inoltre. Per la carità l'uomo merita la gloria della vita eterna. Ora, per il peccato veniale l'uomo indugia nel conseguimento della vita eterna. Dunque, la carità diminuisce per il peccato veniale.
15. Inoltre. Quelle cose che impediscono la vita del corpo o la salute, la diminuiscono. Ora, il peccato veniale è un certo impedimento della vita spirituale, che si ha per la carità, come sopra è stato detto. Dunque, la carità diminuisce per il peccato veniale.
16. Inoltre. L'operazione segue la forma; dunque, ciò che impedisce l'atto, diminuisce la forma. Ora, il peccato veniale impedisce l'atto della carità. Dunque, fa diminuire la stessa carità.
17. Inoltre. Il fervore è l'accidente proprio della carità; perciò è detto nella *Lettera ai Romani*: «Ferventi nello Spirito» (39). Ora, il peccato veniale fa diminuire il fervore della carità, come si dice comunemente. Dunque, esso fa diminuire la carità.

[**162b**] IN CONTRARIO

1. Ciò che è ad una distanza infinita da una cosa, sia che [ad essa] venga aggiunto sia che [da essa] venga sottratto, non la fa né diminuire né aumentare, com'è evidente riguardo al punto e alla linea. Ora, il peccato veniale è ad una distanza infinita dalla carità, poiché la carità ama Dio come bene infinito, mentre il peccato veniale ama la creatura come un determinato bene finito.

2. Inoltre. Diminuita la carità, diminuisce anche il premio della vita eterna, che è commisurato al grado della carità. Ora, il peccato veniale non diminuisce il premio della vita eterna, altrimenti la sua pena sarebbe eterna, cioè un'eterna sottrazione di gloria. Dunque, il peccato veniale non fa diminuire la carità.
3. Inoltre. Tutto ciò che è finito è eliminato del tutto tramite una continua sottrazione. Ora, la carità è un certo abito finito nell'anima. Dunque, se il peccato veniale facesse diminuire la carità, moltiplicandosi, la eliminerebbe del tutto; e ciò non è conveniente.

RISPOSTA

Bisogna dire che, poiché l'accrescimento e la diminuzione sono considerati in rapporto alla quantità, per far chiarezza nella presente questione bisogna esaminare quale sia la quantità della carità. E poiché la carità è una certa forma ed anche un abito o una virtù, bisogna esaminare la sua quantità in due modi: *in un primo modo*, precisamente in quanto è forma e *in un secondo modo* in quanto è una tale forma, qual è l'abito o la virtù.

Ora, la quantità della forma è *accidentale* e *per sé*. Precisamente, *accidentale*: nel modo in cui è detta [essere] d'una certa grandezza in ragione del soggetto, per esempio la bianchezza in ragione della superficie. Ma questo tipo di quantità non ha luogo nel nostro caso, poiché la mente, che è il soggetto della carità, non ha quantità. La quantità essenziale d'una forma invece è intesa in due modi. *In un primo modo*: dalla parte della causa agente; infatti, quanto più forte sarà la potenza attiva, tanta maggiore perfezione produrrà nella forma col far passare più perfettamente il soggetto dalla potenza all'atto, come un grande calore riscalda di più d'uno piccolo. *In un altro modo*: dalla parte del soggetto, il quale tanto più perfettamente riceve la forma per l'azione dell'agente quanto meglio sarà predisposto, come dallo stesso fuoco la legna secca è fatta infiammare di più della verde e l'aria di più dell'acqua.

La quantità d'una certa forma, in quanto è una potenza o un abito, è considerata *in un terzo modo*: dalla parte dell'oggetto. Infatti, si dice che è grande quella potenza che può volgersi verso [**163a**] qualcosa di grande. Anche ogni abito riceve la sua specie e la sua quantità dall'oggetto. Dunque, se consideriamo la quantità della carità dalla parte dell'oggetto, in tal caso in nessun modo può essere accresciuta o diminuita. Infatti, quella realtà la cui natura consiste in qualcosa di indivisibile non può né aumentare né diminuire. E questa è la ragione per cui qualsiasi specie di numero è priva d'aumento e di diminuzione, poiché è completata dall'unità. Infatti, l'unità aggiunta costituisce sempre una [nuova] specie. Ora, l'oggetto della carità ha una natura indivisibile e consiste nel fine: infatti, l'oggetto della carità è Dio, in quanto è sommo bene e ultimo fine.

Ma dalla parte della causa agente e dalla parte del soggetto, la carità può essere maggiore o minore. Precisamente: *dalla parte dell'agente*, non per una sua maggiore o minore potenza, ma per la sua sapienza e volontà, in ragione delle quali Dio distribuisce agli uomini misure diverse di grazia e di carità, secondo quel versetto della *Lettera agli Efesini*: «A ciascuno di noi fu data la grazia secondo la misura del dono di Cristo» (40); *dalla parte del soggetto*, invece, in quanto l'uomo si predispone di più o di meno a ricevere la grazia o la carità per mezzo delle buone opere. Tuttavia, circa la quantità della carità, bisogna sapere che le opere buone dell'uomo si rapportano in un modo rispetto alla carità da acquisire e in un altro modo rispetto alla carità già acquisita. Infatti, prima dell'acquisizione della carità, le opere dell'uomo sono rapportabili ad essa ed alla sua quantità non in ragione del merito, dal momento che il principio del merito è la carità, ma solo alla stregua di predisposizione materiale. Però, una volta che la carità sia stata acquisita, essa stessa merita d'essere aumentata per mezzo delle sue opere, affinché, dopo che sia stata aumentata, meriti d'essere anche perfezionata, come dice Agostino (41).

Ora, il peccato veniale non può essere la causa della diminuzione della carità acquisita né dalla parte della causa agente, cioè di Dio, né dalla parte della causa che la riceve, cioè dell'uomo. Non si può dare certamente diminuzione dalla parte della causa agente, poiché il peccato veniale non può meritare una diminuzione di carità nello stesso modo in cui un atto compiuto per carità ne merita un accrescimento. Infatti, uno merita ciò verso cui si volge la sua volontà. Ora, colui che pecca venialmente non è incline alla creatura in modo tale da allontanarsi in qualche modo da Dio, poiché non si volge verso la creatura come a fine, bensì come verso qualcosa che è ordinata al fine. D'altra parte, in colui che si comporta in maniera disordinata circa le cose che sono ordinate al fine, non diminuisce per questo l'amore che nutre per il fine. Per esempio, in chi si comporta disordinatamente nell'assumere una medicina, non diminuisce per questo [**163b**] il suo desiderio della salute. Perciò, è evidente che il peccato veniale non merita una diminuzione della carità già posseduta.

Similmente, esso non può farla diminuire neppure dalla parte del soggetto. E ciò si rende manifesto per due considerazioni. *Primo*, precisamente perché il peccato veniale non risiede nell'anima sotto lo stesso rapporto in cui in essa risiede la carità. Infatti, la carità risiede nella parte superiore dell'anima, nella misura in cui [quest'ultima] si ordina verso qualcosa come al sommo bene e al proprio ultimo fine; invece, il peccato veniale ha un certo disordine, che tuttavia non intacca l'ordine verso l'ultimo fine. Perciò, quand'anche fosse contrario, non diminuirebbe la carità, come la nerezza del piede non diminuisce la bianchezza del capo. *Secondo*, perché la forma nel soggetto diminuisce a causa d'una certa mescolanza con il contrario, come dice il Filosofo che «è più bianco ciò che è meno mescolato col nero» (42). Ora, il peccato veniale non ha una contrarietà alla carità, poiché l'uno e l'altra non riguardano lo stesso oggetto secondo la loro ragione formale. Infatti, il peccato veniale non è un disordine circa l'ultimo fine, che è l'oggetto della carità.

E perciò il peccato veniale non fa diminuire in alcun modo la carità posseduta. Tuttavia, il peccato veniale può essere causa a che sia infusa una minore carità all'inizio, in quanto cioè impedisce l'atto del libero arbitrio, col quale l'uomo è predisposto a ricevere la grazia. E in questo modo può anche impedire che la carità posseduta s'accresca, ostacolando cioè l'atto meritorio col quale uno merita una crescita della carità.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che colui che pecca venialmente, insieme a Dio, ama qualcosa, che tuttavia ama per Dio nell'abito, benché non nell'atto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la carità può avere una causa *meritoria* del suo accrescimento dalla parte dell'uomo ed *efficiente* dalla parte della bontà divina, cui propriamente appartiene promuovere al bene. Ma non può avere una causa di diminuzione né una causa meritoria da parte dell'uomo, com'è stato detto, e neppure efficiente da parte di Dio, poiché non è a causa di Dio che l'uomo diventa peggiore, come dice Agostino nel libro delle *Ottantatre questioni* (43)
3. Alla terza bisogna rispondere che quell'argomento sarebbe valido, se il peccato veniale fosse la causa diretta d'una minore carità nell'atto della sua acquisizione. Ora, non è causa in modo diretto, bensì, per così dire, [**164a**] in modo accidentale, in quanto cioè ostacola l'atto del libero arbitrio, col quale uno si predispone alla carità. Ora, l'atto del libero arbitrio è richiesto negli adulti per l'infusione della grazia o della carità, ma non è richiesto per la conservazione dell'abito già ricevuto. Perciò, impedito l'atto, non diminuisce la carità già posseduta.
4. Alla quarta bisogna rispondere che *essere difficilmente mutevole* non è la differenza costitutiva dell'abito. E nemmeno sono specie diverse la disposizione e l'abito, altrimenti

non sarebbe possibile che una sola e medesima qualità, che prima era una disposizione, in seguito si trasformi in abito. Ma *essere facilmente mutevole* ed *essere difficilmente mutevole* si rapportano alla medesima cosa come l'imperfetto al perfetto. Inoltre, concesso che *essere difficilmente mutevole* sia la differenza costitutiva, l'argomentazione dell'obiezione ancora non concluderebbe. Infatti, che un abito diventi facilmente mutevole può accadere in due modi. Precisamente, *in un modo* per sé, nel senso, cioè, che l'abito non ha un così perfetto essere nel soggetto e così tutto ciò che diminuirebbe il fatto di *essere difficilmente mutevole* riguardo all'abito, diminuirebbe lo stesso abito; *in un altro modo* accidentalmente, cioè per il fatto che è introdotta una disposizione verso il contrario, come se dicessimo che la forma dell'acqua, ricevendo il calore, subisse una diminuzione nel fatto di essere difficilmente mutevole e ciononostante è evidente che la sua forma sostanziale non diminuisce. Ed è in questo modo che il peccato veniale fa diminuire il fatto di *essere difficilmente mutevole* riguardo alla carità. Ed anche in questo modo bisogna intendere ciò che dicono alcuni, che cioè il peccato veniale farebbe diminuire la carità relativamente al suo radicarsi nel soggetto: tuttavia non per sé, ma accidentalmente, com'è stato detto.

5. Alla quinta bisogna rispondere che la diminuzione della concupiscenza è detta *nutrimento* o *conservazione* della carità, ma non è detta *accrescimento*, in quanto cioè la diminuzione della concupiscenza fa diminuire i peccati veniali, che predispongono alla perdita della carità.

6. Alla sesta bisogna rispondere che il vapore denso è ricevuto nella stessa parte dell'aria, in cui è ricevuta la luce e perciò fa diminuire la luce. Ma il peccato veniale non raggiunge la parte superiore dell'anima relativamente al rapporto che essa ha con il sommo bene e quindi non può far diminuire la carità già posseduta, benché possa impedire che la si riceva in maggior quantità. Per esempio, l'oscurità dell'aria che sta al di fuori della casa non farebbe diminuire la luce che c'è nella casa dovuta ad una causa intrinseca, ma farebbe diminuire l'intensità [**164b**] della luminosità del raggio che dall'esterno penetrasse nella casa. Ora, la perfezione della parte superiore dell'anima dipende dalla buona disposizione delle parti inferiori, quanto all'originarsi della carità, ma non quanto alla conservazione della carità. Infatti, l'uomo perviene per natura agli intelligibili interiori per mezzo delle cose sensibili inferiori, cosicché anche un difetto della vista o dell'udito potrebbe ostacolare l'acquisizione della scienza, però non potrebbe far diminuire la scienza già acquisita.

7. Alla settima bisogna rispondere che non è universalmente vero che tutto ciò che si corrompe in tempi successivi diminuisce, poiché la forma sostanziale si perde in tempi successivi, se si. guarda all'alterazione precedente, come dice il Filosofo nel sesto libro della *Fisica* (44): ciò che si corrompe, si corrompeva e si corromperà e tuttavia la forma sostanziale non diminuisce. E così la carità talvolta si perde in tempi successivi, qualora si guardi alla precedente disposizione alla perdita; ma se si considera la perdita in se stessa, allora la carità non si perde in tempi successivi. Che la carità, stando a quanto è detto, sia il soggetto della corruzione, per il fatto che si corrompe, è completamente falso. Infatti, non si dice che la bianchezza (o qualche altra forma) si corrompe per il fatto che essa stessa è soggetto di corruzione, ma che il soggetto della bianchezza è soggetto di corruzione, in quanto cessa di essere bianco. Similmente, bisogna anche dire che, qualora si consideri la corruzione della forma in se stessa, in quanto è nel termine del movimento, allora il corrompersi e l'essere corrotto nel primo istante sono la stessa cosa, come sono la stessa cosa illuminarsi ed essere illuminato. Infatti, sin dal primo momento in cui una cosa si corrompe, essa non esiste più, com'è detto nell'ottavo libro della *Fisica* (45). E perciò la carità non c'è più, quando s'è corrotta.

8. All'ottava bisogna rispondere che il disordine in assoluto elimina l'ordine della carità in assoluto, poiché tocca l'anima nella sua parte superiore, e il disordine accidentale elimina in modo accidentale l'ordine della carità in un determinato atto, in quanto l'ordine

della carità dalle parti superiori dell'anima giunge a quelle inferiori. Ma non fa diminuire in nulla la stessa carità, che risiede nella parte superiore dell'anima, come la nerezza che è nel piede non fa diminuire la bianchezza che è nel capo.

9. Alla nona bisogna rispondere che da molti peccati veniali può essere causato un certo abito, ma quell'abito né eliminerà né farà diminuire la carità, poiché esso non risiede nello stesso soggetto e neppure è rivolto allo stesso oggetto.

10. [**165a**] Alla decima bisogna rispondere che il peccato veniale, dal momento che, propriamente parlando, non comporta un allontanamento [dal sommo bene], non ha natura d'offesa.

11. All'undicesima bisogna rispondere che uno progredisce sulla via di Dio non solo quando aumenta [in lui] la carità in atto, ma anche quando è disposto ad un accrescimento della carità. Per esempio, il fanciullo non si sviluppa in atto per tutto il tempo della crescita, ma talvolta si sviluppa in atto e talvolta si predispone allo sviluppo. E similmente, uno regredisce sulla via di Dio non solo per la diminuzione della carità, ma anche per il fatto che indugia nel progredire o anche per il fatto che si predispone a cadere; e l'una e l'altra cosa avvengono per il peccato veniale.

12. Alla dodicesima bisogna rispondere che l'amore, che s'effonde su una molteplicità di cose secondo la stessa ragione, diminuisce. Ma l'effusione dell'amore secondo una determinata ragione non fa diminuire l'amore, che si effonde secondo un'altra ragione. Per esempio, se uno avesse molti amici, non per questo ama di meno il figlio o la moglie; ma, se amasse molte donne, diminuirebbe l'amore che nutre per una sola e se avesse molti figli, diminuirebbe l'amore che nutrirebbe per un figlio unico. Ora, mediante il peccato veniale l'amore dell'uomo s'effonde sulle creature non in vista del fine, in ragione del quale si ama Dio. E perciò l'amore di Dio non diminuisce quanto all'abito, ma talvolta quanto all'atto.

13. Alla tredicesima bisogna rispondere che, tramite il peccato veniale, si decade non certamente dalla stessa carità o dal grado perfetto della carità, ma da qualche atto di carità.

14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che il peccato veniale non toglie nulla della gloria, ma ne ritarda soltanto il conseguimento. E similmente, non toglie nulla della carità, ma ne ritarda soltanto l'atto e la crescita.

15. Alla quindicesima bisogna rispondere che alcune cose ostacolano la perfezione o l'atto della salute, le quali tuttavia non diminuiscono la salute, come alcuni cibi difficilmente digeribili, in quanto impediscono una facile digestione.

16. Alla sedicesima bisogna rispondere che un atto può diminuire in due modi. *In un primo*, quanto alla facilità di agire, in tal modo, cioè, che l'uomo non possa agire più di tanto; e così, ciò che diminuisce l'atto diminuisce anche il principio dell'atto, qual è la forma. *In un altro modo*, [**165b**] quanto all'esecuzione dell'atto e così non occorre che ciò che diminuisce l'atto diminuisca anche la forma. Infatti, non diminuisce la pesantezza d'una pietra quella colonna che la trattiene dal cadere giù e non diminuisce la capacità di camminare d'un uomo colui che lo lega. E il peccato veniale diminuisce l'atto della carità in questo modo, non nel primo modo.

17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che il fervore può essere inteso in due modi. *In un primo modo*, in quanto comporta l'intensificazione dell'inclinazione dell'amante verso l'amato e un tale fervore è essenziale alla carità e non diminuisce per il peccato veniale. *In un altro modo*, in quanto riversa il movimento dell'amore anche sulle potenze inferiori, affinché, in un certo qual modo, non solo il cuore esulti in Dio, ma anche la carne. E un tale fervore diminuisce per il peccato veniale, senza che diminuisca la carità.

Articolo 3 (46)

Se il peccato veniale possa diventare mortale

OBIEZIONI
Sembra di sì.

l. Infatti, Agostino, spiegando quel versetto, in cui si dice che «colui il quale non crede nel Figlio, non vedrà la vita» (47), scrive nel Commento al *Vangelo di Giovanni*: «Molti piccoli peccati, se vengono trascurati, danno la morte» (48). Ora, un peccato mortale è detto così, perché uccide spiritualmente. Dunque, molti piccoli peccati, cioè veniali, ne fanno uno mortale.
2. Inoltre. A commento d'un *Salmo*, dove si dice: «[Le mie iniquità] sono più numerose dei capelli del mio capo» (49), la glossa d'Agostino dice: «Hai evitato le cose pesanti, guardati dall'essere sommerso dalla sabbia» (50). Ora, per *sabbia* s'intendono i piccoli peccati, cioè quelli veniali. Dunque, molti peccati veniali schiacciano oppure uccidono un uomo; e così, si conclude come prima.
3. Ma diceva che molti peccati veniali uccidono o schiacciano, in quanto dispongono al mortale. IN CONTRARIO: Agostino, nella *Regola*, dice che «la superbia tende insidie alle buone opere, affinché periscano» (51) e così sembra che anche le opere buone sono una certa disposizione al peccato mortale. Ma non si dice tuttavia che uccidano o schiaccino; dunque, neppure i peccati veniali, per la ragione predetta, si può dire che schiaccino o uccidano. Sembra, dunque, che il peccato veniale diventi per sé mortale.
4. [**166a**] Inoltre. Il peccato veniale è una disposizione al mortale. Ora, la disposizione diventa abito, secondo quanto dice il Filosofo nelle *Categorie* (52). Dunque, il peccato veniale diventa mortale.
5. Inoltre. Il movimento della sensualità è un peccato veniale. Ma, sopraggiungendo il consenso della ragione, diventa mortale, com'è evidente in Agostino, nella *Trinità* (53). Dunque, il peccato veniale può diventare mortale.
6. Inoltre. Capita che nella ragione superiore ci sia un movimento sconsiderato d'incredulità, che è un peccato veniale. Ora, il consenso che sopraggiunge non distrugge l'essenza del movimento precedente, che era un peccato veniale, e tuttavia lo fa diventare mortale. Dunque, il peccato veniale può diventare mortale.
7. Inoltre. Il peccato mortale e quello veniale talvolta differiscono in ragione del diverso rango delle persone. Infatti, nella distinzione 25 dei *Decreti* (54) si dice che non mettere d'accordo coloro che sono in disaccordo è un peccato veniale per un laico, ma sembra essere un peccato mortale per un vescovo, poiché per questo fatto questi è degradato, come si legge nella distinzione 53 (55). Ora, una persona di rango inferiore può salire ad un rango superiore. Dunque, un peccato veniale può diventare mortale.
8. Inoltre. Secondo il Crisostomo (56) il riso e lo scherzo sono peccati veniali. Ora, il riso diventa peccato mortale. Infatti, è detto nei *Proverbi* che «il riso si mescolerà col dolore e alla fine della gioia prenderà posto il lutto» (57). La glossa ha «[lutto] perpetuo», che tuttavia non è dovuto se non al peccato mortale. Dunque, il peccato veniale può diventare mortale.
9 (58). Inoltre. Una di quelle cose che si distinguono solo accidentalmente si può trasformare nell'altra. Ora, il peccato veniale e quello mortale si distinguono solo accidentalmente. Infatti, quelle cose che si distinguono per sé non si trasformano l'una nell'altra, mentre il peccato veniale e quello mortale si trasformano l'uno nell'altro, poiché non c'è nulla che sia a tal punto veniale da non diventare mortale, quando piace. E similmente, ogni colpa mortale diventa veniale per la confessione. Dunque il peccato veniale può diventare mortale.
10. Inoltre. Il bene più piccolo diventa massimo per l'avvicinamento a Dio, come il movimento del libero arbitrio diventa meritorio per l'informazione della grazia. Dunque, il

male più piccolo può diventare massimo per l'allontanamento da Dio. Ora, il male più piccolo nel genere dei peccati è il peccato veniale, invece il massimo è quello mortale. Dunque, il veniale può diventare mortale.
11. Inoltre. Boezio, nella *Consolazione* (59), dice che i peccati stanno all'anima come le malattie [**166b**] al corpo. Ora, la più piccola malattia, peggiorando, può diventare la più grande. Dunque, il più piccolo peccato, cioè quello veniale, può diventare il più grande, cioè mortale.
12. Inoltre. Gli ordini degli angeli sono formalmente costituiti per i doni delle grazie; ora, gli ordini degli angeli si distinguono per la specie; dunque, anche i doni delle grazie si distinguono per la specie. Ora, per l'aumentare dei meriti, chi in un primo momento meritava d'essere assunto in un ordine inferiore degli angeli, in seguito merita d'essere assunto in un ordine superiore. Dunque, una piccola grazia diventa più grande, benché [entrambe] si distinguano per la specie. Per la stessa ragione il peccato veniale può diventare mortale.
13. Inoltre. Lo stato d'innocenza non è infinitamente superiore allo stato di natura corrotta. Ora, nello stato d'innocenza qualsiasi movimento veniale sarebbe stato mortale. Dunque, anche ora nello stato di natura corrotta il peccato veniale può diventare mortale.
14. Inoltre. Il bene si distingue dal male più di quanto non si distinguano i due mali, cioè il veniale e il mortale, poiché il bene e il male si distinguono per il genere, mentre i due mali convengono nel genere. Infatti, com'è detto nelle *Categorie* (60), il bene e il male sono generi di altre cose. Ora, un'azione numericamente identica può essere buona o cattiva, per esempio quando un servo, borbottando, fa un'elemosina in osservanza d'un ordine del padrone, che ha dato quell'ordine spinto dalla carità. Dunque, a maggior ragione un'azione numericamente identica può essere un peccato veniale e mortale.
15. Inoltre. Il peccato è un certo peso per l'anima, secondo quel versetto del *Salmo*: «Le mie iniquità hanno superato il mio capo e come carico pesante si sono scaricate su di me» (61). Ora, il più piccolo peso può, per addizione, diventare così grande da superare le forze di chi lo porta. Dunque, il peccato veniale, per addizione, può diventare mortale ed elimina la virtù.
16. Inoltre. Secondo quanto dice Agostino nel dodicesimo libro della *Trinità* (62), lo svolgimento di qualsiasi peccato è analogo a quello dei progenitori, così che la sensualità fa le veci del serpente, la ragione [**167a**] della donna e la ragione superiore dell'uomo. Ora, non poteva accadere che l'uomo mangiasse dell'albero proibito senza peccare mortalmente. Dunque, nella ragione superiore non ci può essere se non il peccato mortale. Dunque, ciò che è veniale nella parte inferiore, diventerà mortale non appena giungerà nella parte superiore.
17. Inoltre. Se un abito è condannabile, anche l'atto che da esso procede sarà condannabile. Ora, nell'infedele non battezzato, al quale non è stato cancellato il peccato originale, permane l'abito della prima condanna, cui appartiene la corruzione del fornite. Dunque, negl'infedeli, sono condannabili e sono peccati mortali anche i primi movimenti derivanti da tale corruzione, i quali tuttavia consta che di per sé siano veniali. Dunque, il peccato veniale può diventare mortale.

IN CONTRARIO

1. Quelle cose che sono infinitamente differenti non si trasformano le une nelle altre. Ora, il peccato mortale e quello veniale sono infinitamente differenti. Infatti, ad uno è dovuta una pena temporale e all'altro quella eterna. Dunque, il peccato veniale non può diventare mortale.
2. Inoltre. Quelle cose che si distinguono per genere o per specie, non si trasformano le une nelle altre. Ora, il peccato veniale e quello mortale si distinguono per genere e anche per specie. Dunque, il peccato veniale non può mai diventare mortale.

3. Inoltre. Una privazione non si trasforma in un'altra: la cecità non diventa mai sordità. Ora, il peccato mortale include la privazione del fine, mentre il peccato veniale la privazione dell'ordine al fine. Dunque, il peccato veniale giammai può diventare mortale.

RISPOSTA

Bisogna dire che la presente questione può essere intesa in tre modi. In un modo, si può intendere: *Se un peccato, numericamente identico, che prima era veniale, dopo possa diventare mortale*. In un altro modo, si può intendere: *Se un peccato, che per il suo genere è veniale, possa in qualche modo diventare mortale*. In un terzo modo: *Se molti peccati veniali ne facciano uno mortale*.

Se s'intende nel primo modo, bisogna dire che un peccato veniale non può diventare mortale. Infatti, poiché il peccato, secondo come ora ne stiamo parlando, comporta un atto moralmente cattivo, si richiede che, per essere un peccato numericamente identico, sia un atto moralmente unico. Ora, un certo atto è morale per il fatto che è volontario, cosicché l'unità dell'atto morale deve essere considerata in rapporto alla volontà. Infatti, accade che talvolta [**167b**] un atto sia numericamente unico, in quanto è in un genere della natura, e tuttavia non è unico in quanto è in un genere morale, a motivo della diversità della volontà, per esempio, in chi, recandosi direttamente in Chiesa, nella prima parte del percorso ha per scopo la vanagloria, ma nella seconda parte ha lo scopo di servire Dio. Così, dunque, capita che in un solo atto secondo la specie della natura, nella prima parte ci sia un peccato veniale e, successivamente, un peccato mortale, qualora la volontà s'accresca in così grande concupiscenza da commettere un atto di peccato veniale anche per disprezzo di Dio, come dire una parola oziosa o qualcosa di simile. Ma in questo caso non si tratta d'un solo peccato, bensì di due, poiché non è un solo atto dal punto di vista morale.

Invece, se la questione viene intesa nel secondo modo, allora bisogna dire che quello che è peccato veniale per il suo genere può diventare mortale, non però in ragione del genere, bensì in ragione del fine. Per far chiarezza nella presente questione bisogna tener presente che, poiché l'atto esteriore appartiene al genere morale in quanto è volontario, nell'atto morale si possono considerare due oggetti, cioè l'oggetto dell'atto esteriore e l'oggetto dell'atto interiore. E certamente, talvolta questi oggetti sono un unico oggetto: per esempio, quando uno vuole andare in un luogo e vi si reca. Talvolta, invece, sono diversi e allora capita che uno è buono e l'altro cattivo, come quando uno fa l'elemosina, con l'intenzione di piacere agli uomini: l'oggetto dell'atto esteriore è buono, invece l'oggetto dell'atto interiore è cattivo. E poiché l'atto esteriore è costituito nel genere morale in quanto è volontario, è necessario considerare formalmente la specie dell'atto morale secondo l'oggetto dell'atto interiore: infatti, la specie dell'atto è considerata secondo l'oggetto. Perciò il Filosofo, nel quinto libro dell'*Etica* (63), dice che chi commette un adulterio allo scopo di rubare, è più avaro che adultero. E così, dunque, un certo atto esteriore, il quale secondo la sua specie, che riceve dall'oggetto esteriore, è un peccato veniale, secondo l'oggetto dell'atto interiore passa nella specie del peccato mortale, come quando uno dice una parola futile con l'intenzione d'indurre ad un atto di concupiscenza.

Si verifica anche che un atto sia per sé peccato veniale non per l'oggetto ma per la sua imperfezione: per esempio, un movimento della concupiscenza tendente all'adulterio, il quale risiede nella sensualità, fa certamente parte, quanto all'oggetto, del genere del peccato mortale, ma poiché non raggiunge perfettamente la malizia morale, in quanto è privo della deliberazione della ragione, non può essere per conseguenza peccato mortale, che è un male completo [**168a**] nel genere morale. Ma accade che un tale peccato diventa mortale, se raggiunge la sua completezza; per esempio, se s'aggiunge il consenso deliberato della ragione.

Invece, se la questione viene intesa nel terzo modo, allora bisogna dire che molti peccati veniali non fanno, né direttamente né efficientemente, un peccato mortale, cioè in tal modo che molti peccati veniali abbiano la colpa d'un solo peccato mortale. E ciò è manifesto per una duplice ragione.

Primo, precisamente perché, quando da molte cose messe insieme si produce un'unica cosa, è necessario che ci sia dappertutto una quantità della stessa natura; così, infatti, da molte piccole linee si produce una sola linea. Invece, lì dove c'è una quantità di natura diversa, da una molteplicità di cose non si produce un'unica cosa. Infatti, da molti numeri non si produce un'unica linea, né viceversa. Ora, il peccato veniale non possiede la stessa natura di grandezza che possiede il peccato mortale. Infatti, la quantità del peccato mortale si costituisce per l'allontanamento dal fine ultimo, mentre invece la quantità del peccato veniale si costituisce per un certo disordine relativamente a quelle cose che sono ordinate al fine.

Secondo, perché il peccato veniale, com'è stato detto sopra, non fa diminuire la carità, che è soppressa dal peccato mortale. Tuttavia, molti peccati veniali inducono a mo' di disposizione a commettere un peccato mortale, poiché dalla moltiplicazione degli atti s'origina l'abito e s'accresce il desiderio e il piacere del peccato e può crescere a tal punto che si è facilmente inclini a peccare mortalmente. Tuttavia, questa disposizione non è necessariamente richiesta per il peccato mortale, poiché un uomo può peccare mortalmente anche senza aver prima commesso alcun peccato veniale e anche quando c'è la predetta disposizione precedente dei peccati veniali l'uomo può resistere al peccato mortale per mezzo della carità.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che molti piccoli peccati uccidono in modo dispositivo, com'è stato detto.
2. Lo stesso discorso vale per la seconda obiezione.
3. Alla terza bisogna rispondere che le buone opere non dispongono a peccare mortalmente così come dispongono i peccati veniali, ma possono essere una certa occasione accidentale.
4. Alla quarta bisogna rispondere che la disposizione si rapporta all'abito come l'imperfetto al perfetto. Ma ciò accade in due modi. *In un modo*, nella misura in cui il perfetto e l'imperfetto appartengano alla stessa specie, e così la disposizione diventa abito. *In un altro modo*, in modo che il perfetto e l'imperfetto appartengano a specie diverse, e così la disposizione mai si trasforma [**168b**] in ciò a cui dispone: infatti, il calore non diventa la forma del fuoco. E similmente, neppure il peccato veniale diventa mortale.
5. Alla quinta bisogna rispondere che quel movimento che è stato peccato veniale nella sensualità non diventerà mai peccato mortale; ma il consenso stesso che sopraggiunge sarà di per sé peccato mortale.
6. Alla sesta bisogna rispondere che il movimento sconsiderato d'incredulità non risiede sempre nella ragione superiore, ma talvolta può risiedere nell'immaginazione, per esempio quando uno immagina le tre Persone divine come tre uomini ed è subito indotto a dubitare della fede; talaltra, invece, nella ragione inferiore, per esempio quando uno considera nelle creature alcune cose, che sono in contrasto con la fede nella Trinità; talaltra, ancora, nella ragione superiore, per esempio quando, all'improvviso, uno si mette a riflettere in modo disordinato sulla Trinità delle Persone divine: questo movimento sconsiderato risiede nella ragione superiore ed è un peccato veniale, però il consenso che sopraggiunge è un movimento di tutt'altro genere. E così, non segue che la stessa cosa sia peccato veniale e mortale.

7. Alla settima bisogna rispondere che la persona permane e quindi può essere promossa ad un rango superiore, ma il peccato è un atto che passa subito; si tratta, dunque, di casi ben diversi.
8. All'ottava bisogna rispondere che l'ultimo lutto prenderà il posto dell'ultima gioia, non però d'una gioia qualsiasi, bensì di quella gioia con cui uno gode della creatura.
9. Alla nona bisogna rispondere che un peccato mortale, per il suo genere, è sempre un peccato mortale e non diventa mai peccato veniale, se il peccato veniale viene assunto nel suo genere. Quando, poi, si dice che la confessione fa diventare veniale un peccato mortale, s'usa il termine *veniale* in senso equivoco, com'è evidente tramite la distinzione del termine *veniale* sopra esposta.
10. Alla decima bisogna rispondere che nel genere degli atti umani per *bene più piccolo* si può intendere quell'atto buono per il suo genere, ma che non è meritorio, poiché non è informato dalla grazia. Ma quest'atto, numericamente identico, non diventa mai un atto meritorio tale che lo si possa dire il più grande bene nel genere degli atti umani, come neppure il peccato veniale diventa mai mortale.
11. All'undicesima bisogna rispondere che la malattia, come la salute, non è un atto, ma una disposizione o un abito, cosicché, pur rimanendo numericamente la stessa, può passare da uno stato meno perfetto ad uno più perfetto. Ma il peccato è un atto passeggero e quindi, quanto a [**169a**] ciò, non è simile; ma la somiglianza si può riscontrare solo relativamente al fatto che come la malattia è un disordine della natura così il peccato è un disordine dell'atto.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che, poiché l'ordine negli angeli è ritenuto parte della gerarchia, che è un principato sacro, è evidente che l'ordine consiste essenzialmente in un dono della grazia e gli ordini sono distinti secondo la distinzione dei doni gratuiti, benché la distinzione dei beni di natura sia presupposta materialmente e in modo dispositivo. Ma bisogna osservare che il dono della grazia può essere considerato in due modi. *In un modo*, quanto al fatto che esso unisce a Dio e, quanto a ciò, gli ordini degli angeli non si distinguono, ma sono tutti concordi; perciò Dionigi (64) dice che tutta la gerarchia degli angeli, rapportandosi a Dio, è, per quanto possibile, somiglianza e unità. *In un altro modo*, il dono della grazia può essere considerato in quanto ordina ad una funzione e, in base a ciò, la grazia si distingue nei diversi ordini, in quanto sono ordinati a funzioni diverse. Ora, si dice che gli uomini sono assunti negli ordini degli angeli non in ragione delle funzioni, ma a causa della misura della gloria e del godimento di Dio. Perciò non segue che negli uomini la grazia si distingue per la specie secondo il diverso stato di perfezione.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che, nello stato d'innocenza, l'uomo non poteva peccare venialmente, non certamente in tal modo che poteva commettere dei peccati per il loro genere veniali e che per lui sarebbero stati mortali, ma perché non poteva commettere tutti quei peccati che erano veniali nel loro genere. Infatti, nelle sue potenze inferiori non ci poteva essere un disordine relativamente a quelle cose che sono ordinate al fine, senza che precedentemente, nella sua parte superiore, non ci fosse stato un disordine relativamente al fine.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che l'atto del servo e l'atto del padrone procedono da volontà diverse e quindi, moralmente, non sono un unico atto.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che in tutti i corpi pesanti la natura della grandezza è unica, non è però unica nel peccato mortale e in quello veniale, cosicché non si può concludere nulla.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che l'uomo, mangiando dell'albero della scienza del bene e del male, agì contro un precetto divino e quindi peccò mortalmente. E similmente, ogni volta che la ragione superiore pecca, agendo contro un precetto divino, [**169b**] pecca mortalmente; però non sempre pecca contro un precetto divino e quindi l'argomento non è valido.

17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che quanto si sosteneva, che cioè se è condannabile l'abito è condannabile anche l'atto, è falso. Infatti, il peccato mortale non consiste nell'abito, bensì nell'atto, cosicché, se da molti peccati mortali si originasse un abito, non è necessario che ogni movimento derivante dall'inclinazione di quell'abito sia un peccato mortale. Infatti, non c'è nessuno che, pur avendo consolidato in sé l'abito della lussuria o d'un altro vizio, non sia capace talvolta di resistere agli impulsi dell'abito in forza della ragione e quindi sarebbe folle sostenere che tale impulso sia da imputare come peccato mortale a colui che vi resiste. Perciò, benché la concupiscenza abituale sia da condannare nell'infedele non ancora battezzato, non è tuttavia necessario che qualsiasi movimento della concupiscenza [in lui] sia da condannare, come se fosse peccato mortale. E tuttavia, il fornite non è detto concupiscenza abituale in senso positivo, ma privativo, come sopra è stato detto, cioè per rimozione della giustizia originale, cosicché non è necessario che sia sempre peccato il movimento che deriva dalla stessa potenza naturale e ancor meno che sia peccato mortale. Dunque, non bisogna dire che i primi movimenti della sensualità negl'infedeli siano peccati mortali, poiché lo sarebbero a maggior ragione nei fedeli, poiché in un solo e medesimo atto, a parità di condizioni, il fedele pecca più dell'infedele, com'è evidente in quel testo dell'Apostolo nella *Lettera agli Ebrei*: «Di quanti più severi castighi pensate sarà meritevole chi sarà giudicato d'aver profanato il sangue del Testamento» (65) e com'è detto nella *Seconda lettera di Pietro*: «Sarebbe stato meglio per loro non conoscere la via della verità piuttosto che, dopo averla conosciuta, rivolgersi indietro dal santo comandamento, che era stato dato loro» (66).

Quanto, poi, alle obiezioni esposte negli argomenti IN CONTRARIO, la risposta è evidente da quello che è stato detto sopra.

Articolo 4 (67)

Se la circostanza faccia diventare mortale un peccato veniale

OBIEZIONI
Sembra di sì.

l. Infatti, Agostino, nel sermone *Sul purgatorio* (68), dice che, se l'ira fosse conservata a lungo e [**170a**] se l'ubriachezza fosse frequente, passerebbero nel numero dei peccati mortali. Ora, tali peccati sono veniali per il loro genere, altrimenti sarebbero sempre peccati mortali. Dunque, il peccato veniale per la circostanza dell'assiduità o della durata diventa mortale.
2. Inoltre. Il piacere prolungato è peccato mortale, come dice il Maestro nella distinzione 24 del secondo libro delle *Sentenze* (69). Ma se non è prolungato è peccato veniale. Dunque, la circostanza della durata fa diventare mortale un peccato veniale.
3. Inoltre. Negli atti umani c'è più differenza tra il bene e il male che tra il peccato veniale e quello mortale, poiché il bene e il male si distinguono nel genere, in quanto sono generi d'altre cose, com'è detto nelle *Categorie* (70). Invece, il peccato mortale e quello veniale, poiché sono entrambi qualcosa di male, concordano nel genere. Ora, la circostanza fa diventare cattivo un atto buono. Dunque, a maggior ragione una circostanza fa diventare mortale un peccato veniale.
4. Inoltre. Tra le altre circostanze s'annovera la circostanza *per che cosa* e questa circostanza riguarda il fine. Ora, in ragione del fine un peccato veniale diventa mortale, com'è stato detto. Dunque, la circostanza trasforma un peccato veniale in mortale.

IN CONTRARIO

La circostanza è un accidente dell'atto morale, così come dice lo stesso nome. Ora, il fatto che un peccato sia mortale dipende dalla specie del peccato. Ma poiché nessun accidente è costitutivo della specie di ciò di cui è accidente, sembra che la circostanza non possa far diventare mortale un peccato veniale.

RISPOSTA

Bisogna dire che un atto morale è detto buono o cattivo per il suo genere in ragione del suo oggetto. Ora, oltre a questa bontà o malizia può sopraggiungere ad esso una duplice bontà o malizia: precisamente, una dal fine e un'altra da una circostanza. E poiché il fine è il primo oggetto della volontà, per conseguenza l'atto interiore deriva la sua specie dal fine. E qualora l'atto interiore avesse natura di peccato mortale per il fine, allora l'atto esteriore passerebbe nella specie dell'atto interiore e diventerebbe peccato mortale, come sopra è stato detto. Ma la circostanza non sempre dà la specie all'atto morale, ma solo quando aggiunge una nuova deformità, che attiene ad un'altra specie di peccato: per esempio, [**170b**] quando, al fatto che un uomo s'unisce con una donna, che non è sua moglie, [si aggiunge il fatto che] s'unisce con una donna che è moglie d'un altro: e così in questo caso s'aggiunge la deformità dell'ingiustizia; cosicché questa circostanza conferisce all'atto una nuova specie e, a parlar propriamente, non è più una circostanza, ma diventa una differenza specifica d'un atto morale.

Dunque, se la circostanza aggiunta apporta una tale deformità che sia contro il precetto di Dio, allora farà diventare mortale un peccato, che è veniale per il suo genere. Però, ciò che è peccato veniale per il suo genere, non può diventare mortale per una circostanza, che permanga nella natura della circostanza; ma [ciò accade] solo per quella circostanza, che passa in un'altra specie. Ma talvolta accade che un atto sia peccato veniale non per il suo genere, cioè dalla parte del suo oggetto, ma piuttosto a causa dell'imperfezione dell'atto, poiché non attinge il consenso deliberato della ragione, che dà pienezza alla natura dell'atto morale. In questo caso la circostanza, che dà completezza all'atto morale, fa diventare mortale un peccato veniale, per esempio col sopraggiungere del deliberato consenso.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

l. Alla prima bisogna rispondere che l'ira comporta un movimento, che mira a danneggiare il prossimo. Ora, danneggiare il prossimo, per il suo genere, è un peccato mortale, poiché è contrario alla carità quanto all'amore del prossimo. Però, quando il movimento d'ira si ferma nell'appetito inferiore e la ragione non acconsente di nuocere gravemente al prossimo, è un peccato veniale per l'imperfezione dell'atto. Ma se [l'ira] si conserva a lungo, è impossibile che non sopraggiunga la deliberazione della ragione. Ora, *conservare a lungo l'ira* non si deve intendere nel senso di *ogni volta che si conserva a lungo*, ma nel senso che uno può resistere all'ira tramite la ragione e in tal caso il movimento d'ira non è *conservato*, anche se dura. Lo stesso dicasi dell'ubriachezza, poiché l'ubriachezza, per quanto dipenda da essa, allontana attualmente la ragione da Dio, di modo che la ragione, per tutto il tempo in cui si è ubriachi, non si può volgere a Dio. E poiché l'uomo non è sempre tenuto a volgere in atto la sua ragione in Dio, per questo l'ubriachezza non sempre è un peccato mortale; però, quando l'uomo s'ubriaca continuamente, sembra che non si curi di volgere la sua ragione a Dio e in questo stato l'ubriachezza è un peccato mortale: sembra, infatti, che quest'uomo disprezzi di volgere la sua ragione a Dio per il piacere del vino.

2. [**171a**] Alla seconda bisogna rispondere che, del piacere prolungato, si possono dire le stesse cose che si sono dette dell'ira che si conserva a lungo.
3. Alla terza bisogna rispondere che la circostanza, quando trasforma in cattivo un atto buono, costituisce una nuova specie di peccato; e così fa passare l'atto in un altro genere morale e anche in questo caso può far diventare mortale un peccato veniale.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il fine, in quanto è oggetto dell'atto, conferisce la specie all'atto morale e per questa ragione può far diventare mortale un peccato veniale.

Articolo 5 (71)

Se ci possa essere peccato veniale nella ragione superiore

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, Agostino, nel dodicesimo libro della *Trinità* (72), dice che la ragione superiore aderisce alle ragioni eterne. Da ciò sembra che nella ragione superiore non ci sia peccato se non per l'allontanamento dalle ragioni eterne. Ora, ogni peccato di tal genere è un peccato mortale. Dunque, nella ragione superiore non ci può essere che il peccato mortale.
2. Inoltre. Non ci può essere peccato in una potenza se non per un certo disordine dell'atto in rapporto al suo oggetto, come non ci può essere peccato nell'atto della potenza visiva se non in rapporto al colore. Ora, l'oggetto della ragione superiore è l'ultimo fine, che è il bene eterno. Dunque, non ci può essere peccato nella ragione superiore se non a causa d'un disordine circa l'ultimo fine. Ora, ogni peccato di tal genere è un peccato mortale. Infatti, il peccato veniale riguarda le cose che sono ordinate al fine e invece il mortale riguarda il fine, come sopra è stato detto. Dunque, nella ragione superiore ci può essere solo il peccato mortale.
3. Inoltre. La ragione superiore è quella che partecipa del lume della grazia. Ora, la luce della grazia è più potente di quella fisica; inoltre, la luce fisica, a meno che non si corrompa o non diminuisca, non viene meno nel suo atto; per conseguenza, molto meno la luce spirituale. Dunque, nella ragione superiore non ci può essere qualche atto deficiente, a meno che la grazia non si sia corrotta o non sia diminuita. Ora, per [**171b**] il peccato veniale la grazia non viene eliminata e neppure diminuisce, come sopra è stato detto. Dunque, il difetto del peccato veniale non può risiedere nella ragione superiore.
4. Inoltre. L'oggetto della ragione superiore è il bene di cui si deve godere e che è il bene eterno. Ora, come dice Agostino nel libro delle *Ottantatre questioni* (73), ogni perversità umana consiste nel godere di ciò che si deve usare e nell'usare ciò di cui si deve godere: Dunque, non ci può essere peccato nella ragione superiore se non per il fatto che si usa ciò di cui si deve godere e che è Dio. Ora, questo è amare qualcosa più di Dio e in ciò consiste il peccato mortale. Infatti, usare vuol dire subordinare una cosa ad un'altra come a fine. Dunque, nella ragione superiore non ci può essere se non il peccato mortale.
5. Inoltre. La ragione superiore e inferiore non sono potenze diverse, ma si distinguono per il fatto che la ragione superiore procede dalle ragioni eterne, mentre la ragione inferiore dalle ragioni temporali, come si legge nel dodicesimo libro della *Trinità* (74) d'Agostino. Ora, finché si procede dalle ragioni eterne, non ci può essere peccato, a meno che uno non sia in errore circa le ragioni eterne, cosa che è sempre peccato mortale. Dunque, nella ragione superiore non ci può essere peccato veniale, ma solo mortale.

6. Inoltre. Secondo quanto dice il Filosofo nell'*Anima* (75), la ragione è sempre retta. Ora, il peccato s'oppone alla rettitudine. Dunque, nella ragione superiore non ci può essere il peccato veniale.
7. Inoltre. Il Filosofo, nel primo libro dell'*Etica* (76), dice che noi lodiamo sia la ragione dell'uomo continente sia quella dell'uomo incontinente e così la ragione è sempre lodata tanto nei buoni quanto nei cattivi. Ora, in colui che è lodato non ci può essere peccato. Dunque, nella ragione non c'è peccato né veniale né mortale.
8. Inoltre. La ragione comporta la deliberazione. Dunque, se nella ragione ci fosse qualche peccato, è necessario che in essa ci sia per deliberazione, poiché tutto ciò che è in una cosa vi esiste secondo il modo di essere di quella cosa. Ora, il peccato commesso per deliberazione procede o da un calcolo o da una certa malizia ed esso è massimamente mortale, poiché è un peccato contro lo Spirito Santo. Dunque, nella ragione superiore non ci può essere se non il peccato mortale.
9. Inoltre. È compito della ragione superiore [**172a**] consultare le ragioni èterne. Ora, il consiglio è una certa deliberazione. Dunque, la ragione superiore non pecca mai se non per deliberato consenso e così si conclude come prima.
10. Inoltre. Il peccato veniale diventa mortale per il disprezzo, come sopra è stato detto. Ora, non sembra che non ci sia disprezzo in uno che pecca deliberatamente. Dunque, sembra che il peccato della ragione superiore, essendo per deliberazione, non sia mai veniale, ma che sia sempre mortale.
11. Inoltre. Nelle potenze inferiori dell'anima si riscontra il peccato veniale dovuto ad un movimento sconsiderato. Ora, il peccato che si commette nella ragione superiore per un movimento sconsiderato non può essere veniale, a quanto sembra. Dunque, in nessun caso ci può essere nella ragione superiore il peccato veniale. Si prova la minore. Il peccato che si compie per un movimento sconsiderato, sopraggiungendo il deliberato consenso diventa da veniale mortale, per il fatto che la ragione che delibera aggiunge un altro bene più grande, agendo contro il quale si commette un peccato più grande. Per esempio, quando insorge la concupiscenza per un movimento sconsiderato, si considera nell'oggetto concupito solo l'aspetto piacevole; invece, quando la ragione delibera, considera qualcosa di più elevato, cioè la legge di Dio che è contro la concupiscenza e disprezzandola per la concupiscenza, l'uomo peccherebbe mortalmente. Ora, non si può pensare niente di più elevato dell'oggetto della ragione superiore, che è il bene eterno. Dunque, se il peccato compiuto per un movimento sconsiderato fosse veniale in ragione del proprio oggetto, non potrebbe diventare mortale nella ragione superiore in forza del deliberato consenso; ma si sa che è mortale a causa del deliberato consenso; dunque, anche se è compiuto per un movimento sconsiderato, è mortale. Conseguentemente, in nessun caso può essere veniale nella ragione superiore.
12. Inoltre. La ragione superiore è il principio della vita spirituale come il cuore nell'animale è il principio della vita del corpo; perciò nei *Proverbi* essa è paragonata al cuore: «Con ogni cautela custodisci il tuo cuore, poiché da esso deriva la vita» (77). Ora, nel cuore del corpo non ci può essere alcuna malattia che non sia mortale. Dunque, neppure nella ragione superiore c'è il peccato veniale, ma solo quello mortale.

[**172b**] IN CONTRARIO

1. Agostino, nel dodicesimo libro della *Trinità* (78), dice che ogni consenso ad un atto appartiene alla ragione superiore. Ora, un certo consenso ad un atto è un peccato veniale, per esempio quando uno acconsente di dire parole oziose. Infatti, il consenso ad un peccato veniale è veniale come il consenso ad un peccato mortale è mortale. Dunque, nella ragione superiore ci può essere il peccato veniale.
2. Inoltre. Come la volontà trova il suo compiacimento nel bene così la ragione nel vero. Ora, la volontà può peccare venialmente se ama un bene creato al di sotto del bene

increato. Dunque, la ragione superiore può peccare venialmente se ripone il suo compiacimento in un vero creato al di sotto del vero increato.

RISPOSTA

Bisogna dire che, in quanto la ragione regola il desiderio, accade che nella ragione ci possa essere il peccato in due modi: *in un primo modo*, quanto all'atto proprio della ragione, come quando la ragione erra in qualcosa, aderendo al falso, dopo aver abbandonato il vero; *in un secondo modo*, per il fatto che il desiderio si porta disordinatamente verso un oggetto, dopo la deliberazione della ragione.

E se, poi, la deliberazione della ragione si desume da alcune ragioni temporali - per esempio, che qualcosa sia utile o inutile, lecita o illecita, secondo l'opinione degli uomini - si dirà che esiste un peccato nella ragione inferiore; al contrario, se la deliberazione avviene mediante le ragioni eterne - per esempio, in quanto concorda o non concorda con il precetto divino - si dirà che esiste un peccato nella ragione superiore. Infatti, si dice *superiore* quella ragione che aderisce alle ragioni eterne, come Agostino dice nel dodicesimo libro della *Trinità* (79). Ora, aderisce ad esse in due modi: o in quanto sono da contemplare o in quanto sono da consultare. Aderisce ad esse in quanto sono da contemplare come al proprio oggetto; invece, aderisce ad esse in quanto sono da consultare come ad un argomento, che applica alla direzione del desiderio o dell'azione.

Ora, in entrambi i modi si può dare nella ragione sia il peccato veniale sia quello mortale. Infatti, in quanto aderisce alle ragioni eterne da contemplare, che sono il suo proprio oggetto, può avere sia un atto deliberato sia un atto non deliberato, che è detto *movimento sconsiderato*. Infatti, benché sia proprio della ragione deliberare, è tuttavia necessario che in ogni deliberazione sia inclusa una considerazione assoluta, [**173a**] poiché la deliberazione nient'altro è che un certo *discorso* e in qualche modo una considerazione in movimento.

Ora, in ogni movimento si riscontra un elemento indivisibile come nel tempo si riscontra ristante e nella linea il punto. Dunque, se nella ragione superiore si darà, circa il proprio oggetto, un peccato per un movimento sconsiderato, sarà peccato veniale, per esempio, quando uno di primo acchito pensa che la Trinità sia inconciliabile con l'Unità. Infatti, non c'è peccato mortale prima che la ragione non si sia resa conto che ciò è contro il precetto di Dio, poiché è nella natura del peccato mortale che sia contro il precetto di Dio. Dunque, quando la ragione, mediante la deliberazione, si sarà resa conto che non credere è contro il precetto di Dio, allora il peccato diventerà mortale se non crede.

Nel fatto, poi, che la ragione, nel consultare le ragioni eterne, vi aderisca come ad un argomento, non ci può essere un peccato per un movimento sconsiderato, poiché lo stesso consiglio comporta una deliberazione. Nondimeno, anche in questo modo nella ragione superiore ci può essere un peccato veniale e mortale. Infatti, nel consultarci, cerchiamo sia ciò per cui una cosa è fattibile sia ciò per cui una cosa è fattibile nel migliore dei modi. Dunque, nel consultare le ragioni eterne, ci può essere un duplice peccato. *In un primo modo*, in quanto, in base ad una tale consultazione, si accetta una cosa che è del tutto contraria al fine, di modo che, dopo che questa cosa sia stata scelta, non si può più raggiungere il fine: in questo caso c'è un peccato mortale. Per esempio, quando uno, pur deliberando che la fornicazione è contro la legge di Dio e sceglie nondimeno di fornicare, pecca mortalmente. Invece, quando si accetta una cosa che non esclude il fine, ma tuttavia senza di essa si potrebbe meglio pervenire al fine, poiché o è in qualcosa causa di ritardo per il conseguimento del fine oppure dispone a ciò che è contrario al fine, allora c'è un peccato veniale. Per esempio, quando uno dice parole oziose, pur avendo deliberato che ciò sia un peccato veniale che dispone ad uno mortale e che in qualcosa viene meno alla rettitudine della giustizia, che conduce a Dio.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che tutte le volte che la ragione superiore pecca, non è necessario che ciò accada per l'allontanamento dalle ragioni eterne, poiché talvolta essa pecca approvando qualcosa che non è contrario alle ragioni eterne, com'è stato detto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che in ordine al fine si possono dare due specie di disordine: o perché [**173b**] ci si allontana dal fine - e questo è un peccato mortale; o perché si accetta qualcosa, che ritarda il conseguimento del fine - e questo è un peccato veniale.
3. Alla terza bisogna rispondere che la luce fisica agisce per una necessità di natura e quindi, finché permane integra, agisce sempre e non ha mai un'operazione diminuita. Ora, l'uso della carità e della grazia soggiace all'arbitrio della volontà, cosicché non sempre l'uomo, che possiede la carità, usa la sua perfezione, ma talvolta compie qualche atto diminuito.
4. Alla quarta bisogna rispondere che, in quel luogo, Agostino parla del peccato mortale, che è una perversità e un male in assoluto; ma il peccato veniale, propriamente, non può essere detto *perversità* e non è un male se non sotto un certo rapporto, come sopra è stato detto.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, quando la ragione, che procede dalle ragioni eterne, accetta qualcosa che ad esse sia contrario, pecca mortalmente; ma talvolta pecca non perché sia contrario ciò che accetta, ma perché dispone al contrario e agisce da freno.
6. Alla sesta bisogna rispondere che si dice che la ragione sia sempre retta o in quanto si rapporta ai primi princìpi, intorno ai quali non sbaglia, o perché l'errore non può derivare da ciò che è la peculiarità della ragione, ma piuttosto da una sua deficienza. In verità, è dalla peculiarità dell'immaginazione che procede l'errore, in quanto essa percepisce somiglianze di oggetti assenti.
7. Alla settima bisogna rispondere che tanto il continente quanto l'incontinente sono in possesso d'una ragione retta, quanto meno circa le nozioni universali, poiché anche l'in continente, per mezzo della retta ragione, giudica che sia un male accettare un piacere disonesto, benché venga meno da questa considerazione universale per la passione. Da ciò, però, non segue che sia lodevole la ragione di qualsiasi peccatore circa le conoscenze universali, poiché l'intemperante, anche quando non è sconvolto dalla passione, giudica che sia cosa buona usare d'un piacere disonesto, facendo uso d'una ragione per così dire perversa.
8. All'ottava bisogna rispondere che, quantunque sia la ragione a deliberare, tuttavia è necessario che essa abbia una considerazione assoluta, che è inclusa nella stessa deliberazione, com'è stato detto. Tuttavia, non è necessario che, tutte le volte che essa pecca per deliberazione, pecchi per una certa malizia, ma solo quando accetta qualcosa che è contrario alla virtù, com'è detto nel settimo libro dell'*Etica* (80). Ora, il peccato veniale [**174a**] non è contrario alla virtù. Dunque, quando un uomo acconsente deliberatamente di commettere un peccato veniale, non pecca con ciò per malizia.
9. E con ciò è evidente anche la soluzione della nona obiezione.
10. Alla decima bisogna rispondere che il deliberato consenso non causa il disprezzo di Dio, a meno che non si accetti come contrario a Dio ciò cui si acconsente.
11. All'undicesima bisogna rispondere che l'oggetto della ragione superiore, che è il più elevato, può essere considerato sia secondo la conoscenza superiore sia secondo la conoscenza inferiore. Infatti, la conoscenza che Dio ha del bene eterno, che è egli stesso, è superiore alla conoscenza che l'uomo ha di esso per mezzo della ragione umana. Perciò, l'uomo corregge la sua conoscenza per mezzo della conoscenza divina, in quanto crede alla rivelazione divina. Dunque, quando un uomo pensa di primo acchito

che Dio non è uno e trino, lo pensa secondo la ragione umana e questo è un peccato veniale. Invece, quando delibera, aggiunge a ciò la conoscenza divina, considerando che è contro ciò che Dio ha rivelato il non credere nella trinità d'un solo Dio e perciò il peccato diventa mortale, come se fosse in contraddizione con un'argomentazione superiore.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che la malattia che sconvolge la naturale costituzione del cuore o ne deteriora qualche elemento, è sempre mortale, ma la malattia che introduce qualche disordine nel suo movimento non sempre è mortale. E similmente, il peccato che elimina la carità dalla ragione superiore è un peccato mortale, ma non è mortale quel peccato che causa un disordine in qualche atto.

Articolo 6 (81)

Se ci sia peccato veniale nella sensualità

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, Ambrogio (82) dice che è capace di vizi solo chi è capace di virtù. Ora, la sensualità non è capace di virtù: essa, infatti, è simboleggiata dal serpente, come dice Agostino nel dodicesimo libro della *Trinità* (83) Dunque, la sensualità non può essere causa di vizio.
2. [**174b**] Inoltre. Secondo Agostino ogni peccato risiede nella volontà, «perché si pecca solo con la volontà» (84). Ora, la sensualità è tutt' altra cosa che la volontà. Dunque, la sensualità non è peccato veniale.
3. Inoltre. Negli animali bruti non c'è peccato. Ora, gli animali bruti hanno in comune con noi la sensualità. Dunque, non ci può essere peccato nella sensualità.
4. Ma diceva che negli animali bruti la sensualità non obbedisce alla ragione come accade in noi e quindi in noi può essere soggetto di peccato, non negli animali bruti. IN CONTRARIO: in base a ciò, la sensualità non sarà soggetto del peccato veniale se non in quanto obbedisce alla ragione. Ma «ciò per cui ciascuna cosa è, esso lo sarà di più e per prima». Dunque, la ragione deve essere designata come soggetto del peccato veniale più che la sensualità. Infatti, secondo quanto dice il Filosofo nei *Topici* (85), sbaglia chi non assegna ad un accidente il suo primo soggetto.
5. Inoltre. La disposizione e l'abito risiedono nello stesso soggetto. Ora, il peccato veniale è una disposizione al mortale. Dunque, poiché il peccato mortale non può risiedere nella sensualità, non ci potrà essere in essa neppure quello veniale.
6. Inoltre. Agostino, ne *La Genesi difesa contro i manichei* (86), dice che, se uno non dà il proprio consenso al movimento della sensualità, non corre nessun pericolo, ma anzi merita un premio. Ora, nessuno che pecchi venialmente può ricevere per questo un premio. Dunque, il movimento della sensualità non è un peccato veniale.
7. Inoltre. Agostino dice nel *Sermone sulle opere di misericordia*: «Ogni peccato è un disprezzo di Dio, per il fatto che si disprezzano i suoi comandamenti» (87). Dunque, il peccato si può dare solo in quella parte dell'anima, che è in grado di conoscere il comandamento di Dio. Ora, questo non può essere fatto dalla sensualità, ma solo dalla ragione. Dunque, nella sensualità non ci può essere il peccato veniale.
8. Inoltre. Nessuno pecca in ciò che la sua volontà non può evitare. Ora, l'uomo non può evitare, per mezzo della volontà, che si origini in lui il movimento della concupiscenza, secondo quel versetto della *Lettera ai Romani*: «Non faccio, infatti, il bene che voglio» (88), cioè il non commettere atti di concupiscenza, come spiega la glossa. Dunque, il movimento della sensualità non è un peccato.

[**175a**] IN CONTRARIO

C'è che il Maestro, nella distinzione 24 delle *Sentenze* (89), dice che, se il movimento della concupiscenza risiedesse solo nella sensualità, questo sarebbe un peccato veniale; e lo si ricava [anche] dal dodicesimo libro della *Trinità* (90) di Agostino.

RISPOSTA

Bisogna dire che, propriamente, il peccato riguarda l'atto, com'è evidente da quanto è stato detto prima. E poiché ora stiamo parlando del peccato morale, si dà il peccato solo nell'atto di quella potenza, che può essere morale. Ora, un atto è morale per il fatto che è ordinato dalla ragione e comandato dalla volontà, cosicché ci può essere peccato nell'atto di tutte quelle parti dell'uomo, che obbediscono alla ragione. E obbedisce alla ragione e alla volontà non solo un membro del corpo per compiere un atto esteriore, ma anche l'appetito sensitivo a determinati movimenti interni. Perciò, si può dare il peccato sia negli atti esterni sia nei movimenti dell'appetito sensitivo, che è detto sensualità.

Tuttavia bisogna tener presente che, a motivo del fatto che un atto va attribuito all'agente primo e principale piuttosto che al suo strumento, quando un desiderio interno o un membro esterno operano sotto il comando della ragione, il peccato va attribuito non alla sensualità e neppure al membro del corpo, bensì alla ragione. Infatti, mai accade che un membro esterno operi se non è mosso o dalla ragione o almeno dall'immaginazione o anche dalla memoria e dall'appetito sensitivo; cosicché non si dice mai che un peccato risiede nelle membra esterne, per esempio nella mano o nel piede.

Però talvolta la sensualità si muove senza che ci sia stato un comando della ragione e della volontà: e allora si dice che c'è peccato nella sensualità. Tuttavia, questo peccato non può essere mortale, ma solo veniale. Infatti, il peccato mortale si ha per l'allontanamento dall'ultimo fine, a cui ordina la ragione. Ora, la sensualità non può attingerlo; per conseguenza nella sensualità non ci può essere peccato mortale, ma solo veniale. Infatti, quando il movimento della sensualità è comandato dalla ragione, com'è evidente in chi vuole bramare un oggetto mortale, un tale movimento è un peccato mortale; ma non è attribuito alla sensualità, bensì alla ragione che comanda.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che Ambrogio parla del vizio del peccato mortale, che s'oppone alla virtù; invece il peccato veniale non s'oppone alla virtù, benché alcune virtù appartengano alle parti irrazionali [**175b**] dell'anima, secondo quanto dice il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* (91); non certamente in quanto sono sensitive, ma in quanto razionali per partecipazione.
2. Alla seconda bisogna rispondere che Agostino intende dire che ogni peccato risiede nella volontà come nel suo primo motore o in ciò che ha il potere di muovere. Infatti, il movimento della sensualità è un peccato veniale proprio perché la volontà può impedirlo.
3. Alla terza bisogna rispondere che la sensualità è soggetto di peccato in quanto obbedisce alla ragione; così, essa non è comune a noi e agli animali bruti.
4. Alla quarta bisogna rispondere che, quando si riscontra in un peccato un atto della volontà o della ragione, allora lo si può attribuire direttamente alla ragione o alla volontà come al suo primo movente e al suo primo soggetto; ma quando in esso non c'è alcun atto di volontà o di ragione, ma c'è soltanto un atto di sensualità, che è detto peccato, perché può essere ostacolato per mezzo della ragione e della volontà, allora il peccato va attribuito alla sensualità.

5. Alla quinta bisogna rispondere che, quando la disposizione e l'abito si differenziano come il perfetto e l'imperfetto nella stessa specie, allora essi risiedono nello stesso soggetto; in caso diverso, ciò non è necessario. Infatti, una buona immaginazione è una disposizione alla scienza; e similmente, il movimento della sensualità può essere una disposizione al peccato mortale, che risiede nella ragione.
6. Alla sesta bisogna rispondere che, quando nella sensualità c'è un movimento illecito, la ragione può avere con esso un triplice rapporto. *Primo*: come uno che resiste; in tal caso non si dà alcun peccato, ma c'è il merito del premio. Talvolta, invece, è in rapporto come uno che comanda, per esempio quando si suscita deliberatamente un movimento di concupiscenza illecita; in tal caso, se l'atto illecito è nel genere del peccato mortale, sarà peccato mortale. Talaltra, al contrario, non si rapporta né come uno che proibisce né come uno che vieta o che vi acconsente; in tal caso si commette un peccato veniale.
7. Alla settima bisogna rispondere che in quel passo Agostino parla del peccato mortale, che è peccato in assoluto. Infatti, il peccato veniale è peccato sotto un certo rapporto.
8. All'ottava bisogna rispondere che, poiché l'appetito sensitivo è mosso da qualche conoscenza e poiché tuttavia è una potenza esistente in un organo del corpo, il suo movimento può insorgere in due modi. *In un modo*, per una disposizione del corpo; *in un altro modo*, per una determinata conoscenza. Ora, la disposizione del corpo non soggiace al comando della ragione, mentre ogni conoscenza soggiace al comando [**176a**] della ragione. Infatti, la ragione può impedire l'uso di qualsiasi potenza conoscitiva, soprattutto in assenza di ciò che è sensibile al tatto, che talvolta non può essere allontanato. Dunque, poiché il peccato risiede nella sensualità nella misura in cui può obbedire alla ragione, il primo movimento di sensualità, che procede dalla disposizione del corpo, non è peccato; e alcuni chiamano questo movimento *il primo*. Invece, il secondo movimento, che viene provocato da una determinata conoscenza, è peccato. Infatti, la ragione non può evitare in nessun modo il primo, invece può evitare il secondo quanto ai singoli atti, ma non quanto a tutti, perché mentre distoglie il pensiero da un oggetto s'imbatte in un altro, dal quale può originarsi un movimento illecito.

Articolo 7 (92)

Se l'uomo, nello stato d'innocenza, avrebbe potuto peccare venialmente

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, commentando quel versetto della *Prima lettera a Timoteo*, dove si dice che «Adamo non fu sedotto» (93), la glossa dice: «Inesperto della severità divina, poté ingannarsi tanto da credere d'aver commesso un peccato veniale» (94). Da ciò si può dedurre che Adamo, quando era ancora nello stato d'innocenza, abbia creduto di poter peccare venialmente, ancor prima che peccasse mortalmente. Ora, egli conosceva meglio di noi la condizione del suo stato. Dunque, noi non dobbiamo dire che non avrebbe potuto peccare venialmente.
2. Ma diceva che, in quel testo, *veniale* non va inteso nel senso di veniale per il suo genere, come si dice che sia peccato veniale un parola oziosa, ma si dice *veniale* nel senso che è facilmente remissibile. IN CONTRARIO: c'è che Gregorio, nell'ottavo libro del *Commento morale a Giobbe*, spiegando quel passo in cui si dice: «Ricordati, ti prego, che mi hai formato come d'argilla» (95), dice: «La colpa è veniale nell'uomo, mentre è irremissibile nell'angelo» (96). Se, dunque, [Adamo] avesse ritenuto che il suo peccato fosse veniale, cioè remissibile, non sarebbe stato sedotto. Dunque, la glossa non va interpretata come se quel *veniale* stia per *remissibile*.

3. Inoltre. Il peccato veniale è una disposizione a quello mortale. Ora, la disposizione precede l'abito. Dunque, nell'uomo il peccato veniale precedette quello mortale.
4. [**176b**] Inoltre. Poiché noi possiamo peccare venialmente, se Adamo non avesse potuto peccare venialmente, ciò non poté accadere se non a causa dell'integrità del suo stato. Ora, il peccato veniale s'oppone all'integrità del primo stato meno del mortale, che tuttavia commise. Dunque, a maggior ragione poteva commettere il peccato veniale.
5. Inoltre. I peccati s'oppongono agli atti virtuosi. Ora, nello stato d'innocenza, gli atti virtuosi non appartenevano a generi diversi da quelli cui appartengono ora; conseguentemente, neppure gli atti dei peccati. Dunque, se alcuni peccati ora sono veniali, tali sarebbero stati anche nello stato d'innocenza.
6. Inoltre. S'arriva prima a ciò che è più vicino piuttosto che a ciò che è più lontano. Ora, il peccato mortale è lontano dalla rettitudine del primo stato più del peccato veniale. Dunque, Adamo giunse prima al peccato veniale che al peccato mortale.
7. Inoltre. Adamo poteva peccare e poteva agire bene. Ora, poteva compiere sia un bene maggiore sia un bene minore. Dunque, poteva anche commettere un male maggiore e minore, peccando mortalmente e venialmente.
8. Inoltre. C'è uno stato della creatura razionale nel quale essa può peccare venialmente e mortalmente, come accade in noi. C'è anche un altro stato nel quale essa non può peccare né venialmente né mortalmente, come nello stato di gloria. E c'è pure un certo stato nel quale non si può peccare venialmente, ma solo mortalmente. Dunque, c'è un certo stato nel quale si può peccare venialmente e non mortalmente, per tutto il tempo in cui dura. Ora, questo stato non può essere altro che lo stato d'innocenza. Dunque, nello stato d'innocenza, per tutto il tempo in cui durava, si poteva peccare venialmente.
9. Inoltre. Nello stato d'innocenza il governo dell'anima era ben ordinato, appunto perciò è detto nell'*Ecclesiaste* (97) che Dio fece l'uomo retto. Ora, un governo bene ordinato si può indebolire prima che sia totalmente distrutto. Dunque, anche il governo dell'anima si poté indebolire per il peccato veniale, prima che fosse totalmente distrutto per il peccato mortale.
10. Inoltre. La Grazia non sottrae la natura. Ora, il libero arbitrio dell'uomo, per sua natura, è in grado d'agire bene e di peccare sia mortalmente che venialmente. Dunque, il dono gratuito della giustizia originale [**177a**] non impediva che l'uomo potesse peccare venialmente.
11. Inoltre. Niente impedisce che ci sia un difetto nell'atto dell'agente secondo, pur non essendocene alcuno nell'atto dell'agente superiore, come accade che ci sia un difetto nella potenza germinativa della pianta, pur non essendoci alcun difetto nel movimento del sole. Ora, nell'anima la ragione sta alla sensualità come il superiore sta all'inferiore. Dunque, poté esserci un peccato veniale nell'atto della sensualità, pur non esistendo alcun peccato mortale nell'atto della ragione anche nello stato d'innocenza.
12. Inoltre. Agostino, nell'undicesimo libro de *La Genesi alla lettera*, scrive: «Adamo, quando s'accorse che sua moglie, pur avendo mangiato di quel cibo, non ne morì, fu tentato da una certa brama di farne esperienza. Tuttavia, se era stato già dotato d'un'intelligenza spirituale, non poteva in alcun modo credere che Dio avesse vietato loro il frutto di quell'albero per gelosia» (98) Ora, Adamo non ebbe un'intelligenza spirituale dopo il peccato; dunque, fu prima del peccato che la brama di far esperienza lo tentò; ma la brama di fare esperienza è un peccato veniale. Dunque, in Adamo il peccato veniale precedette quello mortale.
13. Inoltre. Un movimento improvviso d'incredulità è un peccato veniale. Ora, in Eva, prima che peccasse, ci fu un movimento improvviso d'incredulità e ciò è evidente dal fatto che, dubitando, disse: «Forse affinché non ne moriamo» (99). Dunque, peccò venialmente prima che mortalmente.
14. Inoltre. Secondo quanto dice Agostino nel *Manuale* (100), i peccati esistono nell'anima come le malattie esistono nel corpo. Ora, Adamo dovette incorrere in una

malattia, che indebolì le sue forze, prima d'incorrere nella morte. Dunque, per la stessa ragione, incorse nella debolezza per il peccato veniale prima che incorresse nella morte spirituale per il peccato mortale.
15. Inoltre. Agostino, nell'undicesimo libro de *La Genesi alla lettera*, dice: «Non bisogna pensare che il [demonio] tentatore avrebbe fatto cadere l'uomo, se nell'anima dell'uomo non fosse sorta precedentemente una certa superbia, che andava repressa» (101). Ora, non fu possibile reprimere la superbia, dopo avervi acconsentito; dunque, essa s'era originata in lui già da prima e doveva essere repressa col dissenso; ora, un tale moto, che va represso, è un peccato veniale. Per conseguenza, in Adamo ci fu il peccato veniale prima del consenso.
16. Inoltre. L'uomo fu fatto cadere dal tentatore [**177b**] mediante il peccato mortale. Ma, stando a quanto ha detto Agostino, la superbia, che andava repressa, dovette precedere la caduta. Dunque, in Adamo ci fu il peccato veniale prima del mortale.

IN CONTRARIO

1. Il primo peccato dell'uomo fu causa della sua morte, secondo quanto dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani*: «Tramite un solo uomo il peccato entrò nel mondo e, tramite il peccato, la morte» (102). Ora, il peccato mortale è detto così per il fatto che causa la morte. Dunque, fu necessario che il primo peccato dell'uomo fosse mortale.
2. Inoltre. Anselmo, nella *Concezione verginale* (103), dice che, come l'ordine nelle bestie consiste nell'agire senza la ragione, così l'ordine della natura umana consiste nell'agire con la ragione. Ora, chi pecca venialmente, non agisce con la ragione, altrimenti non sarebbe un male, dal momento che Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (104), dice che il male per l'uomo è di essere senza la ragione. Dunque, nello stato d'innocenza, nel quale l'ordine della natura era integro, l'uomo non poté peccare venialmente.
3. Inoltre. Ogni movimento deriva da una causa predominante. Ora, nell'uomo, al tempo della sua innocenza, predominava la giustizia. Dunque, ogni movimento compiuto in quello stato era un movimento secondo giustizia: dunque, per tutta la durata di quello stato, l'uomo non poté peccare venialmente.

RISPOSTA

Bisogna dire che, comunemente, si ritiene che Adamo, mentre si trovava nel primo stato, abbia peccato mortalmente prima di peccare venialmente. Ora, qualcuno potrebbe pensare che ciò sia stato dovuto al fatto che quei peccati, che per noi sono veniali, fossero mortali per l'uomo nello stato d'innocenza, a causa dell'eccellenza di questo stato.

Ma non si può affermare una cosa del genere. Infatti, accade che un solo e identico peccato diventi più grave a causa dell'eccellenza della persona. Però la circostanza della persona non aggrava all'infinito un peccato tanto da far diventare mortale uno veniale, a meno che essa non lo faccia passare in un'altra specie di peccato. Infatti, solo una circostanza di questo genere può far diventare mortale un peccato veniale, come sopra è stato detto. Ora, ciò accade quando per una persona, a causa d'una certa condizione del suo stato, un atto diventa contrario ad un precetto, mentre, per una persona di rango inferiore, non c'è alcuna ragione che sia contrario ad un precetto. Per esempio, sposarsi, per un sacerdote, è contro l'adempimento del voto di castità, che deve osservare, ma non lo è per il laico, che non fece il voto; e [**178a**] così, ciò che per il laico non è peccato veniale o non è proprio peccato, per il sacerdote è peccato mortale.

Invece, se l'atto della persona di rango superiore non è contro il precetto, che la riguarda specificamente, non è peccato mortale, poiché ogni peccato mortale è contro la

legge divina, come sopra è stato detto, se non forse accidentalmente in ragione dello scandalo, che ne consegue, benché sia contro il precetto divino anche il dare occasione di caduta ad un fratello. Dunque, per l'uomo che viveva nel primo stato d'innocenza non si può affermare che gli atti dei peccati veniali fossero contro il precetto in modo diverso da come lo sono per noi. Perciò, non si può affermare che quegli stessi peccati, che per noi sono veniali, fossero per lui mortali, qualora li avesse commessi, a causa dell'eccellenza del suo stato.

Ma bisogna dire, piuttosto, che la condizione del suo stato era tale che, per tutta la durata di quello stato, in nessun modo avrebbe potuto commettere un peccato veniale. La ragione di ciò risiede nel fatto che, come dice Agostino nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (105), un tale uomo era stato talmente fissato nello stato d'innocenza, che, per tutto il tempo in cui la parte superiore dell'uomo aderiva fermamente a Dio, tutte le parti inferiori rimanevano sottomesse a quella superiore e non solo le parti dell'anima, ma anche lo stesso corpo e le cose esterne. Ora, la parte superiore dell'uomo, cioè la mente, non poteva essere rimossa dalla sua rettitudine, per mezzo della quale era sottomessa a Dio, se non a causa d'un peccato mortale, che è un allontanarsi da Dio. Dunque, non ci poteva essere alcun disordine nelle parti inferiori dell'anima prima che l'uomo peccasse mortalmente. Perciò è evidente che il peccato veniale, che risiede nella sensualità prima della deliberazione della ragione, non poteva essere commesso nello stato d'innocenza, poiché ogni movimento delle parti inferiori seguiva l'ordine della parte superiore.

Ma poiché, secondo quanto è stato detto in precedenza, capita che ci sia il peccato veniale anche nella parte superiore della ragione, a qualcuno potrebbe sembrare che almeno quel tipo di peccato veniale ci sarebbe potuto essere in Adamo nello stato d'innocenza. Però, se uno esamina diligentemente la questione, anche qui valgono le stesse ragioni. Infatti, poiché le potenze sono distinte in ragione degli oggetti, c'è anche un ordine delle potenze secondo l'ordine degli oggetti. Ora, accade che anche negli oggetti della ragione ci sia un ordine di superiore e inferiore e tanto nel campo speculativo quanto nel campo pratico. Infatti, come [**178b**] un principio indimostrabile è supremo nel campo speculativo, così lo è pure il fine nel campo dell'agire.

Perciò, finché la ragione superiore dell'uomo era in buoni rapporti con il fine; in nessun modo avrebbe potuto mancare circa quelle cose che sono ordinate al fine, per 1'ordine indefettibile delle parti inferiori a quelle superiori in ragione della condizione del suo stato. Così [accade] anche nel campo speculativo: finché l'uomo possiede un retto giudizio intorno ai princìpi, a meno che non ci siano dei difetti nelle connessioni delle conclusioni con i princìpi, nessun errore si può introdurre nelle conclusioni. Dunque, da quanto è stato detto sopra è evidente che il peccato mortale consiste nell'allontanamento dal fine, mentre il peccato veniale consiste in un certo disordine relativamente a quelle cose che sono ordinate al fine. Per conseguenza, era impossibile che l'uomo, nello stato d'innocenza, potesse peccare venialmente prima di peccare mortalmente.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che in quella glossa il peccato veniale non è inteso come un peccato veniale in genere, così come noi ora ne parliamo, ma è detto *veniale* ciò che è facilmente perdonato.
2. Alla seconda bisogna rispondere che il peccato del primo uomo fu certo veniale, come dice Gregorio, poiché poté essere perdonato. Però non poteva essere così facilmente perdonato come pensava, cioè che gli sarebbe stato perdonato senza perdere la condizione del suo stato.
3. Alla terza bisogna rispondere che una cosa dispone ad un altra in due modi. *In un modo*, secondo un ordine necessario e naturale, come il calore dispone alla forma del

fuoco - e una disposizione del genere è sempre precedente a ciò cui dispone. *In un altro modo*, in maniera contingente e come accidentalmente: come l'ira dispone alla febbre, tuttavia non è necessario che la febbre sia sempre preceduta dall'ira. E in questo secondo modo il peccato veniale dispone al mortale né tuttavia lo precede sempre.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il peccato veniale e quello mortale sono talmente contrari all'integrità del primo stato che quell'integrità non ne ammette nessuno dei due; tuttavia il peccato mortale è talmente più contrario, che poteva corrompere l'integrità del primo stato, però non il peccato veniale.
5. Alla quinta bisogna rispondere che quell'argomentazione procede secondo quel modo di pensare con cui si ritiene [**179a**] che quegli atti, che per noi sono peccati veniali, potevano essere compiuti da Adamo e che tuttavia per lui sarebbero stati mortali. E ciò è manifestamente falso in base a quanto è stato detto in precedenza.
6. Alla sesta bisogna rispondere che quell'argomentazione sarebbe concludente, nel caso in cui non si potesse pervenire a ciò che è più lontano se non per mezzo di qualcosa di determinato, che è meno lontano. Ma quando si può pervenire a qualcosa di più lontano per mezzo di diverse altre cose meno lontane non è necessario che preesista una qualsiasi di queste cose. Per esempio, se in un certo luogo si potesse pervenire passando per diverse vie, non è necessario che, prima di giungere nel luogo più lontano, si passi per un altro luogo più vicino che si trovi su una di queste vie. E similmente, non è necessario che l'uomo pecchi venialmente prima di peccare mortalmente.
7. Alla settima bisogna rispondere che Adamo poteva commettere sin dal principio un peccato mortale o maggiore o minore; tuttavia da ciò non segue che poteva commettere un peccato veniale. Infatti, non è veniale qualsiasi peccato più piccolo.
8. All'ottava bisogna rispondere che simili argomentazioni non sono in ogni caso concludenti in modo efficace. Infatti, si può riscontrare una cosa senza un'altra, come per esempio la sostanza senza l'accidente o la forma senza la materia, ma non si può riscontrare la seconda senza la prima. E, similmente, si può dire che, quantunque si riscontri uno stato in cui si possa dare solo il peccato mortale, non è necessario, per questo, che si riscontri anche uno stato in cui si possa dare soltanto il peccato veniale, benché possiamo dire che si dia un certo stato in cui non poté esserci il peccato mortale ma veniale, come negli uomini santificati prima di nascere, cioè in Geremia, in Giovanni Battista e negli Apostoli, dei quali si dice: «Ho fortificato i suoi pilastri» (106) e che si crede siano stati confermati per mezzo della grazia, affinché non potessero peccare mortalmente, ma solo venialmente.
9. Alla nona bisogna rispondere che il fatto che un governo s'indebolisca prima di disfarsi completamente può accadere o per un difetto di chi ad esso presiede, il quale è privo di sapienza e di giustizia, o da un difetto dei sudditi, che non obbediscono perfettamente. Ma nello stato d'innocenza la mente dell'uomo era perfetta nella sapienza e nella giustizia e le sue parti inferiori ad essa erano perfettamente sottomesse. Perciò, il governo dell'anima non poteva indebolirsi a causa del peccato veniale prima che si corrompesse a causa di quello mortale.
10. Alla decima bisogna rispondere che la perfezione della natura non è tolta dalla grazia, ma il difetto della natura [**179b**] è tolto dalla grazia. Ora, il poter peccare appartiene a un difetto della natura, cosicché può essere eliminato nell'uomo dalla grazia in modo che non possa peccare, com'è massimamente manifesto nei beati.
11. All'undicesima bisogna rispondere che il prodursi d'un difetto nell'atto d'un agente inferiore, pur non esistendo nell'agente superiore, può accadere per il fatto che l'agente inferiore non è totalmente sottomesso a quello superiore. Ma ciò non aveva luogo nello stato d'innocenza e, quindi, l'argomentazione non vale.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che quel desiderio di fare esperienza fu conseguente alla superbia, che l'uomo nutrì subito dopo le parole della donna. E

Agostino dice queste cose quando afferma che la brama di fare esperienza tentò l'uomo a causa d'una certa superbia della mente. E quella superbia fu il primo peccato dell'uomo e fu un peccato mortale, poiché s'insuperbì contro Dio. E tuttavia, il desiderio di fare esperienza di ciò che è proibito può essere un peccato mortale. Il fatto poi che si dice *dotato d'un'intelligenza spirituale* deve essere riferito al tempo precedente all'insorgere della superbia, benché si possa dire che anche dopo il peccato l'uomo ebbe un'intelligenza spirituale, non certamente per spiritualità di grazia, bensì per spiritualità della perspicacia dell'intelligenza.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che non si può definire *improvviso* un movimento d'incredulità o di dubbio, che si manifesta anche con le parole; e tuttavia, anche quel dubbio della donna, esternato con quelle parole, fu preceduto da una certa superbia nella sua mente, originatasi dalle parole del serpente, che con esse la tentò intorno a ciò che era contenuto nel precetto dell'autorità superiore. Infatti, nella mente della donna s'originò subito la superbia, per la quale s'infastidì d'essere vincolata dai precetti di Dio; e fu da qui che scaturì il dubbio.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che la stessa necessità di morire, nella quale l'uomo subito incorse, è detta una specie di morte dell'uomo, secondo quanto è detto nella *Lettera ai Romani*: «Anche il corpo è morto per il peccato» (107), come anche il peccato mortale è detto morte dell'anima. Però la morte attuale corrisponde, analogamente, alla dannazione futura.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che si dice che la superbia insorgente va repressa, proprio perché non insorga. Infatti, alle proposte del tentatore l'uomo doveva reagire in modo da non permettere che in lui penetrasse la superbia.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che [**180a**] quella *caduta*, che la superbia precedette come la causa l'effetto, va intesa secondo l'atto esteriore del peccato o anche secondo la perdita dello stato primitivo.

Articolo 8 (108)

Se, negl'infedeli, i primi movimenti siano peccati veniali

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, Anselmo, nella *Grazia e libero arbitrio*, dice: «Coloro che non sono in Cristo e sentono la carne andranno verso la condanna, anche se non camminano secondo la carne» (109). Ora, *il sentire la carne* e il *non camminare secondo la carne* è il primo movimento della concupiscenza. Dunque, poiché solo il peccato mortale merita la dannazione eterna, sembra che i primi movimenti della concupiscenza negl'infedeli, che non sono in Gesù Cristo, non siano peccati veniali, ma mortali.
2. Inoltre. Dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani*: «Infatti, non faccio il bene che voglio» (110), cioè non fa atti di concupiscenza e conclude che, in lui, non è condannabile il fatto che non cammini secondo la carne per la ragione, per cui era in Cristo Gesù, quando dice: «Non c'è nessuna condanna» (111), vale a dire perché concupiscono «per coloro che sono in Cristo Gesù, i quali non camminano secondo la carne». Ora, rimossa la causa, è rimosso anche l'effetto. Dunque, gli atti di concupiscenza in coloro che non sono in Cristo Gesù sono condannabili.
3. Inoltre. Come dice Anselmo nello stesso libro (112), l'uomo fu fatto in tal modo da non *dover sentire* la concupiscenza. Ora, sembra che questo *dovere* sia stato cancellato in lui mediante la grazia battesimale, che gl'infedeli non hanno. Dunque, ogni volta che un

infedele fa un atto di concupiscenza, quand'anche non vi acconsenta, agisce contro questo *dovere* e, dunque, pecca mortalmente.

IN CONTRARIO

A parità di condizioni, il cristiano pecca più dell'infedele, com'è manifesto da quanto dice l'Apostolo nella *Lettera agli Ebrei*: «Di quanto più severo castigo pensate è meritevole chi avrà calpestato il figlio di Dio» (113), [**180b**] ecc... Ora, il cristiano, che sente gl'impulsi della concupiscenza senza acconsentirvi, non pecca mortalmente. Dunque, molto meno l'infedele.

RISPOSTA

Bisogna dire che alcuni hanno sostenuto che negl'infedeli anche i primi movimenti della concupiscenza fossero peccati mortali. Ma ciò non è possibile. Infatti, il movimento della sensualità può essere considerato in due modi: *in un modo* per sé; e così, è evidente che non può essere peccato mortale, poiché il peccato mortale consiste nell'allontanamento dall'ultimo fine e nel disprezzo del precetto di Dio. Ora, la sensualità non può essere capace di ricevere un precetto divino né può conseguire l'ultimo fine, cosicché il suo movimento, considerato in se stesso, non può essere un peccato mortale.

In un altro modo può essere considerato secondo il suo principio, che è il peccato originale; e in questo modo [il movimento della sensualità] non può avere natura di peccato più di quanta ne abbia il peccato originale, poiché un effetto, in quanto effetto, non può essere superiore alla sua causa. Ora, nell'infedele il peccato originale esiste certamente sia come colpa sia come pena, mentre nel fedele continua a permanere certamente come pena ma è cancellata la colpa, come sopra è stato detto, quando si è discusso del peccato originale.

E perciò, questo movimento della sensualità, nei fedeli, è certamente un peccato veniale, nella misura in cui è un atto personale, ma nella misura in cui s'origina dal peccato originale, non riguarda la condanna veniale colpevole, ma riguarda soltanto una determinata pena. Invece, nell'infedele, nella misura in cui tale movimento è un atto personale, è ugualmente un peccato veniale, ma in quanto deriva dal peccato originale, esso ha in sé qualcosa della condanna colpevole, non certo secondo la natura d'un peccato attuale mortale, ma in ragione di quella condanna che spetta al peccato originale.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che coloro che non sono in Cristo e sentono la carne conseguono la dannazione dovuta al peccato originale, non però quella dovuta al peccato mortale.
2. [**181a**] Alla seconda bisogna rispondere che, quando l'Apostolo dice: «Non c'è nessuna condanna» ecc..., intende dire che, in coloro che vivono in Cristo Gesù, la ribellione del fornite [della concupiscenza] esiste senza la condanna del peccato originale; da ciò si può dedurre che in coloro che non hanno ottenuto la grazia di Cristo Gesù il fornite del peccato esiste insieme con la colpa del peccato originale.
3. Alla terza bisogna rispondere che quel *dovere* di non sentire la carne è il *dovere* di possedere la giustizia originale. Da ciò consegue che colui che non la possiede o che non possiede qualcosa che ne faccia le veci, come la grazia battesimale, ha il peccato originale, ma non consegue che in ciascuno dei suoi movimenti abbia il peccato mortale.

Articolo 9 (114)

Se l'angelo buono o cattivo possa peccare venialmente

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Perché, come dice Gregorio nell'omelia dell'*Ascensione* (115), l'uomo ha in comune con l'angelo il fatto d'essere intelligente. Ora, il peccato veniale può esistere nell'uomo anche nella parte intellettiva, cioè nella ragione superiore e inferiore, come sopra è stato detto. Dunque, per la stessa ragione il peccato veniale può esserci anche nell'angelo.
2. Inoltre. Il peccato mortale consiste nel fatto che s'ama una creatura più di Dio, invece nel peccato veniale s'ama qualcosa meno di Dio. Ora, l'angelo poté amare la creatura più di Dio, poiché peccò mortalmente. Dunque, poté peccare anche venialmente, amando la creatura meno di Dio, poiché chi può amare di più può anche amare di meno.
3. Inoltre. Il peccato mortale è a una distanza infinita da quello veniale, cosa che è evidente dalla differenza delle pene, in quanto ad uno è dovuta una pena eterna e all'altro una pena temporanea. Ora, l'angelo non si trova ad una distanza infinita dall'uomo. Dunque, poiché gli angeli cattivi, detti demoni, compiono talvolta delle azioni, che per gli uomini sono veniali, per esempio quando dicono anch'essi delle parole oziose o inducono altri a dirle, sembra che negli angeli non ci siano peccati mortali, ma veniali.
4. Inoltre. Il peccato, che per il suo genere è veniale, diventa mortale solo a causa d'un certo disprezzo. [**181b**] Ora, talvolta i demoni inducono a commettere azioni che sono veniali per il loro genere e, come talvolta essi stessi affermano, non fanno ciò per disprezzo di Dio né per indurre gli uomini a commettere un peccato mortale. Dunque, peccano venialmente.

IN CONTRARIO

Il peccato veniale accade soprattutto per un atto sconsiderato. Ora, un atto sconsiderato non può aver luogo negli angeli buoni o cattivi, poiché hanno un intelletto simile a quello divino, come dice Dionigi (115bis). Dunque, negli angeli buoni o cattivi non ci può essere il peccato veniale.

RISPOSTA

Bisogna dire che nell'angelo buono o cattivo non ci può essere il peccato veniale. E la ragione di ciò è che l'angelo non ha un intelletto discorsivo come lo abbiamo noi. Ora, appartiene alla natura dell'intelletto discorsivo considerare talvolta separatamente i princìpi e [talaltra] separatamente le conclusioni e così accade che si porti dagli uni alle altre, ora considerando gli uni, ora considerando le altre. Però, in un intelletto non discorsivo, simile a quello divino, questo non è possibile, ma esso conosce sempre le conclusioni negli stessi, princìpi, senza alcun movimento discorsivo.

E' stato anche detto che, nel campo degli appetibili e delle azioni, il fine sta a quelle cose che sono ordinate al fine come, nel campo delle dimostrazioni, il principio indimostrabile sta alle conclusioni, cosicché in noi accade che talvolta pensiamo o siamo attratti soltanto verso quelle cose che sono ordinate al fine e talvolta solo verso il fine. E ciò non si può verificare negli angeli, ma il movimento della mente dell'angelo si volge sempre contemporaneamente sia verso il fine sia verso quelle cose che sono ordinate al fine. Per conseguenza, in essi non si potrà mai verificare un disordine relativamente alle cose che sono ordinate al fine, a meno che non ci sia nello stesso tempo anche un

disordine relativamente allo stesso fine. Ora, in noi accade che ci sia un disordine relativamente alle cose che sono ordinate al fine per il peccato veniale, mentre la nostra mente rimane rivolta abitualmente al fine. E perciò, negli uomini accade che ci possa essere il peccato veniale senza il mortale, non però negli angeli, ma in essi qualsiasi disordine avviene per l'allontanamento dal fine ultimo, cosa in cui consiste il peccato mortale. Infatti, l'angelo pecca per il fatto che si attacca ad un bene creato, dopo essersi allontanato dal bene increato.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che noi abbiamo, sì, in comune con gli angeli l'intelletto, ma secondo il genere; tuttavia, secondo [**182a**] la specie, c'è una grande distanza, poiché l'intelletto dell'angelo è simile a quello divino, mentre il nostro è discorsivo, com'è stato detto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che l'angelo non è di natura composta come lo è l'uomo, il quale dalla sua sensibilità o corporeità è indotto ad amare qualcosa, che non deve amare o ad amarla quanto non deve. Invece l'angelo può peccare solo in questo modo: amando un bene a lui conveniente senza rapportarlo a Dio, il che è un allontanarsi da Dio e un peccare mortalmente. Conseguentemente, non può amare in maniera disordinata se non allontanandosi da Dio.
3. Alla terza bisogna rispondere che in tutti i suoi atti volontari il diavolo pecca mortalmente, poiché in lui gli atti del libero arbitrio procedono dall'intenzione d'un fine perverso.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il fatto stesso che il demonio induca gli uomini a dire parole scherzose dimostra che ha l'intenzione perversa d'indurli al peccato mortale. Anche il fatto stesso di avere familiarità con l'uomo è da imputare a peccato, tanto che neppure noi dobbiamo cercare da lui la verità, come dice il Crisostomo; perciò, neppure il Signore gli permise di dire la verità intorno alla sua divinità, come si legge nel *Vangelo di Marco* (116) e nel *Vangelo di Luca* (117). E neppure bisogna credere alle parole del diavolo, poiché è menzognero e padre della menzogna, com'è detto nel *Vangelo di Giovanni* (118).

Articolo 10 (119)

Se il peccato veniale senza la carità sia punito mediante la pena eterna

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, rimossa la causa, è rimosso anche l'effetto. Ora, la causa per cui il peccato mortale è punito con la morte eterna risiede nel fatto che distrugge il bene eterno. Infatti, Agostino, nel ventunesimo libro della *Città di Dio*, dice che «è diventato degno d'un male eterno l'uomo, che distrusse in sé un bene, che poteva essere eterno» (120). Ora, il peccato veniale non fa ciò. Dunque, il peccato veniale, congiunto con un peccato mortale, non è punito con la pena eterna.
2. Inoltre. Com'è detto nel *Deuteronomio*: «La misura della pena corrisponderà alla misura della colpa» (121). Ora, [**182b**] il peccato veniale non diventa maggiore per il fatto che s'aggiunge ad un peccato mortale; dunque, esso non è punito con una pena maggiore. Ora, quando esso esiste senza peccato mortale in colui che ha la carità, non è

punito con una pena eterna. Dunque, non è punito con una pena eterna neppure quando è congiunto con un peccato mortale.
3. Ma diceva che il peccato veniale in colui che muore senza la carità è reso più grave dall'aggiunta del peccato mortale per la circostanza dell'impenitenza finale. IN contrarlo: l'impenitenza finale, secondo quanto dice Agostino nelle *Parole del Signore* (122), è un peccato contro lo Spirito Santo. Dunque, se fosse reso più grave in ragione dell'impenitenza finale, diventerebbe peccato contro lo Spirito Santo; e così non sarà più veniale, ma mortale.
4. Inoltre. Può accadere che anche colui che è nella carità non si penta, prima di morire, di qualche peccato veniale commesso e tuttavia non è punito per quel peccato veniale con una pena eterna. Dunque, l'impenitenza finale non aggrava un peccato veniale, cui sia congiunto uno mortale, a tal punto da renderlo meritevole di pena eterna.
5. Inoltre. Quanto più uno si trova in uno stato più elevato, tanto più un solo e identico peccato sembra essere per lui più grave. Ora, colui che possiede la carità si trova in uno stato più elevato rispetto a colui che è nel peccato mortale. Dunque, il peccato veniale in lui è più grave.
6. Inoltre. Accade talvolta che uno, morendo nel peccato mortale, si penta di qualche peccato veniale commesso, mutando in questa vita la volontà che aveva circa il peccare venialmente. Ora, l'anima rimane nella stessa volontà, con la quale si staccò dal corpo. Dunque, in chi muore in questo modo non esiste il peccato veniale dopo la morte e, dunque, per esso non è punito mortalmente.
7. Inoltre. Dio punisce meno di quanto si merita, perciò anche in un *Salmo* (123) si dice che non soffoca nell'ira la sua misericordia. Ora, Dio non mitiga in futuro la pena del peccato veniale quanto alla sua durezza, poiché la pena del purgatorio è maggiore di qualsiasi pena presente, come dice Agostino (124), e lo è ancora molto di più la pena dell'inferno. Dunque, la mitiga quanto alla durata. Dunque, il peccato veniale, congiunto con uno mortale, non è punito con una pena eterna.
8. Inoltre. Come il peccato originale anche il peccato mortale esiste senza [**183a**] la grazia. Ora, il peccato veniale, congiunto con quello originale, non è punito con una pena eterna. Infatti, non è punito nel limbo dei bambini, poiché lì non c'è la pena del senso; non è punito nell'inferno dei dannati, poiché colà è punito solo il peccato mortale; invece nel purgatorio non si punisce con una pena eterna. Dunque, neppure il peccato veniale, congiunto con uno mortale, sarà punito con una pena eterna.
9. Ma diceva che il peccato veniale non può essere congiunto col peccato originale se, nello stesso tempo, non ce n'è uno mortale, poiché l'uomo non può peccare venialmente prima di raggiungere l'uso della ragione; invece, dopo che ha raggiunto l'uso della ragione, si trova in stato di peccato mortale se non si converte a Dio e, se si converte, riceverà già la grazia, che cancella in lui il peccato originale. IN CONTRARIO: che uno si converta attualmente a Dio rientra nel precetto affermativo; ora, i precetti affermativi, benché obblighino sempre, tuttavia non obbligano per sempre; dunque, non appena abbia acquistato l'uso della ragione, non pecca subito mortalmente se non si converte attualmente a Dio: invece, allora, può peccare venialmente. Dunque, ci può essere il peccato veniale insieme col peccato originale senza il mortale.
10. Inoltre. La pena del peccato mortale è proporzionata alla pena del peccato veniale quanto alla durezza, poiché la durezza dell'uno e dell'altro è finita e tutto ciò che è finito è proporzionato a qualsiasi altro finito. Dunque, se al peccato veniale, congiunto con uno mortale, è dovuta una pena eterna come al mortale, non ci sarebbe differenza di pene se non quanto alla durezza; dunque, la pena del peccato mortale eccede quella del peccato veniale d'una qualche misura. Quindi, i peccati veniali si potranno moltiplicare fino al punto da meritare una pena uguale ad un solo peccato mortale. Ora, tutto questo è falso, poiché molti peccati veniali non ne fanno uno mortale, come sopra è stato detto.

Dunque, è falsa anche la prima affermazione, dalla quale ciò consegue, cioè che il peccato veniale, congiunto con uno mortale, è punito con una pena eterna.

IN CONTRARIO

Che la pena dei peccati veniali abbia un termine è per il merito del fondamento, com'è evidente in ciò che dice l'Apostolo nella *Prima lettera ai Corinzi* (125) e questo fondamento è precisamente la lede informata, come dice Agostino nel ventunesimo libro della *Città di Dio* (126) e nel libro *La fede e* [**183b**] *le opere* (127). Ora, questo fondamento non esiste in colui che muore in peccato mortale. Dunque, la pena dei peccati veniali non avrà fine in lui.

RISPOSTA

Bisogna dire che la pena è dovuta alla colpa in ragione del fatto che la colpa è riportata all'ordine tramite la pena. Infatti, peccando, l'uomo ha trascurato d'osservare con la propria volontà l'ordine della giustizia divina. E quest'ordine è riparato solo quando è fatta giustizia riguardo all'uomo, cioè quando è punito contro la sua volontà secondo la volontà di Dio.

Ora, secondo l'ordine della giustizia divina, ad un peccato mortale corrisponde una pena eterna sia per la stessa specie del peccato sia per il suo inerire nel soggetto stesso. Precisamente, per la specie del peccato, perché il peccato mortale va direttamente contro l'amore di Dio e del prossimo, per mezzo del quale amore è rimessa la pena del peccato. Infatti, chi pecca contro qualcosa, merita per ciò stesso d'essere privato del beneficio di quella stessa cosa. Per esempio, coloro che, negli affari temporali, peccano contro la repubblica, sono per ciò stesso perpetuamente privati della vita in società o mediante un esilio perpetuo o mediante la morte. E nella pena di morte, come dice Agostino nel ventunesimo libro della *Città di Dio* (128), non si ha di mira lo spazio di tempo in cui uno viene giustiziato, ma piuttosto il fatto che, per mezzo della morte, [chi viene giustiziato] è privato eternamente del beneficio della società, benché il reato commesso sia stato perpetrato in un attimo oppure in un breve lasso di tempo. Perciò, anche chi pecca mortalmente, poiché pecca contro la carità, merita d'essere privato del perdono, che è un effetto della carità; e se il Signore perdona, ciò non è per merito dell'uomo, bensì per la sua misericordia.

Dalla parte, poi, dell'inerenza al soggetto, il peccato mortale ha una pena eterna, poiché esso priva l'uomo della grazia, per mezzo della quale il peccato può essere rimesso. Ora, perdurando il peccato, la pena non viene condonata, poiché nelle opere di Dio non ci può essere nessun disordine. E perciò, come quell'uomo che si gettasse in un pozzo, dal quale non potrebbe uscire da solo, farebbe in modo che, per quanto dipende da lui, vi rimanga per sempre, così pure chi pecca mortalmente, per quanto dipende da lui, si sottopone ad una pena eterna.

Ora, il peccato veniale, poiché non va contro la carità, non merita una pena eterna in ragione della specie del peccato e neppure, propriamente parlando, in ragione della sua inerenza nel soggetto, poiché non [lo] priva della grazia. Tuttavia, congiunto con un peccato mortale, è [**184a**] accidentalmente irremissibile, poiché risiede in un soggetto privato della grazia; e così è punito con una pena eterna accidentalmente.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dalla causa della pena eterna per la specie dell'atto; ora, così, il peccato veniale non merita la pena eterna, ma [la merita] secondo un altro modo, come sopra è stato detto.

2. Alla seconda bisogna rispondere che la durezza della pena corrisponde direttamente alla grandezza del peccato, ma l'eternità della pena corrisponde alla sua irremissibilità, la quale talvolta s'addice al peccato veniale accidentalmente, com'è stato detto.
3. Alla terza bisogna rispondere che quell'impenitenza costituisce il peccato contro lo Spirito Santo; ed essa s'oppone alla carità, che è un dono speciale dello Spirito Santo. Per conseguenza, non pentirsi del peccato veniale, non è un peccato contro lo Spirito Santo, in quanto non è contrario alla carità. Tuttavia, in quanto è congiunto con un peccato mortale insieme con l'impenitenza finale, è accidentalmente indelebile, com'è stato detto.
4. Alla quarta bisogna rispondere che chi non si pente del peccato veniale e invece si pente di quello mortale, non è nell'impenitenza, la quale è contro il perdono del peccato; cosicché non è motivo d'una pena eterna.
5. Alla quinta bisogna rispondere che il peccato veniale, congiunto con uno mortale, è punito più a lungo non a causa della gravità della colpa dello stesso, ma a causa dall'indelebilità che deriva dal peccato mortale ad asso congiunto, com'è stato detto. E tuttavia non è sempre vero che i peccati veniali, congiunti con il peccato mortale, siano meno gravi di quelli congiunti con la carità; anzi, nella maggior parte dei casi, essi sono più gravi, in quanto procedono da una passione maggiore, che non è stata frenata dalla carità. In verità, in coloro che sono perfettamente nella carità i peccati veniali si verificano per lo più per un movimento sconsiderato e subito sono perdonati dalla virtù della carità, secondo quando è detto nel *Secondo libro delle Cronache*: «Il Signore, nella sua bontà, userà misericordia verso tutti coloro che con tutto il cuore cercano il Signore Dio [**184b**] dei loro padri e non imputerà ad essi di essersi purificati poco» (129).
6. Alla sesta bisogna rispondere che il peccato, dopo che è passato come atto, può rimanere come reato, che non è eliminato da qualsiasi mutamento della volontà, ma solo dal quello operato dalla carità.
7. Alla settima bisogna rispondere che la pena del peccato veniale è più mite relativamente alla durezza, anche quando il peccato veniale è punito con l'inferno, benché sia punito più gravemente che se fosse punito dall'uomo, poiché, in quanto è punito da Dio, ha una maggiore gravità nella misura in cui è rapportato a Dio, rispetto alla gravità che ha nella misura in cui è rapportato all'uomo, in quanto è punito dall'uomo.
8. All'ottava bisogna rispondere che non è possibile che uno muoia con il peccato originale e con quello veniale senza il peccato mortale, poiché, prima dell'uso della ragione, il fanciullo è scusato dal peccato mortale di modo che, se anche commettesse un atto il quale, per il suo genere, fosse un peccato mortale, non incorrerebbe nel reato del peccato mortale, per il fatto che non ha ancora l'uso della ragione. Per conseguenza, molto di più è scusato dal reato del peccato veniale, poiché ciò che scusa da un peccato maggiore molto di più scusa da un peccato minore. Però, dopo che giunge all'uso della ragione, pecca mortalmente se non fa ciò che è richiesto da lui per la sua salvezza; invece, se lo farà, otterrà la grazia, che lo renderà immune dal peccato originale.
9. Alla nona bisogna rispondere che, quantunque, generalmente parlando, i precetti affermativi non obblighino per sempre, tuttavia l'uomo è obbligato, per una legge naturale, a essere sollecito per prima cosa della sua salute, in conformità con quanto è detto nel *Vangelo di Matteo*: «Per prima cosa cercate il regno di Dio» (130). Infatti, l'ultimo fine è naturalmente oggetto dell'appetito, così come i primi princìpi sono naturalmente il primo oggetto dell'apprensione. Così, infatti, tutti i desideri presuppongono il desiderio dell'ultimo fine come tutte le considerazioni presuppongono la considerazione dei primi princìpi.
10. *Manca*. [Alla decima bisogna rispondere che, quantunque in quelle cose che hanno nature diverse ci sia una proporzione finita, tuttavia ciò che è più imperfetto, per quanto tenda verso la sua perfezione, non potrà uguagliare ciò che è più perfetto. Infatti, la nerezza, per quanto sia intensificata, sarà sempre più imperfetta della bianchezza. Ora,

la pena propriamente dovuta al peccato mortale è la privazione della visione divina e una pena del genere non corrisponde al peccato veniale e, quindi, è impossibile che la pena dovuta al peccato veniale possa uguagliare quella dovuta al peccato mortale. Oppure si potrebbe dire che la pena del senso, inflitta per il peccato mortale, non è infinitamente distante da quella che è inflitta per il peccato veniale, dal momento che sono entrambe finite e corrispondono alla conversione verso un bene mutevole, pena che è finita anche nel peccato mortale, benché forse il rimorso della coscienza, che è detto *verme*, sia incomparabilmente più grande in quest'ultimo che nel primo. Invece, la distanza infinita del peccato mortale da quello veniale è per l'allontanamento da Dio. Questo allontanamento esiste solo nel peccato mortale e per esso si è privati eternamente della visione divina, cosa che non accade per il peccato veniale se non accidentalmente, com'è stato detto. Tuttavia, non segue che, per la moltiplicazione dei peccati veniali, la pena diventi per intensità uguale alla pena del peccato mortale, ma diventa uguale solo per estensione, nel senso che è punito in molti modi. Dunque, l'argomento non conclude (131).

Articolo 11 (132)

Se, dopo questa vita, alcuni peccati veniali siano rimessi nel purgatorio

[**185a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, è detto nell'*Ecclesiaste*: «Se un albero sarà stroncato, rimarrà lì dove sarà caduto, sia verso sud sia verso nord» (133). Ora, l'uomo è stroncato per mezzo della morte. Dunque, dopo la morte rimarrà sempre nello stato in cui muore; dunque, dopo la morte non è perdonato all'uomo alcun peccato.
2. Inoltre. Il peccato non cambia se non cambia la volontà di peccare, che era la causa dello stesso peccato. Infatti, permanendo la causa, non scompare l'effetto. Ora, dopo la morte, la volontà non può mutare, come neppure l'angelo dopo la caduta. Secondo il Damasceno (134), infatti, ciò che per l'angelo è la caduta per l'uomo è la morte. Dunque, il peccato veniale non può essere perdonato dopo questa vita.
3. Ma diceva che il peccato mortale, poiché, assolutamente, è volontario, richiede per il suo perdono un cambiamento attuale della volontà, ma non [lo richiede] il peccato originale, poiché non è un peccato volontario per volontà della persona, e neppure [lo richiede] il peccato veniale, il quale, assolutamente, non è volontario per il fatto che l'uomo non può evitare di peccare venialmente, ma può evitare di commettere questo o quel peccato veniale. IN CONTRARIO: Agostino, nel sermone *Sulla penitenza* (135), dice che l'uomo non può iniziare una nuova vita se prima non si sia pentito di quella vecchia. Ora, il perdono del peccato appartiene all'inizio della nuova vita, invece ogni peccato, anche quello originale e veniale, appartengono alla vecchia vita. Dunque, poiché la penitenza manifesta un cambiamento della volontà attuale, sembra che né il peccato originale né quello veniale possano essere perdonati senza un cambiamento attuale della volontà.
4. Inoltre. Per lo stesso abito ad uno piace uno dei due opposti e non piace l'altro; per esempio, mediante l'abito della liberalità ci piace dare con generosità e ci dispiace conservare per illiberalità. Ora, per l'abito della carità a noi piace il bene della grazia; dunque, per l'abito della carità ci dispiace il male della colpa. Dunque, se il dispiacere abituale fosse sufficiente per il perdono del peccato veniale, giammai il peccato veniale coesisterebbe con la carità.

5. [**185b**] Inoltre. Il perdono del peccato veniale riguarda il progresso della vita spirituale. Ora, poiché il progresso della vita spirituale s'addice allo stato di *viatore*, esso non ci potrà essere dopo la morte, che mette un termine allo stato di *viatore*. Dunque, il peccato veniale non può essere perdonato dopo questa vita.
6. Inoltre. Sembra che la ragione per cui un uomo meriti il premio essenziale o accidentale sia identica a quella per cui gli è perdonato un peccato, poiché la ragione per cui un uomo s'avvicina ad uno degli opposti è identica a quella per cui s'allontana dall'altro. Ora, l'uomo, dopo la morte, non può meritare né un premio essenziale né uno accidentale. Dunque, per la stessa ragione non può ottenere il perdono né del peccato veniale né di quello mortale.
7. Inoltre. È più facile per l'uomo cadere in peccato che ottenere il perdono del peccato, poiché l'uomo è uno spirito che, di per sé, si dirige verso il peccato, ma non ne ritorna. Ora, dopo la morte l'uomo non può peccare venialmente. Dunque, neppure gli si può perdonare il peccato veniale.
8. Inoltre. Dopo questa vita non è perdonato nessun peccato, che sia meritevole della pena eterna. Ora, il peccato veniale sembra che meriti la pena eterna. Infatti, se per il fatto che abbia evitato il peccato veniale l'uomo può meritare la vita eterna, viceversa, per il fatto che abbia commesso un peccato veniale l'uomo può meritare la pena eterna. Dunque, il peccato veniale non può essere perdonato dopo questa vita.
9. Inoltre. Nel purgatorio c'è la grazia e la pena. Però, in quel luogo, il peccato veniale non è perdonato in ragione della pena, sia perché la pena, essendo effetto della colpa, non svolge alcun'azione su di essa, sia perché, per la stessa ragione, ogni pena cancellerebbe la colpa, il che è manifestamente falso quanto alla pena dell'inferno. Similmente, neppure è perdonato in ragione della grazia, poiché la grazia non s'oppone al peccato veniale, ma è compatibile con esso. Dunque, il peccato veniale non è perdonato nel purgatorio.
10. Ma diceva che il peccato veniale è perdonato nel purgatorio, poiché l'uomo in questa vita meritò che gli fosse perdonato. IN CONTRARIO: il merito di Cristo è più efficace del merito di qualsiasi uomo. Ora, nessuno, per mezzo dei sacramenti, che hanno efficacia per merito di Cristo, può essere assolto da un peccato futuro. Dunque, molto meno un uomo può meritare che gli sia perdonato un peccato futuro.
11. Inoltre. Come il peccato mortale s'oppone [**186a**] alla carità, così il peccato veniale s'oppone al fervore della carità. Ora, il fervore della carità, che cancella il peccato veniale, non potrà esserci in futuro, poiché colà non ci sarà alcun nuovo movimento della volontà. Dunque, il peccato veniale non potrà essere perdonato come non può essere perdonato neppure il peccato mortale, senza che sopraggiunga una nuova carità.
12. Inoltre. Ciò che può stare con l'antecedente, può stare con il conseguente. Per esempio, se il bianco può stare con l'uomo, può stare anche con l'animale, altrimenti ne conseguirebbe che gli opposti esisterebbero insieme. Ora, alla grazia finale segue necessariamente la gloria, con la quale non può coesistere il peccato veniale; dunque, esso non può coesistere neppure con la grazia finale. Per conseguenza, non può essere perdonato dopo questa vita.
13. Inoltre. Lo stato del purgatorio è intermedio fra la stato della vita presente e lo stato della gloria futura. Ora, nello stato della vita presente c'è la colpa e la pena, invece nello stato di gloria non c'è né la colpa né la pena; e tra questi due stati se ne dà uno in cui o c'è la colpa senza la pena o c'è la pena senza la colpa. Ora, la colpa senza la pena non si può dare, perché ciò sarebbe contro l'ordine della giustizia divina; dunque, nel purgatorio ci sarà la pena senza la colpa. Dunque, nessuna colpa potrà essere perdonata dopo questa vita nel purgatorio.
14. Inoltre. Nessun sacramento della Chiesa è stato istituito inutilmente. Ora, poiché l'unzione degli infermi è stata istituita per la remissione dei peccati veniali, sembra che

sarebbe stata istituita inutilmente se, dopo questa vita, i peccati veniali potessero essere perdonati nel purgatorio. Dunque, non possono essere perdonati dopo questa vita.
15. Inoltre. La disposizione che segue la forma non rimane nella materia, quando va via la forma. Infatti, non rimane calore nella materia del fuoco, dopo che il fuoco s'è spento; dunque, neppure la disposizione della materia permane nella forma separata dalla materia. Ora, il peccato veniale è una disposizione dell'uomo da parte della materia; infatti, i peccati veniali sono commessi dopo la corruzione del corpo, che appesantisce l'anima. Sopra abbiamo visto che, nello stato di natura integra, non era possibile commettere peccati veniali. Dunque, il peccato veniale non permane nell'anima, separata dal corpo; e così, dopo questa vita, esso non può essere perdonato.
16. Inoltre. Quando c'è un gran bene, che è differito, e un gran male che ci sovrasta, s'origina un forte desiderio per conseguire il bene ed evitare il male. Ora, l'anima separata, che è stata condannata al purgatorio, è sovrastata [**186b**] da un gran male, cioè la dura pena del purgatorio, e le viene differito il massimo bene sperato, cioè la vita eterna. Dunque, in essa s'origina immediatamente un fervente desiderio. Ora, il fervore della carità è incompatibile col peccato veniale. Dunque, nell'anima separata, che sta in purgatorio, non ci può essere il peccato veniale; conseguentemente, nel purgatorio non può essere perdonato il peccato veniale.
17. Inoltre. Il fuoco del purgatorio punisce l'anima, in quanto esso è uno strumento della giustizia divina. Dunque, non è visto come strumento della divina misericordia, cui appartiene perdonare i peccati. Dunque, dopo questa vita il peccato veniale non è perdonato nel purgatorio.

IN CONTRARIO

1. C'è che, nei *Dialoghi*, Gregorio dice: «È stato dato a conoscere che alcune colpe leggere sono perdonate dopo questa vita» (136).
2. Inoltre. A commento del versetto del *Vangelo di Matteo*: «Egli stesso vi battezzerà nello Spirito Santo e nel fuoco» (137) la glossa [ordinaria] dice: «Egli lava con lo Spirito nella vita presente; dopo questa vita, se dovesse venir fuori qualche macchia, purificherà col fuoco del purgatorio». E bisogna credere che deve trattarsi dei peccati meno gravi.
3. Inoltre. Agostino dice che, «per mezzo di quel fuoco temporaneo, sono purificati non i peccati capitali, ma quelli più piccoli» (138).
4. Inoltre. Ambrogio dice nel *Bene della morte*: «Come gli occhi del corpo, se c'è in essi qualche lesione, non possono vedere il sole materiale, così neppure gli occhi dello spirito possono vedere il sole spirituale con una lesione» (139). Ora, il peccato veniale è una certa lesione dell'anima. Dunque, l'anima non può pervenire alla visione di Dio, finché ha la macchia del peccato veniale. Dunque, è necessario che una tale macchia sia purificata nel purgatorio.

RISPOSTA

Bisogna dire che, per veder chiaro nella presente questione, bisogna dapprima cercar di capire che cosa significhi *perdonare un peccato* e ciò nient'altro è che *non imputare un peccato*. Perciò in un *Salmo*, dopo aver detto: «Beati coloro ai quali sono perdonate le iniquità» (140), quasi a commento, si aggiunge: «Beato l'uomo al quale Dio non imputò il peccato». Ora, un peccato è imputato ad un uomo, in quanto che, a causa di esso, gli è impedito di conseguire l'ultimo fine, consistente nella beatitudine eterna e gli è impedito di conseguirla a causa del peccato sia in ragione della colpa sia in ragione dell'obbligo della pena.

In ragione della colpa, precisamente perché l'eterna beatitudine, essendo il bene perfetto [**187a**] dell'uomo, non è compatibile con una qualsiasi diminuzione di bontà. Ora,

per il fatto stesso che uno commise un peccato, incorse in una certa diminuzione di bene, in quanto cioè diventò degno di biasimo e indegno d'un bene così grande. E d'altra parte, per il fatto che è meritevole d'una pena, è anche impedito di conseguire la beatitudine perfetta, che esclude ogni dolore e pena: «Fuggirà da lì, infatti, il dolore e il gemito», com'è detto in *Isaia* (141).

Tuttavia l'uno e l'altro fatto fanno da impedimento in modi diversi nel peccato mortale e in quello veniale. Infatti, nel peccato mortale l'uomo subisce una diminuzione di bontà tramite la privazione di quel principio che conduce verso il fine, cioè tramite la privazione della carità. Ma nel peccato veniale l'uomo subisce una diminuzione e un impedimento a causa d'una certa indegnità dell'atto, come se l'impedimento esistesse nello stesso atto, col quale doveva dirigersi verso il fine, pur restando intatto tuttavia il principio che inclina [verso il fine], come anche un corpo pesante può essere impedito di cadere o per la corruzione della sua pesantezza o per qualche impedimento che sopraggiunge, dal quale il suo movimento è impedito di pervenire al suo fine naturale.

Anche dalla parte dell'obbligazione della pena c'è una differenza. Infatti, un uomo, divenuto quasi un nemico, è meritevole, per il peccato mortale, d'una pena che lo annienti; invece, per il peccato veniale, d'una pena che [lo] corregga.

Dunque, il peccato mortale e quello veniale sono perdonati in modo diverso. Infatti, quanto alla colpa, affinché il peccato mortale non sia imputato, è necessario che sia rimosso l'impedimento, che derivava dalla corruzione del principio, tramite una nuova infusione della carità e della grazia. Ora, ciò non è richiesto nel peccato veniale, poiché la carità ha continuato a rimanere. Però occorre che si rimuova l'impedimento, facendo ricorso ad un forte scuotimento contro l'impedimento contrapposto proveniente dall'ostacolo del peccato veniale. Come l'impedimento che si ha per la corruzione d'un corpo pesante non può essere eliminato se non tramite una rigenerazione del medesimo, mentre l'impedimento derivante da un ostacolo contrapposto è eliminato per mezzo d'un movimento violento che rimuovi lo stesso ostacolo, così, dunque, il peccato veniale è perdonato, quanto alla colpa, per mezzo del fervore della carità, mentre il mortale per mezzo dell'infusione della grazia. Invece, quanto alla pena, il peccato mortale non è perdonato, poiché comporta una pena interminabile ed eterna; invece il peccato veniale è perdonato, scontando una pena temporale finita. E con ciò è sufficientemente manifesto in che modo [**187b**] entrambi possano essere perdonati in questa vita.

Però nella vita futura il peccato mortale non potrà mai essere perdonato quanto alla colpa, poiché, dopo questa vita, l'anima non può mutare d'un mutamento essenziale per mezzo d'una nuova infusione di grazia e di carità. Ora, se non è stata perdonata la colpa, non è condonata neppure la pena, come sopra è stato detto.

Ma, circa il peccato veniale, alcuni dissero che esso, in coloro che possiedono la carità, è sempre perdonato in questa vita quanto alla colpa, però è perdonato dopo questa vita quanto alla pena, cioè scontando una pena. Ma ciò sembra molto probabile solo in coloro che lasciano questa vita avendo l'uso della ragione. Infatti, è improbabile che un uomo, in possesso della carità e sapendo che è prossimo a morire, non sia mosso da un impulso della carità sia verso Dio sia contro tutti i peccati che commise, anche veniali. E ciò è sufficiente per ottenere il perdono dei peccati veniali quanto alla colpa e forse anche quanto alla pena, qualora l'atto d'amore sia intenso.

Ma talvolta accade che alcuni, durante gli stessi atti di peccati veniali o mentre si propongono di peccare venialmente, presi dal sonno o da una qualche passione, che toglie loro l'uso della ragione, sono colti dalla morte prima che possano riacquistare l'uso della ragione. È evidente che in essi i peccati veniali non sono perdonati in questa vita; e tuttavia non sono per questo esclusi in perpetuo dalla vita eterna, cui in nessun modo pervengono se prima non si siano completamente purificati da ogni colpa.

Perciò, bisogna dire che i peccati veniali sono loro perdonati dopo questa vita anche quanto alla colpa, nello stesso modo in cui sono perdonati in questa vita, cioè per mezzo d'un atto di carità verso Dio, che biasimi i peccati veniali commessi in questa vita. Poiché, tuttavia, lo stato dell'altra vita non è uno stato in cui si possano acquisire meriti, quel movimento d'amore in loro elimina certamente l'impedimento della colpa veniale, tuttavia non è meritevole dell'assoluzione o della diminuzione della pena, come accade in questa vita.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il peccato veniale non fa cambiare all'uomo né lo stato né la situazione in cui si trova, ma è un certo impedimento, a causa del quale il conseguimento del fine da parte dell'uomo è differito.
2. Alla seconda bisogna rispondere che, nella vita futura, non si dà più alcun mutamento essenziale della volontà, cioè sia in ordine al fine sia in ordine alla carità [**188a**] o alla grazia; tuttavia ci può essere una mutazione accidentale, conseguente alla rimozione dell'impedimento, perché, com'è detto nell'ottavo libro della *Fisica* (142), ciò che rimuove l'impedimento muove accidentalmente.
3. Alla terza bisogna rispondere che sono atti della stessa natura sia quello con cui la volontà si porta verso il desiderio d'uno dei due contrari sia quello con cui si porta verso la detestazione dell'altro. Ora, nessun uomo, dotato di libero arbitrio, può incominciare una nuova vita, che avviene per mezzo dell'infusione della grazia, se non desidera e ama il bene della grazia; perciò occorre che detesti ogni male, che s'oppone. Tuttavia [deve far ciò] in tal modo da detestare particolarmente i peccati mortali, che commise con la propria volontà e che s'oppongono direttamente alla grazia, così che, rimossa la causa che sopprimeva la grazia per mezzo del disgusto del peccato mortale, sia rimosso l'effetto, cioè la privazione della grazia, tramite l'infusione della medesima. Ora, il peccato originale non è stato contratto per volontà propria da parte d'una determinata persona; invece, il peccato veniale è stato commesso certamente per volontà propria da parte di quella determinata persona e nondimeno non è causa della privazione della grazia. Per conseguenza, non è richiesto un disgusto in particolare, ma solo in generale, in quanto [i peccati veniali] hanno qualcosa che è contro la grazia.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il dispiacere abituale non è sufficiente per il perdono del peccato veniale, ma è richiesto quello attuale; è sufficiente, tuttavia, quello generale.
5. Alla quinta bisogna rispondere che il perdono della colpa veniale non costituisce di per sé un progresso spirituale, cioè quanto all'aumento del bene spirituale, ma [lo costituisce] solo accidentalmente, cioè quanto alla rimozione dell'impedimento.
6. Alla sesta bisogna rispondere che il merito della gloria essenziale o accidentale appartiene per sé al progresso spirituale, che consiste nell'aumento del bene spirituale. Perciò non si può fare lo stesso discorso.
7. Alla settima bisogna rispondere che, dopo la morte, l'anima passa in un altro stato, simile a quello degli angeli. Quindi, per la stessa ragione, non può peccare venialmente come neppure l'angelo. Tuttavia, poiché rimane in essa l'uso della carità, che è la causa del perdono del peccato veniale, le può essere perdonato il peccato veniale anche dopo la morte.
8. All'ottava bisogna rispondere che *evitare il peccato veniale* può essere inteso in due modi. *In un modo*, come una pura negazione; e così non si merita la vita eterna, poiché anche chi dorme non pecca venialmente e tuttavia non acquista nessun merito. *In un altro modo*, [**188b**] secondo un certa affermazione, in quanto si dice che evita il peccato veniale chi non vuole peccare venialmente. E poiché questa volontà può provenire dalla carità, allora l'atto con cui si evita il peccato veniale può essere meritorio della vita

eterna. Ora, peccare venialmente non è contro la carità; dunque, non merita la pena eterna.
9. Alla nona bisogna rispondere che, quanto alla pena, il perdono del peccato veniale nel purgatorio proviene dal purgatorio e l'uomo, sopportando quella pena, paga il suo debito, cancellando così la sua obbligazione. Però, quanto alla colpa, [il peccato veniale] non è perdonato tramite la pena né in quanto tale pena è sostenuta attualmente, poiché non è meritoria, né in quanto uno ci ripensa. Infatti, non sarebbe un movimento di carità il detestare il peccato veniale a causa della pena, ma sarebbe piuttosto un movimento di timore servile o naturale. Dunque, il peccato veniale è perdonato nel purgatorio quanto alla colpa, in virtù della grazia, non solo in quanto essa è abituale, poiché così è compatibile col peccato veniale, ma in quanto produce un atto di carità, che detesta il peccato veniale.
10. Alla decima bisogna rispondere che nessuno può meritare il perdono d'una colpa futura. Tuttavia, può meritare lo stato del purgatorio, nel quale gli sia perdonata la colpa.
11. All'undicesima bisogna rispondere che, dopo la morte, non ci sarà un altro movimento della volontà, che non si sia trovato anche prima, durante questa vita, in una certa radice della natura o della grazia. Tuttavia ci saranno molti movimenti attuali della volontà dopo questa vita, che non ci sono adesso, poiché le anime vivranno anche in base a ciò che allora conosceranno e sperimenteranno.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che, quando l'antecedente e il conseguente d'una condizionale si trovano insieme, qualsiasi cosa che può stare con l'antecedente, può stare anche con il conseguente, ma quando non esistono insieme, ciò non è necessario. Infatti, se un animale è vivo, segue che morirà e tuttavia non segue che tutto ciò che può stare con la vita può stare anche con la morte. E similmente, non qualsiasi cosa, che è compatibile con la grazia finale, è compatibile anche con la gloria.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che non occorre che ciò che è intermedio in rapporto ad una cosa lo sia anche in rapporto a tutte. Dunque, lo stato del purgatorio è uno stadio intermedio, quanto ad alcune cose, tra lo stato della vita presente e lo stato di gloria; ma non [**189a**] quanto al fatto che colà ci sia la colpa senza la pena oppure la pena senza la colpa.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che tutti i sacramenti della nuova legge sono stati istituiti per conferire la grazia. Ora, per la remissione dei peccati veniali, non è richiesta una nuova infusione della grazia, com'è stato detto; e quindi, né l'unzione degli infermi né un qualsiasi altro sacramento della nuova legge è stato istituito principalmente contro i peccati veniali, benché per mezzo di essi i peccati veniali siano rimessi; ma l'unzione degli infermi è stata istituita per eliminare le tracce dei peccati.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che, quantunque dalla corruzione del corpo derivi una certa causa di peccati veniali, tuttavia i peccati veniali non sono nel corpo come nel loro soggetto, bensì nell'anima; perciò, non sono disposizioni della materia, ma della forma.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che da quell'argomentazione non si conclude che il peccato veniale non sia perdonato nel purgatorio, ma che vi sia perdonato subito; e ciò sembra abbastanza probabile.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che, come già è stato detto, il perdono della colpa non avviene per mezzo della pena, ma per mezzo dell'uso della grazia, che è un effetto della misericordia divina.

Articolo 12 (143)

Se in questa vita i peccati veniali siano rimessi con 1'aspersione dell'acqua benedetta, con l'unzione del corpo e simili

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, conferire la grazia è il proprio dei sacramenti della nuova legge. Ma queste cose non si dice che siano sacramenti. Dunque, non conferiscono la grazia; dunque, con esse non si ottiene il perdono di qualche colpa.
2. Inoltre. Il peccato mortale non può stare insieme con la grazia, con la quale invece può stare il peccato veniale; e così, l'infusione della grazia è sufficiente per il perdono del peccato mortale, ma non è sufficiente per il perdono del peccato veniale. Dunque, sembra che si richieda di più per il perdono del peccato veniale che per il perdono del peccato mortale. Ma mediante tutte queste cose non può essere perdonato il peccato mortale; dunque, molto meno quello veniale.
3. Inoltre. Il peccato veniale è perdonato per mezzo [**189b**] d'un atto di carità. Ora, l'atto di carità non può essere causato dalle cose predette, ma procede dall'interno. Dunque, mediante le cose predette il peccato veniale non può essere perdonato.
4. Inoltre. Queste cose si rapportano a tutti i peccati veniali nello stesso modo. Dunque, se per loro mezzo è perdonato un solo peccato veniale, per la stessa ragione sono perdonati tutti. E così, se sono rimessi quanto alla colpa, molto spesso coloro che sono senza peccato mortale possono dire: «Non abbiamo peccati», il che è contro ciò che si legge nella *Prima lettera di Giovanni* (144). E se, per mezzo di queste stesse cose, è rimesso il peccato veniale anche quanto alla pena, molti, subito dopo la morte, voleranno al cielo, senza sopportare la pena del purgatorio, il che sembra non conveniente. Dunque, i peccati veniali non sono perdonati per mezzo delle cose predette.

IN CONTRARIO

C'è che niente è fatto inutilmente nelle osservanze della Chiesa. Ora, nella benedizione dell'acqua si fa menzione del perdono della colpa. Dunque, qualche colpa è perdonata per mezzo dell'aspersione dell'acqua; non però una colpa mortale; dunque, una veniale.

RISPOSTA

Bisogna dire che, com'è stato detto sopra, mediante il fervore della carità sono perdonati i peccati veniali e quindi, tutte quelle cose che, per loro natura, stimolano il fervore della carità possono causare il perdono dei peccati veniali. Ora, l'atto della carità appartiene alla volontà, la quale è certamente inclinata verso un oggetto in tre modi: precisamente, talvolta per la sola ragione che le mostra qualcosa; talvolta invece per la ragione e, nello stesso tempo, per qualche impulso interiore, che procede da una causa superiore, cioè da Dio; talvolta, infine, oltre che per queste cose anche per l'inclinazione d'un abito inerente.

Dunque, ci sono delle realtà che causano il perdono del peccato veniale, in quanto inclinano la volontà ad un atto ardente di carità secondo i tre modi predetti. E così i peccati veniali sono perdonati per mezzo dei sacramenti della nuova legge. Infatti, la ragione li considera come medicine salutari e la potenza divina opera la salute più segretamente in essi e per essi è conferito anche il dono della grazia abituale. Ci sono, poi, altre realtà che causano il perdono del peccato veniale secondo i due dei modi predetti: infatti, non causano la grazia, ma stimolano la ragione a volgere la sua attenzione su qualcosa che susciti il fervore della carità (145); e [**190a**] si pensa piamente anche che la potenza divina operi internamente, suscitando il fervore dell'amore; e l'acqua benedetta, la benedizione del Papa e simili sacramentali causano il perdono del peccato veniale in questo modo. Ci sono, poi, altre realtà che causano il

perdono del peccato veniale suscitando solo il fervore della carità per modo di meditazione, come la preghiera del Padre nostro, il battersi il petto e altre cose del genere.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, per il perdono del peccato veniale, non è necessario che sia conferita la grazia e quindi il peccato veniale può essere perdonato mediante pratiche che non sono sacramenti.
2. Alla seconda bisogna rispondere che a chi possiede il libero arbitrio la grazia non è infusa senza il fervore della carità; per conseguenza, ci vogliono più cose per il perdono del peccato mortale che del veniale.
3. Alla terza bisogna rispondere che le pratiche predette causano il fervore della carità con l'inclinare la stessa volontà, com'è stato detto.
4. [**190b**] Alla quarta bisogna rispondere che, quantunque simili pratiche si rapportino in modo uguale a tutti i peccati veniali, tuttavia il fervore da esse suscitato non sempre si rapporta a tutti i peccati veniali nello stesso modo, ma talvolta si rapporta in modo speciale contro alcuni peccati veniali e contro di essi opera più efficacemente. E se si rapporta in modo generico ad essi, può accadere che non consegua lo stesso effetto in tutti, per il fatto che la volontà dell'uomo è talvolta inclinata a commettere abitualmente alcuni peccati veniali di modo che, se riaffiorassero nella memoria, egli non ne proverebbe disgusto oppure, qualora si presentasse l'occasione, forse li commetterebbe. Ed è raro che gli uomini, durante questa vita mortale, siano esenti da questi difetti, cosicché non possiamo dire in tutta sicurezza: «Non abbiamo peccati». E quand'anche un uomo, tramite questi rimedi, ottenesse per un breve momento il perdono di tutti i peccati veniali quanto alla colpa, non segue tuttavia che sia liberato quanto a tutta la pena, a meno che il fervore della carità non sia così grande che basti a ottenergli il condono di tutta la pena.

QUESTIONE 8

I VIZI CAPITALI

Articolo 1 (1)

Quanti e quali siano i vizi capitali

[**191a**] OBIEZIONI
Sembra che siano sette.

1. Infatti, scrive Gregorio nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe*: «Sette sono i vizi principali, cioè la vanagloria, l'invidia, l'ira, la tristezza, l'avarizia, l'ingordigia del ventre, la lussuria» (2). IN CONTRARIO: sembra che siano detti *capitali* quei vizi, dai quali se ne originano altri. Ora, tutti i vizi si originano da uno o da due. Infatti, è detto nella *Prima lettera a Timoteo* che «la radice di tutti i mali è la cupidigia» (3) e nell'*Ecclesiastico* che «il principio d'ogni peccato è la superbia» (4). Dunque, i vizi capitali non sono sette.
2. Ma diceva che l'Apostolo in quel passo parla della cupidigia non in quanto è un peccato specifico, ma in quanto comporta un generico disordine della concupiscenza. IN CONTRARIO: la cupidigia, In quanto è un peccato specifico, è una brama disordinata di ricchezze, la quale è detta *avarizia*. Ora, l'Apostolo parla in quel passo di questa cupidigia e ciò è evidente da quanto là stesso dice: «Coloro che bramano diventare ricchi cadono nelle tentazioni e nei lacci del demonio» (5). Dunque, la cupidigia, che è la radice di tutti i mali, è un peccato specifico.
3. Inoltre. I vizi si contrappongono alle virtù. Ora, le virtù cardinali sono solo quattro, come dice Ambrogio (6) a commento del versetto del *Vangelo di Luca*: «Beati i poveri» (7). Dunque, i vizi capitali non sono che quattro.
4. Inoltre. Sembra che un peccato si origini da un altro, quando è subordinato al fine di quest'ultimo. Per esempio, se uno mente per far soldi, la menzogna si origina dall'avarizia. Ora, [**191b**] qualsiasi vizio può essere subordinato al fine d'un altro vizio. Dunque, nessun vizio è più capitale d'un altro.
5. Inoltre. Quelle cose, che si originano naturalmente l'una dall'altra, non possono essere considerate ugualmente come principali. Ora, l'invidia si origina naturalmente dalla superbia. Dunque, l'invidia non può essere considerata vizio capitale insieme con la superbia.
6. Inoltre. Sembra che siano vizi principali o capitali quei vizi, che hanno fini principali. Ora, se si considerano i fini prossimi dei vizi, essi sono molto più di sette. Al contrario, se si considerano i fini remoti, non è possibile distinguere la gola dalla lussuria, poiché entrambe sono ordinate al piacere della carne come a loro fine remoto. Dunque, i vizi capitali non sono fissati convenientemente in numero di sette.
7. Inoltre. L'eresia è un determinato vizio. Ora, in chi incorre nell'eresia per semplice ignoranza, l'eresia non è causata da alcuno dei vizi predetti. Dunque, c'è qualche vizio che non si origina dai vizi predetti e così i vizi principali sono stati fissati in modo insufficiente.
8. Inoltre. Accade che qualche peccato si origini da una buona intenzione, com'è manifesto in chi ruba per fare l'elemosina. Ora, un peccato del genere non deriva da nessuno dei vizi predetti. Dunque, dai vizi predetti non si originano tutti i peccati.

9. Inoltre. La gola sembra ordinarsi al piacere del gusto, la lussuria al piacere del tatto. Ora, anche negli altri sensi ci sono certe cose piacevoli. Dunque, bisogna assumere i vizi principali anche in base agli altri sensi.
10. Inoltre. Sembra che debbano attribuirsi tutti i peccati alla potenza appetitiva, [**192a**] poiché la volontà è ciò per cui si pecca o si vive rettamente, come dice Agostino (8). Ora, il movimento della potenza appetitiva procede dall'anima verso le cose. Ma nelle cose non si riscontra che il bene e il male, com'è detto nel sesto libro della *Metafisica* (9). Dunque, i vizi capitali devono essere due soltanto, uno rispetto al bene e un altro rispetto al male.
11. Inoltre. La volontà, cui bisogna attribuire il peccato, è un appetito intellettivo, che sembra essere desiderio di cose universalmente considerate, per il fatto che consegue all'apprensione dell'intelletto, che ha per oggetto gli universali. Ora, gli universali che appartengono al genere degli appetiti sono il bene e il male, i quali non sono in un genere, ma sono generi d'altre cose, com'è detto nelle *Categorie* (10). Dunque, i vizi capitali non devono essere distinti in ragione di alcuni particolari beni o mali, bensì soltanto in generale, in modo che ce ne siano due in base alla distinzione di bene e di male.
12. Inoltre. Il male si produce in più modi rispetto al bene, poiché il bene deriva da una causa unica e integra, mentre il male da singoli difetti, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (11). Ora, sembra che i peccati capitali, considerati in base ad un certo ordine al bene, siano quattro: cioè, la gola e la lussuria, che riguardano un bene piacevole, l'avarizia un bene utile, la superbia un bene onesto, poiché «tende insidie alle buone opere, affinché periscano» (12), come dice Agostino. Dunque, gli altri vizi capitali devono essere più di tre.
13. Inoltre. I princìpi di generi diversi sono diversi, com'è detto nell'undicesimo libro della *Metafisica* (13). Ora, il fine nell'ambito dell'agire e del desiderare è simile al principio nell'ambito del conoscere, com'è detto nel settimo libro dell'*Etica* (14). Dunque, diversi generi di vizi non possono essere ricondotti al fine d'un solo vizio e così da un solo vizio non se ne possono originare molti altri.
14. Inoltre. Se un vizio si origina da un altro, come se fosse ordinato al fine di quest'ultimo, seguirebbe che il fine d'entrambi sarebbe identico [e lo sarebbe] o secondo la stessa ragione formale o secondo ragioni formali diverse. Se [lo fosse] secondo ragioni formali diverse, allora non bisognerebbe più parlare d'un unico fine, ma di molti fini, poiché la molteplicità e la diversità degli oggetti corrispondenti alle potenze, agli abiti e agli atti dell'anima, è soprattutto considerata secondo la ragione formale degli oggetti piuttosto che, materialmente, secondo [**192b**] le cose stesse. E così, un vizio non sarà ordinato al fine d'un altro, ma ciascuno avrà in modo uguale il proprio fine. Al contrario, se il fine d'entrambi i vizi fosse identico secondo la stessa ragione formale, seguirebbe che entrambi i vizi sarebbero un unico vizio secondo la specie, come anche in natura quegli esseri che hanno un'unica forma sono d'una sola specie. Ora, il fine dà la specie nella morale come la forma dà la specie nella natura; e così, non ci sarà origine di vizio da vizio, ma piuttosto una certa unificazione dei vizi. Dunque, i predetti vizi non devono essere considerati come vizi capitali.
15. Inoltre. Il Filosofo, nel quinto libro dell'*Etica* (15), dice che, se uno commette un adulterio per rubare, non è adultero, ma ladro; e così, sembra che, quando un vizio è ordinato al fine d'un altro vizio, passi nella specie di quest'ultimo. Dunque, in base a ciò, un vizio non si originerà da un altro.
16. Inoltre. A commento del versetto del *Salmo*: «Sarò purificato dal peccato più grande» (16), la glossa dice che «il peccato più grande è la superbia, perché, se uno ne è esente, è esente da ogni vizio» (17). Da ciò sembra che la superbia sia un vizio generico. Ora, ciò che è generico non si distingue, in una divisione, da ciò che è proprio. Dunque, la

superbia non deve essere considerata vizio capitale insieme con gli altri, secondo come fanno alcuni.
17. Inoltre. A commento del versetto della *Lettera ai Romani*: «Non conoscevo la concupiscenza, se la legge non diceva: 'Non desiderare'» (18), la glossa dice: «È buona quella legge che, vietando la concupiscenza, vieta qualsiasi male» (19). E così sembra che anche la concupiscenza sia un vizio generico. Dunque, la cupidigia o l'avarizia non deve essere posta in modo specifico come uno dei sette vizi capitali.
18. Inoltre. Sono detti vizi *capitali* quelli che hanno dei fini *principali*; com'è stato detto. Ora, le ricchezze, che sono i fini dell'avarizia, non hanno natura di fine principale, poiché sono desiderate in quanto sono utili o funzionali ad altro; perciò il Filosofo, nel primo libro dell'*Etica* (20), dimostra che la felicità non può risiedere nelle ricchezze. Dunque, l'avarizia non deve essere posta come vizio capitale.
19. Inoltre. Le passioni dell'anima inclinano ai peccati, perciò, nella *Lettera ai Romani* (21), sono anche dette «passioni di peccati». Ora, la prima delle passioni è l'amore, dalla quale si originano tutti gli affetti dell'anima, come dice Agostino nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (22). Dunque, soprattutto l'amore disordinato [**193a**] deve essere posto come vizio capitale, specialmente perché Agostino, nello stesso libro (23), dice che l'amore di sé fino al disprezzo di Dio è il fondamento della città di Babilonia.
20. Inoltre. Quattro sono le passioni principali dell'anima, cioè la gioia e la tristezza, la speranza e il timore, com'è evidente nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (24) d'Agostino. Ora, tra i sette vizi capitali, se ne trovano alcuni che riguardano la gioia o la letizia, com'è la gola e la lussuria, altri riguardano anche la tristezza, come l'accidia e l'invidia. Dunque, bisognerebbe pure annoverare altri vizi capitali riguardanti la speranza e il timore, specialmente perché dalla speranza si originano alcuni vizi: si dice, infatti, che la sola speranza fa l'usuraio. E similmente, dal timore si originano alcuni vizi, poiché, a commento di quel versetto del *Salmo*: «Bruciata col fuoco e tagliata alla radice» (25), Agostino (26) dice che ogni peccato nasce da un amore, che mal infiamma, e da un timore, che mal avvilisce.
21. Inoltre. Ora non è posta come passione principale, dunque, sembra che non debba essere posta neppure come vizio capitale.
22. Inoltre. Ad una virtù principale s'oppone un vizio principale. Ora, virtù principale è la carità, che è detta madre e radice di tutte le virtù e alla quale s'oppone l'odio. Dunque, l'odio deve essere posto come vizio capitale.
23. Inoltre. Nella *Prima lettera di Giovanni* è detto: «Tutto ciò che è nel mondo o è concupiscenza della carne o concupiscenza degli occhi o superbia della vita» (27). Ora, una cosa è detta *mondana* o che *è nel mondo*, per il peccato. Dunque, solo queste tre cose devono essere poste come vizi capitali.
24. Inoltre. Agostino, nell'omelia *Sul fuoco del purgatorio* (28), dice che molti sono i peccati capitali, quali i sacrilegi, gli omicidi, gli adultèri, le fornicazioni, le rapine, i furti, la superbia, l'invidia, l'avarizia, l'ira, qualora la si covi a lungo, e l'ubriachezza, qualora sia assidua. Si trovano [elencati] anche nei *Decreti* (29), alla distinzione XXVI, nel cap. «Se uno». Dunque, sembra che i sette vizi capitali elencati non siano stati fissati in modo conveniente.

[**193b**] RISPOSTA

Bisogna dire che il vizio è detto *capitale* da *capo*. Ora, il termine *capo* può essere inteso in tre modi.

In primo luogo, è detto capo un *determinato membro dell'animale* e così è inteso nella *Prima lettera ai Corinzi*: «Ogni uomo che prega o che profetizza col capo coperto deturpa il proprio capo» (30). E poiché il capo è come un certo principio dell'animale, da qui è derivato il nome di *capo*, per designare *in secondo luogo* ogni principio,

conformemente a quel versetto delle *Lamentazioni*: «Sono disperse le pietre del santuario ai *capi* di tutte le sue piazze» (31) e di *Ezechiele*: «In capo ad ogni via hai eretto il segno della tua prostituzione» (32). *In terzo luogo*, il termine capo significa il *principe* e il *reggitore* d'un popolo. Infatti, anche le altre membra del corpo sono rette in un certo qual modo dal capo. E secondo questo significato il termine *capo* è inteso nel *Primo libro dei Re*: «Pur essendo piccolo ai tuoi stessi occhi, sei stato creato *capo* delle tribù d'Israele» (33) e anche in *Amos*: «I capi dei popoli entrano in gran pompa nella casa d'Israele» (34).

E secondo questi tre significati un vizio può essere detto *capitale*. Infatti, talvolta un vizio è detto *capitale* da *capo*, in quanto è membro del corpo e, in base a ciò, è detto peccato capitale, in quanto è punito con la pena capitale. Però, qui, noi non parliamo così dei vizi capitali, ma in quanto *capitale* è detto da *capo*, nella misura in cui significa *principio*; perciò Gregorio chiama *principali* i vizi capitali.

Ora, bisogna sapere che un peccato si può originare da un altro in quattro modi. *In un modo*, precisamente dal punto di vista della sottrazione della grazia, per mezzo della quale l'uomo è allontanato dal peccato, secondo quel versetto della *Prima lettera di Giovanni*: «Chiunque è nato da Dio non pecca, poiché un germe divino rimane in lui» (35). E, in base a ciò, il primo peccato che priva della grazia è la causa dei peccati conseguenti alla privazione della grazia; e così, qualsiasi peccato può essere causato da un qualsiasi altro peccato. Ora, questo modo di causare è un modo di causare per mezzo della rimozione di ciò che ostacola; ma chi rimuove ciò che ostacola è un motore accidentale, com'è detto nell'ottavo libro della *Fisica* (36). Ora, nessun'arte né scienza prende in considerazione le cause accidentali, com'è detto nel sesto libro della *Metafisica* (37). Conseguentemente, [*194a*] i vizi *capitali* non sono determinati secondo questo modo di [essere] causa o principio.

In un altro modo, un peccato ne causa un altro per inclinazione, in quanto cioè da un peccato precedente è causata una disposizione o un abito, che inclina a peccare; e, secondo questo modo di originarsi, ogni peccato ne causa un altro simile a sé quanto alla specie e, quindi, i peccati non sono detti *capitali* neppure secondo questo modo di originarsi.

In un terzo modo, un peccato ne causa un altro dalla parte della materia, in quanto un peccato fornisce la materia d'un altro, come la gola fornisce la materia alla lussuria e l'avarizia alla discordia. Ma neppure secondo questo modo di originarsi i vizi sono detti *capitali*, poiché ciò che fornisce la materia ad un peccato non è causa del peccato in atto, ma in potenza o in maniera occasionale.

In un quarto modo, un peccato ne causa un altro dalla parte del fine, in quanto cioè un uomo, per il fine d'un peccato, ne commette un altro, come l'avarizia causa la frode, poiché un uomo commette una frode per far soldi. E, in base a ciò, un peccato è causato attualmente e formalmente da un altro peccato. E perciò i vizi sono detti *capitali* secondo questo modo di originarsi, cosicché a ciò conviene anche il terzo significato di *capo*. Infatti, è evidente che un capo ordina i suoi sudditi al suo fine, come un esercito è ordinato al fine del comandante, com'è detto nell'undicesimo libro della *Metafisica* (38). Perciò, secondo Gregorio, i vizi capitali sono come dei comandanti e i vizi, che da essi si originano, sono come un esercito.

Ora, in due modi può accadere che un peccato si ordini al fine d'un altro. *In un modo*, da parte dello stesso peccatore, la cui volontà è più incline al fine d'un peccato piuttosto che d'un altro. Ma ciò è accidentale per i peccati; perciò, in base a ciò, alcuni vizi non sono detti *capitali*. *In un altro modo*, dalla stessa attitudine dei fini, dei quali uno ha una certa convenienza con un altro, di modo che, nella maggior parte dei casi, ad esso si subordina. Per esempio, l'inganno, che è il fine della frode, è subordinato all'accumulo del denaro, che è il fine dell'avarizia. E in base a ciò bisogna intendere i vizi capitali.

Dunque, sono detti *vizi capitali* quelli che hanno dei fini, che sono desiderabili principalmente per se stessi, di modo che, così, altri vizi si subordinino a tali fini.

Bisogna inoltre considerare che è della stessa natura che uno persegua un bene e fugga [**194b**] il male opposto, come il goloso cerca il piacere nei cibi e fugge la tristezza che deriva dalla loro assenza; e similmente accade negli altri vizi. Perciò, i vizi capitali possono essere convenientemente distinti secondo la differenza del bene e del male, di modo che, cioè, ovunque ricorra una ragione specifica di qualcosa che possa essere oggetto di desiderio o di fuga, colà ci sia un vizio capitale distinto dagli altri. Dunque, bisogna considerare che un bene, secondo la sua ragione formale, attrae a sé l'appetito; ma che l'appetito rifugga da un certo bene, ciò accade secondo una determinata ragione specifica, considerata in rapporto a tale bene. Perciò è necessario che, in base a tali ragioni, i peccati capitali siano considerati in modo diverso da quelli che sono ordinati al conseguimento d'un certo bene.

Ora, il bene dell'uomo è triplice: il bene dell'anima, il bene del corpo e il bene delle cose esteriori. Dunque, al bene dell'anima, che è un bene dell'immaginazione, cioè l'eccellenza dell'onore e della fama, è ordinata la superbia e la vanagloria; invece, al bene del corpo, che riguarda la conservazione dell'individuo, qual è il cibo, è ordinata la gola; al bene del corpo, che riguarda la conservazione della specie, come accade nei piaceri venerei, spetta la lussuria; al bene delle cose esteriori, infine, spetta l'avarizia. Che, poi, un certo bene sia fuggito, ciò accade in quanto esso è d'ostacolo a qualche bene bramato disordinatamente. Verso questo bene, considerato come un ostacolo, l'appetito tende secondo due movimenti, cioè o con un movimento di fuga o con un movimento d'insorgenza contro di esso.

Dunque, quanto al movimento di fuga si assumono due vizi capitali nella misura in cui il bene, in quanto ostacolo per un altro bene desiderato, sia considerato *nello stesso* [soggetto] o in un altro. Precisamente, nello stesso [soggetto], come il bene spirituale, che impedisce il riposo o il piacere del corpo: e così, c'è l'accidia, la quale non è altro che la tristezza per qualche bene spirituale, in quanto è d'ostacolo per un bene del corpo; e *in un altro*, nella misura in cui il bene d'un altro impedisce la propria eccellenza: e così, c'è l'invidia, che è l'afflizione per un bene altrui. L'ira invece comporta un movimento d'insorgenza contro un bene.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, come nelle virtù si considera un duplice fine, cioè il fine ultimo e comune, che è la felicità, e il fine proprio che è il bene proprio di ciascuna [**195a**] virtù, così anche nei vizi si possono assumere i fini propri dei vizi, in base ai quali sono assunti i vizi capitali, com'è stato detto. Si può anche assumere il fine ultimo e comune, che è il bene proprio: a questo, infatti, sono ordinati tutti i fini suddetti dei vizi *capitali*. Ma il bene proprio non ha natura di fine dei vizi se non in quanto è desiderato in maniera disordinata ed è desiderato in maniera disordinata, in quanto è desiderato al di fuori dell'ordine della legge divina. Perciò, anche in ogni peccato si dice che ci sono due cose: cioè, la conversione verso un bene mutevole e l'allontanamento dal bene immutabile. E così, dunque, dalla parte della conversione, si pone come principio di tutti i peccati una certa generica cupidigia, che è un desiderio disordinato del proprio bene. Dalla parte dell'allontanamento, invece, si pone come principio dei peccati una certa generica superbia, nella misura in cui l'uomo non si sottomette a Dio. Perciò è detto nell'*Ecclesiastico* che «il principio della superbia dell'uomo è l'allontanarsi da Dio» (39). Così, dunque, la cupidigia e la superbia, in quanto assunte secondo una certa genericità, non sono certamente dette vizi capitali, poiché non sono vizi specifici, ma sono dette in un certo modo radici o principio dei vizi, come se si dicesse che il desiderio della felicità è la radice di tutte le virtù. Tuttavia, si può dire che la cupidigia e la superbia, anche in

quanto sono peccati specifici, possiedono una certa generica causalità rispetto a tutti i peccati in ragione dei fini. Infatti, il fine dell'avarizia è in rapporto con i fini degli altri vizi come [se fosse] un certo principio, in quanto che, per mezzo delle ricchezze, l'uomo può acquistare tutto ciò che bramano tutti gli altri vizi. Infatti, il denaro possiede virtualmente tutte le cose desiderabili di questo genere, conformemente a quanto è detto nell'*Ecclesiaste*: «Tutto obbedisce al denaro» (40). Invece, il fine proprio della superbia, cioè l'eccellenza dell'onore e della fama, è come il termine di tutti i fini di tal genere. Infatti, dall'abbondanza delle ricchezze e dal fatto che gode d'alcune cose desiderate l'uomo può conseguire onori e fama. E benché, nell'ordine dell'esecuzione, uno di questi [due] fini è come il principio e l'altro come il termine degli altri fini, tuttavia non per questo bisogna porre come vizi capitali solo questi due, poiché il movimento dell'appetito non si ordina principalmente verso questi due fini soltanto.

2. Da quanto detto è evidente anche la soluzione alla seconda obiezione.

3. [**195b**] Alla terza bisogna rispondere che la virtù è costituita dal fatto che si pone l'ordine della ragione nella potenza appetitiva; invece il vizio insorge dal fatto che il movimento appetitivo s'allontana dall'ordine della ragione. Tuttavia non secondo lo stesso aspetto si pone l'ordine della ragione nell'appetito e l'appetito s'allontana dall'ordine della ragione. Perciò, benché il vizio s'opponga alla virtù, tuttavia non è necessario che un vizio principale s'opponga ad una virtù principale, poiché l'origine della virtù e l'origine del vizio non sono, formalmente, la stessa cosa.

4. Alla quarta bisogna rispondere che, per la disposizione dell'uomo che pecca, può accadere che qualsiasi vizio sia ordinato al fine d'un qualsiasi altro. Però, secondo la disposizione che gli oggetti o i fini hanno tra loro, alcuni vizi si originano da altri in un determinato modo e da essi anche più frequentemente derivano. Ora, in morale si fa attenzione a ciò che accade nella maggior parte dei casi, come anche in fisica.

5. Alla quinta bisogna rispondere che, da quanto è stato detto, è manifesto che, nella maggior parte dei casi, l'invidia si origina dalla superbia. Infatti, un uomo si rattrista per il bene d'un altro, appunto perché esso è un ostacolo alla propria eccellenza. Ma poiché l'invidia ha una ragione specifica nel suo movimento, cioè ha lo scopo di fuggire un bene, appunto per ciò essa è annoverata come vizio capitale distinto dalla superbia.

6. Alla sesta bisogna rispondere che i vizi capitali sono assunti in base ai fini prossimi, non certamente di tutti i peccati specifici, ma di alcuni dai quali, nella maggior parte dei casi, si originano naturalmente altri peccati. Perciò, anche la gola è distinta dalla lussuria, poiché il piacere, che è oggetto della gola, ha una ragione formale diversa dal piacere, che è oggetto della lussuria.

7. Alla settima bisogna rispondere che sembra che appartengano alla conoscenza quattro difetti: la nescienza, l'ignoranza, l'errore e l'eresia. Fra tutti, la nescienza è la più comune, poiché comporta la semplice mancanza di scienza. Perciò Dionigi pone una certa nescienza anche negli angeli, com'è evidente nel capitolo sesto della *Gerarchia ecclesiastica* (41). Invece, l'ignoranza è una certa nescienza, cioè [nescienza] di quelle cose che l'uomo può e deve per natura conoscere. L'errore, poi, aggiunge all'ignoranza l'adesione della mente a ciò che è contro la verità: infatti, appartiene all'errore, giudicare vero ciò che è falso. Ma l'eresia aggiunge all'errore [**196a**] qualcosa sia dalla parte della materia, in quanto è errore circa le cose che riguardano la fede, sia dalla parte dell'errante, perché comporta l'ostinazione, che, da sola, fa diventare eretici e che si origina certo dalla superbia. Infatti, è un gesto di grande superbia preferire la propria opinione alla verità divinamente rivelata. Dunque, l'eresia derivante dalla semplice ignoranza, se è un peccato, si origina da uno dei vizi predetti: è, infatti, imputabile all'uomo come peccato se trascura d'apprendere ciò che è tenuto a conoscere. Dunque, sembra che ciò derivi dall'accidia, alla quale appartiene fuggire un bene dello spirito, in quanto è d'ostacolo ad un bene del corpo.

8. All'ottava bisogna rispondere che questi vizi sono detti *capitali*, perché da essi, nella maggior parte dei casi, si originano altri vizi, benché talvolta qualche vizio si origini anche da un bene. E tuttavia si può dire che anche quando uno ruba per fare l'elemosina, anche questo peccato si origina in certo qual modo da qualche vizio capitale. Infatti, deriva da una certa ignoranza o errore il fatto che uno faccia del male in vista d'un bene. Ora, l'ignoranza o l'errore si riconducono all'accidia, com'è stato detto.
9. Alla nona bisogna rispondere che la lussuria e la gola riguardano il piacere del tatto. Infatti, non si dice che uno è goloso per il fatto che prova piacere nel sapore del cibo, ma nello stesso mangiare, quasi che provasse piacere nel tatto, come dice il Filosofo nel terzo libro dell'*Etica* (42). Invece, i piaceri degli altri sensi non sono fini principali. Infatti, si riferiscono o alla conoscenza della verità, come negli uomini, o a cose piacevoli per il tatto, come negli altri animali. Il cane, infatti, sentendo la lepre, non prova piacere per l'odore, ma per il cibo che s'aspetta. E perciò non sono assunti alcuni vizi capitali in base ai piaceri degli altri sensi.
10. Alla decima bisogna rispondere che nelle cose si riscontra il bene e il male secondo condizioni diverse, cosicché non è necessario che al bene sia ordinato un solo vizio capitale.
11. All'undicesima bisogna rispondere che, sotto un solo universale comune, possono essere sussunti molti universali più specifici, come sotto un solo genere generalissimo sono sussunti dei generi subalterni, che cadono anche sotto l'intelletto. Così, anche l'appetito intellettivo [**196b**] si può portare verso diverse specie di beni in diversi modi.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che i peccati non sono distinti secondo la differenza di bene e di male, poiché c'è uno stesso peccato circa un determinato bene ed anche circa il male opposto, com'è stato detto.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che, di quelle cose che appartengono a generi diversi quasi generalissimi, ci sono princìpi diversi secondo l'essere, benché siano gli stessi secondo l'analogia, com'è detto nel decimo libro della *Metafisica* (43). Ma quelle cose che sono contenute sotto un solo genere generalissimo, benché siano in generi subalterni diversi, possono avere gli stessi princìpi secondo ciò che c'è di comune in quel genere. E in questo modo alcuni vizi di generi diversi possono essere ricondotti allo stesso principio, qual è il fine, che ha una certa ragione comune d'origine.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che, quando un peccato è ordinato al fine d'un altro peccato, il fine d'entrambi è identico anche secondo la stessa ragione formale, ma non nello stesso ordine, poiché d'uno è fine prossimo, dell'altro remoto. Perciò, non segue che entrambi i vizi siano della stessa specie, poiché le realtà morali non ricevono la specie dal fine remoto, ma dal fine prossimo.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che un uomo non è chiamato *ladro* o *adultero* per l'atto o per la passione, ma per l'abito, come il Filosofo dice del giusto e dell'ingiusto nel quinto libro dell'*Etica* (44). Ora, l'intenzione dell'uomo proviene dall'abito; e perciò, quando uno ruba per commettere un adulterio, commette certamente in atto un peccato di furto, ma tuttavia l'intenzione procede dall'abito dell'adulterio; e perciò, non è chiamato *ladro*, ma *adultero*.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che, com'è stato detto, la superbia può essere intesa in due modi. *In un modo*, in quanto comporta una certa ribellione alla legge di Dio; e così, è radice universale di tutti i peccati, come dice Gregorio, il quale, perciò, non la elenca tra i vizi capitali, ma [vi elenca] la vanagloria. La superbia può essere intesa *in un altro modo*, in quanto è un disordinato desiderio d'una certa eccellenza; e così, è posta come vizio capitale distinto dagli altri. E poiché ad una tale eccellenza sembra spettare massimamente la vanagloria, ecco perché [**197a**] Gregorio (45) pone la vanagloria al posto di questa superbia specifica.

17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che lo stesso discorso vale anche per la diciassettesima obiezione, poiché anche la concupiscenza è intesa in quel luogo in quanto è radice generico [dei vizi].
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che le ricchezze, per il fatto che hanno natura di bene utile, sono certamente prive della natura di fine principale. Ma questa privazione è ricompensata dalla generale utilità delle ricchezze, le quali, in qualche modo, contengono virtualmente tutti i beni desiderabili mondani.
19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che, come dice il filosofo nel secondo libro della *Retorica* (46), amare è il volere bene di qualcuno. Dunque, nel fatto che l'uomo desidera per sé qualsiasi bene, sembra che ami se stesso; e perciò, l'amore di sé non è considerato a parte e neanche radice di peccato o vizio capitale, poiché tutte le radici e i princìpi dei vizi includono un disordinato amore di sé.
20. Alla ventesima bisogna rispondere che il timore e la speranza sono passioni dell'irascibile. Ora, tutte le passioni dell'irascibile derivano dalle passioni del concupiscibile; e perciò, i primi princìpi dei vizi non si desumono dal timore e dalla speranza, ma piuttosto dal piacere e dalla tristezza. Infatti, benché alcuni vizi si originino dal timore e dalla speranza, tuttavia anche lo stesso timore e la stessa speranza si originano da altri vizi, cioè dall'amore o dalla brama d'un determinato bene.
21. Alla ventunesima bisogna rispondere che l'ira comporta un certo movimento specifico, cioè l'insurrezione contro qualcosa; e perciò, benché anche questo movimento si origini da altri, tuttavia, poiché ha una specifica ragione formale diversa dagli altri movimenti, è posto come vizio capitale distinto.
22. Alla ventiduesima bisogna rispondere che un vizio non è detto *principale* per l'opposizione ad una virtù principale; e perciò, non è necessario che l'odio sia un vizio principale, benché la carità sia una virtù principale.
23. Alla ventitreesima bisogna rispondere che, per mezzo di quelle tre cose elencate da Giovanni, sono introdotte in un certo modo le prime origini e radici dei peccati, cioè la superbia e la cupidigia. Infatti, sotto la cupidigia generica sono contenute sia la concupiscenza della carne sia quella degli occhi.
24. [**197b**] Alla ventiquattresima bisogna rispondere che Agostino chiama *capitali* quei vizi che vanno puniti con la pena capitale. Così, infatti, il vizio capitale è lo stesso che il peccato mortale.

Articolo 2 (47)

Se la superbia sia uno specifico peccato

OBIEZIONI Sembra di no.

l. Infatti, ogni peccato specifico corrompe una determinata virtù e una potenza dell'anima. Ora, la superbia corrompe tutte le virtù e tutte le potenze dell’anima. Infatti, dice Gregorio nel *Commento morale a Giobbe*: «La superbia, mai contenta della soppressione d'una sola virtù, si leva in tutte le membra dell'anima e simile ad una malattia generale e pestifera corrompe tutto il corpo» (48). E Isidoro, nel *Sommo Bene* (49), scrive che essa è la rovina di tutte le virtù. Dunque, la superbia non è uno specifico peccato.
2. Inoltre. Preferire la propria volontà alla volontà d'un superiore è insuperbirsi. Ora, chiunque pecca mortalmente preferisce la propria volontà alla volontà d'un superiore, cioè di Dio; dunque, insuperbisce. Dunque, ogni peccato è un atto di superbia e così [la superbia] non è uno specifico peccato.

3. Ma diceva che la superbia, in quanto è amore della propria eccellenza è uno specifico peccato; invece, in quanto comporta il disprezzo di Dio, è un peccato generico. IN CONTRARIO: ogni peccato specifico ha una propria materia, come la gola i cibi, la lussuria i piaceri venerei, l'avarizia le ricchezze. Ora, la superbia, in quanto è amore della propria eccellenza, non ha una propria materia, poiché, come dice Gregorio nel *Commento morale a Giobbe*: «C'è chi s'inorgoglisce per l'oro, chi per l'eloquenza, chi per le cose più basse e mondane, un altro per le sue somme e celestiali virtù» (50). Dunque, la superbia, in quanto è amore della propria eccellenza, non è uno specifico peccato.
4. Ugualmente, sembra che la superbia, in quanto implica il disprezzo di Dio, non sia neppure un peccato generico. Infatti, chiunque pecca per debolezza o per ignoranza non pecca per disprezzo. Ora, molti, che peccano per debolezza o per ignoranza, peccano mortalmente. Dunque, non ogni peccato mortale è dovuto al disprezzo e così [**198a**] la superbia, in quanto comporta il disprezzo di Dio, non è un peccato generico.
5. Inoltre. Ad un male generico non s'oppone un bene specifico, ma uno generico. Ora, al disprezzo di Dio s'oppone un bene specifico, qual è la reverenza verso Dio, che appartiene specificamente al dono del timore. Dunque, il disprezzo di Dio non è un peccato generico e, per conseguenza, neppure la superbia, nella misura in cui comporti il disprezzo di Dio; e così viene meno la distinzione predetta.
6. Inoltre. Ciò che dà compimento a tutti i peccati quanto alla malizia è un peccato generico. Ora, la superbia è un peccato di questo tipo, come dice Gregorio nelle *Omelie su Ezechiele* (51) Dunque, la superbia è un peccato generico.
7. Inoltre. I peccati sono distinti in base agli oggetti, come anche le virtù. Ora, la superbia ha un oggetto identico a quello di altri peccati, per esempio a quello dell'invidia, la quale, nel cercare la propria eccellenza, s'affligge per un bene posseduto da un altro, e a quello della vanagloria, che desidera l'eccellenza nell'approvazione degli uomini, e a quello dell'ira, che desidera la vendetta, connessa ad una certa eccellenza della vittoria. Dunque, la superbia non è uno specifico peccato, distinto dagli altri.
8. Inoltre. Quel peccato, senza il quale non ci può essere nessun altro peccato, è comune a tutti i peccati. Ora, la superbia è un peccato di questo genere. Infatti, Agostino, nel libro *La natura e la grazia* (52), dice che non si riscontra alcun peccato che non si richiami alla superbia e Prospero, nella *Vita contemplativa* (53), dice che, senza la superbia, non poté, non può né potrà esserci alcun peccato. Dunque, la superbia è un peccato generico.
9. Inoltre. Quel peccato che è convertibile con qualsiasi altro peccato è un peccato generico. Ora, la superbia è un peccato di questo genere. Infatti, Agostino, nel libro *La natura e la grazia*, dice che «insuperbirsi è peccare tanto quanto peccare è insuperbirsi» (54). Dunque, la superbia è un peccato generico.
10. Inoltre. A commento del versetto dell'*Ecclesiastico*: «L'inizio del peccato dell'uomo consiste nell'apostasia da Dio» (55), la glossa dice: «Non c'è maggiore apostasia di quella che s'allontana da Dio, la quale è giustamente detta *superbia*». Ora, chiunque pecca mortalmente s'allontana da Dio; dunque, insuperbisce. E così la superbia è un peccato generico.
11. [**198b**] Inoltre. Nello stesso capitolo un'altra glossa dice: «Guardiamoci dalla cupidigia, dalla superbia: non sono due peccati, ma uno solo». Dunque, la superbia non è uno specifico peccato, distinto dagli altri.
12. Inoltre. A commento di quel versetto di *Giobbe*: «Perché distolga l'uomo dall'iniquità» (56), la glossa dice: «Insuperbirsi contro il creatore è trasgredire i suoi precetti peccando (57). Ora, chiunque pecca, trasgredisce i precetti di Dio. Infatti, dice Agostino nel ventesimo libro del *Contro Fausto*: «Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge eterna» (58). Dunque, chiunque pecca insuperbisce e ogni peccato è superbia.

13. Inoltre. Anselmo (59) dice che l'anima desidera necessariamente il proprio bene. Ora, ciò che accade per necessità non è peccato. Dunque, la superbia non è peccato e così non è uno specifico peccato.
14. Inoltre. Se la superbia fosse uno specifico peccato, sarebbe uno dei sette vizi capitali. Ora, Isidoro, nel *Sommo bene* (60), non annovera la superbia tra i sette vizi principali, ma al suo posto mette la vanagloria. Dunque, la superbia non è un peccato specifico.
15. Inoltre. Agostino, nel *Libero arbit*rio (61), dice che la superbia è l'amore del proprio bene. Ora, ciò è comune in ogni peccato. Dunque, la superbia è un peccato generico.
16. Inoltre. Ciò che in tutti i peccati è l'elemento formale non è uno specifico peccato. Ora, la superbia è un peccato di questo genere. Infatti, Agostino, nel *Libero arbitrio* (62), dice che peccare è disprezzare il bene immutabile e attaccarsi a beni mutevoli. Il primo di questi due atti, cioè il disprezzare il bene immutabile, appartiene all'allontanamento [da Dio] ed è l'elemento formale in ogni peccato, come la conversione verso Dio, che avviene per mezzo della carità, è l'elemento formale nelle virtù. Ora, disprezzare Dio appartiene alla superbia. Dunque, sembra che la superbia sia un peccato generico.
17. Inoltre. Niente di ciò che procede da un comando di Dio è peccato. Ora, la superbia procede da un comando di Dio. Infatti, dice *Isaia*: «Ti renderò superba nei secoli» (63). A tal proposito la glossa di Girolamo (64) dice che c'è una superbia buona e una cattiva. E nei Proverbi la Sapienza di Dio dice: [**199a**] «Ho con me ricchezze e gloria, superbe magnificenze e giustizia» (65). Dunque, la superbia non è un peccato specifico.

IN CONTRARIO

1. C'è che Agostino, nel libro *La natura e la grazia*, dice: «Chi indaga trova che la superbia, secondo la legge di Dio, è un peccato abbastanza distinto dagli altri» (66).
2. Inoltre. In quello stesso luogo si dice che molte cose sono compiute sregolatamente, ma che non sono compiute con superbia. Dunque, la superbia non è un peccato generico.
3. Inoltre. Nessun peccato generico ha un altro peccato prima di sé. Ora, la superbia ha un altro peccato prima di sé. Infatti, è detto nell'*Ecclesiastico*: «L'inizio della superbia dell'uomo consiste nell'apostasia da Dio» (67). Dunque, la superbia non è un peccato generico.
4. Inoltre. Ogni peccato, che è distinto dagli altri, è uno specifico peccato. Ora la superbia è un peccato di questo genere, com'è evidente nella *Prima lettera di Giovanni*: «Tutto ciò che è nel mondo è o concupiscenza della carne o concupiscenza degli occhi o superbia della vita (68). Dunque, la superbia è uno specifico peccato.
5. Inoltre. Qualsiasi peccato che abbia un atto specifico è un peccato specifico. Ora, la superbia è un peccato di questo genere. Infatti, come dice Agostino nel libro *La natura e la grazia* (69), nelle buone azioni bisogna guardarsi soltanto dalla superbia e Gregorio (70) dice che la superbia s'allontana da Dio per prima, per ultima ritorna. Dunque, la superbia è uno specifico peccato.
6. Inoltre. Ciò che si predica al massimo grado conviene ad una sola realtà (71). Ora, la superbia è il peccato più grave, come dice la glossa (72) a commento del versetto d'un *Salmo*: «Sarò purificato dal peccato più grave» (73). Dunque, la superbia è uno specifico peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che, per far chiarezza nella presente questione, bisogna esaminare in che cosa consista il peccato di superbia, affinché in seguito si possa vedere se sia uno specifico peccato.

Dunque, bisogna tener presente che ogni peccato ha come base un appetito naturale. E poiché l'uomo, mediante qualsiasi appetito naturale, desidera la somiglianza divina, in quanto ogni bene naturalmente desiderato è una certa somiglianza della bontà divina, per questo Agostino, parlando con Dio, dice nel secondo libro delle *Confessioni* (74): [**199b**] «L'anima ama disordinatamente», vale a dire peccando, «quando s'allontana da te e cerca fuori di te quelle cose pure e limpide che non trova se non quando ritorna a te». Ma poiché è compito della ragione dirigere l'appetito, e soprattutto in quanto ragione informata dalla legge di Dio, per questo, se l'appetito si porta verso un certo bene naturalmente desiderato secondo la regola della ragione, sarà un appetito retto e virtuoso; invece, se va oltre la regola della ragione o ad essa viene meno, ci sarà peccato in entrambi i casi. Per esempio, il desiderio di conoscere nell'uomo è naturale, cosicché, se l'uomo s'applica alla scienza secondo come detta la retta ragione, ciò sarà virtuoso e lodevole; invece, se uno va oltre la regola della ragione, ciò sarà un peccato di curiosità; al contrario, se vi viene meno, ciò sarà un peccato di negligenza.

Ora, fra tutte le altre cose che l'uomo naturalmente desidera, una è l'eccellenza. Infatti, è naturale non solo per l'uomo ma anche per qualsiasi essere desiderare la perfezione nel bene bramato, la quale consiste in una certa eccellenza. Dunque, se l'appetito desidera l'eccellenza secondo la regola della ragione informata da Dio, sarà un appetito retto e appartiene alla magnanimità, secondo quanto dice l'Apostolo nella *Seconda lettera ai Corinzi*: «Noi, invece, non ci gloriamo oltre misura», quasi in un'altra regola «ma secondo la regola con cui Dio ci ha misurati» (75).

Se, poi, qualcuno viene meno a questa regola, incorre nel vizio della pusillanimità; invece, se va oltre, ci sarà il vizio della superbia, come dice lo stesso nome. Infatti, *insuperbirsi* nient'altro è che andare oltre la propria misura nel desiderio della propria eccellenza. Perciò Agostino, nel quattordicesimo libro della *Città di Dio*, dice che la superbia è «il desiderio d'un'eccellenza perversa» (76).

E poiché la misura non è identica per tutti, accade che ad uno è imputato a superbia qualcosa che non sarebbe imputato ad un altro. Per esempio, ad un vescovo non è imputato a superbia se esercita quelle funzioni che spettano alla propria eccellenza, invece sarebbe imputato a superbia ad un semplice sacerdote, se tentasse di fare ciò che spetta al vescovo.

Dunque, se l'eccellenza ha una sua propria ragione formale d'un determinato bene appetibile, benché si trovi materialmente in molti altri oggetti, è evidente che la superbia è uno specifico peccato. Infatti, l'atto e l'abito sono distinti per la specie secondo le ragioni formali degli oggetti. [**200a**] Perciò Agostino, attribuendo uno ad uno ai singoli peccati i propri oggetti, nel cui desiderio essi imitano una certa ombra della somiglianza divina, così parla della superbia, rivolgendosi a Dio: «La superbia simula l'eccellenza, mentre tu, Dio, sei l'unico eccelso al di sopra di tutto» (77).

Tuttavia, talvolta accade che la superbia sia un peccato generico in due modi; in un primo modo per una specie di diffusione; in un altro modo in ragione del suo effetto. Quanto al primo modo, bisogna tener presente che, secondo quanto dice Agostino nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (78), come l'amore di Dio costruisce la città di Dio, così l'amore disordinato di sé costruisce la città di Babilonia e come nell'amore di Dio lo stesso Dio è l'ultimo fine verso il quale sono ordinate tutte le cose che sono amate con amore retto, così nell'amore di sé si riscontra che è la propria eccellenza l'ultimo fine, al quale tutte le altre cose sono ordinate. Infatti, colui che cerca l'eccesso nelle ricchezze, nella scienza o negli onori o in qualsiasi altra cosa, ha di mira una certa eccellenza tramite tutto questo genere di cose.

Ora, bisogna considerare che in tutte le arti e in tutti gli abiti dell'agire l'arte o l'abito, ai quali compete il fine, muovono imperativamente le arti e gli abiti, che riguardato quelle cose che sono ordinate al fine. Per esempio, l'arte nautica, alla quale compete l'uso della nave, che ne è il fine, comanda alla cantieristica e la stessa cosa si può notare in tutte le

altre. Perciò, anche la carità, che è l'amore di Dio, comanda a tutte le altre virtù; e così, benché sia una virtù specifica, se viene considerato il suo proprio oggetto, tuttavia, in base ad una certa diffusione del suo dominio, è comune a tutte le virtù. Per questa ragione è detta *forma* e *madre* di tutte le virtù. E similmente la superbia, benché sia uno specifico peccato secondo la ragione formale del proprio oggetto, tuttavia, secondo una certa diffusione del proprio dominio, è un peccato comune a tutti gli altri. Per questa ragione è detta radice e regina di tutti i peccati, com'è manifesto nel XXXI libro del *Commento morale a Giobbe* (79) di Gregorio.

Quanto, poi, al secondo modo, bisogna tener presente che ciascun peccato può essere considerato sia in base alla volontà sia in base all'effetto. Infatti, talvolta accade che si dia un peccato in base all'effetto, ma non in base [**200b**] alla volontà. Per esempio, se uno uccide il padre, pensando d'uccidere un nemico, commette certamente un peccato di parricidio in base all'effetto, ma non in base alla volontà, come anche di alcuni è stato detto: «I milesi non sono certo stupidi, però agiscono come se lo fossero» (80).

E così, dunque, se il peccato di superbia è considerato in base all'effetto, in genere esso si trova in ogni peccato. Infatti, è un certo effetto della superbia non sottomettersi alla regola d'un superiore ed è ciò che fa chiunque pecca, in quanto non si sottomette alla legge di Dio. Invece, se è considerato in base alla volontà, non sempre in ogni peccato c'è un peccato di superbia, poiché non sempre si compie un determinato atto per un attuale disprezzo di Dio o della sua legge, ma talvolta per ignoranza, talvolta invece per debolezza o per qualche altra passione; perciò Agostino, nel libro *La natura e la grazia* (81), dice che il peccato della superbia è un peccato distinto dagli altri.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la superbia estingue tutte le virtù e corrompe tutte le potenze dell'anima per una certa diffusione del suo dominio, com'è stato detto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che preferire la propria volontà alla volontà d'un superiore è certamente un atto di superbia, che però non sempre procede da una volontà di superbia, com'è stato detto.
3. Alla terza bisogna rispondere che la superbia ha una sua propria materia, se è considerata la ragione formale del suo oggetto, com'è stato detto, benché quella ragione formale si possa riscontrare in tutti [gli oggetti]. Per esempio, anche la magnanimità è una virtù specifica e tuttavia essa è rivolta a ciò che c'è di grande nelle opere delle virtù, come dice il Filosofo nel quarto libro dell'*Etica* (82).
4. Alla quarta bisogna rispondere che la superbia, in quanto comporta il disprezzo di Dio in base alla volontà, non può essere un peccato generico, anzi è un peccato più specifico di quella superbia che designa il desiderio d'un'eccellenza perversa. Infatti, può essere desiderio d'una perversa eccellenza non solo se si disprezza Dio, ma anche se si disprezza l'uomo. Ma se si assume il disprezzo di Dio in base all'effetto, allora esso è presente in tutti [**201a**] i peccati, anche in quelli commessi per ignoranza o per debolezza, com'è evidente da quanto è stato detto.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, come la superbia per diffusione e per effetto si riscontra in tutti i peccati, benché sia uno specifico peccato, così anche il timore, secondo le stesse modalità, può essere riscontrato in tutti gli atti di virtù, benché sia uno specifico dono.
6. Alla sesta bisogna rispondere che la superbia porta a completamento tutti i peccati predetti quanto alla malizia, non perché sia essenzialmente ogni malizia, ma secondo i due modi predetti.
7. Alla settima bisogna rispondere che l'invidia, la vanagloria e l'ira non hanno lo stesso oggetto della superbia, ma i loro oggetti sono ordinati all'oggetto della superbia come a loro fine. Perciò l'invidia si rattrista per il bene del prossimo, la vanagloria desidera la

lode e l'ira la vendetta, affinché per mezzo di tutte queste cose s'ottenga una certa eccellenza. Da ciò non si può concludere che la superbia sia identica a questi vizi, ma che ad essi comanda, com'è evidente da quanto è stato detto.
8. All'ottava bisogna rispondere che quelle autorità s'intende che si riferiscano alla superbia considerata in base all'effetto, senza il quale non ci può essere alcun peccato, non però in base alla volontà.
9. E similmente bisogna rispondere alla nona obiezione. Infatti, insuperbirsi, in base all'effetto, è lo stesso che peccare. Tuttavia, in ordine a queste ultime due obiezioni, si può anche rispondere che Agostino, nel libro *La natura e la grazia* (83), riporta quelle parole non come se le avesse dette lui, ma come dette da un altro col quale sta disputando, perciò poco dopo le confuta, dicendo che non sempre si pecca per superbia.
10. Alla decima bisogna rispondere che allontanarsi da Dio è un atto di superbia in base all'effetto.
11 (84). E similmente bisogna rispondere all'undicesima obiezione, poiché trasgredire i precetti di Dio mediante il peccato è insuperbirsi in base all'effetto, non tuttavia lo è sempre in base alla volontà.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che, se la superbia è intesa in quanto è presente in ogni peccato in base all'effetto, allora la superbia nient'altro è che l'allontanamento dal bene immutabile, invece la cupidigia nient'altro è che la conversione verso un bene mutevole. Da entrambe si ha un solo peccato come da un principio formale e da un principio materiale, proprio perché ogni peccato consiste nell'allontanamento da un bene immutabile e nella conversione verso un bene mutevole.
13. [**201b**] Alla tredicesima bisogna rispondere che nel desiderio del proprio bene si dà il peccato, se si recede dalla regola della ragione, com'è stato detto.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che anche Gregorio, nel XXXI libro del *Commento morale a Giobbe* (85), non pone la superbia come uno dei vizi capitali, ma come la regina e la radice di tutti, in quanto estende il suo dominio su tutti i peccati. Ma con ciò non è escluso che la superbia sia uno specifico peccato.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che l'amore disordinato del proprio bene in genere s'addice ad ogni peccato e così s'addice anche alla superbia, nello stesso modo in cui ciò che appartiene al genere s'addice [anche] alla specie. Tuttavia, si può dire che, propriamente, la superbia sia amore del proprio bene, qualora il termine *proprio* sia assunto secondo un preciso significato, nel senso, cioè, che uno ami un bene, ma non come il bene d'un superiore; e, propriamente, ciò che appartiene alla superbia è il non riconoscere che il proprio bene [deriva] da un altro.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dalla superbia quanto all'effetto e così, infatti, il bene immutabile è disprezzato in ogni peccato, ma non sempre quanto alla volontà.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che *in un primo modo* si può parlare di superbia per il fatto che si va oltre la regola della ragione; e così la superbia è sempre peccato ed anche così è comunemente intesa. *In un altro modo* si può parlare di superbia per il fatto che una cosa ne supera un'altra; e così ci può essere una superbia buona, come dice Girolamo, come quando uno vuole compiere le opere dei consigli, che vanno oltre le comuni opere dei precetti. Oppure nel testo: «Ti renderò superba nei secoli», la superbia va intesa in senso materiale, come se volesse dire: «Darò a te una grande eccellenza, quella di cui gli uomini di questo mondo vanno orgogliosi». E similmente, il testo: «Superbe magnificenze» può essere inteso in riferimento a quelle cose, di cui gli uomini sono soliti insuperbirsi.

Articolo 3 (86)

Se la superbia risieda nella potenza irascibile

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, poiché l'irascibile (87) è una parte dell'appetito sensitivo, è necessario che qualsiasi movimento dell'irascibile sia una determinata passione, dal momento che le passioni dell'anima sono movimenti dell'appetito sensitivo. Ora, la superbia non sembra consistere in una determinata [**202a**] passione appartenente all'irascibile, né nel timore né nell'audacia né nella speranza e neppure nella disperazione e nell'ira. Dunque, la superbia non risiede nell'irascibile.
2. Inoltre. Poiché l'irascibile risiede nella parte sensitiva dell'anima, l'oggetto dell'irascibile non può essere se non un bene sensibile. Ora, la superbia cerca l'eccellenza non solo nei beni sensibili ma anche nelle cose spirituali e intelligibili, come dice Gregorio nel ventiquattresimo libro del *Commento morale a Giobbe* (88). Dunque, la superbia non può risiedere nell'irascibile come nel proprio soggetto.
3. Inoltre. Nei demoni non c'è la parte sensitiva dell'anima, poiché non hanno corpo. Dunque, se la superbia risiedesse nell'irascibile, seguirebbe che essa non potrebbe esistere nei demoni. E questo è manifestamente falso.
4. Inoltre. La superbia, propriamente, consiste nel disprezzo di Dio. Ora, poiché l'irascibile è una potenza dell'anima sensitiva, non può portarsi su un oggetto qual è Dio. Dunque, la superbia non risiede nell'irascibile come nel proprio soggetto.
5. Inoltre. Avicenna definisce la potenza dell'irascibile con il fatto che si muove per respingere ciò che nuoce o corrompe insieme con il desiderio di vincere. Ora, ciò non appartiene alla superbia. Infatti, essa non intende respingere ciò che nuoce, ma piuttosto eccellere nel bene. Dunque, la superbia non risiede nell'irascibile.
6. Inoltre. La superbia è la causa dell'invidia. Ora, l'invidia, poiché consiste nell'«odio della felicità altrui» (89), risiede nel concupiscibile. Dunque, la superbia non risiede nell'irascibile.
7. Inoltre. Sembra che essa non risieda nell'irascibile, ma piuttosto nella parte razionale. Infatti, Gregorio, designando nel ventitreesimo libro del *Commento morale a Giobbe* quattro specie di superbia, dice: «Quattro sono le specie secondo cui si manifesta ogni rigonfiarsi degli arroganti: quando ritengono che il bene che possiedono o proviene da loro o, se credono di averlo ricevuto dall'alto, pensano d'averlo ricevuto per i propri meriti; oppure certamente quando si vantano d'avere ciò che non hanno; oppure quando, dopo aver disprezzato gli altri, desiderano che sembri che ciò che hanno lo abbiano in un modo del tutto singolare» (90). Ora, tutte queste cose, cioè giudicare, [202b] ritenere, credere, esprimersi, paragonarsi con gli altri, spettano alla ragione. Dunque, la superbia risiede nella ragione.
8. Inoltre. Nei *Proverbi* è detto: «Dove l'umiltà, lì la sapienza» (91). Ora, la sapienza risiede nella ragione, dunque, anche ['umiltà. Dunque, vi risiede anche la superbia, che è il contrario dell'umiltà; infatti, i contrari risiedono per natura nello stesso soggetto.
9. Inoltre. Bernardo, nei *Dodici gradi dell'umiltà* (92), dice che la perfezione dell'umiltà è la conoscenza della verità. Ora, la conoscenza della verità spetta alla ragione; dunque, l'umiltà risiede nella ragione; per conseguenza, anche la superbia.
10. Inoltre, il Filosofo, nel terzo libro dell'*Etica* (93), dice che il superbo finge d'essere forte. Ora, la finzione appartiene alla ragione: infatti, fingere è rappresentare, cosa che è della sola ragione, come dice il Filosofo nella sua *Poetica* (94). Dunque, la superbia risiede nella ragione.
11. Inoltre. A commento del versetto di *Abacuc*: «Come il vino inganna chi lo beve» (95), la glossa dice che la superbia, prima di tutto, fa credere cose eccellenti di sé. Ora, il

credere è un atto della ragione; dunque, il primo atto della superbia risiede nella ragione. Dunque, la stessa superbia risiede nella ragione.
12. Inoltre. Ambrogio (96), a commento del versetto del *Salmo*: «Beati coloro che sono immacolati» (97), dice che solo la legge di Dio può respingere le forze della superbia. Ora, la legge di Dio si trova nella ragione; dunque, vi si trova anche la superbia, che la respinge.
13. Inoltre. Gregorio, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (98), dice che la superbia è la regina di tutti i vizi. Ora, compiere atti che spettano alla regina è compito della ragione. Dunque, la superbia risiede nella ragione.
14. Inoltre. A commento del versetto di *Geremia*: «La tua superbia e la tua arroganza...» (99), ecc ..., dice la glossa: «Non è l'errore che fa diventare eretici, ma la superbia». Ora, l'eresia risiede nella ragione; dunque, anche la superbia.
15. Inoltre. Agostino, nel dodicesimo libro della *Trinità* (100), dice che il peccato esiste nella ragione inferiore, in quanto non è represso dalla ragione superiore o in quanto vi acconsente anche la ragione superiore; e così sembra che il primo peccato risieda nella ragione superiore. Ora, la superbia è il primo peccato. Dunque, la superbia risiede nella ragione.
16. [**203a**] Inoltre. Dice Agostino (101), e si ha anche nei *Decreti* (102), che la superbia è un movimento diretto a conseguire ciò che è vietato dalla giustizia. Ora, la giustizia appartiene alla ragione, poiché, per mezzo di essa, l'uomo ha l'obbligo di restituire ad un altro il dovuto. Dunque, la superbia risiede nella ragione.
17. Inoltre. Dice Agostino (103), e lo si legge anche nei *Decreti*: «Dio non condannerebbe mai alla rovina *i vasi dell'ira*, se non trovasse in loro una colpa spontanea» (104). Ora, si dice spontaneo ciò che soggiace al comando della ragione. E poiché *i vasi dell'ira* sono condannati alla rovina soprattutto per la superbia, sembra che la superbia appartenga alla ragione.
18. Inoltre. Seneca (105), in una sua lettera, dice che il sommo bene dell'uomo risiede nella parte razionale. Ora, esso è la virtù, che è soppressa dalla superbia, com'è stato detto. Dunque, anche la superbia risiede nella ragione e non nell'irascibile.
19. Inoltre. Sembra che [la superbia] risieda nella volontà e non nell'irascibile, poiché, a commento di quel versetto del *Vangelo di Matteo*: «Conviene che noi adempiamo così ogni giustizia» (106), la glossa dice: «Cioè, la perfetta umiltà». Ora, la giustizia risiede nella volontà; dunque, anche l'umiltà.
20. Inoltre. Alla superbia sembra che spetti in modo particolare il desiderio dell'onore. Ora, appartiene alla volontà desiderare l'onore. Dunque, la superbia risiede nella volontà.
21. Inoltre. *Insuperbirsi* è un *andar al di là* [*super-ire*] e quindi sembra che 1'atto dell'insuperbirsi appartenga a quella potenza superiore, che va al di là delle altre. Ora, ciò appartiene alla volontà, che muove tutte le altre potenze. Dunque, sembra che la superbia appartenga alla volontà e non all'irascibile.
22. Inoltre. Sembra che la superbia risieda nel concupiscibile. Infatti, nel libro delle *Sentenze* di Prospero è detto che «la superbia è l'amore della propria eccellenza» (107). Ora, l'amore risiede nel concupiscibile. Dunque, anche la superbia.
23. Secondo Agostino (108) appartiene alla superbia desiderare le cose liete e fuggire le cose tristi. Ora, ciò spetta al concupiscibile. Dunque, la superbia risiede nel concupiscibile.
24. Inoltre. Appartiene alla superbia compiacersi del proprio bene. Ora, ciò spetta al concupiscibile. [**203b**] Dunque, sembra che la superbia risieda nel concupiscibile e non nell'irascibile.

I
N CONTRARIO

1. C'è che nel secondo libro del *Commento morale a Giobbe* (109) Gregorio contrappone la superbia al dono del timore.
2. Inoltre. Agostino, nel quattordicesimo libro della *Città di Dio*, dice che la superbia è «il desiderio d'una perversa superiorità» (110). Ora, l'arduo è oggetto dell'irascibile. Dunque, la superbia risiede nell'irascibile.
3. Inoltre. La pusillanimità sembra essere il vizio opposto della superbia. Ora, la pusillanimità risiede nell'irascibile, come pure la magnanimità. Dunque, anche la superbia risiede nell'irascibile.

RISPOSTA

Bisogna dire che, per far luce nella presente questione, bisogna dapprima considerare in quale potenza dell'anima possa risiedere il peccato o la virtù, affinché in questo modo si possa esaminare in quale potenza dell'anima la superbia risieda come nel suo soggetto.

Bisogna, dunque, tener presente che ogni atto di virtù o di peccato è volontario. Ora, in noi risiedono due princìpi dell'atto volontario, cioè la ragione o l'intelletto e l'appetito. Questi sono i due motori, com'è detto nel terzo libro dell'*Anima* (111), in modo particolare quanto agli atti propri dell'uomo,

Ora, poiché la ragione è una potenza conoscitiva, si distingue dalla potenza appetitiva nel fatto che l'operazione della ragione e di qualsiasi potenza conoscitiva raggiunge il suo compimento quando l'oggetto conosciuto è nel soggetto conoscente. Infatti, l'intelletto in atto s'identifica con l'oggetto conosciuto in atto e il senso in atto s'identifica con l'oggetto sensibile in atto (112), Invece, l'operazione della potenza appetitiva consiste nel fatto che il soggetto che desidera si muove verso l'oggetto desiderato.

Ora, è manifesto che, propriamente, appartiene alla superbia il tendere disordinatamente verso la propria eccellenza, quasi esaltandosi, secondo il versetto del *Salmo*: «Far giustizia all'orfano e all'umile, affinché l'uomo non abbia ancora a esaltarsi sulla terra» (113). Perciò è evidente che la superbia appartiene alla potenza appetitiva.

Ma poiché la potenza appetitiva è in qualche modo mossa dalla facoltà della conoscenza, in quanto il bene conosciuto [**204a**] muove il desiderio, è necessario che essa sia distinta secondo la diversa ragione del conoscere, poiché le potenze passive sono correlate a quelle attive e motrici e le potenze sono distinte in base agli oggetti.

Ora, c'è una potenza conoscitiva degli universali, cioè l'intelletto e la ragione; e invece c'è una determinata potenza conoscitiva dei singolari, cioè il senso e l'immaginazione, Perciò c'è una duplice potenza appetitiva: una che risiede nella parte razionale e che è chiamata *volontà* e un'altra che risiede nella parte sensibile, che è chiamata *sensualità* o appetito sensitivo.

L'appetito razionale, dunque, qual è la volontà, ha come propria ragione d'oggetto il bene universale e quindi non si divide in molte potenze. Invece l'appetito sensitivo non raggiunge la ragione universale del bene, ma solo particolari aspetti del bene sensibile o immaginabile, cosicché è necessario che l'appetito sensitivo sia distinto secondo i diversi particolari aspetti d'un simile bene. Ora, una cosa ha natura di desiderabilità per il fatto che è piacevole per il senso e secondo questo aspetto di bene è oggetto del concupiscibile. Qualche altra ha una diversa natura d'appetibilità per il fatto che possiede una certa eccellenza immaginata dall'animale, tale che possa respingere tutto ciò che nuoce o usare del proprio bene come vuole. Ora, questo bene è privo d'un qualsiasi piacere del senso e talvolta anche [accompagnato] da un certo dolore sensibile, come quando l'animale lotta per vincere; e secondo questo aspetto di bene immaginato è definito l'oggetto dell'irascibile.

Ora, è evidente che ogni particolare è contenuto sotto l'universale, ma non viceversa, cosicché la volontà si può portare verso qualsiasi oggetto si portano l'irascibile e il

concupiscibile e in molti altri. Ma la volontà si porta verso il suo oggetto senza alcuna passione, poiché non si serve d'un organo corporeo; invece l'irascibile e il concupiscibile [vi si portano] con passione. E perciò, tutti i movimenti che esistono nell'irascibile e nel concupiscibile insieme con una passione, come il movimento dell'amore, della gioia, della speranza e simili, possono risiedere nella volontà, ma senza passione.

Ora, in base quanto è stato detto, è evidente che l'oggetto della superbia è l'eccellenza. Dunque, se appartenesse alla superbia solo l'eccellenza sensibile o immaginabile, bisognerebbe situare la superbia solo nell'irascibile. Ma poiché la superbia riguarda anche l'eccellenza intelligibile, che risiede nei beni spirituali, [**204b**] come dice Gregorio nel trentatreesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (114) e, per di più, si riscontra anche nelle sostanze spirituali, nelle quali non esiste l'appetito sensitivo, è necessario dire che la superbia risiede sia nell'irascibile, in quanto riguarda un'eccellenza sensibile o immaginabile, sia anche nella volontà, in quanto riguarda un'eccellenza intelligibile; e in questo secondo modo si riscontra nei demoni.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la superbia è un desiderio disordinato d'eccellenza. Ora, la speranza si rapporta ad un arduo bene futuro come il desiderio si rapporta al bene considerato in assoluto. Perciò, è evidente che la superbia riguarda principalmente la speranza, che è una passione dell'irascibile; infatti, la presunzione, che è una speranza disordinata, sembra appartenere soprattutto alla superbia.
2. Alla seconda bisogna rispondere che, com'è stato detto, la superbia, che riguarda l'eccellenza intelligibile non risiede nell'irascibile, ma nella volontà; e tuttavia dall'eccellenza intelligibile consegue talvolta un certo effetto immaginato, rispetto al quale ci può essere la superbia nell'irascibile, come quando un uomo è lodato per l'eccellenza della sua scienza oppure ottiene qualche onore sensibile.
3. Alla terza bisogna rispondere che la superbia dei demoni, benché non risieda nell'irascibile, risiede tuttavia nella volontà, com'è stato detto.
4. Alla quarta bisogna rispondere che l'oggetto è duplice: uno che è come il termine verso il quale tende un movimento e tale oggetto dell'irascibile non può essere Dio; un altro che è come il termine dal quale inizia un movimento ed è così che oggetto dello stesso disprezzo è ciò che si disprezza; e in questo modo niente impedisce che Dio sia l'oggetto dell'irascibile, in quanto cioè l'irascibile si porta verso il proprio oggetto senza lasciarsi trattenere dal rispetto verso Dio.
5. Alla quinta bisogna rispondere che la potenza dell'irascibile, benché sia il soggetto di molte passioni, prende il nome dall'ira come dall'ultima [delle passioni]. Perciò Avicenna definisce la potenza dell'irascibile soltanto in base alla passione dell'ira e non secondo le altre passioni.
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'invidia, poiché consiste nella tristezza d'un bene altrui, non risiede nell'irascibile, ma nel concupiscibile; inoltre, la tristezza risiede nel concupiscibile come [vi risiede] pure il piacere ed alla stessa potenza appartengono anche l'odio e l'amore. Tuttavia, se l'invidia risiedesse [**205a**] nell'irascibile, ciò non impedirebbe che la superbia risiedesse anch'essa nell'irascibile, poiché ne è la causa. Niente impedisce, infatti, che un atto o la passione d'una potenza sia causa d'un altro atto o d'un'altra passione della stessa potenza, come l'amore è causa del desiderio, pur risiedendo entrambi nel concupiscibile.
7. Alla settima bisogna rispondere che un atto può appartenere ad un vizio in tre modi: in un primo modo direttamente, in un secondo modo come antecedente, in un terzo modo come conseguente. Per esempio, all'ira appartiene precisamente in modo diretto ed essenziale l'essere un desiderio di vendetta; appartiene come antecedente il rattristarsi per un'ingiuria subita; come conseguente il compiacersi per il castigo di colui che fu

l'autore dell'ingiuria. Così, dunque, alla superbia appartiene direttamente e quasi essenzialmente il desiderio smodato dell'eccellenza; come antecedente il fatto che uno si stimi a tal punto [da ritenere] che quell'eccellenza gli sia dovuta; come conseguente il fatto che, in seguito a questa stima e a questo desiderio, prorompa in parole e in atti d'ostentazione. Il primo di questi tre comportamenti appartiene all'irascibile, gli altri due alla ragione: infatti, l'apprensione della ragione precede il movimento appetitivo e il comando della ragione riguardo all'esecuzione esteriore lo segue.

8. All'ottava bisogna rispondere che l'umiltà e la sapienza si riscontrano nello stesso uomo, in quanto l'umiltà dispone alla sapienza, poiché chi è umile si sottomette ai sapienti per apprendere e non si basa sul proprio modo di sentire. Tuttavia, non è necessario che la sapienza e l'umiltà risiedano nella stessa parte dell'anima, poiché ciò che risiede nella parte inferiore può disporre a ciò che appartiene alla parte superiore, come la buona immaginazione dispone alla scienza.

9. Alla nona bisogna rispondere che la conoscenza della verità si rapporta all'umiltà come antecedente, poiché, quando un uomo volge il suo pensiero alla verità, non si esalta al di là della sua misura.

10. Alla decima bisogna rispondere che la finzione si rapporta alla superbia come conseguente, poiché, per il fatto che un uomo desidera l'eccellenza, segue che egli si mostri esteriormente in modo tale da eccellere sugli altri in qualche modo.

11. All'undicesima bisogna rispondere che pensare cose eccellenti di sé si dice che sia il primo atto della superbia, poiché precede il desiderio d'eccellenza.

12. Alla dodicesima bisogna rispondere che la ragione, in quanto governa e muove le potenze inferiori, le [**205b**] trattiene dai movimenti disordinati. Perciò la legge di Dio, nella misura in cui risiede nella ragione, esclude la superbia, non però in maniera formale come il nero esclude il bianco - se così fosse, risiederebbero nello stesso soggetto, - ma in maniera efficiente, come il pittore scarta il nero. Perciò non è necessario che la superbia risieda nella ragione, nella quale c'è la legge di Dio.

13. Alla tredicesima bisogna rispondere che si dice che la superbia sia la regina degli altri vizi, in quanto estende il suo dominio a tutti gli altri vizi, non per il fatto che risiede nella ragione, ma per il rapporto esistente tra il suo fine e i fini degli altri vizi.

14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che, con quell'autorità, si dimostra che l'eresia è effetto della superbia; ora, niente impedisce che ciò che risiede in una potenza dell'anima abbia effetto su un'altra potenza dell'anima.

15. Alla quindicesima bisogna rispondere che si dice che il primo peccato risiede nella ragione alla maniera d'antecedente, invece nell'appetito in maniera essenziale, in quanto cioè la potenza appetitiva tende verso qualcosa d'illecito oppure ne è trattenuta dal giudizio della ragione.

16. Alla sedicesima bisogna rispondere che il peccato risiede nella potenza inferiore dell'anima per il fatto che s'allontana dalla rettitudine della ragione; perciò, se la giustizia appartiene in qualche modo alla ragione, non è necessario che, per questo, ogni peccato risieda essenzialmente nella ragione come nel suo soggetto.

17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che si dice che il peccato è volontario o spontaneo non solo quando il suo atto è emesso dalla volontà, ma anche quando è stato comandato da essa, che comanda gli atti delle potenze inferiori. Perciò niente impedisce che qualche peccato volontario risieda in qualche potenza inferiore dell'anima.

18. Alla diciottesima bisogna rispondere che Socrate ritenne che tutte le virtù fossero delle scienze, com'è detto nel sesto libro dell'*Etica* (115), e perciò egli stesso nonché gli stoici, che in ciò lo seguivano, sostennero che tutte le virtù risiedono per essenza nella parte razionale. Ma poiché per mezzo della virtù morale si perfeziona direttamente la potenza appetitiva piuttosto che la ragione, è meglio dire, secondo Aristotele, che le virtù morali risiedono nella potenza appetitiva, la quale è razionale per partecipazione, in quanto è mossa da un comando della ragione.

19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che ogni virtù in un certo qual modo è giustizia, in quanto [**206a**] è ordinata ad obbedire alla legge per mezzo della giustizia, com'è detto nel quinto libro dell'*Etica* (116). Perciò, quantunque la giustizia risiéda nella volontà, non è tuttavia necessario dire che tutte le virtù, le quali ricevono nel modo predetto il nome di giustizia, risiedano nella ragione o nella volontà, poiché la ragione e la volontà possono muovere anche le altre potenze dell'anima.
20. Alla ventesima bisogna rispondere che desiderare gli onori sensibili o immaginabili, in quanto hanno la natura dell'arduo o dell'eccellente, appartiene non solo alla volontà, ma anche all'irascibile.
21. Alla ventunesima bisogna rispondere che *insuperbirsi* è un andare *al di là* [*super-ire*], oltrepassando la propria misura e ciò non appartiene solo alla potenza superiore, ma anche a quella inferiore.
22. Alla ventiduesima bisogna rispondere che tutte le passioni dell'irascibile hanno il loro principio nell'amore, che è una passione del concupiscibile, ed hanno il loro termine nel piacere e nella tristezza, che risiedono anch'esse nel concupiscibile. Perciò, niente impedisce che ciò che appartiene al concupiscibile possa essere attribuito come antecedente o come conseguente alla superbia, che risiede nell'irascibile.
23-24. E con ciò è evidente la soluzione alle obiezioni successive.

Articolo 4 (117)

Le specie della superbia

Ci s'interroga intorno alle specie della superbia, che Gregorio così distingue nel trentaquattresimo libro del *Commento morale a Giobbe*: «Senza dubbio sono di quattro specie i modi con cui si manifesta ogni rigonfiarsi degli arroganti: quando ritengono che il bene che possiedono provenga da loro; o, se credono di averlo ricevuto dall'alto, quando pensano di averlo ricevuto per i propri meriti; o, certamente, quando si vantano d'avere ciò che non hanno; oppure quando desiderano apparire in modo singolare, dopo aver disprezzato gli altri» (118).

OBIEZIONI

E sembra che queste specie di superbia non siano state distinte in modo conveniente.
1. Infatti, appartiene all'incredulità che uno stimi di dovere a se stesso e non ad un altro il bene che possiede, poiché la retta fede ritiene che Dio è l'autore di tutti i beni. Dunque, non deve essere classificato come una specie di superbia il fatto che uno giudichi di dovere a se stesso il bene che possiede, ma piuttosto come una specie d'errore o d'incredulità.
2. [**206b**] Inoltre. Fra tutti i beni posseduti in questa vita il più importante è quello della grazia, del quale accade anche che alcuni s'insuperbiscano. Ora, credere che la grazia sia data ad un uomo per i suoi meriti appartiene all'eresia pelagiana. Dunque, non deve essere classificato come una specie di superbia il fatto che uno creda che ciò che ha gli sia stato dato da Dio per i suoi meriti.
3. Inoltre. Vantarsi d'avere ciò che non si ha è una menzogna e questo è un vizio distinto dalla superbia; dunque, esso non va classificato come una specie della superbia.
4. Inoltre. Il voler apparire appartiene alla vanagloria, che non è superbia, ma figlia della superbia, come dice Gregorio nel ventiquattresimo libro del *Commento morale a Giobbe* (119). Dunque, non deve essere classificato come una specie della superbia il fatto che uno voglia apparire in modo singolare.

5. Inoltre. Girolamo (120) dice che niente è così superbo quanto il mostrarsi ingrati. Ora, l'ingratitudine non è elencata fra queste quattro specie. Dunque, sembra che Gregorio non faccia un elenco completo delle specie della superbia.
6. Inoltre. Agostino, nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (121), dice che cercare scuse per un peccato commesso appartiene alla superbia. Ora, ciò non è elencato in queste specie. Dunque, le specie della superbia non sono state assunte in modo completo.
7. Inoltre. Sembra appartenere in modo particolare alla superbia il fatto che uno cerchi presuntuosamente d'ottenere qualcosa che è al di sopra di lui. Ora, ciò non è stato preso in considerazione in queste quattro specie di superbia. Dunque, sembra che le specie della superbia non siano state assunte in modo completo.

IN CONTRARIO

Sia sufficiente la citata autorità di Gregorio.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (122), il bene è dovuto ad una causa una e integra, il male, invece, è causato da singoli difetti. Per esempio, la bellezza è causata dal fatto che tutte le membra del corpo sono disposte tra loro in maniera conveniente, ma se una sola di esse non fosse disposta in maniera conveniente, v'introdurrebbe la bruttezza. Così, dunque, spetta alla virtù che il desiderio dell'uomo tenda verso una determinata eccellenza secondo [**207a**] la regola della ragione e della sua misura.

Ora, il male della superbia consiste nel fatto che un uomo, nel desiderare un determinato bene eccellente, vada oltre la propria misura, cosicché, quanti sono i modi in cui, nel desiderio della propria eccellenza, accade d'andare oltre la propria misura, altrettante sono le specie della superbia.

Ora, ciò accade in tre modi. *In un modo*, in rapporto allo stesso bene eccellente, che si desidera, come quando il desiderio d'un uomo tende verso qualcosa, che eccede la sua misura. E, in base a ciò, si dà la terza specie di superbia, come quando un uomo si vanta d'avere ciò che non ha. *In un altro modo*, in rapporto al modo in cui si consegue [l'eccellenza], cioè quando uno avesse da se stesso o per propri meriti una certa eccellenza, che non può ottenere se non grazie ad un altro. E così sono considerate le prime due specie, poiché accade che una cosa sia dovuta a noi in due modi: o in assoluto, come quando facciamo qualcosa, o per una certa [nostra] disposizione, come quando meritiamo qualcosa. *In un terzo modo* un uomo può eccedere la propria misura quanto al modo di possedere, come quando uno si vantasse d'avere qualcosa al di sopra degli altri, che invece possiede come tutti gli altri.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il giudizio della ragione si corrompe in due modi. In un primo modo nell'universale, in un secondo modo nel particolare a causa di qualche passione. Dunque, se, circa quelle cose che riguardano la fede o i buoni costumi, la corruzione immediata del giudizio è nell'universale, ciò appartiene al peccato di eresia, ma non se è in un caso particolare a causa d'una passione, secondo quanto si dice nei *Proverbi*: «Errano tutti coloro che operano il male» (122bis), Per esempio, se uno giudicasse in universale che la fornicazione non fosse un peccato, andrebbe contro la fede, ma non si ritiene che vada contro la fede un adultero, che sceglie la fornicazione come un bene, a causa della passione della concupiscenza, E similmente, se uno

giudicasse in universale che Dio non fosse l'autore di tutti i beni o che il bene della grazia si ottenesse per i meriti, [**207b**] ciò apparterrebbe all'eresia; non però se, per uno smodato amore d'eccellenza che si origina nelle concupiscenze, il giudizio della ragione si corrompesse nel particolare, di modo che uno presumesse di se stesso, come se potesse possedere un qualche bene o da se stesso o per i propri meriti; ciò appartiene alla superbia.

2. E con ciò è evidente la soluzione alla seconda obiezione.

3. Alla terza bisogna rispondere che la iattanza è classificata tra le specie della superbia non quanto allo stesso atto esteriore, che si rapporta alla superbia quale atto conseguente, come sopra è stato detto, ma quanto all'affetto interiore, dal quale tale atto esteriore procede, quando cioè un uomo presume di se stesso come se avesse ciò che non ha e il suo animo tende verso tale eccellenza, che non gli compete, a meno che abbia ciò che non ha.

4, Alla quarta bisogna rispondere che anche il voler apparire in modo singolare appartiene alla superbia come atto conseguente. Ma la quarta specie della superbia consiste essenzialmente nel fatto che un uomo presume di se stesso come se fosse superiore a tutti in modo singolare e il suo animo è attratto da una simile eccellenza.

5, Alla quinta bisogna rispondere che le prime due specie appartengono all'ingratitudine, Infatti, è un ingrato chi non riconosce il beneficio che gli è stato gratuitamente concesso oppure chi ritiene d'averlo attenuto per propri meriti.

6. Alla sesta bisogna rispondere che, come dice il Filosofo nel quinto libro dell'*Etica* (123), essere privi d'un male va inteso secondo la stessa natura del bene e quindi come appartiene alla terza specie della superbia che uno si vanti d'avere ciò che non ha, così pure che uno cerchi scuse per un peccato che ha.

7. Alla settima bisogna rispondere che il peccato di superbia talvolta appare con molta evidenza per ciò che lo precede e per ciò che lo segue piuttosto che per ciò in cui essenzialmente consiste, E perciò Gregorio distinse le specie della superbia secondo alcuni atti antecedenti o conseguenti, benché tuttavia tutte le specie della superbia consistano essenzialmente in una certa presunzione dell'animo.

QUESTIONE 9

LA VANAGLORIA

Articolo 1 (1)

Se la vanagloria sia un peccato

[**209a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, la vanagloria consiste nel fatto che uno vuole che i propri beni siano manifesti agli altri. Ora, ciò non è peccato, anzi è lodevole. Infatti, si dice nel *Vangelo di Matteo*: «La vostra luce risplenda davanti agli uomini in modo che vedano le vostre buone opere» (2). Dunque, la vanagloria non è peccato.
2. Inoltre. Il desiderio di vanagloria consiste nel fatto che uno cerca di far sì che gli uomini lodino i suoi beni. Ora, proprio questo l'Apostolo ci ha comandato nella *Lettera ai Romani*: «Cercando di compiere il bene non solo davanti a Dio, ma anche davanti a tutti gli uomini» (3). Dunque, la vanagloria non è peccato.
3. Inoltre. Ogni peccato consiste in un disordine dell'appetito naturale. Ora, per mezzo della vanagloria non si desidera niente che non sia naturalmente desiderabile. Infatti, è naturalmente desiderabile che l'uomo conosca la verità e che egli stesso sia conosciuto. Dunque, la vanagloria non è peccato.
4. Inoltre. Nella *Lettera agli Efesini* è detto: «Siate imitatori di Dio come figli carissimi» (4). Ora, quando l'uomo cerca la gloria, diventa imitatore di Dio, che cerca la sua gloria. Dunque, sembra che desiderare la gloria non sia peccato.
5. Inoltre. Cercare ciò che all'uomo viene dato come premio non è peccato. Ora, la gloria è promessa all'uomo come premio. Infatti, è detto in Giobbe: «Chi verrà umiliato sarà nella gloria» (5) [**209b**] e nei *Proverbi*: «I sapienti possederanno la gloria» (6). Dunque, la ricerca della gloria non è peccato.
6. Inoltre. Ciò che spinge a compiere atti virtuosi non sembra che sia un peccato. Ora, di questo tipo è il desiderio della gloria. Infatti, dice Cicerone nel primo libro delle *Tusculane*: «Tutti s'infervorano nello lo studio per la gloria» (7). Dunque, il desiderio della gloria non è peccato.
7. Inoltre. Ciò che è ugualmente desiderato dai buoni e dai cattivi sembra che non sia peccato. Ora, Sallustio dice nella *Congiura di Catilina*: «Il buono e l'ignavo bramano ugualmente per sé la gloria, l'onore e il potere» (8). Dunque, il desiderio della gloria non è peccato.
8. Inoltre. Agostino (9) dice che la vanagloria è il giudizio degli uomini, che hanno una buona opinione su qualcuno. Ma desiderare ciò non è peccato, poiché, come egli stesso dice: «È crudele chi non si cura della sua buona reputazione» (10). Dunque, la vanagloria non è peccato.
9. Inoltre. Ciò che è oggetto della cupidigia non è peccato, benché sia peccato la stessa cupidigia, come è evidente nel denaro e nella cupidigia del denaro. Ora, la vanagloria è oggetto della cupidigia, come è evidente da quanto è detto nella *Lettera ai Galati*: «Non diventiamo bramosi di vanagloria» (11). Dunque, la vanagloria non è peccato.
10. Inoltre. Il peccato s'oppone alla virtù relativamente alla stessa materia. Ora, la vanagloria non s'oppone alla vera gloria, dal momento che, a quanto sembra, possono coesistere nello stesso soggetto. Dunque, la vanagloria non è peccato.

IN CONTRARIO

C'è che ciò che distoglie l'uomo dalla fede, per mezzo della quale s'avvicina a Dio, è peccato. [**210a**] Ora, tale è il desiderio della vanagloria. Infatti, è detto nel *Vangelo di Giovanni*: «Come potete credere, voi che ricevete gloria gli uni dagli altri e non cercate la gloria che viene solo da Dio?» (12). Dunque, la vanagloria è un peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che, per far chiarezza nella presente questione bisogna, per primo esaminare in che cosa consista la gloria, per secondo in che cosa consista la vanagloria e così, per terzo, si potrà vedere in che modo la vanagloria sia un peccato.

Bisogna, dunque, sapere che, come dice Agostino nel *Commento al Vangelo di San Giovanni* (13), la gloria comporta una certa luminosità, tanto che nel Vangelo *essere glorificato* ed *essere reso luminoso* significano la stessa cosa. Ora, la luminosità comporta una certa evidenza, in ragione della quale una cosa diventa visibile e manifesta nel suo splendore; conseguentemente, la gloria comporta il manifestarsi di qualcuno nel bene. Al contrario, se si rende manifesto il male di qualcuno, in tal caso non si deve parlare di gloria, ma piuttosto di ignominia. Appunto perciò Ambrogio, nel *Commento alla Lettera ai Romani*, scrive che la gloria è «una segnalazione accompagnata da lode» (14).

Ora la gloria può essere considerata secondo tre modi di essere. Infatti, nel suo modo di essere il più elevato la gloria consiste nel fatto che il bene d'un uomo è reso manifesto ad una moltitudine di persone, poiché diciamo che è luminoso ciò che può essere visto chiaramente da tutti o da molti. Perciò, anche Cicerone dice che «la gloria è una fama *diffusa*, accompagnata da lode» (15) e Tito Livio così fa parlare Fabio: «Non vale la pena che mi glori davanti ad uno solo» (16). Ma tuttavia, nella sua seconda accezione, la gloria è intesa secondo un certo suo modo di essere, nella misura in cui il bene d'una persona si manifesta anche a pochi o ad uno solo. Si parla della gloria anche secondo un terzo modo, nella misura in cui il bene di qualcuno consiste nella stima di se stesso, nel senso cioè che un uomo giudica il proprio bene dal punto di vista d'un certo splendore, come se dovesse essere manifesta lo e ammirato da molti. E in base a ciò si dice che uno si gloria quando desidera o anche quando si compiace che il suo bene si manifesti o ad una moltitudine o a poche persone o ad una sola o a se stesso.

Ma, affinché si sappia che cosa sia la vanagloria o che cosa significhi gloriarsi vanamente, [**210b**] bisogna sapere che si è soliti intendere il termine *vano* in tre modi. Talvolta s'intende per vano ciò che non ha una sussistenza e in base a ciò le cose false sono dette vane; perciò è detto in un *Salmo*: «Perché amate la vanità e cercate la menzogna?» (17). Talaltra, invero, s'intende per vano ciò che non ha solidità o consistenza, secondo quanto è detto nell'*Ecclesiaste*: «Vanità delle vanità e tutto è vanità» (18); ed è detto così per la mutevolezza delle cose. Talaltra si dice indubbiamente *vano* ciò che non raggiunge il fine dovuto, così come si dice che ha preso *invano* una medicina chi non è guarito. Perciò è detto in *Isaia*: «Invano ho lavorato, ho consumato le mie forze senza ragione e vanamente» (19).

Dunque, in base a ciò, la gloria può essere detta *vana* in tre modi. In un primo modo, quando uno si gloria per qualcosa di falso, per esempio del bene che non ha; perciò è detto nella *Prima Lettera ai Corinzi*: «Che cosa possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?» (20). In un secondo modo si dice *vana* la gloria, quando uno si gloria d'un bene, che passa facilmente, secondo quel versetto d'*Isaia*: «Ogni uomo è come l'erba e ogni sua gloria come il fiore del campo» (21). In un terzo modo la gloria può essere detta *vana*, quando la gloria dell'uomo non è ordinata al fine dovuto. Infatti, è naturale per l'uomo desiderare la

conoscenza della verità, poiché è con ciò che il suo intelletto raggiunge la sua perfezione. Ora, il desiderio che il proprio bene sia conosciuto da un altro non è, propriamente parlando, un desiderio di perfezione, cosicché tale desiderio possiede una certa vanità, a meno che ciò non si riveli utile per un determinato fine.

Ora, la gloria può essere lodevolmente ordinata verso tre fini. *In un primo modo*: verso la gloria di Dio. Infatti, per il fatto che il bene d'un uomo è manifestato, si glorifica Dio al quale appartiene principalmente quel bene, come al primo autore. Perciò è detto nel *Vangelo di Matteo*: «La vostra luce risplenda davanti agli uomini in modo che essi vedano le vostre buone opere e glorifichino il Padre vostro, che è nei cieli» (22). *In un secondo modo*: è utile alla salvezza del prossimo, il quale, conoscendo il bene d'una persona, ne è edificato fino ad imitarla, secondo quel versetto della *Prima lettera ai Corinzi*: «Ciascuno cerchi di piacere al suo prossimo nel bene, [**211a**] per edificarlo» (23). *In un terzo modo*: la gloria può essere ordinata all'utilità dello stesso uomo, il quale, quando nota che le sue buone azioni sono lodate dagli altri, di esse rende grazie e in esse più fermamente persiste. Perciò l'Apostolo spesso ricorda ai fedeli di Cristo le loro buone opere, affinché persistano in esse con maggiore fermezza.

Dunque, se qualcuno desidera la manifestazione dei suoi beni o anche se si compiace d'una simile manifestazione non in vista d'uno dei tre [fini] predetti, la gloria sarà vana. Ora, è evidente che, secondo uno qualsiasi di questi modi, la vanagloria comporta un certo disordine dell'appetito, che costituisce la natura del peccato, cosicché la vanagloria, in qualsiasi modo venga intesa, è un peccato. Ma tuttavia essa è più diffusa secondo il suo terzo significato. Infatti, uno si può gloriare invano tanto di ciò che ha quanto di ciò che non ha e tanto dei beni spirituali quanto di quelli temporali.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il Signore in quel testo ci comanda di far conoscere agli altri tutto ciò che abbiamo di bene per la gloria di Dio, perciò si aggiunge: «Affinché vedano le vostre opere buone e glorifichino il Padre vostro, che è nei cieli». Ora, ciò non è vanagloria.
2. Alla seconda bisogna rispondere che l'Apostolo ci raccomanda di compiere buone azioni davanti agli uomini per la loro utilità, perciò aggiunge: «Se possibile, per quanto dipende da voi, vivete in pace con tutti gli uomini» (24). E questa intenzione esclude anche la vanità della gloria.
3. Alla terza bisogna rispondere che ogni cosa perfetta si comunica naturalmente agli altri per quanto è possibile e ciò compete a ciascuna cosa per imitazione della prima realtà perfetta, cioè Dio, che comunica a tutti la sua bontà. Ora, il bene d'un essere è comunicato agli altri sia quanto all'essere sia quanto alla conoscenza, cosicché sembra appartenere all'appetito naturale che un uomo voglia far conoscere il proprio bene. Dunque, se questo desiderio è rapportato al debito fine, sarà un atto di virtù; se invece non lo è, sarà un atto di vanità.
4. Alla quarta bisogna rispondere che l'ultimo fine della creatura razionale è la conoscenza della bontà divina: in ciò, infatti, consiste la beatitudine. Cosicché, la gloria di Dio non deve essere riferita a nient'altro, anzi [**211b**] è una proprietà dello stesso Dio che la sua gloria sia cercata per se stessa. Ora, il bene di nessuna creatura, per mezzo della sua conoscenza, rende beata una creatura razionale, cosicché nessuna gloria della creatura deve essere cercata per se stessa, ma per qualche altra cosa.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, come premio, è promessa non la gloria vana, ma quella vera, la quale consiste nella conoscenza di Dio; e una tale gloria non è mai peccato.
6. Alla sesta bisogna rispondere che molti uomini sono spinti verso i beni spirituali per alcuni beni temporali; e non per questo, tuttavia, la disordinata cupidigia dei beni

temporali è esente da vizio. Così, pure, benché molti compiano atti di virtù per la gloria, non per questo, tuttavia, il disordinato desiderio di gloria è esente da vizio, poiché non bisogna compiere atti di virtù per la gloria, ma piuttosto per il bene della virtù o, meglio, per Dio.
7. Alla settima bisogna rispondere che, come aggiunge Sallustio in quel passo: «I buoni si sforzano di conseguire la gloria per la retta via» (25), cioè per mezzo della virtù; ora, ciò non è un desiderare la gloria in modo vano, ma sforzarsi di conseguirla nel rispetto dell'ordine.
8. All'ottava bisogna rispondere che il giudizio di coloro che hanno una buona opinione di qualcuno appartiene alla vanagloria nella misura in cui è desiderato senza utilità.
9. Alla nona bisogna rispondere che la gloria, in quanto risiede in coloro che conoscono il nostro bene, è oggetto di cupidigia; come tale, non è peccato, poiché essa può essere bene o mal desiderata; in un altro modo, in quanto risiede nel desiderio stesso, allora essa è vana ed ha natura di peccato.
10. Alla decima bisogna rispondere che la vera gloria e la vanagloria possono risiedere nello stesso soggetto, ma non sotto lo stesso rapporto.

Articolo 2 (26)

Se la vanagloria sia un peccato mortale

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, solo il peccato mortale esclude la ricompensa eterna. Ora, la vanagloria esclude la ricompensa eterna. Infatti, è detto nel *Vangelo di Matteo*: «Guardatevi dal praticare la vostra giustizia davanti agli uomini, allo scopo d'essere ammirati da loro, altrimenti non riceverete ricompensa presso [**212a**] il Padre vostro, che è nei cieli» (27). Dunque, la vanagloria è un peccato mortale.
2. Inoltre. A commento di questo versetto il Crisostomo dice che la vanagloria «penetra di nascosto e, insensibilmente, porta via tutto ciò che c'è dentro» (28). Ora, solo il peccato mortale porta via i beni interiori e spirituali. Dunque, la vanagloria è un peccato mortale.
3. Inoltre. In *Giobbe* è detto: «Se, vedendo il sole risplendere e la luna avanzare nel chiarore, il mio cuore si è rallegrato di nascosto e, la mano sulla bocca, ho mandato un bacio, questa è una tra le massime iniquità» (29). Gregorio (30), nel *Commento morale a Giobbe*, commenta questo passo come riferito alla vanagloria. Dunque, la vanagloria è il peccato mortale più grande.
4, Inoltre. Girolamo (31) dice che non c'è niente di più pericoloso quanto la brama della gloria, il vizio della iattanza, e l'animo rigonfio della consapevolezza delle proprie virtù. Ora, ciò che è massimamente pericoloso sembra essere mortale. Dunque, la vanagloria è un peccato mortale.
5. *Manca*. [Inoltre. Ogni vizio capitale è peccato mortale. Ora, la vanagloria è un vizio capitale, Dunque, la vanagloria è peccato mortale (32).]
6. Inoltre. Chiunque sottrae ciò che è proprio di Dio pecca mortalmente molto più di chi ruba una cosa del prossimo. Ora, chiunque desidera la vanagloria usurpa per sé ciò che è proprio di Dio. Infatti, è detto in *Isaia*: «Non darò ad un altro la mia gloria» (33) e nella *Prima Lettera a Timoteo*, nell'ultimo [capitolo]: «A Dio solo onore e gloria» (34). Dunque, sembra che la vanagloria sia un peccato mortale.

7. Inoltre. il peccato di idolatria sembra consistere nel fatto che uno attribuisca la gloria di Dio ad una creatura, secondo quanto è detto nella *Lettera ai Romani*: «Scambiarono la gloria dell'incorruttibile Dio con la somiglianza dell'immagine d'un uomo corruttibile» (35). Ora, colui che desidera la gloria sembra che brami per sé ciò che è di Dio. Infatti, la gloria, propriamente, è dovuta a Dio, come sopra è stato detto. Dunque, la vanagloria è un peccato d'idolatria e così segue che è un peccato mortale.
8. Inoltre. Agostino, nella *Città di Dio* (36), dice che disprezzare la gloria appartiene ad una grande virtù. Ora, a un gran bene s'oppone un gran male. Dunque, desiderare la gloria è un grande peccato.
9. Inoltre. La vanagloria cerca di piacere agli uomini, [**212b**] poiché, come dice Aristotele, «la gloria è ciò che non ci si curerebbe di possedere, se nessuno la conoscesse» (37). Ora, cercare di piacere agli uomini è un peccato mortale, poiché esclude dal servizio di Cristo, secondo quanto è detto nella *Lettera ai Galati*: «Se piacessi ancora agli uomini, non sarei servo di Cristo» (38). Dunque, la vanagloria è un peccato mortale.
10. Inoltre. Come la forma conferisce la specie nelle realtà naturali così l'oggetto in quelle morali. Ora, le cose aventi in comune la stessa forma naturale non si distinguono quanto alla specie; dunque, anche in morale non si distinguono quanto alla specie le cose aventi in comune un unico oggetto. Ora, il peccato veniale e mortale si distinguono quanto alla specie. Dunque, poiché la vanagloria ha un unico oggetto, sembra che non sia possibile che una certa vanagloria sia peccato mortale e un'altra veniale. Ma è evidente che qualche vanagloria è peccato mortale. Dunque, ogni vanagloria è peccato mortale.

IN CONTRARIO

1. A commento di quel versetto del *Vangelo di Matteo*: «Scuotete la polvere dei vostri piedi» (39), la glossa dice: «La polvere è la leggerezza dei pensieri terreni, dalla quale non possono essere esenti neppure i sommi dottori, mentre sono intenti nella cura dei loro sottoposti». Ora, ciò che neppure i sommi dottori possono evitare è peccato veniale. Dunque, la leggerezza d'un pensiero terreno, che appartiene soprattutto alla vanagloria, è un peccato veniale.
2. Inoltre. Crisostomo (40), nel *Commento a Matteo*, dice che, mentre gli altri vizi si riscontrano nei servi del demonio, la vanagloria si riscontra anche nei servi di Cristo. Ora, nessun peccato mortale si riscontra nei servi di Cristo. Dunque, la vanagloria non è un peccato mortale.
3. Inoltre. Il peccato della lingua e degli atti è più grave del peccato del cuore. Ora, non ogni vanità nelle azioni o nelle parole è peccato mortale. Dunque, in nessun modo si deve dire che ogni vanagloria, che risiede nel cuore, sia un peccato mortale.

RISPOSTA

Bisogna dire che la verità della presente questione può essere manifestata a partire da quanto è stato detto nella questione precedente. Infatti, è stato detto che si parla di vanagloria quando [**213a**] uno si gloria o per qualcosa di falso o per qualcosa di temporale oppure quando uno non riferisce la sua gloria al fine dovuto.

Dunque, nei primi due casi è evidente che non ogni vanagloria è peccato mortale. Infatti, nessuno direbbe che pecca mortalmente chi si vanta del suo canto, pensando di cantar bene, laddove canta male né chi si gloria d'avere un cavallo che corre bene. Ma sembra che ci sia un'incertezza maggiore circa il terzo modo della vanagloria. Infatti, poiché è vano ciò che non è riferito al debito fine, sembra che la gloria dell'uomo o non è vana, se è riferita a Dio, o è un peccato mortale se non è riferita a Dio, ma in essa è

riposta l'intenzione del fine. Infatti, uno già godrebbe della creatura, ciò che non accade senza commettere un peccato mortale.

E perciò bisogna tener presente che il non rapportarsi d'un atto a Dio come a fine può accadere in due modi. *In un modo*, dalla parte dell'atto, cioè per il fatto che lo stesso atto non è ordinato al fine. E in questo modo nessun atto disordinato può essere riferito al fine ultimo, sia esso un peccato mortale oppure un peccato veniale. Infatti, l'atto disordinato non è un mezzo conveniente con cui pervenire ad un fine buono, così come una proposizione falsa non è un mezzo conveniente con cui pervenire alla vera scienza. *In un altro modo*, accade dalla parte dello stesso agente, la cui mente, cioè, non è ordinata in maniera attuale o in maniera abituale verso il debito fine. Da ciò, infatti, consegue che l'atto, che procede da una tale mente, è ordinato a qualche altra cosa come a fine ultimo. E in questo caso l'atto umano, che non si riferisce a Dio come a fine, è sempre peccato mortale. Dico che la mente dell'uomo non si ordina a Dio in maniera attuale o in maniera abituale, poiché talvolta capita che un uomo non ordina in maniera attuale un determinato atto a Dio, benché tuttavia quell'atto non contenga di per sé nessun disordine a causa del quale non possa riferirsi a Dio e ciò nonostante, poiché la mente dell'uomo si riferisce a Dio come a fine in maniera abituale, quell'atto non solo non è peccato, ma è anche un atto meritorio.

Così, dunque, bisogna dire che, se la gloria è detta *vana* per il fatto che non si riferisce a Dio come a fine, poiché la mente dell'uomo, che si gloria di qualcosa, non è rivolta a Dio né in maniera attuale né abituale,allora la vanagloria è sempre un peccato mortale. Segue, infatti, che l'uomo si glori di [**213b**] qualche bene creato non riferito a Dio come a fine né in maniera attuale né in maniera abituale.

Invece, se la gloria è detta *vana* per il fatto che non si riferisce a Dio come a fine da parte dello stesso atto, il quale, cioè, non è riferibile al fine poiché è un atto disordinato, in tal caso la vanagloria non sempre è peccato mortale, poiché un qualsiasi disordine nella gloria la rende non ordinabile a Dio. Per esempio, quando uno si gloria di ciò di cui non deve gloriarsi o [si gloria] al di là di quanto deve o avendo omesso una qualsiasi altra circostanza dovuta, benché tuttavia non consegua un peccato mortale per il fatto che si omette una qualsiasi circostanza dovuta, ma [consegue un peccato mortale] solo quando l'atto disordinato è contro la legge di Dio.

E così, dunque, bisogna dire che non sempre il peccato di vanagloria è un peccato mortale.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che [in quel testo] il Signore parla di quando un uomo subordina le opere della giustizia alla gloria umana come a ultimo fine: in questo caso, infatti, la vanagloria è un peccato mortale ed esclude completamente dalla ricompensa eterna. Tuttavia, si può dire che la vanagloria, anche quando è peccato veniale, esclude dalla ricompensa eterna, non però in assoluto, ma in ragione d'un determinato atto, in quanto cioè essa fa sì che quell'atto, che procede dalla vanagloria, non sia remunerabile con la ricompensa eterna, come anche il peccato veniale non è remunerabile con la ricompensa eterna. Tuttavia la vanagloria, quand'è peccato veniale, non esclude assolutamente l'uomo dalla ricompensa della vita eterna.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la vanagloria toglie all'uomo i beni interiori in due modi: *in un primo modo*, relativamente agli atti delle virtù interiori, con i quali uno non si merita la ricompensa della vita eterna, qualora li compia per vanagloria, anche se la vanagloria è un peccato veniale; *in un secondo modo*, relativamente agli stessi abiti interiori, in quanto cioè priva l'uomo delle virtù interiori. Ma la vanagloria fa questo solo in quanto peccato mortale.

3. Alla terza bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dalla vanagloria, nella misura in cui l'uomo si gloria in se stesso dei suoi beni, senza riferirli in nessun modo a Dio né secondo l'atto né secondo l'abito, in quanto è peccato mortale.
4. Alla quarta bisogna rispondere che si dice che [**214a**] è pericoloso ciò che spinge facilmente un uomo a perdersi. Ora, la vanagloria spinge facilmente un uomo a perdersi, in quanto fa sì che egli abbia fiducia in se stesso, cosicché è detta peccato pericolosissimo non tanto per la sua stessa gravità, quanto perché è predisposizione a commettere peccati più gravi.
5. Alla quinta bisogna rispondere che non bisogna pensare che tutti i peccati detti *capitali* siano, per il loro genere, dei peccati mortali, altrimenti seguirebbe che ogni peccato di gola o d'ira sarebbe sempre un peccato mortale, il che è manifestamente falso. Per conseguenza, neppure è necessario che ogni peccato di vanagloria sia peccato mortale, benché la vanagloria sia un vizio capitale. Ma poiché è detto *capitale* quel vizio dal quale si originano altri peccati, siano essi veniali o mortali, si può dire che ogni peccato, che è capitale rispetto ad alcuni peccati mortali, è un peccato mortale, ma solo se *peccato capitale* sia inteso nel senso che un peccato si origina da un altro, quasi ordinato al fine di quell'altro. È evidente, infatti, che chiunque fosse attratto da un peccato a tal punto da voler peccare mortalmente per conseguirne il fine, peccherebbe mortalmente anche col primo peccato. Per esempio, se un uomo è attratto da piacere del gusto a tal punto che, per questo, vuole peccare mortalmente, anche la stessa gola sarà per lui un peccato mortale. E così anche la vanagloria è peccato mortale, quando un uomo commette un altro peccato mortale per vanagloria.
6. Alla sesta bisogna rispondere che, come in un regno è dovuto un tipo di gloria al re e un altro tipo al condottiero e al soldato, così pure nell'universo è dovuto solo a Dio un tipo di gloria e d'onore e se qualcuno volesse usurparla per sé, attribuirebbe a se stesso ciò che è dovuto a Dio, come anche se in un certo regno un soldato desiderasse la gloria dovuta al re, con ciò bramerebbe per sé la dignità regale. Ora, non tutti coloro che bramano vanamente la gloria desiderano l'onore o la gloria dovuta soltanto a Dio, ma quella dovuta all'uomo per una qualche eccellenza. Tuttavia, talvolta essi peccano contro Dio per il fatto che non riferiscono questa gloria al debito fine. E così, benché in sostanza non usurpino per sé la gloria di Dio, [**214b**] la usurpano tuttavia quanto al modo di possederla, poiché soltanto a Dio compete che la sua gloria non sia subordinata ad altro fine.
7. Alla settima bisogna rispondere che chiunque usurpasse per sé la gloria e l'onore di Dio, sarebbe veramente un idolatra, come si legge che abbiano fatto molti tiranni. Tuttavia, non tutti coloro che si gloriano vanamente usurpano in questo modo la gloria divina; conseguentemente, non tutti sono idolatri.
8. All'ottava bisogna rispondere che evitare i piccoli peccati appartiene ad una virtù superiore, com'è evidente da quanto dice il Signore nel *Vangelo di Matteo* (41): la giustizia che evita non solo l'omicidio, ma anche l'ira è maggiore di quanto sia la giustizia della Vecchia Legge, che proibisce l'omicidio. Per conseguenza, dal fatto che disprezzare la vanagloria appartiene ad una grande virtù non si può concludere che la vanagloria sia un peccato grave.
9. Alla nona bisogna rispondere che si può desiderare di piacere agli uomini in modo buono o cattivo. Infatti, se uno volesse piacere agli uomini, per poterli far crescere nel bene, questo è un atto virtuoso e degno di lode. Perciò l'Apostolo dice nella *Prima Lettera ai Corinzi*: «Ciascuno cerchi di piacere al prossimo nel bene, per edificarlo... così come anch'io piaccio a tutti in tutto» (42). Ora, voler piacere agli uomini solo per la gloria mondana è un peccato di vanagloria: talvolta certamente mortale, quando uno fa consistere il fine nel favore umano, amandolo più del rispetto dei comandamenti di Dio ; in questo modo un tale peccato esclude dal servizio di Dio; talvolta, invece, veniale,

quando uno si compiace disordinatamente del favore degli uomini, non però andando contro Dio, ma restando sottomesso a Dio.
10. Alla decima bisogna rispondere che nella morale l'oggetto costituisce la specie non in base a ciò che in esso c'è di materiale, ma in base alla ragione formale dell'oggetto. Ora, l'oggetto della vanagloria, a seconda che essa sia un peccato veniale o un peccato mortale, si differenzia in base alla ragione formale dell'oggetto, cioè in base alla differenza che esiste tra il fine e ciò che è ordinato al fine. Infatti, c'è peccato mortale quando il fine vien fatto consistere nella gloria umana, invece veniale quando il fine non viene fatto consistere in essa.

Articolo 3 (43)

Le figlie della vanagloria, che sono la disobbedienza, la iattanza, l'ipocrisia, la contesa, l'ostinazione, la discordia, la presunzione di originalità

[**215a**] OBIEZIONI
Sembra che non siano elencate in maniera conveniente.

1. Infatti, tutti questi vizi sembra che appartengano alla superbia, della quale è figlia anche la vanagloria. Dunque, tutti questi vizi non devono essere considerati come figlie della vanagloria ma, insieme con la vanagloria, devono essere considerati figlie della superbia.
2. Inoltre. Un peccato generale non può essere fatto derivare da un altro peccato. Ora, la disobbedienza è un peccato generale. Infatti, Ambrogio dice che il peccato è «una trasgressione della legge e una disobbedienza ai comandamenti celesti» (44). Dunque, la disobbedienza non deve essere considerata figlia della vanagloria.
3. Inoltre. La iattanza è la terza specie della superbia, com'è evidente da quanto è stato detto sopra. Dunque, se la iattanza fosse figlia della vanagloria, seguirebbe che la superbia sarebbe figlia della vanagloria. Ma ciò è chiaramente falso, poiché la superbia è madre di tutti i peccati, come dice Gregorio nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (45).
4. Inoltre. Contese e discordie sembrano derivare soprattutto dall'ira. Ora, l'ira è un vizio capitale, distinto dalla vanagloria. Dunque, discordia e lite non si devono porre come figlie della vanagloria.

IN CONTRARIO

C'è l'autorità di Gregorio, il quale, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (46), elenca queste figlie della vanagloria.

RISPOSTA.

Bisogna dire che è secondo la medesima ragione formale che un certo vizio è denominato *capo* o *madre*, in quanto cioè da esso si originano altri vizi, ordinati al suo fine. Infatti, ciò appartiene anche alla nozione di *capo*, nella misura in cui il capo ha il potere di governare rispetto a ciò che ad esso è sottoposto ed ogni nozione di governo è desunta dal fine. Ma ciò appartiene anche alla nozione di madre, poiché madre è quella che concepisce in se stessa. Per conseguenza, un vizio è detto madre di quegli altri, che procedono per concepimento del proprio fine.

Così, dunque, poiché il fine proprio della vanagloria è la manifestazione della propria eccellenza, si diranno figlie della vanagloria tutti quei vizi, per mezzo dei quali l'uomo tende alla manifestazione della propria eccellenza. Ora, l'uomo può manifestare la propria eccellenza in due modi: direttamente o indirettamente. *Direttamente*: [**215b**] o per mezzo delle parole - e in tal caso si ha la iattanza; o per mezzo di azioni vere, che hanno qualcosa di ammirevole - e in tal caso si ha la *presunzione d'originalità*, poiché tutte quelle cose che accadono in forme nuove di solito sono ammirate di più dagli uomini; o con atti simulati - e in tal caso si ha l'*ipocrisia*. Uno manifesta, poi, *indirettamente* la propria eccellenza, quando si sforza di dimostrare che egli non è inferiore ad un altro. E ciò può avvenire in relazione a quattro cose. Primo: in relazione all'intelletto - e in tal caso si ha l'*ostinazione*, a causa della quale un uomo si fissa nella propria opinione e non vuol dar credito ad un'opinione più giusta. *Secondo*: in relazione alla volontà - e in tal caso si ha la *discordia*, che si dà quando un uomo non conforma la propria volontà alla volontà dei migliori. *Terzo*: in relazione alle parole - ed è il caso della *contesa*, che si dà quando uno non vuole essere vinto da un altro con le parole. *Quarto*: in relazione all'atto, quando uno non vuole sottomettere le sue azioni all'ordine d'un superiore.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la superbia, come sopra è stato detto, è generalmente considerata madre di tutti i vizi e sotto di essa sono posti i sette vizi capitali, tra i quali la vanagloria è ad essa la più affine, poiché la vanagloria tende a manifestare l'eccellenza, ricercata dalla superbia, e anche in questa stessa manifestazione ricerca una certa eccellenza. E così, per conseguenza, tutte le figlie della vanagloria hanno affinità con la superbia.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la disobbedienza è posta come figlia della vanagloria, in quanto è un peccato specifico; in quanto tale, infatti, la disobbedienza altro non è che il disprezzo d'un comando. La disobbedienza, invero, in quanto è un peccato generico, designa l'assoluto allontanamento dai comandamenti di Dio, ciò che talvolta accade non per disprezzo, ma per debolezza o per ignoranza, come dice Agostino nel libro *La natura e la grazia* (47).
3. Alla terza bisogna rispondere che la iattanza è considerata una specie della superbia, relativamente all'affetto interiore, col quale si desidera l'eccellenza al di là della nostra propria misura, come sopra è stato detto. Ma, relativamente all'atto esteriore, col quale uno manifesta con le parole la propria eccellenza, essa appartiene alla vanagloria.
4. Alla quarta bisogna rispondere che dall'ira non si originerà mai la contesa e la discordia, senza l'aggiunta della vanagloria, quando uno non vuole apparire inferiore per il fatto che conforma la propria volontà alla volontà d'un altro oppure [non vuole] che le sue parole sembrino meno importanti delle parole d'un altro.

QUESTIONE 10

L'INVIDIA

Articolo 1 (1)

Se l'invidia sia peccato

[**217a**] OBIEZIONI
Sembra di no,

1. Poiché, come dice il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* (2), non siamo né lodati né biasimati per le passioni. Ora, l'invidia è una passione, poiché, come dice il Damasceno nel secondo libro della *Fede ortodossa*, «l'invidia consiste nella tristezza per i beni altrui» (3). Dunque, nessuno è biasimato per l'invidia. Ora, a causa di ogni peccato uno diventa degno di biasimo. Dunque, l'invidia non è peccato.
2. Inoltre. Ciò che non è volontario non è peccato, come dice Agostino (4). Ora, poiché l'invidia consiste nell'afflizione, essa non è qualcosa di volontario. Infatti, così dice Agostino nel quattordicesimo libro della *Città di Dio*: «La tristezza concerne quelle cose che ci sono capitate contro la nostra volontà» (5). Dunque, l'invidia non è peccato.
3. Inoltre. Poiché il bene s'oppone al male, il bene non muove al peccato, che è un male, come nessun contrario muove verso il proprio contrario. Ora, il movente dell'invidia è il bene. Infatti, Remigio dice che l'invidia consiste in un dolore per un bene altrui.
4. Inoltre. Agostino, nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (6), dice che in ogni peccato c'è una disordinata conversione verso un bene mutevole. Ora, l'invidia non è una conversione verso un bene mutevole, ma piuttosto un allontanamento da esso, dal momento che è tristezza per un bene altrui. Dunque, l'invidia non è peccato.
5. [**217b**] Inoltre. Agostino, nel *Libero arbitrio* (7), dice che ogni peccato si origina dalla libidine. Ora, l'invidia, essendo una tristezza, non procede dalla libidine, che è desiderio del piacere. Dunque, l'invidia non è peccato.
6. Inoltre. Ciò che è impossibile che accada non può essere peccato. Ora, a quanto sembra, è impossibile che qualcuno abbia invidia. Infatti, essendo il bene ciò che tutti desiderano, nessuno può rattristarsi per un bene, cioè invidiare. Dunque, l'invidia non può essere peccato.
7. Inoltre. Ogni peccato consiste in qualche atto. Ora, l'invidia, consistendo nella tristezza, fa diminuire l'azione, che giunge al suo compimento per mezzo del piacere. Dunque, l'invidia fa diminuire il peccato; conseguentemente, non è peccato.
8. Inoltre. Gli atti morali sono detti buoni o cattivi a seconda della ragione formale dell'oggetto. Ora, l'oggetto dell'invidia è il bene, com'è stato detto. Infatti, essa consiste nel dolore per il bene altrui, com'è stato detto. Dunque, l'atto dell'invidia è buono; conseguentemente, non è peccato.
9. Inoltre. Il male della pena si distingue dal male della colpa, com'è evidente nel primo libro del *Libero arbitrio* (8) d'Agostino. Ora, l'invidia è una specie di male della pena, come dice Isidoro nel *Sommo bene*: «Il livore, cioè l'invidia, punisce il suo autore» (9). Dunque, l'invidia non è una colpa.
10. Inoltre. Agostino, nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (10), dice che ogni peccato è un cattivo amore. Ora, l'invidia non è un cattivo amore, poiché l'amore [**218a**] ci fa godere per i beni d'un amico e ci fa rattristare per i suoi mali. Dunque, l'invidia non è peccato.

II. Inoltre, È più grave invidiare uno per i beni spirituali che per i beni corporali. Ora, l'invidia che riguarda i beni spirituali non è peccato. Infatti, nella *Lettera a Leta* (11), Girolamo dice riguardo all'istruzione della figlia [di lei]: «Abbia delle compagne con le quali studi, le *invidi*, dalle loro lodi sia spronata». Dunque, l'invidia non è peccato.

IN CONTRARIO

In morale gli estremi hanno natura di vizio. Ora, l'invidia è un determinato estremo, com'è evidente nel secondo libro dell'*Etica* (12). Dunque, l'invidia è un peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che l'invidia, nel suo genere, è un peccato.

Poiché un atto morale riceve la specie o è collocato in un genere dal suo oggetto, da ciò si può conoscere che un atto morale è cattivo per il suo genere, se lo stesso atto non si rapporta in maniera conveniente con la sua materia o con il suo oggetto.

Inoltre, bisogna tener presente che 1'oggetto della facoltà appetitiva è il bene e il male, come gli oggetti dell'intelletto sono il vero e il falso. Ora, tutti gli atti della facoltà appetitiva si riducono a due movimenti comuni, cioè il perseguimento e la fuga, come anche gli atti della facoltà intellettiva si riconducono all'affermazione e alla negazione, di modo che ciò che il perseguimento è per la facoltà appetitiva, l'affermazione è per l'intelletto, e ciò che la fuga è per la facoltà appetitiva, la negazione è per l'intelletto, come dice il Filosofo nel sesto libro dell'*Etica* (13). Ora, il bene ha la natura di ciò che attrae, poiché esso è ciò che tutti desiderano, com'è detto nel primo libro dell'*Etica* (14), mentre il male ha natura di ciò che respinge, poiché esso è contro la volontà e il desiderio, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (15).

Così, dunque, ogni atto della facoltà appetitiva, che comporti il perseguimento e il cui oggetto è un male, è un atto non conveniente alla sua materia o al suo oggetto. E perciò, gli atti di questo tipo sono tutti cattivi per il loro genere, come amare il male e godere del male, come anche è un vizio dell'intelletto affermare il falso. E similmente, anche ogni atto che comporti la fuga e che ha per oggetto il bene, è un atto non conveniente [**218b**] alla sua materia o al suo oggetto e quindi ogni atto di questo tipo è peccato per il suo genere, come odiare il bene, respingere il bene e rattristarsi per esso, perché anche nell'intelletto è un vizio negare il vero. Tuttavia, perché l'atto sia buono, non è sufficiente che esso comporti il perseguimento del bene o la fuga dal male, a meno che non sia perseguimento d'un bene conveniente e fuga del male che ad esso s'oppone. Infatti, per il bene, che raggiunge la sua completezza per mezzo d'una causa intera ed integra, sono richieste molte più cose che per il male, il quale risulta da singoli difetti, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (16). Ora, l'invidia comporta la tristezza per un bene, cosicché è evidente che è un peccato per il suo genere.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, poiché la passione è un movimento dell'appetito sensitivo, come dice il Damasceno nel secondo libro della *Fede ortodossa* (17), la passione, considerata in se stessa, non può essere né una virtù né un vizio, cioè né qualcosa di lodevole né di biasimevole, poiché tutte queste cose spettano alla ragione. Però, nella misura in cui l'appetito sensitivo è in qualche modo razionale, in quanto può obbedire alla ragione, in base a ciò anche le stesse passioni possono essere lodevoli o vituperabili, in quanto possono essere ordinate o represse. Perciò il Filosofo dice in quel luogo che non è né lodato né vituperato chi semplicemente si adira, ma chi si adira in una certa maniera, cioè secondo l'ordine della ragione o al di là di esso.

2. Alla seconda bisogna rispondere che quell'autorità non dice che la tristezza sia un movimento involontario, ma che l'oggetto della tristezza è in qualche modo involontario. Ora, circa una cosa involontaria, niente impedisce che l'atto volontario dell'uomo sia buono o cattivo, nella misura in cui si possa sopportare bene o male quella cosa involontaria.
3. Alla terza bisogna rispondere che il bene, per quanto dipende da sé, muove sempre al bene, però può accadere che uno, a causa d'una cattiva disposizione dell'affettività, sia mosso dal bene al male dell'invidia, come pure, a causa d'una cattiva disposizione del corpo, accade che un cibo sano ad esso sia nocivo.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il fatto d'essere privi del bene è inteso come un male, come dice il Filosofo nel quinto libro dell'*Etica* (18); e in base a ciò, opporsi al bene [**219a**] per la tristezza è la stessa cosa che volgersi al male, cosa che è congiunta ad un bene mutevole amato disordinatamente.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, come il bene è naturalmente anteriore al male, che ne è la privazione, così pure le affezioni dell'anima, che hanno come oggetto il bene, sono naturalmente anteriori alle affezioni dell'anima, che hanno come oggetto il male e perciò da quelle si originano. Per conseguenza, l'odio e la tristezza sono causati da qualche amore, desiderio o piacere e in base a ciò l'invidia è causata da una certa libidine.
6. Alla sesta bisogna rispondere che, per un bene in quanto bene, nessuno può rattristarsi, ma ci si può rattristare per un bene, in quanto è considerato sotto la ragione di male vero o apparente. E, in questo modo, l'invidia è una tristezza per un bene altrui, in quanto cioè impedisce la propria superiorità.
7. Alla settima bisogna rispondere che, come il piacere porta a compimento la propria operazione, così impedisce un'operazione estranea, come dice il Filosofo nel decimo libro dell'*Etica* (19), come chi, provando piacere nello studio, studia di più e meno si occupa di altre cose. Così, dunque, la tristezza, che è causata dal bene del prossimo, impedisce le azioni che tendono al bene del prossimo, ma muove ad operazioni contrarie, che ostacolano il bene del prossimo.
8. All'ottava bisogna rispondere che, come nell'amore del bene non ci può essere peccato, se non in quanto ciò che è amato, benché sia conosciuto sotto la ragione del bene, tuttavia non è un vero bene ma un male, così anche la tristezza per un bene appreso come un male, il quale non è un male vero ma apparente, è nondimeno cattiva, poiché essa non è conveniente con un tale oggetto, che è un bene vero. In realtà, l'atto morale diventa buono per l'oggetto, nella misura in cui ad esso è conveniente.
9. Alla nona bisogna rispondere che a certi peccati s'aggiungono alcune pene e quindi la stessa cosa è pena e colpa, ma sotto rapporti diversi. E colpa, in quanto procede da una volontà disordinata dell'uomo; e così non deriva da Dio. Invece, è pena in quanto ha congiunta, come pena, un'afflizione e ciò deriva da Dio, [**219b**] secondo il versetto del *Salmo*: «Ti rimprovererò e porrò [tutto] davanti al tuo cospetto» (20); e Agostino dice nel primo libro delle *Confessioni*: «Hai comandato, Signore, ed è così che ogni anima disordinata è pena a se stessa» (21). E in questo modo, l'invidia può essere una pena e una colpa.
10. Alla decima bisogna rispondere che ogni peccato è un cattivo amore in ragione della causa e non in ragione dell'essenza, poiché ogni affezione dell'anima, anche la tristezza, procede dall'amore, come dice Agostino nello stesso libro.
11. All'undicesima bisogna rispondere che Aristotele, nel secondo libro della *Retorica*, distinguendo tra zelo e invidia, dice che lo zelo, riguardante cose buone, è atto di persone virtuose, mentre «l'invidia è atto spregevole e di persone spregevoli» (22). Infatti, lo zelante, spinto dall'emulazione, si prepara per conseguire dei beni; invece l'invidioso, a causa dell'invidia, fa sì che non ne consegua il prossimo. Infatti, c'è invidia quando uno si rattrista per il fatto che il prossimo possiede dei beni, che egli non

possiede; invece, c'è zelo quando uno si rattrista per il fatto che non possiede quei beni, che possiede il prossimo. Girolamo, nel testo più sopra citato, per *invidia* intendeva lo zelo. Infatti, è lodevole che uno, studiando, si sforzi d'apprendere ciò che apprende un altro, secondo quel detto dell'Apostolo nella *Prima Lettera ai Corinzi*: «Gareggiate per i carismi migliori» (23).

Articolo 2 (24)

Se l'invidia sia peccato mortale

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, dice Gregorio nel ventiduesimo libro del *Commento morale a Giobbe*: «Nella maggior parte dei casi accade di solito che, pur non avendo perso la carità, noi ci rallegriamo per la rovina dei nemici e ci rattristiamo per la loro gloria» (25). Ora, proprio in ciò consiste l'invidia. Dunque, l'invidia non sopprime la carità e quindi non si può dire che sia peccato mortale.
2. Inoltre. Il Damasceno, nel secondo libro della *Fede ortodossa* (26), dice che la passione è un movimento dell'appetito sensitivo. Ora, questo movimento è detto sensualità, come scrive Agostino nel dodicesimo libro della *Trinità* (27). Dunque, poiché l'invidia è una passione dell'anima, risiede nella sensualità, nella quale esiste solo il peccato veniale, come dice Agostino nello stesso libro. Dunque, l'invidia non è peccato mortale.
3. [**220a**] Inoltre. Come gli atti, buoni per il genere, possono essere compiuti male e invece gli atti, cattivi per il genere, non possono essere compiuti bene, come dice Agostino nel libro *Contro la bugia* (28), così tutti quegli atti che sono veniali per il genere possono diventare mortali e, invece, quegli atti che sono mortali per il genere in nessun modo possono essere veniali, com'è evidente circa l'omicidio e l'adulterio. Ora, non ogni invidia è peccato mortale. Dunque, l'invidia non è peccato mortale per il genere.
4. Inoltre. Nell'ambito dello stesso genere, il peccato dell'azione è più grave del peccato del cuore. Ora, impedire con un'azione il bene del prossimo non sempre è un peccato mortale. Dunque, non sempre è peccato mortale addolorarsi per il bene del prossimo, che è ciò in cui consiste l'invidia.
5. Inoltre. Negli uomini perfetti non ci può essere peccato mortale. Ora, in loro ci potrà essere un movimento sconsiderato d'invidia. Dunque, l'invidia non è peccato mortale.
6. Inoltre. Nei fanciulli, che non ancora parlano, non ci può essere il peccato mortale, poiché non hanno ancora l'uso della ragione, nella quale soltanto risiede il peccato mortale. Ora, nei fanciulli ci potrà essere l'invidia. Infatti, dice Agostino nel primo libro delle *Confessioni*: «Ho visto e ho fatto esperienza d'un fanciullo geloso; non ancora parlava e guardava livido con sguardo torvo il suo compagno di latte» (29). Dunque, l'invidia non è peccato mortale.
7. Inoltre. Ogni peccato mortale s'oppone all'ordine della carità. Ora, l'invidia, che si rattrista per un bene altrui in quanto va a proprio svantaggio, non è contrario all'ordine della carità, secondo il quale ognuno ha il dovere di amare se stesso più d'un altro e le persone prossime più delle estranee, come dice Ambrogio (30). Dunque, l'invidia non è peccato mortale.
8. Inoltre. Ogni peccato mortale è contrario a qualche virtù. Ora, l'invidia non è contraria a nessuna virtù, ma solo ad una determinata passione, che il Filosofo, [**220b**] nel secondo libro dell'*Etica* (31), chiama *nemesi*. Dunque, l'invidia non è peccato mortale.

IN CONTRARIO

1. A commento di quel versetto dei *Proverbi*: «L'invidia è la carie delle ossa» (32), dice Gregorio nel sesto libro del *Commento morale a Giobbe*: «Anche i forti atti virtuosi vanno in rovina agli occhi di Dio a causa dell'invidia» (33). Ora, solo il peccato mortale può fare una cosa del genere. Dunque, l'invidia è peccato mortale.
2. Inoltre. Nell'*Itinerario* di Clemente (34) si narra che Pietro abbia detto che tre peccati meritano la stessa pena: quando uno uccide di propria mano, quando denigra con la lingua e quando invidia o odia col cuore. Ora, l'omicidio è peccato mortale. Dunque, lo è anche l'invidia.
3. Inoltre. Isidoro dice nel *Sommo bene*: «Non c'è nessuna virtù cui non s'opponga l'invidia, poiché solo la miseria non è invidiata» (35). Ora, solo il peccato mortale s'oppone ad ogni virtù. Dunque, l'invidia è peccato mortale.
4. Inoltre. A commento del versetto del *Salmo*: «Mutò il loro cuore, affinché odiassero il suo popolo» (36), Agostino dice: «L'invidia è odio della felicità altrui» (37). Ora, l'odio è un'ira inveterata, come dice lo stesso Agostino ne La *Genesi alla lettera* (38). Dunque, ogni invidia è qualcosa d'inveterato e quindi non può essere peccato veniale come lo sono gli atti sconsiderati.
5. Solo il peccato mortale uccide spiritualmente. Ora, l'invidia uccide spiritualmente, secondo quanto è detto in *Giobbe*: «L'invidia uccide il fanciullo» (39) e, a commento del versetto della *Seconda Lettera ai Corinzi*: «Siamo il buon profumo di Cristo» (40), dice la glossa: «Questo profumo vivifica coloro che amano e uccide gl'invidiosi» (41). Dunque, l'invidia è peccato mortale.

RISPOSTA

Bisogna dire che, com'è stato detto, il genere o la specie d'un atto morale è considerato secondo [**221a**] la materia o l'oggetto, cosicché anche l'atto morale è detto buono o cattivo secondo il suo genere. Ora, la vita dell'anima c'è grazie alla carità, che ci unisce a Dio, per mezzo del quale essa vive. Per questo è detto nella *Prima Lettera di Giovanni*: «Chi non ama rimane nella morte» (42): la morte, infatti, è la privazione della vita.

Quando, dunque, confrontando l'atto con la sua materia, si riscontra qualcosa d'opposto alla carità, è necessario che quell'atto sia peccato mortale per il suo genere. Così, per esempio, uccidere un uomo comporta qualcosa di contrario alla carità, per mezzo della quale amiamo il prossimo e vogliamo che egli viva, che esista e che possieda gli altri beni: ciò fa parte della natura dell'amicizia, come dice il Filosofo nel nono libro dell'*Etica* (43). Perciò l'omicidio è un peccato mortale per il suo genere. Invece, se dal confronto dell'atto con il suo oggetto non risulti nulla di contrario alla carità, non è peccato mortale per il suo genere, come dire una parola oziosa o altre cose del genere, le quali, tuttavia, possono diventare peccati mortali, per qualche altra cosa che s'aggiunge, come sopra è stato.

Ora, l'atto dell'invidiare comporta qualcosa di contrario alla carità in base al solo rapporto dell'atto con il suo oggetto. Infatti, rientra nella natura dell'amicizia che noi desideriamo per gli amici quei beni che vogliamo per noi stessi, com'è detto nel nono libro dell'*Etica* (44), appunto perché l'amico è un altro me stesso. Per conseguenza, che uno si rattristi della felicità d'un altro, ciò è manifestamente contro la carità, in quanto, per mezzo di essa, si ama il prossimo. Perciò Agostino dice nella *Vera religione*: «Colui che invidia chi canta bene, non ama chi canta bene» (45). Perciò l'invidia, per il suo genere, è peccato mortale.

Tuttavia, bisogna tener presente che, nel genere di qualche peccato mortale, si può riscontrare qualche atto che non è peccato mortale a causa della sua imperfezione, in quanto, cioè, non raggiunge perfettamente la natura di quel genere. E ciò, precisamente,

può accadere in due modi. *In un primo modo*, dalla parte del principio attivo, in quanto, cioè, non procede da una deliberazione della ragione, che è il proprio e il principale principio attivo degli atti umani, cosicché i movimenti improvvisi, anche del genere dell'omicidio o dell'adulterio, non sono peccati mortali, poiché non raggiungono perfettamente la natura dell'atto morale, il cui principio è la ragione. Può accadere *in un secondo modo* dalla parte [**221b**] dell'oggetto, il quale, cioè, a motivo della sua piccolezza, non raggiunge la perfetta natura d'oggetto. Infatti, la ragione stima quasi un niente ciò che è piccolo, com'è evidente nel furto. Infatti, se uno prendesse una spiga dal campo d'un altro o qualche altra cosa del genere non si deve pensare che stia peccando mortalmente, poiché ciò è ritenuto quasi un niente sia da colui che la prende sia da colui cui appartiene.

In base a ciò, dunque, benché l'invidia, per il suo genere, sia peccato mortale, può accadere che un movimento d'invidia non sia peccato mortale, per l'imperfezione dello stesso movimento o perché è improvviso e non procede da una deliberazione della ragione o perché uno si rattrista per il bene d'un altro, che è talmente piccolo da non sembrare un bene, come accade quando uno ha invidia che vinca colui che gioca con lui, per esempio correndo o facendo qualche altro gioco del genere.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, poiché nella definizione d'una cosa non si pone ciò che è accidentale ma solo ciò che è essenziale, quando si dice che l'invidia consiste nella tristezza per la felicità o per la gloria d'un altro, occorre che s'intenda in base a che cosa uno si rattristi per la felicità d'un altro in quanto tale e la ragione per cui uno si rattrista è perché vuole eccellere in modo singolare. Perciò, chi è superato da un altro nella felicità o nella gloria e di ciò se ne duole si dice propriamente che abbia invidia. Ora, accade che uno si rattristi per la felicità d'un altro per altri motivi, che non hanno niente a che fare con l'invidia, ma talvolta hanno a che fare con altri vizi. Infatti, chiunque odia un altro, si rattrista per la felicità dell'altro, non in quanto tale felicità sia una certa eccellenza, ma in quanto è semplicemente un certo bene di colui che odia; in effetti, quando uno vuole il male del suo nemico, consegue che si rattristi per ogni bene del nemico. Perciò c'è questa differenza tra chi odia e chi ha invidia: chi invidia non si rattrista del bene d'un altro a meno che con ciò questi non eccella o a meno che egli non perda la singolarità della sua gloria; invece, chi odia si rattrista per qualsiasi bene del suo nemico. Ci può essere anche un'altra ragione per cui uno si rattrista per la felicità d'un altro, in quanto, cioè, teme che da ciò possa provenire un danno a lui o [**222a**] ad alcuni cui vuole bene. Ma ciò appartiene al timore piuttosto che all'invidia, come dice il Filosofo nel secondo libro della *Retorica* (46). Ora, accade che il timore sia o buono o cattivo. Per conseguenza, ciò può accadere o con peccato, quando il timore è cattivo, o senza peccato, quando il timore è buono. Perciò Gregorio, commentando il testo citato aggiunge che «questo pensiamo: crediamo che, quando un uomo è abbattuto, alcuni si solleveranno felicemente e temiamo che col prosperare di quello molti saranno ingiustamente oppressi» (47); perciò aggiunge ancora che una tale tristezza è senza peccato d'invidia.

2. Alla seconda bisogna rispondere che, quando il movimento è solo della sensualità, non può essere peccato mortale, ma quando il movimento della tristezza procede da una deliberazione della ragione, allora esso non è solo della sensualità, ma anche della ragione e quindi può essere peccato mortale. Tuttavia, si potrebbe anche dire che tali nomi di passioni talvolta designano gli stessi semplici movimenti della volontà e, in base a ciò, la tristezza non risiede nella sensualità, ma nella parte razionale.

3. Alla terza bisogna rispondere che ciò che è mortale per il genere non può diventare veniale, se l'atto è perfetto; tuttavia [ciò] può accadere per l'imperfezione dell'atto, com'è stato detto.
4. Alla quarta bisogna rispondere che impedire il bene d'un altro può essere senza peccato mortale a causa dell'imperfezione dell'atto, perché ciò che è impedito non ha piena natura di bene o è insignificante o non è un bene dovuto.
5. Alla quinta bisogna rispondere che un movimento sconsiderato d'invidia è imperfetto; e un tale movimento d'invidia si trova anche nei fanciulli, che non hanno ancora l'uso della ragione. Con ciò è evidente anche la risposta alla sesta obiezione. Alla settima bisogna rispondere che, quando uno si rattrista per la felicità d'un altro a motivo del danno che da ciò incombe per sé o per i suoi, una tale tristezza appartiene al timore e non all'invidia, cosicché talvolta può essere senza peccato, com'è stato detto.
8. All'ottava bisogna rispondere che l'invidia riguarda due oggetti. Infatti, essa è tristezza per la prosperità di qualche uomo buono. E in base a ciò essa può essere contraria a due virtù. Infatti, dalla parte della prosperità, di cui si rattrista, è contraria alla misericordia, che si rattrista [**222b**] per le avversità dei buoni; dalla parte dell'uomo buono, della cui prosperità si rattrista, ad essa s'oppone l'ira per zelo, che [è ciò che] s'intende per *nemesi*, quando cioè uno si rattrista per il fatto che alcuni uomini malvagi prosperano pur nella loro empietà. E benché, in base alla natura della tristezza, la misericordia e la nemesi sembrino essere delle passioni, tuttavia acquistano natura di virtù per il fatto che ad esse s'aggiunge la scelta della ragione.

Nello stesso modo è facile risolvere gli argomenti IN CONTRARIO.
1. Al primo bisogna rispondere che Gregorio in quel passo parla dell'invidia in quanto peccato mortale. E anche di questa invidia del cuore parla il beato Pietro, la quale merita la stessa pena dell'omicidio, quanto al genere della pena, poiché l'una e l'altro meritano la pena eterna.
2. E così è evidente anche la soluzione del secondo argomento.
3. Al terzo bisogna rispondere che il peccato mortale s'oppone lilla virtù di chi pecca, mentre l'invidia, come dice Isidoro, s'oppone ad ogni virtù non dello stesso peccatore, ma d'un altro; cosicché, in base a ciò, non si può dimostrare che l'invidia sia peccato mortale.
4. Al quarto bisogna rispondere che l'invidia non è odio dell'uomo, bensì odio della felicità, nella misura in cui sotto l'odio sono comprese tutte le passioni dell'anima, tendenti verso il male e che si originano dall'odio. Il fatto, poi, che si dica che l'odio sia un'ira inveterata, non è da intendere come se ogni odio fosse tal qual è un determinato stadio dell'odio, ma si deve intendere che l'ira inveterata causa l'odio.
5. Al quinto bisogna rispondere che in quei testi si parla dell'invidia in quanto è peccato mortale.

Articolo 3 (48)

Se l'invidia sia un vizio capitale

OBIEZIONI Sembra di no,

1. Poiché, appartiene al vizio capitale avere delle figlie, ma non appartiene ad esso essere figlia d'un altro. Ora, l'invidia è figlia della superbia, come dice Agostino nella *Santa verginità* (49). Dunque, l'invidia non è un vizio capitale.

2. [**223a**] Inoltre. L'invidia è una certa tristezza, come abbiamo già detto. Ora, la tristezza comporta un determinato termine del movimento dell'appetito. Infatti, non appena un uomo incorre in un male, che prima odiava, se ne rattrista. Dunque, l'invidia non è un vizio capitale, poiché è della natura del vizio capitale che da esso si origini ogni altro vizio.
3. Inoltre. A ciascun vizio capitale sono attribuite alcune figlie. Ora, non sembra che l'invidia abbia delle figlie. Infatti, Gregorio, nel trentatreesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (50), attribuisce ad essa cinque figlie, che sono l'odio, la maldicenza, la diffamazione, l'esultanza per le avversità [altrui], l'afflizione per la prosperità [altrui], nessuna delle quali, però, sembra essere figlia, dell'invidia. Infatti, l'odio nasce piuttosto dall'ira, mentre la maldicenza, la diffamazione, la gioia per le avversità procedono dall'odio e, invece, l'afflizione per la prosperità è la stessa cosa che l'invidia. Dunque, l'invidia non è un vizio capitale.

IN CONTRARIO

C'è che Gregorio, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (51), elenca l'invidia tra i vizi capitali.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come sopra è stato detto, i vizi capitali sono quei vizi, dai quali si originano di per sé altri vizi, secondo la ragione della causa finale. Ora, il fine ha natura di bene. Inoltre, l'appetito tende nello stesso modo sia verso il bene sia verso il godimento del bene, che è il piacere. Perciò, come l'appetito è mosso a fare qualcosa in vista del bene, così è pure mosso a fare qualcosa in vista del piacere.

Bisogna, poi, tener presente che, come il bene è fine del movimento dell'appetito, che è il perseguimento, così il male è fine del movimento dell'appetito, che è la fuga. Infatti, come uno che vuole conseguire un bene lo persegue, così uno che vuole essere immune da un male lo fugge. E come il piacere è il godimento del bene, così la tristezza è un certo malessere, in base al quale l'animo è oppresso dal male. E quindi, per il fatto che l'uomo rifiuta la tristezza, è indotto a fare molte cose con cui respingere la tristezza o alle quali la tristezza inclina. Così, dunque, poiché l'invidia è tristezza della gloria altrui, in quanto è vista come un certo male, segue che l'uomo, per invidia, tende a compiere disordinatamente alcuni atti contro il prossimo e, in base a ciò, l'invidia è un vizio capitale.

Ora, in questo impulso dell'invidia c'è qualcosa che funge da principio e un'altra che funge da termine. Il principio [**223b**] consiste precisamente nel fatto che uno contrasta la gloria d'un altro, che lo rattrista, e ciò può precisamente accadere o diminuendo i suoi beni oppure parlando male di lui sia nascostamente, il che si fa per mezzo della maldicenza, sia apertamente, il che si fa per mezzo della diffamazione. Il termine, poi, di questo impulso può essere considerato in due modi. *Secondo un primo modo*, in rapporto a chi è invidiato; e così il movimento dell'invidia talvolta sfocia nell'odio, nel senso, cioè, che uno non solo si rattrista per la superiore eccellenza d'un altro, ma, per di più, ne vuole semplicemente il male. *Secondo un altro modo*, il termine di questo impulso può essere considerato dalla parte di chi invidia, il quale certamente, se può raggiungere il fine voluto, consistente nel diminuire la gloria del prossimo, se ne rallegra: e così s'annovera come figlia dell'invidia l'esultanza per le avversità [altrui]. Al contrario, se non può conseguire il proprio intento, cioè impedire la gloria del prossimo, si rattrista: e così s'annovera come figlia dell'invidia l'afflizione per la prosperità [altrui].

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, come dice Gregorio nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (52), la superbia è la madre comune di tutti i vizi. Perciò, per il fatto che l'invidia sia figlia della superbia, non è escluso che essa non sia un vizio capitale.
2, Alla seconda bisogna rispondere che, pur essendo un termine dal punto di vista dell'esecuzione, la tristezza, tuttavia, si trova per prima nell'intenzione, in quanto cioè molti altri movimenti procedono dalla fuga della tristezza.
3. Alla terza bisogna rispondere che niente impedisce che gli stessi vizi si originino da vizi diversi secondo ragioni diverse. Perciò, l'odio nasce dall'ira in quanto colui che provocò all'ira procurò delle lesioni, invece [nasce] dall'invidia in quanto il bene di chi è invidiato è considerato un ostacolo alla propria superiorità. E similmente, anche la maldicenza, la diffamazione e l'esultanza per le avversità I altrui] si originano dall'odio, in quanto esso diminuisce ogni bene e procura ogni male al proprio nemico; invece, si originano dall'invidia solo in quanto rimuovono la superiorità [dell'altro]. L'afflizione, poi, per la prosperità [d'un altro] coincide in qualche modo con la stessa invidia e in qualche modo ne è figlia. Infatti, in quanto uno si rattrista per la prosperità d'un altro, nella misura in cui è contrario alla singolare superiorità di quest'altro, allora essa coincide con la stessa invidia; invece, in quanto uno si rattrista per la prosperità d'un altro per il fatto che tale prosperità contrasta i suoi tentativi per impedirla, allora essa è figlia dell'invidia.

QUESTIONE 11

L'ACCIDIA

Articolo 1 (1)

Se l'accidia sia un peccato

[**225a]** OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, poiché la virtù e il peccato sono contrari, essi appartengono allo stesso genere. Ora, la virtù appartiene al genere dell'amore. Infatti, Agostino, nei *Costumi della Chiesa* (2) e nel quindicesimo libro della *Città di Dio* (3) , dice che la virtù è l'ordine dell'amore. Dunque, poiché l'accidia non è compresa nell'ordine dell'amore, ma è piuttosto una certa tristezza, come dice il Damasceno (4), sembra che non sia peccato.
2. Inoltre. A commento del terzo versetto del *Salmo* (5), che inizia con la parola «Celebrate», la glossa (6) elenca quattro tentazioni, che sono l'errore, la difficoltà di vincere le concupiscenze, la noia e le avversità del mondo. Ora, l'errore, le difficoltà e le avversità del mondo non sono peccati. Dunque, non è peccato neppure la noia, in cui consiste l'accidia.
3. Inoltre. Ogni peccato deriva dall'uomo, secondo quel versetto d'*Osea*: «La tua perdizione, o Israele, proviene da te» (7). Ora, l'accidia, essendo una certa tristezza, non proviene dall'uomo, poiché, a commento del versetto della *Seconda Lettera ai Corinzi*: «Non con tristezza né per necessità» (8), la glossa dice: «Se agisci con tristezza, [il bene] dipende da te, ma non sei tu che lo fai» (9). Dunque, l'accidia non è peccato
4. Inoltre. Non può accadere che un atto sia contemporaneamente meritorio e peccaminoso. Ora, qualche atto eseguito con accidia è meritorio, come, per esempio, quando uno digiuna per voto o per obbedienza e tuttavia questo digiuno lo rattrista e così c'è qui dell'accidia, [**225b**] che è la tristezza per il bene spirituale della virtù. Dunque, l'accidia non sempre è peccato.
5. Inoltre. Il Damasceno (10) dice che l'accidia è una tristezza che opprime. Ora, ciò che opprime sembra essere una pena piuttosto che una colpa. Dunque, l'accidia non e un peccato, ma piuttosto una pena.
6. Inoltre. L'accidia sembra consistere nella tristezza o nella noia del bene interiore, di cui si parla nella glossa (11), commentando quel versetto del *Salmo* 106: «La loro anima ebbe a nausea ogni nutrimento» (12). Dunque, se l'accidia fosse peccato o sarebbe peccato perché non accoglie il bene spirituale o perché, disprezzato il bene spirituale, accoglie il bene del corpo. Ora, non può essere peccato per il fatto che non accoglie il bene interiore, poiché il non accogliere non è un atto ma è piuttosto una certa privazione. Ma ogni lode e biasimo sono conseguenti ad un determinato atto, come dice il Filosofo nel primo libro dell'*Etica* (13), e al peccato è dovuto il biasimo. Dunque, se l'accidia fosse peccato, resta che sarebbe peccato per il fatto che persegue un certo bene del corpo, dopo aver disprezzato il bene dello spirito. Ora, il perseguimento d'un bene sembra essere di pertinenza del concupiscibile, come la fuga dal male dell'irascibile. Dunque, sembra che l'accidia risieda nel concupiscibile, benché sembri piuttosto appartenere all'irascibile.
7. Inoltre. Gregorio, *nel Commento morale a Giobbe* (14), dice che l'accidia è un'interiore tristezza della mente, a causa della quale uno prega o salmodia con minore devozione.

Ora, non dipende dall'uomo pregare con devozione; dunque, non dipende dall'uomo evitare l'accidia. [**226a**] Dunque, l'accidia non è peccato, poiché nessuno pecca in ciò che non può evitare.

8. Inoltre. Il Damasceno, nel secondo libro [della *Fede*] (15), considera l'accidia come una certa specie di tristezza, che è una delle quattro passioni. Ora, le passioni non sono peccati, poiché per esse non siamo né lodati né biasimati. Dunque, l'accidia non è peccato.

9. Inoltre. Ciò che sceglie il sapiente non è peccato. Ora, il sapiente sceglie l'accidia o la tristezza. Infatti, è detto nell'*Ecclesiaste* che «il cuore del sapiente è là dove c'è tristezza» (16). Dunque, l'accidia o la tristezza non è peccato.

10. Inoltre. Ciò che Dio ricompensa non è peccato. Ora, Dio ricompensa la tristezza. Infatti, è detto in *Malachia*, per bocca dei malvagi: «Che ricompensa abbiamo ricevuto per aver osservato i suoi comandamenti e per aver camminato tristi davanti a lui?» (17). Dunque, l'accidia o la tristezza non è peccato.

IN CONTRARIO

Gregorio, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (18), elenca l'accidia tra gli altri peccati. La stessa cosa fa Isidoro nel *Sommo bene* (19).

RISPOSTA

Bisogna dire che, com'è evidente nel Damasceno (20), l'accidia è una certa tristezza. Ecco perché anche Gregorio, nel *Commento morale a Giobbe* (21), talvolta pone la tristezza al posto dell'accidia. Ora, l'oggetto della tristezza è un male presente, come dice il Damasceno (22). Inoltre, come c'è un duplice bene, uno che è un bene vero e un altro che è un bene apparente per il fatto che è un bene sotto un certo rapporto (esso, infatti, non è un vero bene, perché non è un bene in assoluto), così c'è pure un duplice male: c'è qualcosa che è un male vero e in assoluto e c'è qualche altra cosa che è un male apparente e sotto un certo rapporto e che è, in assoluto, un bene.

Così, dunque, l'amore, il desiderio e il piacere, che riguardano un vero bene, sono lodevoli, ma quelli che riguardano un bene apparente e non un bene vero sono biasimevoli. E così anche l'odio, il tedio e la tristezza, che riguardano un male vero, sono lodevoli; invece, quelli che riguardano un male sotto un certo rapporto o un male apparente, ma che in assoluto [**226b**] è un bene, sono biasimevoli e peccati. Ora, l'accidia è tedio o tristezza per il bene spirituale e interiore, come dice Agostino, quando commenta quel versetto del *Salmo*: «La loro anima aveva a nausea ogni nutrimento» (23). E perciò, poiché il bene interiore e spirituale è un bene vero e non può essere un male se non apparentemente, in quanto cioè s'oppone ai desideri della carne, è evidente che l'accidia, di per sé, è un peccato.

Però bisogna tener presente che l'accidia, essendo una tristezza, può essere considerata in due modi: *in un primo modo*, in quanto atto dell'appetito sensitivo, *in un altro modo* in quanto atto dell'appetito intellettivo, che è la volontà. Infatti, tutti i nomi di simili affezioni, in quanto atti dell'appetito sensitivo, sono determinate passioni; invece, in quanto atti dell'appetito intellettivo, sono certamente semplici movimenti della volontà. Ora, il peccato, propriamente e di per sé, risiede nella volontà, come dice Agostino (24). E perciò, se l'accidia designa quell'atto della volontà che rifugge dal bene interiore e spirituale, essa può avere perfetta natura di peccato; ma se è intesa come atto dell'appetito sensitivo, non ha natura di peccato se non per la volontà, in quanto, cioè, un tale movimento può essere vietato dalla volontà. Per conseguenza, se la volontà non lo vieta, ha una certa natura, ma imperfetta, di peccato.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che l'amore è il principio di tutte le affezioni, com'è evidente nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (25) d'Agostino e quindi, quando si dice che la virtù è l'ordine dell'amore, la predicazione s'effettua per mezzo della causa e non per mezzo dell'essenza. Infatti, non ogni virtù è essenzialmente amore, ma l'affezione d'ogni virtù deriva da un certo amore ordinato. E similmente, l'affezione d'ogni peccato deriva da un certo amore disordinato.
2. Alla seconda bisogna rispondere che quel modo d'argomentare non è valido. Non è necessario che ciò che si predica d'uno degli elementi, in cui si suddivide un insieme comune, si predichi anche degli altri. Infatti, quegli elementi, che sono elencati nella divisione d'un insieme comune, convengono in quell'insieme comune, [**227a**] non però è necessario che convengano anche in qualsiasi altra cosa. Perciò, quei quattro elementi convengono in questo di comune, cioè nella tentazione, e tuttavia niente impedisce che uno solo di essi sia peccato e gli altri non lo siano. Così, per esempio, la tentazione, che proviene dalla carne, non è senza peccato, mentre quella che viene dal diavolo può essere del tutto senza peccato.
3. Alla terza bisogna rispondere che gli atti che sono compiuti a causa della tristezza o del timore sono misti di volontario e d'involontario, com'è detto nel terzo libro dell'*Etica* (26) e per quel che hanno d'involontario essi non provengono da noi; tuttavia lo stesso movimento della tristezza proviene da noi.
4. Alla quarta bisogna rispondere che niente impedisce che un atto, considerato in se stesso, sia causa di tristezza e sia invece piacevole nella misura in cui è riferito al servizio di Dio. Perciò si dice che anche i martiri hanno seminato nelle lacrime, come spiega Agostino (27). Né quella tristezza della passione è accidia, poiché non riguarda un bene interiore, bensì un male esteriore. Infatti, i martiri gioivano per il bene interiore e quella gioia era tanto più meritoria quanto più rattristante era il male esteriore. E similmente, se uno, nel soddisfare volontariamente un'obbedienza o un precetto, si rattrista per un certo atto penoso o faticoso, una tale tristezza non è accidia, poiché non riguarda un bene interiore, bensì un male esteriore.
5. Alla quinta bisogna rispondere che si dice che la tristezza deprime, in quanto opprime il cuore affinché non si decida ad agire e, in base a ciò, quest'oppressione della tristezza negli uomini buoni ha più natura di colpa che di pena, poiché il suo principio dipende da noi.
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'irascibile e il concupiscibile non si distinguono in base al perseguimento e alla fuga, poiché appartiene alla stessa potenza perseguire il bene e fuggire il male opposto, ma si distinguono in base al fatto che all'irascibile appartiene il perseguimento o la fuga del bene o del male ardui, invece al concupiscibile il perseguimento o la fuga del bene in assoluto. E in base a ciò, come la speranza e il timore appartengono all'irascibile, così la gioia e la tristezza appartengono al concupiscibile, cosicché l'accidia, in quanto risiede nell'appetito sensitivo, è nel concupiscibile. Tuttavia, non è necessario che l'accidia non sia [**227b**] peccato a causa del fatto che rifugge dal bene spirituale, sia perché la stessa fuga è un certo movimento appetitivo e non è soltanto una privazione, sia perché, quand'anche fosse soltanto una privazione consistente nel non accogliere il bene spirituale, anche questo fatto può avere natura di colpa e in tal caso è detta peccato d'omissione.
7. Alla settima bisogna rispondere che la devozione dell'uomo proviene da Dio. Tuttavia, nella misura in cui l'uomo si può predisporre ad avere la devozione o anche ad impedire la devozione, in base a ciò la mancanza di devozione è peccato, benché nel testo citato non si dica che l'accidia sia mancanza di devozione, ma che da essa proceda.
8. All'ottava bisogna rispondere che il Damasceno non parla dell'accidia in quanto peccato, cioè in quanto tristezza per un bene spirituale interiore, ma in generale, e cioè

come tristezza per un male qualsiasi. E perciò parla dell'accidia in quanto è una specie di passione e non in quanto è peccato.
9-10. Alla nona e alla decima bisogna rispondere che quelle argomentazioni procedono dalla tristezza, che è lodevole, per ciò che è male in assoluto.

Articolo 2 (28)

Se l'accidia sia uno specifico peccato

OBIEZIONI
Sembra di no.

l. Infatti, poiché l'accidia è una tristezza, s'oppone al piacere. Ora, il piacere non è una specifica virtù, poiché ogni uomo virtuoso prova piacere nell'atto della propria virtù, com'è evidente nel primo libro dell'*Etica* (29). Dunque, la tristezza per il bene spirituale non è uno specifico peccato.
2. Inoltre. Ciò che consegue ad ogni peccato non è uno specifico peccato. Ora, la tristezza per il bene spirituale consegue ad ogni peccato. Infatti, è causa di tristezza per ognuno ciò che gli è contrario. Ora, a ciascun peccato è contrario un certo bene spirituale d'una virtù. Dunque, l'accidia non è uno specifico peccato.
3. Ma diceva che l'accidia si rattrista per il bene spirituale, considerato sotto un particolare punto di vista, in quanto, cioè, [**228a**] impedisce il riposo del corpo. IN CONTRARIO: desiderare il riposo del corpo appartiene ai vizi della carne. Ora, desiderare un oggetto o rattristarsi per ciò che ne impedisce il conseguimento sono la stessa cosa. Dunque, se l'accidia è uno specifico peccato solo perché impedisce il riposo del corpo, segue che l'accidia è un peccato della carne, nonostante che Gregorio annoveri l'accidia tra i peccati dello spirito, com'è evidente nel ventunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (30). Dunque, l'accidia non è uno specifico peccato.

IN CONTRARIO

C'è che Gregorio, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (31), elenca l'accidia insieme con gli altri peccati. Dunque, essa è uno specifico peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che, in assoluto, se l'accidia fosse una tristezza per un qualsiasi bene spirituale secondo una qualsiasi ragione formale, seguirebbe necessariamente che non sarebbe uno specifico peccato, ma qualcosa di conseguente a tutti i peccati. Dunque, perché la si ponga come uno specifico peccato, bisogna dire che è tristezza per il bene spirituale, secondo una certa ragione specifica.

Ora, non si può dire che questa ragione specifica consista nell'ostacolare qualche bene del corpo, poiché, in base a ciò, l'accidia non sarebbe un peccato distinto dal peccato riguardante un bene del corpo. Infatti, per lo stesso motivo uno prova piacere per una cosa e rifugge da ciò che l'ostacola. Così, anche nelle cose naturali a causa della stessa potenza naturale un corpo pesante abbandona un luogo superiore e si porta verso un luogo inferiore. E proprio per questo osserviamo che, come a causa della gola uno prova piacere per il cibo, così anche a causa dello stesso vizio si rattrista per l'astinenza dal cibo. Tuttavia, questo fatto d'essere d'ostacolo al bene del corpo è la

ragione per cui il bene spirituale è rattristante, ma non è la ragione per cui la tristezza per questo bene sia uno specifico peccato.

Dunque, bisogna tener presente che niente impedisce che una cosa, considerata in se stessa, sia uno specifico bene, che pertanto è fine comune a molte cose. E, in base a ciò, la carità è una specifica virtù, poiché [**228b**] prima di tutto e principalmente è amore del bene divino, invece secondariamente è amore del bene di coloro che ci sono prossimi e quest'ultimo bene è il fine di tutti o di molti altri beni. Così, dunque, qualche atto di qualche specifica virtù, per esempio della castità, può essere amabile o piacevole in due modi: *in un modo*, in quanto è atto di tale virtù - e ciò è il proprio della castità; *in un altro modo*, in quanto è ordinato al bene divino - e ciò è il proprio della carità.

Così, dunque, bisogna dire che il rattristarsi per questo specifico bene, qual è il bene interiore e divino, fa sì che l'accidia sia uno specifico peccato, come l'amare questo bene fa sì che la carità sia una specifica virtù. Ora, questo bene divino è contristante per l'uomo a causa della contrapposizione dello spirito alla carne, poiché, come dice l'Apostolo nella *Lettera ai Galati*, «la carne ha desideri contrari allo spirito» (32). E quindi, quando nell'uomo domina l'affezione per la carne, egli ha a nausea il bene spirituale come se gli fosse contrario, come quell'uomo che, avendo il gusto corrotto, ha a nausea il cibo sano e si rattrista per esso se mai deve mangiare quel tale cibo. Dunque, una tale tristezza e detestazione o nausea del bene spirituale e divino è accidia, che è uno specifico peccato. Perciò il sapiente, nell'*Ecclesiastico*, esorta a respingerla: «Piega la tua spalla e portala,» la sapienza spirituale, «e non t'infastidire per i suoi legami» (33).

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il piacere per il bene spirituale e divino appartiene ad una specifica virtù, che è la carità, secondo quel versetto della *Lettera ai Galati*: «Il frutto dello spirito è la carità, la gioia, la pace» (34).
2. Alla seconda bisogna rispondere che ogni peccatore si rattrista per il bene spirituale, in ragione della natura specifica di quella virtù cui s'oppone il suo peccato; ma l'accidia si rattrista per il bene spirituale divino in ragione della sua natura, che è lo specifico oggetto della carità.
3. La risposta alla terza obiezione è evidente da quanto è stato detto. Infatti, l'opposizione al riposo del corpo fa sì che il bene spirituale diventi rattristante, ma non costituisce una ragione specifica di peccato.

Articolo 3 (35)

Se l'accidia sia peccato mortale

[**229a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, non si riscontra alcun peccato mortale negli uomini perfetti. Ora, l'accidia è una tristezza che si riscontra negli uomini perfetti, per bocca dei quali l'Apostolo dice: «Quasi afflitti, ma sempre lieti» (36). Dunque, l'accidia non è peccato mortale.
2. Inoltre. Ogni peccato mortale s'oppone ad un comandamento di Dio. Ora, l'invidia non sembra che s'opponga ad alcun comandamento, poiché fra i comandamenti del decalogo non se ne riscontra nessuno che riguardi il piacere. Dunque, l'accidia non è peccato mortale.

3. Inoltre. Poiché la tristezza è per un male presente, come dice il Damasceno nel secondo libro [della *Fede*] (37), l'accidia, che è una l'erta tristezza, deve essere per un qualche male presente, il quale è certamente un vero bene e invece è un male apparente. Essa non può riguardare il vero bene, qual è il bene increato sia perché la presenza d'un tale bene non comporta né amarezza né tristezza: infatti, nella *Sapienza*, è detto della Sapienza divina che «la sua compagnia non dà amarezza né dà amarezza convivere con essa» (38); sia perché, se è presente il bene increato, non ci può essere il peccato mortale. Dunque, resta che l'accidia sia tristezza per un certo bene creato presente. Ora, l'allontanarsi da un bene creato non costituisce il peccato mortale, ma [lo costituisce] solo l'allontanarsi dal bene immutabile increato. Dunque, l'accidia non è un peccato mortale.
4. Inoltre. Un peccato dell'azione non è meno grave d'un peccato del cuore dello stesso genere. Ora, allontanarsi con le azioni da qualche bene creato spirituale, che conduce a Dio, non è peccato mortale. Infatti, non pecca mortalmente chiunque non digiuni o chiunque non preghi. Dunque, anche l'allontanarsi del cuore, per mezzo della tristezza, da un bene creato non sempre è un peccato mortale. E così, l'accidia non è peccato mortale per il suo genere, poiché, in tal caso, dovrebbe essere sempre peccato mortale, come l'omicidio e l'adulterio.
5. Ma diceva che l'allontanarsi con l'azione da un bene creato dovuto costituisce un peccato mortale. IN CONTRARIO: talvolta le opere non dovute [**229b**] sono più spirituali e tuttavia allontanarsi da esse non è peccato mortale, a meno che non diventino obbligatorie per mezzo del voto; anzi, non c'è nessun peccato se uno non osserva la castità o la povertà. Dunque, neanche ogni tristezza per un bene spirituale è peccato mortale.
6. Inoltre. Allontanarsi con le opere da un determinato bene spirituale non è peccato mortale, se non in quanto si è obbligati a quel bene. Ma quand'anche si fosse obbligati a compiere un qualche bene spirituale, non si è tuttavia obbligati a compierlo con piacere, poiché il piacere, che si origina nell'azione, è segno dell'inerenza d'un abito e così a ciò non possono essere obbligati coloro che non hanno l'abito della virtù. Dunque, anche l'accidia, che riguarda un bene spirituale dovuto, non è peccato mortale.
7. Inoltre. Ogni peccato mortale s'oppone alla vita spirituale. Ora, non è di necessità per la vita spirituale che uno agisca con piacere, ma è sufficiente che agisca, altrimenti chiunque compisse le opere che deve, se in esse non provasse piacere, peccherebbe mortalmente. Dunque, l'accidia, che s'oppone al piacere spirituale, non è peccato mortale.
8. Inoltre. Per ciò non qualsiasi concupiscenza è peccato mortale, poiché, per la corruzione della nostra natura, ci minaccia un'inclinazione alla concupiscenza. Ora, per la stessa corruzione ci minaccia l'inclinazione a riposarci e a fuggire le fatiche, ciò che sembra appartenere all'accidia. Dunque, non ogni accidia è peccato mortale.

IN CONTRARIO

1. C'è che il Damasceno (39) dice che l'accidia è una certa tristezza; ma non è una tristezza secondo Dio, perché in tal caso essa non sarebbe peccato; dunque, è quella del mondo. Ma la tristezza del mondo provoca la morte, come dice l'Apostolo nella *Seconda lettera ai Corinzi* (40). Dunque, 1'accidia è un peccato mortale.
2. Inoltre. Agostino, nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (41) dice che Giacobbe, nel dire ai suoi figli: «Voi farete scendere con tristezza la mia vecchiaia negli inferi» (42), sembra che abbia temuto d'essere sconvolto da una tale eccessiva tristezza che non sarebbe andato nella pace dei beati, ma nell'inferno dei peccatori. Ora, tutto ciò che [**230a**] allontana dalla pace dei beati e conduce all'inferno dei peccatori è peccato mortale. Dunque, la tristezza, che è accidia, è peccato mortale.

3. Inoltre. A commento di quel versetto del *Salmo*: «Perché sei triste, anima mia?» (43), la glossa dice che «qui s'insegna che bisogna fuggire la tristezza del mondo, la quale cancella la pazienza, la carità e la speranza e mette in subbuglio tutta una vita buona» (44). Dunque, l'accidia è peccato mortale. Infatti, diciamo che è peccato mortale quel peccato che estingue la carità e le altre virtù.

RISPOSTA

Bisogna dire che, da quanto abbiamo premesso, può essere facilmente chiaro che l'accidia, in quanto è un peccato specifico, è peccato mortale per il suo genere. Essa, in effetti, comporta una certa tristezza per la ripugnanza della volontà umana nei riguardi del bene spirituale divino. Infatti, una tal ripugnanza è manifestamente contraria alla carità, che aderisce al bene divino e in esso gioisce. Dunque, poiché un peccato è mortale per il fatto che è contrario alla carità, per la quale c'è la vita dell'anima, segue chiaramente che l'accidia, per il suo genere, è un peccato mortale, poiché così è detto nella *Prima lettera di Giovanni*: «Chi non ama rimane nella morte» (45).

E bisogna tener presente che, come l'invidia, che consiste nella tristezza per il bene del prossimo, è peccato mortale per il suo genere, in quanto è contraria alla carità per quel che riguarda l'amore del prossimo, così pure l'accidia, che consiste nella tristezza per un bene spirituale divino, è peccato mortale per il suo genere, in quanto è contraria alla carità per quel che riguarda l'amore di Dio. Tuttavia, in tutti i peccati, che sono mortali per il loro genere, si verifica che i movimenti imperfetti di peccati del genere non sono peccati mortali, quelli, cioè, che avvengono senza una deliberazione della ragione, cosicché tali movimenti dell'accidia sono peccati veniali, com'è stato detto più sopra dei movimenti dell'invidia. Però, quando l'amore terreno prevale a tal punto sulla ragione che l'uomo deliberatamente si rattrista per un bene spirituale divino, un tale movimento della volontà è manifestamente peccato mortale.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. [**230b**] Alla prima bisogna rispondere che negli uomini perfetti ci può essere l'imperfezione del movimento dell'accidia almeno nella sensualità, per il fatto che non c'è nessuno talmente perfetto nel quale non rimanga qualche resistenza della carne contro lo spirito. Tuttavia, non sembra che qui l'Apostolo parli della tristezza per il bene spirituale, qual è l'accidia, ma piuttosto della tristezza, che riguarda i mali terreni.
2. Alla seconda bisogna rispondere che l'accidia è contraria al comandamento della santificazione del sabato, nel quale si comanda, in quanto è un precetto morale, il riposo della mente in Dio.
3. Alla terza bisogna rispondere che Dio, in quanto è presente nell'anima, non è compatibile con la tristezza o col peccato mortale, cosicché l'accidia non è tristezza per la presenza dello stesso Dio, ma per qualche suo bene, che è divino per partecipazione.
4. Alla quarta bisogna rispondere che l'accidia non è allontanamento dell'anima da qualsiasi bene spirituale, ma da un bene spirituale, cui l'anima deve necessariamente aderire e che è il bene divino, come abbiamo già detto.
5. *Manca*. [E in questo modo è evidente anche la risposta alla quinta obiezione (46).]
6. Alla sesta bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dal bene spirituale di qualche atto d'una particolare virtù. In effetti, che l'uomo provi piacere non cade sotto il precetto, ma cade sotto il precetto che l'uomo gioisca di Dio, come anche che lo ami, poiché la gioia è la conseguenza dell'amore.
7. Alla settima bisogna rispondere che la gioia che procede dalla carità, cui s'oppone l'accidia, è necessaria alla vita spirituale come anche la stessa carità, perciò l'accidia è un peccato mortale.

8. All'ottava bisogna rispondere che, come la concupiscenza, che risiede soltanto nella sensualità e che proviene dalla corruzione della natura, non è peccato mortale, poiché è un movimento imperfetto, così neanche un'accidia del genere è peccato mortale.

Articolo 4 (47)

Se l'accidia sia un vizio capitale

[**231a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, come la letizia procede dall'amore, così la tristezza procede dall'odio. Ora; l'odio non è un vizio capitale. Dunque, molto meno l'accidia, che è una certa tristezza.
2. Inoltre. Vizi capitali sono quelli che inclinano agli atti di altri peccati. Ora, l'accidia non sembra essere un vizio del genere, ma essa fa diventare piuttosto inattivi. Infatti, è una tristezza opprimente, come dice il Damasceno (48). Dunque, l'accidia non è un vizio capitale.
3. Inoltre. Vizio capitale è quello che ha altre figlie. Ora, non sembra che siano figlie dell'accidia quelle che Gregorio, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (49), ad essa attribuisce. Infatti, la malizia è comune a tutti i peccati, il rancore appartiene all'odio, che si origina dall'ira; la pusillanimità e la disperazione appartengono all'irascibile, in cui non c'è accidia, che risiede piuttosto nel concupiscibile, la svogliatezza verso i comandamenti sembra coincidere con la stessa accidia; la divagazione della mente sembra essere contraria alla natura della tristezza, che è coartante. Dunque, l'accidia non deve essere posta come vizio capitale.

IN CONTRARIO

C'è l'autorità di Gregorio, il quale, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (50), annovera l'accidia o la tristezza tra i vizi capitali.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come sopra è stato detto, è capitale quel vizio da cui si originano altri vizi in ragione della causa finale. Ora, come gli uomini, per un determinato piacere, si mettono a fare o ad evitar molte cose, così anche per fuggire la tristezza: entrambi questi comportamenti, infatti, sembrano appartenere alla stessa ragione formale, come cercare il bene e fuggire il male.

Dunque, poiché l'accidia è una tristezza per un certo bene divino interiore, nello stesso modo in cui l'invidia [lo è] per il bene del prossimo, com'è stato detto, come dall'invidia si originano molti vizi, in quanto l'uomo compie disordinatamene molte azioni per respingere questa tristezza, che consegue al bene del prossimo, così pure l'accidia è un vizio capitale.

[**231b**] Inoltre, poiché nessun uomo può rimanere a lungo senza godimento e nella tristezza, come dice il Filosofo nell'ottavo libro dell'*Etica* (51), perciò dalla tristezza derivano due conseguenze, la prima delle quali è che l'uomo s'allontani da quelle cose che lo rattristano, la seconda è che passi ad altre, in cui provi piacere. E, in base a ciò, il Filosofo, nel secondo libro dell'*Etica* (52), dice che coloro i quali non possono gioire dei piaceri dello spirito per lo più si danno ai piaceri del corpo. E, in base a ciò, alla tristezza

che nasce dai beni dello spirito consegue lo *svago* nelle cose illecite, nelle quali l'anima carnale trova piacere.

Ora, nella fuga dalla tristezza s'osserva un simile processo: in un primo momento l'uomo fugge dai beni dello spirito, in un secondo momento persegue [i beni del corpo]. Ora, alla fuga dei beni dello spirito, che possono dare piacere, appartiene sia l'allontanamento dal bene divino sperato - e questa è la *disperazione* - sia anche l'allontanamento dal bene spirituale da fare. E precisamente, l'allontanamento che riguarda le cose che sono comunemente necessarie alla salvezza è la *svogliatezza* verso i comandamenti, invece quello riguardante le cose ardue, che rientrano nei consigli, è la *pusillanimità*. Inoltre, accade anche che, se uno, contro la sua volontà, è tenuto legato ai beni dello spirito, che lo rattristano, in un primo momento nutre certamente sdegno contro quei prelati o contro qualsiasi persona che lo tiene legato a quei beni - e questo è il *rancore*; in un secondo momento nutre sdegno e odio anche contro gli stessi beni spirituali - e questa è la *malizia*.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, tra le virtù l'amore, da cui si origina la gioia, è posto come la virtù principale, che è la carità, poiché il bene divino e il bene del prossimo sono di per sé amabili, non però sono odiosi di per sé, ma solo nella misura in cui, per un qualche accidente, rattristano. E perciò i vizi capitali sono considerati dal punto di vista della tristezza piuttosto che dal punto di vista dell'odio.
2. Alla seconda bisogna rispondere che l'accidia fa certamente diventare inattivi in ordine a quelle cose per cui ci si rattrista, ma fa essere pronti in ordine alle cose contrarie.
3. Alla terza bisogna rispondere che qui la malizia non va intesa in quanto è comune ad ogni peccato, ma in quanto comporta una certa [**232a**] contestazione dei beni spirituali. Inoltre, niente impedisce che il rancore si origini dall'ira e dall'accidia. Infatti, una stessa cosa può derivare da cause diverse secondo ragioni diverse. E poi, il fatto che la pusillanimità e la disperazione appartengano all'irascibile non impedisce che non possano essere causate dall'accidia, poiché [**232b**] tutte le passioni dell'irascibile sono causate dalle passioni del concupiscibile. La svogliatezza, poi, circa le cose da fare non è la stessa tristezza, ma l'effetto della tristezza. Perciò, dall'accidia si origina la tristezza come, per ciò stesso, opprime il cuore proprio perché lo coarta, e quindi, per fuggire questo senso di oppressione, si divaga su altri beni.

QUESTIONE 12

L'IRA

Articolo 1 (1)

Se ogni ira sia cattiva, o se ci sia qualche ira buona

[**233a**] OBIEZIONI
Sembra che ogni ira sia cattiva.

1. Infatti, Girolamo, commentando quel versetto del *Vangelo di Matteo*: «Chi si adira contro il proprio fratello» (2), così scrive: «In alcuni codici si aggiunge: "senza una ragione"; ma in quelli autentici l'affermazione è definitiva e l'ira è del tutto esclusa. Infatti, se ci si comanda di pregare per coloro che ci perseguitano, è esclusa ogni occasione d'ira. Dunque, bisogna cancellare "senza ragione" , poiché l'ira dell'uomo non adempie la giustizia di Dio» (3). Dunque, ogni ira è cattiva ed è proibita.
2. Inoltre. Come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (4), l'ira è naturale per il cane, ma è innaturale per l'uomo. Ora, ciò che va contro la natura dell'uomo è male ed è peccato, com'è evidente nel primo libro del Damasceno (5). Dunque, ogni ira è peccato.
3. Inoltre. Il male dell'anima umana è di essere al di là la ragione, come dice Dionigi in quello stesso luogo (6). Ora, l'ira è sempre al di là della ragione. Infatti, dice il Filosofo nel settimo libro dell'*Etica*: «Sembra che l'ira ascolti in certo qual modo la ragione, ma l'ascolta male» (7), cioè non l'ascolta perfettamente, come dice subito dopo. Dunque, l'ira è sempre cattiva.
4. Inoltre. Il Signore, nel *Vangelo di Matteo* (8), biasima chi [**233b**] ha una trave nel proprio occhio e vuole togliere la pagliuzza dall'occhio di suo fratello. Dunque, è molto più da biasimare chi mette una trave nel proprio occhio per togliere la pagliuzza dall'occhio d'un altro. Ma è tale chi si adira per correggere un altro. Infatti, Cassiano, nell'ottavo libro della *Istituzione dei cenobi*, dice che «il movimento dell'ira, che ribolle per una causa qualsiasi, acceca l'occhio del cuore» (9). Dunque, bisogna biasimare chiunque si adiri per correggere il proprio fratello e molto di più per qualsiasi altro motivo ci si adiri.
5. Inoltre. La perfezione dell'uomo consiste nell'imitazione divina, perciò è detto nel *Vangelo di Matteo*: «Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro» (10). Ora, com'è detto nella *Sapienza*, «Dio giudica in tutta calma» (11). «Ma l'ira porta via la calma dell'anima», come dice Gregorio nel quinto libro del *Commento morale a Giobbe* (12). Dunque, ogni ira sminuisce la perfezione umana, giacché ci separa dalla somiglianza divina.
6. Inoltre. Tutto ciò che è buono o indifferente è utile all'atto virtuoso, poiché l'uso di tutto ciò che è bene è un atto di virtù, come dice Agostino nel secondo libro del *Libero arbitrio* (13). Ora, nessun'ira è utile alla virtù. Infatti, afferma Cassiano nel libro sopracitato: «Quando l'Apostolo dice: "Scompaia da voi ogni ira" (14), non ne eccettua assolutamente nessuna che per noi sia necessaria o utile» (15). Anche Cicerone dice nel quarto libro delle *Tusculane*: [**234a**] «Il coraggio non ha bisogno di chiamare in suo aiuto l'ira; sufficientemente armato delle sue armi, è perfetto» (16). Dunque, nessun'ira è buona.
7. Inoltre. Gregorio dice nel quinto libro del *Commento morale a Giobbe*: «Quando l'ira flagella la tranquillità dell'anima, la dilania, la fa a brandelli e l'agita, a tal punto che essa non va d'accordo con se stessa e perde il vigore dell'intima somiglianza [con Dio] (17)».

E così è evidente che l'ira nuoce massimamente all'anima. Ora, il male è così detto perché nuoce, come dice Agostino nel *Manuale* (18). Dunque, ogni ira è cattiva.
8. Inoltre. A commento di quel versetto del *Levitico*: «Non odiare tuo fratello nel tuo cuore» (19), la glossa dice che l'ira è un desiderio di vendetta. Ora, cercare la vendetta è contro la legge divina. Infatti, in quello stesso luogo si aggiunge: «Non cercare la vendetta» (20). Dunque, l'ira è sempre peccato.
9. Inoltre. Identico è il giudizio su cose simili, quindi bisogna giudicare nello stesso modo su cose denominate nello stesso modo. Ma l'ira è nominata tra gli altri vizi capitali. Ora, ogni altro vizio detto *capitale* è sempre un male e mai un bene, com'è evidente a chi li esamina uno per uno. Dunque, l'ira è sempre cattiva e mai buona.
10. Inoltre. I princìpi, benché siano minimi per la quantità, sono tuttavia massimi per la potenza, come dice il Filosofo (21). Ora, i vizi capitali sono una specie di princìpi di peccati. Dunque, sono i più grandi nel male. Dunque, non hanno alcuna mescolanza col bene. Dunque, nessun'ira è buona.
11. Ciò che impedisce il migliore atto dell'uomo è un male. Ora, l'ira, anche quella che proviene dallo zelo per la rettitudine, impedisce l'atto migliore dell'uomo, cioè la contemplazione. Infatti, dice Gregorio nel quinto libro del *Commento morale a Giobbe*: «Quanto più [l'anima] è turbata dal solo zelo della rettitudine, svanisce quella contemplazione, che non può essere intuita se non a mente tranquilla» (22). Dunque, ogni ira è cattiva.
12. Inoltre. Come dice Cicerone nel terzo libro delle *Tusculane* (23), le passioni sono certe malattie dell'anima. Ora, ogni malattia del corpo è [**234b**] un male per il corpo. Dunque, ogni passione dell'anima è un male per essa. Ma l'ira è una passione dell'anima. Dunque, ogni ira è cattiva.
13. Inoltre. Il Filosofo dice nei *Topici* (24) che è paziente e si controlla chi subisce ma non si lascia trascinare, invece è mite e temperante chi è impassibile; e da ciò si ha che l'essere virtuosi consiste nel non patire alcunché e quindi ogni passione è contraria alla virtù. Ora, tutto ciò che è tale è male. Dunque, poiché ogni ira è una passione, essa è un male.
14. Inoltre. Chiunque usurpa per sé ciò che è di Dio, pecca. Ora, chiunque si adira, usurpa per sé la vendetta, che compete solo a Dio, secondo quel versetto del *Deuteronomio*: «A me la vendetta ed io darò la ricompensa» (25). Infatti, l'ira e desiderio di vendetta, come dice il Filosofo (26). Dunque, chiunque si adira commette peccato.
15. Inoltre. Valerio Massimo racconta che Archita, essendo stato offeso da un suo servo, abbia detto: «Ti punirei duramente se non fossi adirato con te» (27). Dunque, sembra che l'ira ostacoli la giusta correzione.
16. Inoltre. Se una certa ira è buona, non potrà essere se non quella che si leva contro il peccato. Ora, nessun'ira è tale, poiché essa, essendo una passione. dell'appetito sensitivo, non si leva se non contro un male sensibile. Dunque, nessun'ira è buona.

IN CONTRARIO

1. Il Crisostomo scrive nel suo *Commento a Matteo*: «Chi s'adira senza una ragione è colpevole, chi invece con ragione non è colpevole. Infatti, se non c'è l'ira, né l'insegnamento giova, né si pronunziano i giudizi, né i crimini sono repressi» (28). Dunque, c'è una certa ira che è buona e necessaria.
2. Inoltre. I comandamenti divini non conducono a nient'altro che al bene. Ora, c'è un comandamento divino, che ci incita all'ira, secondo quel versetto della *Lettera agli Efesini*: «Adiratevi e non peccate», (29) che la glossa commenta: «Adiratevi contro coloro che peccano, cosa, questa, che è un movimento naturale dell'anima, che di solito è vantaggiosa ai peccatori. [**235a**] Perciò dice che bisogna adirarsi, dimostrando che quest'ira è buona» (30). Dunque, non ogni ira è cattiva.

3. Inoltre. Gregorio dice nel quinto libro del *Commento morale a Giobbe*: «Non giudicano rettamente coloro che sostengono che noi ci adiriamo soltanto con noi stessi e non anche con il prossimo che pecca. Se, infatti, ci è comandato d'amare il prossimo come noi stessi, segue che dobbiamo adirarci contro le loro colpe così come ci adiriamo contro i nostri vizi» (31).
4. Inoltre. Il Damasceno (32) dice che in Cristo ci fu dell'ira e in lui, tuttavia, non ci fu alcun peccato, com'è detto nella *Prima lettera di Pietro* (33). Dunque, non ogni ira è peccato.
5. Inoltre. Ogni peccato è degno di biasimo. Ora, non è degno di biasimo chiunque si adiri, come dice il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* (34). Dunque, non ogni ira è peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che, su questo argomento, ci fu un dibattito tra i filosofi. Infatti, gli stoici dicevano che qualsiasi ira fosse cattiva, Invece i peripatetici dicevano che c'era anche un'ira buona.

Affinché in questa questione si manifesti ciò che c'è di più vero, bisogna tener presente che nell'ira, come in qualsiasi altra passione, possiamo considerare due aspetti: uno è quasi formale, un altro è quasi materiale. L'aspetto formale nell'ira è ciò che proviene dalla parte dell'anima appetitiva, cioè che l'ira sia desiderio di vendetta; invece, l'aspetto materiale è ciò che appartiene ad un mutamento del corpo, cioè che l'ira sia un ribollire del sangue attorno al cuore (35).

Così, dunque, se l'ira è considerata dal punto di vista di ciò che in essa è formale, allora può risiedere sia nell'appetito sensitivo sia nell'appetito intellettivo, qual è la volontà, secondo la quale uno può voler vendicarsi. E, in base a ciò, è evidente che l'ira può essere buona o cattiva. Infatti, è evidente che, quando uno cerca la vendetta secondo il dovuto ordine della giustizia, ciò appartiene alla virtù, come quando cerca la vendetta per correggere un peccato, fatto salvo l'ordine del diritto: e questo è adirarsi contro il peccato.

Invece, quando uno desidera disordinatamente la vendetta, è peccato o perché cerca [**235b**] la vendetta al di là dell'ordine del diritto o perché cerca la vendetta, avendo di mira la soppressione del peccatore piuttosto che l'eliminazione del peccato: e questo è adirarsi contro il proprio fratello. Riguardo a questo punto non ci sarebbe stata disparità di opinione tra gli stoici e i peripatetici, poiché anche gli stoici avrebbero ammesso che talvolta la volontà della vendetta è virtuosa. Ma tutta la controversia verteva sul secondo punto, l'aspetto materiale nell'ira, cioè la sollecitazione del cuore, poiché una simile sollecitazione è d'ostacolo al giudizio della ragione, in cui consiste principalmente il bene della virtù. E perciò, per qualsiasi causa uno s'adiri, sembra che ciò vada a danno della virtù e pertanto sembra che ogni ira sia cattiva.

Ma se uno ben riflettesse, s'accorgerebbe che gli stoici hanno commesso tre errori nel loro modo di vedere.

E, invero, *in primo luogo*, quanto al fatto che non distinguevano tra la cosa migliore in assoluto e la cosa migliore per quest'uomo qui. Infatti, accade che qualcosa sia migliore in assoluto, ma può non esserlo per quest'uomo qui. Per esempio, filosofare, in assoluto, è meglio che arricchirsi, ma per chi manca delle cose necessarie arricchirsi è meglio, com'è detto nel terzo libro dei *Topici* (36). Ed essere rabbioso è un bene per il cane in ragione della condizione della sua natura, tuttavia non è un bene per l'uomo. Così, dunque, poiché la natura dell'uomo è composta d'anima e di corpo e di natura intellettiva e sensitiva, appartiene al bene dell'uomo che si sottometta secondo tutto se stesso alla virtù, cioè sia secondo la sua parte intellettiva sia secondo quella sensitiva e secondo il corpo. E perciò, per la virtù dell'uomo si richiede che il desiderio della giusta vendetta

risieda non solo nella parte razionale dell'anima, ma anche nella parte sensitiva e nello stesso corpo e che lo stesso corpo si muova per servire la virtù.

In secondo luogo, gli stoici non tennero presente che l'ira e le altre passioni del genere possono rapportarsi al giudizio della ragione in un duplice modo. *In un modo*, in maniera *antecedente*, e in questo modo è giocoforza che l'ira e tutte le altre passioni del genere impediscano sempre il giudizio della ragione, poiché l'anima può giudicare intorno alla verità soprattutto in una certa tranquillità della mente; perciò il Filosofo (37) dice anche [**236a**] che l'anima diventa sapiente e prudente, quando è calma. *In un altro modo*, l'ira si può rapportare al giudizio della ragione in maniera conseguente, nel senso cioè che, dopo che la ragione ha giudicato e ordinato il modo di vendicarsi, allora insorge la passione per dare esecuzione. E così l'ira e le altre passioni del genere non sono d'impedimento al giudizio della ragione, che già c'è stato, ma piuttosto sono vantaggiose per una più pronta esecuzione e in ciò sono utili alla virtù. Perciò Gregorio, nel quinto libro del *Commento morale a Giobbe*, dice: «Bisogna avere la massima cura affinché l'ira, utilizzata come strumento della virtù, non domini sulla mente, né la preceda come una padrona, ma, simile ad un'ancella pronta ad obbedire, non s'allontani giammai dal seguito della ragione; infatti, essa si erge con più forza contro i vizi allorquando si mette al servizio della ragione da suddita» (38).

In terzo luogo, gli stoici errarono nel fatto che non avevano un concetto esatto dell'ira e delle altre passioni. Infatti, pur non essendo delle passioni tutti i movimenti appetitivi, essi non distinguevano le passioni dagli altri movimenti appetitivi in questo: gli altri movimenti appetitivi risiedono nella volontà, mentre le passioni risiedono nell'appetito sensitivo. In effetti, essi non distinguevano tra gli uni e gli altri appetiti. Ma li distinguevano [da esse] per il fatto che definivano le passioni come movimenti appetitivi, che violano la giusta proporzione della ragione ordinata; perciò dicevano che esse sono certe malattie dell'anima, simili alle malattie del corpo che violano la giusta proporzione della salute. E, in base a ciò, era necessario che qualsiasi ira e qualsiasi passione fossero cattive.

Ma poiché *ira*, a dire il vero, è detto qualsiasi movimento dell'appetito sensitivo; poiché un movimento del genere può essere ordinato dalla ragione; poiché, in quanto segue il giudizio della ragione, ad essa è utile per una pronta esecuzione; e poiché la condizione della natura umana esige che l'appetito sensitivo sia mosso dalla ragione, da ciò consegue che è necessario dire con i peripatetici che una determinata ira è buona e virtuosa.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

l. Alla prima bisogna rispondere che Girolamo parla di quell'ira con cui uno s'adira contro il proprio fratello, com'è evidente dalle parole del Signore che commenta; ora, ogni ira del genere è cattiva, ma l'ira che è contro il peccato è buona, com'è stato detto.

2. Alla seconda bisogna rispondere che non è naturale per l'uomo l'ira che prende il sopravvento [**236b**] sulla ragione, ma è naturale per lui che essa sia al servizio della ragione.

3. Alla terza bisogna rispondere che, in quel testo, il Filosofo parla dell'ira di chi non si controlla, la quale ira non si sottomette alla ragione.

4. Alla quarta bisogna rispondere che l'ira, quando segue il giudizio della ragione, turba certamente in qualche modo la ragione, però giova alla prontezza dell'esecuzione, cosicché non sopprime l'ordine della ragione, che è stato già stabilito dal giudizio precedente della ragione. Perciò, anche Gregorio, nel quinto libro del *Commento morale a Giobbe* (39), dice che l'ira per vizio acceca l'occhio della mente, però l'ira per zelo non acceca, ma turba soltanto.

5. Alla quinta bisogna rispondere che Dio è incorporeo, cosicché come opera senza le membra del corpo così pure senza l'appetito sensitivo; e tuttavia appartiene alla virtù dell'uomo che si serva del movimento dell'appetito sensitivo, come si serve anche degli strumenti del corpo.
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'ira che precede il giudizio della ragione non è utile alla virtù, ma dannosa; quella invece che lo segue è utile per l'esecuzione, com'è stato detto.
7. Alla settima bisogna rispondere che quelle parole di Gregorio vanno intese come riferite all'ira per vizio, tanto che anch'egli, in ciò che segue, dimostra che c'è un'altra ira lodevole e virtuosa.
8. All'ottava bisogna rispondere che nella legge è vietata la punizione che procede dal livore della vendetta, ma non quella che procede dallo zelo della giustizia.
9. Alla nona bisogna rispondere che il giudizio non va desunto dai nomi, ma dalla natura delle cose, cosicché non è necessario che tutte quelle cose, che sono denominate nello stesso modo, sortiscano lo stesso giudizio, altrimenti si sopprimerebbe la falsità dell'equivoco. Dunque, bisogna sapere che, come dice il Filosofo nel quarto libro dell'*Etica* (40), i vizi opposti alla mansuetudine non hanno nome e perciò ci serviamo del nome della passione [cioè, dell'*ira*] per designare questo vizio capitale. E poiché la passione può essere buona o cattiva, quindi anche l'ira può essere buona o cattiva. Invece, gli altri vizi capitali sono denominati con i nomi propri dei vizi e, quindi, sono sempre cattivi.
10. Alla decima bisogna rispondere che come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (41), il male [**237a**] agisce solo in virtù del bene e perciò ai vizi capitali non compete di essere princìpi in ragione del male, ma piuttosto in ragione del bene, secondo la quale ragione i loro fini sono appetibili e muovono a determinati atti. Perciò, non è necessario che i vizi capitali siano massimamente e puramente cattivi. E tuttavia si può dire che l'ira, in quanto vizio capitale, non è mai buona.
11. All'undicesima bisogna rispondere che non tutto ciò che impedisce il meglio è un male, altrimenti il matrimonio sarebbe un male poiché impedisce la verginità; ma, anzi, ciò che impedisce un certo bene in un determinato momento può anche essere in quel particolare momento la cosa migliore. Per conseguenza, anche se la contemplazione sia, in assoluto, la migliore fra le attività umane, tuttavia in qualche caso può essere migliore qualche azione, cui giova l'ira.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dall'ira in quanto comporta un movimento disordinato, come la intendevano gli stoici.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che il Filosofo, nei *Topici* (42), adduce come esempi alcune opinioni, che per lui non sono vere, ma le adduce come probabili secondo 1'opinione di altri; e tale è quella ove dice che la virtù consiste nel non patire niente. Infatti, ciò era probabile secondo l'opinione degli stoici, ma, nel secondo libro dell'*Etica* (43), critica l'opinione di quelli che dicevano che le virtù fossero certi stati d'impassibilità. Tuttavia, si può dire che la virtù consiste nel non patire niente in maniera disordinata.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che chi si adira per il peccato del proprio fratello non cerca la propria vendetta, ma la vendetta di Dio. Infatti, il peccato non è altro che un'offesa a Dio e quindi chi s'adira giustamente non usurpa per sé ciò che è di Dio.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che Archita non aveva determinato la misura della vendetta e perciò non la voleva determinare da adirato, per non eccedere.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che nell'ira possono essere considerate due cose: la causa dell'ira, che [**237b**] la ragione fa conoscere - e ciò può essere peccato; e poi il danno contro cui si dirige l'appetito sensitivo - e ciò è sempre qualcosa di sensibile.

Articolo 2 (44)

Se l'ira possa essere peccato oppure no

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, l'ira è una certa passione. Ora, per le passioni non meritiamo né demeritiamo e neanche siamo lodati o biasimati, come appare evidente da quanto dice il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* (45). Dunque, l'ira non è peccato.
2. Inoltre. Come uno zoppo è un uomo, così una natura decaduta è una natura. Ora, adirarsi appartiene alla natura decaduta. Per conseguenza, adirarsi è qualcosa che conviene alla natura. Ma nessuna cosa del genere è peccato. Dunque, l'ira non è peccato.
3. Inoltre. Ciò che di per sé può essere ordinato sia al bene sia al male non si deve pensare che sia peccato. Ora, l'ira può essere indirizzata sia verso il bene sia verso il male. Dunque, l'ira non è peccato.
4. Inoltre. Gli atti propri delle potenze naturali dell'anima non sono peccati, poiché il peccato è contro la natura, come dice il Damasceno (46) nel secondo libro. Ora, l'ira è un atto della potenza irascibile, che è una certa potenza naturale dell'anima. Dunque, l'ira non è peccato.
5. Inoltre. Ogni peccato è volontario, come dice Agostino (47). Ora, l'ira non è volontaria, poiché, come dice il Filosofo nel settimo libro dell'*Etica* (48), l'adirato agisce con tristezza e la tristezza fa parte di quelle cose che ci accadono contro la nostra volontà, come dice Agostino nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (49). Dunque, l'ira non è peccato.
6. Inoltre. Ciò che non è in nostro potere non è peccato. Infatti, nessuno pecca in ciò che non può evitare, come dice Agostino (50). Ora, l'ira non è in nostro potere, poiché, a commento di quel versetto del *Salmo*: «Adiratevi e non peccate» (51), la glossa (52) dice [**238a**] che il movimento dell'ira non è in nostro potere. Dunque, l'ira non è peccato.
7. Inoltre. Il Filosofo (53) dice che l'ira consiste in un ribollire del sangue attorno al cuore. Ma ciò non comporta alcun peccato. Dunque, l'ira non è peccato.
8. Inoltre. Girolamo, nella *Lettera al monaco Antonino* (54), dice che adirarsi è dell'uomo, ma astenersi dalle ingiurie è del cristiano. Ora, ciò che è dell'uomo in quanto uomo non è peccato. Dunque, l'ira non è peccato.
9. Inoltre. In ogni peccato c'è una conversione verso un bene mutevole. Ora, nell'ira non c'è una conversione verso un bene mutevole, ma piuttosto verso un male, cioè per arrecare un danno al prossimo. Dunque, l'ira non è peccato.

IN CONTRARIO

C'è che l'Apostolo dice nella *Lettera agli Efesini*: «Sia bandita da voi ogni indignazione ed ira» (55), cosa che non direbbe se l'ira non rosse peccato. Dunque, l'ira è peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che l'ira comporta un certo movimento dell'appetito, ma non comporta la fuga, bensì il perseguimento. Infatti, essa è desiderio d'una cosa da conseguire. E poiché l'oggetto conveniente del perseguimento è un bene ma non un male, è per questo che sopra è stato detto che tutti i movimenti appetitivi, il cui oggetto è un male, se appartengono al perseguimento sono cattivi, come l'amare o il desiderare il male e il godere del male.

Ora, l'ira comporta certamente il desiderio di qualche male, cioè del danno che cerca di arrecare al prossimo, tuttavia non lo desidera in quanto male, bensì in quanto bene, che consiste nella giusta vendetta. Perciò l'adirato cerca di nuocere ad un altro per vendicare l'offesa fattagli. Ora, i movimenti appetitivi sono giudicati in base a ciò che c'è di formale nell'oggetto piuttosto che in base a ciò che in esso c'è di materiale. Per conseguenza, bisogna dire che l'ira è il perseguimento del bene piuttosto che il perseguimento del male, poiché ciò che ha di mira materialmente è un male, ma formalmente è un bene. Però, benché [**238b**] ogni perseguimento d'un male sia cattivo, tuttavia non ogni perseguimento d'un bene è buono, ma bisogna esaminare se quel bene sia un bene vero e in assoluto o se non sia piuttosto un bene apparente e solo sotto un certo rapporto. Infatti, il perseguimento di ciò che è un bene vero e in assoluto è buono, come l'amore e il desiderio della sapienza e il godimento di essa, ma è cattivo il perseguimento di ciò che è un bene apparente e sotto un certo rapporto, ma è invece un male in assoluto e secondo la verità delle cose, com'è evidente nella gola e nella lussuria, nelle quali è riprovato il desiderio del bene apparente e non di quello vero.

E così, relativamente alla presente questione, bisogna dire che, se l'ira è un desiderio di vendetta, in quanto è veramente giusta, allora l'ira sarà buona e virtuosa ed è detta *ira per zelo*; al contrario, se è desiderio di vendetta, che solo apparentemente è giusta ma non veramente giusta, allora l'ira è peccato e Gregorio, nel quinto libro del *Commento morale a Giobbe* (56), la chiama *ira per vizio*.

Ora, la vendetta, così desiderata, appare giusta a causa della precedente offesa, che la ragione dice che va vendicata. Tuttavia, non è giusta veramente e in assoluto, poiché non è osservato il dovuto ordine della giustizia, forse perché uno cerca una vendetta più grande del dovuto o perché cerca di vendicarsi di sua autorità, benché ciò non gli sia consentito, o perché cerca la vendetta in vista d'un fine indebito. E perciò il Filosofo dice nel settimo libro dell'*Etica* (57) che l'adirato comincia certamente ad ascoltare la ragione, in quanto cioè giudica che l'offesa va vendicata, ma tuttavia non l'ascolta perfettamente, poiché non si volge a seguire il retto ordine della vendetta, secondo come detta la ragione. Perciò egli paragona l'ira a quei servi che s'affrettano ad eseguire un ordine, prima d'ascoltarlo per intero, ragion per cui sbagliano.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che le passioni non sono dette né lodevoli né biasimevoli, poiché, di per sé, non hanno nulla che sia in accordo con la ragione o che sia contrario alla ragione. Tuttavia, se alla passione s'aggiunge qualcosa per cui sia in accordo con la ragione, la passione sarà lodevole; invece, se ad essa s'aggiunge qualcosa per cui discordi dalla ragione, sarà una passione biasimevole. E così, l'ira è considerata peccato, in quanto non ascolta perfettamente la ragione, [**239a**] com'è stato detto. E tuttavia si dice che l'ira è peccato non soltanto in quanto è passione, cioè un movimento dell'appetito sensitivo, ma anche in quanto designa un atto dell'appetito intellettivo, che è la volontà, com'è stato detto.

2. Alla seconda bisogna rispondere che all'uomo zoppo può convenire qualcosa in quanto uomo e ciò conviene per sé all'uomo, ma accidentalmente allo zoppo. Può anche convenirgli qualcosa in quanto zoppo, che solo accidentalmente si riferisce all'uomo. E similmente, alla natura decaduta l'ira conviene in quanto la natura è decaduta. Per ciò accade, infatti, che il movimento dell'ira si allontani dall'ordine della ragione.

3. Alla terza bisogna rispondere che, come sopra è stato detto, poiché il vizio opposto alla mansuetudine non ha un nome, allora s'assume come nome del vizio il nome della passione, che di per sé è indifferente, e in questo modo diciamo che l'ira è peccato; ma così non si riferisce se non al male.

4. E similmente bisogna rispondere alla quarta obiezione: così, infatti, l'ira designa un atto d'una potenza naturale, in quanto è una passione che si rapporta indifferentemente al bene e al male.
5. Alla quinta bisogna rispondere che l'adirato agisce con tristezza, che consegue all'ingiustizia fattagli. Quindi, da ciò non si può dedurre che l'ira sia involontaria, ma che qualcosa d'involontario sia la causa dell'ira. Infatti, giammai uno si adirerebbe, se non gli fosse fatto qualcosa contro la sua volontà.
6. Alla sesta bisogna rispondere che quella glossa si riferisce, all'ira disordinata, in quanto risiede nella sensibilità e che precede la piena deliberazione della ragione. Ora, tali movimenti della sensibilità, nella loro singolarità, sono in nostro potere, poiché possiamo impedire un singolo movimento rivolgendo la nostra attenzione ad altre cose, tuttavia non possiamo impedire che insorga qualche movimento disordinato.
7. Alla settima bisogna rispondere che quella definizione dell'ira è fatta in base a ciò che in essa c'è di materiale. Infatti, appartiene ad una trasformazione corporea il ribollimento del sangue intorno al cuore. Ora, questo mutamento del corpo è successivo al movimento dell'appetito, che è l'elemento formale dell'ira e nel quale consiste la natura del peccato.
8. All'ottava bisogna rispondere che talvolta [**239b**] il termine *uomo* sta per *debolezza umana*, come si legge nella *Prima lettera ai Corinzi*: «Dal momento che in voi c'è invidia e discordia non siete forse ancora carnali e non camminate secondo l'uomo?» (58). E adirarsi disordinatamente in questo modo è detto secondo l'uomo, poiché appartiene alla debolezza umana.
9. Alla nona bisogna rispondere che l'oggetto dell'ira è un male visto sotto la ragione di bene e così essa comporta una conversione verso un determinato bene.

Articolo 3 (59)

Se l'ira sia peccato mortale

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Perché, a commento di quel versetto della *Lettera agli Efesini*: «Il sole non tramonti sulle vostra ira» (60), la glossa (61) dice che Cristo non abita mai insieme con l'ira. Ora, nell'anima, solo il peccato mortale è ciò che Cristo non sopporta. Dunque, l'ira è peccato mortale.
2. Inoltre. Nel *Vangelo di Matteo* il Signore dice: «Avete sentito che cosa fu detto agli antichi: "Non uccidere, chi ucciderà sarà sottoposto a giudizio». Ma io vi dico: chiunque s'adira contro il proprio fratello sarà sottoposto a giudizio» (62). Da ciò è evidente che, nella nuova Legge, all'ira è riservata la stessa pena che era riservata all'omicidio nella vecchia Legge. Ora, nella vecchia Legge, l'omicidio era sempre peccato mortale. Dunque, l'ira nella nuova Legge è peccato mortale.
3. Inoltre. Tutto ciò che merita la dannazione eterna è peccato mortale. Ora, l'ira merita la dannazione eterna. Infatti, la glossa (63), in quello stesso luogo, dice che con queste tre cose, cioè col giudizio, con il sinedrio e con la geenna, sono singolarmente designate le diverse dimore nella dannazione eterna in ragione della gravità del peccato. Dunque, l'ira è peccato mortale.
4. Inoltre. Gregorio dice nel quinto libro del *Commento morale a Giobbe*: «A causa dell'ira si abbandona la giustizia, [...] la concordia è infranta, [...] è bandito lo splendore

dello Spirito Santo» (64). Ora, queste cose non accadono se non a causa del peccato mortale. Dunque, l'ira è peccato mortale.
5. Inoltre. Ogni desiderio libidinoso di ciò che Cristo riservò a sé è peccato mortale. Ma, come dice Agostino nel quattordicesimo libro della *Città di Dio*: [**240a**] «L'ira è il desiderio della vendetta» (65); ora, Cristo riservò a sé la vendetta, secondo quel versetto del *Deuteronomio*: «A me la vendetta e sono io a dare la ricompensa» (66); secondo un altro testo, abbiamo: «Mia è la vendetta». Dunque, l'ira è peccato mortale.
6. Inoltre. Ciò che produce un accrescimento dei delitti sembra essere un delitto, cioè un peccato mortale. Ora, l'ira produce un accrescimento nei delitti, come dice la glossa a commento di quel versetto dei *Proverbi*: «L'uomo iracondo provoca delle risse» (67) Dunque, l'ira è peccato mortale.
7. Inoltre. Niente corrompe l'intelletto se non un peccato superiore, poiché le cose sensibili superiori corrompono anche il senso. Ora, l'ira corrompe l'intelletto. Infatti, Gregorio, nel quinto libro del *Commento morale a Giobbe* (68), dice che l'ira acceca l'occhio della ragione. Dunque, l'ira è un peccato superiore, e un peccato del genere è mortale.
8. Inoltre. Ciò che è contro la ragione sembra essere peccato mortale. Ora, l'ira disordinata è contro il giudizio della ragione, com'è evidente da quanto è stato detto sopra. Dunque, l'ira è peccato mortale.
9. Inoltre. Ciò che è contro la natura dell'uomo è peccato mortale. Ora, l'ira è una cosa del genere. Infatti, l'uomo è per natura un animale mansueto, mentre l'ira è contraria alla mansuetudine. Dunque, l'ira è peccato mortale.
10. Inoltre. Qualsiasi cosa, che è contraria all'atto della carità, è peccato mortale. Ora, l'ira è contraria all'atto della carità, la quale vuole il bene del prossimo, mentre l'ira vuole il danno per il prossimo. Dunque, l'ira è peccato mortale.
11. Inoltre. Un peccato è detto mortale per il fatto che uccide spiritualmente. Ora in Giobbe è detto che «l'ira uccide l'uomo stolto» (69). Dunque, l'ira è peccato mortale.

IN CONTRARIO

1. A commento di quel versetto del *Salmo*: «Adiratevi, ma non peccate» (70), la glossa dice; «È veniale quell'ira che non è mandata ad effetto» (71). Ora, quegli atti che sono peccati mortali nel loro genere anche prima che siano mandati ad effetto, giammai saranno veniali in base al solo consenso. Dunque, l'ira, nel suo genere, non è peccato mortale.
2. [**240b**] Inoltre. li peccato dell'azione non è minore del peccato del cuore. Ora, l'atto dell'ira non sempre è peccato mortale, come quando uno per ira arreca alcuni piccoli danni al prossimo o dandogli una piccola spinta o rimproverandolo o facendo altre cose del genere. Dunque, neanche l'ira, nel suo genere, è peccato mortale.
3. Inoltre. Agostino, nel nono libro della *Città di Dio* (72), dice che nella morale cristiana non si considera se uno s'adira, ma piuttosto perché un'anima pia s'adiri. Ora, nessun peccato mortale può coesistere con la pietà. Dunque, l'ira non è peccato mortale.
4. Inoltre. C'è una certa ira che è virtuosa, come sopra è stato dimostrato, e c'è una certa ira che è peccato mortale. Dunque, ce n'è anche una intermedia, che è peccato veniale.
5. Inoltre. Nessun peccato mortale può coesistere con lo Spirito Santo. Ora, l'ira può coesistere con lo Spirito Santo. Infatti, si legge nel *Secondo libro dei Re* (73) che lo spirito d'Elia si posò su Eliseo e tuttavia questi maledisse subito dopo alcuni fanciulli e «due orsi, usciti dalla foresta, sbranarono quarantadue di quei fanciulli» (74); e ciò sembra appartenere ad una grandissima ira. Dunque, l'ira non è peccato mortale.
6. Inoltre. Nella nuova Legge non è permesso nessun peccato mortale. Ora, l'ira è permessa, com'è evidente dal commento della glossa (75) al versetto della *Lettera agli Efesini*: «Adiratevi e non peccate» (76). Dunque, l'ira non è peccato mortale.

7. Inoltre. Secondo quanto dice il Filosofo nel settimo libro dell'*Etica* (77), la concupiscenza è più turpe dell'ira. Ora, la concupiscenza non sempre è peccato mortale. Dunque, neppure l'ira.
8. Inoltre. li peccato mortale non è un determinato movimento appetitivo, che precede la piena deliberazione della ragione. Ora, l'ira precede sempre la piena deliberazione della ragione, poiché non ascolta mai perfettamente la ragione, com'è detto nel settimo libro dell'*Etica* (78). Dunque, l'ira non è peccato mortale.

RISPOSTA

Bisogna dire che, in quanto gli atti morali traggono la loro specie dagli oggetti, essi vanno esaminati in base ai loro [**241a**] oggetti, se sono buoni o cattivi per il loro genere; e, se cattivi, se sono peccati mortali o veniali. Ora, è stato detto che l'oggetto dell'ira, in quanto è peccato, è la vendetta ingiusta, che non è altro che un danno arrecato al prossimo contro ciò che è dovuto secondo giustizia; ma ciò comporta, per sua natura, un peccato mortale. Infatti, poiché ciò che è dovuto secondo giustizia cade sotto il precetto, qualsiasi cosa che sia contro la natura di ciò che è dovuto secondo giustizia è contro il precetto, cosicché è peccato mortale. Per conseguenza, l'ira per vizio è, per il suo genere, peccato mortale, poiché altro non è che la volontà di nuocere al prossimo in modo ingiusto a causa di qualche offesa precedente.

Ma, com'è stato detto degli altri peccati (79), accade che un certo peccato è mortale per il suo genere, che tuttavia è veniale per l'imperfezione dell'atto. Sopra è stato detto che l'atto dell'uomo può essere imperfetto in due modi. *In un modo* da parte dell'agente: e così, un atto imperfetto dell'uomo è quello che appartiene alla sola sensibilità e che è anteriore al giudizio della ragione, la quale è il principio attivo proprio nell'uomo. E in base a ciò, il movimento della sensualità che tende verso un qualsiasi peccato mortale, anche verso un omicidio o un adulterio da commettere, è peccato veniale. *In un altro modo* l'atto è detto imperfetto dalla parte dell'oggetto, il quale, a causa della sua piccolezza, è ritenuto quasi un niente. Infatti, la ragione ritiene quasi un niente ciò che è poco, come dice il Filosofo nel libro terzo della *Politica* (80). E in base a ciò, benché prendere una cosa altrui sia peccato mortale per il suo genere, tuttavia prendere una piccola quantità, che è quasi di nessun valore o importanza, non è peccato mortale: per esempio, se uno prende un piccolo grappolo d'uva dalla vigna di qualcuno.

Ora, nel genere del peccato d'ira, accade di riscontrare il peccato veniale in entrambi i modi: *nel primo modo*, un improvviso scatto d'ira, cui la ragione non acconsente è peccato veniale; *nel secondo modo*, per la piccolezza del danno: per esempio, se uno s'adira contro un fanciullo, volendolo scuotere un poco per i capelli o per l'orecchio o fare qualche altra cosa lieve per vendetta. Ma quando uno desidera vendicarsi, senza osservare la giustizia, arrecando qualche grave danno con [**241b**] il consenso deliberato dalla ragione, tale ira è sempre peccato mortale.

E poiché una certa ira è peccato mortale e una certa ira è peccato veniale, bisogna rispondere ad entrambe le argomentazioni.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che quella glossa parla dell'ira per vizio, quando il movimento dell'ira è perfetto sia dalla parte dell'agente sia dalla parte dell'oggetto; così, è sempre peccato mortale, com'è stato detto.
2-4. E similmente bisogna rispondere alla seconda, alla terza e alla quarta obiezione.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, quanto alla vendetta, Dio riservò qualcosa a sé solo. Infatti, affidò la vendetta contro i delitti manifesti a quelli che sono costituiti nell'ordine d'un determinato potere: infatti, nella *Lettera ai Romani*, dell'uomo che ha

potere è detto che è «vendicatore di Dio per l'ira contro chi agisce male» (81). Invece, quanto ai delitti occulti, egli riservò a sé solo il giudizio e la vendetta, secondo quel versetto della *Prima lettera ai Corinzi*: «Non giudicate prima del tempo» (82). Dio [lo] riservò a sé solo anche al fine di vendicarsi per se stesso: l'uomo, infatti, non deve vendicarsi per se stesso, ma per una colpa commessa contro di lui, che è un'offesa fatta a Dio. Dunque, quando uno cerca la vendetta per se stesso o al di fuori dell'ordine del potere giudiziario, usurpa per sé ciò che è di Dio e, quindi, pecca mortalmente, a meno che il suo non sia un atto imperfetto, com'è stato detto.

6. Alla sesta bisogna rispondere che l'accrescimento d'un delitto può accadere non solo tramite l'aggiunta d'un delitto ad un altro, ma anche tramite un'occasione e in questo modo l'ira, che è peccato veniale, può produrre un accrescimento dei delitti.

7. Alla settima bisogna rispondere che una cosa può corrompere l'intelletto o la ragione in due modi: *in un modo* per sé e direttamente tramite una certa opposizione e così solo il peccato mortale può corrompere il giudizio della ragione*; in un altro modo* indirettamente e accidentalmente, nella misura in cui è impedito l'uso della ragione per mezzo d'un certo mutamento del corpo; e in questo modo anche l'ira, che è un peccato veniale, può impedire l'uso della ragione. Tuttavia, si dice propriamente che essa [**242a**] acceca solo quando induce la ragione ad acconsentire al peccato.

8. All'ottava bisogna rispondere che la ragione dirige tutto in base al fine. Dunque, è direttamente contrario alla ragione solo ciò che esclude il debito fine, cosa che non accade se non per mezzo del peccato mortale. Invece, se si dà un disordine circa quelle cose che sono ordinate al fine, senza che sia stato escluso il fine, non è propriamente contro la ragione, ma al di fuori della ragione ed è peccato veniale.

9. Alla nona bisogna rispondere che l'ira è contro la natura dell'uomo, che è un animale razionale, in quanto è contro la ragione e ciò s'addice solo a quell'ira, che è peccato mortale.

10. Alla decima bisogna rispondere che la carità vuole per il prossimo il bene sotto la ragione di bene e quindi l'odio è, propriamente, contro la carità. Invece, l'ira desidera il male del prossimo, non in quanto male, ma il male sotto la ragione della giusta vendetta, com'è stato detto. E perciò, dalla parte dell'oggetto, ciò che non è veramente giusto, ma lo è solo apparentemente, è contrario alla giustizia; invece, dalla parte della passione, è contrario alla mansuetudine, che è la medietà nell'ira.

11. All'undicesima bisogna rispondere che quel testo va inteso come riguardante il movimento perfetto dell'ira per vizio.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI IN CONTRARIO

l. Al primo bisogna rispondere che quella glossa parla dell'ira, che risiede nella sola sensibilità, la quale, si dice, è mandata ad effetto non solo nell'atto esteriore ma anche per mezzo del consenso interiore, che davanti a Dio è ritenuto come fatto.

2. Al secondo bisogna rispondere che quell'argomento procede dall'ira, che è imperfetta dalla parte dell'oggetto.

3. Al terzo bisogna rispondere che l'anima pia s'adira per mezzo dell'ira per zelo che è virtuosa, come sopra è stato detto.

4. Al quarto bisogna rispondere che tra una vendetta giusta e una ingiusta non c'è alcuna medietà e quindi neppure tra l'ira virtuosa e l'ira che è peccato mortale, eccetto forse l'ira imperfetta, che è peccato veniale.

5. Al quinto bisogna rispondere che Eliseo non maledisse i fanciulli per un'ira viziosa, quasi per livore della vendetta, ma per lo zelo della giustizia divina.

6. [**242b**] Al sesto bisogna rispondere che l'Apostolo permette il movimento dell'ira imperfetta, che consiste nella sola sensualità.

7. Al settimo bisogna rispondere che, se c'è una concupiscenza perfetta di ciò che, per il suo genere, è peccato mortale, anch'essa è peccato mortale; tuttavia, se è imperfetta, è un peccato veniale, com'è stato detto dell'ira.
8. All'ottavo bisogna rispondere che l'ira non ascolta perfettamente la ragione che dissuade, ma ascolta talvolta perfettamente la ragione che acconsente.

Articolo 4 (83)

Se l'ira sia un peccato meno grave dell'odio, dell'invidia e di altri peccati del genere

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Perché il male, come dice Agostino nel *Manuale* (84), è detto così perché nuoce. Dunque, quanto più un determinato peccato arreca nocumento tanto più è grave. Ora, l'ira arreca all'uomo un danno maggiore dell'invidia. Infatti, scrive Ugo di S. Vittore nei *Cinque settenari*: «La superbia toglie all'uomo Dio, l'invidia gli toglie il prossimo, l'ira gli toglie se stesso» (85). Dunque, l'invidia non è un peccato più grave dell'ira.
2. Inoltre. L'effetto è assimilato alla sua causa. Ora, l'effetto dell'invidia è l'ira, come dice Ugo [da S. Vittore] nello stesso libro (86). Dunque, l'ira non è un peccato meno grave dell'invidia.
3. Inoltre. Sembra che non sia un peccato meno grave dell'odio, poiché la gravità dei peccati è considerata in base agli effetti. Ora, l'effetto dell'odio e dell'ira è lo stesso, cioè arrecare un danno al prossimo. Dunque, l'odio non è un peccato più grave dell'ira.
4. Sembra anche che l'ira sia un peccato più grave della concupiscenza della carne, poiché, secondo quanto dice il Filosofo nel terzo libro dei *Topici* (87), se il massimo in un genere di cose è più eccellente del massimo in un altro genere di cose, il primo genere è più eccellente del secondo. Ora, il massimo peccato nel genere dell'ira, cioè l'omicidio, è superiore, per gravità, a qualsiasi peccato nel genere della concupiscenza della carne. Dunque, l'ira è, in assoluto, un peccato più grave della concupiscenza della carne.
5. Inoltre. Quanto più grave è un peccato [**243a**] tanto maggiore è il pentimento, che causa. Ora, il pentimento è connesso di più all'ira che alla concupiscenza della carne, poiché, come dice il Filosofo nel settimo libro dell'*Etica* (88), chi s'adira pecca con tristezza, invece il concupiscente senza tristezza. Dunque, l'ira è un peccato più grave della concupiscenza.
6. Inoltre. In *Ezechiele* è detto: «Come la madre così anche le figlie» (89). Ora, la bestemmia, che è figlia dell'ira, secondo Gregorio (90), è il peccato più grave. Dunque, l'ira è un peccato più grave di tutti i vizi predetti.

IN CONTRARIO

Agostino nella *Regola* (91), paragona l'ira alla festuca e l'odio alla trave.

RISPOSTA

Bisogna dire che la differenza va cercata là dove si riscontra qualche convenienza. Il peccato dell'ira, quanto all'oggetto, conviene con tre peccati. Infatti, com'è stato detto, l'oggetto dell'ira è un certo male da arrecare, visto sotto la ragione d'un certo bene. Dunque, dalla parte del male, l'ira conviene con l'odio, che desidera il male di qualcuno, e con l'invidia, che si rattrista del bene [di qualcuno]. Invece, dalla parte del bene

desiderato, conviene con la concupiscenza, che è pure un certo desiderio disordinato d'un bene.

Ma, assolutamente parlando, l'ira è lontana dalla gravità dei tre predetti vizi. Infatti, l'odio cerca il male del prossimo sotto la ragione di male e l'invidia è contraria al bene del prossimo sotto la ragione di bene, invece l'ira non cerca il male del prossimo e neppure ne impedisce il bene se non sotto la ragione di bene, che è la giusta vendetta. E così quello che fanno l'odio e l'invidia, avendo di mira di per sé il male o l'impedimento del bene, lo fa pure l'ira, ma avendo di mira di per sé il bene e solo accidentalmente il male. Ora, ciò che è per sé è sempre superiore a ciò che è per accidente e perciò l'invidia e l'odio superano in malizia il peccato dell'ira. Similmente, anche il peccato di concupiscenza consiste nel fatto che tende verso un bene, che è piacevole secondo il senso, invece l'ira tende disordinatamente verso un bene che è giusto apparentemente e lo è secondo la ragione. E perciò, poiché il bene della ragione è migliore del bene del senso, il movimento dell'ira è vicino alla virtù più del movimento della concupiscenza e quindi, assolutamente parlando, è un peccato meno grave. [**243b**] Perciò il Filosofo dice nel settimo libro dell'*Etica* (92) che l'incontinente nella concupiscenza è più turpe dell'incontinente nell'ira. E certamente questo confronto guarda solo al genere stesso dei peccati. Infatti, niente impedisce che, in base a circostanze sopraggiunte, l'ira sia più grave degli altri peccati.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che l'invidia toglie all'uomo il prossimo per una certa opposizione contro di esso. Invece, l'ira non toglie nello stesso modo l'uomo a se stesso, ma lo toglie in modo indiretto, in quanto, a causa del mutamento corporeo dell'ira, è ostacolato l'uso della ragione, per mezzo del quale l'uomo è padrone di se stesso.
2. Alla seconda bisogna rispondere che l'ira, secondo il Filosofo (93), è causata dalla tristezza e così, poiché l'invidia è una certa tristezza, accade che l'ira sia causata dall'invidia. Tuttavia, non è necessario che l'ira sia uguale all'invidia, poiché non sempre l'effetto eguaglia la sua causa, benché abbia con essa una certa somiglianza.
3. Alla terza bisogna rispondere che l'ira e l'odio procedono in maniera diversa, per arrecare un danno al prossimo e questa diversità può essere precisamente considerata sotto molteplici punti di vista, come dice il Filosofo nel secondo libro della *Retorica* (94). *Primo*, perché l'ira non ha di mira un danno se non sotto il punto di vista della giusta vendetta e non cerca di nuocere se non a quelli che danneggiarono noi o alcuni ai quali siamo interessati, affinché si faccia una l'erta compensazione; invece l'odio può essere contro qualsiasi estraneo, che mai ci offese, per il semplice fatto che il suo modo di vivere è contro i nostri sentimenti. *Secondo*, perché l'ira si rivolge sempre verso singole persone, poiché è causata da alcuni atti ingiuriosi e gli atti riguardano cose singole; invece l'odio si rivolge verso qualcosa di generico: per esempio, un uomo ha in odio tutto il genere dei ladroni. *Terzo*, perché l'adirato non cerca il danno del prossimo, se non fino alla misura che, secondo come gli sembra, è richiesto dalla giustizia vendicativa e, ottenuto ciò, l'ira si placa; l'odio invece non si sazia di nessun male, poiché cerca il male del prossimo per sé. *Quarto*, perché l'adirato desidera che colui cui arreca un danno si renda conto che gli accade quel male per l'offesa arrecata; [**244a**] invece chi odia non si preoccupa di quale che sia il modo con cui accada immeritatamente un male. Da queste cose è anche manifesto che l'odio è un peccato più grave dell'ira.
4. Alla quarta bisogna rispondere che quell'argomentazione sarebbe conseguente se l'omicidio fosse una specie dell'ira, invece non ne è una specie, ma un effetto. Ora, talvolta accade che da un male minore consegua un male maggiore.
5. Alla quinta bisogna rispondere che la concupiscenza ha più pentimento anche dell'ira, poiché l'ira partecipa di più della ragione; ora, la tristezza che s'aggiunge all'ira, non ha

niente a che fare col pentimento, poiché non è dovuta all'atto dell'ira ma alla causa che provoca l'ira, cioè all'offesa ricevuta.
6. Alla sesta bisogna rispondere che, poiché il male non causa nulla se non in virtù del bene, nella concatenazione dei peccati si parte da ciò che ha una maggiore apparenza di bene e perciò per lo più l'uomo dai peccati più piccoli passa a quelli più grandi. Perciò, non è necessario che l'ira sia di così grande gravità quanto la bestemmia.

Articolo 5 (95)

Se tira sia un vizio capitale

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, non c'è il capo del capo. Ora, l'ira ha un altro capo, poiché è causata dalla tristezza, come dice anche il Filosofo (96). Dunque, l'ira non è un vizio capitale.
2. Inoltre. Ogni vizio capitale è uno specifico peccato. Ora, l'ira sembra essere un peccato generico, poiché non s'oppone ad una sola virtù, ma a molte. Infatti, s'oppone alla carità, alla giustizia e alla mansuetudine. Dunque, l'ira non è un vizio capitale.
3. Inoltre. Agli altri vizi capitali s'oppongono alcuni altri vizi. Così, per esempio, alla superbia s'oppone la pusillanimità, all'accidia la gioia vana. Ora, all'ira non s'oppone un altro vizio. Dunque, l'ira non è un vizio capitale.

IN CONTRARIO

C'è che, a commento di quel versetto dei *Proverbi*: «L'iracondo provoca le risse» (97), la glossa dice: «L'ira è la porta di tutti i vizi: quando è chiusa, è donata la pace interiore alle virtù; quando è aperta, l'animo sarà armato per commettere ogni crimine» (98).

[**244b**] RISPOSTA

Bisogna dire che, come sopra è stato detto, è *capitale* quel vizio dal quale si originano altri vizi secondo la ragione di causa finale. Ora, nella maggior parte dei casi accade che, per il fine dell'ira, cioè per vendicarsi, si compiono molti atti in modo disordinato, i quali certamente, perché compiuti in modo disordinato, sono dei peccati e perciò l'ira è un vizio capitale. E Gregorio, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (99), pone sei figlie dell'ira, che sono la rissa, la tracotanza, l'insulto, il clamore, l'indignazione, le bestemmie. E la ragione di ciò sta nel fatto che l'ira può essere considerata in tre modi: *in un primo modo* in quanto risiede nel cuore, *in un secondo modo* in quanto risiede sulla bocca, *in un terzo modo* in quanto giunge fino all'azione.

In quanto è nel cuore, si origina da essa un solo vizio dalla parte della sua causa, che è l'ingiustizia subita. Infatti, il danno subìto non provoca all'ira, se non in quanto è considerato sotto la ragione di qualcosa d'ingiusto e così ad esso è dovuta la vendetta. Ora, quanto più una persona è d'umili condizioni o quanto più è sottoposta ad un'altra, tanto più ingiusto è che arrechi un danno a quest'altra. E perciò l'adirato, considerando il danno che gli è stato arrecato, ingrandisce nel suo animo l'ingiustizia e da ciò si muove a vendicarsi dell'indegnità della persona che ha arrecato il danno: e ciò, propriamente, è l'*indignazione*.

L'ira che risiede nel cuore causa, poi, un altro vizio dalla parte di ciò che l'adirato desidera. Infatti, l'adirato escogita le diverse vie e maniere in cui si possa vendicare e di questi pensieri in un certo modo si rigonfia il suo animo, secondo quel versetto di

Giobbe: «Potrebbe forse il saggio riempire il suo ventre di calore?» (100). E così dall'ira si origina la tracotanza.

L'ira continua anche nelle parole: sia contro Dio, il quale permette che l'ingiustizia sia arrecata - e così dall'ira è causata la bestemmia; sia contro il prossimo, che l'arreca - e così si hanno due gradi d'ira, di cui si parla nel *Vangelo di Matteo* (101). Il primo di questi gradi si ha quando uno prorompe in parole sconnesse senza che esprimano alcuna specifica ingiuria, come chi dicesse al proprio fratello: «Raca» (102), che è un'esclamazione di chi s'adira. E così, dall'ira si origina il clamore, cioè un parlare sconnesso e confuso, che manifesta il movimento dell'ira. Il secondo grado dell'ira si ha quando uno prorompe fino a delle parole ingiuriose, come quando uno chiama il proprio fratello «scemo»: a questo grado appartengono le contumelie. Invece, nella misura [**245a**] in cui l'ira passa agli atti si originano così le risse, nelle quali sono da includere tutte quelle cose che ne. conseguono, come le lesioni, gli omicidi e altri atti del genere.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la tristezza, da cui si origina l'ira, non è soltanto quella tristezza che è un vizio capitale; perciò non è contenuta sotto un determinato vizio capitale.
2. Alla seconda bisogna rispondere che l'ira è un vizio specifico, tuttavia s'oppone a diverse virtù secondo ragioni diverse. Infatti, relativamente allo stesso disordine della passione, s'oppone alla mansuetudine; relativamente, poi, al danno che cerca [**245b**] d'arrecare, s'oppone alla carità; relativamente, infine, alla ragione del giusto apparente che considera, s'oppone alla vera giustizia. Tuttavia, s'oppone soprattutto alla mansuetudine, che frena l'ira.
3. Alla terza bisogna rispondere che anche all'ira s'oppone qualche vizio, che consiste nella disordinata moderazione dell'ira. A tal proposito il Crisostomo, a commento di quel versetto del *Vangelo di Matteo*: «Chi s'adira contro suo fratello...» (103), dice: «La pazienza irragionevole semina vizi, nutre la negligenza e spinge al male non solo i cattivi, ma anche i buoni» (104). Ma poiché quel vizio non ha nome, sembra che non ci siano altri vizi che s'oppongano all'ira.

QUESTIONE 13

L'AVARIZIA

Articolo 1 (1)

Se l'avarizia sia un vizio specifico

[**247a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, ogni vizio specifico ha una materia specifica, poiché in morale le specie sono determinate in base agli oggetti. Ora, l'avarizia non ha una materia specifica, ma generica. Infatti, dice Agostino nel terzo libro del *Libero arbitrio*: «L'avarizia, che in greco è detta *philargyria*, non deve essere intesa solo in riferimento al denaro o alla moneta, [...] ma in riferimento a tutte le cose che sono desiderate senza alcuna misura, insomma dovunque si desideri più di quanto basti» (2). Dunque, l'avarizia non è uno specifico peccato.
2. Inoltre. Ciò che contiene sotto di sé diversi generi di peccati non è uno specifico peccato. Ora, l'avarizia contiene sotto di sé diversi generi di peccati, poiché sotto l'avarizia è contenuta anche la superbia, che è un desiderio disordinato di superiorità. Infatti, a commento di quel testo: «Gesù fu condotto» (3), ecc..., Gregorio dice: «L'avarizia non è soltanto del denaro, ma anche dell'eccellenza, quando si desidera oltre misura di stare in alto» (4). Dunque, l'avarizia non è uno specifico peccato.
3. Inoltre. Cicerone dice che l'avarizia è un amore smodato di possedere (5) Ora, si dice che noi possediamo tutte quelle cose che ci appartengono, sia le parti della nostra sostanzialità sia le qualità, le quantità e gli accidenti esteriori, come dice il Filosofo nelle *Categorie* (6). Dunque, l'avarizia non è uno specifico peccato.
4. [**247b**] Inoltre. Ogni specifico peccato ha un altro peccato ad esso opposto, com'è detto nel secondo libro dell'*Etica* (7). Ora, l'avarizia non ha alcun peccato che sia ad essa opposto, com'è evidente per mezzo del Filosofo nel quinto libro dell'*Etica* (8). Dunque, l'avarizia non è uno specifico peccato.
5. Inoltre. Quello che sembra essere in rapporto con ogni genere di peccato non sembra essere uno specifico peccato. Ora, l'avarizia è in rapporto con ogni genere di peccato. Infatti, è detto nella *Prima lettera a Timoteo*: «Radice di tutti i mali è la cupidigia» (9), per la quale s'intende l'avarizia, come dice Agostino ne *La Genesi alla lettera* (10). Dunque, l'avarizia non è uno specifico peccato.
6. Inoltre. Se l'avarizia fosse uno specifico peccato, ciò sarebbe soprattutto in quanto l'avarizia è un disordinato desiderio di denaro. Ma anche in questo modo l'avarizia è un peccato generico, poiché ogni peccato avviene per mezzo d'una conversione verso un bene mutevole, come dice Agostino (11). Ora, quasi tutti i beni temporali possono essere acquistati per mezzo del denaro, secondo quel versetto dell'*Ecclesiaste*: «Tutto obbedisce al denaro» (12). Dunque, l'avarizia in nessun modo è uno specifico peccato.
7. Inoltre. Nessuno specifico peccato s'oppone a diverse virtù, poiché ad una cosa s'oppone solo un'altra cosa sola, com'è detto nel decimo libro della *Metafisica* (13). Ora, l'avarizia s'oppone a diverse virtù. Infatti, s'oppone alla carità, come dice Agostino ne *La Genesi alla lettera* (14), s'oppone anche alla liberalità, [**248a**] secondo come comunemente si dice; s'oppone anche alla giustizia, intesa come virtù specifica, come dice il Crisostomo, (15) commentando quel versetto del *Vangelo di Matteo*: «Beati coloro

che hanno fame e sete di giustizia» (16): la giustizia, infatti, designa o una virtù generale o una particolare, contraria all'avarizia. Dunque, l'avarizia non è uno specifico peccato.
8. Inoltre. È proprio dell'avarizia trattenere ciò che non si deve trattenere. Ora, specialmente i beni spirituali non devono essere trattenuti, poiché, quando sono condivisi, non diminuiscono ma s'accrescono. Dunque, l'avarizia riguarda i beni spirituali. D'altra parte è manifesto che essa riguarda [anche] i beni del corpo. Dunque, essa riguarda generalmente tutti i beni. Per conseguenza, non è un vizio specifico, ma generico.

IN CONTRARIO

1. Nessuna cosa generica si divide in opposizione ad una specifica. Ora, l'avarizia è divisa in opposizione a specifici peccati. Infatti, Gregorio nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (17), distingue l'avarizia dagli altri vizi capitali. Inoltre, a commento d'un versetto del *Genesi* (18), la glossa (19) dice che il diavolo tentò il primo uomo riguardo alla gola, alla superbia e all'avarizia. E così, l'avarizia è divisa in opposizione ad altri peccati. Dunque, l'avarizia è uno specifico peccato.
2. Inoltre. Ad una specifica virtù s'oppone uno specifico peccato. Ora, l'avarizia s'oppone alla giustizia, in quanto è una virtù specifica, com'è evidente dal testo citato del Crisostomo. Dunque, l'avarizia è uno specifico peccato.
3. Inoltre. La radice ha natura di principio. Ora, il principio si distingue da quelle cose di cui è principio, poiché niente è principio o causa di se stesso. Dunque, poiché l'avarizia è radice di tutti i mali, come dice l'Apostolo, sembra che l'avarizia sia un peccato distinto dagli altri peccati e così non è un peccato generico, bensì specifico.

RISPOSTA

Bisogna dire che l'avarizia, in base alla prima imposizione del suo nome, designa una disordinata bramosia di denaro. Infatti, è detto avaro quasi che [fosse] «avido di bronzo», come dice Isidoro nelle *Etimologie* (20) e con ciò s'accorda il fatto che in greco l'avarizia è detta *philargyria*, quasi che [fosse] *amore di argento*. Per conseguenza, poiché il denaro è una certa [**248b**] materia specifica, sembra che l'avarizia, in base alla prima imposizione del nome, sia uno specifico vizio. Ma, secondo una certa analogia, questo nome è stato esteso per significare la disordinata cupidigia di qualsiasi bene; e in base a ciò l'avarizia è un peccato generico, poiché in ogni peccato c'è una conversione, a causa d'un desiderio disordinato, verso un bene mutevole e perciò Agostino, nell'undicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (21), dice che c'è un'avarizia generica, con cui uno desidera qualcosa più di quanto sia necessario, e c'è un'avarizia specifica, che più comunemente è detta *amore del denaro*.

E la ragione di questa distinzione è che, essendo l'avarizia un amore disordinato di *possedere*, come possedere può essere inteso in un modo generico e in un modo specifico (in quanto si dice che noi abbiamo il possesso di quella cosa di cui possiamo fare quello che vogliamo), così anche l'avarizia è intesa *genericamente* come disordinato amore di possedere qualsiasi cosa, e *specificamente* come amore di avere delle proprietà, le quali sono tutte comprese sotto il nome di *denaro*, poiché il loro valore è misurato col denaro, come dice il Filosofo nel quarto libro dell'*Etica* (22).

Ma poiché il peccato s'oppone alla virtù, bisogna tener presente che la giustizia e la liberalità riguardano la proprietà e il denaro, però la prima in un modo e la seconda in un altro. Infatti, è compito della giustizia determinare la medietà dell'uguaglianza nelle proprietà, in modo che, cioè, ciascuno abbia ciò che gli è dovuto. Invece, la liberalità determina la medietà nelle stesse affezioni dell'anima, in modo che, cioè, nessuno sia eccessivamente amante o avido di denaro e che lo spenda con piacere o senza tristezza

quando e dove occorra. Alcuni, dunque, parlano dell'avarizia come dell'opposto della liberalità e in base a ciò l'avarizia comporta un certo difetto circa lo spendere il denaro e un certo eccesso circa il procurarselo e il conservarlo, in un amore eccessivo di denaro. In verità, nel quinto libro dell'*Etica* (23), il Filosofo parla dell'avarizia come dell'opposto della giustizia e in base a ciò è detto *avaro* chi prende o trattiene il bene altrui contrariamente a ciò che è dovuto per giustizia. Infatti, alla liberalità non oppone l'avarizia, [**249a**] ma l'illiberalità, com'è evidente nel quarto libro dell'*Etica* (24). E con questa tesi s'accorda anche il testo citato del Crisostomo e anche ciò che è detto in *Ezechiele*: «I suoi capi in mezzo ad essa come lupi che afferrano la preda per versare il sangue e per perseguire dei guadagni in modo avaro» (25).

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che in quel passo Agostino parla dell'avarizia comunemente detta.
2. E similmente bisogna rispondere alla seconda obiezione.
3. Alla terza bisogna rispondere che di quelle cose di cui siamo del tutto padroni si dice in senso proprio che ne abbiamo il possesso. Perciò, quando Cicerone dice che l'avarizia è uno smodato desiderio di possedere, bisogna intendere [ciò] nel senso proprio, secondo che si dice che noi abbiamo delle proprietà.
4. Alla quarta bisogna rispondere che quell'obiezione procede dall'avarizia, in quanto s'oppone alla giustizia. Infatti, la giustizia è certamente la medietà tra l'eccesso e il difetto, ma non è una medietà tra due malizie, come lo sono le altre virtù, com'è detto nel quinto libro dell'*Etica* (26). Ora, il fatto che uno ecceda nel prendere o nel trattenere oltre il dovuto secondo giustizia, è una determinata malizia e riguarda l'avarizia. Invece, il fatto che uno abbia meno di quanto gli sia dovuto non è un agire ingiustamente, ma un subire ingiustamente, ciò che è una pena piuttosto che una colpa. E, in base a ciò, l'avarizia non s'oppone ad alcun peccato.
5. Alla quinta bisogna rispondere che l'avarizia appartiene a tutti i peccati non come genere, ma come radice e principio; e quindi da ciò non si può concludere che l'avarizia sia un peccato generico, ma che sia una certa causa generale dei peccati.
6. Alla sesta bisogna rispondere che s'acquistano col denaro alcune cose, che sono desiderabili secondo la stessa ragione, come [lo è] anche il denaro, in quanto, cioè, sono utili alla necessità della vita, di modo che anche tutte quelle cose, che sono dette proprietà, sono comprese sotto il nome di denaro e sono la materia dell'avarizia, specificamente intesa. Invece, ci sono altre cose, che possono essere acquistate per mezzo del denaro e tuttavia hanno un'altra ragione d'appetibilità. E queste cose appartengono ad altri vizi specifici, come gli alti onori che appartengono all'ambizione, la lode esagerata (27) che appartiene [**249b**] alla vanagloria, il piacere dei cibi che appartiene alla gola o [il piacere] degli atti venerei che appartiene alla lussuria.
7. Alla settima bisogna rispondere che l'avarizia s'oppone alla giustizia e alla liberalità secondo le sue diverse accezioni. Invece s'oppone alla carità come anche un qualsiasi peccato mortale, in quanto fa consistere il fine [ultimo] in un bene creato.
8. All'ottava bisogna rispondere che i beni spirituali non sono da trattenere, ma da condividere. Tuttavia, non li si possiede né li si condivide nello stesso modo in cui si possiedono e si condividono le proprietà. Per conseguenza, essi non appartengono all'avarizia propriamente detta.

Articolo 2 (28)

Se l'avarizia sia un peccato mortale

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, solo il peccato mortale esclude dal regno di Dio. Ora, l'avarizia esclude dal regno di Dio. Infatti, è detto nella *Lettera agli Efesini*: «Ogni fornicatore o impuro o avaro - cosa che è schiavitù degli idoli - non hanno eredità nel regno di Cristo e di Dio» (29). Dunque, 1'avarizia è un peccato mortale.
2. Inoltre. Ogni peccato, che s'oppone alla carità, è mortale, poiché c'è vita nell'anima per la carità, secondo quel versetto della *Prima lettera di Giovanni*: «Se uno ama il mondo, non c'è in lui perfetto amore verso il Padre» (30). Ora, l'avarizia s'oppone alla carità. Infatti, Agostino, nelle *Ottantatre questioni* (31), dice che il veleno della carità è la cupidigia. Dunque, 1'avarizia, che è lo stesso che la cupidigia, è un peccato mortale.
3. Inoltre. E detto nella *Prima lettera di Giovanni*: «Se uno ama il mondo, non risiede in lui 1'amore verso il Padre» (32). Ora, l'avarizia procede da un amore disordinato del mondo. Dunque, l'avarizia elimina dall'uomo l'amore di Dio e così è peccato mortale.
4. Inoltre. Ciò che s'oppone alla giustizia sembra essere peccato mortale per il fatto che la giustizia include la ragione di ciò che è dovuto e che cade sotto il precetto. Ora, l'avarizia s'oppone alla giustizia. Infatti, essa mette da parte dei beni, che si possono dare ad utilità del prossimo. Infatti, dice Basilio: «È il pane dell'affamato [**250a**] che tu trattieni, la tunica del nudo che tu conservi, il denaro del bisognoso che tu possiedi; per la qual cosa tante sono le ingiustizie quanti sono i beni che tu saresti in grado di restituire» (33). Dunque, 1'avarizia è un peccato mortale.
5. Inoltre. Un dono [dello Spirito Santo] è qualcosa di più perfetto della virtù. Ora, l'avarizia s'oppone ad un certo dono, cioè alla pietà, come si ha nella glossa d'un versetto del *Vangelo di Luca* (34). Dunque, 1'avarizia è peccato mortale.
6. Inoltre. Il peccato mortale consiste in un allontanamento dal bene immutabile e in una conversione verso un bene mutevole. Ora, ciò accade soprattutto nell'avarizia, che è un desiderio disordinato d'un bene mutevole. Dunque, l'avarizia è un peccato mortale.
7. Inoltre. Ciò che abbassa la mente alle cose terrene, in modo che non possa elevarsi verso le cose superiori, sembra essere peccato mortale. Ora, l'avarizia è un vizio del genere. Infatti, Gregorio, nel tredicesimo libro del *Commento morale a Giobbe*, dice che l'avarizia «appesantisce l'anima, che ha corrotto, a tal punto che essa non possa elevarsi a desiderare i beni più sublimi» (35). Dunque, l'avarizia è peccato mortale.
8. Inoltre. L'insanabilità è la condizione del peccato più grave. Infatti, il peccato contro lo Spirito Santo, che è il peccato più grave, I detto irremissibile. Ora, l'avarizia è incorreggibile, come dice il Filosofo nel quarto libro dell'*Etica* 36. Dunque, l'avarizia è un peccato mortale e il più grave.

IN CONTRARIO

1. C'è che, a commento del versetto della *Prima lettera ai Corinzi*: «Se qualcuno edificherà su questo fondamento, ecc...» (37), la glossa (38) dice che «edifica con legno, fieno e paglia chi pensa alle cose che sono del mondo, in che modo piacere al mondo» e ciò appartiene al peccato d'avarizia. Ora, con ciò non si designa un peccato mortale, ma veniale. Infatti, subito si aggiunge che «sarà salvo come per mezzo del fuoco». Dunque, l'avarizia non è peccato mortale.
2. Inoltre. L'avarizia s'oppone alla prodigalità. Ora, la prodigalità, per il suo genere, non è peccato mortale. Dunque, neppure l'avarizia, poiché i contrari sono nello stesso genere.

3. Inoltre. Appartiene propriamente all'avarizia ammassare eccessivamente beni temporali. Ora, ciò non sempre è peccato mortale, poiché non è contrario [**250b**] ad alcun precetto. Dunque, l'avarizia non è peccato mortale.
4. Inoltre. Non prendere le cose altrui sembra essere un atto lodevole. Ma talvolta gli avari non vogliono prendere le cose altrui, come dice il Filosofo nel quarto libro dell'*Etica* (39). Dunque, talvolta l'avarizia non è un male e, conseguentemente, non è peccato mortale.

RISPOSTA

Bisogna dire che, com'è stato detto, l'avarizia è intesa secondo due significati. Infatti, talvolta è intesa in quanto è l'opposto della giustizia - e in tal caso è sempre peccato mortale, se non forse per l'imperfezione dell'atto, come sopra è stato detto degli altri vizi. E così, appartiene all'avarizia prendere o trattenere le cose altrui ingiustamente e questo è sempre peccato mortale. Tuttavia, i primi movimenti in questo genere non sono peccati mortali. Talaltra, invece, l'avarizia è intesa in quanto s'oppone alla liberalità, che il Filosofo, nel quarto libro dell'*Etica* (40), chiama *illiberalità* - e in tal caso appartiene all'avarizia eccedere nell'amore e nel desiderio del denaro e di tutto ciò che può essere comprato col denaro. E così, se parliamo dell'amore e del desiderio in generale, non sempre l'avarizia è peccato mortale. Invece, se parliamo dell'amore e del desiderio in senso stretto, allora l'avarizia è sempre peccato mortale. Infatti, poiché l'amore e il desiderio sono [amore e desiderio] del bene, poiché, ancora, il bene costituisce propriamente e principalmente il fine e poiché, invece, ciò che è ordinato al fine non ha di per sé natura di bene se non per l'ordine al fine, segue che l'amore e il desiderio sono propriamente e principalmente [amore e desiderio] del fine, invece secondariamente sono [amore e desiderio] di quelle cose che sono ordinate al fine.

Dunque, se l'avarizia fosse detta desiderio di beni temporali in modo che si collocasse in essi il fine, l'avarizia sarebbe sempre peccato mortale. Infatti, il rivolgersi al bene creato come a fine fa sì che ci si allontani dal bene immutabile, che deve essere l'ultimo fine, per il fatto che non ci possono essere molti ultimi fini. Invece, se l'avarizia fosse detta amore o desiderio delle cose di questo mondo, parlando in generale, allora l'avarizia non sempre è peccato mortale, perché, come si ha nella glossa (41), a commento del versetto della *Prima lettera ai Corinzi*: «Se qualcuno [**251a**] edifica...» (42) ecc..., «alcuni amano ancora le cose del mondo e sono presi dalle occupazioni terrene, tuttavia in modo che il loro cuore non s'allontani da Cristo e niente anteponga a Cristo».

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

l. Alla prima bisogna rispondere che l'Apostolo non dice che ogni avaro non avrà parte, nel modo più assoluto, al regno di Cristo c di Dio, ma aggiunge: «Cosa che è schiavitù degli idoli». Infatti, esclude dal regno di Cristo e di Dio quell'avarizia che è paragonabile all'idolatria, per il fatto che rende ad una creatura quell'onore che è dovuto a Dio, in quanto colloca nei beni temporali il fine [ultimo], cosa che è dovuta solo a Dio.
2. Alla seconda bisogna rispondere che la cupidigia, che estingue la carità, è quella che colloca il fine nei beni temporali; invece, quella che non colloca in essi il fine, benché vada oltre la misura dovuta, non estingue la carità, ma la impedisce col suo atto.
3. E con ciò è evidente anche la soluzione alla terza obiezione.
4. Alla quarta bisogna rispondere che quell'obiezione procede dall'avarizia in quanto s'oppone alla giustizia. Tuttavia l'avarizia, che è la stessa cosa che l'illiberalità, non sempre s'oppone alla giustizia. Infatti, può accadere che uno è illiberale per il fatto che non dà ciò che sarebbe lodevole dare, ma che non è tenuto a dare o anche perché ciò che dà lo dà con tristezza e con parsimonia. Basilio, in quel passo, parla del caso in cui

uno è tenuto a dispensare i suoi beni ai poveri, per esempio quando per lui sono un superfluo, secondo quel versetto del *Vangelo di Luca*: «Date in elemosina il superfluo» (43); e tale avarizia s'oppone anche alla pietà, come dice la glossa in quello stesso luogo.
5. Con ciò è evidente anche la soluzione alla quinta obiezione.
6. Alla sesta bisogna rispondere che quell'argomento procede da quel tipo di avarizia, che colloca il fine [ultimo] nei beni temporali.
7. E similmente bisogna rispondere alla settima obiezione.
8. All'ottava bisogna rispondere che l'avarizia è insanabile in un modo e il peccato contro lo Spirito Santo è insanabile in un altro. Infatti, il peccato contro lo Spirito Santo è detto insanabile per la perfetta adesione della volontà al peccato. In effetti, chi pecca per ignoranza sceglie il peccato solo accidentalmente, poiché sceglie ciò che è peccato, ma che non sa essere peccato. Invece, chi pecca per [**251b**] debolezza, sceglie certamente il peccato per sé, ma tuttavia per una causa che passa facilmente, cioè per l'impulso della passione. Ma chi pecca per una certa malizia, sceglie il peccato come di per sé desiderabile e perciò tale insanabilità appartiene alla gravità del peccato. Però l'avarizia è detta insanabile per la condizione del soggetto, poiché la vita umana inclina continuamente verso la deficienza. Ora, qualsiasi deficienza è un incentivo all'avarizia. Perciò, infatti, i beni temporali sono cercati per sopperire alle deficienze della vita presente.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI *IN CONTRARIO*

1. Al primo bisogna rispondere che quell'argomento procede dall'avarizia secondo che non colloca il fine [ultimo] nei beni temporali, che ama o brama in modo disordinato.
2. Al secondo bisogna rispondere che l'avarizia o l'illiberalità s'oppongono alla virtù della liberalità più che della prodigalità, come dimostra il Filosofo nel quarto libro dell'*Etica* (44) . E così, la prodigalità non è peccato mortale tanto facilmente come l'illiberalità o l'avarizia.
3. Al terzo bisogna rispondere che ammassare beni temporali contro la giustizia è sempre peccato mortale. Perciò è detto in *Abacuc*: «Guai a chi accumula beni non suoi» (45). Similmente, anche ammassare beni temporali, benché non contro la giustizia, ma collocando in essi il fine, è peccato mortale.
4. Al quarto bisogna rispondere che il non prendere i beni altrui, in sé, non ha natura di peccato mortale, ma il non prendere ciò che dagli altri ci è donato nell'intento di non essere costretti noi stessi a dare, è biasimevole.

Articolo 3 (46)

Se l'avarizia sia un vizio capitale

OBIEZIONI
Sembra di no

1. Poiché l'avarizia s'oppone in un certo senso alla liberalità, com'è stato detto. Ora, la liberalità non è una virtù principale. Dunque, neppure l'avarizia è un vizio capitale.
2. Inoltre. Come sopra è stato detto, si dice *capitale* quel vizio dal quale si originano altri vizi [**252a**] secondo la ragione della causa finale. Ora, ciò non sembra appartenere all'avarizia, poiché il denaro, che è la materia dell'avarizia, non ha natura di fine, ma è

sempre desiderato come qualcosa di utile per un fine, come dice il Filosofo nel primo libro dell'*Etica* (47). Dunque, l'avarizia non è vizio capitale.
3. Inoltre. È capitale quel vizio dal quale se ne originano altri. Ora, l'avarizia si origina da altri vizi. Infatti, Gregorio, nel *Commento morale a Giobbe* (48), dice che l'avarizia talvolta si origina per superbia, talaltra per timore. Infatti, alcuni, temendo di mancare del necessario per il loro sostentamento, abbandonano la loro anima all'avarizia; ci sono altri che, desiderando apparire più potenti, s'accendono di brama dei beni altrui.

IN CONTRARIO

C'è che nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (49) Gregorio annovera l'avarizia tra i vizi capitali.

RISPOSTA

Bisogna dire che l'avarizia va annoverata tra i vizi capitali. La ragione è che, com'è stato detto, è chiamato *capitale* quel vizio, che ha un certo fine principale verso cui molti altri vizi si ordinano naturalmente e così da tale vizio ne nascono molti altri secondo l'origine della causa finale. Ora, il fine di tutta la vita umana è la beatitudine, che tutti desiderano; perciò, nella misura in cui nelle cose umane c'è qualcosa, che partecipa veramente o apparentemente d'una qualsiasi condizione della beatitudine, ha un che di principale nel genere dei fini.

Ora, secondo quanto dice il Filosofo nel primo libro dell'*Etica* (50), tre sono le condizioni della felicità, cioè che sia un certo bene perfetto, per sé sufficiente e con godimento (51). Ma un certo bene in tanto sembra essere perfetto, in quanto ha una certa eccellenza e perciò l'eccellenza sembra essere qualcosa di principalmente desiderabile e, in base a ciò, la superbia o la vanagloria sono poste come vizio capitale. Invece, nelle cose sensibili, il massimo piacere riguarda il tatto nei cibi e nella sessualità e perciò la gola e la lussuria sono posti come vizi capitali. Ma soprattutto le ricchezze promettono la sufficienza dei beni temporali, come dice Boezio [**252b**] nel secondo (52) e nel terzo (53) libro della *Consolazione*, cosicché anche l'avarizia, che è un disordinato desiderio delle ricchezze, deve essere annoverata come vizio capitale.

E di esso Gregorio, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (54), elenca sette figlie, che sono: il tradimento, la frode, la fallacia, lo spergiuro, l'inquietudine, le violenze e la durezza del cuore contro la misericordia. E la distinzione di essi si può così intendere. Infatti, all'avarizia appartengono due atteggiamenti, il primo dei quali consiste nel conservare in eccesso. E, sotto questo punto di vista, dall'avarizia si origina l'indurimento del cuore contro la misericordia o la disumanità, in quanto, cioè, l'avaro indurisce il proprio cuore per non soccorrere misericordiosamente nessuno con le proprie sostanze. Invece, l'altro atteggiamento, che riguarda l'avarizia, consiste nell'eccedere nel prendere. E, in base a ciò, l'avarizia può essere considerata *in un modo* in quanto risiede nel cuore dell'avaro e, in tal caso, da essa si origina l'inquietudine, poiché impone all'uomo preoccupazioni e cure in più: «l'avaro, infatti, non si sazia mai del denaro», com'è detto nell'*Ecclesiaste* (55). *In un altro modo*, invece, l'avarizia può essere considerata in quanto risiede nell'esecuzione dell'opera e così, nell'impossessarsi delle cose altrui, talvolta ci si serve certamente della forza, e si hanno così le violenze, e talaltra invece dell’astuzia. E se, poi, essa avverrà con le parole, s'avrà la fallacia nella semplice parola, con cui uno inganna un altro a scopo di lucro; invece, [se avverrà] con la parola confermata con giuramento, s'avrà lo spergiuro. Ma se l'inganno è commesso nell’azione, allora si avrà la frode per quanto riguarda le cose, e il tradimento per quanto riguarda le persone, com'è evidente in Giuda, che, per la sua avarizia, divenne traditore di Cristo.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la virtù è portata a compimento secondo la ragione, mentre il vizio è portato a compimento secondo l'inclinazione dell'appetito sensitivo e quindi non è necessario che un vizio principale s'opponga ad una virtù principale, poiché ciò che è principale è inteso in modo diverso nel vizio e nella virtù.
2. Alla seconda bisogna rispondere che il denaro, benché abbia la natura dell'utile, tuttavia, poiché ha la natura dell'universale per il fatto che «al denaro tutto obbedisce», com'è detto nell'*Ecclesiaste* (56), ha per ciò stesso una certa somiglianza con la felicità. Per conseguenza, in base a ciò, l'avarizia è un vizio capitale, com' è stato detto.
3. Alla terza bisogna rispondere che niente impedisce [**253a**] che un vizio capitale, dal quale per lo più si originano molti vizi, talvolta si origini da altri vizi, come anche è stato detto sopra.

Articolo 4 (57)

Se sia peccato mortale prestare a usura

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, nessun peccato mortale è concesso nella legge divina. Ora, prestare a usura è concesso nella legge divina. Infatti, è detto nel *Deuteronomio*: «Non presterai a usura né denaro, né cereali né qualsiasi altra cosa a tuo fratello, ma allo straniero» (58). Dunque, prestare a usura non è peccato mortale.
2. Ma diceva che ciò non fu concesso a quel popolo, ma piuttosto permesso per la sua durezza, come anche il libello del ripudio. IN CONTRARIO: ciò che è permesso come male, non è promesso come premio della giustizia. Infatti, ciò che è promesso come premio è presentato come bene e come da desiderarsi. Ora, prestare a usura è promesso nella legge di Dio come premio della giustizia. Infatti, è detto nel *Deuteronomio*: «Presterai a usura a molte nazioni, ma tu non prenderai nulla a usura» (59). Dunque, prestare a usura non è peccato mortale.
3. Inoltre. Non seguire un consiglio non è peccato mortale, poiché, com'è detto nella *Prima lettera ai Corinzi* (60), una donna non peccherebbe se si sposasse, benché non segua il consiglio della verginità. Ora, prestare senza usura è posto tra i consigli nel Vangelo di Luca: «Amate i vostri nemici e fate del bene a coloro che vi odiano ... e prestate senza sperarne nulla» (61); e in questo testo è proibita l'usura, come molti commentano. Dunque, prestare a usura non è peccato mortale.
4. Inoltre. Come un uomo ha il dominio sulla propria casa e sul proprio cavallo, così pure sul suo denaro. Ora, un uomo può affittare la propria casa o dare in prestito il proprio cavallo, per un compenso in denaro. Dunque, per lo stesso motivo un uomo può trarre un profitto per il denaro che presta.
5. Inoltre. Non sembra essere illecito un patto, [**253b**] se uno rimane obbligato a ciò cui è tenuto per diritto naturale. Ora, per diritto naturale, un uomo è tenuto a dare qualche ricompensa a colui che gli accordò un beneficio. Ora, chi presta denaro accorda un certo beneficio, poiché va in aiuto alle necessità di chi ha bisogno. Dunque, se per questo beneficio [chi presta il denaro] obbliga, mediante un determinato patto; colui cui concede il prestito a restituirgli qualcosa in contraccambio, questo non sembra essere un patto illecito.

6. Inoltre. li diritto positivo è derivato dal diritto naturale, come dice Cicerone nella *Retorica* (62). Ora, il diritto civile permette il prestito a usura. Dunque, non è contro il diritto naturale prestare a usura. Dunque, non è peccato.
7. Inoltre. Se prestare a usura fosse peccato, sarebbe necessario che fosse contrario a qualche virtù e poiché [il prestare a usura] consiste in un certo scambio, cioè in un prestito, sembra che si opponga massimamente alla giustizia, se è peccato. Infatti, la giustizia riguarda questi tipi di scambi, com'è detto nel quinto libro dell'*Etica* (63). Ora, non s'oppone alla giustizia. Infatti, non si può dire che colui che paga gli interessi subisca un'ingiustizia. In effetti, non subisce un'ingiustizia da parte di se stesso, poiché nessuno commette un'ingiustizia contro se stesso, come dimostra il Filosofo nel quinto libro dell'*Etica* (64); e neanche da parte d'un altro, poiché nessuno subisce un'ingiustizia da parte d'un altro, se non tramite inganno o violenza; e queste due cose non si sono verificate nel caso ipotizzato, poiché chi prende in prestito a usura paga gli interessi volontariamente e scientemente. Quindi, in nessun modo subisce un'ingiustizia. Dunque, neppure chi presta a usura commette un'ingiustizia. Per conseguenza, non pecca nemmeno,
8. Ma diceva che qui c'è una violenza mista. Infatti, chi prende un prestito a usura vuole pagare gl'interessi quasi costretto, IN CONTRARIO: il violento misto c'è lì dove incombe una certa necessità, come si manifesta in chi butta a mare le merci, affinché la nave non si trovi in pericolo. Ora, talvolta alcuni prendono un prestito a usura senza grande necessità. Dunque, almeno in questo caso prestare a usura non è peccato mortale.
9. Inoltre. Ognuno può alienare ciò di cui è padrone. Ora, colui che paga gli interessi è padrone del suo denaro, che dà all'usuraio. Dunque, può alienarlo e così l'usuraio, che lo riceve, lo può conservare lecitamente.
10. [**254a**] Inoltre. In un contratto di prestito s'incontrano due persone, cioè quella del debitore e del credito re. Ora, il creditore può rinunciare lecitamente a quanto gli è dovuto. Dunque, anche il debitore può dare in più, senza commettere peccato,
11. Inoltre. È molto più grave uccidere un uomo che prendere un compenso per il denaro prestato. Ora, in qualche caso è lecito uccidere un uomo, Dunque, molto di più sarà lecito, in qualche caso, prestare a usura.
12. Inoltre. Si può lecitamente esigere da un uomo ciò a cui costui si obbliga. Ora, colui che paga gl'interessi a ciò si obbligò, quando prese il prestito. Dunque, l'usuraio può esigere lecitamente,
13. Inoltre. Si commette peccato di simonia per qualsiasi compenso si riceva in prestazioni verbali, in denaro o personali. Dunque, se ricevere un compenso in denaro per del denaro prestato fosse un peccato mortale, per lo stesso motivo potrebbe sembrare che sia peccato mortale anche che uno riceva qualsiasi prestazione personale per il denaro prestato. Ma ciò sembra molto duro,
14. Inoltre. Duplice è il risarcimento (65). Precisamente, uno derivante dal fatto che qualcosa non c'è, in quanto, cioè, uno non comprò ciò che avrebbe potuto comprare; e a questo risarcimento nessuno è obbligato. C'è un altro risarcimento derivante dal fatto che qualcosa manca, in quanto, cioè, ad uno è stato tolto qualcosa di ciò che aveva e da questo risarcimento nasce l'obbligazione. Ora, talvolta accade che uno, dal fatto che ha prestato del denaro, riceva un danno in ciò che possedeva. Dunque, sembra che per questo risarcimento possa ricevere qualcosa senza commettere peccato.
15. Inoltre. Sembra più lodevole concedere ad uno del denaro per una certa utilità che per la sola ostentazione. Ora, quando uno presta ad un altro il suo denaro per motivi d'ostentazione, affinché quello mostri di essere ricco, può senza peccato ricevere da ciò una certa ricompensa. Dunque, molto di più se prestasse il suo denaro per qualche altra necessità.
16. Inoltre. La Sacra Scrittura ci propone le azioni di Cristo, affinché le imitiamo, secondo quel versetto del *Vangelo di Giovanni*: «Io vi ho dato l'esempio, affinché come ho fatto io,

così facciate anche voi» (66). Ora, il Signore dice di se [**254b**] stesso nel *Vangelo di Luca*: «Al mio ritorno avrei riscosso con usura quello» (67), cioè il denaro prestato. Dunque, praticare l'usura non è peccato.
17. Inoltre. Pecca mortalmente anche chi è d'accordo con chi pecca mortalmente. Infatti, è detto nella *Lettera ai Romani*: «Sono degni di morte non solo coloro i quali compiono simili azioni, ma anche coloro che sono d'accordo con quelli che le compiono» (68). Ora, chi prende in prestito del denaro a usura è d'accordo con chi glielo presta. Dunque, se dare in prestito del denaro a usura è peccato mortale, sarà peccato mortale anche prendere in prestito denaro a usura; ma ciò sembra falso, per la contraria consuetudine di molti uomini buoni.
18. Inoltre. Sembra che pecchi mortalmente anche chi viene in aiuto ad uno che sta peccando mortalmente, come se uno prestasse un'arma ad un uomo che sta rubando o che vuole uccidere. Dunque, se un usuraio pecca mortalmente quando presta del denaro a usura, sembra che pecchino mortalmente anche coloro che depositano presso di lui del denaro.
19. Ma diceva che qualora uno, senza una necessità, prendesse in prestito del denaro a usura o depositasse il suo denaro presso un usuraio, peccherebbe mortalmente; ma se per una necessità, sarebbe scusato dal peccato. IN CONTRARIO: la necessità di prendere in prestito a usura del denaro non può essere se non per evitare qualche danno temporale. Ora, per nessun danno temporale dobbiamo acconsentire né fornire materia al peccato d'un altro, poiché dobbiamo amare l'anima del prossimo più d'ogni altro bene temporale. Dunque, le persone di cui s'è detto non sono scusate dal peccato mortale per una necessità.
20. Inoltre. Sembra che il furto sia un peccato più grave del prestare denaro a usura, poiché quello è del tutto involontario [da parte di chi lo subisce], mentre questo è in qualche modo volontario da parte di colui il cui denaro è preso [in prestito]. Ora, il furto talvolta può essere lecito, com'è evidente riguardo ai figli di Israele, che ricevettero in prestito dagli Egiziani dei vasi, che non restituirono, com'è detto nell'*Esodo* (69). Dunque, a maggior ragione può essere senza peccato il prestare denaro a usura.

IN CONTRARIO

1. C'è che Gregorio Nisseno dice: «Se qualcuno chiamasse *furto* o *omicidio* l'iniqua invenzione dei prestiti a usura, non peccherebbe. Infatti, [**255a**] che differenza c'è tra il possedere dei beni, rubati dopo aver scavato al di sotto d'un muro, e il possedere beni illeciti per la necessità dei prestiti a usura?» (70). Ora, l'omicidio e il furto sono peccati mortali. Dunque, anche dare in prestito del denaro a usura è peccato mortale.
2. Inoltre. «Se ciò che è proposto è in ciò che è proposto, anche [il suo] opposto è in ciò che è opposto» (71), come dice il Filosofo. Ora, non prestare denaro a usura conduce gli uomini alla vita. Infatti, è detto in *Ezechiele* (72), che chi non avrà preso interessi vivrà certamente e in un *Salmo*: «Chi non avrà dato il suo denaro a usura,» (73) «costui riceverà la benedizione del Signore» (74). Dunque, prestare denaro a usura conduce alla morte e toglie la benedizione del Signore. Dunque, è peccato mortale.
3. Inoltre. Tutto ciò che è contro il comandamento della legge divina è peccato mortale. Ora, prestare denaro a usura è contro il comandamento della legge divina. Infatti, è detto nell'*Esodo*: «Se presterai il tuo denaro a usura al mio popolo povero, che vive con te, non perseguitarlo come un esattore e non opprimerlo con gl'interessi» (75). Dunque, prestare a usura è peccato mortale.

RISPOSTA

Bisogna dire che prestare denaro a usura è peccato mortale. E certamente non è peccato, perché è proibito, ma piuttosto è proibito proprio perché è di per sé peccato. Infatti, è contro la giustizia naturale. E ciò si rende evidente se si esamina in modo retto la natura dell'usura. Infatti, si dice *usura* dall'*uso*, per il fatto che, cioè, per l'uso del denaro si riceve una determinata somma, come se si vendesse lo stesso uso del denaro prestato.

Ora, bisogna tener presente che di cose diverse l'uso è diverso. Infatti, ci sono alcune cose, il cui uso consiste nel consumarne la sostanza, come l'uso proprio del vino è che si beva e con quest'uso se ne consuma la sostanza. E similmente, l'uso proprio del grano o del pane è che si mangi e quest'uso è la consumazione dello stesso grano o dello stesso pane. Così, anche l'uso proprio del denaro è che sia speso per lo scambio con altre cose. Infatti, le monete sono state inventate in vista dello scambio, come dice il Filosofo nel secondo libro della *Politica* (76).

Invece, ci sono alcune cose il cui uso non è la consumazione della sostanza delle medesime, come l'uso d'una casa [**255b**] è l'abitazione. Ora, non rientra nel concetto di abitazione che si demolisca la casa; se, però, accade che una casa, con l'abitarla, subisca delle migliorie o dei danneggiamenti ciò avviene accidentalmente. E lo stesso discorso vale per il cavallo, per il vestito e per altre cose del genere. Dunque, poiché queste cose, assolutamente parlando, non si consumano per l'uso, allora si può cedere o vendere separatamente sia la stessa cosa sia il suo uso o le due cose insieme. Infatti, uno può vendere la casa riservandosene per un certo tempo l'uso e parimenti uno può vendere l'uso della casa riservandosene la proprietà e il dominio.

Ma in quelle cose, il cui uso consiste nella loro consumazione, l'uso della cosa non è altro che la stessa cosa, cosicché a chiunque sia concesso l'uso di tali cose se ne concederebbe anche il dominio, e viceversa. Dunque, quando uno dà in prestito del denaro col patto che gli venga restituito per intero e, per giunta, vuole avere una certa somma per l'uso del denaro, è evidente che sta vendendo separatamente l'uso del denaro e la stessa sostanza del denaro. Ora, l'uso del denaro, com'è stato detto, non è altro che la sua sostanza, cosicché egli sta vendendo una cosa che non esiste oppure sta vendendo due volte la stessa cosa, cioè lo stesso denaro, il cui uso è la sua stessa consumazione. E ciò va manifestamente contro l'essenza della giustizia naturale. Perciò, prestare del denaro a usura è di per sé peccato mortale. Lo stesso ragionamento vale per tutte le altre cose, la cui sostanza si consuma per mezzo dell'uso, com'è evidente nel vino, nel grano e in altre cose del genere.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che prendere a usura dagli stranieri non fu concesso ai Giudei come cosa lecita, ma come cosa permessa, affinché, cioè, non fossero puniti per questo con una pena temporale. E la ragione di questa permissività fu perché erano inclini all'avarizia. Perciò fu loro permesso un male minore, cioè prendere l'usura dai Gentili, affinché fosse evitato un male maggiore, cioè prendere l'usura dai Giudei, che onoravano Dio. Ma in seguito furono ammoniti per mezzo dei profeti, affinché si astenessero completamente dall'usura, com'è evidente nei testi citati negli argomenti IN CONTRARIO.

2. Alla seconda bisogna rispondere che *prestare a usura* talvolta viene inteso in senso lato nel significato di *prestare*, com'è evidente nell'*Ecclesiastico*: «Molti, in verità, a causa della malvagità [**256a**] *non hanno prestato a usura*» (77), cioè *non hanno prestato*. Ora, *prestare* appartiene a chi ha in abbondanza e quindi ciò che si dice «presterai a usura» va inteso «presterai», affinché con ciò sia dato ad intendere che abbondano talmente di beni temporali che essi stessi ne possano prestare ad altri e non abbiano bisogno di ricevere prestiti da nessuno.

3. Alla terza bisogna rispondere che, secondo l'apparenza della lettera del *Vangelo*, il senso può essere che *prestare* sia un consiglio, però se si presta, è un comandamento che si debba prestare senza la speranza del lucro dell'usura. E quanto al primo aspetto, [il prestito] è annoverato tra i consigli. Oppure si potrebbe dire che, secondo la verità della cosa, alcuni sono comandi o divieti, ma che tuttavia sono al di là dei precetti secondo come li intendono i farisei. Così, al comandamento di cui nel *Vangelo di Matteo*: «Non ucciderai» (78), che i farisei intendevano riferirsi all'omicidio esteriore, il Signore aggiunge: «Chi s'adira contro suo fratello sarà sottoposto a giudizio» (79). E in questo modo, quanto ai farisei, i quali ritenevano che in genere non sia vietato prestare denaro a usura, è annoverato tra i consigli che si presti denaro senza la speranza del lucro d'usura. Oppure si potrebbe dire che in quel passo non si parla della speranza del lucro d'usura, ma della speranza che si ripone nell'uomo. Infatti, non dobbiamo fare delle buone azioni sperando una ricompensa dall'uomo, ma solo da Dio.
4. Alla quarta bisogna rispondere che alcuni dicono che la casa e il cavallo si deteriorano per l'uso e quindi se ne può ricevere qualcosa come compenso; invece, il denaro non si deteriora. Ma quest'argomentazione non è valida, poiché, in base a ciò, uno, per la locazione della sua casa, non potrebbe ricevere secondo giustizia una somma superiore al danno che da ciò deriverà alla casa. Dunque, bisogna dire che si vende lecitamente lo stesso uso della casa, ma non del denaro, per la ragione detta sopra.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, come dice il Filosofo nel nono libro dell'*Etica* (80), la ricompensa per un beneficio ricevuto è d'un tipo nell'*amicizia dell'utile* (81) e d'un altro tipo nell'*amicizia dell'onesto*, poiché nell'*amicizia dell'utile* la ricompensa va misurata in ragione dell'utilità, che conseguì colui che ricevette il beneficio; invece, nell'*amicizia dell'onesto* la ricompensa va misurata in ragione dell'affetto di colui che concesse il beneficio. Ora, obbligare con un determinato patto a ricompensare un beneficio [**256b**] non compete all'*amicizia dell'onesto*, poiché in un'amicizia del genere l'amico che concede il beneficio muove l'affetto dell'amico, affinché, cioè, gratuitamente e con liberalità lo ricompensi, quando si presenterà l'occasione (82). Ma obbligare con un determinato patto a ricompensare un beneficio [ricevuto] è il proprio nell'*amicizia dell'utile* e perciò uno non deve essere obbligato a restituire più di quanto abbia ricevuto. Infatti, non ha ricevuto niente di più della stessa somma di denaro, poiché il suo uso, che coincide con la sua stessa consumazione, altro non è che lo stesso denaro e quindi non deve essere obbligato al di là della restituzione del denaro.
6. Alla sesta bisogna rispondere che il diritto positivo ha di mira principalmente il bene comune d'una moltitudine. Ora, talvolta accade che, se viene impedito qualche male, ne derivi un grandissimo danno alla comunità e perciò talvolta il diritto positivo permette qualcosa sotto forma di deroga, non perché ciò sia giusto che si faccia, ma affinché la comunità non subisca un danno maggiore. Così anche Dio permette che siano commessi alcuni mali nel mondo, affinché non siano impediti quei beni, che egli stesso sa far derivare da questi mali. Ed in questo modo il diritto positivo ha permesso l'usura in vista dei molti vantaggi, che talvolta alcuni conseguono dal denaro prestato, benché a usura.
7. Alla settima bisogna rispondere che chi paga l'usura subisce un'ingiustizia non da se stesso, ma dall'usuraio, il quale, anche se, in assoluto, non gli fa violenza, tuttavia gli fa una certa violenza mista, in quanto, cioè, impone una gravosa condizione a chi ha necessità di farsi prestare del denaro, affinché, cioè, gli restituisca più di quanto gli è stato prestato. È come se uno vendesse ad un altro, che si trova in una condizione di necessità, un oggetto ad un prezzo superiore al suo valore. Infatti, questa sarebbe una vendita ingiusta, com'è anche ingiusto il prestito a usura.
8. All'ottava bisogna rispondere che, com'è detto nel quinto libro della *Metafisica* (83), il necessario è duplice: ciò senza di cui una cosa non può certamente esistere, com'è necessario il cibo; ciò senza di cui una cosa, invece, può sicuramente esistere, non

tuttavia tanto bene né comodamente e, in base a ciò, tutte le cose utili sono dette necessarie. Ora, chi prende in prestito del denaro patisce una necessità o nel primo o nel secondo modo.
9. Alla nona bisogna rispondere che chi dà [**257a**] il suo denaro ad un usuraio non lo dà con un atto assolutamente volontario, ma con un atto in qualche modo coatto, com'è stato detto.
10. Alla decima bisogna rispondere che, come il creditore può lecitamente ricevere di meno di sua propria volontà così pure il debitore può, di sua propria volontà, dare di più e colui a cui dà può ricevere lecitamente. Ma se ciò è inserito nel contratto del prestito, il contratto è illecito e illecito il ricevere.
11. All'undicesima bisogna rispondere che l'atto dell'uccidere va considerato in generale, come anche l'atto del prestare ed entrambi [gli atti] possono essere compiuti bene o male. Ma uccidere un innocente comporta una determinazione di male e ciò non potrà mai accadere in maniera buona così come prestare denaro a usura.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che, quando un'obbligazione è lecita, si può lecitamente esigere da un uomo ciò a cui s'è obbligato. Ma l'obbligazione usuraria è ingiusta per natura, cosicché l'usuraio non può lecitamente esigere ciò a cui un altro si è illecitamente obbligato.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che, per il prestito che concede, l'usuraio può sperare qualche compenso in denaro, in parole o in prestazioni personali in due modi. *In un primo modo* come dovuto per una certa obbligazione o tacita o espressa; e così, qualsiasi compenso speri, lo spera illecitamente. *In un altro modo* può sperare un certo compenso non come dovuto ma come gratuito e da offrire senza obbligazione; e così, chi concede il prestito può lecitamente sperare un certo compenso da colui a cui presta, come chi rende un servizio ad un altro confida che quest'altro gli renda un servizio amichevolmente e a suo tempo. Tuttavia, il caso del simoniaco è diverso da quello dell'usuraio, poiché il simoniaco non dà ciò che è suo, ma ciò che è di Cristo e quindi non deve sperare che gli si debba offrire qualche ricompensa, ma solo l'onore di Cristo e l'utilità della Chiesa; ma l'usuraio non dà in prestito ad un altro se non ciò che è suo, cosicché può sperare una certa amichevole ricompensa nel modo predetto.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che, per il denaro prestato, chi lo presta può subire dei danni su ciò che già possiede in due modi. In un primo modo per il fatto che il denaro non gli è restituito *nel tempo stabilito* - e in tal caso colui che se lo fece prestare è tenuto ad un risarcimento; in un altro modo, *prima del tempo convenuto* - e [**257b**] in tal caso chi ricevette il prestito non è tenuto al risarcimento. Infatti, chi prestò il denaro doveva guardarsi dall'incorrere in un danno, né colui che ricevette il prestito deve subire un danno per la stoltezza di chi prestò. E anche nella compera è lo stesso. Infatti, chi compra una cosa la paga tanto quanto vale, ma non la paga tanto quanto chi vende è danneggiato dall’assenza di quella cosa.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che, come dice il Filosofo nel primo libro della *Politica* (84), duplice può essere l'uso d'una cosa: uno proprio e principale e un altro secondario e generico. Così, l'uso proprio e principale d'una calzatura consiste nel calzare, quello secondario nello scambio. Invece, l'uso principale del denaro è, al contrario, lo scambio. Infatti, il denaro è stato fatto per questo. Però, l'uso secondario del denaro può essere qualsiasi altro, per esempio dado in pegno o fame ostentazione. Ora, lo scambio è come un uso che consuma la sostanza della cosa permutata, in quanto fa sì che essa manchi a colui che permuta. E perciò, se uno prestasse il suo denaro ad un altro per uso di scambio, che è l'uso proprio del denaro, e per quest'uso chiedesse un compenso in più oltre il capitale, ciò sarà contro la giustizia. Invece, se uno prestasse ad un altro il suo denaro per un altro uso, col quale il denaro non si consuma, questo sarà un caso identico a quello delle cose non consumate dallo stesso uso, che sono lecitamente prese in affitto o a nolo. Perciò, se uno prestasse ad un altro una

determinata somma di denaro dentro una borsa, per darla in pegno, e ne ricevesse un compenso, non c'è usura, perché qui non c'è contratto di prestito, ma piuttosto affitto o noleggio. Lo stesso dicasi se uno prestasse del denaro ad un altro per un uso d'ostentazione. Come, al contrario, se uno prestasse ad un altro le sue scarpe per un uso di scambio e chiedesse da ciò una somma superiore al valore delle scarpe, sarebbe usura.

16. Alla sedicesima bisogna rispondere che in quel testo è detto usura in senso metaforico il sovrappiù dei beni spirituali, che Dio richiede da noi per la nostra utilità. Ora, da un linguaggio metaforico non si può ricavare un'argomentazione.

17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che un conto è essere d'accordo con qualcuno nel male e un altro conto è servirsi della malvagità d'uno per un bene. Infatti, è d'accordo con uno nel male [**258a**] colui cui piacque che quell'altro facesse il male e a ciò forse lo spinse: e questo è sempre peccato. Invece, si serve della malvagità d'un altro chi volge al bene il fatto che quell'altro fa il male; e così, anche Dio si serve dei peccati degli uomini, ricavandone un bene. Perciò, anche all'uomo è lecito servirsi del peccato d'un altro per un bene. E ciò è manifesto in Agostino (85), il quale, rispondendo a Publicola, che gli chiedeva se fosse lecito servirsi del giuramento di chi giura su falsi dèi - e in ciò chiaramente pecca - rispose che chi si serve della buona fede d'uno che ha esplicitamente giurato su falsi dèi e se ne serve per un bene e non per un male, non si associa al peccato con cui quello giurò sui demoni, ma al buon patto con cui quello mantenne la parola. Tuttavia, se ad uno facesse piacere che un altro giurasse su falsi dèi e se a ciò lo inducesse, commetterebbe peccato. Similmente, nel nostro caso bisogna dire che se uno, per un determinato bene, usasse la malvagità d'un usuraio, prendendo in prestito da questi del denaro a usura, non peccherebbe. Al contrario, se persuadesse a prestare a usura uno che non fosse disposto a prestare a usura, senza dubbio peccherebbe in ogni caso, come se fosse d'accordo con chi pecca.

18. Alla diciottesima bisogna rispondere che, se uno affidasse ad un usuraio del denaro con l'intenzione di chiedere quindi un lucro da usura, peccherebbe senza [**258b**] dubbio, come se fosse consenziente nel peccato. E sembra che bisogna dire la stessa cosa di chi affida scientemente il proprio denaro ad uno, del quale sa che se ne servirà per un lucro da usura e che non potrebbe usarlo altrimenti. Invece, se uno dà il suo denaro ad un usuraio, che per altro pratica l'usura, non però affinché l'usuraio ne tragga profitto, ma per una sua necessità, si serve della malvagità dell'usuraio piuttosto che essere d'accordo col peccato di quello o piuttosto che fornirgli la materia per peccare; e quindi, ciò si può fare senza peccato.

19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che un uomo non deve acconsentire al peccato d'un altro, per evitare un qualsiasi danno corporale. Ma tuttavia, per evitare qualche danno, un uomo può lecitamente usare la malvagità d'un altro oppure non sottrargli la materia del peccato, anzi fornendogliela. Per esempio, se un ladro volesse tagliar la gola ad uno e questi, per evitare il pericolo della morte, mostrasse al ladro il suo tesoro, perché fosse rubato, non peccherebbe, sull'esempio di quei dieci uomini, che dissero a Ismaele: «Non ci uccidere, poiché abbiamo un tesoro in un campo» (86), come si ha in *Geremia*.

20. Alla ventesima bisogna rispondere che il fatto che i figli d'Israele portarono via i vasi, ricevuti in prestito, non fu un furto, poiché quelle cose passarono in loro possesso per il comando di colui che è il padrone di tutte le cose.

QUESTIONE 14

LA GOLA

Articolo 1 (1)

Se la gola sia sempre peccato

[**259a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, nessuno pecca in ciò che non può evitare, come dice Agostino nel *Libero arbitrio* (2). Ora, nessuno può evitare la gola. Infatti, Gregorio, nel trentesimo libro del *Commento morale a Giobbe*, dice che «nel mangiare, il piacere si mescola alla necessità; non si conosce ciò che chiede la necessità e ciò che reclama il piacere» (3). Dunque, la gola non è peccato.
2. Inoltre. Dice Agostino nel decimo libro delle *Confessioni*: «Chi c'è, o Signore, che non mangi un po' in più oltre i limiti del necessario?» (4). Ora, ciò appartiene alla gola. Per conseguenza, è impossibile evitare la gola. Dunque, la gola non è peccato.
3. Inoltre. Agostino, nel secondo libro del *Libero arbitrio* (5), dice che non c'è nessuna colpa lì dove dominano la natura e la necessità. Ora, la natura e la necessità muovono all'atto della gola. Dunque, sembra che la gola non sia peccato.
4. Inoltre. Come dice il Filosofo nel secondo libro dell'*Anima* (6), la fame è il desiderio del cibo. Dunque, una fame smodata è un desiderio smodato d'assumere un cibo, in cui consiste l'essenza della gola. Ora, non è in nostro potere il non aver fame smodatamente. Dunque, non è in nostro potere evitare la gola. Dunque, non è peccato.
5. Inoltre. Dice Agostino nel decimo libro delle *Confessioni*: «Questo Tu m'insegnasti: ad accostarmi ai cibi da assumere come medicine» (7). Ora, nell'assunzione delle medicine non si commette alcun [**259b**] peccato. Dunque, sembra che neppure la gola, che consiste nell'assunzione di cibi, è un peccato.
6. Inoltre. Ogni peccato s'oppone ad una determinata virtù, come l'estremo alla medietà, com'è evidente nel secondo libro dell'*Etica* (8). Ora, la gola non s'oppone alla temperanza o alla sobrietà, come l'estremo alla medietà, poiché bisognerebbe che la virtù si corrompesse per un difetto nell'assunzione del cibo, il che sembra falso, poiché ciò appartiene all'astinenza, com'è evidente nei digiuni e in altre cose del genere. Dunque, la gola non è peccato.

IN CONTRARIO

Sembra essere peccato ciò che, come un nemico, c'impedisce la lotta dello spirito. Ora, la gola è una cosa del genere. Infatti, Gregorio, nel ventesimo libro del *Commento morale a Giobbe* dice, che «non ci si leva per la lotta dello spirito, se prima non si doma completamente il nemico, appostato dentro di noi, cioè l'impulso della gola» (9).

RISPOSTA

Bisogna dire che, come scrive Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (10), il male dell'anima consiste nell'essere al di là della ragione, cosicché in tutti quei casi in cui accade d'allontanarsi dalla regola della ragione, in questi casi accade che ci sia peccato. Infatti, il peccato nient'altro è che un atto disordinato o cattivo.

Ora, accade che ci si allontani dalla regola della ragione sia negli atti esteriori sia nelle passioni interiori dell'anima, che devono essere ordinate per mezzo della regola della ragione. Ma tanto più in alcune passioni accade che ci sia peccato quanto più difficilmente simili [**260a**] passioni si sottomettono alla regola della ragione. Ora, fra tutte le passioni, la più difficile da ordinare secondo la ragione è il piacere e soprattutto i piaceri naturali, che sono «compagni della nostra vita». E di questo tipo sono i piaceri del mangiare e del bere, senza i quali non è possibile che scorra la vita umana; e perciò, quanto a questi piaceri per lo più ci si allontana dalla regola della ragione. Dunque, quando il desiderio di simili piaceri va oltre la regola della ragione, c'è peccato di gola, cosicché si dice che «la gola è un desiderio smodato di mangiare».

Ma il peccato di gola non consiste negli atti esteriori, che riguardano la stessa assunzione del cibo, se non come conseguenza, in quanto cioè tale conseguenza procede dal disordinato desiderio del cibo, com'è in tutti gli altri vizi, che sono relativi alle passioni. Perciò dice Agostino nel decimo libro delle *Confessioni*: «Non temo l'impurità delle vivande, ma l'impurità della cupidigia» (11). Da ciò è evidente che la gola riguarda principalmente le passioni e s'oppone alla temperanza, in quanto concerne i desideri e i piaceri relativi ai cibi e alle bevande.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che la regola della ragione è che l'uomo assuma il cibo secondo come conviene al sostentamento della natura, alla buona disposizione dell'uomo e alla convivialità con coloro con cui vive, com'è detto nel terzo libro dell'*Etica* (12), dunque, quando uno desidera e assume il cibo secondo questa regola della ragione, lo assume secondo necessità. Invece, quando va oltre ciò, trasgredisce la regola della ragione, allontanandosi dalla medietà della virtù, per soddisfare il piacere. Ma, come dice il Filosofo nel secondo libro dell'*Etica* (13), talvolta ci si allontana di molto dalla medietà della virtù e ciò si può constatare facilmente, talvolta invece ci si allontana un po' e ciò è impercettibile, cosicché ha poco della natura del peccato. E in relazione a ciò bisogna intendere le parole di Gregorio.

2. Alla seconda bisogna rispondere che non chiunque assume del cibo oltre i limiti del necessario pecca per vizio di gola. Infatti, può accadere che ciò che si ritiene necessario sia superfluo e in tal caso il desiderio di cibo non è smodato, poiché non [**260b**] s'allontana dalla regola della ragione. Ora, la gola non comporta, com'è stato detto, prima di tutto e di per sé una smodata assunzione di cibo, ma uno smodato desiderio d'assumere del cibo. La misura di quest'assunzione di cibo, poi, si desume in base alla regola della natura del corpo, cosicché può essere conosciuta secondo l'arte della medicina piuttosto che secondo la ragione della prudenza, secondo la quale tuttavia si può distinguere se il desiderio sia moderato o smodato, benché neppure ciò si possa facilmente conoscere, quando non ci si allontani troppo dalla ragione, com'è stato detto. Ma l'uomo lo può soprattutto per mezzo dell'aiuto di Dio. È per questa ragione che Agostino, subito dopo le parole citate, aggiunge: «Chiunque sia», cioè colui che non assume del cibo al di là dei limiti del necessario, «è grande, magnifichi il tuo nome» (14).

3. Alla terza bisogna rispondere che la natura e la necessità spingono ad assumere del cibo, ma, nell'atto della gola, si va al di là della necessità naturale, in base alla quale la ragione modera il desiderio.

4. Alla quarta bisogna rispondere che duplice è il desiderio del cibo: un desiderio certamente naturale, secondo il quale la potenza appetitiva, ritentiva, digestiva ed espulsiva sono al servizio della potenza nutritiva, che è una potenza dell'anima vegetativa; un desiderio del genere è la fame, che non consegue ad una particolare conoscenza, ma consegue al bisogno della natura; perciò la fame eccessiva non è un peccato di morale, anzi essa fa diminuire il peccato o lo scusa totalmente. L'altro è un

desiderio sensitivo. che consegue ad una conoscenza e nel quale risiedono le passioni dell'anima. La smodata avidità di assumere dei cibi d'un desiderio del genere ha la natura del vizio della gola. Perciò l'argomentazione partiva da un equivoco.
5. Alla quinta bisogna rispondere che gli alimenti hanno in comune con le medicine il fatto che gli uni e le altre sono assunti contro le deficienze della natura corporale. Ma si può anche considerare in essi una differenza sotto due aspetti. Precisamente, *sotto un primo aspetto*, in quanto le medicine sono assunte secondo la regola dell'arte medica, cosicché, se nell'assumere le medicine dovesse esserci un qualche disordine, questo è da imputare al medico che le prescrive piuttosto che al malato che le prende. Invece l'uomo, per lo più, assume gli alimenti di propria volontà e quindi deve essere imputato a lui come peccato se assume del cibo in eccesso a causa del desiderio smodato del piacere del cibo. [**261a**] *Sotto un secondo aspetto* c'è differenza, perché l'assunzione delle medicine non è piacevole come l'assunzione dei cibi e così nell'assumere le medicine non c'è peccato per il disordinato desiderio del piacere come c'è nell'assunzione dei cibi. Tuttavia se, per il desiderio del piacere, un malato assumesse una medicina piacevole oltre il dovuto, contro la prescrizione del medico, peccherebbe ugualmente di vizio di gola.
6. Alla sesta bisogna rispondere che l'eccesso, il difetto e la medietà sono intesi nella virtù morale non secondo una quantità assoluta, ma secondo la proporzione alla retta ragione, in base alla quale si determina la medietà della virtù, com' è evidente dalla stessa definizione di virtù del secondo libro dell'*Etica* (15). E perciò accade che, talvolta, la virtù occupa un estremo, secondo una quantità assoluta, ma occupa il punto mediano secondo la proporzione alla retta ragione, come dice il Filosofo nel quarto libro dell'*Etica* del magnanimo, che, «quanto alla grandezza è certamente un estremo», in quanto, cioè, tende verso cose eccessive, ma è «medietà quanto al come si deve» (16). Così, dunque, anche la verginità, la povertà e il digiuno occupano un estremo secondo la quantità assoluta, ma tuttavia occupano la medietà secondo la proporzione alla retta ragione, dalla quale se uno viene meno, anche per un'eccessiva astinenza, è peccato. Perciò, anche Gregorio dice nel trentesimo libro del *Commento morale a Giobbe*: «Per lo più, quando la carne è repressa più del dovuto, essa si stanca anche nell'esercizio delle opere buone, a tal punto che non ha più le forze nemmeno per pregare o per predicare, mentre si dà da fare per soffocare radicalmente ciò che eccita ai vizi; e così, mentre inseguiamo il nemico, uccidiamo anche il cittadino, cui vogliamo bene» (17).

Articolo 2 (18)

Se la gola sia peccato mortale

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Poiché, a commento di quel versetto della *Lettera agli Ebrei*: "Non vi sia alcun fornicatore o profanatore, come Esaù» (19), la glossa (20) dice che Esaù fu un profanatore, poiché [**261b**] insaziabile, cioè goloso. Ora, nessuno è detto profanatore se non per un peccato mortale. Dunque, la gola è un peccato mortale.
2. Inoltre. Le virtù sono soppresse solo dal peccato mortale. Ora, le virtù sono soppresse dalla gola. Infatti, dice Gregorio nel trentesimo libro del *Commento morale a Giobbe*: «Quando domina il vizio della gola essi perdono tutto ciò che hanno compiuto con fortezza e, finché il ventre non è raffrenato, sono sopraffatte tutte le virtù» (21).

3. Inoltre. Tutto ciò che corrompe la medietà della virtù corrompe la virtù, che consiste nella medietà e, per conseguenza, è peccato mortale. Ora la gola corrompe la medietà della virtù, com'è stato detto. Dunque, la gola è peccato mortale.
4. Inoltre. È un peccato più grave che un uomo uccida se stesso che se uccidesse un altro. E similmente, è più grave che uno arrechi un danno al proprio corpo che al corpo d'un altro. Ora, per mezzo della gola si arreca un danno al proprio corpo. Infatti, è detto nell'Ecclesiastico: «Nel cibo eccessivo ci sarà una malattia» (22) e «Molti sono morti per le crapule» (23), dunque, la gola è peccato mortale, come anche l'ira che tende al danno del prossimo.
5. Inoltre. Come l'ordine dei comandamenti si manifesta nelle buone opere così pure l'ordine dei divieti si manifesta nei peccati. Ora, il primo divieto fatto all'uomo riguardò il vizio della gola, com'è evidente nel *Genesi* (24), in cui il Signore ordinò ad Adamo di non mangiare dell'albero della scienza del bene e del male. Dunque, il peccato della gola è il primo e il più grande peccato. E così, sembra che sia peccato mortale.
6. Inoltre. Il peccato mortale consiste nell'allontanarsi da Dio. Ora, la gola allontana l'uomo da Dio, poiché lo fa diventare idolatra, secondo quanto è detto nell'*Esodo*: «Il mio popolo si sedette per mangiare e per bere e poi si levarono per divertirsi» (25), cioè in onore dell'idolo. Lo fa anche fornicare. Infatti, è detto in *Osea*: «Mangeranno, ma non si sazieranno, hanno fornicato e non hanno smesso» (26), dunque, la gola è peccato mortale.
7. Inoltre. Girolamo dice nel primo libro *Contro Gioviniano*: «L'avidità di cibi, che è madre dell'avarizia, [**262a**] lega l'anima con catene» (27). Ora, l'anima non è legata se non per il peccato mortale. Dunque, la gola è peccato mortale.
8. Inoltre. Girolamo, nello stesso libro (28), dice che è contro natura lasciarsi trascinare dai piaceri. Ora, ciò che è contro natura è peccato mortale, poiché è necessario che sia anche contro la ragione. Dunque, la gola, che consiste in un certo fluire di piaceri, è peccato mortale.
9. Inoltre. È peccato mortale tutto ciò il cui effetto è peccato mortale. Ora, gli effetti della gola sono sempre peccati mortali, poiché, a commento del versetto d'un *Salmo*: «Egli che colpì l'Egitto con i loro primogeniti» (29), dice la glossa: «La prima cosa che genera il ventre è il lusso, la superbia e l'avarizia» (30), dunque, la gola è peccato mortale.
10. Inoltre. Nell'*Ecclesiastico* si legge: «Le necessità prime della vita d'un uomo sono l'acqua, il fuoco, il ferro, il sale e il latte, il pane di fior di farina, il miele, il grappolo d'uva, l'olio e il vestito. Tutte queste cose sono beni per i santi, ma per gli empi e *per i peccatori* si trasformano in mali» (31). La glossa: «*Per i peccatori*, cioè per coloro che abusano, si trasformano in mali, cioè nella dannazione eterna». Ora, l'abuso di quei beni per lo più avviene per mezzo della gola. Dunque, la gola è meritevole di dannazione eterna e così è peccato mortale.
11. Inoltre. Ciò che fa diventare bestiale un uomo è peccato mortale e tra i più gravi. Ora, l'intemperanza, di cui la gola è una parte, fa diventare l'uomo una bestia, come dice il Filosofo nel terzo libro dell'*Etica* (32), dunque, la gola è peccato mortale.
12. Inoltre. L'idolatria è un peccato mortale. Ora, la gola è una specie d'idolatria. Infatti, è detto nella *Lettera ai Romani* (33), verso la fine, che alcuni non servono Cristo Signore, ma il proprio ventre e nella *Lettera ai Filippesi*: «Molti camminano [...] la cui fine è la perdizione, il cui Dio è il ventre» (34), dunque, la gola è peccato mortale.

IN CONTRARIO

1. Nessun peccato mortale si riscontra negli uomini santi. Ora, la gola si riscontra talvolta negli uomini santi. Infatti, dice Agostino nel decimo libro delle *Confessioni*: «Talvolta la crapula s'insinuò nel tuo servo; nella tua misericordia fa sì che sia lontana da me» (35). Ora, la crapula appartiene alla gola. Dunque, la gola non è peccato mortale.

2. [**262b**] Inoltre. Ogni peccato mortale s'oppone a qualche comandamento della legge. Ora, la gola non s'oppone a nessun comandamento della legge, come si evidenzia a chi esamini uno ad uno i comandamenti del decalogo. Dunque, la gola non è peccato mortale.
3. Inoltre. Gregorio, a commento di quel versetto di *Giobbe*: «Egli conosce la vanità degli uomini» (36), dice nel decimo libro del *Commento morale a Giobbe*: «Dalla vanità siamo trascinati all'iniquità, quando dapprima ci lasciamo andare in peccati leggeri di modo che, livellando tutto l'abitudine, dopo non abbiamo timore di commetterne neppure di più gravi» (37). E, tra l'altro, fa l'esempio della gola, aggiungendo: «Quando ci si abbandona alla gola, si va subito incontro ad una folle leggerezza»; e così, la gola è annoverata tra i peccati leggeri. Ora, i peccati mortali non sono chiamati leggeri. Dunque, la gola non è peccato mortale.
4. Inoltre. Dice Agostino nei *Sermoni sul purgatorio*: «Ogni volta che uno nel mangiare o nel bere prende in più del necessario, sappia che queste azioni fanno parte dei piccoli peccati» (38). Ora, prendere nel mangiare o nel bere qualcosa in più di quanto è necessario appartiene alla gola. Dunque, la gola non è peccato mortale.

RISPOSTA

Bisogna dire che, quando d'un certo peccato ci si chiede in generale se sia mortale, si deve intendere che ci si chiede se esso sia mortale per il suo genere. Infatti, come sopra più volte è stato detto, in qualsiasi genere di peccato mortale, per esempio [nel genere] dell'omicidio o dell'adulterio, si può riscontrare un certo movimento, che è peccato veniale. E similmente, in qualsiasi genere di peccato veniale si può riscontrare un certo atto che è peccato mortale, come nel genere d'una parola oziosa, quando è ordinata al fine d'un peccato mortale.

Ora, la specie dell'atto morale è desunta dall'oggetto. Perciò, se l'oggetto d'un determinato peccato s'oppone alla carità, nella quale consiste la vita spirituale, è necessario che quel peccato sia mortale per il suo genere o per la sua specie, come la bestemmia, per il suo oggetto, s'oppone alla carità, quanto all'amore di Dio e l'omicidio quanto all'amore del prossimo, cosicché entrambi sono peccato mortale.

In verità, il peccato di gola consiste nel desiderio disordinato del piacere dei cibi. Ora, lo stesso piacere dei cibi, considerato in se stesso, non [**263a**] s'oppone alla carità né quanto all'amore di Dio né quanto all'amore del prossimo, ma in certo qual modo s'oppone e in certo qual modo non s'oppone, nella misura in cui vi s'aggiunge un disordine. Infatti, il desiderio di questo piacere può essere disordinato in due modi. *In un primo modo*, a tal punto da escludere l'ordine del fine ultimo, il che accade quando un uomo desidera un simile piacere come fine ultimo, dal momento che non è possibile che un solo uomo possa avere molti fini ultimi. E un tale disordine è contro la carità quanto all'amore di Dio, che deve essere amato come fine ultimo.

Secondo un altro modo, il desiderio può essere disordinato riguardo a quelle cose, che sono ordinate al fine, fatto salvo l'ordine del fine ultimo: per esempio, quando uno desidera troppo cibo, ma tuttavia non lo desidera in modo che, per ottenere ciò, voglia trasgredire i comandamenti divini; e un tale disordine non è contro la carità. D'altra parte il disordine del desiderio fa parte della natura della gola, ma tuttavia non fa parte della sua natura quel disordine che sopprime l'ordine del fine ultimo. E perciò, la gola, secondo la natura della sua specie, non ha niente che sia peccato mortale, ma può talvolta essere peccato mortale e talvolta veniale secondo i due suddetti modi di disordine.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che Esaù fu detto profanatore a causa della gola, poiché in lui fu così grande il disordine del desiderio del cibo che, per il cibo, vendette il diritto di primogenitura, cosicché in qualche modo sembrava che desiderasse il piacere del cibo come fine.
2. Alla seconda bisogna rispondere che qualche peccato sopprime le virtù in due modi. *In un primo modo,* in maniera diretta per mezzo della sua contrarietà alla virtù; e così la gola, che è peccato mortale, sopprime la virtù, come anche tutti gli altri peccati mortali. *In un altro modo*, sotto forma di disposizione; e così anche i peccati veniali sopprimono le virtù, poiché è detto nell'*Ecclesiastico*: «Chi disprezza il poco a poco a poco cadrà» (39).
3. Alla terza bisogna rispondere che ogni peccato, sia mortale sia veniale, corrompe la medietà della virtù nell'atto. Infatti, non sarebbe peccato se non s'allontanasse dalla medietà della ragione. Ma sopprime l'abito della virtù [**263b**] solo quel peccato che s'oppone alla carità, dalla quale dipendono tutte le virtù e, in base a ciò, la gola, che è peccato veniale, non corrompe la medietà della virtù nell'abito, bensì nell'atto.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il danno del prossimo è di per sé l'oggetto dell'ira. Infatti, l'ira desidera una vendetta ingiusta, che consiste in un danno del prossimo. Ora, il danno del proprio corpo non è l'oggetto proprio della gola, ma talvolta consegue al suo oggetto al di là dell'intenzione e un danno del genere è al di là della natura della gola. Tuttavia, se uno, consapevolmente e a causa d'uno smodato desiderio di cibo, arrecasse al proprio corpo un grave danno o col mangiare troppo o assumendo cibi nocivi, non sarebbe scusato dal peccato mortale.
5. Alla quinta bisogna rispondere che quel divieto, fatto ad Adamo, non fu un divieto del vizio della gola. Infatti, se non fosse intervenuto il divieto, si poteva benissimo mangiare quel pomo senza alcun peccato. Ma quello fu un comandamento di disciplina, affinché, cioè, l'uomo sperimentasse quale differenza ci fosse tra il bene dell'obbedienza e il male della disobbedienza, come dice Agostino ne *La Genesi alla lettera* (40). Per conseguenza, il primo peccato dell'uomo non fu la gola, ma la disobbedienza o la superbia.
6. Alla sesta bisogna rispondere che la gola conduce all'idolatria e alla lussuria sotto forma di disposizione, ma non perché questi due vizi appartengano alla natura della gola. Perciò, non segue che il peccato di gola sia peccato mortale, poiché anche un peccato veniale può disporre al mortale.
7. Alla settima bisogna rispondere che il peccato mortale, in assoluto, lega l'anima, in quanto impedisce che essa, da sola, possa ritornare all'ordine della carità. Ora, il peccato veniale lega l'anima sotto un certo rapporto, in quanto impedisce la virtù in atto. E così la gola lega l'anima in modo diverso, a seconda che sia peccato veniale o peccato mortale.
8. All'ottava bisogna rispondere che la natura dell'uomo è la ragione, cosicché qualsiasi cosa va contro la ragione va anche contro la natura dell'uomo. E così, dunque, lasciarsi trascinare dal flusso dei piaceri è contro la natura dell'uomo, in quanto va oltre la regola della ragione o col sopprimere l'ordine [**264a**] del fine - il che, in assoluto, è essere contro la ragione - oppure col sopprimere l'ordine di quelle cose che sono ordinate al fine - il che è essere contro la ragione sotto un certo rapporto o piuttosto è essere al di là della ragione.
9. Alla nona bisogna rispondere che quei tre vizi sono detti *effetti della gola*, per il fatto che la gola dispone a quei vizi. Ma da ciò non segue che la gola sia sempre peccato mortale.
10. Alla decima bisogna rispondere che *usare* significa rapportare una cosa all'ultimo fine, che ci rende felici. Perciò, propriamente parlando, abusano delle cose create coloro che stabiliscono in esse il fine, senza rapportarle al fine ultimo e ciò è meritevole di dannazione sia nella gola sia negli altri peccati, per mezzo dei quali l'uomo abusa nel modo suddetto delle cose create.

11. All'undicesima bisogna rispondere che il Filosofo non dice che l'intemperanza, in assoluto, faccia diventare l'uomo bestiale, ma dice che è bestiale godere di tali piaceri e soprattutto amarli e ciò perché noi abbiamo in comune con le bestie simili piaceri. Infatti, gli altri piaceri, propriamente, appartengono agli uomini. Ora, ama soprattutto questi piaceri colui che stabilisce in essi il proprio fine.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che sono schiavi del loro ventre come d'un dio coloro che stabiliscono il loro fine, che deve essere riposto in Dio, nel piacere dei cibi riguardanti il ventre.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI IN CONTRARIO

Quanto, poi, alle obiezioni sollevate tra gli argomenti IN CONTRARIO è facile rispondere, poiché procedono tutte dalla gola in quanto è peccato veniale.

Ma bisogna rispondere alla SECONDA, la quale sembra dimostrare che la gola in nessun modo è peccato mortale, poiché non s'oppone ad alcun precetto. Infatti, bisogna dire che i precetti del decalogo comandano e proibiscono quelle cose che manifestamente la ragione naturale ritiene da farsi o da non farsi: esse, infatti, sono da tutti conoscibili. Perciò non tutti i peccati mortali sono direttamente contrari ai comandamenti del decalogo, ma per una sorta di riduzione. Così, per esempio, il divieto della semplice fornicazione si riduce a questo comandamento: «Non commettere adulterio». E similmente la proibizione della gola: in quanto [la gola] è peccato [264b] mortale, per riduzione s'oppone al comandamento della santificazione del sabato, con cui è designato il riposo spirituale, che è impedito dall'intemperanza della gola.

Articolo 3 (41)

Le specie della gola

Gregorio elenca le specie della gola nel trentesimo libro del *Commento morale a Giobbe*, dicendo: «In cinque modi ci tenta il vizio della gola. Infatti, talvolta anticipa i tempi del bisogno, talaltra ricerca cibi più squisiti, talaltra desidera che sia preparato con più raffinatezza ciò che si deve mangiare, talaltra eccede la misura del ristoro nella stessa quantità di ciò che si deve mangiare, talaltra uno pecca per lo stesso ardore del desiderio smodato» (42) e sono racchiuse in questo verso: «In tutta fretta, lautamente, in eccesso, avidamente, con ricercatezza».

OBIEZIONI

Ora, sembra che queste cinque specie di gola non siano distinte convenientemente.
1. Infatti, i predetti modi della gola si distinguono a seconda alle diverse circostanze, perché «precipitosamente» riguarda il tempo, «lautamente» riguarda la sostanza del cibo, e così dicasi delle altre. Ora, poiché le circostanze sono accidenti degli atti, non diversificano la specie. Dunque, le diverse specie della gola non vanno distinte secondo i cinque modi predetti.
2. Inoltre. In qualsiasi peccato accade che si trasgredisca la regola secondo le diverse circostanze, come l'uomo illiberale prende quando non è necessario e dove non è necessario; e lo stesso dicasi delle altre circostanze. Tuttavia, le specie della illiberalità non sono distinte in base a ciò. Dunque, neppure le diverse specie della gola devono essere distinte secondo i predetti cinque modi.
3. Inoltre. Come il tempo è considerato una specie di circostanza, così pure il luogo e la persona di chi pecca. Dunque, se s'assume una specie della gola secondo il tempo,

anche le altre devono essere assunte secondo il luogo e secondo le altre sette circostanze, di modo che risultino setto o otto le specie della gola.
4. Inoltre. Secondo quanto dice il Filosofo nel terzo libro dell'*Etica* (43), la temperanza, cui s'oppone la gola, riguarda il piacere del gusto non in quanto è gusto, ma in quanto è tatto. Ora, «lautamente» e «con ricercatezza» [**265a**] sembra che riguardino la bontà del sapore, che è l'oggetto proprio del gusto. Dunque, relativamente a questi due modi, le specie della gola sono designate in modo improprio.
5. Inoltre. Agostino, nel decimo libro delle *Confessioni*, dice che «il popolo, nel deserto, meritò d'essere rimproverato non perché aveva desiderato la carne, ma perché, per il desiderio della carne, mormorò contro Dio» (44). Ora, Gregorio, nel trentesimo libro del *Commento morale a Giobbe*, dice che il popolo «avendo disprezzato la manna, chiese cibi di carne, che giudicò più prelibati» (45), dunque, desiderare cibi prelibati non sembra appartenere al peccato di gola e quindi sembra che le specie predette della gola non siano state distinte in modo conveniente.

IN CONTRARIO

C'è l'autorità di Gregorio che distingue simili specie.

RISPOSTA

Bisogna dire che, nel distinguere le specie degli atti morali, bisogna soprattutto guardare ai moventi, che sono gli oggetti propri degli atti volontari, per il fatto che l'oggetto che muove la volontà è come la sua forma. Perciò, gli atti volontari si distinguono in base ai diversi moventi, come gli atti delle cose naturali si distinguono in base alle diverse forme degli agenti. Ora, talvolta accade che lo stesso movente sia la causa per cui l'uomo trasgredisce la medietà della virtù secondo circostanze diverse e in tal caso le diverse specie di peccato non sono assunte secondo le diverse circostanze disordinate. Così, nell'avarizia l'uomo è mosso a impossessarsi delle cose altrui in un tempo in cui non deve, in un luogo dove non deve e da persone da cui non deve, per un solo e medesimo movente, cioè per accumulare denaro; e quindi non sono distinte le specie dell'avarizia in base a ciò. Al contrario, se ci fossero diversi moventi per peccare, allora ci sarebbero diverse specie d'avarizia, per esempio se [l'avaro] fosse indotto alla trasgressione di qualsiasi circostanza per un difetto nel dare e ad. altre trasgressioni per un eccesso nel prendere.

E così, dunque, bisogna dire che le predette specie della gola si distinguono in base ai diversi moventi. Infatti, com'è stato detto, il peccato di gola consiste nel desiderio disordinato del piacere dei cibi. Ora, un tale disordine può riferirsi sia al piacere sia allo stesso desiderio.

Ora, la causa del piacere può essere o naturale o artificiale: precisamente, *naturale*, come [**265b**] quando uno si compiace eccessivamente nel mangiare cibi costosi e scelti, secondo quel versetto di *Amos*: «Voi che mangiate l'agnello del gregge e il vitello prelevato nel mezzo all'armento» (46); la causa del piacere, invece, è *artificiale*, come quando uno desidera eccessivamente dei cibi preparati con troppa ricercatezza. Dunque, in ordine al primo caso, si dice «lautamente», in ordine al secondo «con ricercatezza».

Dal punto di vista del desiderio, il disordine può essere distinto secondo i diversi moventi in tre modi. Infatti, il desiderio è un certo movimento della potenza appetitiva tendente al piacere. Ora, anche nel mondo dei corpi il movimento veemente e disordinato può essere inteso in tre modi. *Primo*, precisamente prima che pervenga al termine verso cui tende: e così il movimento veemente s'affretta per giungere al termine; similmente, anche il desiderio, quando è veemente in modo disordinato, non può

sopportare una dilazione del cibo, ma s'affretta a mangiare; e con ciò s'intende ciò che si dice con «precipitosamente». *Secondo*, la veemenza del movimento è considerata nello stesso atto con cui perviene al termine, perché ciò che nel mondo dei corpi si muove con veemenza finisce col congiungersi in maniera disordinata con ciò verso cui tende; e similmente, quando il desiderio del cibo è veemente, l'uomo si comporta in maniera disordinata nel mangiare; e a ciò si riferisce ciò che è detto con «avidamente». *Terzo*, la disordinata veemenza d'un movimento d'un corpo è considerata dopo che avrà raggiunto il termine verso cui tende, perché non si ferma in esso ma procede oltre; e similmente, quando uno desidera smodatamente del cibo e il suo desiderio non s'acquieta nella quantità di cibo moderata richiesta dalla natura, ma ne mangia ancora; e a ciò si riferisce ciò che è detto con «troppo».

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che le predette specie non si distinguono per le circostanze diverse, ma per i diversi moventi, com'è stato detto.
2-3. Con ciò è evidente anche la soluzione della seconda e della terza obiezione. Infatti, non sempre la trasgressione delle diverse circostanze è causata da moventi diversi.
4. Alla quarta bisogna rispondere che il goloso non prova piacere nei cibi raffinati e preparati con ricercatezza per [dare] un giudizio sui sapori, come fanno gli assaggiatori di vini, il che è proprio del gusto in quanto gusto. In realtà, questo disordine del piacere appartiene piuttosto alla curiosità che alla gola. [**266a**] Invece, il goloso prova piacere nella stessa assunzione del cibo raffinato e preparato con ricercatezza e quest'assunzione avviene precisamente per mezzo d'un certo tatto.
5. Alla quinta bisogna rispondere che mangiare cibi raffinati non è peccato, come dice Agostino. Però il desiderio disordinato d'un cibo raffinato può essere peccato, secondo il parere di Gregorio.

Articolo 4 (47)

Se la gola sia un vizio capitale

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, come accade che il piacere risieda nel senso del gusto e del tatto, così anche negli altri sensi. Ora, riguardo ai piaceri degli altri sensi, non sono posti dei vizi capitali. Dunque, neppure la gola, che riguarda il piacere del gusto, deve essere posta come vizio capitale.
2. Inoltre. La superbia, secondo [quanto dice] Gregorio nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (48), non è posta come vizio capitale, ma come regina dei vizi, poiché da essa s'originano tutti gli altri vizi. Ora, l'ubriachezza è la radice di tutti i vizi. Infatti, è detto nella distinzione (35) dei *Decreti*: «Prima di tutto è vietata ai chierici l'ubriachezza, che è fomite e nutrice di tutti i vizi» (49). Ora, l'ubriachezza è una certa specie della gola. Dunque, la gola non deve essere annoverata tra i vizi capitali.
3. Inoltre. Un vizio capitale non è annoverato tra le figlie d'un altro. Ora, l'impurità, che Gregorio, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (50), elenca come figlia della gola, appartiene alla lussuria, secondo quel versetto della *Lettera agli Efesini*: «Ogni fornicazione e ogni impurità, ecc...» (51). Ora, poiché la lussuria è un vizio capitale, sembra che la gola non sia un vizio capitale, ma al di sopra dei vizi capitali.

4. Inoltre. Desiderare le cose allegre appartiene propriamente a ciò che è il proprio dei superbi, come dice Bernardo (52). Ora, la superbia non è figlia d'alcun vizio capitale. Dunque, poiché la sciocca allegria è annoverata da Gregorio (53) tra le figlie della gola, sembra che la gola non sia vizio capitale.

IN CONTRARIO

Gregorio, nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (54), annovera la gola tra gli altri vizi capitali.

RISPOSTA

Bisogna dire che, com'è stato detto nelle questioni precedenti, è detto *capitale* quel vizio, dal quale si originano altri vizi secondo la ragione [**266b**] della causa finale, in quanto, cioè, l'oggetto d'un determinato vizio è molto appetibile e a partire dal [suo] principio e soprattutto in quanto ha una certa somiglianza con la felicità, che tutti naturalmente desiderano. Ora, una condizione della felicità è il piacere, senza il quale non ci può essere felicità. E perciò il peccato di gola, che riguarda uno dei più grandi piaceri, consistente nei cibi e nelle bevande, è un vizio capitale.

Dalla gola si originano alcuni vizi, che sono detti *sue figlie*, in ragione di tutto ciò che può conseguire allo smodato piacere nei cibi e nelle bevande. E ciò può essere considerato o dalla parte del corpo - e in tal caso si pone come una specie della gola l'impurità, la cui polluzione consegue facilmente all'eccessiva assunzione di cibo. Oppure può essere considerato dalla parte dell'anima, cui spetta il governo del corpo e il cui governo trova molteplici ostacoli nello smodato piacere nei cibi e nelle bevande.

E, precisamente, *in un primo modo* riguardo alla ragione, il cui acume è diminuito dall'eccessiva assunzione di cibo o dalla preoccupazione circa la sua assunzione, poiché, dopo che le potenze inferiori del corpo sono state turbate per la disordinata assunzione di cibo, la stessa ragione ne è conseguentemente ostacolata. Perciò si pone come figlia della gola l'*ottundimento* che il senso opera sull'intelligenza. *In un secondo modo*, consegue un disordine nell'affetto, il quale, una volta che s'è assopito il potere regolativo della ragione, è sollecitato in maniera disordinata; e così si ha la *sciocca allegria*. *In un terzo modo*, consegue un disordine nella parola e così si ha la *chiacchiera*, poiché, quando la ragione non soppesa le parole, segue che l'uomo si dissipa in parole superflue. *In un quarto modo*, consegue un disordine nell'azione e si ha così la *scurrilità*, cioè una certa buffoneria nei gesti esteriori, proveniente da un difetto della ragione, che aveva il compito di dare una dignitosa disposizione alle membra esteriori.

E così, dunque, la gola è un vizio capitale e cinque sono le sue figlie, come dice Gregorio nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (55) e cioè: la sciocca allegria, la scurrilità, la chiacchiera, l'impurità e l'ottundimento del senso sull'intelligenza.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che i piaceri degli altri sensi sono conseguenti all'unione con l'oggetto del piacere secondo la sola somiglianza, ma i piaceri del tatto sono conseguenti all'unione fisica con l'oggetto del piacere. E perciò, si pongono i vizi capitali circa i piaceri del tatto, come circa i principali e [**267a**] i maggiori, e non circa i piaceri degli altri sensi, ad eccezione del gusto, nella misura in cui esso è una specie di tatto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che dall'ubriachezza conseguono tutti i peccati non secondo l'origine di causa finale, ma secondo la rimozione di ciò che funge da ostacolo, in quanto, cioè, rimuove il giudizio della ragione, per mezzo del quale l'uomo è trattenuto dal peccato. Perciò, non segue che la gola o l'ubriachezza sia il principio di tutti i vizi

come la superbia, ma specificamente lo è di quelli che direttamente dalla gola si originano come suoi effetti.
3. [**267b**] Alla terza bisogna rispondere che la polluzione del corpo può provenire da una causa animale, per esempio dal desiderio del piacere appreso e ciò appartiene principalmente alla lussuria; oppure può provenire da una causa corporale ed interiore, cioè dall'eccessivo umore che abbonda internamente, dal quale l'uomo è stimolato alla polluzione del corpo e, in base a ciò, l'impurità è considerata figlia della gola.
4. Alla quarta bisogna rispondere che appartiene alla superbia desiderare le cose liete, ma appartiene alla gola che da essa consegua la sciocca allegria, perché la ragione è ostacolata, com'è stato detto.

QUESTIONE 15
LA LUSSURIA

Articolo 1 (1)

Se ogni atto di lussuria sia peccato

[**269a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, la fornicazione è un atto di lussuria. Ora, essa è annoverata insieme con altri atti che, di per sé, non sono peccati, bensì leciti. Infatti, è detto negli *Atti degli Apostoli*: «È sembrato opportuno allo Spirito Santo e a noi di non imporvi ancora altri obblighi al di là di questi che sono necessari: astenervi dalle carni degli animali offerti agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla fornicazione» (2). Ma il mangiare un qualsiasi cibo, di per sé, non è un peccato, conformemente a quanto è detto nella *Prima lettera a Timoteo*: «Non bisogna rifiutare niente di ciò che si prende con azione di grazie» (3). Dunque, neppure la fornicazione è peccato e così non ogni atto di lussuria è peccato.
2. Inoltre. Unirsi ad una donna è un atto naturale e così, per quanto dipende da esso, non è peccato, come neppure il vedere una donna: entrambi, infatti, sono atti d'una determinata potenza naturale. Ora, vedere la donna d'un altro non è peccato. Dunque, non lo è neppure unirsi con la donna d'un altro.
3. Inoltre. Se la fornicazione fosse un peccato, lo sarebbe o in ragione della potenza, dalla quale procede l'atto, o in ragione della materia oppure in ragione del fine. Ora, la fornicazione non è peccato in ragione della potenza, poiché la potenza, dalla quale l'atto procede, è una potenza naturale; neanche in ragione della materia, poiché la materia è la donna, che da Dio è stata creata per questo uso, secondo quel versetto del *Genesi*: [**269b**] «Facciamogli un aiuto simile a lui» (4). Può anche accadere che non lo sia neppure in ragione del fine, come nel caso in cui un uomo, fornicando, ha l'intenzione di generare un figlio da allevare per il culto di Dio. Dunque, sembra che non ogni fornicazione sia peccato.
4. Inoltre. Secondo quanto dice il Filosofo nel quindicesimo libro della *Riproduzione degli animali* (5), il seme è il residuo dell'alimento. Ora, è lecito espellere dal corpo in qualsiasi modo le altre sostanze superflue e ciò si fa senza peccato. Dunque, sembra che, similmente, la stessa cosa avvenga nell'emissione del seme. Dunque, non ogni atto di lussuria è peccato.
5. Inoltre. Ciò che è peccato per il suo genere non è lecito che sia fatto per un qualsiasi fine buono, conformemente a quel versetto della *Lettera ai Romani*: «Non è così come alcuni sostengono che noi diciamo: facciamo il male, perché ne derivi un bene» (6). Ora, come dice un [anonimo] commentatore nel quinto libro dell'*Etica*, l'*epieikès* (7), l'uomo virtuoso, commette un adulterio con la moglie del tiranno allo scopo d'uccidere il tiranno per liberare la patria. Dunque, neppure l'adulterio è di per sé peccato; molto meno lo sono gli altri atti di fornicazione.
6. Inoltre. Nessun atto d'un uomo giusto, in quanto giusto, è peccato. Ora, la fornicazione sembra essere un atto di giustizia. Infatti, nel *Genesi* si legge che Giuda abbia detto di Tamar, con la quale aveva avuto dei rapporti sessuali: «È più giusta di me» (8) oppure: «È stata resa giusta per me», secondo come ha il testo ebraico autentico come dice Girolamo (9). Dunque, la fornicazione non è peccato.
7. Inoltre. Agostino, nel settimo libro della *Città di Dio* (10), dice che ogni vizio è contro la natura. Ora, [**270a**] la fornicazione non è contro la natura, poiché, a commento di quel

versetto della *Lettera ai Romani*: «Infatti, le loro donne mutarono l'uso naturale» (11), dice la glossa: «L'uso naturale è che un uomo e una donna si congiungano in una sola carne» (12). Dunque, non è peccato.
8. Inoltre. Nessun peccato si commette per un comandamento divino. Ora, la fornicazione talvolta è stata commessa per un comando di Dio. Infatti, si legge in *Osea*: «Disse il Signore ad Osea: "Va', prenditi in moglie una donna di prostituzione e abbi figli di prostituzione"» (13). Dunque, la fornicazione, di per sé, non è peccato.
9. Inoltre. A qualsiasi vizio, che consiste in un eccesso, se ne oppone un altro, che consiste in un difetto. Ora, la lussuria comporta un certo eccesso che riguarda i desideri nei piaceri venerei, mentre il difetto opposto, cioè la verginità o la continenza perpetua, non è peccato, anzi è qualcosa di lodevole. Dunque, neppure la lussuria è sempre peccato.

IN CONTRARIO

1. È detto nella *Lettera agli Ebrei*: «Il matrimonio sia rispettato da tutti e il talamo [sia] senza macchia. Dio, infatti, giudicherà i fornicatori e gli adùlteri» (14). Ora, ciò per cui un uomo è sottoposto a giudizio divino è il peccato. Dunque, la fornicazione, l'adulterio e tutti gli altri atti di lussuria del genere sono peccati.
2. Inoltre. In *Tobia* è detto: «Figlio mio, guardati da ogni fornicazione e, al di fuori di tua moglie, non sopportare mai di conoscere il peccato» (15). Ora, sono detti atti di lussuria quelli che si commettono al di fuori dell'unione con la legittima sposa. Dunque, ogni atto di lussuria è peccato.

RISPOSTA

Bisogna dire che la lussuria è un determinato vizio opposto alla temperanza, in quanto modera i desideri dei piaceri del tatto che riguardano la sessualità, come la gola s'oppone alla temperanza, in quanto quest'ultima modera i desideri che riguardano i piaceri del tatto nei cibi e nelle bevande. Perciò, certo, anche la lussuria comporta principalmente un determinato disordine per eccesso nei riguardi dei desideri dei piaceri sessuali.

Questo disordine si può trovare o nelle sole passioni interiori o anche, per di più, nello stesso atto esteriore, che è disordinato di per se stesso e non soltanto per la disordinata concupiscenza, dalla quale proviene. Infatti, alla disordinata [**270b**] concupiscenza appartiene che uno, per la concupiscenza del piacere, compia un atto di per sé disordinato, com'è evidente nella concupiscenza del denaro. Si può dare, infatti, una disordinata concupiscenza nel prendere o nel trattenere per sé il denaro, che ci è dovuto - e in tal caso questo prendere o questo trattenere il denaro non sono viziosi per sé, ma in quanto provengono da una concupiscenza smodata. Talvolta, invece, da una disordinata concupiscenza di denaro proviene che un uomo voglia prendere o trattenere per sé i beni altrui - e in tal caso questo stesso prendere o questo trattenere sono per sé disordinati e non solo in quanto procedono da una disordinata concupiscenza. Ed entrambi gli atti appartengono al vizio della illiberalità, com'è evidente per mezzo del Filosofo nel quarto libro dell'*Etica* (16).

Lo stesso dicasi anche della lussuria. Infatti, talvolta essa comporta il solo disordine della concupiscenza interiore, com'è evidente in chi s'unisce alla propria moglie per una concupiscenza smodata: in questo caso, infatti, l'atto stesso non è disordinato di per sé, ma solo in quanto procede da una disordinata concupiscenza. Talaltra, invece, con il disordine della concupiscenza c'è anche il disordine dello stesso atto esteriore in se stesso, come accade in ogni uso degli organi sessuali al di fuori dell'atto matrimoniale.

E che ogni atto del genere sia disordinato in se stesso appare dal fatto che è detto disordinato ogni atto umano, che non è proporzionato al debito fine, come il mangiare è disordinato, se non sarà proporzionato alla salute del corpo, cui è ordinato come a fine. Ora, il fine dell'uso degli organi genitali è la generazione e l'educazione della prole e, quindi, ogni uso dei suddetti organi, che non è proporzionato alla generazione della prole e alla sua dovuta educazione, è di per sé disordinato. Ora, qualsiasi atto dei suddetti organi che avvenga al di fuori dell'unione d'un uomo con una donna è evidente che non è consono alla generazione della prole.

In verità, ogni unione d'un uomo con una donna, che avvenga al di fuori della legge del matrimonio non è proporzionata alla dovuta educazione della prole. Infatti, la legge del matrimonio è stata istituita per evitare le unioni casuali, che sono contrarie alla certezza della prole. Se, infatti, qualsiasi uomo [**271a**] potesse indifferentemente unirsi con qualsiasi donna, che non gli fosse stata determinata [per legge], non ci sarebbe la certezza della prole e, conseguentemente, [neppure] la sollecitudine del padre per l'educazione dei figli. E ciò va contro ciò che è conveniente alla natura umana, poiché gli uomini, per natura, si preoccupano della certezza della prole e dell'educazione dei propri figli. E ciò, inoltre, spetta ai padri più che alle madri, poiché l'educazione spettante alle madri riguarda l'età infantile; in seguito, invece, spetta al padre educare il figlio, istruirlo e, durante tutta la sua vita, mettere da parte dei beni per lui. D'altra parte, vediamo anche negli altri animali che, in qualsiasi specie i cuccioli abbiano bisogno d'una comune educazione del maschio e della femmina, in essa l'accoppiamento non è casuale, ma [è accoppiamento] d'un maschio con una determinata femmina, com'è evidente negli uccelli, che nidificano insieme.

Perciò, è evidente che ogni unione d'un uomo con una donna al di fuori della legge del matrimonio, la quale vieta i rapporti sessuali casuali, è di per sé disordinata. In questo momento non si sta esaminando se questa determinazione sia fatta per avere una sola donna o più d'una oppure se in forma dissolubile o indissolubile, poiché queste cose fanno parte della questione sul matrimonio. Ma in qualsiasi modo stiano le cose in merito, è giocoforza che ogni unione d'un uomo con una donna al di fuori della legge del matrimonio sia disordinata.

Così, dunque, ogni atto di lussuria è peccato o per il disordine dell'atto o anche per il disordine della sola concupiscenza, che per primo e di per sé appartiene alla lussuria. Infatti, dice Agostino nel dodicesimo libro della *Città di Dio*: «La lussuria non è il vizio dei corpi belli e piacevoli, ma d'un'anima che ama disordinatamente i piaceri del corpo, trascurando la temperanza, con la quale siamo introdotti in cose spiritualmente più belle e più piacevoli» (17).

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che gli Apostoli, volendo che, nella Chiesa primitiva, coloro i quali s'erano convertiti dal paganesimo si riunissero nello stesso tempo in comunione con coloro che s'erano convertiti dal giudaismo, rimossero tutti gl'impedimenti a questa comunione, sopprimendo da entrambe le parti ciò che poteva essere oneroso per gli altri. E perciò proibirono ai pagani certe pratiche, che davano fastidio ai Giudei, non considerando il fatto se fossero o se non fossero peccati, ma solo il fatto che facevano scandalo. Ora, i pagani giudicavano che fosse di per sé lecito [**271b**] mangiare qualsiasi cibo, il che era vero, ma ai Giudei ciò ripugnava a causa dell'antica consuetudine della legge. E perciò gli Apostoli, per quel tempo, proibirono ai Gentili di mangiare soprattutto quei cibi, che erano immondi per i Giudei. Al contrario i Gentili, in verità, pensavano falsamente che la semplice fornicazione non fosse peccato e che i Giudei, istruiti dalla legge, aborrivano giustamente come peccato. E perciò gli Apostoli proibirono anche questo in quanto peccato e, con ciò, producendo dissidi.

2. Alla seconda bisogna rispondere che niente impedisce che una cosa sia mia quanto a vederla e che tuttavia non sia mia per altri usi. Per esempio, l'oro esposto in pubblico è mio quanto al vederlo, ma non quanto al possederlo. Similmente, una donna può appartenere ad uno quanto al vederla oppure quanto al possederla, come l'ancella, non tuttavia è sua per usarne a scopo sessuale se non secondo la determinazione della legge del matrimonio.
3. Alla terza bisogna rispondere che l'atto della lussuria è peccato in ragione della potenza, in quanto cioè il concupiscibile non è mantenuto sotto l'ordine della ragione; e [lo è anche] in ragione della materia, poiché l'atto conveniente alla generazione e all'educazione della prole non solo richiede una donna, come materia, ma anche una donna determinata mediante matrimonio, com'è stato detto. Pure il fine di questo stesso atto è disordinato per sua natura, anche se, per l'intenzione dell'agente, potrebbe essere un fine buono, il quale non è sufficiente per scusare dall'atto, com'è evidente in chi ruba con l'intenzione di fare un'elemosina.
4. Alla quarta bisogna rispondere che, come dice il Filosofo nello stesso libro (18), il seme è certamente un residuo quanto all'atto della potenza nutritiva, ma di esso si ha bisogno per la generazione della prole. E perciò, ogni volontaria emissione del seme è illecita, a meno che non sia conforme al fine voluto dalla natura. Invece, gli altri umori superflui, come il sudore, l'urina e cose del genere, sono umori superflui di cui non si ha bisogno e quindi non importa in qualsiasi modo vengano espulsi.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, in questo caso, non bisogna prender le difese di quel Commentatore. Infatti, nessuno può commettere un adulterio per una qualche utilità, come nessuno può dire il falso per una qualche utilità, secondo quanto dice Agostino nel libro *Sulla bugia* (19).
6. Alla sesta bisogna rispondere che si dice che Tamar [**272a**] sia stata giustificata non per la fornicazione commessa, ma perché non cercò d'avere dei figli da una stirpe diversa da quella dalla quale doveva provenirle il marito.
7. Alla settima bisogna rispondere che in due modi si può dire che un atto di lussuria va contro la natura. *In un primo modo* in assoluto, in quanto, cioè, è contro la natura d'ogni animale. E così, ogni atto di lussuria al di fuori dell'unione d'un uomo e d'una donna si dice che sia contro la natura, in quanto non è proporzionato alla generazione, che, in qualsiasi genere d'animale, avviene mediante l'unione d'entrambi i sessi; e secondo questo senso parla la glossa. *In un altro modo* si dice che qualcosa sia contro la natura, perché è contro la natura propria dell'uomo, cui appartiene ordinare l'atto della generazione alla debita educazione. E così, ogni fornicazione è contro la natura.
8. All'ottava bisogna rispondere che, come per un comando di Dio, alla cui potenza tutto è sottomesso, ciò che in circostanze diverse sarebbe stato un furto non fu un furto per i figli di Israele, che spogliarono gli Egiziani, com'è detto nell'*Esodo* (20), così anche per l'autorità dello stesso Dio, che è al di sopra della legge del matrimonio, non fu fornicazione quell'unione sessuale, che in circostanze diverse sarebbe stata fornicazione. Perciò, quella donna è chiamata *donna di prostituzione* e quei figli sono detti *figli di prostituzione*, non perché ci fosse stata fornicazione, ma perché sarebbe stata fornicazione in circostanze diverse.
9. Alla nona bisogna rispondere che la verginità o la perpetua continenza non s'oppongono alla lussuria come estremo, bensì come medietà, per il fatto che, nelle virtù, la medietà non è intesa secondo la quantità, ma secondo la retta ragione, come il Filosofo dice del magnanimo nel quarto libro dell'*Etica* (21). Ora, l'estremo per difetto si darebbe nel caso che uno, al di là della retta ragione, si astenesse dai rapporti sessuali, com'è manifesto in chi ha in spregio di adempiere i suoi doveri coniugali verso la moglie o in chi s'astiene per una certa reverenza verso i demoni, come i negromanti e le vergini vestali.

Articolo 2 (22)

Se ogni atto di lussuria sia peccato mortale

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Perché, a commento del versetto della *Prima lettera a Timoteo*: «La pietà è utile a tutto» (23), la glossa d'Ambrogio dice: «La cosa principale della disciplina [**272b**] cristiana consiste nella misericordia e nella pietà. Chi l'osserva, anche se dovesse cadere nei pericoli della carne, sarà indubbiamente sconfitto, ma non morirà» (24). Ora, chi pecca mortalmente non solo è sconfitto, ma muore. Dunque, non pecca mortalmente chiunque cade nei pericoli della carne per mezzo d'un atto di lussuria.
2. Inoltre. Ogni peccato mortale s'oppone a qualche comandamento della legge divina. Ora, tra i peccati di lussuria solo l'adulterio s'oppone al comandamento della legge, cioè a quel comandamento in cui si dice: «Non commettere adulterio» (25). Dunque, tra tutti gli atti di lussuria, solo l'adulterio è peccato mortale.
3. Ma diceva che nel divieto della *moechia*, cioè dell'adulterio deve intendersi proibito qualsiasi unione sessuale illecita. IN CONTRARIO: nel divieto d'un peccato più grande non è compreso il divieto d'un peccato più piccolo. Ora, l'adulterio è un peccato più grande della semplice fornicazione. Dunque, nel divieto dell'adulterio non è compreso il divieto della semplice fornicazione.
4. Inoltre, Ogni peccato mortale è contro la carità, che è la vita dell'anima, conformemente a quanto è detto nella *Prima lettera di Giovanni*: «Siamo passati da morte a vita, poiché amiamo i nostri fratelli» (26). Ora, la semplice fornicazione non è contro l'amore di Dio, poiché non è peccato contro Dio, e neanche contro l'amore del prossimo, poiché non arreca offesa al prossimo. Infatti, una donna, che è padrona di se stessa, la quale dà il proprio consenso ad un atto di semplice fornicazione, non subisce offesa, poiché nessuno subisce col proprio consenso un'ingiustizia, come dice il Filosofo nel quinto libro dell'*Etica* (27). Dunque, la fornicazione non è, per il suo genere, peccato mortale.
5. Inoltre. Isidoro, nel *Sommo bene* (28), dice che, se il piacere della fornicazione fa godere l'uomo più dell'amore della castità, nell'uomo regna ancora il peccato. Da ciò sembra che la fornicazione potrebbe coesistere nell'uomo insieme con la castità. Ora, nessun peccato mortale potrebbe coesistere nell'uomo insieme con la virtù. Dunque, la fornicazione non è peccato mortale.
6. Inoltre. Un peccato diventa meno grave in due modi. *In un modo* per la debolezza dell'uomo; *in un altro modo* per la fortezza dell'attacco. Ora, l'uomo è soggetto ad una maggiore debolezza riguardo al peccato di lussuria piuttosto che riguardo al peccato di gola, poiché la potenza generativa, cui appartiene il peccato di lussuria, non solo è corrotta come la nutritiva, [**273a**] cui appartiene il peccato di gola, ma è anche infetta (29). Similmente, l'attacco del nemico dal lato della lussuria è anche maggiore rispetto a quello dal lato della gola, poiché il diavolo attacca l'uomo specialmente riguardo alla lussuria, com'è evidente da quanto è detto in *Giobbe*: «La sua virtù [risiede] nei sui fianchi e la sua potenza nell'ombelico del suo ventre» (30), che Gregorio riferisce al peccato di lussuria. Dunque, sembra che il peccato di lussuria sia meno grave del peccato di gola. Ora, non ogni peccato di gola è peccato mortale, come sopra è stato detto. Dunque, non ogni atto di lussuria è peccato mortale.
7. Inoltre. La corruzione della natura umana consiste nella ribellione della carne contro lo spirito. Ora, questa ribellione è stata susseguente al peccato di gola. Infatti, Bernardo

(31), commentando ciò che si legge nel *Genesi*: «La donna vide che l'albero...» ecc... (32), dice che alla disordinata concupiscenza dell'albero proibito fece seguito la ribellione della carne contro lo spirito. Dunque, la potenza nutritiva, alla quale appartiene tale concupiscenza, è più corrotta di quella generativa. E così, poiché non ogni atto della gola è peccato mortale, sembra che molto di meno [lo sia] un atto di lussuria.
8. Inoltre. La pena corrisponde alla colpa. Ora, dal peccato del progenitore conseguì una pena nella potenza nutritiva maggiore di quella che conseguì in qualsiasi altra potenza dell'anima. Infatti, alla potenza nutritiva appartiene la fame e la sete e altre cose del genere, che talvolta portano un uomo alla morte. Dunque, la colpa riguardante la potenza nutritiva è maggiore di quella riguardante la potenza generativa. E così si conclude come nella precedente obiezione.
9. Inoltre. Il peccato mortale risiede solo nella ragione, com'è evidente da quanto dice Agostino nel ventiduesimo libro della *Trinità* (33). Ora, talvolta l'atto della lussuria è compiuto senza la deliberazione della ragione, com'è evidente nel caso di Lot, che, senza accorgersene, s'unì alle sue figlie, secondo quanto si legge nel *Genesi* (34). Dunque, sembra che l'atto di lussuria non sia sempre peccato mortale.
10. Inoltre. Quando la ragione è assorbita, non s'imputa niente all'uomo come peccato mortale. Ora, nell'atto della lussuria, la ragione è completamente assorbita. Infatti, a commento di quel versetto della *Prima lettera ai Corinzi*: «Chi commette fornicazione pecca contro il proprio corpo» (35), dice la glossa: «Proprio qui l'anima è asservita al corpo a tal punto che l'uomo, nello stesso momento e [nella stessa] esperienza d'una sì grande turpitudine, [**273b**] non è in grado di pensare né d'intendere, poiché la sommersione e l'assorbimento della libidine soggioga l'anima schiava» (36). Dunque, sembra che l'atto della lussuria non sia peccato mortale.
11. Inoltre. A commento di quanto è detto nel *Deuteronomio*: «Non ci sarà prostituta...» (37), dice la glossa: «Vieta d'unirsi a quelle donne, la cui turpitudine è peccato veniale» (38). Dunque, unirsi ad una prostituta è peccato veniale.
12. Inoltre. L'unione d'un uomo con una donna è ordinata all'atto della generazione e dell'educazione della prole. Ora, talvolta ad un'unione carnale fornicatoria può seguire convenientemente la generazione e l'educazione della prole. Dunque, non ogni unione carnale è peccato mortale.
13. Inoltre. Impedisce di più il bene della generazione e dell'educazione della prole chi mai attende all'opera della generazione piuttosto che colui che s'unisce ad una donna con un'unione fornicatoria. Dunque, se l'unione fornicatoria fosse peccato mortale, perché impedirebbe l'educazione della prole, a maggior ragione sarebbe peccato mortale osservare la continenza, poiché con ciò è totalmente impedita la generazione della prole.
14. Inoltre. È noto che dall'unione con una donna sterile e vecchia non può seguire la generazione di figli. Ora, nello stato matrimoniale, talvolta ciò si può fare senza peccato mortale. Dunque, ci possono essere senza peccato mortale anche altri atti di lussuria, ai quali non segue la generazione e la dovuta educazione della prole.
15. Inoltre. In [una glossa ad un versetto del] *Vangelo di Matteo* (39) è detto che, se l'anima è eccitata dalla concupiscenza, benché ciò sia peccato, tuttavia non è un reato. Ora, un'eccitazione del genere è un atto di lussuria. Dunque, non ogni atto di lussuria è un reato o un peccato mortale.
16. Inoltre. Il piacere della fornicazione, in quanto risiede nella sola immaginazione, non è peccato mortale. Ora, il consenso al peccato veniale non è peccato mortale. Dunque, neppure il consenso della ragione ad un tale piacere è peccato mortale e, tuttavia, è un atto di lussuria. Dunque, non ogni atto di lussuria è peccato mortale.
17. Inoltre. Ciò che non è peccato mortale per uno, non è peccato mortale per un altro. Ora, il consenso al piacere non è peccato [**274a**] mortale per l'uomo sposato, poiché neppure lo stesso atto è per lui peccato mortale. Dunque, neppure per gli altri uomini è

peccato mortale il consenso al piacere della lussuria. Dunque, non ogni atto di lussuria è peccato mortale.
18. Inoltre. Anche i toccamenti, gli abbracci e i baci sono atti di lussuria. Ora, non sembra che atti del genere siano peccati mortali. Infatti, l'Apostolo, dopo aver detto nella *Lettera agli Efesini*: «La fornicazione, l'impurità, l'avarizia e la turpitudine» (40), che cioè consiste, come dice la glossa, negli abbracci e nei baci (41), «o le insulsaggini o la trivialità non siano neppure nominate tra voi», subito dopo ha aggiunto: «Nessun fornicatore o immondo o avaro avrà parte al regno di Cristo e di Dio» (42), omettendo la turpitudine, le insulsaggini e la trivialità. Dunque, sembra che le cose di questo genere non siano peccati mortali, che escludino dal regno di Dio.

IN CONTRARIO

1. C'è che, nella *Lettera ai Galati*, l'Apostolo dice: «Sono ben note le opere della carne, che sono la fornicazione, l'impurità, l'impudicizia e la lussuria» (43) e poi aggiunge: «Coloro che fanno tali cose non erediteranno il regno di Dio» (44). Ora, solo il peccato mortale esclude dal regno di Dio. Dunque, ogni atto di lussuria è peccato mortale.
2. Inoltre. Nel *Vangelo di Matteo* è detto: «Chi guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio nel suo cuore con essa» (45), e così pecca mortalmente. Ora, fra tutti gli atti di lussuria il primo e il meno grave è lo stesso guardare una donna. Dunque, a maggior ragione sono peccati mortali tutti gli altri atti.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come sopra è stato detto, l'atto della lussuria può essere disordinato in due modi: *in un primo modo* per il solo disordine della concupiscenza, *in un altro modo* anche per il disordine dello stesso atto.

Dunque, quando c'è peccato di lussuria a causa del solo disordine della concupiscenza, come quando uno s'unisce a sua moglie in modo libidinoso, allora bisogna fare una distinzione. Infatti, talvolta il disordine è tale che esclude l'ordine verso il fine ultimo, per esempio quando uno desidera a tal punto il piacere sessuale che non se ne priverebbe per un comandamento di Dio o che vorrebbe unirsi con quella tale donna o anche con un'altra al di fuori della legge del matrimonio. E così, c'è peccato mortale, poiché [**274b**] la concupiscenza non è stata tenuta a freno entro i confini del matrimonio. Talaltra, invece, il disordine della concupiscenza non sopprime l'ordine verso l'ultimo fine, quando cioè uno, pur nutrendo un eccessivo desiderio del piacere sessuale, tuttavia se ne asterrebbe piuttosto che agire contro il comandamento di Dio né s'unirebbe a questa o a quest' altra donna che non fosse la propria moglie. E allora il desiderio si mantiene entro i confini del matrimonio ed è peccato veniale, come sopra abbiamo anche distinto riguardo alla gola.

Al contrario, se l'atto di lussuria fosse peccato per lo stesso disordine dell'atto, in quanto, cioè, l'atto non è proporzionato alla generazione e all'educazione della prole, allora dico che è sempre peccato mortale. Infatti, vediamo che è peccato mortale non solo l'omicidio, col quale si toglie la vita ad un uomo, ma anche il furto, con cui si sottraggono dei beni esteriori, che sono ordinati al sostentamento della vita d'un uomo. Perciò è detto nell'*Ecclesiastico*: «Il pane dei bisognosi è la vita del povero, chi lo ruba è un assassino» (46). Ora, il seme dell'uomo, in cui risiede l'uomo in potenza, è ordinato alla vita dell'uomo in un modo molto più vicino rispetto a qualsiasi altro bene esteriore. Perciò il Filosofo dice nella *Politica* (47) che nel seme dell'uomo c'è qualcosa di divino, in quanto, cioè, esso è uomo in potenza e quindi il disordine riguardo all'emissione del seme è vicino alla vita dell'uomo in potenza.

Perciò, è evidente che ogni simile atto di lussuria è peccato mortale per il suo genere. E poiché il desiderio interiore acquista la bontà o la malizia da ciò che si desidera, segue che anche il desiderio d'un simile atto disordinato è peccato mortale, qualora sia un atto completo, cioè con una deliberazione della ragione. In caso contrario, è peccato veniale.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, in quel luogo, Ambrogio parla del pericolo della carne in quanto è peccato veniale, com'è evidente nell'atto del matrimonio, com'è stato detto. Oppure si potrebbe anche meglio dire che parla pure del pericolo del peccato mortale. Non bisogna, però, assolutamente intendere che, se uno perseverasse fino alla morte in un simile pericolo della carne, eviterebbe la dannazione a causa delle opere di pietà; ma [bisogna intendere] che le opere di pietà, se ripetute, dispongono l'uomo a pentirsi più facilmente e, dopo il pentimento, ad espiare più facilmente i peccati del passato. [**275a**] Per questo anche il Signore, nel *Vangelo di Matteo* (48), imputa a coloro che devono essere condannati solo il peccato di misericordia, in quanto, cioè, non si curarono di espiare i peccati del passato per mezzo delle opere di misericordia, come dice Agostino nel ventunesimo libro della *Città di Dio* (49).
2. Alla seconda bisogna rispondere che, con il comandamento *Non fornicherai*, s'intende proibito ogni uso illecito degli organi sessuali, che è peccato per il suo genere.
3. Alla terza bisogna rispondere che i comandamenti del decalogo sono stati trasmessi immediatamente da Dio al suo popolo. Perciò sono trasmessi sotto questa forma, in quanto sono manifesti alla ragione naturale di qualsiasi uomo, anche d'un uomo del popolo. Ora, chiunque può subito avvertire, mediante la ragione naturale, che l'adulterio è un peccato e quindi, fra i comandamenti del decalogo, l'adulterio è proibito. Invece, la fornicazione e le altre depravazioni sono proibite per mezzo dei comandamenti conseguenti alla legge, che al popolo sono stati trasmessi da Dio tramite Mosè, in quanto, cioè, il disordine di questi atti, non comportando manifestamente un'offesa al prossimo, non è a tutti evidente, ma solo ai sapienti, tramite i quali deve giungere la conoscenza agli altri.
4. Alla quarta bisogna rispondere che tutte le depravazioni della lussuria, compiute al di fuori del loro uso legittimo nel matrimonio, sono peccati contro il prossimo, in quanto sono contro il bene della prole da generare e da educare, com'è stato detto.
5. Alla quinta bisogna rispondere che l'amore della castità può far godere non solo colui che possiede la castità, ma anche chi è privo della virtù della castità, in quanto l'uomo giudica il bene della virtù per mezzo della ragione naturale, lo ama e ne gode, anche se non possiede la virtù.
6. Alla sesta bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dalla quantità del peccato, che è considerata in rapporto alle circostanze, tra le quali prevale la quantità del peccato, considerata secondo la specie dell'atto. Perciò è evidente che, per quanto grande sia l'impulso che spinga un uomo a commettere un omicidio, questo è un peccato più grave che se dicesse una parola oziosa, anche senza impulso. E similmente, benché l'uomo sia tentato più ad un atto di lussuria che ad un atto di gola e benché in quest'atto egli sia più debole, poiché tuttavia l'atto di lussuria è di per sé peccato mortale, dal momento che possiede una materia indebita, [**275b**] che è contro la carità, - ciò che non ha l'atto della gola - non segue con ciò che il peccato di lussuria sia meno grave del peccato di gola. Forse ciò seguirebbe nel caso che l'atto di lussuria fosse peccato veniale, poiché chi fa uso del suo cibo in eccesso pecca venialmente come chi usa in eccesso di sua moglie, a meno che non ci sia, in un caso o nell'altro, qualcosa che lo renda peccato mortale. Ma se uno si nutre d'un cibo rubato o vietato per legge, pecca mortalmente, ma tuttavia meno gravemente del fornicatore tanto quanto il cibo o

qualsiasi altra cosa esteriore è distante dalla vita dell'uomo più del seme umano, com'è stato detto.
7. Alla settima bisogna rispondere che nel peccato del nostro progenitore la gola fu l'elemento materiale, ma l'elemento formale e principale fu il peccato di superbia, col quale l'uomo non volle sottostare alla regola del comandamento divino. E da ciò conseguì la ribellione della carne contro lo spirito, come dice Agostino nel quattordicesimo libro della *Città di Dio* (50), non già dal vizio della gola.
8. All'ottava bisogna rispondere che la ribellione della carne contro lo spirito, che s'avverte massimamente negli organi genitali, è una pena maggiore rispetto alla fame e alla sete, poiché queste sono puramente corporee, mentre quella è spirituale.
9. Alla nona bisogna rispondere che, poiché appartiene alla ragione dare il proprio consenso all'atto, come dice Agostino nel dodicesimo libro della *Trinità* (51), non si può dare un atto di fornicazione senza la deliberazione della ragione, eccetto forse in chi non ha l'uso della ragione. E, allora, se questo impedimento provenisse da una causa illecita, non si sarebbe completamente scusati dal peccato, com'è evidente in Lot, il quale commise un incesto per ubriachezza, a meno che forse quell'ubriachezza non si sia avuta senza un suo peccato, come accadde a Noè a causa della sua inesperienza della potenza del vino. Dunque, se una simile causa è senza colpa, allora l'atto di lussuria o di qualsiasi peccato che segue non è imputato a peccato, com'è evidente negli uomini furiosi e nei dementi.
10. Alla decima bisogna rispondere che nello stesso atto di lussuria la ragione non può deliberare, ma poteva deliberare prima, quando dava il proprio consenso all'atto e quindi le è imputato a peccato.
11. All'undicesima bisogna rispondere che quel testo è corrotto. Non si deve, infatti, leggere: «... la turpitudine delle quali è *veniale*», ma «... la turpitudine delle quali è *venale*».
12. [**276a**] Alla dodicesima bisogna rispondere che l'atto della generazione è ordinato al bene della specie, che è un bene comune. Ora, il bene comune può essere ordinato mediante la legge, ma il bene privato soggiace all'ordinazione di ciascuno. E perciò, benché nell'atto della potenza nutritiva, che è ordinato alla conservazione dell'individuo, ciascuno possa determinare da solo il cibo a lui conveniente, tuttavia determinare quale debba essere l'atto della generazione non spetta a chicchessia, ma al legislatore, al quale compete ordinare tutto ciò che riguarda la procreazione dei figli, come dice anche il Filosofo nel secondo libro della *Politica* (52) Ora, la legge non prende in esame che cosa possa accadere in qualche caso, ma ciò che di solito accade comunemente. E perciò, benché in qualche caso possa essere fatto salvo l'intento della natura in un atto di fornicazione, relativamente alla generazione della prole e alla sua educazione, tuttavia l'atto è di per sé disordinato e quindi peccato mortale.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che, nel tempo in cui bisognava provvedere alla moltiplicazione del genere umano, non era senza peccato che qualcuno s'astenesse totalmente dall'atto della generazione, sia secondo la legge umana sia secondo la legge divina. Ma nel tempo della grazia bisogna applicarsi di più alla propagazione spirituale, a cui sono più idonei coloro che conducono una vita da celibi; e perciò, in questo tempo è giudicato più virtuoso astenersi dall'atto della generazione.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che una legge generale non si dà in base a casi particolari, ma in base a una considerazione generale. E perciò, si dice che sia contro la natura, nel genere della lussuria, quell'atto dal quale non può conseguire la generazione in base alla specie generica dell'atto, non già quell'atto dal quale non può conseguire la generazione a causa d'un particolare accidente, com'è la vecchiaia o una malattia.

15. Alla quindicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dall'atto di lussuria, in cui c'è un vizio a causa del solo disordine della concupiscenza, che tuttavia non esclude l'ordine verso l'ultimo fine.
16. [**276b**] Alla sedicesima bisogna rispondere che il consenso a ciò che è veniale nel suo genere non è peccato mortale. Ora, il piacere d'un pensiero di fornicazione è peccato mortale per il suo genere, come la stessa fornicazione. Ma che sia veniale, ciò può accadere ad esso accidentalmente a causa dell'imperfezione dell'atto, per la mancanza della deliberazione della ragione, sopraggiungendo la quale mediante un consenso deliberato, esso ritorna alla natura del suo genere così da essere peccato mortale.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che il Filosofo dice nel decimo libro dell'*Etica* (53) che i piaceri seguono nel bene o nel male le operazioni piacevoli. E perciò, come l'unione carnale non è peccato mortale per l'uomo sposato, ma è peccato mortale per quello non sposato, la stessa differenza c'è anche riguardo al piacere e al consenso al piacere. Infatti, il consenso al piacere non può essere un peccato più grave del consenso all'atto, com'è evidente nel dodicesimo libro della *Trinità* di Agostino (54).
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che i toccamenti, gli abbracci e i baci, in quanto sono ordinati all'atto di fornicazione, sono conseguenti al consenso, ma in quanto sono ordinati al solo piacere sono conseguenti al consenso al piacere, il quale consenso è peccato mortale; e perciò, in entrambi i casi sono peccati mortali. Tuttavia, poiché simili atti non sono peccati mortali per la loro specie, come la fornicazione e l'adulterio, ma solo nella misura in cui si ordinano ad altro, cioè ai consensi predetti, per questo l'Apostolo non si è ripetuto riguardo alla turpitudine, alle insulsaggini e alla trivialità, ma solo riguardo a quelle cose che sono di per sé peccati mortali.

Articolo 3 (55)

Le specie della lussuria

Esse sono: la fornicazione, l'adulterio, l'incesto, lo stupro, il ratto e il vizio contro natura.

OBIEZIONI
Sembra che queste specie non siano convenientemente distinte.

1. Infatti, la diversità [**277a**] della materia non diversifica la specie. Ora, i predetti vizi non si distinguono se non per la materia, in quanto, cioè, uno oltraggia o una donna sposata o una vergine o una donna d'altra condizione. Dunque, i suddetti vizi non sono specie diverse di lussuria.
2. Inoltre. La lussuria consiste di per sé nei piaceri sessuali, che esistono nell'unione d'un uomo con una donna. Ora, che una donna sia sposata o nubile o vergine, questo per lei è accidentale. Dunque, i vizi suddetti non si distinguono se non accidentalmente. E così, non sono specie diverse, dal momento che la differenza accidentale non diversifica la specie.
3. Inoltre. La lussuria di per sé s'oppone alla temperanza. Ora, alcuni dei predetti vizi s'oppongono alla giustizia, in modo particolare l'adulterio e il ratto. Dunque, sembra che siano poste in modo improprio le specie della lussuria.

IN CONTRARIO

C'è che nelle *Sentenze* (56) il Maestro elenca queste specie.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come sopra è stato detto, il peccato di lussuria ha un duplice disordine: *in un primo modo*, da parte della concupiscenza e un tale disordine non sempre produce un peccato mortale; *in un altro modo*, da parte dello stesso atto, che è di per sé disordinato: e così, è sempre peccato mortale. E perciò, le specie suddette della lussuria sono desunte da questa parte, da cui deriva una maggiore gravità di peccato.

Ora, l'atto di lussuria è disordinato o per il fatto che da esso non può conseguire la generazione della prole - e così, è un vizio contro natura - o per il fatto che da esso non può conseguire la dovuta educazione, in quanto, cioè, la donna non è stata concessa ad un uomo, per essere sua moglie secondo la legge del matrimonio. E ciò può accadere in tre modi. *In un primo modo*, perché, semplicemente, non è stata concessa ad un uomo come sua moglie: e così, c'è la *fornicazione*, che è l'unione d'un celibe con una nubile. E si dice così da *fornice*, cioè dall'arco [lat. *fornix*] di *trionfo*, poiché le donne, che si prostituivano, si radunavano [qui] per spettacoli di questo genere. *In un secondo modo*, in quanto non può essere concessa. E non può essere concessa o a causa della parentela, per cui si deve avere un certo rispetto che è contrario all'atto: e così, c'è l'*incesto*, che è l'unione con una consanguinea o affine; oppure a causa d'una certa [**277b**] santità o purezza: e così, c'è lo *stupro*, che è la deflorazione illecita di vergini. *In un terzo modo*, in quanto la donna è d'un ultra. E lo è o secondo la legge del matrimonio: e così, c'è l'*adulterio*; Il secondo qualche altro modo: e così, c'è il *ratto*, per esempio quando una fanciulla è rapita dalla casa del padre, sotto la cui custodia si trova.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che i sei vizi predetti non si distinguono solo materialmente, ma hanno anche una diversa ragione di deformità e perciò sono diverse specie di peccato.
2. Alla seconda bisogna rispondere che, quantunque i suddetti stati siano accidentali per una donna, in quanto donna, tuttavia nella donna sono considerati per sé, nella misura in cui è ordinata al matrimonio.
3. Alla terza bisogna rispondere che, poiché la deformità dell'ingiustizia è ordinata al fine dell'intemperanza, per questo il tutto appartiene al genere dell'intemperanza.

Articolo 4 (57)

Se la lussuria sia un vizio capitale

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, l'impurità è annoverata tra le figlie della gola, secondo [quanto dice] Gregorio nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (58) Ora, un vizio capitale non è posto come figlia d'un altro. Dunque, poiché l'impurità riguarda la lussuria, com'è evidente nella *Lettera agli Efesini* (59), sembra che la lussuria non sia vizio capitale.
2. Inoltre. Dice Isidoro nel *Sommo bene*: «Chi è prigioniero della superbia cade nella lussuria della carne» (60). Dunque, la lussuria è figlia della superbia. Dunque, non è vizio capitale.

3. Inoltre. La disperazione è figlia dell'accidia, com'è evidente nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (61) di Gregorio. Ora, la disperazione causa la lussuria, secondo quanto è detto nella *Lettera agli Efesini*: «E costoro, disperando di se stessi, si diedero all'impudicizia» (62). Dunque, la lussuria non è vizio capitale.

IN CONTRARIO

C'è che nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (63) Gregorio annovera la lussuria tra i vizi capitali.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come sopra è stato detto, poiché il piacere è una delle condizioni [**278a**] della felicità, da ciò segue che tutti quei vizi, che hanno il piacere come oggetto, sono vizi capitali, in quanto hanno un fine massimamente desiderabile, verso il quale tutti gli altri si ordinano per loro natura.

Ora, il piacere sessuale, che è il fine della lussuria, è il più grande fra tutti i piaceri del corpo e quindi la lussuria deve essere considerata come vizio capitale. E sono otto le sue figlie, cioè: «la cecità della mente, l'irriflessione, l'incostanza, la precipitazione, l'amore di sé, l'odio di Dio, l'attaccamento al mondo presente, la disperazione per il mondo futuro», com'è evidente nel trentunesimo libro del *Commento morale a Giobbe* (64) di Gregorio. Infatti, è evidente che, quando l'attenzione dell'anima s'applica con veemenza all'atto d'una potenza inferiore, le potenze superiori diventano deboli e disordinate nel loro atto. E perciò, quando nell'atto della lussuria tutta l'attenzione dell'anima è trascinata, a causa della violenza del piacere, verso le potenze inferiori, cioè verso il concupiscibile e verso il senso del tatto, è necessario che le potenze superiori, cioè la ragione e la volontà, vadano soggette ad una deficienza.

Ora, quattro sono gli atti della ragione, mediante i quali essa dirige gli atti umani. Il primo di essi è una certa intellezione, con cui uno giudica rettamente intorno al fine, che è come un principio nel campo dell'agire, secondo come dice il Filosofo nel secondo libro della *Fisica* (65). E nella misura in cui l'intellezione è impedita, s'annovera tra le figlie della lussuria la *cecità della mente*, secondo quanto è detto in Daniele: «La bellezza t'ha ingannato, la concupiscenza t'ha pervertito il cuore» (66). Il secondo atto è il consiglio sulle cose da fare, il quale è soppresso dalla concupiscenza. Infatti, dice Terenzio nell'*Eunuco*: «Quella cosa che non ha in sé alcun consiglio né alcuna misura non la puoi governare con il consiglio» (67) e parla contro l'amore libidinoso; e quanto a ciò si ha l'*irriflessione*. Il terzo atto è il giudizio sulle cose da fare ed anch'esso è impedito dalla lussuria. Infatti, è detto in *Daniele*: «Rivolsero altrove il loro spirito per non ricordarsi dei giusti giudizi» (68); e quanto a ciò si ha la *precipitazione*, quando cioè l'uomo è spinto [**278b**] al consenso in modo precipitoso, senza attendere il giudizio della ragione. Il quarto atto è il comando circa il da fare e anch'esso è impedito dalla lussuria, in quanto l'uomo non persiste in ciò che ha deciso, come dice anche Terenzio nell'*Eunuco*: «Una bugiarda lacrimuccia estinguerà queste parole» (69) con cui, cioè, tu dici che ti allontanerai dalla tua amica; e quanto a ciò si pone l'*incostanza*.

Invece, dalla parte del disordine nell'affetto, bisogna considerare due cose. La prima riguarda il desiderio del piacere, verso il quale la volontà si porta come verso al proprio fine. E quanto a ciò, si pone l'*amore di se stessi*, quando cioè uno desidera disordinatamente per sé il piacere; e, per opposizione, si pone l'*odio di Dio*, in quanto, cioè, vieta il piacere bramato. La seconda è il desiderio di quelle cose per mezzo delle quali uno raggiunge questo fine. E quanto a ciò, si ha l'*attaccamento al mondo presente*, cioè a tutte quelle cose, per mezzo delle quali si perviene al fine voluto, che appartiene a

questo mondo. E, per opposizione, si pone la *disperazione del mondo futuro*, poiché, quando uno è troppo attaccato ai piaceri della carne, disprezza di più quelli dello spirito.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che l'impurità è annoverata tra le figlie della gola, nella misura in cui l'impurità del corpo è dovuta ad una causa corporale, cioè all'abbondanza di umori, non già ad una causa animale, cioè alla concupiscenza, che appartiene principalmente alla lussuria.
2. Alla seconda bisogna rispondere che non è contro la ragione formale di vizio capitale che [1a lussuria] si origini dalla superbia, dalla quali si originano tutti i vizi.
3. Alla terza bisogna rispondere che la disperazione è accidentalmente causa della lussuria, come ciò che rimuove la speranza della beatitudine futura, a motivo della quale uno si trattiene dalla lussuria. Ora, l'origine dei vizi capitali non è intesa in ragione delle cause accidentali, ma in ragione delle cause per sé.

QUESTIONE 16
I DEMONI

Articolo 1 (1)

Se i demoni abbiano dei corpi a loro uniti per natura

[**279a**] OBIEZIONI Sembra di sì.

1. Infatti, dice Agostino nell'undicesimo libro de *La Genesi alla lettera*: nello spirito della creatura razionale «è un bene il fatto stesso che vive e vivifica un corpo, sia esso aereo come lo spirito dello stesso diavolo o dei demoni, sia terrestre come l'anima dell'uomo» (2). Ora, il corpo, che è vivificato, è naturalmente unito allo spirito che lo vivifica, poiché la vita è qualcosa di naturale. Dunque, i demoni hanno corpi aerei a loro uniti per natura.
2. Inoltre. L'esperienza si costituisce da molti ricordi e si costituisce da sensazioni del passato, com'è detto all'inizio della *Metafisica* (3). E così, dove c'è esperienza, c'è sensazione. Ora, non c'è sensazione senza un corpo naturalmente unito, per il fatto che la sensazione è l'atto d'un organo corporeo. Ora, nei demoni c'è esperienza. Infatti, Agostino, nel secondo libro de *La Genesi alla lettera* (4), dice che essi conoscono alcune verità, in parte perché sono dotati d'intelligenza più acuta, in parte per un'esperienza più informata, in parte perché apprendono dai santi angeli. Dunque, i demoni hanno corpi a loro uniti per natura.
3. Inoltre. Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (5), dice che il male nei demoni è «una furia insensata, un insano desiderio e un'immaginazione perversa». Ora, queste tre cose appartengono alla parte dell'anima sensitiva, in cui risiede l'immaginazione, l'irascibile e il concupiscibile. Ora, la parte sensitiva non esiste [**279b**] senza un corpo. Dunque, i demoni hanno corpi a loro uniti per natura.
4. Inoltre. Quanto più in alto si trova ciò che appartiene ad un ordine inferiore, tanta maggiore unione esso ha con l'ordine superiore. Perciò, nel *Libro delle cause* (6), si dice che, fra le intelligenze, ce n'è una che è soltanto intelligenza, cioè quella inferiore, e fra di esse c'è quella che è l'intelligenza divina, cioè quella superiore; e, tra le anime, c'è quella che è soltanto anima, come l'anima degli animali, e, fra di esse, c'è quella che è anima intellettuale, come l'anima degli uomini; e, tra i corpi, quello che è soltanto corpo e, fra di essi, quello che è corpo animato. Perciò Dionigi, nel settimo capitolo dei *Nomi divini* (7), dice che «la divina sapienza congiunge le ultime delle prime [realtà] con le prime delle seconde». Ora, l'aria è un corpo più eccellente della terra. Dunque, poiché ci sono alcuni corpi terrestri animati, a maggior ragione ci saranno alcuni corpi aerei animati. E noi chiamiamo *demoni* i corpi di tal genere.
5. Inoltre. Ciò per cui una cosa conviene ad un'altra è più suscettibile di ricevere questa cosa. Così, se un corpo opaco è illuminato per mezzo d'un corpo diafano, il corpo diafano è più suscettibile d'essere illuminato. Ora, il corpo terrestre dell'uomo o d'un altro animale è vivificato per mezzo degli spiriti vitali, che sono corpi aerei. Dunque, il corpo aereo è suscettibile d'essere animato più del corpo terrestre. E così si conclude come prima.
6. Inoltre. Il medio comprende la natura degli estremi. Ora, il corpo più eccelso, cioè quello celeste, partecipa della vita, giacché, secondo i filosofi, è animato; similmente anche nel corpo più in basso, cioè nella terra, [**280a**] nell'acqua e nella parte inferiore dell'aria, ci sono alcuni corpi animati, che hanno la vita. Dunque, anche nella regione mediana dell'aria ci sono alcuni corpi animati viventi. Ora, simili corpi non sono che i demoni, poiché gli uccelli, volando, non possono giungere fin là. Dunque, i demoni sono degli animali, che hanno corpi a loro naturalmente uniti.

7. Inoltre. Ciò che inerisce ad una creatura, per rapporto a Dio, ad essa inerisce in modo naturale, poiché la relazione della creatura a Dio ha il suo fondamento nella creatura. Ora, Gregorio, nel secondo libro del *Commento morale a Giobbe*, dice che gli spiriti degli angeli, nei confronti dei nostri corpi, sono degli spiriti, ma, «nei confronti del sommo e incircoscritto Spirito, dei corpi» (8) e il Damasceno, nel secondo libro, dice che l'angelo «è detto incorporeo e immateriale rispetto a noi; infatti, in rapporto a Dio, tutto si trova corporeo e materiale, poiché solo Dio è essenzialmente immateriale e incorporeo» (9). Dunque, i demoni, essendo della stessa natura degli angeli, hanno corpi a loro uniti per natura.
8. Inoltre. Ciò che si pone nella definizione d'una cosa, ad essa è naturale, poiché la definizione designa la natura della cosa. Ora, il corpo è posto nella definizione dei demoni. Infatti, dice Calcidio nel *Commento al Timeo*: «Il demonio è un animale razionale immortale, soggetto a passioni nell'animo, di corpo etereo» (10). E Apuleio, nel *Dio di Socrate*, dice che i demoni sono «del genere degli animali, soggetti alle passioni quanto all'anima, razionali quanto alla mente, aerei quanto al corpo, eterni quanto al tempo» (11); e Agostino cita questo passo nel settimo libro della *Città di Dio* (12). Dunque, i demoni hanno corpi a loro uniti per natura.
9. Inoltre. Tutto ciò che, in virtù del proprio corpo, subisce l'azione punitiva del fuoco materiale ha per natura un corpo a sé unito. Ora, i demoni sono di tal fatta. Infatti, Agostino, nel ventunesimo libro della *Città di Dio*, dice che «il fuoco sarà assegnato come supplizio degli uomini e dei demoni, poiché ci sono alcune cose perverse anche nei corpi dei demoni» (13). Dunque, i demoni hanno corpi a loro uniti per natura.
10. [**280b**] Inoltre. Ciò che in una cosa inerisce sin dal principio della sua creazione e per sempre, inerisce in essa per natura. Ora, il corpo inerisce nel demonio sin dal principio della sua creazione e per sempre. Infatti, dice Agostino nel nono libro della *Città di Dio*; «Plotino ha ritenuto (14) che il fatto stesso che gli uomini siano mortali per il corpo sia da attribuirsi alla misericordia di Dio Padre, affinché non rimanessero sempre nella miseria di questa vita; di questa misericordia fu giudicata indegna la malvagità dei demoni, i quali, nella sventura d'un'anima soggetta alle passioni, non ricevettero un corpo mortale come gli uomini, ma eterno» (15). Dunque, i demoni hanno dei corpi a loro uniti per natura.
11. Inoltre. Dice Agostino nell'undicesimo libro della *Città di Dio*; «Affinché comprendessimo che i meriti delle anime non vanno valutati in base alle qualità dei corpi, il demonio, il più malvagio, possiede un corpo aereo; l'uomo invece, benché ora cattivo d'una malizia di gran lunga minore e meno grave, ebbe un corpo di fango anche prima del peccato» (16). Ora, l'uomo ha un corpo di fango naturalmente a lui unito. Dunque, anche il demonio ha un corpo aereo.
12. Inoltre. Quanto più una sostanza è perfetta, tanto più ha ciò che è necessariamente richiesto per la sua operazione. Ora, l'anima umana, che è di natura inferiore rispetto al demonio, ha per natura degli organi corporei a sé uniti, che sono richiesti per le sue operazioni. Dunque, poiché i demoni hanno bisogno dei corpi per alcune operazioni - altrimenti non prenderebbero possesso di corpi - sembra che abbiano corpi a loro uniti.
13. Inoltre. Valgono di più molti beni che pochi. Ora, il corpo e lo spirito valgono di più del solo corpo. Poiché, dunque, l'uomo, che è di natura inferiore, è composto di corpo e di spirito, a maggior ragione il demonio, che è di natura superiore.
14. Inoltre. Non si riscontra nessun'altra potenza separata dagli organi corporei se non l'intelletto e la volontà. Ora, i demoni compiono alcune operazioni sui corpi inferiori, com'è evidente in *Giobbe* (17); e non le compiono con la sola volontà, poiché appartiene solo a Dio che la materia corporea gli obbedisca a un suo cenno, come dice Agostino nel terzo libro della *Trinità* (18). E per [**281a**] conseguenza, neanche con il solo intelletto, il quale non agisce sulle cose esteriori se non per mezzo della volontà. E così, i demoni

hanno altre potenze operative, oltre all'intelletto e alla volontà. Dunque, hanno corpi a loro uniti per natura.
15. Inoltre. Niente può agire a distanza su una cosa, a meno che la sua potenza non sia trasmessa su quella cosa tramite un intermediario. Ora, la potenza d'un puro spirito non può essere trasmessa tramite un intermediario corporeo, poiché il corpo non è capace d'una forza spirituale. Dunque, poiché il demonio agisce a distanza su qualcosa, sembra che non sia puro spirito, ma che sia un composto di corpo e spirito.
16. Inoltre. La facoltà dell'immaginazione non esiste senza l'organo corporeo. Ora, negli angeli e nei demoni esiste la facoltà dell'immaginazione. Infatti, Agostino, nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (19), dice che essi, nel loro spirito e mediante la conoscenza del futuro, si rappresentano in anticipo le immagini delle cose corporee. Dunque, gli angeli e i demoni hanno corpi a loro uniti per natura.
17. Inoltre. Agostino, nello stesso libro, dice che «se uno spirito afferra e s'impossessa d'un'anima, questa è trasportata a vedere immagini di corpi» (20). Ora, l'anima non potrebbe vedere le immagini dei corpi in una sostanza del tutto spirituale. Dunque, lo spirito dell'angelo o del demonio, che rapisce l'anima, possiede alcuni organi corporei, nei quali sono conservate simili immagini.
18. Inoltre. La materia è causa della molteplicità secondo il numero. Ora, gli angeli e i demoni sono molteplici per numero. Infatti, in essi è posta la distinzione delle persone. Dunque, in essi esiste la materia, dalla quale è causata la pluralità secondo il numero. Ora, questa è la materia contenuta entro le dimensioni, eliminate le quali, la sostanza è indivisibile, com'è detto nel primo libro della *Fisica* (21). E così, la pluralità numerica non potrà essere causata, per mezzo della divisione della materia. Dunque, negli angeli e nei demoni esistono le dimensioni corporee e quindi essi possiedono corpi a loro uniti per natura.
19. Inoltre. Ovunque si trovi una proprietà del corpo si troverà anche il corpo. Ora, allontanarsi e muoversi è una proprietà dei corpi, che tuttavia s'addice ai demoni. Infatti, è detto in *Giobbe* (22) che Satana s'allontanò dalla cospetto del Signore. Dunque, i demoni hanno corpi a loro uniti per natura.

[**281b**] IN CONTRARIO

1. Nessun composto d'anima e corpo è detto *spirito*. Perciò si dice in Isaia: «L'egiziano è un uomo e non un Dio, e i loro cavalli sono carne e non spirito» (23). Ora, i demoni sono detti spiriti, com'è evidente nel *Vangelo di Matteo*: «Quando lo spirito immondo uscì dall'uomo...» (24), ecc... Dunque, i demoni non hanno corpi a loro uniti per natura.
2. Inoltre. I demoni e gli angeli sono della stessa natura. Infatti, Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini*, dice che «i demoni non sono sempre cattivi né lo sono per natura, ma per una privazione dei beni angelici» (25). Ora, gli angeli sono incorporei, come egli stesso dice nello stesso capitolo. Dunque, anche i demoni non hanno corpi a loro uniti per natura.
3. Inoltre. Nel *Vangelo di Marco*, al Signore che chiedeva al demonio: «Come ti chiami?», questi rispose: «Legione, poiché siamo in molti» (26). Ora una legione, come dice Girolamo nel *Commento a Matteo* (27), è formata da 6.666 uomini. Ora, non sarebbe possibile che tanti demoni, se fossero corporei, esistessero nel corpo d'un solo uomo. Dunque, i demoni non hanno corpi a loro uniti per natura.
4. Inoltre. Il Damasceno, nel secondo libro, dice che gli angeli «non sono circoscritti né contenuti né possono essere delimitati da pareti, da porte, da recinti, da sigilli» (28). Ora, se avessero dei corpi a loro uniti per natura, potrebbero essere rinchiusi con porte e con recinti, per il fatto che più corpi non possono risiedere insieme nello stesso luogo. Oppure, se ciò avvenisse per mezzo della loro divisione, seguirebbe la morte dei demoni. Dunque, i demoni non hanno corpi a loro uniti per natura.

RISPOSTA

Bisogna dire che, per la dottrina della fede cristiana, interessa poco il fatto che i demoni abbiano o non abbiamo corpi a loro uniti per natura. Infatti, dice Agostino nel ventunesimo libro della *Città di Dio*: «Anche i demoni, com'è sembrato ad uomini dotti, hanno determinati corpi propri, formati di quest'aria densa e umida, il cui influsso si percepisce quando soffia il vento [...]. Tuttavia, se qualcuno afferma che i demoni non hanno nessun corpo, non bisogna darsi pensiero per questo né impegnarsi in una laboriosa ricerca o scontrarsi in un'accanita discussione» (29). Perché diventi evidente la verità intorno a questo problema, bisogna esaminare che cosa [**282a**] si riscontra che alcuni abbiamo pensato del corporeo, dell'incorporeo e dei demoni.

Alcuni, che per primi cominciarono a investigare le cose, pensarono che non esistessero nient'altro che i corpi, come i primi fisici, dalle. cui opinioni derivò l'errore dei Manichei, i quali ritennero che anche Dio fosse una certa luce corporea. E ciò accadde per il fatto che non riuscivano ad andare con l'intelletto al di là dell'immaginazione. Ora, che esiste manifestamente qualcosa d'incorporeo si prova dalla stessa operazione dell'intelletto, la quale non potrebbe essere un'operazione d'alcun corpo, come si dimostra nel terzo libro dell'*Anima* (30).

Rigettata questa opinione, altri ritennero che esiste certamente qualcosa d'incorporeo, ma che niente di tal genere esiste che non sia unito ad un corpo, tanto da sostenere che Dio fosse l'anima del mondo, come Agostino dice di Varrone nel settimo libro della *Città di Dio* (31). Ma Anassagora rigettò questa opinione a motivo della potenza universale che muove tutte le cose, sostenendo che l'intelletto, il quale tutto muove, dovesse essere separato da tutto. Anche Aristotele [la rigettò] a motivo dell'eternità del movimento, la quale non può derivare se non dall'infinita potenza del primo motore. Ora, l'infinita potenza non può risiedere in una determinata grandezza, cosicché, nell'ottavo libro della *Fisica* (32), conclude che il primo motore è privo di qualsiasi grandezza corporea. Inoltre Platone [la rigettò] per via d'astrazione, sostenendo che il bene e l'uno, che possono essere intuiti senza la nozione di corpo, sussistono nel primo principio senza il corpo.

E perciò, supposto che il primo principio, che è Dio, non sia un corpo né sia unito ad un corpo, alcuni ritennero che ciò fosse il proprio di Dio e che, invece, le altre sostanze spirituali fossero unite a dei corpi. Perciò Origene, nel primo libro dei *Princìpi*; dice che «è prerogativa del solo Dio che lo si possa pensare che esiste senza una sostanza materiale e senza alcuna congiunzione con qualcosa di corporeo» (33). Ma anche questa tesi è esclusa per una ragione evidente. Infatti, tutto ciò che si trova unito a qualcosa non secondo la propria natura ma secondo qualche altra cosa, lo si trova sempre senza quella cosa. Così, si trova il fuoco [**282b**] senza la mescolanza con altri elementi, i quali non appartengono alla natura propria del fuoco. Però non si trova mai un accidente senza la sostanza, poiché essa appartiene alla natura propria dell'accidente. Ora, è evidente che l'intelletto non s'unisce ad un corpo, in quanto è intelletto, ma secondo altre potenze. Perciò è manifesto che si trovano altri intelletti separati dal corpo. Dio, poi, è al di sopra dell'intelletto.

Dunque, dopo aver esaminato ciò che concerne il corporeo e l'incorporeo, quanto ai demoni bisogna tener presente che i peripatetici, che seguivano Aristotele, non hanno sostenuto che esistessero dei demoni, ma quelle cose che sono attribuite ai demoni dicevano che provenissero dalla potenza dei corpi celesti e da altre entità naturali. Perciò Agostino, nel decimo libro della *Città di Dio* (34), dice che a Porfirio è sembrato che «alcuni uomini con erbe, pietre, animali, con determinati suoni e voci particolari, con immagini e finzioni e anche con osservazioni sui movimenti degli astri nella rotazione del cielo, ottengano sulla terra poteri atti a produrre vari effetti». Ma questo è evidentemente falso, per il fatto che si riscontrano alcune operazioni di demoni, che non possono in

alcun modo procedere da una qualche causa naturale, per esempio che uno, posseduto da un demonio, parli una lingua sconosciuta. E si osservano molte altre opere di demoni tanto negli ossessi quanto nelle pratiche dei negromanti, le quali non possono in nessun modo provenire se non da un'intelligenza.

Perciò anche gli altri filosofi sono stati costretti ad ammettere l'esistenza dei demoni. Di costoro, secondo quanto narra Agostino nel nono libro della *Città di Dio*, Plotino (35) «disse che le anime degli uomini sono dei demoni e che da uomini diventano dei Lari, se sono meritevoli di bene, oppure dei Lemuri o delle Larve, se sono meritevoli di male, e invece dei Mani, se non si sa se sono meritevoli di beni o di mali» (36). Ma, come diceva il Crisostomo nel suo *Commento a Matteo*: «I demoni uscivano dai sepolcri con l'intenzione d'imporre una dottrina perniciosa e cioè che le anime dei morti diventano dei demoni; perciò molti indovini uccisero dei fanciulli per ottenere la collaborazione della loro anima. [**283a**] Ma non ha alcun senso che una potenza incorporea possa trasformarsi in un'altra sostanza, cioè che l'anima si trasformi nella sostanza d'un demonio e non è neppure ragionevole che un'anima, separata dal suo corpo, vada errando su questa terra. Infatti, *le anime dei giusti sono nelle mani di Dio* (37) e quelle dei peccatori sono immediatamente portate via da qui» (38).

E così, dopo che è stata scartata quest'altra opinione, altri, secondo quanto racconta Agostino nell'ottavo libro della *Città di Dio* (39), hanno sostenuto che fra tutti gli animali, nei quali risiede un'anima razionale, c'è una triplice divisione in dèi, uomini e demoni. Dicevano, poi, che gli dèi avessero corpi celesti, i demoni corpi aerei e gli uomini corpi terrestri. E così Platone, al di sotto delle sostanze intellettuali del tutto separate dal corpo, collocava questi tre ordini di sostanze unite ai corpi.

Ma, quanto ai demoni, questa teoria sembra essere impossibile. *Primo*, certamente perché, essendo l'aria un corpo identico sia nel tutto sia nelle sue parti, è necessario che, se si ritengono animate alcune parti dell'aria, deve essere animata tutta l'aria. E questo è evidentemente falso, poiché non si scorge nessun segno di vita in tutta l'aria, che si manifesti per mezzo del movimento o per mezzo di qualche altra cosa. *Secondo*, perché ogni corpo inferiore animato è organico, in vista delle diverse operazioni dell'anima. Ora, ogni corpo organico non può esistere se non può essere racchiuso in sé entro certi limiti e se non può avere una certa figura; ma tutto questo non s'addice all'aria. Perciò, nessun corpo aereo può essere animato, soprattutto perché, se non può essere racchiuso in sé entro certi limiti, non è distinguibile dall'aria circostante. *Terzo*: poiché la forma non è in funzione della materia, ma piuttosto è il contrario, per conseguenza l'anima non è unita a un corpo per il fatto che è un determinato corpo, ma piuttosto il corpo è unito all'anima perché è necessario per una certa operazione animale, cioè per la sensazione o per qualche movimento. Ora, per la generazione delle cose, non è necessario il movimento d'una parte dell'aria, come il movimento dei corpi celesti, che alcuni ritengono animati. Perciò, per questo solo scopo una sostanza spirituale s'unirebbe ad un corpo aereo: per muoverlo. Non rimane, dunque, che ammettere che ciò avvenga principalmente in vista della sensazione, come accade anche in noi.

Perciò anche i Platonici sostennero che i demoni fossero degli animali dall'animo passivo, cosa che appartiene alla parte sensitiva. Ora, non [**283b**] ci può essere sensazione senza il tatto, che è il fondamento di tutte le sensazioni, tanto che, dopo che esso s'è corrotto, s'è corrotto anche l'animale. Ma l'organo del tatto non può essere un corpo aereo né un qualsiasi corpo semplice, come si dimostra nell'*Anima* (40). Perciò resta che nessun corpo aereo possa essere animato e quindi diciamo che i demoni non hanno corpi a loro uniti per natura.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che Agostino, in quel passo e in molti altri, parla dei corpi dei demoni secondo com'è sembrato ad alcuni uomini dotti, cioè ai Platonici, com'è evidente dal suo testo più sopra citato.
2. Alla seconda bisogna rispondere che l'esperienza, propriamente, appartiene al senso. Infatti, benché l'intelletto conosca non soltanto le forme separate, come ritennero i Platonici, ma anche i corpi, tuttavia l'intelletto non li conosce in quanto sono qui o là, cosa che è propriamente avere esperienza, ma li conosce secondo una ragione comune. Infatti, il termine *esperienza* s'applica anche alla conoscenza intellettuale, come pure gli stessi termini dei sensi, quali la vista e l'udito. Tuttavia, niente impedisce di sostenere che Agostino sostenga l'esperienza nei demoni, seguendo l'opinione che essi abbiano corpi e, per conseguenza, la sensazione.
3. Alla terza bisogna rispondere che è abbastanza probabile che Dionigi, il quale seguì in molte cose le opinioni dei platonici, abbia pensato con essi che i demoni fossero degli animali dotati d'appetito e di conoscenza sensibile. Tuttavia, si può dire che nei demoni si pone il furore e la concupiscenza in senso metaforico a causa della somiglianza dell'operazione. Però, non nel senso che essi comportino determinate passioni della parte sensitiva, che appartengono alla potenza irascibile e concupiscibile, perché così sono poste anche nei santi angeli, com'è evidente da quanto dice Agostino nel nono libro della *Città di Dio* (41) e Dionigi nel secondo capitolo della *Gerarchia celeste* (42). E similmente, l'immaginazione, che ricevette il proprio nome dalla luce, com'è detto nel libro sull'*Anima* (43), è attribuita metaforicamente ai demoni, come la vista all'intelletto.
4. Alla quarta bisogna rispondere che, quantunque l'aria sia [**284a]** un corpo più nobile della terra, tuttavia l'aria e tutti gli altri elementi fungono da materia nei corpi composti, cosicché la forma d'un corpo composto è più eccellente della forma d'un elemento. E perciò, poiché l'anima è la più eccellente delle forme, non può essere la forma d'un corpo aereo, ma solo d'un corpo composto, nella cui composizione l'acqua e la terra siano presenti secondo una quantità maggiore, affinché ci sia un'uguaglianza di mescolanza.
5. Alla quinta bisogna rispondere che l'anima si rapporta al corpo in due modi. In un primo modo in quanto forma. E così, lo spirito, che c un corpo aereo, non è intermedio tra l'anima e il corpo composto terrestre, ma l'anima s'unisce immediatamente ad un corpo composto come forma. In un secondo modo l'anima si rapporta ad un corpo animato come motore e in questo rapporto il corpo aereo, cioè lo spirito, è intermedio tra l'anima e il corpo animato. E poiché il rapporto alla forma precede il rapporto al motore, segue che il corpo composto terrestre è atto a ricevere un’anima prima d'un corpo aereo.
6. Alla sesta bisogna rispondere che, pur supponendo, come alcuni ritengono, che i corpi celesti siano animati, tuttavia per questo non occorre che ci siano dei corpi animati nella regione intermedia. Infatti, i corpi inferiori, riportati ad uno stadio intermedio per mezzo della mescolanza, hanno, in ragione della rimozione della contrarietà, una somiglianza con i corpi celesti maggiore che i corpi semplici, come il fuoco e l'acqua, nei quali risiedono i massimi contrari.
7. Alla settima bisogna rispondere che, quanto a ciò, è possibile che il Damasceno abbia seguito Origine, tanto da credere che gli angeli e i demoni abbiano corpi naturalmente a loro uniti, in ragione dei quali sono detti *spiriti* in confronto a noi e invece *corporei* in confronto a Dio. Ma si può dire che *corporeo* sia inteso da lui e da Gregorio nel significato di *composto*, di modo che dalle loro parole non si debba intendere nient' altro che questo: che gli angeli e i demoni in confronto a noi sono semplici, ma in confronto a Dio sono composti.
8. All'ottava bisogna rispondere che quella definizione è data secondo le tesi dei platonici.
9. Alla nona bisogna rispondere che Agostino [**284b**] parla anche qui come i platonici, perciò ha detto in quello stesso luogo: «Secondo come sembrò ad uomini sapienti».

10. Alla decima bisogna rispondere che in quel luogo Agostino parla contro i Platonici, i quali sostenevano che bisogna rendere culto alla divinità per l'eternità dei corpi. E contro di loro Agostino si serve della loro stessa tesi, dimostrando che, se [i demoni] hanno corpi incorruttibili, per ciò stesso sono più sventurati, poiché sono passivi per l'anima.
11. All'undicesima bisogna rispondere che, in quel luogo, Agostino parla contro Origene, il quale sosteneva che i vari spiriti avevano ricevuto corpi più nobili o meno nobili in ragione dei meriti diversi e in base a ciò sarebbe stato necessario che i demoni, la cui malizia è maggiore, avessero ricevuto corpi più terrestri rispetto agli uomini.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che l'anima ha per natura uniti a sé degli organi corporei, che sono richiesti per le sue operazioni naturali. Ora, manifestarsi agli uomini non è un'operazione naturale del demonio e neppure qualsiasi altra operazione, per la quale sia richiesto un organo corporeo. Perciò, non occorre che i demoni abbiamo corpi a loro uniti per natura.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che molti beni valgono di più che pochi, purché ciascuno di essi appartenga ad un unico ordine. Ma quello che in uno solo possiede la perfezione della sua bontà, come Dio, vale di più di quello che ha la sua bontà distribuita in diverse parti. E in base a ciò l'angelo, che è interamente spirito secondo la sua natura, vale di più dell'uomo, composto di corpo e spirito.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che nell'angelo o nel demonio, se sono ritenuti incorporei, non esiste nessun'altra potenza né operazione se non l'intelletto e la volontà. Perciò Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini*, dice che «tutte le loro sostanze, le loro potenze e le loro operazioni sono intellettuali» (44). Infatti, è necessario che la potenza e l'operazione di ciascuna cosa segua la sua natura. Ora, l'angelo non è intelligenza secondo una sua parte, come l'anima, ma è intellettuale secondo tutta la sua natura, cosicché nell'angelo ci possono essere solo le virtù o le potenze di pertinenza della conoscenza o [**285a**] dell'appetito intellettivo. Ma non fa difficoltà che gli angeli muovano alcuni corpi, per lo meno di moto locale, col solo comando della volontà. Infatti, vediamo che l'anima umana muove il corpo a sé unito solo con l'intelletto e la volontà. Ora, quanto più elevata è una certa sostanza intellettuale, tanto più universale è la potenza motrice che possiede. Perciò, una sostanza intellettuale separata dal corpo può muovere con il comando della volontà un corpo non unito a sé, e tanto più quanto più elevata sarà la sostanza intellettuale, a tal punto che, si dice, anche i corpi celesti sono mossi per il ministero d'alcuni angeli. Ma è proprio solo di Dio che la materia corporea gli obbedisca ad un suo cenno per quanto riguarda la recezione delle forme.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che l'angelo non agisce immediatamente su un determinato corpo lontano da lui, poiché, come dice il Damasceno (45), l'angelo opera lì dov'è. Ma tuttavia, servendosi d'alcuni corpi, che muove di movimento locale col solo ordine della sua volontà e il cui influsso si diffonde all'intorno, agisce a distanza su alcuni corpi, come pure si serve della potenza di cose corporee per alcuni effetti corporei, come dice Agostino nel terzo libro della *Trinità* (46).
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che Agostino dice quelle cose non affermando, ma dubitando e ciò è evidente dal suo stesso modo di parlare. Infatti, dice nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera*: «In qual modo queste visioni pervengano nello spirito dell'uomo, se vi si formino originariamente oppure vi siano introdotte già formate e con quale congiunzione siano viste, affinché gli angeli mostrino agli uomini i loro pensieri e le immagini degli oggetti corporei, che formano in precedenza nel loro spirito per mezzo della conoscenza delle cose future [...], tutto ciò è molto difficile a sapersi e, qualora già lo sapessimo, molto faticoso parlarne e darne spiegazione» (47). Ora, la prima parte è più vera, e cioè che gli angeli formano nell'immaginazione dell'uomo l'immagine delle cose, che mostrano. Ma non sembra ragionevole che essi le formino nel proprio spirito e che lo spirito dell'uomo veda in essi le immagini formate.
17. E così è chiara anche la risposta alla diciassettesima obiezione.

18. Alla diciottesima bisogna rispondere che la materia soggetta alle dimensioni è principio della distinzione [**285b**] numerica in quelle cose nelle quali si riscontrano molti individui della stessa specie. Infatti, tali individui non si distinguono secondo la forma. Ma negli angeli esiste nello stesso tempo la distinzione delle specie e degli individui, poiché presso di essi non si riscontrano molti individui appartenenti ad una sola specie, come si è dimostrato altrove (48).
19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che gli angeli non risiedono fisicamente in un luogo, cosicché tutte quelle cose che appartengono al movimento locale non si predicano univocamente degli angeli e dei corpi.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI IN CONTRARIO

1. Al primo bisogna rispondere che, se uno sostenesse che i demoni hanno corpi aerei, si potrebbe rispondere che i demoni non sono soggetti ai loro corpi come noi, ma piuttosto che hanno un corpo a loro soggetto, come dice Agostino ne *La Genesi alla lettera* (49). Per conseguenza, si può dire che i demoni sono degli spiriti più di noi, benché abbiano corpi a loro uniti per natura, soprattutto anche perché è chiamata *spirito* la stessa aria.
2. Al secondo bisogna rispondere che Dionigi volle che gli angeli superiori fossero del tutto incorporei, come sostennero anche i Platonici. Può anche darsi che non abbia ritenuto che i demoni facessero parte degli angeli superiori, ma di quelli inferiori, che hanno corpi a loro uniti per natura. Perciò Agostino dice nel terzo libro de *La Genesi alla lettera*: «Alcuni di noi ritengono che i demoni non siano stati né angeli celesti né sopracelesti» (50) e il Damasceno dice che il loro principe «presiedeva all'ordine terrestre» (51).
3. *Manca* (52).
4. Al quarto bisogna rispondere così. Come l'aria, essendo un corpo, non può contemporaneamente risiedere con un altro corpo nello stesso luogo e neppure è contenuta da recinti o da porte, poiché può fuoriuscire dalle più piccole fessure, così si può dire anche dei corpi dei demoni, soprattutto perché non è necessario sostenere che abbiano un grande corpo a loro unito per natura.

Articolo 2 (53)

Se i demoni siano cattivi per natura o per volontà

OBIEZIONI
Sembra che lo siano per natura e non per volontà. [**286a**]:

1. Infatti, poiché il demonio è una sostanza intellettuale separata dal corpo, in esso esiste solo l'appetito intellettivo, che è detto volontà. Ora, l'appetito intellettivo ha per oggetto, in assoluto, solo il bene, com'è detto nell'undicesimo libro della *Metafisica* (54). Ora, nessuno, desiderando ciò che in assoluto è bene, diventa cattivo. Dunque, il demonio non poté diventare cattivo per propria volontà. Dunque, è naturalmente cattivo.
2. Inoltre. Niente di ciò che è innaturale inerisce immutabilmente. Infatti, ogni cosa, abbandonata a se stessa, ritorna alla sua natura. Ora, la malizia risiede nei demoni in maniera immutabile. Dunque, in essi inerisce da parte della natura.
3. Ma diceva che la causa di questa immutabilità è la volontà del demonio. IN CONTRARIO: un effetto immutabile non può dipendere da una causa mutevole. Ora, la

volontà del demonio è mutevole, altrimenti da buono non sarebbe potuto diventare cattivo per propria volontà. Dunque, la malizia immutabile del demonio non può provenire dalla volontà. Dunque, proviene dalla natura.
4. Inoltre. Ogni potenza non può tendere se non verso il proprio oggetto. Per esempio, la vista non può vedere se non ciò che è visibile. Ora, l'oggetto della volontà è il bene conosciuto. Dunque, la volontà non può tendere verso qualcosa, se non sia conosciuto sotto la ragione di bene. E allora, o è vero bene: e così, la volontà non diventa cattiva col desiderarlo; oppure non sarà vero bene: e così, la conoscenza sarà falsa. Dunque, chi non può avere una conoscenza falsa, non può neppure avere una volontà cattiva. Ora, la conoscenza del demonio avviene soltanto per mezzo dell'intelletto, nel quale non ci può essere falsità. Infatti, Agostino, nelle *Ottantatre questioni* (55), dice che chi non intuisce il vero non intuisce nulla e il Filosofo dice nell'*Anima* (56) che l'intelletto è sempre retto, cosicché non può accadere che ci si sbagli riguardo ai primi princìpi, che sono oggetti propri dell'intelletto. Dunque, neppure la volontà del demonio può diventare cattiva.
5. Inoltre. La falsità non si dà nel nostro intelletto se non secondo che compone e divide e ciò anche in quanto la ragione, nel ragionare, è obnubilata dall'immaginazione. Ora, l'intelletto della sostanza separata dal corpo non intende componendo e dividendo né ragionando, né in base a un'immagine, [**286b**] che non si dà senza il corpo. Dunque, il demonio, che è una sostanza separata dal corpo, non può sbagliarsi per quanto attiene all'intelletto. E così, sembra che anche la sua volontà non possa diventare cattiva.
6. Inoltre. La sostanza e l'operazione dell'intelligenza sono al di In del tempo e in una durata eterna. Ora, tutto ciò che è di tal genere, è immutabile. Dunque, poiché il demonio è una sostanza intellettuale, la sua operazione non può passare dal bene nel male, secondo un'operazione della volontà.
7. Inoltre. Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (57), dice che il male è la corruzione del bene. Ora, la corruzione non si riscontra in quelle cose che sono prive di contrarietà, come nei corpi celesti, ma solo in quelle cose in cui c'è contrarietà, cioè negli elementi e nei corpi composti. Ora, si riscontra certamente la contrarietà anche nella ragione, per il fatto che può dirigersi verso conclusioni opposte, ma non nell'intelletto, che si sofferma su una sola apprensione. Perciò, esso si rapporta alla ragione come il centro alla circonferenza e l'istante al tempo, come dice Boezio nel quarto libro della *Consolazione* (58). Dunque, il male del peccato volontario non può riscontrarsi nei demoni, i quali non sono sostanze razionali come gli uomini, ma intellettuali come gli angeli.
8. Inoltre. Le sostanze spirituali sono più eccellenti di quelle celesti. Ora, nel movimento dei corpi celesti non ci può essere errore. Dunque, molto di meno nel movimento volontario della sostanza spirituale.
9. Inoltre. L'uomo può diventare cattivo di sua volontà, poiché può desiderare qualcosa, che per lui è un bene secondo la sua natura sensibile e che per lui un è male secondo la sua natura intellettuale. Ora, questo non può capitare a un demonio, poiché non è composto di spirito e di corpo, come l'uomo. Dunque, il demonio non poté diventare cattivo di sua propria volontà.
10. Inoltre. Nel *Libro sulle cause* è detto che la sostanza intellettuale, «quando conosce la sua essenza, conosce tutte le altre cose e quando conosce tutte le altre cose, conosce la sua propria essenza» (59). Dunque, conosciuta una qualsiasi cosa, conosce tutto, Dunque, non può accadere che consideri in un determinato oggetto desiderabile una sola circostanza, in base alla quale esso è [**287a**] buono e non consideri un'altra circostanza, secondo la quale è cattivo. Ora, la malizia della volontà sembra derivare dal fatto che una cosa è considerata in quanto buona sotto un certo rapporto e non è considerata cattiva in quanto è un male in assoluto. Dunque, sembra che nella sostanza intellettuale, del qual genere è il demonio, non ci possa essere la malizia della volontà.
11. Inoltre. La malizia della volontà è ciò che corrompe la virtù o per un eccesso o per un difetto. Ma circa il vero, che è il bene desiderabile della sostanza intellettuale, non si può

dare un qualche eccesso, poiché, quanto più una cosa è vera, tanto è migliore. Perciò nei demoni non c'è la malizia della volontà.
12. Inoltre. Se il demonio fosse diventato cattivo per volontà, [ciò sarebbe avvenuto] o per una volontà deficiente o per una volontà non deficiente. Ora, non si può dire che sia diventato cattivo per una volontà non deficiente, poiché una volontà del genere è un albero buono, che non può produrre frutti cattivi, com'è detto nel *Vangelo di Matteo* (60). Invece, se per una volontà deficiente, la stessa mancanza di bene è già un certo male, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (61). E in tal caso, c'è da chiedersi di nuovo se quel male sia causato da qualche altra volontà deficiente, e così via. Dunque, poiché qui non si può andare all'infinito, sembra che la prima causa della malizia del demonio non sia la sua volontà, ma piuttosto la sua natura.
13. Inoltre. La volontà dell'uomo è mossa al male da tre cose, ossia dalla carne, dal mondo, dal demonio. Ora, la volontà del demonio non è mossa da queste cose. Dunque, non è diventato cattivo per sua volontà.
14. Inoltre. La grazia con la natura è più potente della sola natura. Ora, la grazia con la natura, se non progredisce, viene meno, poiché la carità o progredisce o viene meno, come dice Bernardo (62). Dunque, anche la sola natura, se non progredisce, viene meno. Ora, la natura del demonio non poté di per sé progredire. Per conseguenza, venendo meno necessariamente, è diventato cattivo. Dunque, non lo è per volontà, ma per natura.
15. Inoltre. Ciò che in una cosa inerisce sin dal primo istante della sua creazione, in essa inerisce per natura. Ora, il demonio ha potuto essere cattivo sin dal primo istante della sua creazione e ciò è evidente dal fatto che la luce corporea e alcune altre creature possono già possedere il proprio atto sin [**287b**] dal primo istante in cui cominciano ed esistere. Anche l'anima del bambino è infettata sin dal primo istante in cui è creata. Dunque, il demonio è naturalmente cattivo.
16. Inoltre. Duplice è l'operazione di Dio, cioè la creazione e il governo. Ora, non ripugna alla bontà di chi governa che un certo male soggiaccia al suo governo. Dunque, non ripugna alla bontà del creatore che da lui stesso sia creato qualche male. E così, poté creare il demonio già cattivo, il quale, quindi, sarebbe cattivo per natura. Infatti, ciò che in una realtà inerisce sin dalla sua creazione, in essa inerisce per natura.
17. Inoltre. Chi può il tutto può anche la parte. Ora, Dio può portar via ad un angelo giusto la natura e nello stesso tempo anche la giustizia, annientandolo. Dunque, anche sin dal principio poteva privare l'angelo della giustizia e, quindi, poteva crearlo cattivo. E così, esso sarebbe cattivo per natura, poiché ad una cosa è naturale ciò che ad essa proviene da Dio.
18. Inoltre. In alcuni uomini esiste un'inclinazione naturale verso il male, proveniente dal corpo, come alcuni sono iracondi o lussuriosi per natura. Ora, i demoni, secondo alcuni, hanno i corpi a loro uniti per natura. Dunque, in base a ciò, possono essere cattivi per natura.

IN CONTRARIO

1. C'è che Dionigi dice che «neppure i demoni sono per natura cattivi» (63).
2. Inoltre. Ciò che in uno inerisce naturalmente, in esso inerisce per sempre. Ora, il demonio un tempo fu buono, secondo quel versetto d'*Ezechiele*: «Eri colmo di sapienza nelle delizie del paradiso» (64). Dunque, non è cattivo per natura.
3. Inoltre. A commento di quel versetto del *Salmo*: «Non ho rubato, eppure dovevo pagare» (65), dice la glossa (66) che il diavolo aveva voluto impadronirsi della divinità. Anche Anselmo, nella *Caduta del diavolo* (67), dice che egli abbandonò la giustizia per aver voluto ciò che non doveva. Dunque, è cattivo per volontà, non per natura.

RISPOSTA

Bisogna dire che una cosa è detta cattiva in due modi. *In un primo modo*, in quanto è cattiva in se stessa, come il furto o l'omicidio - e ciò è cattivo in assoluto. *In un secondo modo* si dice che una cosa è cattiva per qualcuno - e niente impedisce che ciò, in assoluto, [**288a**] sia buono e, sotto un certo rapporto, cattivo. Per esempio, la giustizia, che per sé e in assoluto è buona, si trasforma in male per il ladro, che per essa è punito. Dunque, quando diciamo che una cosa è cattiva per natura, lo si può intendere in due modi. *In un primo modo*, nel senso che il male è la sua stessa natura o qualcosa della sua natura o l'accidente proprio, che consegue alla natura. *In un secondo modo* una cosa è detta cattiva per natura, in quanto esiste in essa un'inclinazione naturale verso il male, come alcuni uomini sono iracondi o lussuriosi per natura a causa della loro costituzione fisica.

Dunque, secondo il primo modo, niente impedisce che qualcosa sia cattivo per natura per quelle cose nelle quali risiede per natura una contrarietà. Infatti, il fuoco in sé è buono, ma è naturalmente cattivo per l'acqua, poiché la corrompe, e viceversa. E per la stessa ragione il lupo è naturalmente cattivo per la pecora. Ma che, in questo modo, una cosa sia in sé cattiva per natura, è impossibile. Infatti, implica contraddizione, poiché una cosa è detta *cattiva* per il fatto che è priva d'una certa perfezione ad essa dovuta. Ora, una cosa in tanto è perfetta, in quanto raggiunge ciò che ad essa compete per natura. E in questa maniera Dionigi prova in molti modi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (68), che i demoni non sono cattivi per natura.

Invece, se una cosa è detta cattiva nel secondo modo, in quanto esiste in essa un'inclinazione naturale al male, neanche così s'addice ai demoni di essere cattivi per natura. Infatti, se i demoni sono delle sostanze intellettuali separate dai corpi, non può esistere in essi una naturale inclinazione al male per due ragioni. *Primo*, precisamente perché il desiderio è l'inclinazione di chi desidera. Ora, nelle sostanze intellettuali, in quanto tali, risiede un desiderio rispetto al bene in assoluto, cosicché ogni inclinazione naturale in esse è verso il bene in assoluto. Ma poiché la natura inclina verso ciò che è simile a sé e poiché ogni cosa è per sua natura buona, com'è stato dimostrato, segue che l'inclinazione naturale non è se non verso un determinato bene. Tuttavia, in tanto l'inclinazione naturale è verso il male in assoluto o verso il male d'un'altra cosa, in quanto accade che questo sia un bene particolare e contrario al bene in assoluto o anche al bene particolare d'un'altra cosa. Per esempio, se fosse smodata l'inclinazione della concupiscenza, la quale è verso ciò che è piacevole secondo il senso, che è un bene particolare, essa [**288b**] si opporrebbe al bene della ragione, che è un bene in assoluto.

Perciò, è evidente che nei demoni, se sono delle sostanze intellettuali, non ci può essere un'inclinazione naturale verso il male in assoluto, poiché l'inclinazione di qualsiasi natura è verso ciò che è simile a sé e, per conseguenza, verso ciò che ad essa è conveniente e bene. Ma non c'è una cosa assolutamente cattiva, se non perché è cattiva in se stessa, com'è stato detto. Perciò resta che in chiunque esista un'inclinazione naturale verso il male in assoluto, questi sia composto di due nature, delle quali quella inferiore abbia un'inclinazione verso un qualche bene particolare, conveniente alla natura inferiore e contrario alla natura superiore, secondo la quale s'assume il bene in assoluto. Così, nell'uomo esiste un'inclinazione naturale verso ciò che conviene al senso carnale contro il bene della ragione. Ma ciò non ha luogo nei demoni, se sono sostanze intellettuali e semplici, separate dai corpi.

Se, invero, hanno corpi a loro uniti per natura, neppure in questo caso potrebbe esserci in essi un'inclinazione naturale verso il male, secondo la totalità del genere dei demoni. *Primo*, precisamente perché, essendo la materia ordinata alla forma, non è possibile che tutta la materia d'una determinata specie abbia una naturale contrarietà al bene formale della stessa, ma ciò forse accade solo in pochi a causa di qualche

corruzione. Perciò, non è possibile che ci sia in generale nei demoni un'inclinazione verso il male per la natura dei loro corpi. *Secondo*, perché, come dice Agostino ne *La Genesi alla lettera* (69), i demoni non sono assoggettati ai loro corpi, come noi, ma essi hanno i corpi assoggettati e li trasformano in qualsivoglia figura. Per conseguenza, per i loro corpi, non potrebbe esistere in essi un'inclinazione, la quale li trattenesse fortemente dal bene. Così, dunque, è evidente che i demoni in nessun modo sono cattivi per natura. Resta, dunque, che siano cattivi per volontà.

Rimane da considerare in qual modo ciò è precisamente possibile. Bisogna sapere, dunque, che l'appetito altro non è che una certa inclinazione verso ciò che è appetibile e come l'appetito naturale segue la forma naturale, così l'appetito sensitivo oppure quello razionale (o intellettivo) segue la forma conosciuta. Infatti, esso non si porta se non verso un bene conosciuto per mezzo del senso o dell'intelletto. Dunque, non si può dare il male nell'appetito per il fatto che sia in disaccordo con la conoscenza che [**289a**] esso segue, ma per il ratto che è in disaccordo con una regola superiore. E perciò bisogna considerare se quella conoscenza, che segue l'inclinazione d'un appetito del genere, possa essere diretta da una regola superiore.

Infatti, se non ha una regola superiore, dalla quale debba essere diretta, allora è impossibile che ci sia il male in un appetito del genere. E questo accade precisamente in due casi. Infatti, la conoscenza dell'animale bruto non ha una regola superiore, dalla quale debba essere diretta, e quindi nel suo appetito non ci può essere il male. In effetti, è bene che un simile animale sia mosso alla concupiscenza o all'ira secondo la forma sensibile conosciuta; perciò Dionigi dice nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (70) che il bene del cane consiste nell'essere furioso. Similmente, anche l'intelletto divino non ha una regola superiore, dalla quale possa essere diretto, perciò nel suo appetito o nella sua volontà non ci può essere il male.

Ora, nell'uomo c'è una duplice conoscenza, che deve essere diretta da una regola superiore. Infatti, la conoscenza sensitiva deve essere diretta per mezzo della ragione e la conoscenza della ragione per mezzo della sapienza o della legge divina. Dunque, nell'appetito dell'uomo ci può essere il male in un duplice modo. *In un primo modo*, in quanto la conoscenza sensitiva non è regolata secondo la ragione e in base a ciò Dionigi dice nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (71) che il male dell'uomo consiste nell'essere contro la ragione. *In un secondo modo*, in quanto la ragione umana deve essere diretta secondo la sapienza e la legge divina e in base a ciò Ambrogio (72) dice che il peccato consiste nella trasgressione della legge divina.

Ora, nelle sostanze separate dal corpo c'è una sola conoscenza, cioè l'intellettuale, che deve essere diretta secondo la regola della sapienza divina. E perciò, nella volontà dei demoni può esistere il male per il fatto che essa non segue l'ordine della regola superiore, cioè della sapienza divina. E in questo modo i demoni sono diventati cattivi per la volontà.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che, come dice Agostino nella *Natura del bene* (73), il male non è solo privazione della forma, ma anche della misura e dell'ordine. Perciò, accade che nella volontà il peccato esista in due modi. *In un primo modo*, in quanto tende verso ciò che è peccato in assoluto, quasi che mancasse della forma del bene, come quando uno sceglie il furto o la fornicazione. *In un altro modo*, quando uno vuole ciò che in assoluto e [**289b**] di per sé è bene, come pregare o meditare, ma non vi tende secondo l'ordine della regola divina. Così, dunque, bisogna dire che il primo male della volontà del demonio non derivò dal fatto che volle il male in assoluto, ma dal fatto che volle ciò che in assoluto è bene e li lui conveniente, tuttavia non come seguendo la direzione della regola superiore, cioè della sapienza divina, secondo come dice Dionigi

nel quarto capitolo dei *Nomi divini*: «Il male per i demoni è un distogliersi,» cioè da una regola superiore, «nell'andare al di là di ciò che conviene loro» (74), in quanto, cioè, hanno voluto conseguire un bene a loro conveniente non come regolati da una regola superiore, cosa che eccedeva il loro grado.
2. Alla seconda bisogna rispondere che una cosa può immutabilmente inerire in due modi. *In un modo,* ad opera d'una causa positiva. E così, è impossibile che qualcosa che è contro natura sia immutabile, poiché ciò che è contro la natura si rapporta accidentalmente ad una cosa, cosicché è possibile che esso non ci sia. *In un altro modo*, ad opera d'una causa privativa. E così, niente impedisce che l'essere contro natura inerisca immutabilmente, poiché un principio può essere irreparabilmente sottratto. Per esempio, la cecità è contro la natura dell'animale e tuttavia inerisce in esso in maniera immutabile a causa dell'irrecuperabilità della vista. Così, dunque, la malizia inerisce nei demoni irreparabilmente per la privazione della grazia.
3. Alla terza bisogna rispondere che una causa mutevole non può produrre un effetto immutabile in modo positivo. Invece lo può [produrre] in modo privativo, come per la volontà d'un uomo è causata la cecità immutabile di qualcuno.
4. Alla quarta bisogna rispondere che, secondo quanto dice Agostino nella *Natura del bene* (75), il male non consiste soltanto nella privazione della forma, ma anche nella privazione della misura e dell'ordine. Perciò, il male esiste nell'atto della volontà non solo per l'oggetto, che dà la specie all'atto, per il fatto che uno vuole il male, ma anche per la mancanza della misura o dell'ordine dovuti dello stesso atto. Per esempio, se uno, nel fatto stesso che vuole il bene, non osserva la misura o l'ordine dovuti. E tale fu il peccato del demonio, col quale divenne cattivo. Infatti, egli non desiderò un determinato male, ma un determinato bene a sé conveniente. Tuttavia, lo desiderò in maniera disordinata e smodata, in quanto, cioè, non lo desiderò come da doversi conseguire per mezzo della grazia divina, ma per mezzo della propria potenza, il che oltrepassava [**290a**] la misura del suo stato, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini*: «Ii male per i demoni è un distogliersi», in quanto, cioè, il loro desiderio si rivolge dalla direzione della regola superiore, e «nell'andare al di là di ciò che conviene loro» (76), in quanto, cioè, nel desiderare i beni a loro convenienti, andarono oltre il loro grado. Inoltre, le deficienze dell'intelletto o della ragione e della volontà procedono sempre insieme in maniera proporzionata. Perciò, non è necessario porre nel primo peccato del demonio una deficienza dell'intelletto tale che abbia giudicato falsa qualcosa, per esempio che un certo male fosse un bene, ma che venne meno nella conoscenza della sua regola e del suo ordine.
5. Alla quinta bisogna rispondere che dal fatto che il demonio non si serve dell'immaginazione né del ragionamento né di altri strumenti del genere, si può ritenere che, in quelle cose che appartengono alla conoscenza naturale, egli non si sbagli a tal punto da giudicare che qualcosa di falso sia vero. Tuttavia, poiché non può comprendere Dio a causa della sua infinità, niente impedisce che il suo intelletto abbia sbagliato nell'apprendere in maniera adeguata l'ordine del governo divino e da ciò è conseguito il peccato nella sua volontà.
6. Alla sesta bisogna rispondere che non tutte le cose che sono al di là del tempo si trovano nell'eternità in maniera uguale e, per conseguenza, non possiedono in maniera uguale l'immutabilità. Infatti, Dio è perfettamente eterno e immutabile, mentre le altre sostanze, che sono al di là del tempo, partecipano dell'eternità e dell'immutabilità, ciascuna secondo il proprio grado. Constatiamo, in effetti, che l'immutabilità consegue ad una certa totalità. Infatti, quelle cose che ricevono alcunché come parte, mutano passando quasi da una parte ad un'altra. Per esempio, la materia degli elementi non riceve contemporaneamente tutte le forme dei corpi o una certa forma completa, che le contenga virtualmente in sé tutte, com'è evidente riguardo alla materia del corpo celeste. E da ciò segue che essa passa da una forma particolare in un'altra - ciò che non accade

nella materia del corpo celeste; e tuttavia, poiché il corpo celeste occupa un certo luogo, in esso si verifica il cambiamento di luogo. Così, dunque, l'intelletto dell'angelo possiede certamente il tutto nel suo oggetto in confronto col nostro intelletto, che ricava la forma universale dalle diverse realtà singolari, mentre l'intelletto dell'angelo conosce la stessa forma universale in se stessa. [**290b**] E tuttavia, l'intelletto dell'angelo, in confronto con l'intelletto divino, possiede una parte nel suo oggetto. Infatti, l'intelletto divino comprende universalmente tutto l'ente e tutta la verità in un'unica apprensione. Perciò, il suo intelletto è del tutto immutabile, in ragione della sua operazione. Non c'è motivo, infatti, perché egli passi da una realtà ad un'altra, poiché conosce tutto nello stesso tempo in un'unica apprensione. Invece l'intelletto dell'angelo, che non conosce tutte le cose in un'unica apprensione, ma. ne conosce alcune in modo particolare in se stesse, può passare dall'una all'altra. Tuttavia, quanto a ciò, la sua operazione è immutabile, poiché è sempre in atto d'intendere. E similmente bisogna considerare anche la volontà, la cui operazione è proporzionata all'operazione dell'intelletto. Perciò, non c'è alcuna inconvenienza che la volontà dell'angelo passi dal bene al male.

7. Alla settima bisogna rispondere che nel demonio il peccato non proviene da quella deficienza, che avrebbe natura di contrarietà -, Infatti, non ha giudicato il male come bene né il vero come falso - ma soltanto da quella deficienza che ha natura di negazione, in quanto, cioè, la sua volontà non fu regolata dalla regola del governo divino. E certamente questa deficienza può aver luogo in una natura intellettuale, nella quale non c'è contrarietà.

8. All'ottava bisogna rispondere che i corpi celesti sono sottoposti alla regola del governo divino non come se agissero da soli, ma come se fossero sospinti e mossi da un altro e se nei loro movimenti ci fosse qualche difetto o qualche deviazione dall'ordine della regola divina, ciò non ridonderebbe a difetto di Dio ordinato re, il quale non può venir meno. Ma le nature intellettuali e razionali sono sottoposte al governo divino, come se si governassero da sole secondo la regola divina, cosicché si può verificare in esse un disordine a causa d'una loro deficienza, senza difetto di chi le governa.

9. Alla nona bisogna rispondere che quell'argomentazione dimostra che nei demoni non ci poté essere peccato, nel senso che avrebbero desiderato per sé un male come un bene, poiché, a causa della semplicità della loro natura, non è possibile che una cosa sia buona per essi secondo una parte e non sia buona per essi secondo un'altra.

10. Alla decima bisogna rispondere che l'intelligenza, quando conosce la propria essenza o le altre cose, conosce secondo il grado della propria sostanza. Ma la causa prima è al di là del modo della sostanza dell'angelo o del demonio; [**291a**] per conseguenza, non è necessario che 1'angelo, conoscendo la sua essenza, abbia conosciuto l'intero ordine del governo divino.

11. All'undicesima bisogna rispondere che anche quest'argomentazione dimostra che il demonio non ha peccato per il fatto che desiderasse qualcosa che fosse cattivo per eccesso o per difetto.

12. Alla dodicesima bisogna rispondere che il demonio peccò per una volontà deficiente e questa deficienza della volontà è il suo peccato, nello stesso modo in cui un uomo corre per mezzo del suo corpo mosso e lo stesso movimento del corpo è la sua corsa.

13. Alla tredicesima bisogna rispondere che di quelle tre cose, che muovono al peccato, una, vale a dire il demonio, muove alla stregua di chi persuade, invece le altre due, vale a dire la carne e il mondo, alla stregua di chi alletta. E benché i demoni non abbiano peccato persuasi da qualcun altro, tuttavia peccano, allettati non dalla carne, che non hanno, e neppure dalle cose sensibili del mondo, di cui non hanno bisogno, ma dalla bellezza della loro natura. Perciò in *Ezechiele* è detto: «Hai perso la tua sapienza per la tua bellezza» (77).

14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che non si deve pensare che la carità diminuisce in atto quando non aumenta in atto; ma quando non aumenta in un uomo, si

predispone a venir meno a causa dei germi dei vizi, che derivano dalla corruzione della natura umana. Ma tutto ciò non si verifica nell'angelo.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che gli angeli, nel primo istante della loro creazione, hanno potuto avere un certo atto di volontà. Tuttavia, nel primo istante della loro creazione, non ci poté essere un loro atto, a causa del quale sono diventati cattivi. E più avanti se ne dimostrerà la ragione. Né è simile il caso dell'anima umana, che è infettata sin dal primo istante della sua creazione, poiché questa infezione non deriva dall'operazione dell'anima, ma dalla sua unione con un corpo infetto, cosa che non si può dire dell'angelo.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che tutto ciò che soggiace all'opera della creazione procede da Dio come dal suo principio; e poiché Dio non è autore [**291b**] dei mali, è impossibile che qualche male soggiaccia all'opera della creazione. Però soggiacciono all'operazione del governo divino molte cose, di cui Dio non è autore, ma che egli permette soltanto; e perciò, al suo governo possono soggiacere alcuni mali.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che, fatta sempre salva la sua giustizia, Dio può togliere ad un uomo la giustizia gratuita, anche senza il peccato, poiché gliela concesse gratuitamente per sua generosità, al di là del modo [di essere] della natura. Tuttavia, se la giustizia gratuita fosse tolta nel modo predetto, non per questo [l'uomo] diventerebbe cattivo, ma rimarrebbe buono per bontà naturale. Ma la giustizia naturale segue la natura intellettuale e razionale, il cui intelletto è per natura ordinato verso il vero e la volontà verso il bene. Perciò, non può essere che una tale giustizia sia tolta da Dio ad una natura razionale, permanendo la stessa natura. Tuttavia, con la sua potenza assoluta, può ridurre al nulla una natura razionale, togliendole l'influsso che la fa esistere.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che, anche se i demoni fossero corporei, non potrebbero avere una naturale inclinazione verso il male per le ragioni sopra esposte.

Articolo 3 (78)

Se il diavolo, peccando, abbia desiderato l'uguaglianza divina

OBIEZIONI
Sembra di no.

l. Infatti, Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (79), dice che «il male nei demoni è l'allontanarsi [da Dio]». Ora, chi desidera l'uguaglianza o la somiglianza con qualcuno, non s'allontana da lui, ma piuttosto gli si avvicina con il suo desiderio. Dunque, il diavolo non peccò desiderando l'uguaglianza con Dio.
2. Inoltre. In quello stesso luogo Dionigi dice che il male nei demoni consiste «nell'andare al di là di ciò che conviene loro» (80), in quanto, cioè, desiderarono avere in un modo eccellente ciò che loro conveniva. Ora, avere l'uguaglianza con Dio non conveniva loro in nessun modo. Dunque, non desiderarono l'uguaglianza con Dio.
3. Inoltre. Anselmo, nel libro *La caduta del diavolo* (81), dice che il diavolo desiderò ciò cui [**292a**] sarebbe pervenuto se non fosse caduto. Ora, non sarebbe mai pervenuto all'uguaglianza con Dio. Dunque, non desiderò l'uguaglianza con Dio.
4. Ma diceva che non desiderò in assoluto l'uguaglianza con Dio, ma relativamente ad una cosa, cioè relativamente al fatto d'essere a capo della moltitudine degli angeli. IN CONTRARIO: il diavolo non peccò desiderando ciò che gli spettava secondo l'ordine della sua natura, ma da ciò che era secondo la sua natura cadde in ciò che era al di là

della sua natura, come dice il Damasceno (82). Ora, essere a capo di tutti gli altri angeli gli competeva secondo l'ordine della sua natura, secondo la quale era al di sopra di tutti gli altri, come dice Gregorio (83) in un'omelia. Dunque, non peccò per il fatto che desiderò d'essere a capo della moltitudine degli angeli.
5. Se si dirà che il diavolo desiderò d'essere a capo della moltitudine degli angeli in modo simile a Dio, in contrario nel *Vangelo di Giovanni* è detto: «Tutte quelle cose che fa il Padre, similmente le fa anche il Figlio» (84). Ora, per il fatto che il Figlio fa similmente come fa anche il Padre, Agostino (85) prova che il Figlio è assolutamente uguale al Padre. Dunque, in base a ciò il diavolo avrebbe desiderato l'assoluta uguaglianza divina.
6. Ugualmente, si diceva che il diavolo desiderò l'uguaglianza con Dio, quanto al fatto di non essere sottomesso a Dio. IN CONTRARIO: niente può esistere se non partecipa dell'essere divino, che è lo stesso essere sussistente. Ora, ogni partecipante è sottomesso al partecipato. Dunque, se desiderò di non essere sottomesso a Dio, segue che desiderò di non esistere e ciò non è conveniente, poiché ogni essere desidera esistere.
7. Ma diceva che la volontà può essere anche di cose impossibili, com'è detto nel terzo libro dell'*Etica* (86) e così l'angelo poté desiderare d'esistere anche senza essere sottomesso a Dio, benché sia impossibile. IN CONTRARIO: benché la volontà possa essere di cose impossibili, tuttavia non può essere di cose non conosciute, poiché l'oggetto della volontà è il bene conosciuto, com'è detto nel terzo libro dell'*Anima* (87). Ora, il fatto che uno, eccetto Dio, abbia l'essere e non sia sottomesso a Dio non può essere oggetto di conoscenza, poiché implica una contraddizione. Infatti, *essere*, di chiunque altro si predichi, significa essere sottomesso a Dio per modo di partecipazione. Dunque, in nessun modo l'angelo poté desiderare di non essere sottomesso a Dio.
8. [**292b**] Ma diceva che quanto contiene implicitamente una contraddizione cade sotto il desiderio della volontà, in quanto la ragione è perturbata; e così, a causa della perturbazione della potenza conoscitiva, il diavolo poté desiderare ciò che contiene una contraddizione. IN CONTRARIO: la perturbazione della ragione o è una pena o è una colpa. Ora, né una colpa né una pena hanno preceduto la prima colpa del diavolo, di cui ora si sta trattando. Dunque, il diavolo non poté desiderare, in seguito ad una perturbazione della ragione, qualcosa che contenesse una contraddizione.
9. Inoltre. Il diavolo peccò per mezzo del libero arbitrio, il cui atto consiste nello scegliere. Ora, la scelta non è di cose impossibili, benché la volontà sia [anche] di cose impossibili, com'è detto nel terzo libro dell'*Etica* (88). Dunque, il diavolo non poté desiderare di non essere sottomesso a Dio o l'uguaglianza con Dio, poiché ciò è impossibile.
10. Inoltre. Dice Agostino nel libro *La natura del bene*: «Il peccato non è desiderio di cose cattive, ma abbandono delle migliori» (89). Ora, niente ci può essere di migliore che essere uguali a Dio. Dunque, il diavolo, col desiderare l'uguaglianza con Dio, non poté peccare per il fatto d'aver abbandonato qualcosa di migliore.
11. Inoltre. Agostino dice nella *Dottrina cristiana*: «Ogni perversità consiste nel godere delle cose da usare e nell'usare delle cose di cui godere» (90). Ora, se il diavolo desiderò l'uguaglianza con Dio, non la desiderò per farne uso, poiché non poté rapportarla a qualcosa di migliore. Invece, se la desiderò per goderne, non peccò, poiché godeva d'una cosa di cui si deve godere. Dunque, in nessun modo peccò col desiderare l'uguaglianza con Dio.
12. Inoltre. Come l'intelletto si porta verso ciò che gli è connaturale, così pure la volontà. Ora, non è connaturale per il diavolo essere uguale a Dio. Dunque, non lo poté desiderare.
13. Inoltre. Il desiderio non è se non del bene. Ora, non era un bene per il diavolo il fatto d'essere uguale a Dio, poiché, se fosse trasferito al grado della natura superiore, egli stesso verrebbe già meno dalla sua natura, come un cavallo non sarebbe cavallo, se diventasse uomo. Dunque, il diavolo non desiderò l'uguaglianza con Dio.

14. Inoltre. Isidoro, nel *Sommo bene* (91), dice che il diavolo non desiderò ciò che è di Dio, bensì ciò che era suo. Ora, l'uguaglianza è soprattutto il proprio di Dio. Dunque, il diavolo non desiderò l'uguaglianza con Dio.
15. [**293a**] Inoltre. Come s'oppongono il bene e il male così s'oppongono il lodevole e il biasimevole. Ora, non essere simili a Dio è riprovevole e biasimevole. Dunque, è degno di lode essere sommamente simile a Dio, cosa che appartiene alla natura dell'uguaglianza. Dunque, l'angelo non peccò desiderando l'uguaglianza con Dio.

IN CONTRARIO

1. A commento di quel versetto della *Lettera ai Filippesi*: «Non giudicò una rapina che fosse uguale a Dio» (92), la glossa (93) dice che il diavolo usurpò per sé l'uguaglianza con Dio. Infatti, in quel testo parla dell'uguaglianza del Figlio con il Padre, la quale è un'uguaglianza assoluta. Dunque, il diavolo desiderò l'uguaglianza assoluta con Dio.
2. Inoltre. A commento di quel versetto del *Salmo*: «Quanto non ho rubato, dovevo allora restituirlo[?]» (94) la glossa (95) dice che il diavolo volle impossessarsi della divinità e perse la felicità. Dunque, desiderò l'uguaglianza con Dio.
3. Inoltre. In *Isaia* si dice che Lucifero abbia detto: «Salirò fino al cielo» (96). Ora, ciò non può intendersi del *cielo empireo*, dove fu creato insieme con gli altri angeli. Dunque, s'intende del *cielo della santa Trinità*. Dunque, volle salire verso l'uguaglianza con Dio.
4. Inoltre. Come si può evincere dal nono libro della *Trinità* (97) di Agostino, il desiderio si porta [verso l'oggetto] più dell'intelletto. Perciò l'anima, che non si conosce perfettamente, desidera conoscersi perfettamente. Ora, l'intelletto dell'angelo conosceva che Dio era infinito. Dunque, a maggior ragione poté desiderare d'essere uguale a Dio.
5. Inoltre. Ciò che non può essere separato secondo la natura può esserlo secondo la volontà e la ragione, cosicché niente impedisce che uno desideri ciò cui segue il non essere, come il non essere in miseria, benché non desideri il non essere. Similmente, sembra, dunque, che nulla impedisca che il diavolo abbia desiderato l'uguaglianza con Dio, benché a ciò conseguisse il suo non essere.
6. Inoltre. Agostino, nel *Libero arbitrio* (98), dice che in ogni peccato domina massimamente la concupiscenza. Ora, il peccato del diavolo fu massimo, poiché fu il primo nel suo genere. Dunque, in esso ci fu la massima concupiscenza. Dunque, desiderò il massimo bene, che è l'uguaglianza con Dio.
7. [**293b**] Inoltre. Isidoro, nel *Sommo bene* (99), dice che il diavolo peccò, poiché volle che la sua forza fosse conservata non da Dio, ma da se stesso. Ora, conservare la creatura e non essere conservato da nessun altro a sé superiore è il proprio di Dio. Dunque, il diavolo volle ciò che è proprio di Dio; e, quindi, volle essere uguale a Dio.

RISPOSTA

Bisogna dire che diverse autorità sembrano propendere per la tesi secondo cui il diavolo abbia peccato con il desiderare disordinatamente l'uguaglianza con Dio. Ora, non è possibile che abbia desiderato l'uguaglianza assoluta con Dio.

In primo luogo, la ragione di ciò è certo evidente dalla parte di Dio, a cui non solo è impossibile che qualcosa sia uguale, ma ciò è anche contro la natura della sua essenza. Infatti, Dio, per sua essenza, è lo stesso essere sussistente e non è possibile che ci siano due esseri d'una natura del genere, come non sarebbe possibile che ci fossero due idee distinte di *uomo* o due *bianchezze* per se sussistenti. Perciò, qualsiasi altra cosa distinta da lui è necessariamente come qualcosa che partecipa dell'essere, che non può essere uguale a ciò che è per essenza lo stesso essere. E il diavolo, nel suo stato, non poté ignorare ciò.

Infatti, è naturale ad un'intelligenza o ad un intelletto separato intendere la propria sostanza. E così, egli conosceva per natura che il suo essere partecipava d'un altro essere superiore e questa conoscenza naturale in lui certamente non ancora era stata corrotta dal peccato. Per conseguenza, resta che il suo intelletto non poteva considerare la propria uguaglianza con Dio come qualcosa di possibile. Ora, nessuno tende verso ciò che conosce come impossibile, secondo quanto è detto nel libro *Il cielo e il mondo* (100). Perciò, è impossibile che il movimento della volontà del diavolo tenda al desiderio d'un'uguaglianza assoluta con Dio.

In secondo luogo, ciò è evidente anche dalla parte dello stesso angelo, che desidera. Infatti, la volontà desidera sempre qualche bene o per sé o per un altro (101). Ora, non si dice che il diavolo abbia peccato per il fatto che abbia voluto l'uguaglianza divina per un altro - poté, infatti, senza peccato volere che il Figlio fosse uguale al Padre - ma per il fatto che desiderò per sé l'uguaglianza divina. Infatti, il Filosofo, [**294a**] nel nono libro dell'*Etica* 102) dice che ognuno desidera il bene per sé; invece, se uno diventa un altro, non si preoccupa di ciò che potrebbe accadere a quest'altro. Per conseguenza, è evidente che il diavolo non desiderò una cosa, realizzatasi la quale, egli non sarebbe stato più lo stesso. Ora, se fosse uguale a Dio, ammesso che ciò fosse possibile, egli non sarebbe più lo stesso, poiché la sua specie sarebbe soppressa, se fosse trasferito nel grado della natura superiore. Perciò resta che egli non poté desiderare l'assoluta uguaglianza con Dio. E per la stessa ragione non poté desiderare di non essere più, in assoluto, sottomesso a Dio, sia perché ciò è impossibile - né ciò poté essere da lui appreso come cosa possibile, secondo quanto è stato detto sopra; sia anche perché cesserebbe subito di esistere egli stesso, se non fosse totalmente sottomesso a Dio.

E qualsiasi altra cosa si possa dire che appartenga all'ordine della natura, non poté consistere in ciò il male del demonio. Infatti, il male non si riscontra in quelle cose che sono sempre in atto, ma solo in quelle la cui potenza può essere separata dall'atto, com'è detto nel nono libro della *Metafisica* (103). Ora, tutti gli angeli sono stati creati in tal modo che essi hanno avuto subito sin dal principio della loro creazione tutto ciò che appartiene alla loro perfezione naturale. Tuttavia erano in potenza ai beni soprannaturali, che potevano conseguire per mezzo della grazia divina. Perciò resta che il peccato del diavolo non fu in qualcosa che riguardava l'ordine naturale, ma fu secondo l'ordine soprannaturale.

Dunque, il primo peccato del diavolo consistette nel fatto che, per conseguire la beatitudine soprannaturale, consistente nella piena visione di Dio, non s'innalzò verso Dio, insieme con gli angeli santi, come uno che desidera la perfezione finale per la grazia di lui, ma volle conseguirla con la potenza della propria natura; tuttavia, non senza Dio, che opera nella natura, ma senza Dio, che conferisce la grazia. Perciò Agostino, nel terzo libro del *Libero arbitrio* (104), fa risiedere il peccato del diavolo nel fatto che si compiacque della sua potenza e nel quarto libro de *La Genesi alla lettera* dice: «Se la natura angelica si rivolgesse verso di sé e l'angelo si compiacesse di se stesso più che di Colui per la cui partecipazione è beato, tronfio di superbia cadrebbe» (105). E poiché possedere la beatitudine finale per virtù della propria natura, non per grazia d'un altro essere superiore, è il proprio di Dio, è evidente che, quanto a ciò, il diavolo ha desiderato l'uguaglianza con Dio. E quanto a ciò, desiderò anche di non essere sottomesso a Dio, di modo che, cioè, non avesse bisogno della grazia di lui oltre la potenza della propria natura. E questo concorda [**294b**] anche con quanto è stato detto sopra: che il diavolo non peccò desiderando un determinato male, ma desiderando un determinato bene, cioè la beatitudine finale non secondo l'ordine dovuto, cioè da conseguire per mezzo della grazia di Dio.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il diavolo, desiderando l'uguaglianza con Dio, si è rivolto certo verso Dio quanto a ciò che desiderò, che era in sé bene, ma s'allontanò da Dio quanto al modo in cui lo desiderò, in quanto, cioè, con ciò s'allontanò dall'ordine della regola divina; come anche un qualsiasi peccatore, quanto al fatto che desidera un certo bene mutevole, si rivolge verso Dio, per la cui partecipazione tutte le cose sono buone, in quanto invece lo desidera in modo disordinato, s'allontana da Dio, cioè dall'ordine della sua giustizia.
2. Alla seconda bisogna rispondere che il male dei demoni fu «un andare al di là da ciò che loro conveniva», in quanto, cioè, desiderarono la beatitudine, per la quale erano stati creati e che avrebbero conseguito, se l'avessero desiderata nel modo dovuto. Ma, com'è stato detto, oltrepassarono la misura del proprio ordine.
3. E con ciò è evidente la risposta alla terza obiezione.
4. Alla quarta bisogna rispondere che si può dire che il diavolo peccò per il fatto che desiderò essere a capo della moltitudine degli angeli non secondo l'ordine naturale, ma quanto al fatto che gli altri angeli, per grazia di lui, avrebbero conseguito la beatitudine, che egli voleva conseguire per mezzo della propria natura.
5. Alla quinta bisogna rispondere che anche in ciò il diavolo non desiderò di stare a capo degli angeli inferiori nello stesso modo in cui sta a capo Dio, cioè essere totalmente a capo come primo principio. Ma poté desiderare d'essere a capo in modo simile a Dio, nel senso che è stato detto.
6. Alla sesta bisogna rispondere che quell'argomentazione procede da ciò che è il non essere sottomessi, in assoluto, a Dio, cosa che il diavolo non poté desiderare, per quanto riguarda l'ordine naturale.
7. E similmente bisogna rispondere alla settima obiezione.
8. All'ottava bisogna rispondere che nell'angelo non ci poté essere una perturbazione della conoscenza, se non, forse, dopo il peccato. Tuttavia, in essi ci poté essere un difetto nella conoscenza dei beni gratuiti, com'è stato detto.
9. Alla nona bisogna rispondere che la volontà, che è detta essere di cose impossibili, non è una volontà perfetta, [**295a**] che tende verso qualcosa da conseguire, poiché nessuno tende verso ciò che giudica impossibile, com'è stato detto, ma è una certa volontà imperfetta, che è detta *velleità*, in quanto, cioè, uno desidererebbe ciò che giudica impossibile, a condizione che fosse possibile. Ora, tale è la volontà dell'allontanamento e della conversione, nella quale consiste il merito e il peccato.
10. Alla decima bisogna rispondere che il peccato è detto abbandono dei beni migliori, quanto all'allontanamento, che dà completezza formale alla natura del peccato. Ora, nel peccato del diavolo l'allontanamento va inteso non in rapporto a ciò che ha desiderato, ma in rapporto al fatto che s'allontanò dall'ordine della giustizia divina e in base a ciò abbandonò i beni migliori, in quanto, cioè, è migliore la regola della giustizia divina piuttosto che la regola della volontà angelica.
11. All'undicesima bisogna rispondere che chiunque brama un bene, desiderandolo per sé, lo desidera a causa di sé, e perciò gode certamente di sé e invece usa ciò che ha desiderato. E in base a ciò il diavolo, desiderando per sé l'uguaglianza con Dio, secondo il modo che è stato detto, ha usato delle cose di cui si deve godere.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che la volontà dell'angelo peccatore tendeva certamente verso ciò cui era ordinata la sua natura, benché fosse un bene superiore al bene della sua natura. Tuttavia il modo non competeva alla sua natura.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dal desiderio dell'uguaglianza con Dio.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che, poiché il movimento riceve la sua specificazione dal termine, si dice che uno desidera «ciò che è suo», quando desidera

qualcosa affinché diventi suo, anche se desidera una cosa altrui. E in questo modo il diavolo desiderò ciò che è suo, desiderando per sé ciò che è il proprio di Dio.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che essere simile a Dio, secondo come compete a ciascuno, è lodevole. Invece, vuole in modo perverso essere simile a Dio, chi desidera la somiglianza con Dio non secondo l'ordine istituito da Dio.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI *IN CONTRARIO*

1. Al primo bisogna rispondere che ciò riguarda l'eccellenza [**295b**] di Cristo, che in quel luogo l'Apostolo intende elogiare, poiché egli possiede un'assoluta uguaglianza col Padre. E l'uomo e il diavolo hanno peccato col desiderare non l'uguaglianza assoluta, ma un'uguaglianza sotto un certo rapporto.
2. E similmente bisogna rispondere al secondo argomento in contrario.
3. Al terzo bisogna rispondere che, come dice Agostino nel terzo e nell'undicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (106), alcuni ritennero che i demoni che peccarono non facevano parte degli angeli celesti. ma di quelli che presiedevano all'ordine terrestre; e in base a ciò si può intendere letteralmente la loro ascesa verso il cielo fisico. Ma se facevano parte degli angeli celesti, come più comunemente si pensa, bisogna dire che essi vollero salire verso il cielo della Santa Trinità, non certamente desiderando l'assoluta uguaglianza con Dio, ma una certa uguaglianza, come sopra è stato detto.
4. Al quarto bisogna rispondere che, per quanto riguarda gli oggetti, il desiderio non può tendere verso di essi più della potenza conoscitiva, poiché non c'è desiderio se non d'un bene conosciuto. Ma per quanto riguarda l'intensità dell'atto, essi si possono superare a vicenda, poiché talvolta l'ardore del desiderio è maggiore della chiarezza della conoscenza, invece talaltra il contrario. Può anche accadere che l'intelletto conosca qualcosa, ma non lo possiede e che la volontà possa desiderare quella cosa come conosciuta. E in questo modo, benché l'intelletto non abbia una perfetta conoscenza di se stesso, tuttavia, poiché esso apprende che cos'è una perfetta conoscenza, la volontà può desiderarla; come anche, viceversa, l'intelletto può apprendere ciò che non c'è nella volontà. E in base a ciò non segue che il diavolo abbia desiderato d'essere qualcosa, che non poteva comprendere.
5. Al quinto bisogna rispondere che, quando qualcuno vuole allontanare da sé qualcosa, si serve di se stesso come termine da cui inizia il movimento, termine che non è necessario che si conservi nel movimento e perciò uno può desiderare di non esistere per sfuggire alla miseria. Ma quando uno desidera un bene per sé, si serve di se stesso come termine in cui si conclude il movimento. Ora, è necessario che un simile termine si conservi nel movimento e quindi nessuno può desiderare per sé qualcosa, posseduto il quale, egli non esista.
6. Al sesto bisogna rispondere che non è necessario che la massima concupiscenza [**296a**] abbia per oggetto il massimo bene, ma quello che sia massimo tra le cose desiderabili.
7. Al settimo bisogna rispondere che il diavolo volle conservare da sé solo la sua forza, non sotto ogni rapporto, ma solo per conseguire da se stesso la beatitudine e in essa conservarsi.

Articolo 4 (107)

Se il diavolo abbia peccato o abbia potuto peccare nel primo istante della sua creazione

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, nella *Prima lettera di Giovanni* (108) è detto che il diavolo peccò dall'inizio. Ma ciò non può essere inteso dall'inizio in cui uccise l'uomo col tentarlo, poiché egli era già cattivo. Dunque, ciò va inteso dall'inizio in cui egli fu creato.
2. Inoltre. Nel *Vangelo di Giovanni* (109) si dice del diavolo che non rimase saldo nella verità. Ora, egli sarebbe rimasto saldo nella verità, se non avesse peccato nel primo istante della sua creazione. Dunque, sembra che il diavolo abbia potuto peccare nel primo istante della sua creazione.
3. Inoltre. Il potere che il diavolo ebbe nel primo istante della sua creazione non aumentò né diminuì prima del peccato. Ora, poté peccare e [di fatto] peccò dopo il primo istante della sua creazione. Dunque, ha potuto peccare anche nel primo istante della sua creazione.
4. Ma diceva che, se avesse peccato nel primo istante della sua creazione, il suo peccato ricadrebbe su Dio, che è la causa della natura di lui. IN CONTRARIO: Dio causa l'essere dell'angelo per tutto il tempo in cui l'angelo esiste e non soltanto nel primo istante in cui l'angelo fu creato, com'è evidente nel quarto libro de *La Genesi alla lettera* (110) d'Agostino. Perciò nel *Vangelo di Giovanni* è detto: «Il Padre mio ha operato fino ad ora e anch'io opero» (111). Dunque, se si attribuisse a Dio il peccato del diavolo, commesso nel primo istante della sua creazione, per la stessa ragione si attribuirebbe a Dio ogni peccato commesso in qualsiasi altro momento; e ciò è manifestamente falso.
5. Inoltre. La potenza naturale dell'angelo, che gli era stata data da Dio, era indifferente alle due alternative, cioè al bene e al male, e non si sarebbe rivolta verso il male se non vi fosse determinata da alcunché. Ora, non poteva essere determinata al male da Dio, ma solo dalla [**296b**] propria volontà. Dunque, anche se l'angelo avesse peccato nel primo istante, ciò non sarebbe imputabile a Dio, ma alla sua volontà.
6. Inoltre. L'effetto della causa seconda può venir meno senza che ciò sia imputato alla causa prima, come lo zoppicare non è imputato alla potenza motrice, ma allo strumento distorto. Ora, Dio si rapporta all'atto dell'angelo come prima causa. Dunque, se l'angelo avesse peccato nel primo istante della sua creazione, ciò non s'imputerebbe a Dio, ma al suo libero arbitrio.
7. Ugualmente, diceva che se il diavolo avesse peccato nel primo istante della sua creazione, non sarebbe mai potuto esistere senza peccato e così ci sarebbe in lui la malizia per necessità e non per libero arbitrio, cosa che è contro la natura del peccato. IN CONTRARIO: questa necessità altra non è se non quella in base alla quale è necessario esistere finché si esiste e questa necessità si riscontra certamente in ogni peccato. Dunque, se questa necessità fosse contro la natura del libero arbitrio, seguirebbe che nessun peccato deriverebbe dal libero arbitrio. E tutto questo non è conveniente.
8. Ma diceva che negli altri peccati bisogna concedere, prima del peccato, un attimo in cui non c'è nel peccatore la predetta necessità. IN CONTRARIO: nessuno pecca prima di compiere l'atto del peccato. Ma ciò che appartiene alla natura del peccato esiste insieme con il peccato. Dunque, il poter peccare o il poter non peccare non è richiesto prima dell'atto del peccato.
9. Inoltre. Il peccato del diavolo consistette nel fatto che desiderò disordinatamente la beatitudine. Ora, sin dal primo istante egli poté conoscere la beatitudine. Dunque, anche nel primo istante poté volere disordinatamente la beatitudine.
10. Inoltre. Qualsiasi agente che non agisce per necessità di natura, può evitare di fare ciò che fa. Ora, se il diavolo avesse peccato nel primo istante della sua creazione, non per questo avrebbe peccato per necessità di natura. Dunque, avrebbe potuto nondimeno

evitare il peccato e così niente sembra impedire che il diavolo abbia potuto peccare nel primo istante della sua creazione.
11. Inoltre. Se il diavolo non peccò nel primo istante della sua creazione, sembrano conseguire degli inconvenienti da ogni parte. Infatti, se prima di peccare, non previde la propria caduta, mentre invece gli angeli buoni erano certi della loro futura fedeltà, senza la quale non possono essere beati, seguirebbe che Dio avrebbe fatto delle distinzioni [**297a**] tra gli uni e gli altri, col rivelare agli uni e non agli altri ciò che li riguardava, senza che ci fosse stata precedentemente una differenza di meriti; e ciò non sembra conveniente. Al contrario, se previde la propria caduta, ebbe la pena della tristezza prima della colpa; e anche ciò non. sembra conveniente. Dunque, non bisogna dire che il diavolo non peccò nel primo istante della sua creazione.
12. Inoltre. Secondo quanto dice Agostino nel primo libro de *La Genesi alla lettera* (112), la mancanza di forma della natura creata non precedette la sua creazione, qual è descritta per mezzo dell'opera dei sei giorni, secondo l'ordine del tempo, ma secondo la natura o secondo l'origine. Ma, come egli stesso dice subito dopo, per *distinzione della luce dalle tenebre* bisogna intendere *distinzione degli angeli buoni dai cattivi*. Dunque, sin dal primo istante della creazione, ci furono subito alcuni angeli buoni e altri cattivi.
13. Inoltre. Mentre gli angeli buoni si sono rivolti verso Dio, gli angeli cattivi si sono allontanati da lui, altrimenti non ci sarebbe stata alcuna ragione per cui Dio avesse confermato gli uni e non gli altri, se non ci fosse stato alcun impedimento da parte di coloro che non sono stati confermati. Ora, sembra che, sin dal primo istante della loro creazione, gli angeli buoni si sono rivolti verso Dio, poiché, secondo quanto dice Agostino nel quarto libro de *La Genesi alla lettera* (113), per *sera del primo giorno* s'intende la conversione dell'intelletto angelico verso la propria natura, cosa che avvenne nel primo istante della sua creazione, e poi per *il mattino del giorno seguente* s'intende la sua conversione verso il Verbo. Se, dunque, secondo il suo parere, tutto ciò che si riferisce alle opere dei sei giorni fu fatto tutto contemporaneamente, sembra che quando l'angelo conobbe se stesso nel primo istante della sua creazione si volse verso Dio o se ne allontanò peccando.
14. Inoltre. Secondo quanto dice Dionigi nel settimo capitolo dei *Nomi divini* (114), l'angelo non possiede la conoscenza discorsiva come noi, in modo, cioè, da procedere dai princìpi verso le conclusioni, ma considera contemporaneamente gli uni e le altre. Ora, il fine sta alle cose ordinate al fine come i princìpi stanno alle conclusioni, secondo quanto dice il Filosofo nel secondo libro della *Fisica* (115). Ora, poiché la natura dell'angelo si rapporta a Dio come ad un fine, sembra che egli si volgeva contemporaneamente verso di sé e verso Dio o dirigendosi o allontanandosi. E così si conclude come prima.
15. [**297b**] Inoltre. Se l'angelo fu buono sin dal primo istante della sua creazione, è evidente che amava Dio e amava anche naturalmente se stesso. Dunque, o amava se stesso e Dio in vista di sé - e così peccava, col godere di se stesso; oppure amava se stesso in vista di Dio - e ciò significa volgersi verso Dio per impulso di carità. Dunque, occorre che l'angelo, sin dal primo istante della sua creazione, o si volgesse verso Dio o se ne allontanasse. E così si conclude come prima.
16. Inoltre. Come dicono i Santi [Padri], l'uomo fu creato per porre riparo alla rovina degli angeli. Dunque, l'uomo non fu creato prima che il diavolo cadesse col peccare. Ora, sembra che l'uomo sia stato creato all'inizio della creazione delle cose, secondo il parere d'Agostino (116), il quale sostiene che tutto fu creato contemporaneamente. Dunque, anche il diavolo peccò sin dal primo istante della sua creazione.
17. Inoltre. La creatura spirituale ha più potenza della creatura corporea. Ora, alcune creature corporee hanno un movimento istantaneo, come la luce e il raggio visivo. Dunque, a maggior ragione l'angelo si poté muovere col movimento del peccato sin dal primo istante della sua creazione.

18. Inoltre. Quanto più eccellente è una cosa, tanto meno è inattiva. Ora, la volontà sembra essere più eccellente dell'intelletto, poiché la volontà muove l'intelletto verso il proprio atto. Dunque, poiché l'intelletto dell'angelo non sarà stato inattivo nel primo istante della sua creazione, sembra che non lo sarà stata neppure la volontà. E così, nel primo istante della sua creazione, poté peccare per mezzo della volontà.
19. Inoltre. L'angelo è misurato dall'*evo* (117). Ora, si ritiene che l'evo sia tutto simultaneamente. Dunque, in qualunque tempo l'angelo abbia peccato, peccò sin dal primo istante della sua creazione.
20. Inoltre. Come uno pecca per mezzo del libero arbitrio, così pure acquista dei meriti. Ora, una creatura acquistò meriti sin dal primo istante della sua creazione, cioè l'anima di Cristo. Dunque, anche il diavolo poté peccare sin dal primo istante della sua creazione.
21. Inoltre. Come l'angelo è creatura di Dio, così [lo è] anche l'anima. Ora, l'anima del bambino è sottomessa al peccato sin dal primo istante della sua creazione. Dunque, per la stessa ragione, anche l'angelo poté essere cattivo sin dal primo istante della sua creazione.
22. [**298a**] Inoltre. Come la creatura cadrebbe nel nulla se non fosse sostenuta dalla mano divina, come dice Gregorio (118), così la creatura razionale cadrebbe anche nel peccato se non fosse sostenuta per mezzo della grazia. Dunque, se l'angelo non ebbe la grazia sin dal primo istante della sua creazione, non poté accadere che non peccasse. Invece, se ebbe la grazia e non ne fece uso, peccò ugualmente. Al contrario, se usò la grazia col volgersi verso Dio, fu confermato nel bene in modo tale da non poter più peccare in avvenire. Dunque, tutti gli angeli, che peccarono, peccarono sin dal primo istante della loro creazione.
23. Inoltre. Il *proprio* si trova insieme con ciò di cui è proprio. Ora, il peccato è il *proprio* del diavolo, secondo quanto è detto nel *Vangelo di Giovanni*: «Quando dice il falso, parla del suo» (119). Dunque, il diavolo peccò sin dal primo istante in cui fu creato.

IN CONTRARIO

1. C'è che in *Ezechiele* è detto al diavolo nella persona del re di Tiro: «Pieno di sapienza e perfetto in bellezza, eri nelle delizie del paradiso di Dio» (120).
2. Inoltre. Nel *Libro delle cause* è detto: «Tra un essere, la cui sostanza ed operazione esistono in una durata eterna, e un altro essere, la cui sostanza ed operazione esistono nella durata del tempo, esiste un terzo essere intermedio, la cui sostanza esiste nella durata dell'eternità e la cui operazione nella durata del tempo» (121). Ora, Dio è quell'essere, la cui sostanza ed operazione sono nell'eternità, invece il corpo è un essere la cui sostanza ed operazione sono nel tempo. Dunque, la sostanza dell'angelo, che è un essere intermedio, esiste nell'eternità e la sua operazione nel tempo. Per conseguenza, non poté peccare nell'istante della sua creazione.
3. Inoltre. Come dice Agostino nel *Manuale* (122), una cosa è detta *male* perché nuoce. Ora, nuoce, poiché sopprime il bene. Ma Dio creò l'angelo buono nell'integrità della sua natura. E poiché niente può essere nello stesso tempo integro e privo di qualcosa, sembra che l'angelo non abbia potuto essere cattivo nell'istante della sua creazione.
4. Inoltre. Ciò che non è deliberato, non può essere peccato, per lo meno mortale. Ora, ciò che è istantaneo non può essere deliberato. Dunque, non può essere peccato mortale. Per conseguenza, sembra impossibile che l'angelo, nel primo istante della sua creazione, sia diventato cattivo peccando.

[**298b**] RISPOSTA

Bisogna dire che Agostino affronta la presente questione nell'undicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (123) e nell'undicesimo libro della *Città di Dio* (124). Tuttavia, in nessuno di questi due luoghi fa affermazioni precise relativamente a questo problema, benché nell'undicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (125) sembri piuttosto propenso a credere che il diavolo abbia peccato nel primo istante della sua creazione, mentre nella *Città di Dio* (126) sembri propenso a credere il contrario.

Perciò, alcuni pensatori moderni hanno osato sostenere che il diavolo fosse stato cattivo sin dal primo istante della sua creazione, non però per natura, ma per un movimento del proprio libero arbitrio, col quale peccò. Ma questa tesi fu criticata da tutti i Maestri, che allora insegnavano a Parigi. E, indubbiamente, il fatto che l'angelo non abbia peccato nel primo istante della sua creazione, ma che un tempo sia stato buono sembra che sia espressamente ricavato dalla Scrittura canonica. Infatti, è detto in *Isaia*: «Com'è che sei caduto, Lucifero, tu che ti levavi al mattino» (127) e in *Ezechiele*: «Fosti nelle delizie del paradiso di Dio» (128). Tuttavia Agostino, nell'undicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (129), spiega questi stessi testi in modo che si comprenda che si riferiscano al diavolo, relativamente alle sue membra, cioè relativamente agli uomini, che decadono dalla grazia di Cristo.

Ma bisogna pur determinare, benché sia difficile, la ragione per cui il diavolo non abbia potuto peccare sin dal primo istante della sua creazione. In effetti, alcuni determinarono questa ragione da parte della natura angelica, che fu creata da Dio; perciò dicono che fu necessario che il diavolo, nel primo istante della sua creazione, quale fu creato da Dio, fosse buono, affinché non si sostenesse che un essere sia nello stesso tempo integro e privo di qualcosa, come si obiettava. Ma sembra che in ciò non ci sia alcuna necessità, poiché la malizia della colpa non è in contrasto con la bontà della natura, ma è fondata in essa come in un soggetto. Perciò Agostino, nell'undicesimo libro della *Città di Dio* (130), dice che chiunque condivida questa opinione non la pensa come i Manichei, i quali sostengono che il diavolo abbia una natura cattiva contraria a Dio. E non sarebbe neppure sconveniente dire che, per quanto dipende dalla creazione di Dio, l'angelo abbia avuto, nel primo istante, una natura del tutto integra, tuttavia tale che questa integrità sia stata subito impedita a causa della resistenza della volontà angelica, come se un raggio di sole fosse impedito affinché non illuminasse l'aria durante lo stesso levar del sole.

[**299a**] Altri, invece, [ne] determinano la ragione per il fatto che ritengono che in ogni peccato sia richiesta la deliberazione; e poiché la deliberazione non può avvenire in un attimo, credono che il peccato dell’angelo non poté avvenire in un attimo; ora, non fu cattivo se non al termine del peccato; dunque, resta che nel primo istante della sua creazione non poté essere cattivo.

Ma costoro s'ingannano, poiché pensano l'intelletto angelico alla stregua dell'intelletto umano, benché tuttavia sia di gran lungo diverso. Infatti, l'intelletto umano è discorsivo e quindi, come procede mediante 1'argomentazione in campo speculativo, così procede mediante il consiglio o la deliberazione in campo pratico. Infatti, il consiglio è una certa ricerca, com'è detto nel terzo libro dell'*Etica* (131). Ora, l'intelletto dell’angelo conosce la verità senza il ragionamento e la ricerca, come dice Dionigi nel settimo libro dei *Nomi divini* (132). E perciò, niente impedisce che l'angelo, nel primo istante in cui intende la verità, possa scegliere, ciò che è atto del libero arbitrio.

Così pure l'uomo: nello stesso istante in cui si accerta mediante il consiglio, sceglie il da farsi; che se fosse certo su ciò che bisognerebbe fare, sceglierebbe subito, nel primo istante, senza alcun consiglio, com'è evidente nell'arte della scrittura e in altre cose del genere, nelle quali non occorre il consiglio. Dunque, se, nel primo istante, l'angelo poté conoscere ciò che si doveva desiderare, per il fatto che non aveva bisogno di deliberazione, subito, in quello stesso istante, poté scegliere. Dunque, la causa del fatto che non avrà potuto peccare nel primo istante della sua creazione non è perché, in

quell'istante, non poté scegliere, ciò che è atto del libero arbitrio. Bisogna allora ricercarne la ragione altrove.

Bisogna tener presente che c'è differenza tra il movimento che è misurato dal tempo in tal modo che causi il tempo - com'è il primo movimento del cielo - e il movimento che è misurato dal tempo, ma non causa il tempo - come sono i movimenti degli animali, nei quali la successione del tempo non corrisponde all'identico o al diverso di ciò che si muove. Infatti, accade che un animale rimanga nello stesso luogo, mentre il tempo scorre, In effetti, il riposo è misurato dal tempo come anche il movimento, secondo quanto è detto nel sesto libro della *Fisica* (133). Ma nel movimento che causa il tempo, la successione del tempo e [**299b**] del movimento si susseguono, poiché, a causa del *prima* e del *poi* nel movimento, c'è il *prima* e il *poi* nel tempo, com'è detto nel quarto libro della *Fisica* (134). E perciò, tutto ciò che si distingue in tale movimento si trova in diversi istanti del tempo: infatti, ciò che in un tale movimento è indistinto, non si può trovare in diversi istanti. Per conseguenza, cessando il movimento del cielo, è necessario che ci sia contemporaneamente la cessazione del tempo, secondo quanto è detto nell'*Apocalisse*: «Non ci sarà più il tempo» (135).

Ora, bisogna considerare che nei pensieri e negli affetti degli angeli c'è una certa successione temporale. Infatti, Agostino, nell'ottavo libro de *La Genesi alla lettera* (136), dice che Dio muove la creatura spirituale attraverso il tempo. In effetti, gli angeli non intendono in atto tutto nello stesso tempo, poiché un angelo non intende tutto per mezzo d'una sola specie, ma diverse cose per mezzo di diverse specie e ciascun angelo conosce naturalmente molte cose per mezzo d'un numero di specie tanto minore quanto più è in un ordine superiore. Perciò Dionigi, nel dodicesimo capitolo della *Gerarchia celeste* (137), dice che gli angeli superiori hanno una conoscenza più universale e nel *Libro delle cause* (138) si dice che le intelligenze superiori possiedono forme più universali, cioè forme che si estendono a molte cose conoscibili. Così vediamo anche negli uomini: quanto più un uomo è d'intelletto più elevato, tanto più da un minor numero di cose ne conosce molte. Invece, solo Dio conosce tutto con un'unica cosa, cioè con la sua essenza.

Ora, l'uomo non può conoscere nello stesso tempo molte cose in atto, poiché il suo intelletto non può perfettamente e definitivamente passare in atto in ragione delle diverse specie, così come neppure lo stesso corpo in ragione di figure diverse. Perciò, anche circa gli angeli bisogna dire che l'angelo può conoscere nello stesso tempo tutte quelle cose che conosce mediante una sola specie; invece, non può conoscere nello stesso tempo, bensì in tempi successivi, tutte quelle cose che conosce mediante specie diverse. Ora, questa successione non è misurata per mezzo del tempo, che è causato dal movimento del cielo, al di sopra del quale si situano le affezioni e i pensieri degli angeli -, infatti, ciò che è superiore non è misurato da ciò che è inferiore, Ma occorre che gli stessi pensieri e affezioni, che si susseguono, causino i diversi istanti di questo tempo. Dunque, per quanto riguarda quelle cose, che l'angelo non può conoscere mediante una sola specie, è necessario [**300a**] che si muova nei diversi istanti del *suo* tempo.

Ora, quelle cose che sono al di sopra della natura e riguardano la grazia, in ordine alle quali ci fu il peccato dell'angelo, com'è stato detto, distano da qualsiasi cosa conosciuta naturalmente più di quanto distino tra loro le cose naturalmente conosciute. Perciò, se l'angelo non può conoscere per mezzo d'una sola specie e nello stesso tempo tutte le cose naturalmente conosciute a causa della loro distanza, molto di meno si può muovere nello stesso tempo verso le cose naturalmente conosciute e verso quelle soprannaturali, che sono gratuite. Ora, è evidente che il movimento dell'angelo si volge per prima verso ciò che gli è naturale, poiché per mezzo di esso perviene a ciò che è al di sopra della sua natura. E perciò, fu necessario che l'angelo, nel primo istante della sua creazione, si volgesse verso la naturale conoscenza di sé, secondo la quale non poté

peccare, com'è evidente da quanto è stato detto sopra. In seguito poté volgersi verso ciò che è al di sopra della sua natura o da esso allontanarsi. E perciò l'angelo, nel primo istante della sua creazione, non fu né beato a causa della sua perfetta conversione verso Dio né peccatore a causa del suo allontanamento da lui. Perciò Agostino, nel quarto libro de *La Genesi alla lettera* (139), dice che dopo la sera del primo giorno viene il mattino, quando la luce spirituale, cioè la natura angelica, dopo la conoscenza della propria natura, per la quale non è ciò che è Dio, si volge per lodare la luce, che è lo stesso Dio, dalla cui contemplazione riceve la sua forma.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che Agostino, nell'undicesimo libro della *Città di Dio*, afferma che «il diavolo pecca dall'inizio» (140); cioè: dall'inizio del suo peccato, persevera nel peccato. Tuttavia alcuni intendono *dall'inizio* nel senso di *subito dopo l'inizio.*
2. Alla seconda bisogna rispondere che, quando si dice che il diavolo non rimase saldo nella verità, non si vuole dire che non si trovò mai in essa, ma che in essa non perseverò, come spiega Agostino nell'undicesimo libro della *Città di Dio* (141).
3. Alla terza bisogna rispondere che il fatto che l'angelo non abbia potuto peccare nel primo istante non fu dovuto né a un difetto di qualche sua potenza, che in seguito sarebbe stato riparato, né alla sua perfezione, che in seguito sarebbe stata sottratta prima del peccato, ma all'ordine dell'atto, perché occorreva che egli prima considerasse ciò che apparteneva alla sua natura e poi si muovesse verso le realtà soprannaturali [**300b**] per conversione o per allontanamento.
4. Alla quarta bisogna rispondere che l'operazione, che possiede un essere all'inizio del suo esistere, è conforme alla sua natura e, quindi, occorre che essa ricada sull'autore della natura. Ma, in seguito, l'angelo, a partire da quelle cose che sono secondo la sua natura, poteva muoversi in bene o in male verso altre cose e tutto ciò non occorre che sia riferito all'autore della natura, ma alla volontà dell'angelo che pecca.
5. Alla quinta bisogna rispondere che la volontà della creatura razionale è determinata verso un unico oggetto relativamente a quelle cose verso le quali si muove per natura. Per esempio, ogni uomo vuole per natura esistere, vivere e la beatitudine. E verso queste cose la creatura si muove per primo naturalmente o per conoscerle o per volerle, poiché l'azione naturale è sempre presupposta dalle altre. E perciò, se l'angelo avesse peccato nel primo istante della sua creazione, potrebbe sembrare che ciò sarebbe da attribuirsi alla sua natura e così in qualche modo da riferirsi all'autore della natura.
6. Alla sesta bisogna rispondere che il difetto derivante dalla causa seconda non va imputato alla prima, relativamente a quelle cose che la causa seconda non deriva dalla prima, come la tibia non deriva la sua distorsione dalla potenza motrice. Ma è necessario che la prima azione dell'angelo sia secondo ciò che gli è naturale e che ha avuto da Dio. E perciò, l'argomentazione non conclude.
7. Alla settima bisogna rispondere che quell'argomentazione procedeva in base alla considerazione del fatto che si ritiene che il movimento del libero arbitrio negli angeli proceda dalla deliberazione del consiglio. Infatti, è necessario che chi deliberi, si consigli intorno a due cose, che può entrambe fare, affinché scelga una delle due in futuro. Però, quando la deliberazione non precede la scelta, in tal caso non si richiede che uno, prima di scegliere, abbia il potere di scegliere o di non scegliere, ma nello stesso istante egli si volge liberamente in questa o quella direzione.
8-9-10. Per conseguenza, concordiamo con l'ottava, con la nona e con la decima obiezione.
11. All'undicesima bisogna rispondere che, come l'angelo non peccò nel primo istante della sua creazione, così neppure 1'angelo buono fu perfettamente beato nel primo

istante della sua creazione. E perciò, non fu necessario che prevedesse la sua futura fedeltà, come neppure gli angeli cattivi previdero la loro caduta prima di peccare. Tuttavia, poiché la beatitudine dell'angelo deriva principal-mente da Dio, mentre il peccato [**301a**] deriva dal libero arbitrio della creatura, Dio poté, nel primo istante della creazione dell'angelo, beatificarlo col muoverlo verso ciò che è al di sopra della natura di lui - poiché, in quell'istante, anche da Dio gli derivava il fatto stesso di muoversi verso ciò che è secondo la natura. Invece, l'angelo non poté muoversi disordinatamente da solo verso ciò che è al di sopra della natura se non dopo il primo istante [della sua creazione].

12. Alla dodicesima bisogna rispondere che questa distinzione della luce dalle tenebre si può intendere che sia stata fatta precisamente non in quell'inizio delle cose, ma lungo tutto il tempo, che ora scorre, durante il quale i buoni sono distinti dai cattivi. Ma questa interpretazione sembra appartenere all'allegoria, come si dice in quello stesso luogo; e perciò [Agostino] propone un'altra spiegazione, in modo che per *luce* s'intenda la formazione della prima creatura, invece per *tenebre* l'assenza di forma nella creatura non ancora formata. Ma, nell'undicesimo libro della *Città di Dio*, dice che con ciò è designata la distinzione degli angeli buoni da quelli cattivi, secondo la prescienza divina. Perciò scrive in quel luogo: «Poteva separare queste cose solo Colui che poté prevedere che sarebbero caduti, ancor prima che cadessero» (142).

13. Alla tredicesima bisogna rispondere che Agostino, nel quarto libro de *La Genesi alla lettera* (143), lascia nel dubbio se gli angeli conoscano tutte quelle cose nello stesso tempo - e in tal caso si sarebbe avuto in loro nello stesso tempo il giorno, la sera e il mattino; oppure se non le conoscano nello stesso tempo, ma in tempi successivi. E checché ne sia, è sufficiente che quella distinzione dei giorni, a suo parere, sia intesa in relazione alla conoscenza angelica non già in relazione ai giorni, che scorrono nel tempo.

14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che l'angelo, nel primo istante della sua creazione, nello stesso tempo in cui si muoveva verso la propria natura, si muoveva anche verso Dio, in quanto è autore della natura, giacché, com'è detto nel *Libro delle cause* (144), l'intelligenza, conoscendo la propria essenza, conosce la sua causa. Tuttavia, l'angelo non si volgeva allora verso Dio, in quanto autore della grazia.

15. Alla quindicesima bisogna rispondere che amare se stessi in vista di Dio, in quanto è oggetto della beatitudine soprannaturale e autore della grazia, è un atto della carità. Ma amare Dio al di sopra di tutto e se stessi in vista di Dio, in quanto risiede in lui il bene naturale di ogni creatura, appartiene per natura [**301b**] non solo alla creatura razionale, ma anche agli animali bruti e ai corpi inanimati, nella misura in cui partecipano dell'amore naturale per il sommo bene, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (145). E in questo modo l'angelo, nel primo istante della sua creazione, amò se stesso in vista di Dio.

16. Alla sedicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione è carente in tre punti. *In un primo punto,* perché l'uomo non è stato creato principalmente per porre riparo alla caduta dell'angelo, ma per godere di Dio e per la perfezione dell'universo, anche se non ci fosse mai stata la caduta dell'angelo. *In un secondo*, perché l'uomo, per lo meno relativamente al corpo, non fu creato in atto durante l'opera dei sei giorni, come pensa Agostino, ma fu creato solo secondo le ragioni seminali. Invece, secondo Agostino, furono creati all'inizio della creazione delle cose solo quegli esseri che non poterono esistere nelle ragioni seminali prima di esistere in se stessi. *In un terzo*, perché niente impedisce che qualcosa sia fatta in vista d'un fine futuro, che l'uomo prevede, come uno prepara la legna d'estate per il freddo del futuro inverno.

17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che un certo movimento del libero arbitrio può verificarsi nell'animo anche in un attimo. Tuttavia, [l'angelo] non poté avere un movimento di libero arbitrio verso il peccato nell'istante della sua creazione, per la ragione sopra esposta.

18. Alla diciottesima bisogna rispondere che, quantunque l'angelo, nell'istante della sua creazione, abbia avuto un movimento della volontà come pure dell'intelletto, tuttavia da ciò non segue che abbia avuto un movimento della volontà verso il peccato.
19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che l'evo misura l'essere dell'angelo. Però del suo intelletto e della sua volontà non misura le azioni, nelle quali c'è una successione, com'è evidente da quanto è stato detto sopra.
20. Alla ventesima bisogna rispondere che la ragione del merito è diversa da quella del peccato. Infatti, il merito proviene dal fatto che la mente della creatura razionale è mossa da Dio, il quale può muovere dal principio lì dove avrà voluto. Ma la mente della creatura razionale si muove da se stessa per peccare e non può muoversi se non secondo l'esigenza dell'ordine naturale.
21. Alla ventunesima bisogna rispondere che l'anima, nel primo istante della sua creazione, diventa [**302a**] cattiva non a causa d'una propria azione, ma a causa della sua unione con un corpo infetto. Conseguentemente, il caso dell'anima non è identico a quello dell'angelo, il quale non poté diventare cattivo se non a causa d'un proprio atto.
22. Alla ventiduesima bisogna rispondere che quell'argomentazione è carente in due punti. *Nel primo punto*, perché, come la creatura cadrebbe nel nulla, se non fosse sostenuta dalla potenza divina, così pure essa verrebbe meno anche nei riguardi del non-bene se non fosse sostenuta da Dio. Tuttavia, non segue che, se non fosse sostenuta da Dio per mezzo della grazia, cadrebbe nel peccato, se non solo quanto alla natura corrotta, che è di per sé incline al male. *Nel secondo punto*, perché l'uomo non è obbligato necessariamente dal precetto a far sempre uso della grazia, poiché i precetti affermativi non obbligano per sempre e quindi non è necessario che in ogni momento uno acquisti dei meriti oppure pecchi.
23. Alla ventitreesima bisogna rispondere che si dice che il diavolo proferisca delle menzogne *parlando del suo*, non perché la menzogna sia una sua proprietà naturale, ma perché ciò che è vero lo ha da Dio e non da sé e invece ciò che dice di falso lo ha da sé e non da Dio.

Articolo 5 (146)

Se, nei demoni il libero arbitrio possa ritornare al bene dopo il peccato

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (147), dice che i doni naturali rimangono integri dopo il peccato. Ora, prima del peccato il diavolo poteva volgersi verso il bene. Dunque, anche il diavolo poteva volgersi verso il bene dopo il peccato.
2. Inoltre. Niente rimane immutabilmente fermo in ciò che è contro natura. Infatti, ciò che è contro natura è accidentale e quelle cose che sono accidentali possono facilmente essere rimosse, poiché «l'accidente è ciò che può esserci o non esserci senza che s'abbia la corruzione del soggetto» (148). Ora, il peccato è contro la natura dell'angelo, poiché l'angelo decadde da ciò che è secondo la natura in ciò che è contro la natura, come dice il Damasceno nel secondo libro (149). Dunque, non può essere [**302b**] che il libero arbitrio del diavolo perseveri immutabilmente nel male.
3. Ma diceva che ciò conviene al diavolo in ragione del suo stato, poiché, peccando, perse immediatamente lo stato di viandante, al quale appartiene il passare dal bene al male e viceversa. IN CONTRARIO: allo stato di viandante succede lo stato del premio o della pena, che proviene da Dio. Ora, la stabilità nel peccato non può provenire da Dio,

poiché Dio non conserva ciò di cui non è autore. Dunque, non può accadere che la stabilità nel peccato s'addica all'angelo in ragione dello stato, in cui ora si trova.
4. Inoltre. Ciò che in una cosa non inerisce per sé, è necessario che in essa inerisca per qualche causa. Ora, peccare immutabilmente non s'addice per sé all'angelo. Infatti, così, gli converrebbe secondo natura e così sarebbe naturalmente cattivo, ciò che sopra è stato rigettato. Ma neppure gli s'addice per qualche causa, poiché [ciò non gli proviene] né da Dio né dalla natura, com'è stato provato, e neppure dalla propria volontà, poiché, essendo la volontà della creatura per sé mutevole, non sembra che possa essere causa di stabilità. Dunque, peccare immutabilmente non s'addice in nessun modo al diavolo.
5. Inoltre. Dice Agostino nella *Vera e falsa penitenza*: «Se il diavolo potesse sperare in Dio e riconoscere la propria colpa, ciò che non trova in sé lo troverebbe nella misericordia di Dio» (150), cioè il perdono del suo peccato. Ora, il diavolo può sperare in Dio, poiché la speranza si origina dalla fede, così come pure il timore. Ma è detto nella *Lettera di Giacomo* che «i demoni credono e tremano» (151). Dunque, non è impossibile che il diavolo ottenga il perdono del suo peccato. E così, è impossibile che perseveri immutabilmente nei peccati.
6. Inoltre. Se il diavolo non può sperare nella misericordia di Dio, ciò o è da parte sua o da parte di Dio. Ora, ciò non è da parte di Dio, poiché, come dice Agostino nello stesso libro (152), ogni malizia è di poca durata in confronto con la misericordia di Dio. Al contrario, se si dicesse che ciò è da parte sua, in quanto, cioè, non può risollevarsi da sé solo dal peccato, ciò dovrebbe spettare, per la stessa ragione, a chiunque pecchi mortalmente, poiché nessuno può uscire da sé solo dal peccato, a meno che non sia liberato da Dio. E, tuttavia, tutti coloro che peccano mortalmente non perseverano irrevocabilmente [**303a**] nel male. Dunque, il diavolo non persevera immutabilmente nel male.
7. Inoltre. Questo ragionamento è valido: se voglio, posso correre; dunque, posso correre. Ora, il diavolo si può convertire al bene, se vuole, poiché la conversione risiede nello stesso volere. Dunque, il diavolo si può convertire al bene.
8. Inoltre. Se il movimento è naturale, segue che il riposo è anche naturale, poiché la natura per la quale qualcosa si muove verso un luogo è anche la stessa per cui si riposa in un luogo. Dunque, per la stessa ragione, se il movimento è volontario, anche il riposo è volontario. Ora, il diavolo si mosse volontariamente verso il male. Dunque, è stabile nel male volontariamente; perciò, non per necessità.
9. Inoltre. Secondo quanto dice il Crisostomo (153) nel *Commento a Giovanni*, come la luce del sole sta all'aria, così la luce increata sta alla sostanza spirituale. Ma quanto più pura è l'aria, tanto più può ricevere la luce del sole. Ora, tra le sostanze spirituali, l'angelo è di natura più sottile rispetto all'anima. Dunque, dal momento che l'anima può ricevere la luce della grazia dopo il peccato, sembra che a più forte ragione [la possa ricevere] l'angelo. Dunque, sembra che non perseveri immutabilmente nel male.
10. Inoltre. Ciò che è tale per natura, rimane sempre tale. Ora, l'angelo ha per natura di convertirsi al bene. Dunque, può sempre convertirsi verso il bene, sia prima del peccato sia anche dopo il peccato.
11. Inoltre. li diavolo non ha riportato vantaggi dal suo peccato. Ora, prima del peccato,aveva l'obbligo di convertirsi a Dio; dunque, anche dopo il peccato è obbligato a convertirsi. Ma nessuno è tenuto a fare l'impossibile. Dunque, non è impossibile che il diavolo si converta a Dio. E così, a quanto pare, non permane immutabilmente nel peccato.
12. Inoltre. Quanto più infimo è un agente, tanto più è ordinato ad un'unica cosa. Per esempio, un corpo pesante o leggero è ordinato verso un unico movimento più della ragione, che si può muovere in diverse direzioni. Ora, nell'ordine della natura, l'anima è collocata al di sotto dell'angelo. Dunque, poiché l'anima non è talmente ordinata verso

un'unica cosa da non potersi volgere verso il bene dopo il peccato, sembra che [lo sia] molto meno l'angelo.
13. Inoltre. L'appetito inferiore può essere diretto dall'appetito superiore, come in noi l'appetito [**303b**] sensitivo è diretto dall'appetito razionale, com'è detto nel terzo libro dell'*Anima* (154). Ora, al di sopra dell'appetito del demonio c'è un appetito superiore, cioè il desiderio di Dio e dell'angelo buono. Dunque, l'appetito del demonio, che tende al male, può essere diretto al bene.
14. Inoltre. Ciascuna cosa si volge per natura verso il meglio. Ora, il diavolo comprende che il bene divino è migliore del suo. Dunque, può volgersi verso il bene divino. Dunque, non persevera immutabilmente nella sua avversione a Dio, che è il suo male.
15. Inoltre. Il cambiamento di stato non sopprime nel diavolo la libertà dell'arbitrio, che gli è naturale. Ora, al libero arbitrio di per sé s'addice di potersi volgere verso il bene, poiché la libertà dell'arbitrio non è il poter peccare e [non è] neppure una parte di libertà, come dice Anselmo (155). Dunque, il mutamento di stato non sopprime nel diavolo il poter volgersi verso il bene.
16. Inoltre. Il diavolo, prima di peccare, poteva volgersi verso il bene. Ora, se dopo il peccato non si può volgere verso il bene, ciò accade o per qualche sottrazione o per qualche aggiunta. Non [può accadere] per una sottrazione, poiché nei demoni le potenze naturale permangono intatte, come tutti gli altri beni naturali, come dice Dionigi (156). Similmente, neanche per aggiunta, poiché ciò che s'aggiunge ad uno, gli s'aggiunge secondo il suo modo d'essere. E così, dal momento che il libero arbitrio dell'angelo è per sé mutevole, sembra che ciò che gli s'aggiunge inerisca a lui in modo mutevole. Dunque, non persevera immutabilmente nel male.
17. Inoltre. La volontà è proporzionata all'intelletto, dal quale è mossa. Ora, l'intelletto dell'angelo non comprende una cosa in modo tale da non poterne comprendere un'altra. Dunque, non vuole una cosa a tal punto da non poter anche volgersi a volerne un'altra. E così non persevera immutabilmente nel male.
18. Inoltre. Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (157), dice che i demoni conoscono e vogliono il bene. Ora, non sembra che sia richiesto nient'altro a che si convertano, se non che acconsentano a questa volontà. Dunque, sembra che possano di nuovo convertirsi verso il bene.
19. Inoltre. Anselmo (158) dice che, se nei demoni c'è la libertà dell'arbitrio, occorre che ci sia in [**304a**] essi o quanto al fatto che possano conservare la rettitudine o quanto al fatto che possano abbandonarla o quanto al fatto che possano recuperarla. Ora, non esiste in essi quanto al fatto che possano conservare la rettitudine, poiché non l'hanno; neppure quanto al fatto del poterla abbandonare, poiché ciò appartiene alla possibilità di peccare, cosa che non fa parte della libertà. Dunque, resta che il libero arbitrio sia in essi come potere di recuperare la rettitudine. E così non perseverano immutabilmente nel male.
20. Inoltre. Ciò che è deformato in modo uguale può essere riformato in modo uguale. Ora, il diavolo è deformato in modo uguale a molti uomini, che peccano per la stessa causa, cioè per malizia. Dunque, poiché gli uomini possono essere riformati, lo potranno anche i demoni.
21. Inoltre. Come il desiderio si rapporta al bene e al male, così pure l'intelletto si rapporta al vero e al falso. Ora, non c'è nessun intelletto che aderisca a tal punto al falso da non poter ritornare al vero. Dunque, la volontà del diavolo non aderisce a tal punto al male da non poter ritornare al bene.

IN CONTRARIO

1. C'è che nella *Prima lettera di Giovanni* è detto: «Il diavolo pecca dall'inizio» (159), [versetto] che nell'undicesimo libro della *Città di Dio* (160) Agostino spiega dicendo che pecca sempre dall'inizio del suo peccato.
2. Inoltre. Dice Gregorio nel trentaquattresimo libro del *Commento morale a Giobbe*: «Il cuore dell'antico nemico diventerà duro come pietra, poiché non sarà mai reso tenero dal pentimento di alcuna conversione» (161).
3. Inoltre. L'angelo si trova in una posizione intermedia tra Dio e l'uomo. Ora, Dio ha un libero arbitrio immutabile prima e dopo la scelta. Invece, l'uomo ha un libero arbitrio mutevole prima e dopo. Dunque, l'angelo si trova in una posizione intermedia, di modo che il suo libero arbitrio è mutevole prima e non è mutevole dopo. Infatti, il contrario è impossibile, che cioè sia mutevole dopo e non prima. Dunque, dopo la scelta del peccato, non può ritornare al bene.

RISPOSTA

Bisogna dire che, circa la presente questione, Origene era in errore, poiché riteneva che il libero arbitrio di qualsiasi creatura, in qualsiasi stato, si potesse volgere al bene e al male; perciò pensò che [**304b**] anche i demoni potranno un tempo ritornare al bene per mezzo del libero arbitrio e ottenere tramite la misericordia divina il perdono dei peccati. Ma Agostino scrive nel ventunesimo libro della *Città di Dio*: «La Chiesa condannò Origene per questa ragione e per qualche altra […]: poiché perse ciò che lo faceva ritenere un misericordioso, istituendo per i santi vere infelicità, a causa delle quali avrebbero scontato delle pene, e false beatitudini nelle quali non avrebbero un gaudio vero, sicuro (cioè senza timore) e certo d'un bene eterno» (162). Infatti, [Origene] per la stessa ragione, sosteneva che anche gli angeli buoni e gli uomini potrebbero talvolta peccare per mezzo del libero arbitrio e così decadere dalla beatitudine. Tutto ciò è manifestamente contrario a ciò che dice il Signore: «Questi andranno nel supplizio eterno, invece i giusti nella vita eterna» (163).

Bisogna tener presente che questo errore d'Origene è dovuto al fatto che egli non esaminò rettamente ciò che di per sé appartiene al potere del libero arbitrio, senza il quale potere esso non si riscontra in alcuno stato. Dunque, bisogna considerare che appartiene alla nozione di libero arbitrio che possa portarsi su oggetti diversi. Per conseguenza, gli esseri privi di conoscenza e le cui azioni sono determinate ad un unico oggetto, non fanno nulla di proprio arbitrio, mentre gli animali irrazionali agiscono di proprio arbitrio, ma non libero, poiché il giudizio per mezzo del quale ricercano o fuggono qualcosa è determinato in loro dalla natura in tal modo da non poter sfuggire ad esso, come la pecora non può non fuggire alla vista del lupo. Ma ogni essere che possiede l'intelletto e la ragione, agisce per libero arbitrio, in quanto cioè il suo arbitrio, per cui agisce, è conseguente ad una conoscenza dell'intelletto o della ragione, la quale è in rapporto con molti oggetti. E perciò, com'è stato detto, appartiene alla natura del libero arbitrio che esso possa portarsi su oggetti diversi.

Ora, questa diversità può essere intesa in tre modi. *Primo*: in ragione della differenza di quelle cose che sono scelte per un fine. Infatti, a ciascuno conviene naturalmente un solo fine, che desidera per necessità naturale, poiché la natura tende sempre verso un unico fine. Ora, poiché si possono ordinare molte cose verso un solo fine, il desiderio della natura intellettuale o razionale può tendere verso diversi oggetti, scegliendo quelli che sono ordinati al fine. E in questo modo anche Dio vuole naturalmente [**305a**] la sua bontà come suo proprio fine e non può non volerla; ma poiché alla sua bontà possono essere ordinati diversi generi e diversi ordini di cose, la sua volontà non si porta verso uno solo dei suoi effetti senza che, per quanto dipende da sé, non si possa portare anche verso un altro. E in base a ciò a Dio compete la libertà dell'arbitrio. Similmente, anche l'angelo e l'uomo hanno la beatitudine come fine loro fissato dalla natura. Perciò,

essi la desiderano naturalmente e non possono volere la miseria, come dice Agostino nell'ottavo libro della *Trinità* (164). Ma poiché alla beatitudine possono essere ordinate diverse cose, nello scegliere quelle cose che sono ordinate al fine sia la volontà dell'uomo sia quella dell'angelo buono o cattivo possono portarsi su cose diverse.

Una *seconda* diversità, che è nel potere del libero arbitrio, è intesa secondo la differenza del bene e del male. Però questa diversità non appartiene di per sé al potere del libero arbitrio, ma ad essa si rapporta accidentalmente, nella misura in cui si riscontra in una natura, che può venir meno. Infatti, poiché la volontà si ordina di per sé verso il bene come al proprio oggetto, che tenda verso il male non può accadere se non per il fatto che conosce il male sotto la ragione di bene: ciò appartiene ad una deficienza dell'intelletto o della ragione, da cui è causata la libertà dell'arbitrio. Tuttavia, non appartiene alla natura d'una potenza che venga meno nel suo atto, come non appartiene alla natura della potenza visiva che uno veda confusamente. Per conseguenza, niente impedisce di riscontrare un libero arbitrio che tenda in tal modo verso il bene da non poter tendere in nessun modo verso il male o per natura, come in Dio, o per la perfezione della grazia, come negli uomini e negli angeli beati.

Una *terza* diversità, che è nel potere del libero arbitrio, è intesa secondo la differenza della mutazione. E questa mutazione non consiste certamente nel fatto che uno voglia cose diverse. Infatti, anche lo stesso Dio vuole che accadano cose diverse secondo come conviene in tempi diversi e a persone diverse. Ma la mutazione del libero arbitrio consiste nel fatto che uno potrebbe non volere nello stesso tempo la stessa cosa che voleva prima o che potrebbe volere ciò che prima non voleva. E anche questa diversità non appartiene di per sé alla natura del libero arbitrio, ma ad esso accade accidentale secondo la condizione della natura mutevole, come non appartiene alla natura della potenza visiva il vedere in modi diversi, ma ciò talvolta accade a causa della diversa disposizione di colui che vede, il cui occhio talvolta è puro e invece talvolta è turbato.

E similmente, anche la mutevolezza o [**305b**] la diversità del libero arbitrio non fanno parte della sua natura, ma gli sono accidentali, nella misura in cui esso risiede in una natura mutevole. Infatti, in noi il libero arbitrio muta per una causa intrinseca e per una causa estrinseca. Precisamente, muta per una causa intrinseca o a causa della ragione, come quando uno prima non conosceva una cosa che dopo conosce, o a causa dello stesso desiderio, che talvolta è così disposto per mezzo della passione o dell'abito da tendere verso qualcosa a lui conveniente e questo qualcosa non gli è conveniente non appena cessa la passione o l'abito. Muta, poi, per una causa estrinseca, come quando Dio muta la volontà dell'uomo dal male al bene per mezzo della grazia, secondo quel versetto dei *Proverbi*: «Il cuore del re è nelle mani di Dio e lo volge ovunque voglia» (165).

Ora, questa duplice causa cessa negli angeli dopo la loro prima scelta. E in primo luogo, certamente, ciò che appartiene all'ordine della loro natura in essi si trova immutabile per natura, poiché la mutazione è propria d'un essere, che esiste in potenza, com'è detto nel terzo libro della *Fisica* (166). Ora, appartiene alla natura angelica avere in atto la conoscenza di tutte le cose che può naturalmente conoscere, così come noi abbiamo naturalmente in atto la conoscenza dei primi principi, dai quali procediamo mediante il ragionamento per acquisire la conoscenza delle conclusioni. E ciò non accade negli angeli, poiché negli stessi principi essi intendono tutte le conclusioni, che appartengono alla loro conoscenza naturale.

E perciò, come noi restiamo stabili nella conoscenza dei primi principi, così il loro intelletto resta stabile in tutto ciò che conosce naturalmente. E poiché la volontà è proporzionata all'intelletto, segue che anche la loro volontà è per natura immutabile circa quelle cose che riguardano l'ordine della loro natura. Ora, è vero che essi sono in potenza rispetto al movimento che li fa volgere verso le cose soprannaturali sia per conversione sia per avversione. Perciò, in loro ci può essere solo questo mutamento col

quale dal grado della loro natura si muovono verso ciò che è al di sopra nella loro natura o con l'avvicinarvisi o con l'allontanarsene. Ma poiché tutto ciò che ad uno capita, gli capita secondo il modo d'essere della sua natura, segue che gli angeli perseverano immutabilmente o nell'avversione o nella conversione riguardo al bene soprannaturale.

Invece, dalla parte della causa estrinseca sono immutabili sia nel bene sia nel male, dopo la loro prima scelta, poiché in quel momento termina il loro stato di viandanti. Perciò, non [**306a**] appartiene alla natura della Sapienza divina infondere nei demoni ulteriormente la grazia, per cui fossero distolti dal male della loro prima avversione, in cui perseverano immutabilmente. E perciò, benché scelgano cose diverse per mezzo del libero arbitrio, tuttavia peccano in ogni loro atto, poiché in ogni loro scelta permane la virtualità della prima scelta.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che negli angeli i beni naturali sono integri, per quanto attiene all'ordine della natura, invece sono corrotti o depravati o diminuiti nei riguardi della capacità della grazia o della gloria.
2. Alla seconda bisogna rispondere che il peccato è contro natura, non secondo ciò che il peccatore desidera, ma secondo il disordine, da cui dipende la natura del male. Perciò, niente impedisce che il peccatore perseveri immutabilmente in ciò che desiderò peccando.
3. Alla terza bisogna rispondere che Dio è la causa di quello stato degli angeli, nel quale essi si ostinano nel male, precisamente non come se ne causasse o ne conservasse la malizia, ma come se non concedesse la grazia. Infatti, così si dice che indurisca alcuni, secondo quel versetto della *Lettera ai Romani*: «Ha misericordia di chi vuole e indurisce chi vuole» (167).
4. Alla quarta bisogna rispondere che permanere immobilmente nel male non s'addice al diavolo per una ragione, ma per due. Infatti, essere nel male compete a lui per la sua propria volontà, ma essere immutabilmente attaccato a ciò su cui la sua volontà si porta gli s'addice per la sua propria natura.
5. Alla quinta bisogna rispondere che, propriamente parlando, il diavolo non può avvertire in se stesso la colpa, a tal punto, cioè, da riconoscere il suo peccato e fuggirlo come male della colpa, poiché ciò apparterrebbe ad un mutamento del libero arbitrio. E per conseguenza, non può sperare dalla divina misericordia un perdono come da una colpa.
6. Alla sesta bisogna rispondere che il diavolo non soltanto non può risollevarsi da solo dal peccato, come neppure l'uomo, ma in più, in ragione del modo d'essere della sua natura, gli compete di rimanere immutabilmente legato ad esso, che scelse per un atto della propria volontà. E perciò, il suo peccato è più irrimediabile di quello dell'uomo.
7. Alla settima bisogna rispondere che quando dico: «Se voglio, posso correre», l'antecedente è possibile [**306b**] e quindi è possibile anche la conseguente. Ma quando dico: «Se il diavolo vuole, può ritornare al bene», l'antecedente è impossibile, com'è evidente da quanto è stato detto. Perciò, l'argomentazione non è simile.
8. All'ottava bisogna rispondere che nel diavolo, come il movimento d'allontanamento da Dio fu volontario, così è pure volontario l'acquietarsi in ciò che volle. Infatti, egli persevera volontariamente nel male; ma tuttavia la sua volontà permane immutabilmente in ciò, com'è stato detto.
9. Alla nona bisogna rispondere che la sostanza spirituale è illuminata dalla luce increata in due modi. *In un primo modo*, per mezzo del lume naturale e così l'angelo buono o cattivo è illuminato più dell'anima. *In un secondo modo*, mediante il lume della grazia e così l'angelo cattivo è meno capace di questa illuminazione a causa dell'impedimento alla grazia, il quale permane immutabilmente in lui, com'è stato detto.

10. Alla decima bisogna rispondere che il libero arbitrio del diavolo non è naturalmente mutevole, relativamente a quelle cose che gli sono naturali, ma ha la mutevolezza solo rispetto alle cose soprannaturali, alle quali si può volgere o dalle quali si può allontanare e dopo che lo avrà fatto, persevera in ciò immutabilmente, com'è stato detto.
11. All'undicesima bisogna rispondere che, come l'ubriaco è tenuto a non peccare, non certamente in considerazione del suo stato presente, ma in considerazione della causa volontaria dell'ebrietà, in ragione della quale gli si può imputare a colpa un'azione, così pure si può intendere che il diavolo è tenuto a convertirsi verso Dio (benché ciò, nel suo stato presente, non gli sia più possibile), poiché in questo stato pervenne per una causa volontaria.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che l'infimo è più determinato ad una sola cosa secondo gli oggetti, poiché una potenza superiore s'estende a più oggetti. Ma tuttavia, ciò che è supremo [è determinato ad una sola cosa] a causa della sua immutabilità. E il libero arbitrio del diavolo è determinato al male in questo modo.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che può muovere la volontà solo Dio, il quale, con la sua potenza assoluta, potrebbe anche far volgere la volontà del demonio verso il bene. Ma tuttavia, ciò non conviene alla sua natura, com'è stato detto. Perciò, non è identico il caso riguardo all'appetito sensitivo, che è mutevole per sua natura.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che il diavolo comprende che il bene divino, in quanto è [**307a**] fonte d'ogni bene naturale, è migliore del proprio bene, ma non in quanto è principio d'un bene gratuito, poiché permane ancora nella prima malizia, per la quale volle ottenere la somma beatitudine in virtù della sua natura.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che il demonio, a causa della mutazione del proprio stato, non perse il libero arbitrio tanto da non potersi portare verso il bene [a lui] connaturale, tuttavia lo perse in modo da non potersi volgere al bene della grazia.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che l'immutabilità del diavolo nel male è causata propriamente per adesione, la quale ha natura d'aggiunta, e dal fatto che egli aderisce ad una cosa secondo il modo d'essere della sua natura, segue che egli vi aderisca immutabilmente piuttosto che mutabilmente.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che il desiderio del diavolo può certamente desiderare cose diverse, com'è stato detto. E tuttavia, in tutto ciò che desidera, persevera immutabilmente nel male, com' è evidente da quanto è stato detto.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dalla conoscenza e dalla volontà del bene naturale. In questo momento, invece, stiamo parlando del bene gratuito e del male della colpa, che ad esso s'oppone.
19. Alla diciannovesima bisogna rispondere che il diavolo ha la libertà di conservare la rettitudine, qualora la possedesse. Infatti, come dice Anselmo (168) nello stesso libro, il libero arbitrio ha sempre il potere di conservare la rettitudine, sia quando la possiede sia quando non la possiede, come uno ha il potere di conservare il denaro, qualora lo avesse, anche se non lo ha.
20. Alla ventesima bisogna rispondere che, quantunque accada che un uomo pecchi per la stessa causa per la quale peccò il diavolo, tuttavia con ciò non sono entrambi deformati completamente nello stesso modo, ma il diavolo [lo è] immutabilmente, invece l'uomo mutabilmente, in ragione di ciò che conviene alla propria natura.
21. Alla ventunesima bisogna rispondere che, come il diavolo persevera immutabilmente nel male, cui è attaccato, così pure immutabilmente persevererebbe nel falso, cui darebbe il proprio assenso.

Articolo 6 (169)

Se, dopo il peccato, l'intelletto del diavolo sia talmente ottenebrato che in esso possa esserci* [307b] *l'errore e l'inganno

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, è detto del Leviatano, col quale s'intende il diavolo: «Giudicherà l'abisso quasi un vecchio» (170). E Gregorio, commentando questo passo, così scrive nel trentaquattresimo libro del *Commento morale a Giobbe*: «Pensa che l'abisso invecchi chi ritiene che un giorno avrà termine il castigo divino nei supplizi» (171). Ora, ciò è falso. Dunque, nel diavolo c'è una falsa o un'errata opinione.
2. Inoltre. Chiunque dubita può sbagliare. Ora, il diavolo talvolta dubita, com'è evidente da quanto egli stesso dice nel *Vangelo di Matteo*: «Se sei il Figlio di Dio, di' che queste pietre diventino pane» (172). Dunque, il diavolo può sbagliare.
3. Ma diceva che il diavolo può errare quanto alla conoscenza gratuita, ma non quanto alla conoscenza naturale. IN CONTRARIO: c'è che nel quarto capitolo dei *Nomi divini* Dionigi dice: «Diciamo che i doni angelici dati ad essi,» cioè ai demoni, «non si sono mai alterati, ma sono integri e splendidissimi, benché essi non li vedano, essendosi *chiuse* le loro facoltà di vedere il bene» (173). Ma chi non vede per il fatto che *chiude* gli occhi, può ingannarsi o errare. Dunque, il diavolo può errare anche riguardo ai suoi beni naturali.
4. Inoltre. Ovunque si possa trovare una potenza senz'atto, lì ci potrà essere il male, com'è evidente da quanto dice il Filosofo nel nono libro della *Metafisica* (174). Ora, nell'intelletto angelico ci può essere la potenza senza l'atto anche quanto alla conoscenza naturale. Infatti, [gli angeli] non considerano in atto tutto ciò su cui s'estende la loro conoscenza naturale, altrimenti non muterebbero nel tempo, come dice Agostino nell'ottavo libro de *La Genesi alla lettera* (175). Dunque, nell'intelletto dell'angelo ci può essere il male. Ora, il male dell'intelletto è il falso, com'è detto nel sesto libro dell'*Etica* (176). Dunque, benché il diavolo sia di natura angelica, niente impedisce che nel suo intelletto si trovi una falsa opinione.
5. Inoltre. La volontà del diavolo poté venir meno per mezzo del peccato, poiché essa è dal nulla, com'è evidente per mezzo di Agostino nel dodicesimo libro della *Città di Dio* (177). Ora, anche il suo intelletto è dal nulla. Dunque, per la stessa ragione, può venir meno per l'errore.
6. Inoltre. Il peccato esclude dalla beatitudine. Ora, la beatitudine appartiene all'intelletto piuttosto che alla volontà, secondo quel versetto del *Vangelo di Giovanni*: «Questa è [**308a**] la vita eterna: che conoscano te, Dio» (178) ecc... Dunque, poiché a causa del peccato la volontà del diavolo s'è talmente depravata da permanere sempre nel peccato, a maggior ragione s'è depravato il suo intelletto, in modo tale da permanere sempre nell'errore.
7. Inoltre. Anselmo, nella *Verità* (179), dimostra che esiste una sola verità, cioè quella increata e anche Agostino dice che tutte le cose sono viste nella luce divina. Ora, i demoni si sono allontanati dalla partecipazione di Dio, secondo quel versetto della *Seconda lettera ai Corinzi*: «Quale unione ci può essere della luce con le tenebre?» (180). Dunque, i demoni non possono conoscere alcuna verità.
8. Inoltre. A commento di quel versetto di *Giobbe*: «È stato fatto in modo da non temere nessuno» (181), Gregorio, nel trentaquattresimo libro del *Commento morale a Giobbe*, dice del diavolo che «il desiderio di grandezza si tramutò nell'indurimento della mente, in modo tale che ormai, a causa di questa durezza, non si renda conto d'aver agito male proprio lui che cercava di essere superiore per la gloria» (182). Ora, si sa che agì male. Dunque, il diavolo possiede una falsa opinione di se stesso.

9. Inoltre. Chiunque giudica falso ciò che prima giudicava vero, talvolta si sbaglia. Ora, questo s'addice al diavolo, poiché, a commento di quel versetto [del *Vangelo di Matteo*]: «Mentre era seduto in tribunale sua moglie mandò a dire...» (183), la glossa dice: «Ora il diavolo, intuendo infine che per mezzo di Cristo avrebbe perso il suo bottino, come all'inizio aveva fatto entrare nel mondo la morte per mezzo d'una donna, così anche adesso vuole liberare Cristo dalle mani dei giudei per mezzo d'una donna, per non perdere il suo dominio sulla morte a causa della morte di lui» (184). Da tutto ciò risulta che, in un primo momento, al demonio sembrava fosse vantaggioso per lui che Cristo morisse nell'istante in cui ne procurava la morte, e che invece in un secondo momento gli sembrò non vantaggioso per il suo dominio. Dunque, sembra che talvolta abbia avuto una falsa opinione.
10. Inoltre. Dice Agostino nella *Vera religione*: «Bisogna guardarsi dalle cose inferiori dell'inferno, cioè dalle pene più dure dopo questa vita (185), dove non ci può essere alcun ricordo della verità, poiché non c'è alcun ragionamento; e ciò perché non vi si effonde la vera luce, che *illumina ogni uomo che viene in questo mondo*» (186). Ora, i demoni si trovano nello stato [**308b**] di quei luoghi infernali. Dunque, essi non conoscono alcuna verità né c'è in essi alcun ragionamento.
11. Inoltre. Come la vera conoscenza sta al desiderio retto, così la falsa conoscenza sta al desiderio perverso. Ora, il desiderio non può essere retto, se non è preceduto da una conoscenza vera. Dunque, una falsa conoscenza precede sempre un desiderio perverso. Ma nei demoni c'è sempre un desiderio [perverso]. Dunque, in essi c'è una falsa conoscenza.
12. Inoltre. A commento di quel versetto del *Vangelo di Luca*: «Dopo averlo riempito di ferite, se ne andarono lasciandolo mezzo morto» (187), la glossa dice che l'uomo è ferito nei suoi beni naturali per mezzo del peccato. Ora, la grazia riforma nell'uomo ciò che fu ferito dal peccato. Dunque, poiché la grazia riforma tutta l'immagine, sotto la quale è intesa non solo la volontà ma anche l'intelletto, sembra che per il peccato del demonio sia stato ferito il suo intelletto anche quanto alla conoscenza della natura. E così sembra che anche nella sua conoscenza naturale ci possa essere l'errore e l'inganno.
13. Inoltre. Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (188), dice che nessuno agisce in vista del male. Ora, ciò che fa il diavolo è male. Dunque, egli s'inganna nel suo giudizio.
14. Inoltre. Dice Agostino nella *Vera religione*: «Quell'angelo, amando se stesso più di Dio, non volle essere a lui sottomesso e s'inorgoglì per la superbia e s'allontanò dalla somma essenza, cioè cadde col peccato (189), e per questo egli è da meno, poiché volle compiacersi di ciò che era da meno, dal momento che volle compiacersi della sua potenza piuttosto che [di quella] di Dio» (190). Ora, per il fatto che s'attaccò con malizia alla sua natura e alla sua potenza, cominciando a diventare con ciò un essere da meno, sembra che sia venuto meno dall'ordine dei suoi beni naturali. Dunque, anche quanto alla conoscenza naturale ci può essere in lui l'errore o l'inganno.
15. Inoltre. Gregorio, nel *Libro della regola* pastorale (191), dice che alla mente ebbra di furore sembra essere perverso ciò che è giusto. Ora, la mente del diavolo è ebbra di furore. Infatti, Dionigi, nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (192), [**309a**] dice che il male del demonio è un furore insano. Dunque, egli giudica perverso ciò che è retto. E così s'inganna nella sua opinione.
16. Inoltre. La conoscenza universale è per noi principio d'errore. Per esempio, quando consideriamo la bianchezza d'un giglio, che è comune ad esso e a molti altri, c'inganniamo se pensiamo che ciò che è bianco sia un giglio. Ora, gli angeli conoscono mediante le forme universali e tanto più quanto più essi sono superiori. Dunque, poiché Lucifero fu superiore a tutti gli angeli e poiché possiede, per conseguenza, le forme più universali, sembra che si possa massimamente ingannare.
17. Inoltre. Un essere semplice, quando si volge verso qualcosa, vi si volge totalmente. Dunque, per la stessa ragione, quando s'allontana da qualcosa, s'allontana totalmente.

Ora, il diavolo è semplice secondo la sua essenza. Dunque, poiché s'è allontanato da Dio, sembra che se ne sia allontanato totalmente, cioè sia quanto all'affetto sia quanto alla conoscenza. Dunque, poiché Dio è verità, sembra che la sua conoscenza s'allontani totalmente dalla verità.
18. Inoltre. A commento di quel versetto della *Seconda lettera ai Corinzi*: «Che rapporto c'è tra Cristo e Belial?» (193), la glossa (194) dice che il diavolo fa tutto male. Ora, lo stesso intendere è una certa attività. Dunque, sembra che il diavolo agisca male anche nell'intendere. E così, sembra che nel suo intelletto ci sia una falsa opinione.

IN CONTRARIO

1. Dionigi, nel settimo capitolo dei *Nomi divini* (195), dice che gli angeli sono intelletti semplici. Ora, nell'intelligenza semplice, anche umana, non ci può essere il falso. Dunque, molto meno nella conoscenza angelica. Ma il diavolo ha una natura angelica. Dunque, nella sua conoscenza non c'è falsità.
2. Inoltre. Poiché i demoni sono sostanze incorporee, in essi c'è solo la conoscenza intellettiva. Ora, l'intelletto è sempre retto, come dice il Filosofo nel terzo libro dell'*Anima* (196). Anche Agostino, nelle *Ottantatre questioni* (197), dimostra che nessuno intende il falso. Dunque, sembra che nella conoscenza del demonio non ci possa essere l'inganno.
3. Ma diceva che nella conoscenza dei demoni non ci può essere errore quanto alla conoscenza naturale, ma solo quanto alla conoscenza gratuita. IN CONTRARIO: la conoscenza gratuita [**309b**] riguarda particolarmente Dio, in ragione del fatto che eccede la conoscenza naturale della creatura. Ora, come il Filosofo prova nel nono libro della *Metafisica* (198), nella conoscenza delle sostanze semplici, che sono al di sopra di noi, non ci può essere il falso, ma ci può essere solo il difetto consistente nel non raggiungere [il proprio oggetto]. Dunque, quanto alla conoscenza gratuita, non ci può essere una certa falsa opinione nei demoni, ma essi vengono meno solo nel conoscere.
4. Inoltre. Tutto ciò che capita ad uno, gli capita secondo il modo d'essere della sua natura, com'è detto nel *Libro delle cause* (199). Dunque, se i demoni non possono errare secondo la loro conoscenza naturale, sembra che non possano errare neanche circa la conoscenza dei beni gratuiti, che a loro sopraggiungesse.
5. Ugualmente, diceva che i demoni possono errare relativamente alla conoscenza affettiva. IN CONTRARIO: la conoscenza angelica eccede ogni conoscenza umana. Ora, nell'uomo c'è una certa potenza conoscitiva, che non cade in errore neppure nel peccatore, cioè la sinderesi. Dunque, sembra che la conoscenza dell'angelo peccatore sia a maggior ragione senza errore.
6. Inoltre. Il demonio peccò per libero arbitrio, che è una facoltà della volontà e della ragione. Ora, la ragione e la volontà si rapportano a oggetti diversi. Infatti, la volontà riguarda il bene, invece la ragione il vero. Dunque, niente impedisce che la volontà del diavolo faccia difetto in relazione al bene, senza che tuttavia il suo intelletto faccia difetto in relazione al vero.
7. Inoltre. Niente si corrompe o diminuisce se non a causa del suo opposto. Ora, il peccato non s'oppone alla natura. Dunque, sembra che non corrompa e che neppure diminuisca il bene della natura. Ora, la conoscenza naturale non è soggetta all’errore. Dunque, sembra che non ci possa essere errore in essa neppure dopo il peccato.
8. Inoltre. Gregorio, nel quarto libro dei *Dialoghi* (200), dice che l'anima, innalzata al di sopra del corpo, conosce il vero senza errore. Ora, l'angelo, anche quello cattivo, s'eleva al di sopra del corpo più dell’anima. Dunque, sembra che molto meno ci possa essere errore negli angeli cattivi.

RISPOSTA

Bisogna dire che una falsa opinione è una determinata operazione difettosa dell'intelletto, come un parto mostruoso è una determinata operazione difettosa della natura. Perciò il Filosofo, nel sesto libro dell'*Etica* (201), dice che [**310a**] il male dell'intelletto è il falso. Ora, un'operazione difettosa deriva sempre dal difetto di qualche principio come da qualche difetto del seme deriva un parto mostruoso, com'è detto nel secondo libro della *Fisica* (202). Per conseguenza, è necessario che ogni falso giudizio derivi dal difetto di qualche principio della conoscenza, come in noi una falsa opinione dipende per lo più da un errato ragionamento. Ora, nessuna cosa può venir meno quanto a ciò cui è sempre in atto in ragione della sua natura, ma in essa qualcosa può venir meno quanto a ciò cui è in potenza. Infatti, ciò che è in potenza, può andar soggetto o ad un perfezionamento o ad una privazione. Invece, l'atto s'oppone alla privazione, alla quale appartiene ogni difetto.

Ora, come sopra è stato detto, l'angelo, in ragione della sua condizione naturale, possiede in atto una perfetta conoscenza di tutte quelle cose su cui s'estende naturalmente la sua potenza conoscitiva. Infatti, non passa dai princìpi alle conclusioni, ma vede subito le conclusioni negli stessi princìpi noti. In caso contrario, se conoscesse in atto i princìpi e in potenza le conclusioni, occorrerebbe che, come noi, acquisisse la conoscenza delle conclusioni per mezzo del movimento della ragione e dei princìpi. Ma nel settimo libro dei *Nomi divini* (203) di Dionigi è evidente tutto il contrario.

Dunque, come non ci può essere in noi una falsa opinione circa i primi princìpi, che ci sono noti naturalmente, così neppure nell'angelo ci può essere una falsa opinione circa qualsiasi cosa, che è soggetta alla sua conoscenza naturale. E poiché il diavolo non perse le caratteristiche della sua natura col peccato, ma anzi i doni naturali in lui permangono intatti e splendidissimi, come dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (204), segue che neanche il diavolo possa nutrire false opinioni circa quelle cose che riguardano la sua conoscenza naturale.

Però, benché la sua mente sia in atto rispetto a quelle cose che può conoscere naturalmente, è tuttavia in potenza rispetto a quelle cose che sono al di sopra della sua conoscenza naturale, per conoscere le quali ha bisogno d'essere illuminato da un lume superiore. Come, infatti, quanto più la potenza attiva è superiore, tanto più si può estendere su numerose azioni da compiere, così pure la potenza intellettiva più elevata si estende a un maggior numero d'oggetti da conoscere. Perciò, [**310b**] relativamente a quelle cose nelle quali l'intelletto superiore supera quello inferiore, è necessario che l'intelletto inferiore sia come in potenza, bisognoso d'essere perfezionato per mezzo di quello superiore. Così, dunque, relativamente a quelle cose che sono nella conoscenza divina, ogni intelletto angelico è in potenza e, per poterle conoscere, è bisognoso d'essere illuminato da un certo lume soprannaturale, che è il lume della grazia divina.

E così, relativamente a questa conoscenza gratuita, può esistere qualche difetto in ciascun angelo, ma secondo modi diversi. Infatti, rispetto a queste conoscenze, nell'angelo buono ci può essere certamente un difetto, ma di semplice negazione, secondo come dice Dionigi nel settimo capitolo della *Gerarchia ecclesiastica* (205) che [alcuni ordini celesti] sono purificati dalla loro ignoranza. Ma in essi non ci può essere il difetto di falsa opinione. Infatti, poiché la loro volontà è ordinata, non volgono il loro intelletto alla conoscenza di quelle cose, che sono al di là della loro conoscenza. Ma negli angeli cattivi, a causa della loro volontà disordinata e superba, ci può essere il difetto di falsa opinione, relativamente a queste conoscenze, poiché fanno presuntuosa esibizione del loro intelletto nel giudicare su cose, che sono a loro superiori. E un simile errore riguardo a queste conoscenze può risiedere in essi sia in maniera speculativa - in quanto, cioè, prorompono in giudizi assolutamente falsi; sia in maniera pratica e affettiva - in quanto giudicano falsamente che qualcosa debba essere desiderato o compiuto in ordine alle predette conoscenze.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che l'eternità del castigo divino appartiene alla conoscenza gratuita, poiché la natura dei giudizi divini eccede ogni conoscenza naturale della creatura, secondo quel versetto del *Salmo*: «I tuoi giudizi: abisso immenso» (206). Tuttavia, il diavolo non ignora l'eternità del suo supplizio, poiché ciò diminuirebbe la sua infelicità. Infatti, come all'aumento della felicità dei beati appartiene la certezza dell'eternità della gloria, così all'aumento dell'infelicità dei dannati appartiene la certezza della sua eternità. Perciò, bisogna pensare che nel dire che secondo il diavolo l'abisso quasi invecchia, come spiega Gregorio in quel passo, si deve intendere che esso, in questo mondo, inocula nelle menti degli uomini l'opinione della temporalità delle pene affinché temano meno di peccare.
2. [**311a**] Alla seconda bisogna rispondere che quel dubbio del diavolo riguardò il mistero dell'incarnazione, che eccede anche la conoscenza naturale degli angeli.
3. Alla terza bisogna rispondere che si dice che i demoni non vedono i loro beni naturali non nel senso che non li vedono in assoluto - altrimenti non potrebbero conoscere nulla, poiché, com'è detto nel *Libro delle cause* (207), l'intelligenza conosce tutte le altre cose conoscendo la propria essenza; ma [il diavolo] non li vede in ordine ai beni gratuiti, dalla cui considerazione egli distoglie la propria attenzione, attaccandosi finalisticamente soltanto ai suoi beni naturali.
4. Alla quarta bisogna rispondere che avere una conoscenza in atto si dice in due modi. *Primo*, in relazione alla considerazione attuale: e così non s'intende che l'angelo abbia una conoscenza attuale di tutte quelle cose cui s'estende la sua capacità naturale di conoscere; secondo, in relazione alla conoscenza abituale. Infatti, secondo quanto è detto nel secondo libro dell'*Anima* (208) e nell'ottavo libro della *Fisica* (209), un conto è dire che uno conosce in potenza prima d'apprendere (quando cioè non ha ancora l'abito della scienza) (210) e un altro conto prima d'esaminare. E l'angelo ha in questo modo un'attuale conoscenza di tutte le cose, che può naturalmente conoscere. E ciò è sufficiente per respingere l'errore contrario. Infatti, noi non consideriamo sempre in atto i princìpi, ma lo stesso abito dei princìpi è sufficiente per respingere ogni errore contrario circa i medesimi.
5. Alla quinta bisogna rispondere che dal fatto che una cosa sia dal nulla segue che è mutevole sotto un certo rapporto, ma non è necessario che sia mutevole sotto tutti. I corpi celesti sono certamente mutevoli in rapporto al luogo ma non in rapporto alla sostanza. E similmente, l'intelletto dell'angelo, per il fatto che è dal nulla, può venir meno circa i beni soprannaturali, ma non circa la conoscenza naturale, poiché, come sopra è stato detto, anche la volontà dell'angelo può peccare in ordine a questi beni.
6. Alla sesta bisogna rispondere che la beatitudine attiva risiede nell'intelletto, al quale compete la visione di Dio, più che nella volontà, alla quale compete il piacere, poiché il diletto segue l'operazione come causa e ad essa s'aggiunge come una certa perfezione che viene dopo. Perciò il Filosofo, nel decimo libro dell'*Etica* (211), dice che il piacere perfeziona l'operazione come la bellezza la gioventù. Ma desiderare il fine e muoversi verso di esso s'addice specificamente [**311b**] alla volontà e ciò trova un impedimento nel peccato. E perciò il peccato riguarda più la volontà che l'intelletto.
7. Alla settima bisogna rispondere che i demoni si sono allontanati dalla partecipazione della verità divina e del lume divino, secondo che è [loro] partecipato per mezzo della grazia e non secondo che è [loro] partecipato per mezzo della natura.
8. All'ottava bisogna rispondere che il diavolo non s'accorge d'aver agito male, poiché non conosce la sua colpa come male, anzi persevera ancora nel male con mente ostinata. Per conseguenza, ciò appartiene a un errore della conoscenza pratica o affettiva.

9. Alla nona bisogna rispondere che l'effetto della passione di Cristo appartiene alla conoscenza soprannaturale, sulla quale il diavolo poté sbagliarsi.
10. Alla decima bisogna rispondere che, quando si dice che nell'inferno non c'è ricordo della verità, non bisogna intendere nel senso che [i dannati] non conoscano alcuna verità, altrimenti non conoscerebbero d'aver commesso atti di peccatori e così verrebbe escluso il verme della coscienza; ma bisogna intendere nel senso che non sono in condizioni di pervenire alla conoscenza della verità, per mezzo della quale il loro intelletto giunge alla sua perfezione.
11. All'undicesima bisogna rispondere che, secondo quanto dice Dionigi nel quarto capitolo dei *Nomi divini* (212), il bene è causato da una causa una e integra, il male invece da particolari difetti e quindi sono richieste più cose per il bene che per il male. Conseguentemente, se per la rettitudine del desiderio è richiesta una conoscenza vera dell'intelletto, non segue che non ci possa essere la perversità del desiderio senza la falsità della conoscenza. Benché si possa anche dire che pure il desiderio può essere retto, nonostante sia preceduto da una certa falsa conoscenza, come quando uno tributa l'onore paterno ad un altro che falsamente ritiene essere suo padre. E similmente, il desiderio perverso è sempre congiunto con una falsa conoscenza pratica.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che la colpa ferisce l'uomo nei suoi beni naturali relativamente alla sua capacità dei beni gratuiti, ma non in modo da togliere nulla all'essenza della sua natura; e quindi non segue che il suo intelletto sia in errore, se non circa i beni gratuiti.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dalla conoscenza pratica o affettiva, [**312a**] in base alla quale uno sceglie il male, avendo di vista il bene.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che, per il fatto che il diavolo s'è attaccato per amore più a se stesso che a Dio, ha peccato quanto all'ordine dei beni naturali ai beni gratuiti, poiché non ha riferito a Dio l'amore per la sua natura. E in ciò si dice che è da meno, in quanto è stato privato dell’essere gratuito.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che il furore del diavolo è detto in senso metaforico. Ma da questo modo di parlare non si può ricavare un'argomentazione appropriata. Tuttavia, si può pure dire che anche questo appartiene alla conoscenza pratica.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che si dice che negli angeli ci sia una conoscenza universale, non perché conoscano soltanto la natura universale delle cose (modo di conoscere, per mezzo del quale la nostra conoscenza universale è causa d'errore), ma si dice che la loro conoscenza è universale in quanto s'estende universalmente a molti oggetti conoscibili, dei quali hanno una conoscenza completa e appropriata.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che l'angelo è semplice nell’essenza, ma molteplice nel potere, in quanto cioè il suo potere s'estende su molte cose, non certamente in virtù di potenze di nature diverse, come in noi c'è l'appetito sensitivo e intellettivo: ciò, infatti, andrebbe contro la semplicità della sua essenza. Dunque, secondo l'appetito intellettivo in quanto si può estendere su molti oggetti, l'angelo si può allontanare da un oggetto sotto un certo rapporto e non sotto un altro. E così, il suo desiderio non s'è allontanato da Dio secondo i beni naturali, ma secondo i beni gratuiti.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che il diavolo fa tutto male, relativamente a quelle cose che fa per mezzo del suo libero arbitrio. Ma, propriamente parlando, le azioni naturali, in lui, sono buone, poiché le azioni di quella natura provengono da Dio, che ha creato la natura.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI IN CONTRARIO

1. Al primo bisogna rispondere che l'angelo ha un intelletto semplice, quanto al fatto che, come non intende la verità passando dai princìpi alle conclusioni ma vede subito la verità delle conclusioni nei princìpi, così pure non intende aggiungendo il predicato al soggetto per via di composizione e divisione [che è una proprietà] del nostro intelletto, ma subito, [**312b**] nella semplice conoscenza del soggetto, conosce tutte quelle cose che di esso s'affermano o si negano. In entrambi i casi, in effetti, la ragione è la stessa, poiché la disposizione del soggetto è principio di conoscenza dell'inerenza in esso del predicato. Perciò l'angelo, tramite la semplice apprensione del soggetto, conosce l'essere e il non-essere, come anche noi conosciamo mediante il comporre e il dividere. Infatti, niente impedisce di conoscere il composto per mezzo del semplice, come il materiale si conosce per mezzo dell'immateriale. Ora, nel nostro intelletto che compone, l'errore può provenire dal fatto che giudica che una cosa sia o che non sia. Perciò, nell'intelletto del demonio ci può essere l'errore, soprattutto circa quelle cose che eccedono la conoscenza naturale.
2. Al secondo bisogna rispondere che si dice che l'intelletto è sempre retto quando conosce, poiché, come dice Agostino nelle *Ottantatre questioni* (213), chiunque intende qualcosa, intende che esso è com'è. Tuttavia, la potenza dell'intelletto può errare, quando non intende il vero, come accade in colui che ha una falsa opinione.
3. Al terzo bisogna rispondere che, quanto alla stessa essenza divina, il demonio può errare soltanto nel non raggiungerla [conoscitivamente], come dimostra l'argomentazione addotta. Ma l'intelletto del demonio può sbagliarsi col nutrire false opinioni quanto a ciò che essa compie in maniera soprannaturale nelle creature.
4. Al quarto bisogna rispondere che il modo di conoscere dello stesso demonio s'adegua alla sua sostanza. Tuttavia, non è necessario che egli, quando giudica intorno a quelle cose che eccedono la sua natura, possieda la stessa potenza di quando giudica quelle cose che gli sono connaturali. E perciò, benché non giudichi mai falsamente intorno a quelle cose che spettano alla sua conoscenza naturale, tuttavia può giudicare falsamente intorno a quelle cose che eccedono la sua conoscenza naturale.
5. Al quinto bisogna rispondere che la sinderesi è una conoscenza dei princìpi universali delle cose da farsi, che l'uomo conosce naturalmente come conosce i princìpi universali delle cose conoscibili. Per conseguenza, da ciò si può concludere solo che i demoni non errano nella loro conoscenza naturale.
6. Al sesto bisogna rispondere che la volontà è mossa dal bene solo in quanto è conosciuto, cosicché non può venir meno dal desiderio del bene, a meno che non si nasconda qualche difetto nella conoscenza, [**313a**] non però quanto ai princìpi universali, cui presiede la sinderesi, ma quanto alle cose particolari da scegliere.
7. Al settimo bisogna rispondere che, poiché la colpa non s'oppone direttamente alla natura, segue che i demoni, a causa del peccato, non incorsero nel falso quanto alla conoscenza naturale.
8. All'ottavo bisogna rispondere che Gregorio parla dell'elevazione dell'anima, che avviene tramite la grazia. Infatti, il lume della grazia elimina ogni falsità.

Articolo 7 (214)

Se i demoni conoscano il futuro

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, dice Agostino nel nono libro della *Città di Dio*: «Gli effetti temporali della divina potenza possono essere manifesti ai sensi angelici, anche [a quelli] degli spiriti malvagi, piuttosto che alla debolezza degli uomini» (215). Ora, gli uomini, considerando gli effetti della potenza divina, conoscono in anticipo molte cose del futuro: il medico la salute, il marinaio la prossima bonaccia. Dunque, a maggior ragione i demoni possono conoscere il futuro.
2. Inoltre. Nessuno può veramente predire se non ciò che conosce in anticipo. Ora, come dice Agostino nella *Divinazione dei demoni* (216), i demoni predicono alcune cose vere riguardo agli eventi futuri. Dunque, i demoni conoscono anticipatamente il futuro.
3. Inoltre. Se i demoni sono delle sostanze incorporee, occorre che siano al di sopra del tempo sia secondo la loro sostanza sia secondo le loro operazioni, stando a quanto è detto nel *Libro delle cause* (217), che cioè la sostanza e l'operazione dell'intelligenza è al di sopra del tempo. Ora, il presente, il passato e il futuro sono divisioni del tempo. Dunque, relativamente alla conoscenza del demonio, non fa differenza se una cosa è presente, passata o futura. Ma i demoni possono conoscere le cose presenti e passate. Dunque, possono conoscere anche quelle future.
4, Ma diceva che, affinché una cosa possa essere conosciuta, si richiede che sia presente e in atto non soltanto il soggetto conoscente, ma anche l'oggetto conosciuto. [**313b**] IN CONTRARIO: la conoscenza di Dio è più certa della conoscenza del demonio. Dunque, se, per la certezza della conoscenza del demonio, si richiede che l'oggetto conosciuto sia presente e in atto, molto di più ciò è richiesto per la conoscenza di Dio. E così, neppure Dio conoscerebbe le cose future, cosa che non è conveniente.
5. Inoltre. Ogni conoscenza avviene secondo il modo d'essere di chi conosce. Ora nel demonio, poiché è una sostanza incorporea, non c'è la conoscenza sensitiva, ma solo quella intellettuale. Dunque, poiché l'intelletto astrae dal *qui* e *ora*, sembra che non faccia differenza, quanto alla conoscenza del demonio, se una cosa sia presente, passata o futura.
6. Inoltre. È evidente che i demoni conoscono le cose singolari quando esistono. Però non le conoscono per mezzo delle specie ricevute dalle cose, poiché ciò non può avvenire se non mediante il senso. Dunque, [il demonio] le conosce per mezzo di specie innate. Ora, le specie innate esistettero nella mente del demonio sin dall'inizio della sua creazione. Dunque, sin dall'inizio della sua creazione il demonio conobbe tutti i singolari futuri.
7. Ma diceva che, quanto a quelle cose che eccedono la conoscenza dell'angelo, non sono sufficienti le specie innate, ma sono richieste le specie infuse. IN CONTRARIO: alla conoscenza cui soggiace ciò che è maggiore, soggiace molto di più ciò che è minore. Ora, alla conoscenza naturale del demonio soggiacciono le sostanze immateriali, che sono di gran lunga più elevate delle sostanze sensibili. Dunque, i singolari sensibili non eccedono la conoscenza naturale dei demoni.
8. Inoltre. Come le ragioni ideali, esistenti nella mente divina, si rapportano al suo causare e conoscere, così le somiglianze delle cose, esistenti nella mente degli angeli, si rapportano alloro conoscere. Ora, le ragioni ideali, esistenti nella mente divina, si rapportano in modo uguale alle cose da causare e conoscere nel passato, nel presente e nel futuro. Dunque, sembra che le specie delle cose, esistenti nella mente degli angeli, si rapportino in modo uguale alle cose presenti, a quelle passate e a quelle future.
9. Inoltre. Come Dio, per mezzo del suo Verbo, produsse le forme nella materia, così pure nell'intelligenza angelica, com'è evidente nel secondo libro de *La Genesi alla lettera* (218) di Agostino. Ora, le forme delle cose nella materia [**314a**] corporea si rapportano nello stesso modo rispetto al presente, al passato e al futuro. Dunque, per la stessa ragione, sembra che si rapportino nello stesso modo anche le specie delle cose, esistenti nella mente degli angeli. E così, sembra che i demoni, per mezzo di simili specie, possano conoscere il futuro.

10. Inoltre. Isidoro dice nel *Sommo bene* (219) che i demoni sono dotati d'una triplice acutezza conoscitiva: in parte certamente per l'acutezza della loro natura, in parte per un'esperienza di lungo tempo e in parte invece per una rivelazione degli spiriti buoni. Ora, tutti questi modi si possono estendere alla conoscenza delle cose future come delle presenti. Dunque, i demoni possono conoscere il futuro.
11. Ma diceva che i demoni possono conoscere le cose future, che accadono necessariamente e che hanno determinate cause, ma non possono conoscere le altre. IN CONTRARIO: la conoscenza sperimentale procede dal simile al simile. Ora, di tutte le cose che accadono, benché contingenti, alcune simili si sono verificate nei secoli passati, durante i quali esistevano i demoni. Infatti, è detto nell'*Ecclesiaste*: «Niente di nuovo sotto il sole [...], infatti, ciò è già accaduto nei secoli, che ci hanno preceduto» (220). Dunque, i demoni hanno la conoscenza di tutti i futuri contingenti.
12. Inoltre. L'esperienza si origina dal senso. Infatti, dice il Filosofo nel primo libro della *Metafisica*: «Dal senso si forma la memoria; invece da molti ricordi un'unica esperienza» (221). Ora, nei demoni non c'è il senso. Dunque, l'esperienza in loro per niente fa in modo che conoscano alcune cose future più di altre.
13. Inoltre. Se i demoni non conoscono quelle cose che non hanno una causa determinata, quando sono future, e invece le conoscono quando sono presenti, sembra conseguire che il loro intelletto passi dalla potenza all'atto. Ma ciò sembra impossibile, poiché nulla passa dalla potenza all'atto se non per un altro essere più eccellente. Ora, non è opportuno ammettere un altro essere creato più eccellente dell'intelletto angelico. Dunque, sembra che i demoni conoscano le cose contingenti, che non hanno cause determinate, anche prima che accadano.
14. Inoltre. Tutto ciò che accade in dipendenza da molte cause ordinate tra loro e non ostacolate sembra che accada per necessità. Ora, ogni effetto che si produce in questo mondo si produce per il concorso di molte cause ordinate tra loro e non ostacolate, [**314b**] perché, se fossero state ostacolate, non ne sarebbe conseguito l'effetto. Dunque, tutto ciò che esiste in questo mondo accade per necessità. E così, sembra che i demoni conoscono tutte le cose future.
15. Inoltre. La fortuna e il caso si danno in quelle cose che accadono in un piccolo numero di casi. Ora, se niente accadesse in un piccolo numero di casi, niente sarebbe contingente nella maggior parte dei casi, ma tutto accadrebbe per necessità. Infatti, quegli avvenimenti che accadono nella maggior parte dei casi non si distinguono da quelli che accadono per necessità se non perché essi non si verificano in un piccolo numero di casi. Dunque, se nulla dipendesse dalla fortuna e dal caso, seguirebbe che tutto accadrebbe necessariamente. Ma sembra che sia vera la prima affermazione, secondo il parere d'Agostino, il quale, nelle *Ottantatre questioni* (222), dice che niente agisce in questo mondo così come capita, cioè per fortuna o a caso. Dunque, tutto accade necessariamente e quindi i demoni conoscono tutte le cose future.
16. Inoltre. Tutti i movimenti dei corpi inferiori si riconducono ai movimenti dei corpi celesti, come a loro causa. Infatti, Agostino, nel terzo libro della *Trinità* (223), dice che Dio governa le cose inferiori per mezzo di quelle superiori. Ora, i movimenti dei corpi superiori si riproducono uniformemente per necessità. Dunque, anche tutto ciò che accade nei corpi inferiori si riproduce per necessità. E così, si conclude nello stesso modo di prima.
17. Ma diceva che ciò ha luogo nei movimenti puramente fisici, non in quelli che sono causati dal libero arbitrio. IN CONTRARIO: il principio del movimento dell'uomo e di qualsiasi animale è dovuto a qualche fatto nuovo, che si verifica nelle cose corporee. Per esempio, terminata la digestione, l'uomo è sollecitato dal sonno da se stesso e si sveglia, com'è detto nell'ottavo libro della *Fisica* (224). Dunque, se quelle cose che, nelle cose corporee, accadono esternamente sono sottomesse alla necessità dei corpi celesti,

sembra che lo siano per la stessa ragione anche quelle che accadono ad opera del libero arbitrio.

18. Inoltre. Sembra che il libero arbitrio appartenga alla volontà, che è un appetito razionale, il cui atto è la scelta. Ora, la volontà è mossa dal bene come dal proprio oggetto. Dunque, è mossa necessariamente a scegliere il bene e a fuggire il male. Così, dunque, tutto accade necessariamente, anche ciò che accade in dipendenza dal libero arbitrio. E così, per conseguenza, sembra che i demoni possano conoscere in anticipo tutte le cose future.

[**315a**] IN CONTRARIO

1. C'è che il Damasceno, nel secondo libro (225), dice che né gli uomini né i demoni conoscono in anticipo il futuro, ma solo Dio.
2. Inoltre. Ciascuno può meglio conoscere quelle cose che lo riguardano piuttosto che quelle che riguardano gli altri. Perciò è detto nella *Prima lettera ai Corinzi*: «Le cose che riguardano l'uomo nessuno le conobbe, eccetto lo spirito dell'uomo che è in lui» (226). Ora, i demoni non conobbero in precedenza la loro futura caduta, com'è evidente nell'undicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (227) d'Agostino. Dunque, molto meno i demoni possono conoscere in anticipo le altre cose future.
3. Inoltre. Si conosce solo il vero. Ora, i futuri contingenti non possiedono una determinata verità, come dimostra il Filosofo nel primo libro dell'*Interpretazione* (228). Dunque, i demoni non conoscono con precisione il futuro.

RISPOSTA

Bisogna dire che il futuro può essere conosciuto in due modi; *primo*, in se stesso; *secondo*, nelle sue cause.

In se stesso non può certamente essere conosciuto se non da Dio. E la ragione è che il futuro, in quanto futuro, non ha ancora in se stesso l'essere. Ora, l'essere e il vero sono convertibili. Quindi, poiché non c'è conoscenza se non del vero, è impossibile che una determinata conoscenza, riguardante il futuro in quanto futuro, lo possa conoscere in se stesso. Ora, poiché il presente, il passato e il futuro sono divisioni del tempo, che designano l'ordine temporale, tutto ciò che in qualsiasi modo esiste nel tempo, si rapporta al futuro sotto la ragione di futuro. E perciò è impossibile che una creatura, che soggiace all'ordine del tempo, conosca il futuro in se stesso. Ora, tale è ogni conoscenza della creatura, come si dirà più avanti. Per conseguenza, è impossibile che una creatura conosca il futuro in se stesso. Ma ciò è prerogativa solo di Dio, la cui conoscenza è del tutto elevata al di sopra di tutto l'ordine del tempo, in tal modo che nessuna parte del tempo si rapporti alla conoscenza divina in ragione di passato o di futuro, ma tutto il decorso del tempo e tutte quelle cose che si compiono per tutto il tempo sono presenti al suo sguardo in modo uniforme e la sua [**315b**] semplice visione si porta su tutto contemporaneamente, in quanto ciascuna cosa esiste nel proprio tempo.

Si può anche prendere un paragone adeguato dall'ordine secondo il luogo. Infatti, il *prima* e il *dopo* nel movimento e nel tempo sono conseguenti al *prima* e al *dopo* nella grandezza, com'è detto nel quarto libro della *Fisica* (229). Così, dunque, Dio vede al presente tutte le cose, che tra loro si rapportano secondo l'ordine di presente, passato e futuro - ciò che non può nessuno di coloro la cui visione è soggetta a quest'ordine temporale - come chi si trova su un alto osservatorio vede nello stesso tempo tutti coloro che passano per una strada, ma non sotto la ragione di chi viene prima e di chi viene dopo in rapporto a lui, benché veda che alcuni precedano altri. Tuttavia, chiunque si trovi su quella stessa via nella fila di coloro che passano non può vedere se non quelli che vengono prima e quelli che ha al suo fianco (230).

Ora, alcune cose future risiedono nelle loro cause in tre modi. *Primo*: solo secondo la potenza, in quanto cioè possono ugualmente sia essere sia non essere: queste cose sono dette contingenti in rapporto a questo o a quell'accadere. [*Secondo*:] altre cose, invece, risiedono nelle proprie cause non solo secondo la potenza, ma anche secondo la natura d'una causa agente, che non può essere ostacolata nel produrre il proprio effetto: e queste cose si dice che accadono necessariamente. [*Terzo*:] altre cose, infine, risiedono nelle proprie cause secondo la potenza e secondo una causa attiva, che tuttavia può essere ostacolata nel produrre il proprio effetto: e queste cose sono dette che accadono nella maggior parte dei casi.

Poiché, in verità, ogni cosa è conosciuta in quanto è in atto e non invece in quanto è in potenza, com'è detto nel nono libro della *Metafisica* (231), da ciò segue che quelle cose che si rapportano a questo o a quell'accadere non possono essere conosciute in anticipo in maniera precisa nelle loro cause, ma in forma disgiuntiva, nel senso che o saranno oppure non saranno: questa è la loro verità. Invece, quelle cose che risiedono nelle loro cause, come derivanti da esse per necessità, possono essere conosciute con certezza nelle loro cause dall'uomo e con maggiore certezza dal demonio e dall'angelo, ai quali la potenza delle cause naturali è più nota che agli uomini. Invece, quelle cose che accadono nella maggior parte dei casi possono essere conosciute nelle loro cause non con certezza [**316a**] assoluta, ma con una certa conoscenza congetturale e tuttavia negli angeli buoni o cattivi con più certezza che negli uomini.

Tuttavia, bisogna tener presente che conoscere il futuro nella sua causa altro non è se non conoscere la presente inclinazione della causa verso il proprio effetto, cosicché questo non è, propriamente, un conoscere il futuro, ma il presente. Perciò la conoscenza del futuro è propria di Dio, secondo quel versetto di *Isaia*: «Annunciate le cose che avverranno e diremo che siete dèi» (232).

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che quell'argomentazione procede dalle cose future, in quanto sono conosciute nelle loro cause.
2. Alla seconda bisogna rispondere che, circa le cose future, i demoni predicono talvolta il vero e talvolta il falso. Predicono il vero, perché lo conoscono o in base alla rivelazione, che gli spiriti buoni hanno ricevuto da Dio, o nelle cause estrinseche, di cui conoscono il potere, o nei propri disegni, come quando predicono ciò che essi stanno per fare. Invece, predicono il falso talvolta volendo indubbiamente ingannare gli uomini, poiché, com'è detto nel *Vangelo di Giovanni*, il diavolo è «bugiardo e padre di essa» (233), cioè della menzogna; talvolta, invece, perché si sbagliano essi stessi, per esempio quando Dio impedisce loro di fare quanto avevano progettato, oppure quando, per virtù divina, accade qualcosa al di fuori del solito corso delle cause naturali, come dice Agostino nella *Divinazione dei demoni* (234).
3. Alla terza bisogna rispondere che la sostanza e l'operazione del demonio sono indubbiamente al di sopra del tempo, che è il numero del movimento del cielo. Tuttavia, nella sua operazione, s'aggiunge il tempo, nella misura in cui non conosce contemporaneamente tutte le cose in atto. E questo tempo consiste precisamente nella successione delle affezioni e delle concezioni intellettuali. Perciò Agostino, nell'ottavo libro de *La Genesi alla lettera* (235), dice che Dio muove la creatura spirituale attraverso il tempo.
4. Alla quarta bisogna rispondere che le cose stanno diversamente quanto a Dio, il quale vede tutto il tempo al presente, per il fatto che il suo intelletto è assolutamente indipendente dal tempo e, così, vede il futuro come esistente. E ciò non si può dire né dell'angelo né del demonio.

5. Alla quinta bisogna rispondere che ogni intelletto [**316b**] astrae in qualche modo dal *qui* e *ora*. Tuttavia, l'intelletto umano lo fa diversamente da quello angelico. Infatti, l'intelletto umano astrae dal *qui* e *ora* sia quanto alle stesse cose conosciute, poiché non conosce i singolari, che esistono *qui* e *ora*, sia quanto alle stesse specie intelligibili, che sono astratte dalle condizioni individuali. Ora, l'intelletto dell'angelo buono o cattivo astrae dal *qui* e *ora* quanto alle stesse specie intelligibili, che sono immateriali e universali, ma non quanto alle stesse cose conosciute. Infatti, esso conosce mediante le specie intelligibili, a causa della loro efficacia, non solo gli universali, ma anche i singolari. E così, nella conoscenza del demonio, c'è differenza tra conoscere il presente e conoscere il futuro.
6. Alla sesta bisogna rispondere che gli angeli non conoscono i singolari nel loro accadere attuale per mezzo di specie nuovamente acquisite, ma per mezzo di specie che avevano prima, per mezzo delle quali, tuttavia, non li conoscevano in quanto futuri. E la ragione di ciò risiede nel fatto che ogni conoscenza avviene per mezzo d'una certa assimilazione tra soggetto che conosce e oggetto conosciuto. Ora, le specie intelligibili, che si trovano nell'intelletto angelico, sono delle somiglianze che si riferiscono direttamente alla natura delle specie e per mezzo di esse, tuttavia, possono conoscere i singolari, però solo in quanto questi ultimi partecipano della natura delle specie - ciò che non può essere prima che siano in atto - e perciò, non appena sono in atto, sono conosciuti dall'angelo. Così accade in noi, ma al contrario: il nostro occhio, non appena riceve la specie della pietra, conosce la pietra che esisteva prima. In effetti, le forme dell'intelletto angelico preesistono alle cose temporali come le forme delle cose preesistono ai nostri sensi.
7. Alla settima bisogna rispondere che conoscere i singolari temporali, in quanto presenti, non è al di sopra della potenza dell'intelletto angelico, ma lo è solo nel conoscerli in quanto futuri.
8. All'ottava bisogna rispondere che, come dice Dionigi nel secondo capitolo dei *Nomi divini* (236), non si può riscontrare una somiglianza esatta, cioè perfetta, della creatura con Dio. E quindi, benché le specie esistenti nell'intelletto angelico siano in qualche modo simili alle ragioni ideali dell'intelletto divino, tuttavia non le possono uguagliare, in modo cioè che si estendano su tutte quelle cose [**317a**] su cui si estendono le ragioni ideali dell'intelletto divino. Per conseguenza, quantunque le ragioni ideali dell'intelletto divino, che sono totalmente al di sopra del tempo, si rapportino senza alcuna differenza al presente, al passato e al futuro, non segue che si rapportino nello stesso modo anche le specie dell'intelletto angelico.
9. Alla nona bisogna rispondere che le forme esistenti nelle cose, che procedono dalla mente divina, si comportano certamente sempre nello stesso modo quanto alla natura della specie, non però quanto alla partecipazione da parte degli individui, poiché talvolta la forma d'una specie è partecipata da alcuni individui e talaltra da altri. E così, anche le specie dell'intelletto angelico, in se stesse, si comportano sempre nello stesso modo, ma dai cambiamenti degli individui naturali deriva che talvolta essi sono simili alle specie esistenti nell'intelletto angelico e talaltra non lo sono.
10. Alla decima bisogna rispondere che, da parte dei demoni, il conoscere alcune cose per rivelazione degli spiriti soprannaturali, è al di sopra della loro facoltà naturale. Però, ciò che conoscono per l'acutezza della loro natura appartiene alla loro conoscenza naturale, con la quale possono conoscere in anticipo gli effetti nelle loro cause naturali. Ma circa gli atti umani, dipendenti dal libero arbitrio, che non possono essere conosciuti dalle cause naturali, i demoni conoscono molte cose per esperienza.
11. All'undicesima bisogna rispondere che le cose che accadranno in futuro sono certamente accadute prima nei secoli passati secondo una certa somiglianza, non tuttavia sotto tutti i punti di vista, ma forse un solo effetto futuro è simile a diversi effetti passati sotto punti di vista diversi. E tuttavia, la conoscenza che deriva da cose simili non

possiede alcuna certezza nelle cose contingenti, a causa della capacità di trasformarsi della materia, ma è una conoscenza congetturale.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che l'esperienza procede dal senso, nella misura in cui esso conosce una cosa presente e in base a ciò si pone l'esperienza nei demoni; però, non perché percepirebbero qualcosa per mezzo dei sensi, ma perché conoscono qualcosa, che prima non avevano conosciuto, quando diventa presente, nel modo che s'è detto.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che il fatto che il demonio non conosce ciò che è futuro non dipende dal fatto che il suo intelletto è in potenza, bensì dal fatto che il singolare futuro [**317b**] non partecipa ancora dell'essenza della specie, la cui somiglianza preesiste in atto nell'intelletto del demonio.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che seguirono quattro strade coloro che sostennero che tutto accade necessaria-mente. La prima fu quella degli Stoici, i quali assegnavano la necessità agli eventi futuri a partire da una serie certa di cause, reciprocamente connesse, che chiamavano *fato*: e questo argomento propende per questa opinione. Ma Aristotele sciolse la questione nel sesto libro della *Metafisica* (237), dicendo che, se si ammettono due ipotesi, cioè che *tutto ciò che accade ha una causa* e che *posta la causa è necessario porre l'effetto*, segue che tutto accade per necessità. Infatti, bisognerà ricondurre ogni effetto futuro ad una causa o presente o passata, di modo che è necessario che essa esista o che sia esistita dal fatto che un effetto esiste o è esistito. Per esempio, quest'uomo sarà ucciso se uscirà di casa di notte, ma uscirà se vorrà bere e lo vorrà se avrà sete, e ciò accadrà se mangerà salato e forse aveva già mangiato o sta mangiando; da ciò segue che sarà necessariamente ucciso. Ma entrambe le ipotesi sopra avanzate sono false. Infatti, è falso che, posta una causa, anche se di per sé è sufficiente, è necessario porre l'effetto, poiché la causa potrebbe essere ostacolata, come quando il fuoco [è impedito] di bruciare la legna, perché vi si è gettata sopra dell’acqua. Similmente, non è vero che tutto ciò che accade ha una causa. Infatti, alcune cose accadono accidentalmente e ciò che accade accidentalmente non ha una causa, poiché non è propriamente un ente, come disse Platone. Perciò, il fatto che un uomo scavi un sepolcro ha una sua causa; ugualmente, che in qualche luogo sia nascosto un tesoro ha una sua causa; ma questa coincidenza che è accidentale e cioè che quest'uomo voglia scavare un sepolcro proprio nel luogo dove è nascosto un tesoro, non ha una causa, poiché è accidentale.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che alcuni vollero assegnare la necessità agli eventi futuri in ragione della provvidenza divina, nella quale facevano consistere il fato. Questa argomentazione sembra propendere per simile tesi. Perciò Agostino dice che nel mondo niente accade a caso, poiché tutto è sottomesso alla provvidenza divina. Ma ciò non elimina la contingenza degli eventi futuri, né per la certezza della conoscenza divina né per l'efficacia della divina volontà. E, riguardo alla scienza, ciò è certamente evidente da quanto è stato detto sopra. Infatti, la scienza divina sta ai contingenti futuri come [**318a**] il nostro occhio sta ai contingenti presenti, com'è stato detto. Perciò, come vediamo con la massima certezza che Tizio è seduto, mentre sta seduto, senza che con ciò questo fatto sia assolutamente necessario, così pure per il fatto che Dio vede in se stesse tutte le cose che accadono, non è eliminata la contingenza delle cose. Per quanto riguarda la volontà, bisogna tener presente che la volontà divina è la causa universale dell’ente e la causa universale di tutto ciò che consegue all'ente; quindi, è causa universale della necessità e della contingenza. Essa, però, è al di sopra dell'ordine del necessario e del contingente com'è al di sopra di tutto l'essere creato. E quindi, la necessità e la contingenza nelle cose si distinguono non in rapporto alla volontà divina, che è la causa comune, ma in rapporto alle cause create, che la divina volontà ha ordinato secondo proporzione agli effetti, di modo che di effetti necessari ci siano cause immutabili e di effetti contingenti cause mutevoli.

16. Alla sedicesima bisogna rispondere che alcuni hanno tentato d'assegnare agli eventi futuri una necessità derivante dall'influenza dei corpi celesti, nella quale facevano consistere il fato e in base a ciò procede quest'argomentazione. Ed essa mostra la sua insufficienza in primo luogo precisamente nel fatto che non tutti i princìpi degli eventi futuri sono sottoposti all'influsso dei corpi celesti. Infatti, l'intelletto e, conseguentemente, la volontà che risiede nella ragione, non sono potenze di qualche organo corporeo e quindi non sono direttamente sottoposte all'azione di qualche potenza corporea. Mostra la sua insufficienza anche quanto agli effetti puramente fisici. Infatti, la potenza del corpo celeste è una potenza naturale; ora, la natura tende sempre verso l'uno; ma ciò che è accidentale non è veramente uno, com'è detto nel quinto libro della *Metafisica* (238). Per conseguenza, ciò che è accidentale può essere certo ricondotto ad una causa intellettuale, che può assumere come uno ciò che è accidentale, ma non ad una causa naturale. Ora, è manifesto che negli effetti puramente fisici molte cose accadono accidentalmente, per esempio che cada un fulmine in un luogo boscoso, dove si trovano piantati molti alberi, che prendono fuoco e bruciano tutto il bosco. [**318b**] Perciò, non tutti gli effetti puramente fisici possono essere ricondotti all'influsso del corpo celeste, come a loro causa. E per questo non tutti gli effetti fisici dei corpi celesti accadono per necessità, poiché possono essere impediti accidentalmente. Com'è detto ne *Il sonno e la veglia* (239), nei movimenti dell'aria non accadono molte cose, i cui segni siano stati preceduti nei corpi celesti.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che la ragione e la volontà sono certo sollecitate ad agire da un agente esterno, il quale introduce un'affezione nel corpo o nelle potenze sensibili, ma rimane nel potere della ragione e della volontà d'agire o di non agire, secondo il movimento di simili affezioni.
18. Alla diciottesima bisogna rispondere che quell'argomentazione tocca la quarta via, a partire dalla quale alcuni vollero assegnare una necessità agli atti umani. Ma per rigettare questa tesi, bisogna considerare che la volontà è mossa dal bene come l'intelletto dal vero. Ora, l'intelletto dà necessariamente il proprio assenso ai primi princìpi, che sono di per sé noti, e a quelle conclusioni che vede derivare necessariamente da alcune premesse in virtù di essi, poiché, senza di essi, non ci possono essere princìpi veri. E similmente, la volontà desidera necessariamente l'ultimo fine, che è desiderabile di per sé (tutti, infatti, vogliono necessariamente essere felici) e desidera necessariamente anche quelle cose, senza le quali si pensa che non ci possa essere felicità. Ma agli altri oggetti da scegliere, che possono essere considerati o come attinenti alla beatitudine sotto una certa ragione di bene o come degli impedimenti e tali che senza di essi si possa ugualmente avere la beatitudine, la volontà non dà il proprio assenso per necessità, come neppure l'intelletto [dà il proprio assenso] ad affermazioni opinabili, nelle quali vede che senza di esse possono tuttavia rimanere saldi i princìpi per sé noti.

Articolo 8 (240)

Se i demoni conoscano i pensieri dei nostri cuori

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, dice Gregorio nel diciottesimo libro del *Commento morale a Giobbe*: [**319a**] «I nostri cuori, per tutto il tempo che siamo in questa vita, non si possono vedere l'un l'altro, poiché non sono racchiusi in vasi di vetro, ma in vasi d'argilla» (241). Ora, lo spessore

dei vasi d'argilla non può impedire la visione intellettiva, qual è quella dei demoni. Dunque, i demoni conoscono i pensieri dei nostri cuori.
2. Inoltre. Come la vista corporea si rapporta alla forma corporea, così la vista spirituale si rapporta alla forma spirituale. Ora, la vista sensibile corporea può vedere la forma corporea esistente in una cosa sensibile. Dunque, la vista spirituale del demonio può vedere la forma spirituale esistente nella nostra anima. Ora, è con essa che si formano i pensieri del cuore. Dunque, il demonio può conoscere i pensieri del cuore dell'uomo.
3. Ma diceva che il demonio può conoscere quei pensieri, nei quali ci serviamo d'immagini, ma non quei pensieri, che consistono in una pura speculazione. IN CONTRARIO: il Filosofo, nel terzo libro dell'*Anima* (242), dice che l'anima non conosce nulla senza un'immagine. Ne è prova il fatto che, corrotto l'organo dell'immaginazione, è impedita ogni operazione intellettuale. Dunque, se i demoni conoscono quei nostri pensieri nei quali ci serviamo d'immagini, consegue che conoscono tutti i nostri pensieri.
4. Ma diceva che quel testo del Filosofo va inteso in riferimento a quelle cose che conosciamo naturalmente, però non in riferimento a quelle cose che ci sono rivelate da Dio. IN CONTRARIO: c'è che Dionigi, nel primo capitolo della *Gerarchia celeste*, dice che «è impossibile che un raggio divino risplenda per noi se non avvolto da una varietà di sacri veli» (243). Ora, egli chiama *sacri veli* le immagini sensibili. Dunque, anche nelle cose che ci sono divinamente rivelate, noi abbiamo bisogno delle immagini fantastiche delle cose sensibili e così il demonio può vedere tutti i nostri pensieri.
5. Inoltre. Il nostro intelletto conosce maggiormente quelle cose che sono meno intelligibili per natura, a causa del fatto che acquisisce la conoscenza dal senso. Ma ciò non ha luogo nei demoni, i quali, così, conoscono maggiormente quelle cose che sono di per sé più intelligibili. Ora, le specie, [**319b**] che esistono nell'intelletto, sono intelligibili in atto e, conseguentemente, sono di per sé più conoscibili delle forme che esistono nelle cose naturali, le quali sono intelligibili in potenza. Poiché il demonio conosce con il suo intelletto le forme esistenti nelle cose materiali, a maggior ragione può conoscere le specie intelligibili del nostro intelletto, secondo le quali si formano i nostri pensieri. Dunque, può vedere i nostri pensieri.
6. Inoltre. «Ciò per cui ciascuna cosa è, esso lo sarà di più e per prima» (244). Ora, il nostro stesso intelletto è intelligibile per la specie intelligibile in esso esistente, com'è evidente per mezzo del Filosofo nel terzo libro dell'*Anima* (245). Dunque, poiché il demonio conosce la stessa sostanza del nostro intelletto, ne conosce molto di più le specie intelligibili.
7. Inoltre. il demonio conosce le nostre anime meglio di quanto non le conosciamo noi. Ora, i pensieri risiedono nell'anima. Dunque, conosce anche i nostri pensieri meglio di noi.
8. Inoltre. Il demonio conosce gli effetti nelle loro cause. Ora, egli conosce la nostra anima, le sue potenze e i suoi abiti, che sono cause dei pensieri. Dunque, conosce i nostri pensieri.
9. Inoltre. Nessuno può veramente manifestare ciò che ignora. Ora, dice Agostino nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera*: «Da certissimi indizi è evidente che i pensieri degli uomini sono stati svelati dai demoni» (246). Dunque, i demoni conoscono i nostri pensieri.
10. Inoltre. Ogni conoscenza avviene per mezzo d'un'assimilazione del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto. Ora, per mezzo dei peccati dei pensieri gli uomini sono assimilati ai demoni. Dunque, i demoni possono conoscere simili pensieri.
11. Inoltre. La parola interiore del cuore è più simile al demonio, che è una sostanza spirituale, piuttosto che la parola esterna, che è corporea. Ora, il demonio conosce la parola esterna dell'uomo, che è proferita con la bocca. Dunque, molto di più conosce la parola interiore, che appartiene al pensiero, com'è evidente, per mezzo di Agostino, nel quattordicesimo libro della *Trinità* (247).

12. Inoltre. L'atto è più conoscibile dell'abito. Ora, il demonio conosce ciò che risiede [**320a**] nella memoria abituale dell'uomo. E ciò è evidente da questo: come dice Agostino nel diciottesimo libro della *Città di Dio* (248), un filosofo, apparendo in sogno ad uno che dormiva, gli chiarì una questione sulla quale aveva dei dubbi e sembra che ciò sia stato causato dai demoni. Dunque, sembra che il demonio possa conoscere a maggior ragione gli attuali pensieri degli uomini.
13. Inoltre. Quanto più una potenza conoscitiva è elevata tanto più si può applicare a qualcosa di maggiore. Ora, la potenza conoscitiva del demonio è più elevata della potenza conoscitiva dell'uomo. Dunque, poiché un uomo può conoscere i pensieri d'un altro uomo tramite alcuni segni corporei, conformemente a quanto è detto nell'*Ecclesiastico*: «Dall'aspetto si conosce l'uomo e dal modo di presentarsi [si conosce] l'assennato» (249), per conseguenza sembra che i demoni vedano ancora di più i pensieri degli uomini negli uomini stessi.
14. Inoltre. Se non vedessero i pensieri degli uomini in se stessi, ma solo per mezzo di segni corporei, in nessun modo potrebbero conoscerli, poiché lo stesso segno corporeo si rapporta a molte cose, come il rossore del volto può provenire dall'interna passione dell'ira e anche dalla verecondia. Ora, è certo che i demoni in qualche modo conoscano i pensieri degli uomini, com'è evidente, per mezzo d'Agostino, nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (250), nella *Divinazione dei demoni* (251) e nelle *Ritrattazioni* (252). Dunque, conoscono i pensieri per se stessi.
15. Inoltre. I segni corporei sono certe realtà sensibili. Ora, secondo quanto dice Dionigi nel settimo capitolo dei *Nomi divini* (253), i demoni non conoscono la verità intelligibile dalle cose sensibili. Dunque, i demoni non conoscono i pensieri dai segni corporei, ma in se stessi.
16. Ma diceva che il demonio non può conoscere i pensieri interiori in se stessi, poiché è nel potere della volontà tenerli nascosti. IN CONTRARIO: essa non li nasconde eliminandoli totalmente, poiché così l'uomo non penserebbe affatto; e, inoltre, neppure allontanandoli da sé, poiché la lontananza corporea non è un ostacolo alla conoscenza dell'angelo; e neanche frapponendo qualcosa, poiché nell'anima non c'è nient'altro che sia nascosto al demonio. Dunque, in nessun modo la volontà può nascondere i suoi pensieri al demonio.
17. [**320b**] Inoltre. Come dice Agostino nel secondo libro de *La Genesi alla lettera* (254), gli angeli conoscono tutto ciò che è al di sotto di loro per mezzo delle specie, che ricevettero nella loro creazione. Ora, i nostri pensieri sono al di sotto di loro, poiché l'anima è, nell'ordine della natura, inferiore all'angelo. Dunque, i demoni possono conoscere i pensieri degli uomini mediante quelle specie innate.

IN CONTRARIO

1. C'è che in *Geremia* è detto: «Malvagio è il cuore dell'uomo e imperscrutabile. Chi lo conoscerà? Io, il Signore, che scruto i cuori ed esamino le reni» (255). Dunque, solo Dio conosce i pensieri degli uomini; perciò i demoni non li conoscono.
2. Inoltre. Dice l'Apostolo nella *Prima lettera ai Corinzi*: «Nessuno conobbe le cose dell'uomo, tranne lo spirito dell'uomo che è in lui» (256). Ora, i pensieri sono ciò che c'è di più intimo nell'uomo. Dunque, i demoni non possono conoscere i pensieri dell'uomo, ma solo l'uomo stesso.
3. Inoltre. Nei *Dogmi della Chiesa* si dice: «Siamo certi che il diavolo non vede i pensieri interiori dell'anima» (257).

RISPOSTA

Bisogna dire che, come dice Agostino nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (258) e nella *Divinazione dei demoni* (259), è noto da certi indizi che i demoni in qualche modo conoscono i pensieri degli uomini. Ora, in due modi si possono conoscere questi pensieri; primo: vedendoli in se stessi, come un uomo conosce i propri pensieri; secondo: per mezzo d'alcuni segni corporei.

Questo secondo modo è soprattutto evidente, quando un uomo è spinto verso una passione da pensieri interiori. E se questa è veemente, ha anche all'esterno qualche indizio per mezzo del quale può essere notata anche dagli uomini più rozzi. Per esempio, «i paurosi impallidiscono, i verecondi arrossiscono», come dice il Filosofo nel quarto libro dell'*Etica* (260). Ma anche se la passione è più lieve può essere notata da medici perspicaci per mezzo d'un mutamento del cuore, che si percepisce dal polso. Ora, il demonio può conoscere questi segni corporei esteriori e interiori più di qualsiasi [**321a**] uomo e, quindi, è certo che i demoni possono conoscere alcuni pensieri degli uomini, secondo il modo predetto. Perciò Agostino dice nella Divinazione dei demoni che «talvolta i demoni apprendono con la massima facilità non solo quelle disposizioni che gli uomini manifestano verbalmente, ma anche quelle concepite col pensiero, quando alcuni segni sono espressi dall'animo nel corpo» (261).

Nelle *Ritrattazioni* Agostino lascia nel dubbio se, in questo modo, i demoni possano vedere le disposizioni degli uomini in se stesse, dicendo: «Attraverso molte esperienze è noto che queste cose sono conosciute dai demoni. Ma se siano prodotti dei segni dal corpo di coloro che pensano, evidenti ai demoni ma a noi nascosti, oppure se conoscano mediante un'altra potenza e certo spirituale, tutto ciò o può essere molto difficilmente accertato dagli uomini oppure non lo può essere affatto» (262),

Nell'esame di questa difficoltà occorre tener presente che nell'atto del pensare bisogna far attenzione a due cose: cioè, alla stessa specie e all'uso della specie, in cui consiste l'intendere o il pensare. Infatti, come solo in Dio la forma non si distingue dallo stesso essere, così solo in lui la specie intelletta non si distingue dall'atto dell'intendere, che è l'essere che intende.

Ora, quanto alle specie intelligibili, bisogna considerare che ciascun intelletto si rapporta in un modo alle specie intelligibili dell'intelletto superiore e in un altro modo alle specie intelligibili dell'intelletto inferiore. Infatti, le specie intelligibili dell'intelletto superiore sono più universali e, quindi, non possono essere comprese per mezzo delle specie intelligibili dell'intelletto inferiore. E perciò, l'intelletto inferiore non le può conoscere perfettamente, però può conoscere perfettamente quelle che risiedono in un intelletto inferiore, come specie più particolari e può esprimere su di esse dei giudizi in base alle sue specie più universali. E in base a ciò, poiché l'intelletto angelico è superiore al nostro nell'ordine della natura, gli angeli buoni o cattivi possono conoscere le specie che risiedono nell'anima.

Tuttavia, quanto all'uso, bisogna tener presente che l'uso delle specie intelligibili, in cui consiste il pensare in atto, dipende dalla volontà. Infatti, noi facciamo uso delle specie, che risiedono abitualmente in noi, quando lo vogliamo. Perciò il Commentatore, nel terzo libro dell'*Anima* (263), dice che l'abito è ciò di cui si fa uso quando si vuole. Ora, il movimento della volontà dell'uomo dipende dall'ordine supremo delle cose, che è il sommo [**321b**] bene, il quale è, anche secondo Platone e Aristotele, la causa più alta. Infatti, la volontà non ha per oggetto un bene particolare, ma il bene universale, la cui radice è il sommo bene. Ora, ciò che cade sotto l'ordine d'una causa superiore non può essere conosciuto da una causa inferiore, ma può essere conosciuto solo dalla causa superiore che muove e da chi è mosso. Per esempio, se un cittadino è sottoposto ad un sovrintendente come ad una causa inferiore e al re come alla causa suprema, il sovrintendente non potrà conoscere, relativamente al cittadino, se il re abbia direttamente dato un comando a quest'ultimo, ma questo comando lo conosce solo il re e il cittadino che si muove secondo l'ordine del re. Per conseguenza, poiché la volontà

non può essere mossa internamente da nessuno altro all'infuori di Dio, al cui ordine è immediatamente sottomesso il movimento della volontà e, conseguentemente, anche quello del pensiero volontario, essi non possono essere conosciuti né dai demoni né da nessun altro, ma solo da Dio e dall'uomo che vuole e che pensa.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che l'uomo è impedito nella conoscenza dei pensieri non solo dalla stessa natura dei pensieri, come i demoni, ma anche dallo stesso spessore dei corpi d'argilla, che il senso corporeo, da cui dipende la nostra conoscenza, non può penetrare. E in questo modo parla Gregorio.
2. Alla seconda bisogna rispondere che, come la vista corporea non può conoscere ogni forma corporea, ma solo quelle a sé proporzionate -, infatti, la civetta non può vedere la luce del sole - così anche la vista spirituale non può vedere ogni specie spirituale, ma solo quella ad essa proporzionata. Tuttavia, la vista spirituale dell'angelo buono o cattivo può vedere le forme spirituali del nostro intelletto; non per questo, però, vede il modo come ce ne serviamo, quando pensiamo.
3. Alla terza bisogna rispondere che, finché siamo in questa vita, nel far uso della conoscenza abbiamo necessariamente bisogno sempre dell'immagine, per quanto spirituale sia la conoscenza, poiché anche Dio è conosciuto da noi per mezzo delle immagini dei suoi effetti, in quanto conosciamo Dio o per mezzo della negazione o per mezzo della causalità o per mezzo dell'eccellenza, come dice Dionigi nei *Nomi divini* (264). Tuttavia, non è necessario che ogni nostra conoscenza sia causata in noi dalle immagini, poiché c'è una conoscenza che è causata in noi dalla rivelazione.
4. [**322a**] E così è evidente anche la risposta alla quarta obiezione, che procede dall'uso della conoscenza.
5. Alla quinta bisogna rispondere che quell'argomentazione conclude dicendo che il demonio conosce la forma intelligibile del nostro intelletto. Tuttavia da ciò non segue che conosca il pensiero, per la ragione già detta.
6. E similmente bisogna rispondere alla sesta obiezione. Tuttavia, quanto a ciò, si potrebbe anche dire che l'intelletto ci è intelligibile per mezzo della specie intelligibile, in quanto, per mezzo dell'oggetto, la cui forma intelligibile consiste nella somiglianza, conosciamo l'atto e, per mezzo dell'atto, anche la potenza. Ma non è necessario che le cose stiano nello stesso modo relativamente all'intelletto dell'angelo buono o cattivo.
7, Alla settima bisogna rispondere che duplice è la conoscenza dell'anima: una è precisamente quella con cui si conosce ciò che essa è, distinguendola da tutte le altre cose; e quanto a ciò il demonio, che vede l'anima in se stessa, la conosce meglio dell'uomo, che ne indaga la natura attraverso i suoi atti, C'è un'altra conoscenza dell'anima, con cui si conosce che l'anima è e in questo modo l'uomo conosce l'anima, apprendendo che essa esiste a partire dai suoi atti, di cui fa esperienza. E a questo modo di conoscere appartiene quella conoscenza con cui apprendiamo che noi pensiamo qualcosa. Però il demonio conosce meglio dell'uomo quale sia la natura del pensiero umano.
8. All'ottava bisogna rispondere che, quantunque il demonio conosca alcune cause dei nostri pensieri, tuttavia non le conosce tutte, poiché non conosce il movimento della volontà, com'è stato detto.
9. Alla nona bisogna rispondere che i demoni manifestano i pensieri degli uomini in quanto li conoscono per mezzo di alcuni indizi corporei, com'è stato detto.
10. Alla decima bisogna rispondere che la conoscenza avviene mediante l'assimilazione non certamente della natura, bensì dell'intenzione. Infatti, la pietra non esiste nell'anima, in modo che per mezzo di essa conosciamo la pietra esteriore, come sostenne Empedocle; ma [esiste] la specie della pietra.

11. E similmente bisogna rispondere all'undicesima obiezione.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che l'abito dell'anima è una determinata qualità, che informa l'anima stessa. E perciò il demonio può conoscere l'abito dell'anima più dei pensieri della medesima, i quali soggiacciono [**322b**] alla volontà. Tuttavia, da quell'episodio non si può desumere che il demonio sappia che ci siano dei pensieri nella memoria dell'uomo. Infatti, può darsi che il demonio abbia dato soddisfazione a colui che dubitava in base a ciò che egli stesso sapeva, ma non in base al fatto che egli sapeva che il filosofo conoscesse quelle cose. Oppure poteva sapere queste cose tramite alcuni segni esteriori. Oppure ciò sarà potuto accadere per mezzo di qualche angelo buono.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che il demonio conosce i pensieri meglio di quanto non li conosca l'anima d'un altro uomo, non perché li vede in se stessi, ma perché li vede per mezzo dei segni esteriori più nascosti.
14. Alla quattordicesima bisogna rispondere che lo stesso segno corporeo, in generale, può riferirsi a molti effetti. Ma tuttavia, nei casi particolari, ci sono alcune differenze, che il demonio può percepire meglio dell'uomo.
15. Alla quindicesima bisogna rispondere che l'angelo non riceve dalle cose sensibili la verità intelligibile, che conosce naturalmente. Tuttavia, può inferi re qualcosa di soprannaturale da qualche effetto sensibile, per esempio può inferi re che un uomo sia Dio dalla risurrezione d'un morto, però non perché riceva delle specie intelligibili dalle cose sensibili, ma perché, col percepire gli effetti sensibili mediante le specie innate che possiede, inferisce alcune cose che eccedono la sua conoscenza naturale.
16. Alla sedicesima bisogna rispondere che la volontà non nasconde i pensieri dell'uomo in nessuno di questi modi. Ma si dice che essa li nasconda, poiché essi sono nascosti per il fatto stesso che procedono dalla volontà.
17. Alla diciassettesima bisogna rispondere che Agostino intende parlare delle nature inferiori, che gli angeli conoscono naturalmente mediante le forme innate, ma non [intende parlare] dei pensieri volontari.

Articolo 9 (265)

Se i demoni possano trasformare i corpi con un mutamento formale

OBIEZIONI
Sembra di sì.

1. Infatti, dice Agostino nelle *Ottantatre questioni*: «Non è assurdo credere che tutto ciò che accade in modo manifesto possa accadere anche per opera delle potenze inferiori dell'aria» (266). Ora, i mutamenti formali dei corpi inferiori accadono in maniera manifesta, talvolta certamente in modo naturale e talaltra, [**323a**] invece, in modo miracoloso. Dunque, possono accadere per opera dei demoni, che sono detti potenze inferiori dell'aria.
2. Ma diceva che i demoni operano questi mutamenti non per propria virtù ma in virtù d'alcuni agenti naturali. IN CONTRARIO: se i demoni potessero trasformare i corpi naturali soltanto per mezzo di agenti naturali, non potrebbero operare se non quei mutamenti che possono accadere per mezzo della potenza degli agenti naturali. Ora, il corpo d'un uomo, in virtù d'agenti naturali, non si può trasformare nel corpo d'una bestia, cosa che tuttavia fanno i demoni. Infatti, Agostino, nel diciottesimo libro della *Città di Dio* (267), narra che la maga Circe, per mezzo della sua arte magica, trasformò i compagni d'Ulisse in bestie e che gli Arcadi, quando passavano a nuoto un certo stagno, si

trasformavano in lupi e che alcune albergatrici (268) tramutavano gli uomini in giumenti. Dunque, i demoni non potrebbero trasformare formalmente i corpi per la sola virtù degli agenti naturali.
3. Inoltre. A commento di quel versetto del *Salmo*: «Mandate per mezzo di angeli cattivi» (269), la glossa (270) dice che Dio punisce per mezzo degli angeli cattivi. Ora, talvolta le punizioni sono inflitte con la trasformazione dei corpi umani, come si legge nel *Genesi* (271) che la moglie di Lot fu trasformata in una statua di sale e gli amici di Diomede si dice che siano stati tramutati in uccelli, come narra Agostino nel diciottesimo libro della *Città di Dio* (272). Dunque, sembra che i demoni possano trasformare formalmente i corpi.
4. Inoltre. Quanto più una cosa è in atto tanto più efficace è la sua azione, in quanto ogni cosa agisce nella misura in cui è in atto. E per questa ragione, poiché il fuoco è massimamente formale, ha, nell'agire, il massimo potere tra tutti gli altri corpi di quaggiù. Ora, poiché il demonio è una sostanza spirituale, esso è più formale di qualsiasi altro corpo ed è più in atto. Dunque, ha nell'agire un potere efficace più di qualsiasi altro corpo. Dunque, se dei corpi possono essere formalmente trasformati per virtù d'altri corpi, molto di più ciò può accadere per virtù del demonio.
5. Inoltre. Ciò che possiede una certa forma non riesce talvolta a portare a termine l'azione di quella [**323b**] forma, poiché non la riceve completamente. Dunque, se qualche forma fosse separata, possederebbe tutta l'azione della forma. Ora, poiché si ritiene che i demoni siano sostanze spirituali e immateriali, segue che siano determinate forme separate. Dunque, hanno il potere di svolgere tutte le azioni della forma e quindi, come sembra, possono trasformare i corpi formalmente.
6. Inoltre. Dice Dionigi nel quindicesimo capitolo della *Gerarchia celeste* che «i fiumi di fuoco designano le derivazioni *tearchiche*», cioè *divine* «che elargiscono loro [sc. alle sostanze celesti] un afflusso copioso ed inesauribile e che nutrono vivificanti fecondità» (273). Ora, la generazione è un mutamento secondo la forma. Dunque, gli angeli buoni possono modificare i corpi formalmente. Per la stessa ragione anche i demoni, che sono della stessa natura.
7. Inoltre. I corpi celesti sono mossi da Dio mediante il ministero degli angeli. Ora, gli angeli agiscono per mezzo dell'intelletto e della volontà. Ma la volontà si rapporta a diversi oggetti. Dunque, gli angeli possono muovere i corpi celesti in modi diversi. Ora, variato il movimento dei corpi celesti, variano anche le mutazioni formali dei corpi inferiori, che dipendono dal movimento dei corpi celesti. Dunque, sembra che gli angeli possano modificare formalmente i corpi inferiori come vogliono. Per la stessa ragione, anche i demoni che sono della stessa natura.
8. Inoltre. Nel *Libro delle cause* (274) si dice che la potenza dell'intelligenza è infinita verso il basso, benché sia finita verso l'alto. Ora, tutti i corpi sono al di sotto dell'intelligenza. Dunque, per l'infinità della sua potenza, essa li potrà modificare in qualsiasi modo vorrà. Ora, sono chiamati *intelligenze* sia gli angeli buoni sia quelli cattivi. Dunque, i demoni possono trasformare i corpi formalmente.
9. Inoltre. Agostino, nel terzo libro della *Trinità* (275), dice che ai demoni sono sottomessi il fuoco, l'aria ed altri corpi del genere, per quanto è loro permesso da Dio. Ora, il fuoco, l'aria e altri simili corpi sono suscettibili di mutazioni formali. Dunque, i demoni possono modificare formalmente simili corpi.
10. Inoltre. Chiunque introduce una forma, [**324a**] modifica formalmente. Ora, i demoni possono introdurre le forme non solo accidentali, ma anche sostanziali. Infatti, i maghi del faraone produssero delle rane tramite il potere dei demoni (276). Dunque, sembra che i demoni possano modificare i corpi formalmente.
11. Inoltre. Agostino, nelle *Ottantatre questioni* (277), dice che i maghi operano dei miracoli, grazie a dei patti privati con i demoni. Ora, nei miracoli sono trasformati i corpi. Dunque, sembra che i demoni possano trasformare i corpi.

12. Inoltre. Gregorio, in un'omelia (278), dice che spetta agli angeli, che fanno parte dell'ordine delle Virtù, operare miracoli, con i quali, com'è stato detto, sono trasformati i corpi. Ora, i demoni sono della stessa natura degli angeli. Dunque, sembra che anche i demoni possano trasformare i corpi.
13. Inoltre. Il demonio ha maggior potere dell'anima dell'uomo. Ora, la potenza conoscitiva dell'anima modifica formalmente la materia corporea, com'è evidente negli incantesimi secondo Avicenna (279). Dunque, molto di più il demonio può modificare formalmente la materia corporea.

IN CONTRARIO

1. C'è che nel diciottesimo libro della *Città di Dio* Agostino dice: «Non potrei credere per nessuna ragione che i demoni possano trasformare con artifici o con il loro potere in forme di bestie non solo l'anima ma neppure il corpo» (280). Ora, il corpo dell'uomo non è meno passivo degli altri corpi. Dunque, sembra che neanche gli altri corpi possano essere trasformati dal demonio con il suo potere o con artifici.
2. Inoltre. Il Filosofo, nel settimo libro della *Metafisica* (281), dimostra che la generazione delle forme nella materia non deriva dalle forme immateriali, bensì dalle forme che esistono nella materia. A tal proposito il Commentatore (282) dice che le sostanze immateriali non possono trasformare la materia per quanto riguarda la forma. Ora, i demoni sono sostanze immateriali. Dunque, sembra che non possano trasformare formalmente i corpi materiali.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come dice l'Apostolo nella *Lettera ai Romani*: «Tutte le cose che derivano da Dio sono ordinate» (283). Perciò il bene dell'universo è il bene dell'ordine, come dicono Agostino nel *Manuale* (284) e il Filosofo [**324b**] nell'undicesimo libro della *Metafisica* (285). Ora, tutte le creature, poiché sono state create da Dio, sono sottomesse a quest'ordine. Però Dio, che è causa di quest'ordine, ad esso presiede, ma non è ad esso sottomesso. E poiché ogni cosa ha un suo modo d'operare per la sua forma, in forza di ciò l'ordine delle cose va considerato non solo in ragione dell'eccellenza delle forme, ma anche, per conseguenza, in ragione delle operazioni e del movimento, di modo che l'essere che ha una forma più elevata abbia anche un'operazione più elevata. Ecco perché, secondo quanto dice Dionigi nella *Gerarchia celeste* (286), gli esseri inferiori sono mossi da quelli superiori per mezzo di esseri intermedi. Anche Agostino dice queste cose nel terzo libro della *Trinità* (287).

E ciò è conveniente alla proporzione, che deve esserci tra agente e paziente. Infatti, poiché gli esseri supremi hanno potenze massimamente universali, gli esseri passivi inferiori non sono proporzionati a ricevere immediatamente un effetto universale, ma [lo ricevono] tramite potenze intermedie più particolari e meno estese. Ciò si manifesta anche nello stesso ordine delle realtà corporee. Infatti, i corpi celesti sono principio di generazione degli uomini e d'altri animali perfetti tramite la potenza particolare, che risiede nei semi, benché alcuni animali siano generati dalla putrefazione per la sola potenza dei corpi celesti senza il seme. Ciò accade per la loro imperfezione. Infatti, vediamo chiaramente che un effetto debole è prodotto da un agente lontano, ma un effetto forte richiede un agente vicino. Infatti, una cosa può essere riscaldata dal fuoco, anche se sta lontana dal fuoco, ma non può prendere fuoco se non è messa a contatto col fuoco. Perciò, se uno vuole accendere una cosa, che è lontana dal fuoco acceso nel camino, lo fa con una candela. Similmente, la generazione degli animali perfetti è causata dai corpi celesti mediante gli agenti propri, invece la generazione degli animali imperfetti è causata immediatamente.

Ora, le sostanze spirituali, nell'ordine della natura, sono superiori anche agli stessi corpi celesti. Per conseguenza, esse non possono trasformare formalmente i corpi inferiori, se non servendosi d'alcuni agenti corporei proporzionati agli effetti, che si propongono di raggiungere, come l'uomo può riscaldare per mezzo del fuoco.

[**325a**] RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che tutte quelle cose che accadono visibilmente in questo mondo, possono accadere per mezzo dei demoni, però non con la loro sola potenza, ma per mezzo di agenti naturali, com'è stato detto.
2. Alla seconda bisogna rispondere che il demonio, per produrre un effetto, si serve d'un agente naturale come d'uno strumento. Ora, lo strumento agisce non solo per virtù propria, ma anche per virtù dell'agente principale. E perciò, per mezzo d'uno strumento, si può fare una cosa che è al di là della virtù dello strumento - virtù considerata in assoluto, - come il letto è fatto per mezzo della sega in virtù dell'arte. E similmente, i demoni, per mezzo di agenti naturali di cui si servono per degli effetti, possono operare delle cose al di là della virtù degli agenti naturali. Tuttavia, non possono far sì che la figura del corpo dell'uomo si trasformi realmente in quella d'una bestia, poiché ciò è al di là dell'ordine, che Dio ha introdotto nella natura. Ma tutte le predette trasformazioni si sono verificate mediante apparizioni fantastiche piuttosto che secondo verità, come Agostino dice in quello stesso luogo.
3. Alla terza bisogna rispondere che Dio non sempre punisce tramite gli angeli cattivi, ma talvolta anche per mezzo di quelli buoni, com'è evidente dell'angelo che colpì gli accampamenti degli Assiri, secondo quanto è detto in *Isaia* (288). Tuttavia, se quella trasformazione della moglie di Lot in una statua di sale fu fatta per mezzo dei demoni, è evidente che il demonio, in quella operazione, fu strumento della virtù divina. Perciò, il demonio produsse un simile effetto non per propria virtù ma per virtù divina, la quale non è sottoposta all'ordine delle cose, ma può produrre immediatamente qualsiasi effetto, dal più grande al più piccolo, secondo come vorrà. Quanto ai compagni di Diomede, Agostino (289) dice che essi non furono trasformati in uccelli, ma che, dopo la loro scomparsa in mare, i demoni si procurarono degli uccelli, con i quali prendersi gioco degli uomini per lungo tempo, sostituendo gli uni agli altri. Da ciò si dimostra che non avvenne soltanto secondo un'apparizione fantastica.
4. Alla quarta bisogna rispondere che, dal fatto stesso che la sostanza spirituale è più in atto del corpo, consegue che essa possieda una potenza più elevata e più universale, cosicché non può produrre gli effetti più piccoli se non tramite le cause inferiori.
5. Alla quinta bisogna rispondere che la forma separata, che è atto puro, cioè Dio, non è determinata [**325b**] a qualche genere o specie, ma possiede senza limitazioni tutta la potenza dell'essere, in quanto è il suo stesso essere esistente, com'è evidente nel quinto capitolo dei *Nomi divini* (290) di Dionigi. E perciò, ogni azione è sottomessa alla sua potenza. Ma le altre forme separate hanno la natura determinata d'una specie, cosicché non è possibile che una qualsiasi di esse faccia qualsiasi cosa, ma ciascuna può fare ciò che compete alla propria natura, senza alcun impedimento d'un difetto materiale. Per esempio, se il calore fosse una forma separata, non sarebbe ostacolato, nel riscaldare, dal difetto d'una materia che non partecipasse perfettamente del calore, come quei corpi che sono debolmente caldi. Ma tuttavia esso non potrebbe svolgere razione del bianco o quella d'un' altra forma.
6. Alla sesta bisogna rispondere che la *vivificante fecondità*, di cui parla Dionigi, può essere riferita anche alla generazione intelligibile, come egli stesso dice nel secondo capitolo dei *Nomi divini* (291): sono detti *padri di altri* coloro cioè che purificano gli altri, li illuminano e li perfezionano. Tuttavia, se si riferisse alla generazione corporea,

bisognerebbe intendere che ad essi sia concesso il potere di causare la generazione per mezzo di agenti corporei.
7. Alla settima bisogna rispondere che quell'argomentazione fa difetto in tre punti. Precisamente *nel primo*: benché gli angeli muovano i cieli, tuttavia non i demoni, di cui ora si sta trattando. *Nel secondo*, perché, anche se li muovono mediante l'intelletto e la volontà, tuttavia non segue che li possano muovere in un altro modo, ma secondo il modo proporzionato alla loro natura. In effetti, l'angelo non è la sua volontà, come lo è Dio, ma possiede una volontà entro una determinata natura e la sua volontà ottiene un effetto secondo il modo di essere di tale natura. Invece Dio, che è la sua volontà, può fare indifferentemente tutto ciò che può essere oggetto di volontà. Nel *terzo*: anche ad ammettere che gli angeli possano muovere i cieli in un altro modo e che da ciò conseguirebbe qualche trasformazione negli esseri inferiori, ciò non sarebbe realizzato immediatamente da loro, ma per mezzo dei corpi celesti.
8. All'ottava bisogna rispondere che si dice che la potenza dell'intelligenza è infinita rispetto agli esseri inferiori, poiché da essi non può essere compresa, ma è al di là di essi; tuttavia, non in tal modo che possa indifferentemente produrre in essi ogni effetto.
9. Alla nona bisogna rispondere che il fuoco, l'aria e altri corpi del genere servono gli angeli secondo l'ordine istituito da Dio.
10. [**326a**] Alla decima bisogna rispondere che i maghi del faraone produssero delle rane, servendosi d'alcuni agenti naturali, che, nel terzo libro della *Trinità* (292), Agostino chiama *semi*, raccolti dalle parti nascoste degli elementi.
11. All'undicesima bisogna rispondere che i prodigi o i miracoli, che compiono i maghi in virtù d'un patto privato con i demoni, non sono al di sopra dell'ordine naturale delle cause, come quelle cose che accadono in virtù della potenza divina; ma accadono per virtù d'agenti naturali, che sono al di sopra della comprensione e del potere degli uomini. E ciò per tre ragioni. *Primo*, precisamente perché i demoni conoscono meglio degli uomini la potenza degli agenti naturali; *secondo*, perché li possono mettere insieme più rapidamente; *terzo*, perché gli agenti naturali, che essi assumono come strumenti, si possono estendere ad effetti maggiori per virtù e per arte dei demoni che per virtù e per arte degli uomini. E così, agli uomini sembrano dei miracoli quelle cose che accadono ad opera dei demoni, come agli uomini senza esperienza sembrano miracoli anche quelle cose che accadono ad opera d'alcuni uomini d'arte.
12. Alla dodicesima bisogna rispondere che gli angeli che appartengono all'ordine delle Virtù compiono dei miracoli in modo strumentale per virtù divina.
13. Alla tredicesima bisogna rispondere che, nell'incantesimo, la materia corporea non è trasformata dalla sola potenza conoscitiva, come sostenne Avicenna, ma dal fatto che, per la veemenza della passione dell'invidia o dell'ira o dell'odio, come per lo più accade nelle vecchie, sono contagiati gli spiriti [animali] e questo contagio giunge fino agli occhi, dai quali è contagiata l'aria circostante. Dall'aria circostante il corpo di qualche fanciullo riceve il contagio a causa della sua debolezza, nello stesso modo in cui uno specchio nuovo si macchia [di rosso] per lo sguardo d'una donna col mestruo, com'è detto ne *Il sonno e della veglia* (293).

Articolo 10 (294)

Se i demoni possano muovere localmente i corpi

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, il movimento locale è il movimento più perfetto, come dice il Filosofo nell'ottavo libro della *Fisica* (295). [**326b**] Ora, i demoni non possono modificare formalmente i corpi. Dunque, molto meno possono muoverli localmente.
2. Inoltre. L'anima è una sostanza spirituale come anche il demonio. Ora, l'anima non può muovere localmente un corpo se non lo vivifica, cosicché, se un membro muore, diventa immobile. Ma i demoni non vivificano alcun corpo. Dunque, non possono muovere nessun corpo localmente.
3. Inoltre. Ogni azione si effettua per mezzo del contatto, com'è detto nella *Generazione e corruzione* (296). Ora, non si vede quale contatto ci possa essere tra un demonio e i corpi, poiché non ha niente in comune con essi. Ora, poiché muovere localmente è un certo agire, sembra che i demoni non possano muovere localmente i corpi.
4. Inoltre. Se i demoni potessero muovere localmente alcuni corpi, potrebbero soprattutto muovere localmente i corpi celesti, che sono più vicini a loro nell'ordine della natura. Ora, essi non possono muovere i corpi celesti. Infatti, poiché il motore e il mosso sono insieme, com'è detto nel settimo libro della *Fisica* (297), seguirebbe che i demoni sarebbero in cielo, ciò che non è vero né per noi né per i platonici. Dunque, molto meno possono muovere gli altri corpi.
5. Inoltre. Gli esseri inferiori sono mossi da quelli superiori tramite gli esseri intermedi, com'è stato detto. Ora, tra le sostanze spirituali e i corpi inferiori ci sono i corpi celesti intermedi, i cui movimenti sono princìpi di tutti i movimenti inferiori. Dunque, i demoni non possono muovere localmente i corpi inferiori, dal momento che non possono muovere i corpi celesti.
6. Inoltre. Il movimento locale è causa di tutti gli altri movimenti, com'è evidente nell'ottavo libro della *Fisica* (298). Dunque, se i demoni potessero muovere localmente i corpi, li potrebbero conseguentemente muovere formalmente. E ciò è manifestamente falso, in base a quanto abbiamo detto in precedenza.
7. Inoltre. Il movimento naturale segue la forma, che tende verso un determinato luogo, com'è evidente nei movimenti dei corpi pesanti e leggeri. Ora, i demoni non possono imprimere le forme alla materia corporea, come sopra è stato detto. Dunque, se muovessero i corpi localmente, questo movimento sarebbe violento.
8. Inoltre. Identico è il movimento del tutto e della parte, [**327a**] come quello della terra e d'una sola zolla, secondo quanto è detto nel terzo libro della *Fisica* (299). Dunque, se i demoni potessero muovere una sola zolla di terra, per la stessa ragione potrebbero muovere tutta la terra, cosa che essi non possono fare, poiché questo significherebbe mutare l'ordine dell'universo. Dunque, i demoni non possono muovere localmente nessun corpo.

IN CONTRARIO

C'è che, come dice Agostino nel terzo libro della *Trinità* (300), i demoni raccolgono i semi, che utilizzano per conseguire determinati effetti. Ora, ciò non potrebbe accadere senza movimento locale. Dunque, i demoni possono muovere localmente i corpi.

RISPOSTA

Bisogna dire che, come sopra è stato detto, nelle azioni delle potenze attive, bisogna considerare l'ordine delle cose, che non va visto soltanto in relazione alla loro natura, ma anche in relazione al loro movimento, poiché gli stessi movimenti hanno un certo ordine tra loro. E ciò in due modi.

Primo: secondo la loro propria natura. E in base a ciò, il movimento locale si rapporta agli altri movimenti secondo due modalità: secondo una modalità, in quanto esso è il primo dei movimenti; secondo un'altra, in quanto nel movimento locale si ha una

variazione minima nel corpo mosso. Infatti, mentre con gli altri movimenti cambia qualcosa che è intrinseco alla cosa, per esempio la qualità, la quantità o anche la forma sostanziale, con il movimento locale il corpo cambia soltanto secondo qualcosa di estrinseco, cioè secondo il luogo. E quanto a questi due rapporti, in base a quanto abbiamo detto, conviene che i corpi siano mossi dalle sostanze spirituali secondo il movimento locale più immediatamente che secondo gli altri movimenti. *In primo luogo*, in quanto le realtà che vengono dopo sono portate a perfezione per mezzo di quelle che vengono prima; per conseguenza, anche gli altri movimenti sono causati dalla sostanza spirituale per mezzo del movimento locale. *In secondo luogo*, perché, come sopra è stato detto, gli effetti deboli possono essere immediatamente prodotti dall'azione d'un agente lontano. Perciò, una minima variazione corporea, che si produce con il movimento locale, può essere immediatamente prodotta per mezzo d'una sostanza spirituale, come per mezzo d'un agente lontano. Però non può essere prodotta una variazione più grande, qual è quella degli altri movimenti.

Secondo: l'ordine dei movimenti è considerato secondo l'ordine dei mobili. Per esempio, il movimento del cielo viene prima del movimento del corpo elementare e, in base [**327b**] a ciò, compete alle sostanze spirituali muovere il corpo superiore, di modo che il motore dell'orbita di Saturno non possa muovere il cielo delle stelle fisse; né il suo motore potrebbe muoverla, se l'orbita contenesse molte stelle, com'è detto nel secondo libro del *Cielo* (301). Dunque, come le superiori sostanze spirituali muovono i corpi celesti superiori, così pure le sostanze spirituali inferiori, quali sono i demoni, possono muovere localmente i corpi inferiori, sia che questo potere derivi loro dalla loro condizione naturale, sia che derivi loro in ragione della proporzione con la loro natura (secondo quelli che sostengono che i demoni non fecero parte dell'ordine degli angeli superiori, ma dell'ordine di quelli che sono stati posti da Dio a presiedere a questo nostro ordine terrestre); sia anche che ciò convenga loro per la pena del peccato, per cui sono stati cacciati fuori dalle sedi celesti verso questa regione dell'aria, secondo quanto dice Gregorio (302), il quale sostiene che alcuni degli angeli superiori sono caduti per il peccato.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che il movimento locale è più perfetto per la perfezione del mobile, nel quale, a causa di esso, si verifica una variazione molto piccola.
2. Alla seconda bisogna rispondere che l'anima umana occupa il grado più basso nell'ordine delle sostanze spirituali, cosicché non possiede la potenza di muovere un corpo, neppure localmente, a meno che non sia ad essa proporzionato per il fatto che da essa sia vivificato.
3. Alla terza bisogna rispondere che tra il demonio e il corpo non c'è un contatto corporale, ma virtuale, il quale contatto richiede certamente una proporzione conveniente del motore col mobile.
4. Alla quarta bisogna rispondere che i corpi celesti eccedono la capacità della potenza dei demoni o per la condizione della loro natura o per la condanna della loro colpa, com'è stato detto.
5. Alla quinta bisogna rispondere che i movimenti naturali dei corpi inferiori dipendono dai movimenti dei corpi celesti e da essi sono causati. Tuttavia, si possono avere alcuni movimenti nei corpi inferiori per altre cause, per esempio dallo stesso uomo tramite la sua volontà e, per la stessa ragione, dal demonio o dall'angelo, benché la disposizione dei corpi, in forza della quale sono suscettibili di tale movimento, dipenda in qualche modo dal corpo celeste.
6. Alla sesta bisogna rispondere che tutti gli altri movimenti che si producono in modo naturale sono causati dai movimenti [**328a**] locali dei corpi celesti, ma non da qualsiasi

altro movimento locale. Tuttavia, se i demoni, per mezzo del movimento locale d'alcuni corpi, modificassero i corpi secondo altri movimenti, non opererebbero una cosa del genere in forza della loro potenza, ma piuttosto in forza della potenza dei corpi, da essi mossi localmente.
7. Alla settima bisogna rispondere che niente impedisce di dire che i corpi, mossi localmente dai demoni, siano mossi per violenza, come anche quando sono mossi dagli uomini.
8. All'ottava bisogna rispondere che identico è il movimento naturale del tutto e della parte. Tuttavia, per muovere il tutto, non è sufficiente la stessa potenza che muove la parte. Perciò, anche se i demoni possono muovere una parte della terra, non segue che possano muovere tutta la terra, poiché ciò non è proporzionato alla loro natura tanto da mutare l'ordine degli elementi del mondo.

Articolo 11 (303)

Se i demoni possano modificare la parte conoscitiva dell'anima quanto al suo potere sensitivo interiore o esteriore

OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, Agostino, nell'undicesimo libro della *Trinità* (304), dice che la visione sia corporea sia immaginativa avviene per mezzo d'una certa forma. Ora, la forma che risiede nel senso o nell'immaginazione è più nobile della forma corporea, di cui è somiglianza, com'è evidente nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (305) d'Agostino. Dunque, poiché i demoni non possono imprimere nella materia corporea le forme corporee, come più sopra è stato dimostrato, molto meno sembra che possano modificare il senso o l'immaginazione, per far conoscere qualcosa.
2. Inoltre. Sentire e immaginare sono operazioni vitali. Ora, tutte le operazioni vitali sono prodotte da un principio intrinseco, per cui l'animale vive. Dunque, poiché il demonio è un principio estrinseco, sembra che non possa muovere l'uomo, affinché immagini o percepisca qualcosa.
3. Ma diceva che il demonio muove il senso e l'immaginazione, non certamente imprimendo nuove specie, ma riportando negli organi dell'immaginazione e del senso le specie preesistenti negli spiriti sensitivi. IN CONTRARIO: Agostino, nell'undicesimo libro [**328b**] della *Trinità* (306), dice che, per vedere con qualsiasi visione, è richiesta l'intenzione, che congiunga la specie visibile alla stessa potenza visiva. Ora, l'intenzione appartiene alla potenza appetitiva, che il demonio non può muovere, poiché, così, l'uomo sarebbe costretto a peccare, dal momento che il peccato consiste nell'appetito. Dunque, il demonio, per il fatto che riporti le forme nell'organo del senso o dell'immaginazione, non può muovere l'uomo, affinché percepisca o immagini.
4. Inoltre. Come la specie intelligibile sta all'intelletto, così il fantasma sta all'immaginazione. Ora, talvolta accade che la specie intelligibile sia presente nell'intelletto e tuttavia l'intelletto non intende in atto. Dunque, benché il demonio, riporti nell'organo dell'immaginazione il fantasma o le forme immaginate, sembra che non per questo riesca a far sì che l'uomo immagini.
5. Inoltre. Negli spiriti sensitivi queste forme o sono in potenza o sono in atto. Ora, non sembra che siano in atto, poiché la forma della cosa conosciuta non sembra essere in atto nel soggetto conoscente se non quando è conosciuta in atto. Invece, se è in potenza, non potrà muovere l'organo dell'immaginazione o del senso, poiché nulla è

mosso da ciò che è in potenza, ma solo da ciò che è in atto. Dunque, attraverso la riconduzione degli spiriti all'organo del senso o dell'immaginazione, il demonio non può muovere l'uomo a conoscere qualcosa col senso o con l'immaginazione, se non prima avrà portato queste forme dalla potenza all'atto. Ma non sembra che possa fare una cosa del genere, per la stessa ragione per la quale non può muovere la materia corporea a ricevere una forma.

6. Inoltre. Secondo quanto dice Agostino nel terzo libro della *Trinità* (307), i demoni operano nelle cose corporee per mezzo d'alcuni semi naturali, che sono degli agenti naturali. Ora, l'agente naturale, dal quale per natura sono mossi il senso e l'immaginazione, è un corpo oggettivato esternamente. Dunque, sembra che, senza l'oggettivazione d'un simile corpo, i demoni non possano muovere l'immaginazione o il senso dell'uomo.

7. Inoltre. Agostino, nel diciottesimo libro della *Città di Dio*, dice che ad opera dei demoni il fantasma d'un uomo, «quasi fosse materializzato, si manifesterebbe ai sensi d'altri uomini sotto le apparenze d'un animale» (308). Con ciò è evidente che, per la stessa ragione, il demonio non si può manifestare ai sensi degli uomini se non sotto una forma corporea.

8. [**329a**] Inoltre. Il senso è una potenza passiva. Ora, tutto ciò che è passivo è mosso da un agente attivo che gli è proporzionato e l'agente attivo è proporzionato al senso in due modi: in un primo modo quasi come originante, cioè 1'oggetto; in un secondo modo quasi come movente, cioè lo strumento. Ora, poiché il demonio è incorporeo, non può essere né l'oggetto del senso né lo strumento. Dunque, sembra che in nessun modo possa muovere il senso.

9. Inoltre. Se il demonio muovesse la potenza conoscitiva interiore, lo farebbe o presentandosi ad essa come oggetto oppure modificandola. Ora, non fa ciò ponendosi come oggetto, poiché occorrerebbe o che assumesse un corpo - ma, in tal caso, non potrebbe introdursi interiormente nell'organo dell'immaginazione, dal momento che non ci possono essere due corpi nello stesso luogo; e neanche assumendo la forma di fantasma - ciò che neppure è possibile, poiché non c'è fantasma senza quantità e il demonio è privo d'ogni quantità. Similmente, non lo può fare neppure modificandola, poiché o la modificherebbe alterandola - ciò che sembra non poter fare, poiché ogni alterazione avviene per mezzo di qualità attive, di cui i demoni sono privi; o la modificherebbe facendola mutare sia in rapporto al sito sia in rapporto al luogo - ciò che sembra non essere conveniente per due ragioni: *primo*, perché la disposizione degli organi in un sito diverso non potrebbe avvenire senza sentir dolore (309); *secondo*, perché in questo modo il demonio mostrerebbe all'uomo solo cose conosciute, mentre Agostino (310) dice che esso mostra all'uomo forme conosciute e sconosciute. Dunque, sembra che i demoni non possano in alcun modo modificare l'immaginazione o il senso dell'uomo.

10. Inoltre. Secondo quanto dice il Filosofo nel settimo libro della *Fisica* (311), la modificazione dei fantasmi impedisce la conoscenza intellettiva della verità. Dunque, se il demonio potesse modificare l'immaginazione dell'uomo, seguirebbe che lo potrebbe totalmente allontanare da ogni conoscenza della verità.

11. Inoltre. È necessario che l'agente prossimo sia congiunto, poiché il motore e il mosso stanno insieme, com'è dimostrato nel settimo libro della *Fisica* (312). Ora, il demonio non può essere congiunto con l'immaginazione interiore, poiché, a commento di quel versetto di *Abacuc*: «Il Signore è nel suo santo tempio» (313), la glossa di Girolamo (314) dice che il demonio non può risiedere in un idolo, ma opera dall'esterno; [**329b**] molto meno è dentro il corpo dell'uomo. Dunque, sembra che i demoni non possono muovere immediatamente la fantasia.

IN CONTRARIO

1. Agostino scrive nelle *Ottantatre questioni*: «Serpeggia questo male», cioè il demonio, «attraverso tutte le aperture dei sensi, si concede alle forme, si adatta ai colori, aderisce ai suoni, s'introduce negli odori, si diffonde nei sapori» (315). Ora, i sensi sono modificati proprio da tutte queste cose. Dunque, sembra che i demoni possono modificare i sensi umani.
2. Agostino, nel diciottesimo libro della *Città di Dio* (316), scrive che le trasformazioni di uomini in animali, che si dice siano state prodotte per mezzo di artifici del demonio, non si produssero secondo verità, ma solo secondo apparenza. Ora, tutto questo non sarebbe stato possibile se i demoni non potessero modificare i sensi dell'uomo. Dunque, i sensi dell'uomo possono essere modificati dai demoni.

RISPOSTA

Bisogna dire che, da evidenti indizi ed esperienze è manifesto che alcune cose si mostrano sensibilmente agli uomini ad opera dei demoni. E ciò talvolta si verifica precisamente per il fatto che i demoni esibiscono ai sensi dell'uomo certi corpi esteriori, che o esistono già formati dalla natura o che essi stessi formano per mezzo di semi naturali, com'è evidente da quanto è stato detto sopra. E su questo non c'è alcun dubbio, poiché i sensi dell'uomo sono modificati naturalmente dalla presenza di corpi sensibili. Ma talvolta i demoni fanno apparire agli uomini alcune cose che non esistono nella realtà delle cose esteriori. E questo fatto fa dubitare sul modo come [ciò] possa accadere.

E Agostino affronta questo problema nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (317), ipotizzando tre modi secondo uno dei quali è necessario che ciò accada. Infatti, dopo aver premesso che, secondo alcuni, l'anima umana avrebbe in se stessa una certa potenza divinatoria -ciò che sembra accordarsi con le opinioni dei platonici, secondo i quali l'anima possiede la scienza di tutto per una partecipazione delle idee - esclude una tale opinione per il fatto che, se l'anima avesse questo potere, l'uomo potrebbe sempre prevedere il futuro quando lo volesse. Ma ciò è chiaramente [**330a**] falso. Dunque, resta che essa, per far ciò, ha bisogno d'essere aiutata da qualche realtà esterna c, certamente, non da un corpo, ma da uno spirito.

Inoltre, egli si chiede più avanti in che modo l'anima sia aiutata da uno spirito per vedere qualcosa: «Forse che, cioè, nel corpo c'è qualcosa, di modo che la sua intenzione per ciò quasi si rilassi, per [poi] sprigionarsi fino a giungere a vedere in se stessa le somiglianze significanti, che vi erano già da prima e che non erano percepite, come noi abbiamo molte cose nella memoria, che non sempre consideriamo? Oppure si producono colà cose che prima non c'erano?». E poi aggiunge una terza ipotesi: «Oppure esistono in qualche spirito, nel quale essa, prorompendo ed immergendosi, le vede?».

Ma, di queste tre ipotesi, la terza sembra essere del tutto impossibile. Infatti, l'anima umana, secondo lo stato della vita presente, non può elevarsi a tal punto da vedere la stessa essenza della sostanza incorporea e spirituale, poiché, nello stato della vita presente, non conosciamo senza immagine, con cui non possiamo conoscere l'essenza d'una sostanza spirituale. E tanto meno [l'anima] può vedere le specie intelligibili, che sono nella mente d'una sostanza spirituale, poiché «nessuno conosce le cose dell'uomo, tranne lo spirito dell'uomo che è in lui» (318). E checché ne sia della conoscenza intellettuale dell'anima umana, è certo che la sua visione immaginativa o sensitiva non può in alcun modo elevarsi fino a vedere la sostanza incorporea e le specie in essa esistenti, che sono intelligibili.

Dunque, quando Agostino aggiunge in seguito che non si sa se l'anima veda in se stessa oppure per mezzo della sua unione con qualche spirito, questa unione va intesa non nel senso che l'anima veda la sostanza spirituale, ma nel senso che la sostanza

spirituale opera su di essa di modo che l'unione sia intesa secondo un effetto della sostanza spirituale e non secondo la stessa sostanza di essa o di quelle cose che in essa si trovano.

Similmente, non è possibile neppure il secondo dei tre modi predetti, cioè che si produca nell'anima in modo nuovo ciò che prima in essa non esisteva. Infatti, il demonio non può introdurre nuove forme nella materia corporea, com'è evidente da quanto è stato detto in precedenza. Perciò, neppure nel senso e nell'immaginazione, nei quali nulla è ricevuto senza l'organo corporeo.

Perciò resta la prima ipotesi, cioè che esiste nel corpo già qualcosa, che, attraverso una certa mutazione locale degli spiriti e degli umori, [**330b**] è ricondotto ai princìpi degli organi sensitivi, di modo che sia visto dall'anima per mezzo d'una visione sensibile o immaginativa.

Infatti, sopra è stato detto che i demoni possono modificare localmente i corpi per virtù propria. Ora, tramite la modificazione locale degli spiriti e degli umori accade che, anche secondo l'operazione della natura, siano viste alcune cose o per mezzo dell'immaginazione o per mezzo dei sensi. Infatti, il Filosofo, nell'individuare la causa delle apparizioni dei sogni, nel libro *Del sonno e della veglia* (319) dice che, quando un animale s'è addormentato, mentre affluisce molto sangue verso il principio sensitivo, vi affluiscono nello stesso tempo anche i movimenti o le impressioni lasciate dai movimenti degli oggetti sensibili, che sono conservati negli spiriti sensitivi, e muovono il principio della conoscenza, di modo che appaiano alcune cose come se in quel momento il principio sensitivo fosse modificato da queste cose esteriori. E in questo modo i demoni possono modificare l'immaginazione e il senso, non solo di coloro che dormono, ma anche di coloro che stanno svegli.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che i demoni non possono imprimere nuove forme negli organi corporei dei sensi. Tuttavia possono in qualche modo modificare le forme conservate negli organi sensibili, affinché si verifichino alcune apparizioni in base ad esse.

2. Alla seconda bisogna rispondere che un'operazione vitale, in quanto procede da una potenza, deriva sempre da un principio intrinseco; ma in quanto procede dall'oggetto, può derivare da un principio estrinseco, come la vista è causata da un oggetto visibile. E in questo modo il senso è modificato dai demoni, cioè per mezzo dell'esibizione d'un oggetto.

3. Alla terza bisogna rispondere che l'intenzione, che è un atto della potenza appetitiva, è certamente duplice. Una è sensitiva ed è precisamente la potenza dell'organo corporeo. Perciò, il suo atto può essere causato da qualche modificazione corporea, come in virtù della presentazione o della sottrazione di qualche oggetto corporeo l'appetito sensitivo è mosso a desiderare o a fuggire qualcosa. E in questo modo i demoni possono modificare l'appetito sensitivo, affinché tenda a qualcosa. Invece, l'altra è la potenza appetitiva intellettiva, cioè la volontà, la quale, poiché non ha un organo corporeo, non è modificata da una modificazione corporea se non sotto forma di disposizione. Invece, può essere modificata in modo efficiente o dallo [**331a**] stesso uomo, nella misura in cui la volontà muove se stessa, o da Dio, che agisce internamente. Quindi, in base a ciò, i demoni non possono muovere l'anima, affinché tenda verso qualcosa.

4. Alla quarta bisogna rispondere che, affinché l'uomo pensi in atto secondo le specie che esistono abitualmente nell'intelletto, è richiesta l'intenzione della volontà. Infatti, l'abito è ciò con cui uno agisce quando vorrà, com'è detto nell'*Anima* (320). E similmente, tramite l'intenzione dell'appetito sensitivo, accade che l'animale si rappresenti in atto quelle cose che prima erano conservate nella memoria. Ora, ciò può accadere anche

nell'uomo tramite l'intenzione dell'appetito intellettivo, nella misura in cui l'appetito superiore muove quello inferiore.
5. Alla quinta bisogna rispondere che le specie, che preesistono negli organi sensitivi si trovano in posizione intermedia tra l'atto perfetto e la pura potenza, come anche le specie che esistono abitualmente nell'intelletto e sono portate alla perfezione dell'atto mediante la sola intenzione dell'appetito.
6. Alla sesta bisogna rispondere che la conoscenza sensitiva dell'uomo è modificata per natura, come dal proprio oggetto, in due modi. *Primo*: da qualche motore esterno e ciò accade precisamente secondo un movimento che va dalle cose verso l'anima. *Secondo*: da qualche motore interno e ciò accade precisamente secondo un movimento che va dall'anima verso le cose. E il demonio si può servire d'entrambi i modi per modificare l'immaginazione o il senso dell'uomo.
7. Alla settima bisogna rispondere che quelle parole d'Agostino non vanno intese nel senso che [il demonio] avvolgerebbe con un determinato corpo la stessa potenza immaginativa dell'uomo oppure un'immagine in essa conservata, allo scopo di esibirla così ai sensi d'altri uomini, ma nel senso che lo stesso demonio, che forma un'immagine nell'immaginazione d'un uomo, esibisce esternamente in modo corporeo ai sensi d'altri uomini un'altra immagine simile oppure produce internamente nei loro sensi un'altra immagine simile.
8. All'ottava bisogna rispondere che il demonio modifica la potenza immaginativa o sensitiva dell'uomo non esibendo se stesso come strumento o come oggetto, ma in quanto sottopone alla potenza sensitiva o immaginativa il proprio oggetto, come sopra è stato detto.
9. Alla nona bisogna rispondere che il demonio non modifica la potenza sensitiva e immaginativa col porsi per essa come oggetto, come abbiamo dimostrato, ma col trasformarla; [**331b**] precisamente, non alterandola se non in conseguenza d'un movimento locale, poiché non può di per sé imprimere nuove specie, com'è stato detto. Tuttavia, la modifica facendola mutare in rapporto al sito o in rapporto al luogo, non certo scomponendo la sostanza dell'organo in modo che, così, segua un senso di dolore, ma muovendo gli spiriti e gli umori. E a ciò che ulteriormente si obietta (che seguirebbe che, in base a ciò, il demonio non potrebbe mostrare niente di nuovo all'uomo secondo la visione dell'immaginazione) bisogna dire che il *nuovo* può essere inteso in due modi. *Primo*: come qualcosa di totalmente nuovo, sia in se stesso sia nei suoi princìpi; e in base a ciò il demonio non può far vedere niente di nuovo all'uomo secondo la visione dell'immaginazione. In effetti, il demonio non può far sì che un cieco nato si rappresenti i colori o che un sordo nato si rappresenti i suoni. *Secondo*: una cosa si dice nuova secondo la rappresentazione dell'insieme, come se dicessimo che è una cosa nuova nell'immaginazione che uno si rappresenti delle montagne d'oro, che non ha mai visto. Tuttavia, poiché ha visto sia l'oro che le montagne, un uomo si può rappresentare, mediante un movimento naturale, l'immagine d'una montagna d'oro. E anche in questo modo il demonio può presentare all'immaginazione qualcosa di nuovo, secondo le diverse combinazioni dei movimenti e delle specie, quasi [che fossero combinazioni] di certi semi nascosti negli organi sensibili, di cui egli stesso conosce il potere.
10. Alla decima bisogna rispondere che, come dice Agostino nella *Trinità* (321), i demoni, in virtù della propria natura, potrebbero fare molte cose, che non possono fare per un divieto di Dio. Dunque, bisogna dire che i demoni, in virtù della loro natura, possono impedire totalmente la conoscenza intellettiva dell'uomo, perturbando i fantasmi, com'è evidente negli ossessi. Tuttavia non sempre è permesso loro di far ciò.
11. All'undicesima bisogna rispondere che, poiché, secondo il Damasceno (322), l'angelo buono o cattivo è lì dove opera, segue che il demonio esiste lì dove muove gli umori e gli spiriti per mostrare qualcosa. Ora, quanto dice Girolamo (che il demonio non risiede dentro l'idolo) non deve intendersi nel senso che non possa essere dentro quanto

al luogo, poiché, essendo una sostanza spirituale, non è impedito di penetrare nei corpi; ma deve intendersi nel senso che non è nell'idolo come l'anima nel corpo, di modo che dall'idolo e dal demonio si produca un'unica realtà, come pensavano i pagani (323).

Articolo 12 (324)

Se i demoni possano modificare l'intelletto dell'uomo

[**332a**] OBIEZIONI
Sembra di no.

1. Infatti, l'intelletto dell'uomo è paragonato al sole, secondo quanto, nella *Sapienza*, è messo sulla bocca degli empi: «Non si levò per noi il sole dell'intelligenza» (325). Ora, il demonio non può modificare il sole sensibile. Dunque, a maggior ragione non può modificare l'intelletto umano.
2. Inoltre. Si trasforma solo ciò che è in potenza. Ora, l'anima umana è in atto perfetto quanto agli oggetti intelligibili e anche quanto agli oggetti immaginabili. Infatti, dice Agostino nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera*: «Benché dapprima vediamo un corpo, che in precedenza non avevamo visto, e da allora comincia ad esistere nel nostro spirito la sua immagine, con cui ci ricordiamo di quel corpo, tuttavia, quando è assente, non è il corpo a formare quella sua stessa immagine nello spirito, ma è lo stesso spirito a formarla in se stesso» (326). E nel decimo libro della *Trinità* scrive che l'anima «rimescola le immagini dei corpi e afferra quelle che essa ha fatto in se stessa di se stessa» (327). Dunque, sembra che l'intelletto dell'uomo non possa essere modificato dal demonio.
3. Inoltre. La potenza immaginativa s'avvicina all'intelletto umano più del demonio, poiché la potenza immaginativa è radicata nella stessa essenza dell'anima. Ora, la potenza immaginativa non può modificare la potenza intellettiva dell'uomo, poiché l'immateriale non può essere modificato dal materiale. Dunque, sembra che il demonio non possa modificare l'intelletto dell'uomo.
4. Inoltre. L'intelletto sta agli oggetti intelligibili, come alla forma sta la materia, la quale è portata in atto dalla forma come l'intelletto è portato in atto dagli oggetti intelligibili. Ora, se ci fosse qualche materia, che avesse in sé una determinata forma sempre presente, giammai potrebbe essere modificata per assumere un'altra forma, com'è manifesto nel corpo celeste. Ora, l'intelletto umano ha un oggetto intelligibile in esso sempre presente, cioè se stesso, poiché egli è intelligibile a se stesso. Dunque, in nessun modo il demonio lo può modificare in modo da ricevere un altro oggetto intelligibile.
5. Inoltre. L'intelletto, propriamente, è modificato dal docente, che lo porta dalla potenza all'atto, com'è evidente da quanto dice il Filosofo nell'ottavo libro della *Fisica* (328). Ora, soltanto Dio insegna interiormente, com'è evidente da quanto dice Agostino [**332b**] nel *Maestro* (329). Dunque, non sembra che il demonio possa modificare internamente l'intelletto.
6. Inoltre. L'intelletto è modificato per mezzo dell'illuminazione. Ora, illuminare l'intelletto umano spetta a Dio, il quale «illumina ogni uomo, che viene in questo mondo», com'è detto nel *Vangelo di Giovanni* (330), ma non spetta al demonio, poiché non c'è niente di comune tra la luce e le tenebre, com'è detto nella *Seconda lettera ai Corinzi* (331). Dunque, sembra che i demoni non modifichino l'intelletto umano.
7. Inoltre. La conoscenza intellettiva s'effettua per mezzo di due strumenti: per mezzo del lume intelligibile e per mezzo delle specie intelligibili. Ora, il demonio non può muovere l'anima alla conoscenza intelligibile dalla parte del lume intellettuale, poiché, per natura, esso preesiste nell'uomo. Similmente, [non può muovere l'anima] neppure dalla parte

delle specie intelligibili, poiché le specie dell'intelletto d'una sostanza spirituale sono più universali e non sono proporzionate all'intelletto umano. Dunque, in nessun modo il demonio può modificare l'anima umana nella conoscenza intellettuale.
8. Inoltre. Agostino, nelle *Ottantatre questioni* (332), dice che chi non conosce il vero non conosce nulla. Ora, è proprio del demonio indurre l'uomo al falso piuttosto che al vero, conformemente a quanto è detto nel *Vangelo di Giovanni*: «Quando dice il falso, parla del suo» (333). Dunque, sembra che i demoni non possono modificare l'anima umana nella conoscenza intellettiva.

IN CONTRARIO

1. C'è che Agostino, nel diciottesimo libro della *Città di Dio* (334), dice che un certo filosofo espose alcune dottrine platoniche apparendo in sogno ad un altro. E Agostino attribuisce questo fatto ad un'opera dei demoni. Dunque, i demoni possono modificare l'anima dell'uomo, perché conosca qualcosa.
2. Inoltre. A commento del versetto di *Giobbe*: «La bestia entrerà nel suo rifugio» (335), Gregorio, nel *Commento morale a Giobbe* (336), dice che il demonio può entrare anche nella mente dei santi, ma non vi può rimanere. Dunque, sembra che il demonio possa muovere la mente dell'uomo a conoscere qualcosa.
3. Inoltre. Agostino, nel diciannovesimo libro della *Città di Dio* (337), dice che il demonio si può servire dell'anima del sapiente come vuole. Ora, l'anima del sapiente è molto forte. Dunque, [**333a**] sembra che a maggior ragione il demonio possa muovere le altre anime, affinché conoscano qualcosa.
4. Inoltre. Agostino, nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera* (338), dice che, come la potenza immaginativa dell'uomo è aiutata a vedere le forme immaginate, così pure la sua mente è aiutata, perché le possa comprendere. Ora, il demonio, aiutando la potenza immaginativa la muove verso la visione immaginaria. Dunque, aiutando la mente, la muove verso la conoscenza di qualcosa.

RISPOSTA

Bisogna dire che, riguardo alle operazioni del demonio, bisogna considerare due cose. *Primo*: ciò che precisamente è in grado di fare in virtù della propria natura; *secondo*: in che modo si serva di questo potere per la malizia della propria volontà. Dunque, quanto alla potenza della propria natura, i demoni possono fare le stesse cose che fanno gli angeli buoni, poiché hanno in comune la stessa natura. Tuttavia, c'è una differenza nell'uso di questa potenza, in ragione della bontà o della malizia della volontà. Infatti, gli angeli buoni intendono aiutare, per la carità, gli uomini verso il bene e verso la perfetta conoscenza della verità, che invece il demonio intende impedire, come [intende impedire] anche gli altri beni dell'uomo.

Pertanto bisogna considerare che l'operazione intellettuale dell'uomo giunge a compimento per mezzo di due strumenti, cioè per mezzo del lume intelligibile e per mezzo delle specie intelligibili, di modo che, per mezzo delle specie si abbia l'apprensione delle cose e per mezzo del lume intelligibile giunga a compimento il giudizio sulle cose apprese.

Ora, esiste nell'anima umana un naturale lume intelligibile, il quale, nell'ordine della natura, è certamente inferiore al lume degli angeli. E perciò, come nelle cose corporee una potenza superiore aiuta e fortifica una potenza inferiore, così per mezzo del lume angelico può essere rafforzato il lume intellettuale dell'uomo, affinché giudichi più perfettamente. E questo è nell'intenzione dell'angelo buono, non però in quella dell'angelo cattivo, cosicché in questo modo gli angeli buoni ma non quelli cattivi muovono l'anima alla conoscenza.

Ma, dalla parte delle specie, l'angelo buono o cattivo possono modificare l'intelletto dell'uomo perché conosca qualcosa, non certo introducendo nello stesso intelletto delle specie, ma esibendo esternamente alcuni segni, dai quali l'intelletto è sollecitato ad apprendere qualcosa, ciò che possono fare anche gli uomini. Ma, inoltre, gli angeli buoni o cattivi possono anche in qualche modo disporre e ordinare internamente le rappresentazioni dell'immaginazione, [**333b**] secondo com'è opportuno, perché s'apprenda qualcosa d'intelligibile. E gli angeli buoni ordinano ciò al bene dell'uomo; invece gli angeli cattivi al male dell'uomo: o in vista dell'attaccamento al peccato, in quanto, cioè, l'uomo è mosso dalle cose apprese verso la superbia o verso qualche altro peccato; oppure al fine d'impedire la stessa intelligenza della verità, nella misura in cui l'uomo, per le cose apprese, è indotto al dubbio, che non riesce a sciogliere, e così è tratto in errore,

Perciò Agostino, nel libro delle *Ottantatre questioni*, dice che il demonio «riempie di caligine tutti i meandri dell'intelligenza, attraverso i quali solitamente il raggio della mente manifesta il lume della ragione» (339).

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima bisogna rispondere che l'intelletto possibile dell'uomo non è paragonabile al sole, ma piuttosto all'aria o a qualsiasi corpo diafano suscettibile d'essere illuminato, Invece, l'intelletto agente, come dice Temistio nel *Commento* al terzo libro dell'*Anima*, è certamente paragonato da Platone al sole, poiché sosteneva che l'intelletto agente fosse una sostanza separata. Perciò Agostino, nei *Soliloqui* (340), paragona Dio al sole. Ma secondo Aristotele, l'intelletto agente è paragonato alla luce, partecipata in qualche corpo.

2. Alla seconda bisogna rispondere che è falso dire che l'anima sia in atto perfetto sia quanto agli oggetti intelligibili sia quanto a quelli sensibili, Infatti, quanto agli oggetti intelligibili si distingue nell'anima umana un duplice intelletto, cioè l'intelletto agente e l'intelletto possibile. Ora, l'intelletto possibile è in potenza a tutti gli oggetti intelligibili, perciò è paragonato alla tavoletta, sulla quale non c'è scritto nulla, secondo quanto dice il Filosofo nel terzo libro dell'*Anima* (341). Invece, l'intelletto agente è un certo atto di tutti gli oggetti intelligibili, col quale diventano intelligibili tutte le cose, non certamente nel senso che contenga in sé tutti gl'intelligibili in atto, come neppure la luce, cui è paragonato, contiene in sé in atto tutti i colori. Ma la luce fa sì che tutti i colori siano visibili in atto e l'intelletto agente fa sì che tutte le cose siano intelligibili in atto. E in base a ciò né i corpi né i sensi corporei formano le specie intelligibili nell'intelletto, ma le forma lo stesso intelletto mediante l'intelletto agente e le riceve mediante l'intelletto possibile, come se l'occhio del corpo, avendo la luce ed essendo illuminato in atto, rendesse i colori visibili in atto, in quanto sarebbe illuminato in atto, e li ricevesse, in quanto diafano e privo d'ogni colore, come in qualche modo [**334a**] è evidente nell'occhio del gatto. Invece, quanto agli oggetti immaginabili, è evidente che la potenza immaginativa non è nell'atto perfetto di tutti gli oggetti immaginabili, ma è portata all'atto per mezzo dell'impressione del senso. Infatti, l'immaginazione è «un movimento, che si origina dalla sensazione in atto», com'è detto nell'*Anima* (342). In caso contrario, il cieco nato potrebbe rappresentarsi tutti i colori. Ora, il senso passa all'atto per mezzo dell'azione dell'oggetto sensibile sull'organo del senso. Perciò, Agostino, nell'undicesimo libro della *Trinità* (343) , dice che il senso riceve l'immagine da quel corpo che percepiamo, la memoria dal senso e poi la perspicacia di chi pensa dalla memoria. Ciò che, poi, dice nel dodicesimo libro de *La Genesi alla lettera* e cioè che «non è il corpo a formare quella stessa immagine nello spirito, ma è lo stesso spirito a formarla in se stesso» (344) va inteso nel senso che la potenza corporea dell'oggetto sensibile esterno non basta a formare la specie sensibile, in quanto è sentita, o una specie immaginata, in quanto è

immaginata, ma ciò accade in virtù dell'anima. Tuttavia, un corpo esteriore possiede il potere di modificare gli organi corporei e a questa modificazione segue la percezione del senso tramite la potenza dell'anima. Perciò dice Agostino nell'undicesimo libro della *Trinità*: «Non possiamo certamente dire che l'oggetto visibile generi il senso; tuttavia genera la forma che è come la sua somiglianza, la quale si produce nel senso, quando percepiamo qualcosa con la vista» (345). E così vanno intese tutte le altre espressioni analoghe d'Agostino. Tuttavia, si può intendere anche in un altro modo e cioè che lo spirito produrrebbe in se stesso le forme immaginarie, in quanto cioè, attraverso composizioni diverse, genera nuove forme immaginarie, per esempio la rappresentazione d'una montagna d'oro, come sopra è stato detto.

3. Alla terza bisogna rispondere che la potenza immaginativa, quanto all'oggetto, ha più convenienza con !'intelletto umano; ma quanto alla natura della specie, c'è maggiore convenienza tra l'intelletto umano e l'intelletto dell'angelo buono o cattivo. Perciò, l'intelletto dell'angelo o del demonio può muovere l'intelletto dell'uomo in un certo modo, secondo cui non può muoverlo la potenza immaginativa. E tuttavia, la potenza immaginativa muove in qualche modo l'intelletto possibile, non certo per virtù propria ma in virtù dell'intelletto agente. Infatti, il Filosofo, nel terzo libro dell'*Anima* (346), dice che come i colori stanno alla vista così le rappresentazioni stanno all'intelletto possibile. Perciò, come la luce conferisce ai colori un certo potere strumentale di produrre una mutazione immateriale nel senso, così pure le rappresentazioni, nella misura in cui agiscono strumentalmente in virtù dell'intelletto agente, portano l'intelletto [**334b**] possibile all'atto delle specie intelligibili.

4. Alla quarta bisogna rispondere che le cose stanno in un modo circa l'intelletto angelico e in un altro circa l'intelletto umano. Infatti, l'intelletto dell'angelo è come un certo ente in atto nel genere degli intelligibili e quindi apprende la sua essenza in se stessa e per mezzo di essa apprende ogni altra cosa che apprende. Infatti, non fa difficoltà che una forma sia ricevuta mediante un'altra forma, com'è ricevuto il colore mediante la superficie. Perciò il corpo, che ha sempre una superficie, può essere modificato da un agente esterno in questo o in quel colore. Ma l'intelletto possibile dell'anima umana è come un ente del tutto in potenza nel genere degli intelligibili e quindi non può apprendere se stesso se non in quanto passa all'atto mediante la specie intelligibile.

5. Alla quinta bisogna rispondere che solo Dio insegna con una sua azione interiore, egli che è autore anche dello stesso lume naturale. Tuttavia, sia l'angelo sia il demonio sia l'uomo possono insegnare presentando all'intelletto il proprio oggetto, come sopra è stato detto.

6. Alla sesta bisogna rispondere che l'intelletto può essere mosso non solo dalla parte del lume intelligibile, ma anche dalla parte dell'oggetto, com'è stato detto.

7. Alla settima bisogna rispondere che l'angelo buono può muovere l'intelletto dell'uomo dalla parte del lume, non certo causando in lui il lume naturale, bensì rafforzandolo, com'è stato detto. Ma tanto l'angelo quanto il demonio possono muovere l'intelletto dell'uomo dalla parte della specie intelligibile, non certamente infondendo nell'intelletto umano delle specie uguali alle loro, ma nel modo come sopra è stato detto, componendo delle specie immaginate, oppure esibendo dei segni esteriori, come anche l'uomo, che ha delle profonde concezioni intelligibili, può farle conoscere agli altri, spiegandole secondo come conviene all'intelletto di coloro che ascoltano.

8. All'ottava bisogna rispondere che, per mezzo delle stesse verità, che il demonio rivela, egli intende indurre l'uomo alla menzogna.

RISPOSTA AGLI ARGOMENTI IN CONTRARIO

In ordine, poi, alle obiezioni esposte tra gli argomenti contrari bisogna tener presente che si dice che il demonio possa entrare nella mente d'un uomo non secondo la sostanza ma secondo l'effetto, in quanto istiga l'uomo a pensare qualcosa.

Si dice anche che può usare l'anima del sapiente come vuole, in quanto talvolta, col permesso di Dio, impedisce nell'uomo l'uso della ragione, com'è evidente negli ossessi.

SOMMARI ANALITICI

QUESTIONE 1
IL MALE

Art. 1. *Il male non è qualcosa*. *Primo*: poiché ogni agente agisce in vista d'un fine e d'un bene, come c'è un ordine negli agenti, c'è anche un ordine nei fini e nei beni. E come ci sono agenti superiori e inferiori, ci sono anche fini e beni superiori e inferiori. Non potendo andare all'infinito, come c'è un primo agente, che è Dio, c'è anche un primo fine e bene, che è pure Dio. Dunque, tutte le cose, derivando dalla prima causa, sono particolari esseri; e poiché la prima causa è anche il primo bene, tutte le cose derivanti dalla prima causa, sono anche particolari beni. *Secondo*: ciò che è, tende verso qualcosa a sé conveniente; ora, il male non ha convenienza con nessuna cosa, da nessuna è desiderato e, se esistesse, non desidererebbe nessuna cosa. *Terzo*: ogni cosa desidera esistere e rifugge da ciò che minaccia il suo esistere; ne segue che l'essere è un bene e il male, che s'oppone al bene, s'oppone anche all'essere.

Art. 2. *Il male esiste nel bene*. Il male è privazione d'una perfezione dovuta per natura. Diciamo che si dà privazione solo nell'essere privo d'una perfezione, che esso deve avere per natura o perché l'ha persa o perché è in potenza ad acquistarla. Per conseguenza, se la privazione esiste solo nell'essere in potenza, il quale, in quanto tale, è un bene, ne segue che il male può esistere solo nel bene.

Art. 3. *Il bene è causa del male*. Poiché ogni agente agisce in vista d'un bene, il male non ha una causa per sé, nel senso che non è nell'intenzione dell'agente. Può avere solo cause accidentali, può essere causato anche da un altro male, consistente in una deficienza dell'agente. Ogni causalità va ricondotta ad un primo agente, che, come tale, è un bene. Ciò è manifesto nelle cose naturali. Il fuoco, ad es., agisce per imprimere la propria forma nelle cose ed è accidentale per la sua azione che l'acqua perda la sua forma. Caso particolare è il parto mostruoso, la cui causa non risiede nell'imperfezione del seme, ma nella perfezione d'un agente esterno. Lo stesso dicasi in morale. Il male morale non ha la sua causa in un oggetto sensibile, che alletta la volontà senza costringerla, ma nella volontà, che, lasciandosi allettare da quel bene, si volge verso di esso contro l'ordine della ragione e della legge divina.

Art. 4. *Il male si divide in male della pena e in male della colpa*. Per la creatura razionale, il male si distingue in male della pena e della colpa. Criterio di tale suddivisione è il criterio con cui si suddivide il bene, che è una perfezione. La perfezione è duplice: della forma (o dell'abito) e dell'azione. Perciò, anche il male è duplice: dell'agente (a seconda che sia privato della forma, dell'abito o di ciò che serve al suo operare) e dell'azione. Male del primo tipo è l'essere privi d'un occhio; del secondo è il non veder bene. In morale, il primo tipo è il male della pena; il secondo della colpa. Il primo è detto *pena*, perché, per la fede cattolica, è in relazione ad una colpa. È anche detto *pena*, perché è contro la volontà. Perciò, la pena risiede nell'agente, la colpa nell'azione; la pena è contro la volontà, la colpa secondo la volontà; la pena è subita, la colpa voluta.

Art. 5. *C'è più male nella colpa che nella pena*. Primo, perché un uomo è detto cattivo per una colpa, non per una pena. Se il male della colpa fa l'uomo cattivo, è perché il

male della pena non è così grande da far cattivo un uomo. Secondo, perché, essendo Dio la stessa bontà, quanto più una cosa è lontana da Dio tanto più è meno buona. La colpa è lontana da Dio più della pena, poiché Dio è autore della pena, non della colpa. *Terzo*, perché Dio infligge una pena per evitare una colpa, come il medico taglia una mano perché non perisca il corpo. Dunque, la pena deve essere un male minore della colpa, poiché si sceglie un male minore per evitarne uno maggiore. *Quarto*, perché il male della colpa è un agire, quello della pena un subire. L'agir male è di per sé un difetto, ma il subire non è un difetto: chi subisce è sulla via che porta al difetto come il malato non è morto, ma sulla via che conduce alla morte.

QUESTIONE 2
I PECCATI

Art. 1. *C'è un atto in ogni peccato*. Per alcuni c'è un atto nel peccato d'omissione, per altri non c'è. Le due tesi sono vere da punti di vista diversi. In base all' atto, è vera la seconda; in base alla causa, la prima. Il peccato si commette quando l'atto non è compiuto secondo le regole dovute. La regola istituisce un termine intermedio tra eccesso e difetto: formula precetti affermativi, per evitare un difetto, negativi per evitare un eccesso. Nell'inosservanza d'un precetto affermativo, come nell'omissione, non si pone alcun atto. Ma se si considera la causa, deve esserci un atto volontario, perché ci sia peccato. Se uno non fa ciò che deve fare per una causa non dipendente da lui, non commette peccato d'omissione. Perché ci sia peccato, occorre che uno di proposito ometta d'osservare un precetto affermativo, ponendo atti che ne escludono l'osservanza. Ma si può volere l'inosservanza del precetto affermativo anche non di proposito, come quando, presi da un lavoro, ci si dimentica che si è tenuti a fare un'altra cosa. Nei due casi c'è un atto volontario (nel primo diretto. nel secondo indiretto), che impedisce l'osservanza del precetto affermativo. Dunque, è vera anche la seconda opinione.

Art. 2. *Il peccato non consiste nel solo atto della volontà*. Alcuni hanno detto che è peccato la privazione, altri l'atto interiore difforme della volontà, altri l'atto difforme interiore ed esteriore. In ognuna di queste opinioni c'è qualcosa di vero. Se si considera solo ciò che c'è di male nel peccato, è vera la prima, perché il peccato è la privazione o d'una forma o d'un ordine o d'una misura dovuta. Un peccato ha natura di colpa se volontario, come si dice nella prima opinione. In ogni modo il peccato non si riduce alla sola difformità dell'atto interiore, perché essa si riscontra anche nell'esteriore e quest'ultima dipende dalla difformità dell'atto interiore, originato dalla volontà. Dunque, il peccato consiste nella privazione, nell'atto interiore e nell'atto esteriore, si tratti del peccato di trasgressione o d'omissione.

Art. 3. *Il peccato, nella sua completezza, consiste principalmente nell'atto della volontà*. Alcuni atti non sono cattivi per sé, lo diventano se procedono da una volontà corrotta. Altri sono cattivi per sé, come il furto. Circa questi ultimi bisogna fare due considerazioni. *Prima*: bisogna distinguere tra *originariamente e nella sua completezza*. *Seconda*: l'atto esteriore va considerato in sé e nella sua esecuzione. Quando un atto cattivo per sé è considerato in sé, il male esiste in esso originariamente. Come tale, è oggetto della volontà corrotta; ma poiché gli oggetti sono anteriori agli atti, il male si riscontra originariamente in esso. Però, perché si parli di male *nella sua completezza*, occorre che, oltre all'oggetto cattivo, ci sia anche l'atto con cui la volontà lo voglia. Se si considera il peccato quanto all'esecuzione, il male esiste originariamente nella volontà, perché l'oggetto si rapporta alla volontà come fine; ma il fine esiste prima nell'intenzione e poi nell'esecuzione.

Art. 4. *In rapporto alla ragione nessun atto è indifferente*. Alcuni dissero che tutti gli atti sono indifferenti, altri che alcuni sono buoni e altri cattivi. Come il bene d'una cosa non coincide con quello d'un'altra, così il male. Come c'è il bene del cavallo, c'è pure il male del cavallo. Perciò il bene e il male degli atti è diverso nei diversi agenti: un atto è buono, in rapporto ad un agente, cattivo in rapporto ad un altro. È indifferente se non è rapportato a nessuno. Un atto, in rapporto all'uomo, è buono o cattivo a seconda che s'accordi o meno col proprio dell'uomo, la ragione. Conoscere il colore e il suono, in rapporto ai sensi, sono atti diversi per specie, in rapporto all'intelletto sono un unico atto. L'atto di ciascuna potenza è specificato secondo ciò che ad essa appartiene per sé. Due atti, in rapporto alla ragione, hanno specie diverse, se in essi ci sono differenze secondo una proprietà che appartiene alla ragione. L'atto con cui un uomo s'unisce a sua moglie e l'atto con cui s'unisce a quella d'un altro hanno oggetti differenti in rapporto alla ragione, perché solo la ragione distingue tra moglie propria e moglie altrui; in rapporto alla potenza generativa, non appartengono a specie differenti, perché la potenza generativa non è capace di tale distinzione. In rapporto alla ragione, ogni atto è buono o cattivo, nessuno è indifferente. Se l'atto è visto in se stesso, indipendentemente dalla ragione, è indifferente. Considerato come ente, è buono.

Art. 5. *In rapporto alle circostanze nessun atto è indifferente*. Gli atti sono differenti in ragione o del genere o della specie o delle circostanze. Alcuni, differenti per le circostanze, possono non esserlo per il genere o la specie. Altri sono differenti per il genere o la specie, per es. vestire gli ignudi o rubare; invece sollevare una pagliuzza da terra è indifferente. Ma poiché non c'è un atto che non si produca in determinate circostanze, occorre che ogni atto sia buono o cattivo in ragione di esse. Come non esistono individui senza accidenti, così non esiste atto senza circostanze, per cui diventa buono o cattivo. Negli atti umani, circostanza fondamentale è il fine. Se un atto è compiuto senza un fine lodevole è vano; come tale è di per sé cattivo. In rapporto al genere o alla specie, un atto può essere buono, cattivo o indifferente; in rapporto alle circostanze, nessun atto è indifferente. Questo è il caso dell'atto particolare deliberato. Ma un atto particolare non deliberato è indifferente. Non essendo deliberato, non rientra nel dominio della morale.

Art. 6. *La circostanza può costituire una nuova specie di peccato e collocarlo in un altro genere*. L'atto morale riceve la propria specie secondo qualcosa che esiste nell'oggetto ed ha rapporto con la ragione. Un atto è cattivo, se contrasta con la ragione dal punto di vista materiale o formale. *Materiale*: esso si definisce per opposizione ad una virtù, che si distingue da un'altra per la diversità della materia. La materia non solo distingue gli individui della stessa specie, ma distingue anche le specie appartenenti allo stesso genere o a generi diversi. E poiché due peccati, aventi la stessa materia, possono appartenere a specie diverse, bisogna considerarli anche *dal punto di vista della forma*, che concerne l'eccesso o il difetto. Avarizia e prodigalità riguardano la stessa materia (il denaro), ma si differenziano per la forma: nella seconda si sperpera denaro più del dovuto, nella prima *meno*. La circostanza è ciò che sta attorno all'atto e gli è estrinseco. Ciò che è estrinseco ad una realtà più universale, può essere intrinseco ad una meno universale: l'*essere ragionevole* è estrinseco all'animale, intrinseco all'uomo; l'essere bianco è estrinseco ad entrambi. Così dicasi della circostanza. Se è circostanza d'un atto più universale (per es., *prendere del denaro*) non lo è d'un atto meno universale (per es., *prendere del denaro* altrui). In assoluto una circostanza non determina una nuova specie di peccato. Il fatto che un oggetto rubato sia bianco non costituisce una particolare specie di peccato. Perché la circostanza costituisca una nuova specie occorre che contrasti con la ragione. Può costituire una nuova specie in due modi: istituendo una

nuova specie, all'interno d'uno stesso genere (per es., all'interno del genere *furto*, si ha la specie del peccato di *sacrilegio*, che è un furto *in luogo sacro*); istituendo una specie diversa di peccato, non appartenente allo stesso genere (rubare un'arma *per* commettere un omicidio).

Art. 7. *La circostanza aggrava il peccato cui non conferisce la specie*. La circostanza si rapporta in tre modi al peccato: a) o non varia la specie del peccato né l'aggrava; b) o costituisce una specie di peccato; c) o aggrava il peccato, senza costituire una nuova specie. Circa la seconda eventualità può accadere che l'atto, cui s'aggiunga la circostanza, sia di per sé indifferente (per es. se si solleva una pagliuzza da terra *in disprezzo di un altro*) o che sia buono nel suo genere (per es. se si fa l'elemosina *per vanagloria*) o che sia di per sé cattivo (per es. se si ruba una cosa *sacra*). Ciò per cui la circostanza si rapporta in vario modo all'atto dipende dal vario modo con cui si rapporta alla ragione. Per es., è indifferente, dal punto di vista della ragione, se chi è percosso indossi un abito bianco. Se la circostanza introduce nell'atto un elemento contrario alla ragione, essa gli conferisce la specie: per es. prendere la roba *altrui*. Può anche accadere che, senza conferire una nuova specie al peccato, lo aggravi soltanto, come quando ciò che si ruba è in gran quantità. In tal caso la circostanza *in gran quantità* non comporta una nuova specie di peccato, ma un aggravamento.

Art. 8. *La circostanza, che costituisce una nuova specie, può aggravare all'infinito, in modo da far diventare mortale un peccato veniale*. Se una circostanza costituisce una nuova specie di peccato, essa può aggravare a tal punto il peccato da costituire una specie di peccato mortale: in tal caso essa aggrava all'infinito. Questo accade, per es., quando si dice qualcosa di scherzoso, per eccitare all'odio. Se, invece, aggrava soltanto il peccato, senza costituire una nuova specie, non può aggravare all'infinito.

Art. 9. *I peccati non sono tutti uguali*. Gli stoici sostenevano che tutti i peccati sono uguali; i moderni eretici ritengono che non c'è differenza tra i meriti, perciò neanche tra i demeriti. Gli stoici erano convinti che, se si va contro la ragione, non importa se si va contro poco o molto, come non importa se, dopo che un giudice abbia stabilito che non bisogna oltrepassare una certa linea, si vada oltre di molto o di poco. Se i peccati sono una privazione, è naturale che siano uguali: quando si è privi di una cosa, non si può essere più o meno privi. Il problema consiste nel sapere in che modo sia possibile che riguardo alla privazione ci possa essere un più e un meno. Si danno due tipi di privazione: una *pura*, la morte che non lascia niente di vivo; una *impura*, la malattia che non sopprime del tutto la salute. La pura risiede nelle cose già corrotte, l'impura in quelle in via di corruzione. Nel primo caso non ha senso distinguere tra ciò che priva di più e di meno: quando uno è morto per una ferita non è meno morto di chi è morto per due. Nel secondo caso le privazioni ammettono un più o un meno. Dunque, i peccati non sono tutti uguali. Per es., nei peccati d'omissione l'atto omesso è pura privazione. Se non si va a Messa, il fatto che si sia più vicini o più lontani dalla Chiesa non aggrava né diminuisce il peccato d'omissione. I peccati d'omissione non sono tutti uguali, poiché i precetti non sono tutti uguali, sia perché ci sono precetti più e meno importanti, sia perché sono ordini di autorità di diverso grado. Neppure i peccati di trasgressione sono tutti uguali. Tra essi c'è una diversità, a seconda se sopprimono un bene maggiore o minore.

Art. 10. *Un peccato è tanto più grave quanto più s'oppone a un bene maggiore*. La gravità del peccato può considerarsi in rapporto all'oggetto, al soggetto, alle circostanze. Poiché l'atto è specificato dall'oggetto, la sua gravità s'assume in rapporto all'oggetto. È più grave il peccato che s'oppone al bene maggiore d'una virtù. Dato che la virtù consiste nell'ordine dell'amore e che dobbiamo amare prima Dio e poi il prossimo, i peccati contro

Dio sono più gravi che contro il prossimo. Tra questi ultimi sono più gravi quelli che attentano alla vita dell'uomo in atto (l'omicidio) e alla vita dell'uomo in potenza (i peccati di lussuria). Al terzo posto c'è il furto, per cui il prossimo è leso nei suoi beni esteriori. La gravità del peccato può dipendere dalle circostanze e dalla maggiore o minore volontarietà con cui il soggetto lo commette.

Art. 11. *Il peccato fa diminuire il bene naturale.* Poiché far diminuire è agire, bisogna esaminare in quanti modi si agisce. Un agente agisce per sé o accidentalmente. Agisce per sé, se agisce secondo la propria forma; agisce accidentalmente, se rimuove un ostacolo. Il sole che illumina la casa, agisce per sé. Chi rende luminosa la casa, aprendo la finestra, agisce accidentalmente. L'agente causa alcune cose direttamente, altre per conseguenza. Chi scaglia una pietra e rompe un vetro, è causa diretta del lancio della pietra, è causa della rottura del vetro per conseguenza. Ciò vale per gli effetti positivi e negativi: illumina la casa chi apre la finestra, l'oscura chi la chiude. Dio diffonde nelle anime la sua grazia per fortificarle. Il peccato è d'ostacolo, perché, come una casa non è illuminata, se non è rivolta al sole, così l'anima non riceve la grazia, se non è rivolta a Dio. Quando l'uomo pecca, si distoglie da Dio e si volge al peccato, che ostacola la ricezione della grazia. Ciò che ostacola la ricezione d'una perfezione, rende il soggetto meno disposto ad essa, specie se l'ostacolo (per es. il peccato) inerisce al soggetto (come l'atto e l'abito). Ciò che si muove in una direzione non può muoversi nella contraria. Così il peccato, che distoglie l'uomo da Dio e lo volge ai beni mutevoli, lo rende meno atto a dirigersi verso Dio; perciò rende meno disposta l'anima a ricevere la grazia. Questa disposizione è un bene naturale; il peccato fa diminuire questo bene.

Art. 12. *Il peccato non corrompe tutto il bene naturale*. Se il peccato diminuisce il bene naturale, sembra che una continua diminuzione potrebbe annientarlo. Per ovviare a ciò, alcuni ricorsero alla simili tu dine della divisibilità all'infinito, fatta secondo la stessa proporzione. Se ad una quantità si toglie prima un terzo, poi un terzo del terzo e così via, la sottrazione procede all'infinito. Questa similitudine non fa al caso nostro. In essa ciò che è sottratto dopo è minore di quanto è sottratto prima; invece, un peccato successivo può far diminuire il bene naturale più del precedente. La disposizione diminuisce in due modi: per sottrazione o per aggiunta del contrario. *Per sottrazione*: un corpo caldo, da cui si sottrae calore, diventa meno atto a riscaldare. *Per aggiunta del contrario*: nell'acqua, cui s'aggiunge calore, diminuisce l'attitudine a raffreddarsi. Quando la disposizione diminuisce per sottrazione, può essere totalmente soppressa; quando diminuisce per aggiunta del contrario, le possibilità sono due. *Prima*, l'aggiunta eccessiva corrompe il soggetto (l'acqua, per il troppo calore, evapora). In tal caso la disposizione è soppressa con il soggetto. *Seconda*, l'aggiunta eccessiva non distrugge il soggetto: per es. la materia, pur soggetta ad eccessivo calore, non è totalmente distrutta. In questo caso la disposizione non è del tutto soppressa, perché si radica nella natura del soggetto e perdura con esso. È il caso del peccato, che sottrae qualcosa dal bene naturale per l'aggiunta del contrario, in quanto fa volgere l'anima a ciò che è contro Dio. Dunque, il bene naturale, qual è la disposizione alla grazia, non è del tutto soppresso.

QUESTIONE 3
LA CAUSA DEL PECCATO

Art. 1. *Dio non è causa del peccato*. È causa di peccato chi pecca e chi fa peccare. Dio non può né peccare né far peccare. Il *peccato* (in senso fisico) c'è quando non si raggiunge un fine nell'operazione, per deficienza nel principio agente. Ciò è da escludere in Dio, potenza infinita. Il peccato (in senso morale) è il venir meno della volontà dal

debito fine. Neppure questo tipo di peccato ci può essere in Dio: la sua volontà è il suo stesso fine. Dio non può neppure far peccare. Poiché tutti gli agenti creati imitano il primo agente, se tutti gli agenti creati attraggono a sé le altre cose, rivolgendole verso il proprio fine, come quando un comandante, per mezzo di ordini, fa volgere verso il fine che si è proposto i suoi sottomessi, a maggior ragione questo accade anche in Dio, il quale, se fa volgere tutte le cose verso il Sommo Bene, che è lui stesso, non può nello stesso tempo farle allontanare da sé, inducendole al peccato.

Art. 2. *L'azione del peccato proviene da Dio, la sua difformità dall'uomo*. L'azione del peccato proviene da Dio per *una ragione generica* (l'atto è un ente e, come tale, è causato da Dio) e per *una ragione specifica* (l'atto è un movimento del libero arbitrio e ogni movimento delle cause seconde è causato dal primo motore). Il movimento del primo motore è ricevuto in modo diverso. Per es., il movimento del primo cielo è ricevuto in un modo da una pianta, che, avendo una potenza generativa perfetta, produce germogli perfetti, in un altro da un'altra, che, avendo una potenza generativa difettosa, produce germogli imperfetti. L'azione della pianta va ricondotta all'influsso del movimento del primo cielo, il difetto alla potenza difettosa della pianta. Così, la forza del camminare dipende dalla potenza della facoltà motrice, lo zoppicare da un difetto della tibia. Lo stesso dicasi della mozione di Dio. Questi muove la volontà umana, che produce atti buoni se l'atto rispetta l'ordine dovuto, pecca se non lo rispetta. Dunque, la causa dell'atto è Dio, della sua difformità l'uomo.

Art. 3. *Il diavolo non è causa del peccato*. È causa ciò cui consegue un effetto. Chi consiglia o chi predispone non sono cause: alla loro azione. non consegue per necessità un effetto. Dell'atto il diavolo non può essere propriamente causa; lo è come chi dispone o consiglia. Del peccato può essere causa solo chi può muovere la volontà, che è mossa all'esterno dall'oggetto conosciuto, all'interno dal soggetto. Chi consiglia o persuade muove la volontà dall'esterno, facendo vedere buona una cosa. Intelletto e volontà tendono per necessità verso il proprio oggetto: l'intelletto ai primi princìpi, la volontà alla beatitudine. Le conoscenze strettamente connesse con i primi princìpi muovono di necessità l'intelletto. La volontà è mossa necessariamente dalla beatitudine e da quelle cose che vi sono strettamente connesse. Tra esse non vanno posti i beni terreni: si può essere felici senza di essi. Per quanto un bene terreno sia presentato come un gran bene, non muoverà di necessità la volontà. È da escludere Dio, che ha connessione necessaria con la beatitudine. In questa vita l'uomo non conosce Dio com'è in sé, perciò non aderisce necessariamente a lui. Se nessun oggetto, neppure Dio, muove necessariamente l'uomo, nessuna persuasione lo necessita. La causa del peccato va attribuita al soggetto, che muove la volontà dall'interno, e a Dio, causa di tutti i movimenti. Ma Dio non può essere causa del peccato. Solo l'uomo ne è causa.

Art. 4. *Il diavolo può indurre l'uomo a peccare, persuadendolo internamente*. Il diavolo muove la volontà dell'uomo come chi persuade. E persuade agendo visibilmente o invisibilmente. Con la persuasione si può far vedere buono un oggetto all'intelletto, al senso interno o esterno. Il diavolo non può far vedere buono un oggetto, illuminando l'intelletto, perché un intelletto illuminato non è ingannabile. Il diavolo inganna le potenze interiori o esteriori. Inganna le prime, suscitando rappresentazioni sensibili nell'immaginazione, muovendo gli spiriti animali e gli umori interni del corpo, il cui movimento origina quelle rappresentazioni. È capace d'impedire l'uso della ragione, come nei posseduti. Non appena sono suscitate tali rappresentazioni, capita che, quanto più si è soggetti alle passioni, tanto più ci si lascia muovere da esse, come l'amante è mosso dalla più piccola rappresentazione dell'amata. Il demonio è detto *tentatore*, perché *saggia* gli uomini, per sapere da quali rappresentazioni sono più soggiogati. Nello

stesso modo può suscitare rappresentazioni nei sensi esterni. Il diavolo è causa del peccato anche alla stregua di chi dispone, perché, con la sollecitazione degli umori, rende un uomo più disposto alla passione.

Art. 5. *Non tutti i peccati sono commessi per istigazione del diavolo*. La causa è diretta e indiretta. L'indiretta produce una disposizione ordinata ad un effetto: la siccità, seccando gli alberi, è causa indiretta del loro incendiarsi. Il diavolo è causa dei nostri peccati in questo modo, poiché, col peccato del primo uomo, si è originata negli uomini una disposizione al peccato. La causa diretta agisce direttamente. Il diavolo non è causa diretta del peccato, perché ci sono peccati che derivano direttamente dal libero arbitrio e gli uomini peccherebbero, anche se non esistesse il diavolo. Essi commettono un peccato quando la loro ragione non frena gli appetiti disordinati: frenare gli appetiti disordinati dipende dal libero arbitrio. Non tutti i peccati sono commessi per istigazione del diavolo, benché talvolta possano essere commessi così.

Art. 6. *L'ignoranza è causa di peccato in diversi modi*. L'ignoranza può essere causa di peccato; è riconducibile al genere della causa motrice. I motori muovono per sé o accidentalmente. Vero motore è il generante, che dà ai corpi la forma, in ragione della quale si muovono. Motore accidentale è chi toglie ciò che impedisce il movimento, per es. chi, rimuovendo una colonna, fa cadere giù la pietra, che vi stava sopra. La conoscenza della morale ci guida verso il bene e c'impedisce di fare il male e l'ignoranza della morale causa il peccato come ciò che rimuove l'impedimento. La scienza morale è *universale* e *particolare*. Con la scienza universale si sa se un atto è buono o cattivo. L'ignoranza di questa scienza impedisce di distinguere tra atto buono e cattivo. Se l'ignoranza è colpevole, è causa come ciò che rimuove l'impedimento. La scienza particolare fa conoscere le circostanze dell'atto e impedisce di commettere un determinato atto. Per es., se l'arciere è convinto che dietro un cespuglio c'è un cervo e invece c'è un uomo, commette certo un omicidio, scagliando la freccia. In questo caso, se ['ignoranza è invincibile, è causa di peccato come ciò che toglie l'impedimento. Se vuole uccidere un uomo, ma non sa che l'uomo che sta dietro il cespuglio è suo padre, commette in ogni caso un omicidio, scagliando la freccia, benché questa ignoranza lo scusi dal parricidio. Dunque, l'ignoranza è causa di peccato in modi diversi.

Art. 7. *L'ignoranza indebita è peccato*. C'è una differenza tra il *non sapere*, l'ignorare e l'errare. Il non sapere è semplice negazione della scienza. L'*ignoranza* è privazione della scienza o di qualcosa che è scienza, come la credenza in falsi princìpi. L'errore è ritenere vero il falso. L'errore aggiunge un atto all'ignoranza: si può essere ignoranti senza commettere errori; ma quando s'esprimono giudizi su cose non conosciute, si erra. L'errore ha natura di peccato, perché il peccato consiste nell'*atto*. Il *non sapere* non ha natura di colpa né di pena. L'ignoranza ha natura di colpa quando s'ignora ciò che si deve conoscere. Tra le cose da conoscere sono incluse quelle con cui si dirigono bene i propri atti, come le cose che riguardano la fede, i comandamenti e quelle riguardanti il proprio ufficio. L'ignoranza, in se stessa, ha natura di pena, essendo privazione di perfezione nel soggetto; in rapporto alla sua causa, ha natura di colpa, perché è dovuta alla mancanza d'applicazione della mente; come tale è peccato d'omissione; considerata dal punto di vista di ciò che ad essa consegue, può essere peccato. L'ignoranza può aver attinenza con il peccato originale, in cui c'è un elemento formale (la perdita della giustizia originale) ed uno materiale (la perdita della conoscenza della verità, cioè l'ignoranza, e il *fomite* del peccato, cioè la perdita della rettitudine dell'appetito irascibile e concupiscibile).

Art. 8. *Solo l'ignoranza invincibile scusa dal peccato*. L'ignoranza scusa dal peccato nella misura in cui sopprime in tutto o in parte la volontarietà. L'ignoranza sopprime la volontarietà solo degli atti ad essa conseguenti. Il rapporto tra ignoranza e volontarietà è analogo a quello tra intelletto e volontà. Poiché l'atto dell'intelletto precede quello della volontà, quando l'ignoranza sopprime la conoscenza, sopprime anche l'atto della volontà. Se nell'atto dell'intelletto c'è qualcosa d'ignorato e di conosciuto, anche nell'atto della volontà ci sarà qualcosa di volontario e d'involontario. L'ignoranza causa sempre il non volontario (in cui non c'è l'atto di volontà), ma non sempre causa l'*involontario* (in cui la volontà è contraria all'atto). All'*involontario* segue la tristezza, che non sempre segue al *non volontario*. Quando l'atto della volontà precede quello dell'intelletto, l'ignoranza è volontaria. Ciò può accadere in tre modi. *Primo*: è il caso di chi vuole ignorare la salvezza, per non esser distolto dal peccato. *Secondo*: è il caso di chi, per negligenza, trascura d'informarsi; la negligenza è colpa se non ci s'informa su ciò che si deve sapere. L'ignoranza per negligenza è volontaria. *Terzo*: è il caso di chi vuole direttamente o indirettamente ignorare. *Direttamente*: è il caso dell'ubriaco che beve per privarsi dell'uso della ragione. *Indirettamente*: è il caso di chi non frena in tempo le passioni. Quando uno vuole direttamente ignorare, l'ignoranza aggrava il peccato. Quando uno vuole ignorare indirettamente, l'atto ha minore volontarietà e l'ignoranza scusa solo in parte. L'ignoranza invincibile rende involontario l'atro.

Art. 9. *Si può peccare consapevolmente per fragilità*. S'agisce per fragilità, quando s'agisce sotto l'impeto d'una passione. Socrate diceva che nessuno agisce scientemente per fragilità, perché nessuno è in grado d'agire contrariamente a come conosce, Ciò è contro l'esperienza. La scienza è posseduta o come abito o in atto, allo stato universale o particolare. Si può non possedere in atto la scienza che si possiede come abito: per es., intenti ad ascoltare chi ci parla, non ci avvediamo d'un altro che passa, perché, quando la nostra anima è intenta a compiere un atto relativo ad una potenza, non presta attenzione agli atti d'un'altra. La scienza riguarda l'universale; le passioni dell'anima hanno per oggetto i particolari. La veemenza d'una passione, che spinge verso un bene particolare indebito, si contrappone all'azione della scienza, che dovrebbe allontanare da esso. La passione distoglie l'attenzione dell'anima dalla scienza e ci fa muovere nel senso contrario a quello secondo cui ci fa muovere la scienza. Chi agisce per passione può avere la scienza universale, ma è privo della conoscenza particolare. La ragione può essere impedita anche dalle modificazioni che si originano nel corpo a causa delle passioni. Alcuni diventarono pazzi per passioni violente. In questi casi la ragione non è libera d'esprimere giudizi sugli atti da compiere.

Art. 10. *I peccati gravi che si commettono per fragilità sono imputabili come colpa mortale*. Quando un peccato mortale consegue necessariamente ad un atto volontario, tale necessità non diminuisce la gravità del peccato. Se si conficca una spada in una parte vitale del corpo d'un uomo, è necessario che questi muoia, cosicché la sua morte va imputata come colpa mortale a chi ha colpito. Se si commette un'azione cattiva, dopo che la ragione è rimasta legata dalla passione, quell' azione cattiva è volontaria, perché era nel potere della volontà impedire che la passione legasse la ragione. Rivolgere o non rivolgere l'attenzione su un oggetto è nel potere della volontà. Anche l'atto conseguente è volontario. Si può parlare d'involontarietà solo se il legame della passione è tale che non è più in potere della volontà spezzarlo, come nei pazzi. In questo caso c'è qualche volontarietà relativamente al principio di tale passione, quando la volontà aveva ancora il potere d'impedire che essa giungesse a tanto. È un peccato l'omicidio compiuto in stato di ubriachezza, poiché il principio dell'ebrietà fu volontario.

Art. 11. *La fragilità può diminuire o aggravare il peccato mortale*. Peccare per fragilità è peccare per passione. La passione dell'appetito sensibile si rapporta in due modi alla volontà: come qualcosa o che precede l'atto della volontà o che lo segue. Se precede l'atto, spinge la volontà ad emetterlo. In tal caso diminuisce merito e demerito, perché la passione impedisce la ragione d'illuminare la volontà. Chi, facendo il bene, segue il giudizio della ragione, opera più lodevolmente di chi si lascia influenzare dalla passione. Chi fa il male per un calcolo della ragione è più colpevole di chi lo compie per passione. La passione, che consegue all'atto, aggiunge qualcosa sia al merito sia al demerito, perché la potenza della passione, mossa dalla volontà, è segno della forza della volontà. Quanto più forte è la passione con cui s'agisce tanto più intenso è stato l'atto con cui la volontà si è determinata ad agire. Chi fa l'elemosina con maggior compassione merita di più; chi pecca con passione più forte, pecca di più. Perciò la passione, che è causa dell'atto, fa diminuire le ragioni del merito e del demerito; quella che ne è l'effetto testimonia che l'anima è tutta presa nel fare il bene o il male.

Art. 12. *Si può peccare per malizia o per certa scienza*. Non si può essere volontariamente cattivi. Aristotele osserva che è impossibile voler commettere un adulterio e voler essere giusti. È volontario il fine e i mezzi. Il malato, desiderando guarire, desidera anche la medicina, che lo farà guarire. Chi desidera il piacere, vuole il piacere come fine e il peccato come mezzo. Agostino fece l'esempio di chi, per amore della serva, sopporta volontariamente la schiavitù. Nel volere un bene mutevole uno o non sa che esso allontana da Dio - e agisce per ignoranza; oppure c'è in lui qualcosa, che l'inclina verso quel bene. L'inclinazione può effettuarsi in due modi: per una forza che si subisce dall'esterno o per una che si produce dall'interno. Quindi la volontà o è mossa da una forza esterna, la passione - e si pecca per fragilità; oppure da una forza interiore, dovuta ad un abito acquisito - e si pecca per malizia o per certa scienza.

Art. 13. *Chi pecca per malizia, pecca più gravemente di chi pecca per fragilità*. A parità di condizioni, per tre ragioni il peccato commesso per malizia è più grave di quello commesso per fragilità. *Prima*: un atto è tanto più volontario quanto più il suo principio risiede in chi lo compie. Se è più volontario, è più cattivo. Il principio del peccato per fragilità è la passione, esterna alla volontà; il principio del peccato per malizia è interno alla volontà, essendone un abito. *Seconda*: chi pecca per fragilità, pecca per tutto il tempo in cui dura la passione, quand'è passata se ne pente. Chi pecca per malizia, pecca per la durata dell'abito e poiché l'abito permane, il peccato è abituale; chi pecca per abito, difficilmente si pentirà. *Terza*: chi pecca per fragilità ha la volontà rivolta abitualmente verso il bene e solo di rado al male; chi pecca per malizia, ha di solito la volontà rivolta al male. Nell'ordine morale il fine ha la stessa funzione del principio nell'ordine teoretico. E come chi ignora i princìpi non può essere facilmente guidato verso la verità, così chi ha abitualmente per fine il male non può essere facilmente indirizzato al bene. Ciò è possibile a chi pecca per fragilità, perché costui ha la volontà rivolta abitualmente ad un fine buono.

Art. 14. *Il peccato per malizia, in senso lato, è contro lo Spirito Santo*. Quando i giudei dicevano che Cristo scacciava i demoni per opera di Beelzebub, peccavano contro la divinità di Cristo, misconoscendogli quel potere, e contro lo Spirito Santo, in virtù del quale operava. Il Vangelo dice che il peccato contro lo Spirito Santo non è perdonato e poiché a giudei ed eretici è concesso il battesimo, Agostino ha ristretto tale peccato a chi invidia la grazia del fratello o impugna la verità. Ma Cristo diceva che i farisei avrebbero peccato contro lo Spirito Santo se, bestemmiando, fossero giunti a un grado d'imperdonabilità. Agostino ribadisce dicendo che secondo il Signore tale peccato non sarà mai perdonato. Ciò contrasta col fatto che nella Chiesa non si ricusa il perdono a

chi si pente. Agostino ritratta, dicendo che pecca contro lo Spirito Santo solo chi persevera nel peccato fino alla morte. Lo Spirito Santo è carità e la remissione dei peccati si ottiene per mezzo di essa. Pecca contro lo Spirito Santo chi s'oppone talmente alla remissione dei peccati, che vi persevera fino alla morte. Tale è l'impenitenza finale. Il peccato di malizia è l'atto con cui la volontà *tende* verso un bene, congiunto con una malizia. Il *tendere* avviene per inclinazione o per rimozione d'un ostacolo. Il peccato di malizia è contro lo Spirito Santo quando la volontà tende ad un oggetto, cui è congiunta una malizia, dovuta alla rimozione degli ostacoli che impediscono di peccare, quali la speranza, il timor di Dio, ecc... Sono considerati, in senso stretto, peccati contro lo Spirito Santo la disperazione, la presunzione, l'ostinazione... In senso lato sono peccati contro lo Spirito Santo anche quelli per malizia.

Art. 15. *Il peccato contro lo Spirito Santo per sé non è perdonabile*. Se il peccato contro lo Spirito Santo è inteso alla maniera di Agostino, cioè peccato mortale d'impenitenza, non potrà mai essere perdonato. Negli altri significati potrà essere perdonato molto difficilmente per due ragioni. *Prima*: in considerazione della pena. È remissibile quel peccato che ha una minore gravità, perché è punito con minor rigore. Di tal genere sono i peccati commessi per ignoranza o per fragilità. *Seconda*: in considerazione della colpa. In una realtà inferiore una cosa è impossibile, quando la realtà inferiore è privata delle sue potenze. Era impossibile che Lazzaro risorgesse, benché fosse possibile a Dio. Chi respinge i doni dello Spirito Santo, con cui ottiene la remissione dei peccati, respinge i mezzi che servono a tale remissione. Il peccato contro lo Spirito Santo è irremissibile, benché possa non esserlo, se si considera la potenza della grazia divina e lo stato del libero arbitrio, non ancora definitivamente confermato nel male.

QUESTIONE 4
IL PECCATO ORIGINALE

Art. 1. *Si contrae un peccato sin dalla nascita*. I pelagiani non ammettono che il peccato originale si trasmette per nascita, vanificando la redenzione. Ogni uomo va visto come singolo e come parte d'una comunità. Nel primo caso, gli appartengono gli atti che compie di sua volontà; nel secondo, gli atti compiuti da tutta la comunità o dal suo capo. Tutti gli uomini sono come una sola comunità e ognuno può essere considerato come singolo e come parte di essa. Ad Adamo fu data da Dio la giustizia originale e gli fu data come singolo e come principio della natura umana. Come principio, si sarebbe dovuta trasmettere ai discendenti. Il primo uomo, peccando, la perse nello stesso modo in cui gli fu data: per sé e per i suoi discendenti. Il peccato originale in rapporto ad un uomo, considerato come singola persona, non ha natura di colpa, poiché non è volontario; in rapporto ad un uomo, considerato come un determinato membro della natura umana, assunta come un solo uomo, ha natura di colpa per la volontarietà del progenitore. In un omicidio la mano, che ha impugnato il pugnale, non è colpevole, considerata in se stessa; considerata in quanto parte di tutto l'uomo, è colpevole quanto il braccio e quanto la volontà dell'omicida.

Art. 2. *Il peccato originale*. Il peccato originale è quanto perviene con la nascita ad un singolo uomo dal peccato d'Adamo, nello stesso modo in cui il proprio della mano è quanto le perviene dalla volontà, che causa il peccato. Alla mano perviene dalla volontà un influsso disordinato, consistente in una conversione disordinata ad un bene finito (elemento materiale) e nell'allontanamento da Dio (elemento formale). Se nella conversione la mano prende una spada, nella spada c'è peccato solo virtualmente; non si dice che la spada pecca, perché non è parte dell'uomo. Nel peccato d'Adamo ci fu

l'allontanamento da Dio e la conversione verso un bene mutevole. Per l'allontanamento, Adamo perse il dono della giustizia originale; per la conversione, le potenze inferiori si sottrassero al dominio della ragione. In chi nasce da Adamo la ragione non si sottomette naturalmente a Dio, l'irascibile e il concupiscibile non si sottomettono per natura alla ragione e nutrono desideri disordinati (la *concupiscenza*). La ragione subisce la conseguenza del peccato sotto forma di colpa, perché è suscettibile del male della colpa; le parti inferiori la subiscono sotto forma di pena, forse anche di colpa ma in modo virtuale, nella misura in cui la pena del peccato sia causa di peccato. In un uomo il peccato originale è la concupiscenza, che è l'elemento materiale del peccato, insieme alla perdita della giustizia originale, che ne è quello formale.

Art. 3. *Il peccato originale risiede nella ragione*. Una cosa risiede in un'altra o come nel proprio soggetto o come nella propria causa. Il soggetto proprio d'un accidente è proporzionato all'accidente. Per es., poiché la virtù è propria dell'uomo, il suo soggetto è ciò che è proprio dell'uomo, cioè la ragione. La causa è principale e strumentale. Una cosa risiede nella causa principale secondo la somiglianza della forma, come il figlio è simile al padre; risiede nella causa strumentale secondo la potenza che lo strumento riceve dalla causa principale, che lo muove. La forma della casa risiede nelle pietre come nella causa strumentale e nella mente dell'artefice come nella causa principale. Poiché peccare è proprio dell'uomo, il soggetto del peccato è il proprio dell'uomo, cioè la ragione. Dunque, il peccato originale risiede nell'anima razionale come nel proprio soggetto, nel seme come nella causa strumentale.

Art. 4. *Il peccato originale esiste dapprima nell'essenza dell'anima, poi nelle potenze*. Poiché l'anima s'unisce al corpo con l'essenza in qualità di forma e non con le potenze, secondo l'ordine della generazione il peccato originale esiste dapprima nell'essenza dell'anima. È errato pensare che esista dapprima nelle potenze secondo l'ordine della natura. L'anima si rapporta alle potenze come la sostanza agli accidenti. Nell'ordine della natura viene prima la sostanza, poi gli accidenti. Secondo l'ordine della generazione e secondo l'ordine della natura l'anima è prima delle potenze. Dunque, il peccato originale risiede dapprima nell'essenza dell'anima.

Art. 5. *Il peccato originale risiede dapprima nella volontà*. La virtù o il vizio hanno come proprio soggetto la parte razionale. L'irascibile e il concupiscibile sono soggetto di virtù, poiché partecipano della parte razionale. Perciò il primo soggetto della virtù e del vizio è l'elemento razionale. Nell'anima razionale bisogna cercare quale sia la potenza, in virtù della quale tutte le altre sono suscettibili di peccato. Il peccato originale è una pena. I nostri atti sono meritevoli di pena in quanto sono volontari. Dunque, il peccato originale risiede dapprima nella volontà.

Art. 6. *Il peccato originale deriva da Adamo a tutti coloro che da lui procedono per via seminale*. Tutti gli uomini, che derivano da Adamo per via seminale, contraggono il peccato originale nell'istante in cui ricevono l'anima. Tutti gli uomini, discendenti da Adamo, sono come un solo uomo e il peccato originale si trasmette loro come il peccato attuale d'un singolo uomo si trasmette alle sue membra. Il peccato attuale si riscontra dapprima nella volontà, come nel suo principio, da essa perviene alle altre potenze dell'anima e alle membra del corpo. Il peccato originale dapprima risiede in Adamo, come nel suo principio, e da Adamo perviene a quelli che da lui sono mossi, nel senso in cui si dice che il padre *muove* il figlio, in quanto causa. Dunque, la mozione d'Adamo, che perviene tramite la nascita a quelli che da lui procedono per via seminale, trasmette a costoro il peccato originale.

Art. 7. *Contraggono il peccato originale coloro che nascono da Adamo solo materialmente*. Il peccato originale perviene da Adamo ai posteri, in quanto questi ultimi sono mossi da Adamo per mezzo della nascita. Ora, è della materia essere mossa, non muovere. Chi discende da Adamo, da Adamo è mosso per mezzo della materia, cioè per mezzo del seme e, tramite il seme, riceve il peccato originale. Un uomo, che fosse formato di nuovo dalla terra, non contrarrebbe il peccato originale.

Art. 8. *I peccati dei genitori prossimi non si trasmettono ai discendenti*. Il generante univoco comunica al generato la propria specie e gli accidenti che ne conseguono. Se ha grande potenza, comunica anche i caratteri individuali. Ciò accade solo per gli accidenti relativi al corpo (un uomo bianco genera un figlio bianco), non per quelli relativi all'anima intellettiva (un grammatico non genera un grammatico). Adamo ebbe da Dio il dono della giustizia originale, che sarebbe dovuta pervenire ai suoi discendenti. La giustizia originale pervadeva l'anima, che per essa rimaneva sottomessa a Dio, e giungeva fino al corpo, che per essa rimaneva sottomesso all'anima. Poiché giungeva fino al corpo, il dono doveva trasmettersi a coloro che sarebbero nati da Adamo per via seminale. Esso fu perduto tramite il peccato e così anche il peccato si trasmise nello stesso modo, per via seminale. Ma i peccati attuali, per cui un uomo perde la grazia attuale, che Dio gli dona solo in ragione della sua persona e che s'estende solo all'anima senza raggiungere il corpo, non si trasmettono ai discendenti.

QUESTIONE 5
LA PENA DEL PECCATO ORIGINALE

Art. 1. *La privazione della visione divina è una pena conveniente del peccato originale*. Una cosa, capace di raggiungere un gran bene, sebbene tramite un aiuto esterno, è più eccellente d'un'altra non bisognosa d'aiuto esterno per raggiungere un bene inferiore. Un corpo giovane malato, bisognoso della medicina, per conseguire la salute, è migliore d'un corpo sano ma vecchio. L'uomo è superiore a qualsiasi creatura, perché ha una disposizione a vedere Dio, benché con l'aiuto della grazia santificante. Oltre a ciò, ebbe bisogno d'un altro aiuto, cioè della giustizia originale, che dispone la mente alla visione di Dio. L'uomo può godere della visione di Dio, purché il corpo sia tenuto a freno dall' anima e le potenze inferiori dalle superiori, ciò che ad Adamo fu reso possibile col dono della giustizia originale. La giustizia originale fu persa. Poiché col peccato uno perde il dono della grazia, che è d'aiuto per conseguire la visione di Dio, è conveniente che l'uomo sia privato di ciò verso cui tale aiuto dispone, cioè la visione di Dio.

Art. 2. *Al peccato originale non è dovuta la pena del senso*. Per tre ragioni al peccato originale è dovuta la pena del danno (la privazione della visione divina), non la pena del senso. *Prima*: una persona si ordina da sé a ciò che appartiene alla natura, è ordinata dalla natura a ciò che è al di là di essa. La mancanza dell'ordine provoca un danno in ciò che appartiene alla natura per un vizio della persona (peccato attuale); ma in ciò che è al di là della natura provoca un danno per un vizio della natura (peccato originale). La privazione della grazia e della visione divina sono dovute ad un uomo per il peccato originale e per il peccato attuale. La pena del senso è dovuta ad un uomo solo per il peccato attuale. *Seconda*: per la proporzione tra pena e colpa, al peccato attuale è dovuta la privazione della visione divina, corrispondente all'allontanamento da Dio, e la pena del senso, corrispondente alla conversione verso le creature. Nel peccato originale c'è solo allontanamento, quindi non gli è dovuta la pena del senso. *Terza*: la pena del senso è dovuta non a chi è disposto a fare il male, ma a chi lo fa realmente. Alla natura, disposta al male dal peccato originale, è dovuta solo la pena del danno. Quindi, ad un

fanciullo che muore col solo peccato originale è dovuta la pena del danno, non la pena del senso, dovuta all'adulto, che ha commesso un peccato attuale.

Art. 3. *Non soffrono la pena del dolore interiore coloro che muoiono col solo peccato originale*. Secondo alcuni, i fanciulli morti senza il battesimo provano un'afflizione interiore. Ma non c'è ragione che essi siano esentati dalla pena del senso e non anche dalla più punitiva afflizione interiore. Altri pensano che le anime dei fanciulli non soffrano afflizioni interiori, perché non sanno d'essere state create per la beatitudine eterna, di cui sono privati. Ma poiché i fanciulli non hanno commesso alcun peccato attuale, è ingiusto che soffrano un danno nei beni naturali. La loro anima ha una conoscenza più perfetta di noi, quindi non sono soggetti a tale danno. Se ne fossero affetti, si troverebbero in una condizione peggiore dei dannati. Infatti, è preferibile soffrire con conoscenza che godere con mente folle. Altri sostengono che i fanciulli non si dolgano della privazione della visione di Dio, perché sanno che mai l'avrebbero conseguita naturalmente. Essi non possono desiderare disordinatamente e per loro sarebbe disordinato il desiderio di godere della visione di Dio, com'è disordinato per un contadino dolersi di non essersi impossessato d'un regno. Le anime dei fanciulli hanno la conoscenza naturale, non quella soprannaturale della fede, perché non ricevettero il battesimo. Per conoscenza naturale sanno che l'uomo è fatto per la beatitudine, non sanno che consiste nella visione di Dio. Non sapendo che sono stati privati d'un tale bene, non se ne dolgono.

Art. 4. *La morte e tutti gli altri mali di questa vita sono pene dovute al peccato originale*. C'è una pena dovuta al peccato e una ad essa conseguente. Per un uomo, condannato dal giudice all'accecamento, la cecità è la pena della condanna, la mendicità è la pena conseguente. La privazione della giustizia originale è la pena del peccato originale, cui conseguono altri mali, diversi nei diversi uomini. Tali mali non sono prevedibili dal giudice, che non è ingiusto se i mali conseguenti sono differenti. Dio può prevedere i mali conseguenti e potrebbe sembrare ingiusto per la diversità dei mali conseguenti nei diversi uomini. Origene attribuì la diversità al fatto che le anime, prima di congiungersi ai corpi, avevano meriti e demeriti diversi. Ciò è contro la dottrina apostolica e la ragione. L'anima è imperfetta senza il corpo. Non è ragionevole che Dio cominci a creare l'uomo dall'imperfetto, come non è ragionevole pensare che abbia formato prima la mano, poi il corpo. Tale diversità è dovuta ai meriti o demeriti dei genitori. Poiché il figlio è qualcosa del padre quanto al corpo, non è disdicevole che sia punito nel corpo per un peccato del padre. A volte questi mali sono previsti e permessi da Dio per prevenire un peccato futuro o per far progredire nella virtù. Che l'uomo abbia bisogno d'essere aiutato con questi mali appartiene alla debolezza dell'anima, come appartiene alla debolezza del corpo essere aiutato con un intervento chirurgico per guarire dalla malattia.

Art. 5. *La morte è per l'uomo contro la sua natura*. Naturale è ciò che è secondo natura. Sono natura la forma e la materia: c'è un naturale secondo la forma, uno secondo la materia. La forma è più natura della materia; ciò che è naturale secondo la forma è più naturale di ciò che è naturale secondo la materia. Il naturale secondo la materia può o non può convenire alla forma. Ciò che è contrario alla forma non è nell'intenzione dell'agente. Nell'uomo qualcosa è naturale in base alla forma (l'anima), qualcosa è naturale in base alla materia (il corpo). Il corpo può essere considerato o secondo la sua attitudine a ricevere la forma o secondo ciò che consegue necessariamente alla materia. In relazione alla forma, il corpo deve essere composto di elementi contrari. Poiché la materia è in funzione della forma, il corpo deve permettere all'anima di ricevere le specie intelligibili delle cose tramite i sensi. Il primo di tutti i sensi è il tatto, che deve essere composto di. elementi contrari. Poiché il corpo è composto, è corruttibile. Come tale, è contrario alla forma, perché la forma è il principio dell'essere e la corruzione è un

processo verso il non-essere. Del tutto particolare è la contrarietà tra la corruzione del corpo e l'anima intellettiva, che è incorruttibile. Se nella natura ci fosse un corpo incorruttibile, questo sarebbe il più conveniente per l'anima. Un ferro indistruttibile è il più conveniente per la sega; poiché il fabbro non lo trova, usa quello che trova. Dio è onnipotente. Perciò impedì nel primo uomo che la necessità della materia passasse in atto. All'uomo la corruzione è naturale in ragione della materia; in ragione della forma gli è naturale l'immortalità, che può essergli procurata da una potenza soprannaturale.

QUESTIONE 6
LA SCELTA UMANA

Art. unico. *L'uomo ha la libera scelta dei suoi atti*. In ogni cosa c'è un principio attivo. Nell'uomo è la volontà e l'intelletto; sotto certi aspetti s'accorda col principio attivo delle cose naturali, sotto altri no. S'accorda, perché, come nelle cose naturali c'è una forma e un'inclinazione conseguente (l'*appetito naturale*), così nell'uomo c'è la forma (intelletto) e l'inclinazione conseguente (la volontà). Non s'accorda, perché nella cosa naturale la forma è individualizzata dalla materia e l'inclinazione è determinata ad un unico oggetto, mentre la forma conosciuta dall'intelletto è universale e l'inclinazione si rapporta a molti oggetti. Negli animali il principio attivo è intermedio: la forma che l'animale conosce col senso è individuale e l'inclinazione è determinata ad un unico oggetto; ma l'animale conosce ora un oggetto ora un altro; quindi, ora fugge ora insegue. Il movimento d'una potenza va considerato dal punto di vista del soggetto e dell'oggetto. Il primo caso riguarda l'esercizio dell'atto, il secondo la sua specificazione. Nelle realtà fisiche la specificazione deriva dalla forma, l'esercizio dal principio agente. Nell'uomo oggetto dell'intelletto è l'ente e il vero, che è primo nel genere delle cause formali; oggetto della volontà è il bene, che è primo nel genere delle cause finali. Ogni bene, in quanto conosciuto, è compreso sotto il vero; ogni vero, in quanto fine, è compreso sotto il bene. In rapporto all'oggetto, il principio del movimento procede dall'intelletto (il bene conosciuto muove la volontà); in rapporto al soggetto, il principio risiede nella volontà, che muove sé e le altre potenze. In rapporto all'esercizio dell'atto, la volontà è mossa da sé. E non è contraddittorio: la volontà è in potenza e in atto sotto rapporti diversi. Chi vuole guarire, vuole consigliarsi sulla medicine, poi vuole prenderle. La volontà di prendere la medicina è preceduta dal consiglio, questo dalla volontà di guarire. Anche il consigliarsi è preceduto da un atto della volontà e quest'atto da un consiglio. Non potendo andare all'infinito, bisogna ammettere che la volontà d'un uomo, che non vuole sempre in atto, sia mossa da un agente esterno. Questo agente non può essere il corpo celeste, perché intelletto e volontà sono potenze incorporee. Dio muove la volontà secondo la sua natura, cioè come una potenza che si rapporta indifferentemente a molte cose. Dunque, quanto all'esercizio dell'atto, la volontà non è mossa necessariamente. Dalla parte dell'oggetto, il bene conveniente muove la volontà. Se si conoscesse un bene, conveniente secondo tutti gli aspetti (la beatitudine), esso la muoverebbe necessariamente. Un bene particolare non muove necessariamente la volontà, perché può essere preferito ad un altro più conveniente. Un bene è più conveniente o perché lo si ritiene più importante o perché si è più disposti verso di esso. Se tale disposizione è naturale, il bene non soggiace alla volontà, che lo sceglie necessariamente: per es. esistere. Se è un abito o una passione, la volontà non si muove per necessità. Uno può calmare la propria ira. Dunque, quanto all'oggetto, la volontà è mossa necessariamente solo relativamente ad alcune cose.

QUESTIONE 7
IL PECCATO VENIALE

Art. 1. *Il peccato si divide in veniale e in mortale*. Il peccato veniale in sé non è quello mortale, diventato veniale con la confessione; né quello per debolezza o per ignoranza; né quello che prevede un termine della pena: ciò è una conseguenza; né quello che non priva della grazia: ciò è un effetto. La differenza tra veniale e mortale non va cercata nel soggetto, quasi che fosse veniale il peccato che risiede nel concupiscibile e nell'irascibile e mortale quello che risiede nella ragione. Il veniale c'è anche nella ragione. Né va cercata nell'atto della volontà, perché il peccato consiste nell'atto interiore ed esteriore e un atto buono diventa cattivo per la volontà. È necessario che un peccato sia veniale o mortale per il genere e per l'oggetto. Il peccato è un disordine per l'anima come la malattia per il corpo. Come ci sono malattie curabili e incurabili, così ci sono peccati remissibili, detti *veniali*, e irremissibili (non per Dio), detti *mortali*. Una malattia è detta *mortale*, quando sopprime il principio vitale. Riguardo all'anima, il principio della vita spirituale è la carità di Dio e del prossimo. Se un peccato sopprime la carità, è mortale; veniale, se non la sopprime. Un peccato sopprime o no la carità dalla parte del soggetto e dell'oggetto. *Dalla parte del soggetto*: quando è dovuto ad una potenza, che non è in grado d'ordinare al fine (i movimenti della sensualità), esso non è mortale; quando è dovuto ad una potenza in grado d'ordinare a un fine (la volontà) diventa mortale anche un veniale. *Dalla parte dell'oggetto*: un peccato è mortale o veniale per la materia. Come un cibo è di per sé contro la vita del corpo e un altro ne impedisce solo una buona costituzione, così un peccato è di per sé contro la carità di Dio o del prossimo. Questi sono peccati mortali per il loro genere. Ci sono anche peccati veniali per il loro genere.

Art. 2. *Il peccato veniale non fa diminuire la carità*. Accrescimento e diminuzione riguardano la quantità, che è accidentale o essenziale. Nel nostro caso va esclusa l'accidentale, perché essa dipende dal soggetto e il soggetto della carità, la mente, è immateriale. L'essenziale è intesa in tre modi. *Primo*, dalla parte dell'agente: quanto più forte è la potenza dell'agente tanto maggiore sarà l'effetto. *Secondo*, dalla parte del soggetto: questi tanto più perfettamente riceve la forma per l'azione dell'agente, quanto più è predisposto. *Terzo*, dalla parte dell'oggetto (se si tratta d'una potenza): grande è la potenza che ha per oggetto qualcosa di grande. Questo caso va escluso, poiché l'oggetto, che è Dio, non può aumentare né diminuire per la sua semplicità. È possibile nei primi due casi. *Nel primo*: aumenta in ragione della sapienza e della volontà per cui Dio distribuisce la sua grazia. *Nel secondo*: aumenta per le opere buone. Principio del merito è la carità. Prima che un uomo riceva la carità, le sue buone opere ve lo dispongono; solo dopo averla acquisita ne merita l'aumento. Il peccato veniale non fa diminuire la carità da parte né di Dio né dell'uomo. Nel primo caso: chi pecca venialmente non è incline verso la creatura in modo da allontanarsi da Dio. Nel secondo caso, non accade per due ragioni. *Primo*: il peccato veniale risiede nell'anima in modo diverso dalla carità. Questa risiede nell'ordine della parte superiore dell'anima verso Dio e il disordine del peccato veniale non lo intacca. *Secondo*: la forma nel soggetto diminuisce per la mescolanza con il contrario, ma il peccato veniale non è il contrario della carità. La carità riguarda l'ordine al fine, il peccato veniale l'ordine ai mezzi. Dunque, il peccato veniale non fa diminuire in alcun modo la carità.

Art. 3. *Il peccato veniale non può diventare mortale*. Un peccato è unico in ragione dell'unico atto di volontà che lo causa. Può accadere che un atto unico nel genere della natura non lo sia nel genere morale. Chi va in Chiesa può avere come scopo, nella prima parte del percorso la vanagloria, nella seconda il disprezzo di Dio. Qui si hanno due peccati: il primo è veniale, il secondo mortale. Un peccato veniale per il suo genere può diventare mortale in ragione del fine. Nell'atto morale si possono considerare due oggetti: quello dell'atto interiore e dell'atto esteriore. Se sono identici, la valutazione morale per

l'uno vale anche per l'altro. Se sono distinti, può accadere che l'atto esteriore sia buono, l'interiore cattivo. Poiché la valutazione morale dell'atto dipende dalla sua volontarietà, la specie dell'atto va considerata in base all'oggetto interiore: se questo è cattivo, tutto l'atto è cattivo. Può anche accadere che, quando l'atto non è volontario o non è deliberato, il peccato mortale per il suo genere sia veniale per l'imperfezione dell'atto. Comunque, più peccati veniali non ne fanno uno mortale. Per due ragioni. *Primo*: quando da molte cose se ne produce una sola, quella prodotta è della stessa natura delle altre. Per es., con molte linee si può produrre una linea. Ma con molti numeri non si può produrre una linea. Il peccato veniale riguarda le cose che sono ordinate al fine (ultimo), il mortale lo stesso fine (ultimo). *Secondo*: il peccato mortale sopprime la carità, mentre il peccato veniale non la fa neppure diminuire. Tuttavia molti peccati veniale possono disporre a commetterne uno mortale. Ma questa disposizione non è necessaria.

Art. 4. *Una circostanza può far diventare mortale un peccato veniale*.
Un atto morale è detto buono o cattivo per il genere in ragione dell'oggetto, per una circostanza o per il fine. Poiché il fine è l'oggetto della volontà, se esso ha natura di peccato mortale, l'atto esteriore acquista la specie dell'atto interiore. Una circostanza dà la specie all'atto, quando vi aggiunge una nuova deformità. Per es., l'unione d'un uomo con una donna, che non è sua moglie, è fornicazione; se la donna è moglie d'un altro, è adulterio. Se la deformità aggiunta è contro un comandamento di Dio, il peccato, veniale per il suo genere, diventa mortale. Un atto veniale per un'imperfezione dell'atto (per es., manca del consenso), diventa mortale non appena l'atto diventa perfetto (sopraggiungendo il consenso).

Art. 5. *Nella ragione superiore c'è peccato veniale e mortale*. Nella ragione il peccato ci può essere in due modi: nell'atto stesso della ragione (quando si aderisce al falso) o nel perseguimento disordinato d'un oggetto, dopo la deliberazione. Il peccato risiede nella *ragione inferiore*, se si delibera dopo essere ricorsi a opinioni degli uomini; nella *ragione superiore*, se si delibera dopo essere ricorsi a ragioni eterne (i comandamenti). Le ragioni eterne possono essere contemplate nella loro verità o usate come argomenti per motivare la deliberazione. Nei due casi c'è peccato veniale o mortale. C'è il primo se, nel contemplare le ragioni eterne (Dio uno e trino), s'insinua all'improvviso nella ragione un pensiero falso (che l'unità è inconciliabile con la trinità); se la ragione assente a tale pensiero, c'è il secondo. Anche consultando le ragioni eterne, per trovarvi gli argomenti motivanti la deliberazione, si commette un peccato mortale o veniale. Si commette il primo, se, dopo la consultazione, si accetta di fare qualcosa, che ostacola il raggiungimento del fine ultimo; si commette il secondo, se si accetta di fare qualcosa che lo ritarda.

Art. 6. *Nella sensualità c'è peccato veniale*. Il peccato è nell'atto e l'atto è morale, in quanto ordinato dalla ragione e comandato dalla volontà. C'è peccato in ciò che dipende dalla volontà. Dalla volontà dipendono le membra del corpo, gli atti esterni e alcuni movimenti interiori, tra cui la sensualità. Le membra del corpo e i movimenti interiori sono causa strumentale, la volontà è causa principale. Il peccato non risiede nella mano che uccide, ma nella volontà che lo vuole. Nell'atto della sensualità, che si muove senza il comando della ragione, c'è peccato veniale. Infatti la sensualità, non può attingere l'ultimo fine e con il suo movimento non vi si avvicina né se ne allontana. Il peccato mortale c'è solo quando il movimento della sensualità è comandato dalla ragione e l'oggetto della sensualità non permette il perseguimento dell'ultimo fine.

Art. 7. *L'uomo, nello stato d'innocenza, non poteva peccare venialmente*. Per alcuni Adamo non commise peccati veniali prima di commetterne uno mortale; per l'eccellenza

della sua persona poteva peccare solo mortalmente. Ma la circostanza della persona aggrava un peccato tanto da renderlo mortale solo se l'atto compiuto, in sé permesso, è contro lo stato di quella persona (sposarsi per un sacerdote). Ciò non si può dire d'Adamo. Lo stato d'Adamo era tale, che mai avrebbe potuto peccare venialmente, perché in lui la parte superiore dell'anima era sottomessa a Dio e le parti inferiori erano sottomesse alla superiore. Poiché ci può essere peccato veniale anche nella ragione superiore, si è affermato che almeno in essa c'è stato peccato veniale. Ciò è impossibile. Adamo non avrebbe potuto mancare in quelle cose che sono ordinate al fine. In lui le parti inferiori erano sottomesse alle superiori, dalle quali la sua ragione derivava indefettibilmente gli argomenti motivanti la deliberazione.

Art. 8. *I primi movimenti della sensualità sono peccati veniali anche negl'infedeli*. Il movimento della sensualità nell'infedele non può essere peccato mortale. *Primo*, perché il movimento della sensualità, non essendo capace dell'ultimo fine, non lo persegue né se ne allontana. *Secondo*, perché, considerato nel suo principio, cioè nel peccato originale, esso ha certo natura di pena, come anche nel fedele, ed ha anche natura di colpa, ma questa colpa non è uguale a quella che si commette con un peccato mortale attuale.

Art. 9. *L'angelo buono o cattivo non può peccare venialmente*. Negli angeli buoni o cattivi non ci può essere peccato veniale, perché il loro intelletto non è discorsivo come il nostro. A noi accade di considerare ora i principio e ora le conclusioni. Ciò non accade negli angeli, che vedono le conclusioni nei princìpi. Come i princìpi stanno alle conclusioni così il fine sta ai mezzi. Come accade che noi ora pensiamo ai princìpi e ora alle conclusioni, così ora pensiamo al fine e ora ai mezzi. Perciò, ora siamo attratti dal fine, ora dai mezzi. Ciò non accade negli angeli: essi vedono i mezzi nel fine, quindi in essi non ci può essere un disordine circa i mezzi. In noi c'è peccato veniale, quando c'è disordine circa i mezzi, pur rimanendo la nostra mente rivolta al fine. Perciò negli uomini ci può essere peccato veniale senza il mortale. Negli angeli il disordine riguarda sempre il fine. In essi c'è solo il peccato mortale.

Art. 10. *Il peccato veniale non è punito con la pena eterna*. La pena è inflitta per riportare all'ordine della giustizia divina il disordine della colpa. Nell'ordine della giustizia divina il peccato mortale è punito con la pena eterna per la specie del peccato e per la sua inerenza nel soggetto. *Per la specie del peccato*: chi pecca contro qualcosa merita d'essere privato del beneficio di essa. Chi pecca contro la vita della Repubblica, merita d'essere privato di questa vita con l'esilio o con la morte. Chi pecca mortalmente, pecca contro la carità; quindi merita la privazione del perdono, effetto della carità. *Per l'inerenza del peccato nel soggetto*: il peccato mortale merita una pena eterna, in quanto priva l'uomo della grazia, per cui il peccato è rimesso. Poiché la pena non è condonata, finché dura il peccato, chi pecca mortalmente, per quanto dipende da lui, si sottopone ad una pena eterna. Il peccato veniale, per sé, non va contro la carità né priva il soggetto della grazia; dunque, non merita la pena eterna.

Art. 11. *Nell'altra vita il peccato veniale è perdonato com'è perdonato in questa vita*. *Perdonare* significa *non imputare*. S'imputa ad uno un peccato, in quanto non consegue la beatitudine, incompatibile con la colpa commessa e con la pena in cui è incorso. La colpa del peccato mortale priva l'uomo della carità, con cui si dirige verso il fine ultimo; quella del veniale ne impedisce il perseguimento. Chi commette un peccato mortale merita d'essere annientato, chi commette il veniale d'essere corretto. Il mortale e il veniale sono perdonati in modo diverso quanto alla colpa e alla pena. *Quanto alla colpa*: il mortale è perdonato con l'infusione della grazia, che ricostituisce il principio della carità;

il veniale, che non distrugge tale principio, è perdonato con uno scuotimento del fervore della carità. *Quanto alla pena*: il peccato mortale non è perdonato in questa vita, perché la pena è eterna; il veniale è perdonato con una pena temporale. Nella vita futura il peccato mortale non può essere perdonato quanto alla colpa, perché nell'anima non può esserci un mutamento essenziale; se non è perdonata la colpa, non è condonata neppure la pena. È probabile che in coloro che muoiono con l'uso della ragione il peccato veniale sia perdonato in questa vita quanto alla colpa e nell'altra vita quanto alla pena, perché è improbabile che un uomo, in possesso della carità, sentendosi prossimo a morire, non sia mosso da un impulso di carità verso Dio. Se tale impulso è intenso, è rimessa la colpa ed è condonata la pena. In chi muore colto nel sonno la colpa del peccato veniale non è rimessa, né la pena condonata. Perciò si richiede che sia purificato, prima d'essere ammesso alla vita eterna.

Art. 12. *I peccati veniali in questa vita sono rimessi con l'aspersione dell'acqua benedetta, l'unzione del corpo e simili*. Il peccato veniale è perdonato tramite il fervore della carità e tramite quelle cose che stimolano tale fervore. Ci sono cose che stimolano la volontà, inclinandola verso un atto ardente di carità, come i sacramenti, con i quali è anche conferito il dono della grazia. Altre stimolano la ragione a volgere la sua attenzione su qualcosa che suscita il fervore della carità, come la meditazione, il battersi il petto, la preghiera, ecc ... Altre permettono alla potenza divina d'operare internamente, suscitando il fervore della carità, come l'acqua benedetta, la benedizione del Papa, ecc...

QUESTIONE 8
I VIZI CAPITALI

Art. 1. *Quanti e quali sono i vizi capitali*. Il vizio è detto *capitale* da *capo*. Si può intendere tale termine nel significato di: determinato *membro* dell'animale, *principio, principe* o *reggitore* d'un popolo. *Capitale*, riferito a *vizio*, è assunto nel primo significato, in quanto è punito con la pena *capitale*. Qui è usato nel secondo significato, in quanto *principio*, da cui s'origina qualcosa ed è sinonimo di *principale*. Un peccato s'origina da un altro in quattro modi. *Secondo la sottrazione della grazia*: e così è detto *capitale*, perché, privando per primo della grazia, causa peccati successivi. Ma così causa altri peccati accidentalmente, perché il primo peccato rimuove solo la grazia, che ostacola il peccato e ciò che rimuove l'ostacolo è causa accidentale. *Secondo l'inclinazione*: un peccato inclina a commetterne un altro, perché, ripetuto, crea l'abitudine. Neppure secondo questo significato un peccato è detto *capitale*, perché un peccato, con l'inclinazione, ne causa un altro di specie uguale. *Dalla parte della materia*, in quanto un peccato fornisce la *materia* ad un altro. Neppure secondo questo significato è assunto il termine *capitale*, perché il peccato, che ne causa così un altro, è causa d'un peccato in potenza, non in atto. *Secondo il fine*, in quanto un peccato è commesso in vista d'un altro, che lo causa attualmente. Un vizio è detto *capitale* secondo questo significato, che è il terzo: un vizio capitale è come un capo che ordina i sudditi al proprio fine. I vizi si distinguono secondo i beni, disordinatamente desiderati o fuggiti, in quanto impediscono di conseguire un bene disordinatamente desiderato. Questi beni riguardano l'anima, il corpo e le cose esteriori. I primi sono l'eccellenza e si ha la *superbia*. I secondi o riguardano la conservazione dell'individuo: e si ha la *gola*; o la conservazione della specie: e si ha la *lussuria*. Il desiderio disordinato dei beni esteriori è l'*avarizia*. Quanto ai beni, che impediscono di conseguire un bene disordinatamente desiderato, o da essi si rifugge con tristezza o s'insorge contro di essi. Il movimento di fuga da un bene spirituale, d'ostacolo a un bene del corpo, costituisce l'*accidia*, che induce tristezza. L'*invidia* induce afflizione, perché il

bene d'un altro impedisce la propria eccellenza. Il movimento d'insurrezione contro tali beni è l'*ira*.

Art. 2. *La superbia è uno specifico peccato*. Ogni peccato si basa su un appetito naturale, che tende ad un bene. Se l'appetito si porta verso un bene secondo la regola della retta ragione e della legge divina, si ha un atto virtuoso; se va oltre tale regola o se vi viene meno, si ha l'atto vizioso. Chi desidera il proprio bene secondo la regola della retta ragione, desidera la propria eccellenza e ciò è un atto di *magnanimità*. Chi vien meno a tale regola, compie un atto di *pusillanimità*; chi desidera la propria eccellenza oltre tale regola, compie un atto di *superbia*. *Insuperbirsi* significa *andare oltre* (*super-ire*) la propria misura nel desiderare la *propria* eccellenza. Poiché l'atto e l'abito sono distinti per specie in base alla ragione formale degli oggetti, la superbia, che ha un oggetto con una sua ragione formale, è un peccato specifico, pur essendo un peccato generico in due modi. *Primo*: in quanto la superbia, che è amore disordinato di sé, estende il suo dominio su tutti i peccati, come la carità, che è amore di Dio, estende il suo dominio su tutte le virtù. La carità è detta *madre* di tutte le virtù, la superbia *madre* di tutti i vizi. *Secondo*: in quanto *risultato effettivo*. Per es., il non sottomettersi ad un superiore ha per effetto un atto di superbia, come peccare in genere ha per effetto il non sottomettersi alla legge di Dio. In ordine alla volontà, ciò non sempre accade: si può peccare, senza voler disprezzare Dio.

Art. 3. *La superbia risiede nella potenza irascibile e nella volontà*. Del volontario si danno due princìpi: la ragione e l'appetito. Nell'atto della ragione l'oggetto conosciuto si porta nel soggetto conoscente; nell'atto dell'appetito il soggetto si muove verso l'oggetto desiderato. Poiché tende verso la propria eccellenza, la superbia appartiene alla potenza appetitiva. Questa è mossa da quella conoscitiva, poiché il bene conosciuto muove l'appetito. La potenza conoscitiva è *razionale* (ha per oggetto gli universali) e *sensibile* (ha per oggetto i particolari). Quindi, c'è un appetito razionale e un appetito sensibile. L'appetito razionale, la *volontà*, è unico per l'unicità del proprio oggetto (il bene universale). L'appetito sensibile va distinto in base ai vari aspetti dei beni particolari. Per es., una cosa è desiderabile, perché piacevole; un'altra, perché s'immagina che sia importante per sé. Essa può non essere piacevole, come quando si lotta per ottenerla: come tale, è oggetto dell'irascibile. La volontà può portarsi verso tutti questi oggetti, poiché il suo oggetto universale li contiene tutti. Si porta verso il proprio oggetto senza passione, in quanto non si serve d'organi corporei. L'irascibile e il concupiscibile si portano verso il proprio oggetto con passione. I movimenti passionali (amore, odio, gioia, tristezza) possono risiedere nella volontà, ma senza passione. La superbia, come desiderio disordinato d'un'eccellenza sensibile, risiede nell'irascibile; come desiderio disordinato d'un'eccellenza intelligibile (nei demoni), risiede nella volontà.

Art. 4. *Le specie della superbia*. Le specie della superbia sono tre, quanti sono i modi in cui si può andare oltre la propria misura nel desiderare la propria eccellenza. *Primo*: in rapporto allo stesso bene; si ha quando uno si vanta d'avere ciò che non ha (terza specie della superbia). *Secondo*: in rapporto alla maniera con cui si consegue il bene dell'eccellenza; si ha quando uno attribuisce ai propri meriti ciò che non può possedere se non grazie ad un altro. *Terzo*: in rapporto al modo di possedere; si ha quando uno si vanta d'avere qualcosa al di sopra degli altri, pur possedendola come tutti.

QUESTIONE 9
LA VANAGLORIA

Art. 1. *La vanagloria è peccato*. La gloria può essere considerata in tre modi: nel manifestarsi del bene d'un uomo a molte persone; nel manifestarsi a pochi o ad uno solo; nel volere che un proprio bene sia manifestato a molti. Il peccato si ha quando la gloria è *vana* ed è vana in tre modi: quando uno si vanta d'un bene che non ha o d'un bene che si perde facilmente o quando non ordina la propria gloria al fine dovuto. Un *primo* fine dovuto è la gloria di Dio: in tal caso uno rende manifesto il proprio bene, per glorificare Dio, cui appartiene ogni bene. Un *secondo* è il bene del prossimo: in tal caso uno rende manifesto il proprio bene, perché un altro ne resti edificato e lo imiti. Un *terzo* è il proprio bene: in tal caso un uomo persiste nel bene, quando gli altri lodano le sue buone azioni nel venirne a conoscenza. Quando uno non si gloria per uno di questi tre fini, la sua gloria è vana. Poiché ciò comporta un certo disordine nell'appetito, gloriarsi vanamente è peccato.

Art. 2. *La vanagloria è peccato mortale*. Tenendo presenti i tre fini indebiti della vanagloria, si deve dire che nei primi due non sempre la vanagloria è peccato mortale: non commette peccato mortale chi si gloria di cantar bene e canta male. Il peccato si ha quando la gloria è vana, in quanto è ordinata ad un fine diverso da Dio. Un atto non è ordinato a Dio per due ragioni: o per l'atto stesso, che per sé non è ordinabile a Dio; oppure perché chi agisce non ordina intenzionalmente in modo attuale né abituale il proprio atto a Dio. In quest'ultimo caso l'atto è peccato mortale. Non lo è, anzi è meritorio, se si compie un atto moralmente indifferente, avendo l'intenzione abituale d'ordinare a Dio tutti gli atti, pur non avendola quando si compie quell'atto, Ma se uno si gloria d'un atto disordinato, che di per sé non può essere riferito a Dio, in tal caso non c'è peccato mortale,

Art 3. *Le figlie della vanagloria sono disobbedienza, iattanza, ipocrisia, contesa, ostinazione, discordia, presunzione d'originalità*. Un vizio è detto capitale in ragione del fine, verso cui ordina altri vizi, Un vizio capitale è detto *madre*, in quanto genera altri vizi con il proprio fine, Poiché fine della vanagloria è la manifestazione della propria eccellenza, sono figlie della vanagloria i vizi con cui si tende a manifestarla, Se si manifesta direttamente la propria eccellenza con parole: si ha la *iattanza*; con azioni: si ha la *presunzione* d'essere originali; con azioni simulate: si ha l'*ipocrisia*. La si manifesta indirettamente, quando si cerca di mostrare che non si è inferiori ad altri, Se lo si fa in rapporto all'intelletto, si ha l'*ostinazione*; in rapporto alla volontà, si ha la *discordia*, che consiste nel non conformare la propria volontà a quella dei migliori; in rapporto alle parole, si ha la *contesa*, che c'è quando uno non vuole essere vinto da un altro con le parole; in rapporto all'atto, accade quando uno non vuole sottomettere le proprie azioni all'ordine d'un superiore e *disubbidisce*.

QUESTIONE 10
L'INVIDIA

Art. 1. *L'invidia è un peccato*. Un atto è cattivo per il suo genere, se non si rapporta convenientemente al proprio oggetto, Oggetto della facoltà appetitiva è il bene che persegue e il male che fugge, Perseguimento e fuga della facoltà appetitiva sono come affermazione e negazione dell'intelletto, Se la facoltà appetitiva persegue un male o fugge un bene, compie un atto che non si rapporta in modo conveniente al proprio oggetto. Tale atto è cattivo per il suo genere. Perciò, godere del male è un atto analogo a quello con cui l'intelletto afferma il falso; fuggire il bene è analogo a quello con cui

l'intelletto nega il vero, Poiché comporta tristezza per il bene d'un altro, l'invidia è peccato per il suo genere.

Art 2. *L'invidia è peccato mortale*. La carità è la vita dell'anima, cosicché è morte dell'anima ciò che è contro la carità. Se un atto è contro la carità, è peccato mortale per il suo genere; se non è contro la carità, non lo è, L'invidia comporta qualcosa di contrario alla carità, Chi ama il prossimo desidera per lui i beni che desidera per sé, come accade nell'amicizia. Chi si rattrista per i beni del prossimo, compie un atto che di per sé è contro la carità, Non ogni atto d'invidia è peccato mortale o perché l'atto non procede dalla deliberazione della ragione, come nei movimenti sconsiderati; o per la parvità della materia, come quando uno ruba qualcosa di nessuno valore. Perciò, non sono peccati mortali i movimenti sconsiderati d'invidia, perché non voluti, ed anche gli atti con cui s'invidia un bene altrui di nessuno valore.

Art 3. *Se l'invidia sia un vizio capitale*. L'appetito tende verso il bene e la sua fruizione; come agisce per il bene, agisce anche per la fruizione, che è il piacere, Il bene attrae e il male respinge. Quindi, uno persegue il bene e fugge il male, Come il piacere è una fruizione del bene, così la tristezza è un malessere dell'anima, Per fuggire la tristezza, che l'invidia fa sorgere nell'anima, uno compie atti disordinati contro il prossimo: perciò essa è vizio capitale. Nel movimento dell'invidia qualcosa fa da principio, qualche altra da termine, Il principio è ostacolare la gloria d'un altro, causa di tristezza, La si ostacola o parlando male dell'altro nascostamente: si ha la *maldicenza*; o apertamente: si ha la *diffamazione*. Il termine può essere considerato o in rapporto a chi è invidiato: si ha l'*odio*, con cui si desidera il male altrui; o in rapporto a chi invidia, il quale, se raggiunge il suo scopo, se ne rallegra: si ha l'*esultanza* per le avversità altrui; se non lo raggiunge, se ne rattrista: si ha l'*afflizione* per la prosperità altrui.

QUESTIONE 11
L'ACCIDIA

Art. 1. *L'accidia è un peccato*. L'accidia è una certa tristezza, Oggetto della tristezza è un male presente, Come il bene, anche il male si distingue in male vero e apparente, L'amore e il piacere d'un vero bene sono lodevoli; d'un bene apparente sono biasimevoli, Anche la tristezza e l'odio sono lodevoli se riguardano un male vero, sono biasimevoli e peccati se riguardano qualcosa che sotto un certo rapporto è male, in assoluto un bene, L'accidia è una tristezza per il bene interiore, Poiché il bene interiore è un bene vero e un male solo apparentemente, in quanto s'oppone ai piaceri del corpo, l'accidia è un peccato, La tristezza può essere considerata o come atto dell'appetito sensitivo: in tal caso è una passione; o come atto dell'appetito intellettivo (la volontà), Poiché il peccato per sé risiede nella volontà, se l'accidia è l'atto con cui la volontà rifugge dal bene interiore, è peccato, Se è un movimento dell'appetito sensitivo, è peccato solo imperfettamente e nella misura in cui la volontà dà il proprio consenso,

Art. 2. *L'accidia è uno specifico peccato*. Perché l'accidia sia uno specifico peccato dev'essere una tristezza avente una specifica ragione formale, Chi prova piacere per il cibo, prova tristezza quando manca: questa tristezza non è accidia, appartiene alla gola, Un bene specifico può essere bene anche sotto altri punti di vista, Per es., la carità è una specifica virtù, in quanto è principalmente amore di Dio e secondariamente amore del prossimo; in quanto amore del prossimo è anche fine d'altri beni, La castità, in quanto atto di tale virtù è una virtù specifica, ma può essere anche un atto di carità, in quanto ordinata al bene divino. Ugualmente, rattristarsi per il bene interiore e divino, fa diventare

l'atto dell'accidia peccato specifico. Tale bene divino suscita tristezza per la contrapposizione dello spirito alla carne. Perciò, quando nell'uomo domina l'affezione per la carne, ha a nausea il bene dello spirito. Questa tristezza è uno specifico peccato.

Art. 3. *L'accidia è un peccato mortale*. L'accidia comporta tristezza per la contrarietà della volontà al bene spirituale divino. Poiché ciò è contro la carità, in cui consiste la vita dell'anima, l'accidia è peccato mortale per il suo genere. Come l'invidia è contro la carità, con cui dobbiamo amare il prossimo, così l'accidia è contro la carità, con cui dobbiamo amare Dio. I movimenti imperfetti dell'accidia sono peccati veniali.

Art. 4. *L'accidia è un vizio capitale*. L'uomo, per respingere la tristezza causatagli dal bene del prossimo, compie molte azioni disordinate. Compie pure molte azioni disordinate, per respingere la tristezza causatagli dal bene divino interiore. Poiché l'uomo non può vivere nella tristezza, per prima cosa fugge ciò che lo rattrista (i beni dello spirito), poi si muove verso altre cose che gli procurano piacere (i beni del corpo). Alla fuga dai beni dello spirito appartiene per primo la *disperazione*, che è allontanamento dal bene divino sperato. L'allontanamento dal bene spirituale da fare è la *svogliatezza* verso i comandamenti, se riguarda le cose necessarie alla salvezza; la *pusillanimità*, se riguarda le cose ardue, che fan parte dei consigli non necessari alla salvezza. Se uno è costretto a rimanere legato ai beni dello spirito, per l'accidia si origina in lui *rancore* contro le persone, che ve lo tengono legato, e *odio* verso quei beni. Quest'odio è la *malizia*.

QUESTIONE 12
L'IRA

Art. 1. *C'è un'ira buona e una cattiva*. Nell'ira va distinto un aspetto formale (il desiderio di vendetta) e uno materiale (una modificazione nel corpo). Formalmente, risiede nell'appetito sensitivo e intellettivo (la volontà). L'ira che risiede nella volontà è buona o cattiva. È buona, se si cerca la vendetta secondo l'ordine della giustizia; cattiva, se la si cerca disordinatamente. Circa l'aspetto formale non c'è controversia tra peripatetici e stoici; anche questi ammettono la vendetta virtuosa. La disparità di vedute risiede nel punto di vista materiale, cioè nella sollecitazione del cuore. Secondo gli stoici, quale che sia il motivo dell'ira, essa ostacola il retto giudizio; quindi qualsiasi ira è cattiva. Gli stoici commisero tre errori. *Primo*: non distinsero tra ciò che è migliore in assoluto e ciò che è migliore in rapporto ad un uomo particolare. In assoluto è bene non adirarsi, ma per l'uomo composto di natura intellettiva e sensitiva è bene che tutti gli aspetti della sua natura si sottomettano alla virtù. Quindi appartiene alla natura umana che il desiderio della giusta vendetta risieda nella parte razionale e sensibile. *Secondo*: gli stoici non considerarono che ogni passione si rapporta al giudizio della ragione in modo *antecedente* e *conseguente*. Nel primo modo, impedisce il retto giudizio della ragione; nel secondo, la passione non impedisce il giudizio della ragione, che è stato già dato, ed è utile a favorire la pronta esecuzione dell'ordine della ragione. *Terzo*: gli stoici non distinguevano le passioni tra movimenti appetitivi, esistenti nella volontà, e movimenti appetitivi esistenti nell'appetito sensitivo, e le definivano come movimenti appetitivi, che impediscono il retto uso della ragione; per loro ogni movimento d'ira era cattivo. Hanno ragione i peripatetici nel dire che l'ira, in quanto movimento dell'appetito sensitivo, che consegue al giudizio della ragione e dà prontezza all'esecuzione dell'ordine della ragione, è buona.

Art. 2. *L'ira può essere peccato*. L'ira comporta il perseguimento di qualcosa. Un perseguimento è virtuoso se è circa un bene. L'irato, pur perseguendo un male (il danno del prossimo), lo desidera in quanto bene, cioè in quanto giusta vendetta. Poiché l'atto va giudicato sotto il suo aspetto formale (in questo caso la giusta vendetta), l'ira, in quanto perseguimento del bene, non sempre è cattiva. Bisogna esaminare se il bene perseguito è vero in assoluto o se sotto un certo rapporto è bene e in assoluto è male. Se l'ira è desiderio di vendetta giusta, è buona ed è detta ira *per zelo*; se è desiderio di vendetta ingiusta, è cattiva. È ingiusta, quando si cerca la vendetta più del dovuto, oppure perché ci si vendica di propria autorità e ciò non è consentito, oppure perché ci si vendica per un fine indebito. L'ira è come quel servo, che s'affretta ad eseguire un ordine, prima d'ascoltarlo per intero.

Art. 3. *L'ira per vizio è peccato mortale*. Gli atti traggono dagli oggetti la loro specie morale e la loro gravità. L'ira è peccato nella misura in cui è una vendetta ingiusta, che è contro ciò che al prossimo è dovuto secondo giustizia. L'ira *per vizio* è peccato mortale, in quanto è volontà di nuocere al prossimo in modo ingiusto. Tuttavia, come per ogni altro peccato mortale, essa può diventare veniale per l'imperfezione dell'atto. E accade in due modi: dalla parte dell'agente e dalla parte dell'oggetto. Il primo caso si dà quando il movimento dell'ira è originato dall'appetito sensitivo, anteriormente al giudizio della ragione, che non vi ha acconsentito, come accade negli scatti d'ira. Il secondo si dà quando il danno è irrilevante, per es. quando per ira si tira leggermente un orecchio ad un fanciullo.

Art. 4. *L'ira è un peccato meno grave dell'odio, dell'invidia e di altri peccati del genere*. L'ira è un male che s'arreca al prossimo, visto come bene. Dal punto di vista del male, l'ira conviene con l'odio, che vuole il male di qualcuno, e con l'invidia, che si rattrista per il bene di qualcuno. Dal punto di vista del bene conviene con la concupiscenza, che è desiderio disordinato d'un bene. In assoluto, l'ira è meno grave dei predetti peccati. L'odio cerca il male del prossimo in quanto male; l'invidia si rattrista del bene del prossimo in quanto bene. L'ira non vuole il male del prossimo in quanto male, né ne impedisce il bene in quanto bene. Mentre l'odio e l'invidia hanno per sé di mira il male del prossimo o l'impedimento del bene, l'ira per sé ha di mira il bene (la giusta vendetta) e accidentalmente il male. Poiché ciò che è per sé è superiore a ciò che è per accidente, l'odio e l'invidia superano l'ira in malizia. La concupiscenza tende verso un bene che appare piacevole al senso, l'ira verso un bene che tale appare alla ragione. Poiché il bene apparente della ragione è migliore del bene del senso, l'ira ha meno malizia della concupiscenza. L'incontinenza per concupiscenza è più turpe dell'incontinenza per ira.

Art. 5. *L'ira è un vizio capitale*. È capitale quel vizio, da cui s'originano altri vizi secondo la causa finale. Per vendicarsi a volte si compiono molti atti disordinati; come tali, sono peccati. L'ira è un vizio capitale e origina le risse, la tracotanza, l'insulto, il clamore, l'indignazione, le bestemmie. L'ira può essere considerata da tre punti di vista: in quanto risiede nel cuore, nella bocca e in quanto giunge all'azione. In quanto risiede nel cuore, dall'ira s'origina l'*indignazione*, che è un movimento d'ira contro una persona indegna, causa dell'offesa, e la *tracotanza*, che è un andare oltre nel cercare i modi di vendicarsi. In quanto risiede nella bocca, dall'ira s'origina contro Dio la *bestemmia*, perché ha permesso l'offesa; contro l'autore dell'offesa s'origina no il clamore, che si manifesta con parole senza senso, e gl'*insulti*, che si manifestano con parole ingiuriose. In quanto giunge all'azione, dall'ira si originano le *risse*, cui conseguono lesioni e omicidi.

QUESTIONE 13

L'AVARIZIA

Art. 1. *L'avarizia è un vizio specifico*. C'è un'avarizia generica e una specifica. La prima designa una disordinata cupidigia di qualsiasi bene; come tale, si riscontra in ogni peccato, poiché in ogni peccato c'è la conversione verso un bene mutevole. La seconda designa una disordinata bramosia di denaro. Tale distinzione è analoga a quella del termine *possedere*, che può essere inteso in modo generico (*possedere qualsiasi cosa*) e specifico (*possedere delle proprietà*, il cui prezzo è misurato col denaro). Le virtù che riguarda: no la proprietà sono la giustizia e la liberalità. La prima riguarda la medietà dell'uguaglianza nelle proprietà, di modo che ognuno abbia il dovuto; la seconda riguarda la medietà nelle affezioni dell'anima, affinché nessuno sia tanto amante del denaro da non spenderlo con piacere quando occorre. L'avarizia non si contrappone alla liberalità, come vogliono alcuni, per i quali consisterebbe in un difetto nello spendere il denaro e in un eccesso nel conservarlo, bensì alla giustizia, come sostiene Aristotele. In tal caso avaro è chi prende o trattiene il bene altrui contrariamente a ciò che è dovuto per giustizia.

Art. 2. *L'avarizia è peccato mortale*. L'atto perfetto d'avarizia, contrapposto alla giustizia, è peccato mortale; contrapposto alla liberalità (cioè l'*illiberalità*, che è amore e bramosia del denaro) non sempre è peccato mortale, se amore e bramosia sono considerati in senso lato; lo è, se sono considerati in senso stretto. L'amore e la bramosia hanno principalmente per oggetto il fine, secondariamente i mezzi. Quando l'avarizia è desiderio di beni temporali, nei quali si colloca l'ultimo fine, è peccato mortale, perché, essendo l'ultimo fine uno solo, chi vuole i beni temporali come ultimo fine, s'allontana dal bene immutabile e in ciò consiste il peccato mortale. Se i beni temporali sono desiderati come mezzi, l'avarizia non è peccato mortale.

Art. 3. *L'avarizia è un vizio capitale*. Un vizio è capitale, quando al suo fine tendono molti vizi. Il fine della vita umana è la beatitudine, che, come dice Aristotele, dev'essere un bene perfetto, sufficiente e causa di godimento. Un bene sembra perfetto, se è massimamente eccellente; perciò la vanagloria è un vizio capitale. Nelle cose sensibili è massimamente piacevole ciò che concerne il tatto e il cibo; perciò lussuria e gola sono vizi capitali. Le ricchezze possiedono la qualità della sufficienza, quindi l'avarizia è un vizio capitale ed ha sette figlie: tradimento, frode, fallacia, spergiuro, inquietudine, violenze, durezza del cuore. È dell'avarizia conservare in eccesso; ciò induce all'*indurimento del cuore*, in quanto l'avaro chiude il cuore al bisognoso. Dell'avarizia è pure prendere in eccesso. Così, in quanto risiede nel cuore, origina l'*inquietudine*; in quanto risiede nell'esecuzione, la *violenza* o l'*astuzia*. Se la violenza è esercitata con le parole, si ha la *fallacia*; se la parola è confermata con giuramento, si ha lo *spergiuro*. Se l'inganno è compiuto nell'azione, si ha la *frode* in rapporto alle cose, il *tradimento* in rapporto alle persone.

Art. 4. *È peccato mortale prestare ad usura*. Prestare a interesse è peccato mortale ed è peccato non perché proibito, ma è proibito perché peccato. È infatti contro la giustizia naturale. Ciò è evidente dall'analisi dell'usura. *Usura* deriva da *uso* e l'uso è diverso da cosa a cosa. L'uso d'alcune cose (del vino), consiste nella loro consumazione. Così dicasi del denaro, che si consuma nell'acquisto. Nell'uso d'altre cose (d'una casa) non c'è consumazione. Di queste ultime si può vendere sia la stessa cosa sia il suo uso o le due cose insieme. Si può vendere l'uso d'una casa, riservandosene la proprietà, e viceversa. L'uso delle prime consiste nella consumazione; quindi, a chi se ne concede l'uso se ne concede anche la consumazione. Quando uno dà in prestito del denaro e richiede la restituzione del medesimo e in più l'interesse, sta vendendo *separatamente*

l'uso e la sostanza del denaro. Ma poiché l'uso del denaro è la sua stessa sostanza, come nel caso del vino, chi presta a usura o vende qualcosa che non esiste o vende due volte la stessa cosa. Ciò è contro la giustizia naturale.

QUESTIONE 14
LA GOLA

Art. 1. *La gola è peccato*. Il male dell'anima consiste nell'essere al di là della ragione. Quando ciò accade, c'è peccato. Alla regola della ragione vanno sottomessi gli atti esteriori e le passioni. Fra le passioni le più difficile da ordinare sono quelle cui sono connessi i piaceri naturali. Di questo tipo sono i piaceri del mangiare e bere. Quando il desiderio di tali piaceri va oltre la regola della ragione, c'è peccato di gola. Tuttavia la gola non consiste negli atti esteriori, se non come conseguenza d'un desiderio smodato di cibo. Essa s'oppone alla *temperanza*, per quanto riguarda i piaceri dei cibi e delle bevande.

Art. 2. *La gola è peccato mortale*. In qualsiasi genere di peccato mortale se ne può riscontrare uno veniale, come in qualsiasi genere di veniale se ne può riscontrare uno mortale. Perché un peccato sia mortale, occorre che s'opponga alla carità, vita dell'anima. Il peccato di gola è il desiderio disordinato del piacere dei cibi. Per sé tale desiderio non s'oppone all'amore di Dio né del prossimo, a meno che non sia disordinato. È disordinato, quando si desidera quel piacere come fine ultimo; ciò è contro la carità quanto all'amore di Dio. In tal caso il peccato di gola è mortale. È veniale, quando tale desiderio non è contro il fine ultimo, per es., quando uno ha un grande desiderio di cibi, ma non tanto da trasgredire i comandamenti.

Art. 3. *Le specie della gola*. Le specie della gola sono racchiuse in questo verso: "In tutta fretta, lautamente, in eccesso, avidamente, con ricercatezza". La distinzione degli atti morali è dovuta all'oggetto che muove la volontà all'atto, del quale è come la forma. Benché lo stesso oggetto possa muovere la volontà in circostanze diverse, non sono queste a determinarne la specie: l'atto d'avarizia non cambia specie, se compiuto in luoghi diversi. Le specie della gola vanno distinte in base a moventi diversi, quali il piacere smodato e il desiderio disordinato. Quando il *primo* è naturale, ci si compiace di mangiare cibi costosi (*lautamente*); quand'è artificiale, ci si compiace di mangiare cibi preparati con ricercatezza (*ricercatamente*). Il *secondo*, in quanto movimento della potenza appetitiva tendente al piacere, può paragonarsi ai movimenti disordinati dei corpi. Il movimento veemente s'affretta a giungere al termine; il desiderio veemente del cibo non ne sopporta la dilazione (*in tutta fretta*). Il movimento veemente si congiunge in modo disordinato a ciò cui tende; il desiderio disordinato del cibo si manifesta con atti espressi dall'avverbio *avidamente*. Il movimento veemente oltrepassa il termine cui tende; il desiderio smodato del cibo non s'acquieta nella giusta misura e va oltre (*eccessivamente*).

Art. 4. *La gola è un vizio capitale*. È *capitale* quel vizio, da cui se ne originano altri secondo la causa finale. Ciò accade quando l'oggetto ha una somiglianza con la felicità. Una condizione della felicità è il piacere e poiché nella gola c'è uno dei maggiori piaceri, essa è un vizio capitale. Le figlie della gola, dalla parte del corpo, sono l'*impurità* della polluzione, conseguente all'eccessiva assunzione del cibo. Dalla parte dell'anima si hanno: l'*ottundimento* dell'intelletto, il cui acume è diminuito o dall'eccesso di cibo o dalla preoccupazione della sua assunzione; la *sciocca allegria*, conseguente all'eccesso nel cibo; la *chiacchiera*, dovuta al fatto che la ragione, non riuscendo a soppesare le parole

per l'eccessiva assunzione di cibo, si dissipa in vacui discorsi; la *scurrilità*, che è la buffoneria nei gesti esteriori, causata dal fatto che la ragione non è in grado di dare dignità ai gesti esteriori.

QUESTIONE 15
LA LUSSURIA

Art. 1. *Ogni atto di lussuria, fuori del matrimonio, è peccato*. La lussuria, opposta alla temperanza quanto ai piaceri del tatto riguardanti la sessualità, è l'eccesso nei piaceri sessuali. Il disordine risiede nelle passioni interiori e negli atti esteriori. Gli atti possono essere immorali per sé oppure diventare illeciti per il disordine interiore. Atti leciti per sé (unirsi alla propria moglie) diventano immorali per una smodata concupiscenza interiore. Ci sono anche atti illeciti per sé: usare la sessualità fuori del matrimonio. Tali atti sono disordinati, perché non proporzionati al debito fine, che è la generazione e l'educazione della prole. La legge del matrimonio è stata istituita per evitare le unioni casuali, contrarie alla certezza della prole, che impedisce la naturale sollecitudine del padre per l'educazione dei figli. Tale sollecitudine spetta più al padre; quella della madre si limita all'età infantile. Qualsiasi unione casuale tra uomo e donna, fuori del matrimonio, è disordinata. Ciò può essere stabilito indipendentemente dal fatto se l'unione sia solubile o meno. Perciò, ogni atto di lussuria è disordinato o per il disordine esistente nell'atto esteriore o per quello esistente nell'atto interiore della concupiscenza.

Art. 2. *Ogni atto disordinato di lussuria è peccato mortale*. Ci può essere disordine nel desiderio interiore e nell'atto esteriore. Nel primo caso, se il disordine è tale da escludere l'ultimo fine, come accade quando uno desidera tanto il piacere sessuale che è disposto ad agire contro i comandamenti di Dio, c'è peccato mortale; se non esclude l'ultimo fine, non lo è. Nel secondo caso, poiché l'atto non è proporzionato alla generazione ed educazione della prole, c'è peccato mortale per il suo genere. E c'è anche nel desiderio di quest'atto, perché l'atto interiore acquista la bontà o la malizia dal suo oggetto.

Art. 3. Le specie della lussuria. Le specie della lussuria sono desunte dall'atto esteriore, perché l'interiore non sempre è peccato mortale. L'atto di lussuria può essere disordinato o perché non ne consegue la generazione della prole: si ha il *vizio contro natura*; o perché non può conseguirne la dovuta educazione. Ciò può avvenire in tre modi. *Primo*: la donna non è stata concessa in matrimonio: si ha la *fornicazione*, che è l'unione d'un celibe con una nubile. *Secondo*: la donna non può essere concessa in matrimonio o per la consanguineità: si ha l'*incesto*; o per la purezza: si ha lo *stupro*, che è la deflorazione d'una vergine. *Terzo*: la donna non è stata concessa in matrimonio o perché è d'un altro: si ha l'*adulterio*; o perché è ancora sotto la protezione paterna: si ha il *ratto*.

Art. 4. *La lussuria è un vizio capitale*. Poiché il piacere è connesso con la felicità, sono capitali i vizi aventi il piacere per oggetto. Il piacere sessuale è il più grande fra tutti i piaceri del corpo. Quindi la lussuria è un vizio capitale. Come tale, ha delle figlie. Quando nell'atto sessuale le potenze inferiori dell'anima s'applicano con veemenza al proprio oggetto, insorge disordine e indebolimento nella ragione e nella volontà. Gli atti della ragione sono quattro: a) l'*intellezione*, con cui si giudica rettamente intorno al fine; essendo impedita dall'atto sessuale, ne consegue la *cecità della mente*; b) il consiglio sulle cose da fare; essendo ostacolato, si ha l'*irriflessione*; c) il *giudizio* sulle cose da fare; poiché è impedito, si ha la *precipitazione*, per cui non s'attende il giudizio della ragione; d) il *comando* sul da farsi; poiché è ostacolato, si ha l'*incostanza*. Nella volontà ci sono due desideri: a) il desiderio del piacere, verso cui la volontà si porta come a proprio fine; perciò la lussuria comporta l'*amore di sé* e per opposizione l'*odio di Dio*, che

proibisce quel piacere; b) il desiderio di ciò con cui si raggiunge il piacere; perciò si ha l'*attaccamento a questo mondo* e per opposizione la *disperazione del mondo futuro.*

QUESTIONE 16
I DEMONI

Art. 1. *I demoni non hanno corpi a loro uniti per natura*. Alcuni pensarono che esiste solo il corpo e affermarono che Dio è corpo; altri che c'è anche qualcosa d'incorporeo, ma che non possa esistere senza il corpo e così dissero che Dio è l'anima del mondo. Altri, pensando che essere senza corpo fosse il proprio di Dio, sostennero che le altre sostanze spirituali fossero congiunte con un corpo. Ciò è insostenibile: ciò che è congiunto con altro non secondo la propria natura, ma secondo un'altra cosa, lo si trova sempre senza quella cosa. L'intelletto non s'unisce ad un corpo come intelletto, ma secondo altre potenze. Quindi, ci sono intelletti separati dal corpo. I peripatetici non credevano che esistessero i demoni e attribuivano all'influsso dei corpi celesti le operazioni attribuite ai demoni. Ciò è impossibile, perché posseduti dal demonio hanno parlato lingue a loro sconosciute e ciò non è causabile dai corpi celesti. Altri sostennero che gli dèi hanno corpi celesti, i demoni corpi aerei, gli uomini corpi terrestri. Quanto detto dei demoni è falso per tre ragioni. *Primo*: essendo l'aria identica dappertutto, se alcune sue parti fossero animate dai demoni, dovrebbe essere animata dappertutto; ma ciò non si riscontra. *Secondo*: ogni corpo organico è racchiuso entro certi limiti ed ha una determinata figura; ciò non si può dire dell'aria. *Terzo*: la materia è in funzione della forma; se il demonio avesse un corpo, l'aria s'unirebbe all'anima del demonio per la sensazione o per il movimento. Ma il movimento dell'aria è inutile: per produrre degli effetti, non serve muovere l'aria. Allora s'unirebbe per la sensazione. Ma poiché non c'è sensazione senza il tatto e il tatto non può essere un corpo aereo, i demoni non hanno corpi a loro uniti per natura.

Art. 2. *I demoni sono cattivi per volontà*. Una cosa è un male in sé o per qualcuno. Ciò che è male per qualcuno può essere un bene in sé. Una cosa è cattiva per natura, se è male la sua natura o qualcosa che ad essa appartiene o se ha un'inclinazione al male. Nel primo caso, una cosa è catti-va per natura solo nei confronti d'un'altra, in cui risiede per natura una contrarietà. Una cosa non può essere cattiva per natura: è un male quando in essa c'è privazione, ma che il fuoco corrompa l'acqua è una perfezione. Dunque, i demoni non sono cattivi per natura. Non sono cattivi neppure in quanto hanno un'inclinazione al male. Se i demoni sono sostanze intellettuali separate, non c'è in essi un'inclinazione naturale al male: nelle sostanze intellettuali ogni inclinazione naturale è verso il bene: Solo in chi ha due nature, di cui una è superiore (la ragione) e l'altra inferiore (la sensibilità), può accadere che l'inferiore inclini ad un bene, che è un male rispetto al bene in assoluto, cui tende la superiore. Ciò non accade nel demonio, che non ha corpo. Anche se avesse un corpo non ci sarebbe in lui un'inclinazione naturale al male: la materia è per la forma ed è impossibile che la materia del suo corpo sia contro la sua forma; e perché non è la sua volontà ad essere soggetta al corpo, ma viceversa. I demoni non sono cattivi per natura, ma per volontà. L'appetito è un'inclinazione verso un oggetto conosciuto come bene. In esso c'è il male solo quando la conoscenza contrasta con una regola superiore. Se non ci fosse una regola superiore, gli appetiti sarebbero buoni. Ciò accade nell'animale e in Dio. Nell'uomo c'è una duplice conoscenza: *la sensibile*, che deve essere diretta dalla ragione, e *la razionale*, che deve essere diretta dalla legge divina. Nell'uomo c'è un doppio male: nell'appetito, in quanto non si lascia dirigere dalla ragione, e nella ragione, in quanto non si lascia dirigere dalla legge divina. Nelle sostanze separate c'è una sola conoscenza, l'intellettuale, che deve essere

regolata dalla sapienza divina. Il male esiste nella volontà dei demoni, quando non si lascia dirigere dall'ordine della regola superiore.

Art. 3. *Il diavolo, peccando, in un certo senso non desiderò d'essere uguale a Dio*. E ciò per due ragioni. *Primo*: il demonio, sapendo che Dio è l'essere per sé sussistente e ogni altro essere un essere per partecipazione, non poteva pensare possibile la propria uguaglianza con Dio, quindi neppure desiderarla, perché nessuno desidera ciò che sa impossibile. *Secondo*: se fosse stato possibile, egli sarebbe diventato un altro; ma ognuno desidera ciò che è bene per sé, non ciò che è bene per un altro. Perciò neppure desiderò di non essere sottomesso ontologicamente a Dio. Sa che se non lo fosse, non esisterebbe. Nella natura del demonio non c'è il male, perché il male c'è solo nelle cose in potenza e il demonio e l'angelo hanno avuto sin dal principio quanto appartiene alla loro perfezione naturale. Poiché sono in potenza ai beni soprannaturali, il male nel demonio poté risiedere solo secondo l'ordine soprannaturale. Peccò nel pensar di conseguire la beatitudine soprannaturale con le proprie forze, senza l'aiuto della grazia. Poiché possedere la beatitudine finale in virtù della propria natura è proprio di Dio, sotto questo punto di vista il demonio desiderò l'uguaglianza con Dio. Non desiderò il male, ma un certo bene, la beatitudine, però non secondo l'ordine dovuto.

Art. 4. *Il diavolo non poté peccare nel primo istante della sua creazione*. Secondo la Scrittura il demonio non peccò nel primo istante della sua creazione. Per alcuni il demonio dovette essere buono quando fu creato da Dio, perché Dio crea cose buone. Questa ragione è insufficiente: la malizia della colpa non contrasta con la bontà della natura. Giudicando che la deliberazione debba precedere il peccato e che non avviene in un istante, altri ritennero che il demonio al principio fosse buono, poi cattivo. Costoro confusero l'intelletto discorsivo dell'uomo con l'intelletto intuitivo dell'angelo. L'intelletto dell'uomo ha bisogno di consultarsi prima di deliberare e il consiglio è un ragionamento. Ma l'intelletto dell'angelo conosce la verità senza il ragionamento. Nell'istante in cui conobbe la verità, il demonio operò la sua scelta. Bisogna considerare diversamente la cosa. Il movimento dei cieli, misurato dal tempo, causa anche il tempo; come c'è un *prima* e un *poi* del movimento, c'è anche un *prima* e un *poi* del tempo e ciò che nel movimento è distinto, è situato in istanti diversi del tempo. Nei pensieri degli angeli c'è una successione temporale. L'angelo non intende tutto nello stesso tempo come Dio; intende mediante specie diverse. Poiché conosce secondo specie diverse, l'angelo conosce in tempi successivi, non però secondo il tempo misurato dal movimento dei cieli, ma secondo un tempo superiore. Se l'angelo non conosce mediante una sola specie le cose naturali, molto meno conosce mediante una sola specie le soprannaturali. Esso, nel primo istante della sua creazione, conobbe ciò che gli è naturale e in questo momento non poté peccare; solo in seguito poteva volgersi a ciò che gli è superiore o allontanarsene.

Art. 5. *Nei demoni il libero arbitrio non può tornare al bene dopo il peccato.* Appartiene alla natura del libero arbitrio portarsi su cose diverse. I corpi non agiscono per arbitrio; gli animali agiscono per arbitrio non libero, perché l'oggetto della loro conoscenza è particolare; gli esseri dotati d'intelletto agiscono per libero arbitrio, perché tale oggetto è universale. Ad ogni essere conviene un solo fine, che desidera necessariamente. Si possono ordinare molte cose ad un solo fine; le nature intellettuali vi tendono scegliendo. Dio vuole la sua bontà; poiché alla sua bontà si ordinano molte cose, egli è libero. Anche l'angelo e l'uomo tendono alla beatitudine; poiché alla beatitudine sono ordinate più cose, su esse la loro volontà si porta liberamente. Una ragione si desume dalla mutevolezza del volere, cioè uno, per la sua natura mutevole, vuole ciò che non voleva, o viceversa. Nell'uomo la causa della mutevolezza è *intrinseca* (quando l'intelletto

conosce una cosa che non conosceva o il desiderio, acceso dalla passione, s'estingue con il passare della passione) o è *estrinseca* (quando la grazia divina muta la volontà dell'uomo dal male al bene). La mutazione appartiene a ciò che è in potenza; ma gli angeli conoscono in atto tutte le cose, come noi i primi principi e come noi rimaniamo stabili nella conoscenza dei primi principi, così essi rimangono stabili nella conoscenza di tutte le cose. Essendo la volontà proporzionata all'intelletto, anch'essa è immutabile. Però gli angeli sono in potenza alle cose soprannaturali per conversione e per allontanamento. Questa mutevolezza capitò loro una sola volta. Poi perseverarono immutabilmente o nella conversione verso le cose soprannaturali (gli angeli) o nell'allontanamento da esse (i demoni).

Art. 6. *Dopo il peccato nell'intelletto del diavolo c'è l'errore e l'inganno.* L'intelletto è nel falso quando nella sua operazione c'è un difetto. Una cosa vien meno solo a ciò cui è in potenza. L'angelo ha una conoscenza perfetta di ciò su cui s'estende la sua natura, perché nei principi che conosce vede le conclusioni. Come in noi non c'è difetto nella conoscenza dei primi principi, così nell'angelo non c'è difetto nella conoscenza di ciò che è soggetto alla sua conoscenza naturale. Poiché nel diavolo la natura permase intatta, egli non ha false opinioni su ciò che riguarda la sua conoscenza naturale. Ma per conoscere le cose divine, ha bisogno d'un lume superiore, la grazia. Nell'angelo buono non c'è falsa opinione sulle cose divine, perché la sua volontà ordinata non fa volgere l'intelletto alla conoscenza di esse. Invece l'angelo cattivo, per la sua presunzione, si spinge a tale conoscenza e non solo giudica falsamente, ma vuole anche in maniera errata.

Art. 7. *I demoni non conoscono il futuro*. Il futuro può essere conosciuto in sé o nelle cause. Essendo essere e vero convertibili e solo il Vero conoscibile, il futuro è inconoscibile come tale, in quanto non essere. Il futuro è tale solo per le creature, soggette all'ordine del tempo; solo esse non possono conoscerlo in sé. Dio, che è al di fuori del tempo, lo può conoscere, perché per lui passato, presente e futuro sono realtà compresenti. Il punto di vista di Dio è simile a quello di chi si pone su un alto osservatorio e vede in un punto d'una strada sottostante chi passa, chi è passato e chi è per passare. Il punto di vista della creatura è quello di chi, camminando per quella strada, vede solo chi è passato e chi sta passando con lui, ma non vede chi passerà. Circa la conoscenza in base alle cause, va osservato che una cosa è nella sua causa in tre modi: secondo la potenza: è il caso delle cose contingenti; secondo la potenza e la natura della causa agente, che non è ostacolabile nel produrre il proprio effetto: è il caso delle cose necessarie; secondo la potenza e secondo una causa agente ostacolabile: è il caso delle cose che accadono nella maggior parte dei casi. Poiché si può conoscere solo ciò che è in atto, le cose contingenti sono inconoscibili in anticipo; le necessarie sono conoscibili con certezza e con più certezza dall'angelo che dall'uomo; quelle che accadono nella maggior parte dei casi sono conoscibili con una certezza approssimata e meno approssimata nell'angelo che nell'uomo. Ma conoscere così non è conoscere il futuro. In effetti ciò che si conosce è la presente inclinazione della causa.

Art. 8. *I demoni non conoscono i pensieri dei nostri cuori*. I pensieri possono essere conosciuti in sé, come ogni uomo conosce i propri, o tramite segni esteriori. Quando un uomo è preso da una passione, la manifesta all'esterno con modificazioni nel corpo: il verecondo arrossisce. Il demonio conosce questi segni meglio dell'uomo e, per essi, anche i pensieri. Circa il conoscere i pensieri in sé, bisogna distinguere. Ad ogni intelletto corrispondono specie di natura diversa. Quelle dell'intelletto divino sono più universali di quelle conosciute dall'intelletto angelico. Ogni intelletto conosce imperfettamente le specie d'un intelletto superiore e perfettamente quelle d'un intelletto inferiore. Quindi il

demonio conosce perfettamente le specie conosciute dall'intelletto dell'uomo. Ma l'uomo non sempre conosce: talvolta conosce in potenza, talvolta in atto. Per passare all'atto, occorre un atto di volontà e il movimento della volontà nell'uomo dipende da Dio. Ora, ciò che cade sotto un ordine superiore non può essere conosciuto da un essere inferiore, ma solo da chi muove e da chi è mosso. Quindi solo Dio e l'uomo possono conoscere ciò che l'uomo pensa in atto.

Art. 9. *I demoni non possono trasformare la forma delle cose*. Nell'universo c'è un ordine, cui sono sottomesse tutte le creature e cui Dio, che ne è l'autore, presiede. In tale ordine ogni cosa opera in base alla propria forma e forme più elevate hanno operazioni più elevate. Gli esseri superiori muovono gl'inferiori tramite gl'intermedi, perché le potenze più universali degli esseri superiori non possono essere ricevute direttamente dagli esseri inferiori, ma ci deve essere una proporzione tra agente e paziente. Ciò è manifesto nelle realtà corporee. I cieli sono causa della generazione e della corruzione degli animali tramite la potenza del seme. Possono anche generare animali senza il seme, per via di putrefazione; ciò è possibile per l'imperfezione di tali animali. Infatti, un effetto debole è causabile da un agente lontano, ma un effetto forte richiede un agente vicino. Un corpo si riscalda anche a distanza dal camino; per accenderlo, bisogna avvicinarlo alla fiamma. Ora, i demoni sono superiori ai corpi celesti. Dunque, non possono mutare la forma delle cose.

Art. 10. *I demoni possono muovere localmente i corpi*. Come c'è un ordine negli agenti, c'è pure un ordine nei movimenti. Quest'ultimo può essere considerato da due punti di vista. 1) *In base alla natura del movimento*. Il movimento locale si rapporta agli altri in due modi: a) è il primo movimento; b) in esso c'è una variazione minima nel corpo mosso. Le sostanze spirituali possono muovere immediatamente i corpi di moto locale, perché il moto locale è il primo dei movimenti e perché nel corpo c'è una minima variazione e s'è detto che effetti deboli possono essere prodotti da un agente lontano, che non può produrre una variazione più grande, qual è quella che avviene con gli altri movimenti. 2) *In base all'ordine dei mobili*. Il movimento del cielo viene prima di quello d'un corpo elementare. E così, le sostanze spirituali muovono ciascuna il proprio cielo e per esso quello inferiore (non il superiore). Dunque, come le sostanze spirituali superiori muovono localmente i corpi celesti superiori, così quelle inferiori (i demoni) muovono localmente i corpi inferiori.

Art. 11. *I demoni possono modificare la parte conoscitiva dell'anima quanto al suo potere sensitivo interiore*. I demoni mostrano agli uomini delle realtà, che già esistono in natura o che essi formano con semi naturali. È problematico in qual modo possano esibire anche realtà che non esistono in natura. Agostino aveva escluso che gli uomini potessero conoscere cose inesistenti e future per divinazione. Se l'uomo avesse questo potere, non si capisce perché non sempre ne è capace. Per far ciò, l'uomo deve ricevere un aiuto da una realtà superiore. Agostino ipotizza che l'uomo conosca il futuro, vedendolo in una sostanza superiore. Ciò è impossibile. L'uomo non può conoscere senza il fantasma e il fantasma non permette di conoscere l'essenza d'una sostanza spirituale, tanto meno le specie intelligibili esistenti nella mente d'una sostanza incorporea. Va esclusa anche l'altra ipotesi d'Agostino, che nell'anima si producano, ad opera del demonio, nuove specie; il demonio non può introdurre nuove forme nella materia corporea. Resta un'ultima ipotesi: i demoni, tramite il movimento locale, muovono gli spiriti e gli umori sensitivi esistenti nel corpo e anche le impressioni lasciate dai movimenti degli oggetti sensibili. È così che il principio sensitivo è modificato internamente e si producono delle conoscenze nell'immaginazione.

Art. 12. *I demoni possono muovere l'intelletto dell'uomo, perché conosca il male e il falso*. I demoni sono in grado di compiere le stesse cose che compiono gli angeli buoni. Tuttavia, mentre gli angeli buoni aiutano gli uomini al bene e al vero, i cattivi li ostacolano. L'uomo conosce tramite le specie intelligibili e il lume intelligibile, che dà compimento al giudizio. Il lume degli angeli è superiore a quello dell'uomo, cosicché, come una potenza superiore aiuta e fortifica una inferiore, così il lume dell'uomo può essere rafforzato da quello angelico. Ciò è compiuto solo dall'angelo buono. Per quanto concerne la conoscenza tramite le specie, anche in ciò gli angeli possono influire sull'uomo, non introducendo nel suo intelletto delle specie intelligibili, ma esibendo all'esterno alcuni segni, per cui l'intelletto è indotto ad apprendere. Gli angeli possono anche disporre secondo un certo ordine le rappresentazioni dell'immaginazione. L'angelo buono le dispone, affinché l'uomo conosca il vero e il bene, l'angelo cattivo, affinché conosca il falso e il male.

NOTE ALLE QUESTIONI:

QUESTIONE 1

l Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 34, q.l, a. 2; *Cont.gent*., III, 7-9; *Sum. theol*., I, q. 48, a. 1; Super Dionys. *De div. nom*., c. 4, lect. 14; *Comp. theol*., I, c.115.

2 45, 7.

3 33,15.

4 Cfr. *De divinis nominibus*, IV, 32; PG 3, 732D; tr. it. *Nomi divini* in DIONIGI AREOPAGITA, Tutte le opere, a cura di Piero Scazzoso, Milano, Rusconi, 19973, p. 332.

5 Cfr. *De fide*, II, 4; PG 94, 876A; tr. it. a cura di Alberto Siclari, Parma, Ed. Zara, 1994, p. 85.

6 Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II, 14, 418b 18; tr. it. Anima, a cura di Giancarlo Movia, Milano, Rusconi, 1996, p. 151.

7 Cfr. *De moribus ecclesiae*, II,27; PL 32,1349.

8 Cfr. cap. 10, 12a, 16 s.; tr. it. in ARISTOTELE, *Organon*, voll. 2, a cura di Marcello Zanatta, Torino, UTET, vol. I, p. 210.

9 Cfr. IV, 20; PG 3, 717B; tr. it. cit., p. 317.

10 Cfr. V,1, 225 a 12-20; tr. it. a cura di Luigi Roggiu, Milano, Rusconi, 1995, pp. 247 s.

11 Cfr. *De divinis nominibus*, IV, 20; PG 3, 717B; tr. it. cit., p. 317.

12 Cfr. *Topici*, N, 6, l28b 9; tr. it. in ID., *Organon*, cit., vol. II, p. 203.

13 Cfr. cap. 11, 14a 23-25; tr. it. cit., vol. I, p. 215.

14 Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, III, 3, 998b, 26; tr. it. a cura di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1993, p. 105.

15 Cfr. *Enchiridion*, 3, 11; PL 40, 236; tr. it. cit., p. 483.

16 ARISTOTELE, *Retorica*, III, 17, 1418b 3 s.

17 Cfr. V,1, 225a 3-7; tr. it. cit., p. 247.

18 I,7, 318a, 23-25; tr. it. a cura di Antonio Russo, Bari, Laterza, 1973, p.19.

19 Cfr. IV, 20; PG 3, 717B; tr. it. cit.; p. 317.

20 Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, I, 1, 1094a, 2 s.; tr. it. a cura di Claudio Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1996(3), p. 51.

21 Cfr. VI, 4, 1027b, 25-27; tr. it. cit., p. 281.

22 Cfr. XI, 9; PL 41, 325; tr. it. *La città di Dio*, a cura di Luigi Alici, Milano, Rusconi, 1984, p. 527.

23 1,3.

24 Cfr. *In Iohannis evangelium*, 1, 13; PL 35, 1385; tr. it. *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, a cura di Emilio Gandolfo, voll. 2, Roma, Città Nuova, 1968, vol. I, p. 15.

25 Cfr. id., 1,3.

26 Cfr. *Etica nicomachea*, I, 1, 1094a, 2 s.; tr. it. cit., p. 51.

27 L'*appetitus* non ha in italiano un termine adeguato corrispondente. Il termine desiderio, con il quale talvolta è tradotto, non ne esprime pienamente il concetto, anzi lo falsa, specie quando si tratta di appetito sensibile, rispetto cui è improprio parlare di desiderio. L'*appetitus*, da *ad-petere* (gr. **, ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, I, l, 1094a 3), è una *tendenza verso* il proprio oggetto naturale e include il concetto di movimento, che non è incluso nel concetto di *desiderio*.

28 Cfr. commento ad ARISTOTELE, *Categorie*, 14a 19-25, in SIMPLICIUS, *In praedicamenta Aristotelis*, Leiden, E. J. Brill, 1975, t. II, p. 572.

29 Cfr. commento ad ARISTOTELE, *Categorie*, 11b 38-12a 25, in SIMPLICIUS, *Op. cit.,* p. 527.

30 Cfr. commento ad AR1STOTELE, *Categorie*, 14a 15-18, in SIMPLICIUS, Op. cit., p. 569.

31 Cfr. SIMPLICIUS, Op. cit., p. 569.

32 Cfr. *Categorie*, 11, 14a, 19-25; tr. it. cit., vol. I, p. 215.

33 Cfr. SIMPLICIUS, Op. cit., p. 70.

34 Cfr. I, 10, 189a 3. s.; tr. it. cit., p. 33. Luigi Roggiu (ma anche Antonio Russo, Bari, Laterza, 1986, p. 17) intende l'originale *** come se fosse riferito a ciò che affermano in meglio o in peggio i filosofi, di cui parla Aristotele; S. Tommaso (cfr. *In physicorum Aristotelis*, 1. I, lect. 10, n. 7) riferisce quell'espressione al soggetto di cui Aristotele sta trattando, cioè ai contrari, intesi come princìpi da cui si origina tutta la realtà, i quali si rapportano tra loro come ciò che è meglio (per es. la concordia o il pieno) con ciò che è peggio (per es. la discordia o il vuoto). La traduzione del Moerbeke è di dubbia interpretazione.

35 Cfr. *Fisica*, V 2, 225b 3-5; tr. it. cit., p. 249.

36 Passi paralleli: *Super Sent.* II, d. 34, q. l, a. 4; *Cont. gent*., III, 11; *Sum. theol*., I, q. 48, a. 3; *Comp. theol*., I, c. 118.

37 Cfr. IV, 20; PG 3, 720B-D; tr. it. cit., p. 318.

38 Cfr. 4,14; PL 40, 238; tr. il. cit., p. 487.

39 7,18.

40 Cfr. IX, 10, 1051a 19-21; tr. it. cit., p. 427.

41 Cfr. V, 3, 1013b, 25 s.; tr. it. cit., p. 193.

42 Cfr. II, 5, 195a 23 s.; tr. it. cit., p. 75.

43 Cfr. II, 11, 198a 25 s.; tr. it. cit., p. 93.

44 5,20.

45 Cfr. IX, 11, 1170a 22 s.; tr. it. cit., p. 363.

46 Cfr. 4, 12; PL 40, 237; tr. it. cit., p. 485. Questa tesi è d'origine platonica.

47 Cfr. cap. 6; PL 42, 554; tr. it. *La natura del bene*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Rusconi, 1995, p. 123.

48 Cfr. 4, 14; PL, 40, 238; tr. it. cit., pp. 487 e 489.

49 Cfr. id., 3, 11; PL 40, 236; tr. it. cit., p. 483.

50 Cfr. IV, 3, 1004a, 15 s.; tr. it. cit., p. 135.

51 Cfr. IV, 3; PG 3, 679A; tr. il. cit., p. 296.

52 Cfr. II, 6, 1106a 15,22; tr. it. cit., p. 97.

53 Cfr. I, 25, 281a 14; tr. it. a cura di Oddone Longo, Firenze, Sansoni, 1962,p.87.

54 Cfr. IV, 21; PG 3, 721; tr. il. cit., pp. 321 s.

55 Cfr. I, 6, 1096a 17 -34; tr. it. cit., p. 59.

56 Cfr. I, l, 1094a, 3-5; tr. it. cit., p. 51.

57 Cfr. 4,13; PL 40, 237; tr. it. cit., p. 487.

58 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 34, q. l, a. 3; *Con. gent*., II,41; id., III, 10; *Sum. theol.*, I, q. 49, a. l; id., 1-2, q. 75, a. l; *Super Dionys. De div. nom*., c. 4, lect. 22.

59 7,8.

60 IV, 19; PG 3, 716B; tr. it. cit., p. 315.

61 Cfr. II, 3, 195b, 27 s.; tr. it. cit., p. 77.

62 45,7.

63 3,6.

64 Dall'equazione *come la perfezione sta al bene, così il difetto sta al male* S. Tommaso passa all'altra equazione *come il difetto sta al bene, così la perfezione sta al male*. Dimostra la validità del primo rapporto di questa seconda proporzione ricorrendo all'esempio della visione enigmatica (e, quindi, difettosa) della fede, la quale visione è causa del merito in quanto è difettosa. il secondo rapporto (*così la perfezione* oppure *così il bene in quanto perfetto sta al male*) figura come conseguenza dell'argomentazione.

65 1,15.

66 Cfr. II, l, 192b, 20-23; tr. it. cit., p. 59.

67 Cfr. V, 6, 230a, 26-28; tr. it. cit., p. 279.

68 Cfr. 4,14; PL 40, 238; tr. it. cit., p. 489.

69 Cfr. IV, 31; PG 3, 732B; tr. it. cit., p. 331.

70 Cfr. XII, 7; PL 41, 355; tr. it. cit., p. 570.

71 Cfr. 4, 15; PL 40, 238; tr. it. cit., p. 489.

72 Cfr. II I l, 251a 32 s.; tr. it. cit., p. 393. "Ambiens" lo leggo "abiens". Nell'originale d'Aristotele si ha
** da ***, vado via. Cfr. quanto S. Tommaso scrive nel suo *Commento alla Fisica di Aristotele* (l. VIII, lect. 2, n. 7), dove trova conferma la nostra interpretazione.

73 Cfr. IV, 32; PG 3, 732; tr. it. cit., p. 33l.

74 Cfr. II, 9, 1109a 9 s.; tr. it. cit., p. 107.

75 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 35, q. l, a. l; Sum. theol., I, q. 48, a. 5.

76 Cfr. *Homiliae*, 11,24; PL 76, 915A; tr. it. a cura di Emilio Gandolfo, voll. 2, Roma, Città Nuova 1979, vol. I, p. 254.

77 I, 12; PL 32, 670; tr. it. a cura di Carlo Carena, Roma, Città Nuova, 1965, p. 23.

78 Cfr. I, 7, 1097b, 22 ss.; tr. it. cit., p. 65.

79 5,7.

80 Cfr. cap. 4; PL 42, 553; tr. it. cit., p. 12l.

81 Cfr. *Topici*, I, 15, 106b, 14 s.; tr. it. cit., p. 133.

82 Cfr. n, 6, 1106b, 28-33; tr. it. cit., pp. 97 s.

83 XXI, 64; PL 40, 773. il *De fide ad Petrum seu De regula verae fidei Liber unus* è di S. Fulgenzio (cfr. PL 65, 700).

84 Cfr. I,1,1; PL 32,1221 S.; tr. it. in S. AGOSTINO, *Dialoghi*; voll. 2, a cura di Domenico Gentili, Roma Città Nuova, 1976, vol. II, p. 157.

85 Cfr. *Confessionum libri*, I, 12; PL 32,670.

86 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 37, q. 3, a. 2; *Sum. theol*., I, q. 48, a. 6. 87 La tesi del maggior male della colpa rispetto a quello della pena fu sostenuta per la prima volta da Socrate e da Platone (cfr. di Platone la Lettera VII, 334e 5 ss.).

88 Cfr. ARISTOTELE, *Analitici posteriori*, 1,2, 72a, 28 s.

89 Cfr. IV, 19; tr. it. cit., p. 316.

90 Cfr. ARISTOTELE, *Analitici posteriori*, 1,2, 72a 28 s.

91 Cfr. 4, 12; PL 40, 237; tr. it. cit., p. 485.

92 Cfr. Gn., 19,6-8.

93 Cfr. *Moralia*, XIV, 10, 12; PL 75, 1046A; tr. it. *Commento morale a Giobbe*, cit., pp. 361, 363.

94 Ma nell*'Etica nicomachea*, II,6, 1106b, 28-33; tr. it. cit. p. 99.

95 Gn., 4, 13.

96 Cfr. III, 1; PL 41, 79; tr. it. cit., p. 171.

97 Cfr. cap. 4; PL 42, 553; tr. it. cit., p. 121.

98 IV, 22.; PG 3, 724; tr. it. cit., p. 323.

99 19,29.

100 *Epistolae*, I, 16, 52-53; tr. it. a cura di Enzio Cetrangolo, Firenze, Sansoni, 1970(2), p. 469. L'originale è leggermente diverso, ma il concetto è lo stesso.

101 Cfr. IV, 4; PL 63, 805B; tr. it. a cura di Luca Orbetello, Milano, Rusconi, 1996, p. 175.

102 Cfr. IX, 9, 1051a, 15 s.; tr. it. cit., p. 427.

QUESTIONE 2

1 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 35, a. 3; *Sum. theol*., 1-2, q. 71, a. 5.

2 *Contra Faustum*, XXII, 27.

3 Cfr. *De vera religione*, XIV, 27; PL 34, 133; tr. it. in *Il filosofo e la fede*, cit., p. 172.

3bis Cfr. *In Iohannis evangelium*, I, 1, 13; PL 35,1385; tr. it. cit., p. 15.

4 Cfr. 4,14; PL 40, 238; tr. it. cit., p. 487.

5 Q. 24; PL 40, 17; tr. it. a cura di Giancarlo Ceriotti, Roma, Città Nuova, 1955, p. 51.

6 Cfr. *De fide*, II,24, PG 94, 953A; tr. it. cit., p. 117. 7 Glossa di Pietro Lombardo; cfr. PL 191, 1424.

8 Cfr. 7,20.

9 Cfr. II, 8, 199b, 1 ss.; tr. it. cit., p. 99.

10 4,17.

11 Cfr. II, 8, 199a 33 ss.; tr. it. cit., p. 99.

12 Cfr. V, 6, 231a, 9 s.; tr. it. cit., p. 283.

13 Q. 26; PL 40,17; tr. it. cit., p. 53.

14 *Contra Faustum*, XXII, 27; PL 42,418.

15 Glossa di Pietro Lombardo; cfr. PL 191, 1422D.

16 Cfr. 7,15.

17 Cfr. V, 7; PL 42, 916; tr. it. a cura di Giuseppe Beschin, Roma, Città Nuova, 1987(2), p. 247.

18 Loc. cit.

19 Cfr. VIII, 1, 252a 23 ss.; tr. it. cit., p. 397.

20 Cfr. IV, 32; PG 3, 732; tr. it. cit., p. 331.

21 Cfr. IV, 30; PG 3, 729; tr. it. cit., p. 330.

22 Cfr. cap. 10, 12b, 12-15; tr. it. cit., vol. I, p. 211.

23 Passo parallelo: *Super Sent*. II, d. 35, a. 4.

24 Cfr. *Retractationum libri*, I, 15, 2; PL 32, 609; tr. it. *Ritrattazione* a cura di Ubaldo Pizzani, Roma, Città Nuova, 1994, p. 89.

25 Cap. 11; PL 42,105.

26 Cfr. *De bono coniugali* 21,25; PL 40, 390; tr. it. *Dignità del matrimonio*, a cura di Maria Palmieri, Roma, Città Nuova, 1978, p. 49.

27 CHRISOSTOMO (ps.), *Opus imperfectus in Mattheum*, hom. 46; PG 56, 891.

28 Cfr. 33, 62; PL 34,149; tr. it. cit., p. 197.

29 Cap. 4; PL 158, 437B.

30 Cfr. *De nuptiis et concupiscentia*, I, 26, 29; PL 44, 430; tr. it. *Polemica con Giuliano*, voll. 2, a cura di Nello Cipriani, Roma, Città Nuova, 1985, vol. I, p. 63.

31 20, 13-15.

32 Cfr. *In Iohannis evangelium*, I, 1, 13; PL 35,1385; tr. it. cit., p. 15.

33 Cfr. *De veritate*, q. 17, a. 4.

34 Cfr. *De praedestinatione sanctorum*, 12,24; PL 44, 977; cfr. anche *De dono perseverantiae*, 10; PL 45, 1007; tr. it. *Il dono della perseveranza*, a cura di Maria Palmieri, Roma, Città Nuova, 1987, p. 335.

35 Passo parallelo: *Sum. theol*., 1-2, q. 20, a. 1.

36 Cfr. II,4, 416b 23 s.; tr. it. cit., p. 141.

37 Cfr. 7, 18.

38 Cap. 20; PL 158, 352A; tr. it. cit., p. 250.

39 Cfr. *De libero arbitrio*, III, 18,51; PL 32, 1295; tr. it. In S. AGOSTINO, *Dialoghi*; cit., p. 345.

40 Glossa di Pietro Lombardo; cfr. PL 191, 1424C.

41 "Ciò che abita in me, il peccato" (7, 20).

42 Cfr. II, 2, 72a 28 s.; tr. it. in ARISTOTELE, *Organon*, cit., vol. II, p. 13.

43 1,3,8; PL 32,1225; tr. it. cit., p. 165.

44 Cfr. III, 1, 1110a 8-19; tr. it. cit., p. 111.

45 Cfr. III, 11, 434a 12-15; tr. it. cit., p. 241.

46 III, 5, 1114a 32 s.; tr. it. cit., p. 129.

47 Cfr. III, 1, 1110b, 28; tr. it. cit., p. 113.

48 Passi paralleli: *Super Sent.* II, d. 40, a. 5; *Sum. theol*., 1-2, q. 18, aa. 8-9.

49 Cap. 4; PL 158,437.

50 II, 28, 59; PL 34, 1296; tr. it. *Discorso della montagna*, a cura di Domenico Bassi, Torino, SEI, 1935, p. 312.

51 Cfr. capp. 3 e 4; PL 42, 553; tr. it. cit., pp. 119, 121.

52 Cfr. IV, 32; PG 3, 733A; tr. it. cit., p. 332.

53 Cfr. *De divinis nominibus*, 4,30; PG 3, 729C; tr. it. cit., p. 330.

54 Cfr. II, 4, 1105a 17 ss.; tr. it. cit., pp. 93, 95.

55 Passi paralleli: *Super Sent*., II, d. 40, a. 5; *Sum. theol*., 1-2, q. 18, aa. 8-9.

56 Cfr. q. 24; PL 40,17; tr. it. cit., p. 51.

57 Cfr. 22, 12 s.

58 Cfr. VII, 8, 115a 16 s.; tr. it. cit., p. 281.

59 Cfr. VI, 18,28; PL 75, 745 B; tr. it. a cura di Emilio Gandolfo, Roma Città Nuova, vol. I, t. I, pp. 501,503.

60 La *subreptio* (da *subrepere*, che significa *introdursi furtivamente strisciando*) è per S. Tommaso un movimento, che s'insinua di soppiatto nella coscienza, cogliendola di sorpresa; ciò spiega il fatto che alcuni (per es. il Centi) hanno tradotto il *motus ex subreptione con movimento di sorpresa*. Ma a causa della rapidità con cui si svolge, alcuni traducono anche con atto repentino: così il Mazzarelli traduce l'espressione avverbiale greca corrispondente - cfr. *Etica nicomachea*, III, 2, 1111b 9, tr. it. cit., p. 117). Un tale atto per Aristotele è volontario, ma non deliberato. Perciò si potrebbe tradurre anche con *movimento sconsiderato*, cioè privo del consiglio, che precede la deliberazione. Abbiamo preferito quest'ultima traduzione, perché lo stesso S. Tommaso definisce la subreptio come "atto non deliberato" (*De malo*, q. 7, a. 5, *ad corpus*). In quanto volontario, esso è un peccato, sebbene veniale. D'altra parte se il *motus ex subreptione* costituisce materia di peccato e poiché gli atti particolari con cui si commette un peccato devono avere qualche volontarietà perché siano peccati, sembra che esso non possa intendersi come un movimento *inavvertito*, come anche è stato proposto da qualche altro traduttore.

61 Ma è una glossa di Pietro Lombardo; cfr. PL 191, 1557D.

62 Cfr. 3,12.

63 II, 18, 60.

64 Cfr. *Categorie*, 10, 12a 19 s.; tr. it. cit., vol. I, p. 210.

65 Cfr. art. prec.

66 *Ei* lo leggo *eis*.

67 Cfr. *Regulae pastoralis liber*, 3, 14; PL 77, 74A; tr. it. *Regola pastorale*, in S. GREGORIO MAGNO, *Omilie sui Vangeli. Regola pastorale*, a cura di Giuseppe Cremascoli, Torino, UTET, 1981, p. 549.

68 12,36.

69 1,6, 1096a 23-27; tr. it. cit., p. 59.

70 Cfr. *Categorie*, 10, 12a, 16 s.; tr. it. cit., vol. I, p. 210.

71 Mt., 22, 12.

72 Cfr. *Moralia*, VI, 18,32; PL 75,746D; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 505.

73 Passi paralleli: *Super Sent*. IV, d. 16, q. 3, a. 2; *Sum. theol*., 1-2, q. 72, a. 9; id., q. 18, aa. 10-11.

74 *De vera religione*, 14,27; PL 34, 133; tr. it. cit., p. 172.

75 Cfr. VII, 8, 1151a, 16 S.; tr. it. cit., p. 281.

76 Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, IV, 5, 1126a, 9 ss.

77 Cfr. Gn., 29,23 ss.

78 Passi paralleli: *Super Sent. IV,* d. 16, q. 3, a. 2, qc. 1; *Sum. theol*., 1-2, q. 73, a. 7.

79 Cfr. *De divinis nominibus*, IV, 30; PG 3, 729; tr. it. cit., p. 330.

80 Cfr. II, 8, 335a 10 s.; tr. it. cit. p. 82.

81 Passi paralleli: *De malo*, q. 7, a. 4; *Super Sent*. IV, d. 16, q. 3, a. 2, qc. 4; *Sum. theol*., 1-2, q. 88, a. 5.

82 Ma cfr. S. BERNARDO, *De consideratione ad Eugenium Papam*, II, 13; PL 182, 756B; tr. it. *La considerazione ad Eugenio Papa*, a cura di Pietro Zerbi, in S. BERNARDO, *Trattati*, cit., p. 823.

83 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 42, q. 2, a. 5; *Sum. theol*., 1-2, q. 73, a. 2; *Cont. gent*., III, 139; *Lect. Super Matth*., 11,22; *De art. fidei*; I, linn. 326-384.

84 2, 10.

85 *In Ecclesiasten*, 9, 18; PL 23, 1090A.

86 9,18.

87 24, 22. Nella *Summa theologiae,* III, q. 52, a. 6, ag. 1 dopo "unius fascis" si ha, come nella *Vulgata*, "in lacum - in una fossa".

88 Secondo quanto dice il Filosofo nella *Metafisica*, II, l, 993b 24 ss.; tr. it. cit., p. 73.

89 Cfr. 21,16.

90 Cfr. 16, 10.

91 Cfr. XIII, 17; PL 42, 1031 s.; tr. it. cit., p. 549.

92 Cfr. IV, 30; PG 3, 729; tr. it. cit., p. 330.

93 19,11.

94 Cfr. *De libero arbitrio*, 1,3,8; PL 32,1225; te. it. cit., p. 165.

95 Cfr. IV, 13, 1126a 12 s.; tr. it. cit., p. 175.

96 Gc., 2, 11.

97 Cfr. 13, 30.

98 Cfr. I Cor., 13,13.

99 Cfr. comm. 1; tr. it. a cura di Cristina D'Ancona Costa, Milano, Rusconi, 1986, p. 171.

100 Passo parallelo: *Sum. theol*., 1-2, q. 73, a. 4.

101 Cfr. *Enchiridion*, 4, 12; PL 40, 237; tr. it. cit., p. 485.

102 Cfr. D, 13.

103 Cfr. 15, 16.

104 Cfr. 26, 10.

105 VIII, 10, 1160b 9; tr. it. cit., p. 323.

106 Cfr. *De civitate Dei*, XV, 22; PL 41, 467; tr. it. cit., p. 732. Cfr. anche *De moribus ecclesiae*, I, 15,25; PL 32, 1322.

107 Rm 2,2

108 72,2.

109 8 Passo parallelo: *Sum. theol.*, 1-2, q. 85, a. l. 109 IV, 23; PG 3, 725; tr. it. cit., pp. 325 s.

110 Cfr. IV, 32; PG 3, 732; tr. it. cit., p. 332.

111 Cfr. 4,14; PL 40, 238; tr. it. cit., p. 487.

112 Cfr. *De gratia et libero arbitrio,* 9,28; PL 182, 1016B; tr. it. *La grazia e il libero arbitrio*, in S. BERNARDO, *Trattati*, Roma, Città Nuova, 1984, a cura di Manlio Simonetti, p. 393.

113 Cfr. VIII, 12,26; PL 34, 383; tr. it. in S. AGOSTINO, *La genesi*, voll. 2, a cura di L. Carrozzi, Roma, Città Nuova, vol. II, pp. 419, 421.

114 Cfr. cap. 12; PL 158, 482B.; tr. it. *La verità*, in ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., p. 180.

115 Cfr. cap. 2; PL 32, 1022.

116 Cfr. II, 5, 1105b 20; tr. it. cit., p. 95.

117 7, 5.

118 Cfr. BEDA, *In Lucae evangelium expositio*, III, 10; PL 92, 468D.

119 10, 13.

120 Ma cfr. XII, 6; PL 41, 353; tr. it. 568.

121 VI, 5, 14; PL 32, 1170; tr. it. a cura di Maria Bettetini, Milano, Rusconi, 1992, p. 235.

122 Cfr. VIII, 4, 255b 35 ss.; tr. it. cit., p. 417.

123 59,2.

124 Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, I, 13, 1102b 32; tr. it. cit., p. 28.

125 Cfr. III, l, 201a 35 ss.; tr. it. cit., p. 113.

126 Cfr. VIII, 5, 257a 33 ss.; tr. it. cit., p. 427.

127 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 34, a. 5; *Cont. gent*., III, 12; *Sum. theol*., I, q. 48, a. 4; id., 1-2, q. 85, a. 2.

128 Cfr. *De fide*, II,4; PG 94, 876A; tr. it. cit., p. 85.

129 Cfr. IV, 35; PG 3, 736A; tr. it. cit., p. 333.

130 Cfr. *De fide*, II, 4; PG 94, 876A; tr. it. cit., p. 85.

131 Ma in III, 5, 205a 11 s.; tr. it. cit., p. 133.

132 Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, III, 6, 206b 2 ss.; tr. it. cit., pp. 141, 142. 133 Cfr. XII, 9,2; PL 41, 357; tr. it. cit., p. 573.

QUESTIONE 3

1 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 32, q. 2, a. l; id., d.37, q. 2, a. l; *Sum. theol*., I, q. 49, a. 2; id., q. 19, a. 9; id., 1-2, q. 79, a. l.

2 1,28.

3 21,43; PL 44, 909; tr. it. a cura di Maria Palmieri, Roma, Città Nuova, 1987, p. 89.

4 Cfr. q. l, aa. 4-5.

5 Cfr. 4, 30; PG 3, 729; tr. it. cit., p. 330.

6 Cfr. cap. 26; PL 44, 261; tr. it. a cura di Italo Volpi, p. 415.

7 II,7; PL 32,681; tr. it. cit., p. 51.

8 31, 10.

9 I 5, 126a34; tr. it. cit., p. 197.

10 7,8.

11 Cfr. III, 1,2; PL 32,1271; tr. it. cit., p. 287.

12 Ma cfr. *I Re*, 22, 22. S. Girolamo utilizzò la suddivisione dei giudei alessandrini, nella quale erano stati fusi i due libri di *Samuele* con i due libri di *Re*. Perciò l'attuale *I Re*, stando a quella numerazione, che fu anche accolta dal concilio di Trento, corrispondeva al vecchio *III Re*.

13 Cfr. l, l.

14 Cfr. *De somno*, l, 454a 9; tr. it. in ARISTOTELE, *Opere biologiche*, cit., p.1144.

15 Cfr. qq. 3,4; PL 40,11,12; tr. it. cit., pp. 33, 35.

16 Cfr. *Ad Monimun*, I, 19; PL 65, 167.

17 11,25.

18 14,9.

19 Cfr. 9, 6; PG 3, 913; tr. it. cit., p. 368.

20 Cfr. 1-2, q. 79, a. 3.

21 *De divinis nominibus*, 4,23; PG 3, 725C; tr. it. cit., p. 325.

22 Cfr. id., 4,25; PG 3, 728B; tr. it. cit., p. 327.

23 Cfr. VII, l, 1145a, 19-30; tr. it. cit., p. 257.

24 Rom., 7, 8.

25 7,12.

26 *III Reg*., 22,22.

27 Gv., 13,27.

28 Os., 1,2.

29 S. BERNARDO, *De praecepto et dispensatione*, 111, 6; PL 182, 864B-C; tr. it. *Il precetto e la dispensa*, a cura di Marta Cristiani in ID., *Trattati*, cit., p. 51l.

30 Cfr. 2,13.

31 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 37, q. 2, a. 2; *Sum. theol.*, 1-2, q. 79, a. 2.

32 Cfr. 4,19; PG 3, 716C; tr. it. cit., p. 316.

33 Cfr. cap. 2; PL 44, 294; tr. it. in SANT'AGOSTINO, *Natura e Grazia*, voll. 2, a cura di Italo Volpi, Roma, Città Nuova, 1981, vol. I, p. 503.

34 Cfr. III, 4,9; PL 42,873; tr. it. cit., p. 141.

35 Cfr. q. 2, aa. 2-3.

36 Passo parallelo: *Sum. theol*., I-IIae, q. 80, a. 1.

37 2,24.

38 Nella *Summa theologiae* dell'ed. Marietti (Torino, 1931) a cura di De Rubeis e Billuart, è annotato a I, q. 63, a. 2, n. 5: "I peccati esistono in uno secondo l'affetto, quando questi è talmente sconvolto dai peccati che li commette con un atto proprio. Esistono in lui secondo il reato, quando gli vengono imputati, come quando qualcuno persuade al male un altro".

39 IV, 12, 15; PL 42,897; tr. it. cit., p. 199.

40 Cfr. 5, 3; PL, 92, 954D. A proposito della domanda, in At., 5,3: "*Perché Satana tentò*?".

41 Cfr. *Sententiae*, III, 5, 33; PL 83, 666B.

42 Cfr. 6, 10.

43 Cfr. 8,23; PL 40, 244; tr. it. cit., p. 503.

44 1,6.

45 Cfr. *De civitate Dei*, XIX, 4,3; PL 41, 629; tr. it. cit., p. 948.

46 Cfr. XII, 12,25; PL 34, 463; tr. it. cit., pp. 661, 663.

47 Cfr. l. XII, comm. 18 in ARISTOTELIS, *Metaphysicorum libri XIII*, cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis, et epitome, Venetiis, apud Juntas, p. 303v-b.

48 Cfr. VII, 14, l248a, 17-32; tr. it. a cura di Armando Plebe, Bari, Laterza, 1973, p. 188.

49 Q. 12; PL 40,14; tr. it. cit., p. 41.

50 50,12.

51 Cfr. Adv. Iov., II, 3; PL 23, 286 s.

52 Cfr. *De ecclesiastica hierarchia*, 5, 1, 4; PG 3, 504; tr. it. *Gerarchia ecclesiastica*, in DIONIGI, *Tutte le opere*, cit., p. 210.

53 Cfr. q. 4; PL 40, 12; tr. it. cit., p. 35.

54 I,1,1; PL 32,1223; tr. it. cit., 157.

55 Cfr. *Summa theologiae*, 1-2, q. 17, a. 1, ag. 1: "Il comando è una specie di mozione: invero Avicenna insegna che il movente può essere di quattro specie, e cioè *attuante, disponente, imperante e consigliante*".

56 Q. 4; PL 40,12; tr. it. cit., p. 35.

57 Cfr. *Contra gentiles*, 3, 154, dove si dice in che modo i demoni influiscono sugli uomini.

58 Passo parallelo: *Sum. theol*., 1-2, q. 80, a. 2.

59 Cfr. cap. 81; PL 58, 999A.

60 III, 8,13; PL 42, 875; tr. it. cit., p, 145.

61 Cfr. VII, 7; 1033b, 19 ss.; tr. it. cit., pp. 319, 321.

62 III, 3, 429a 1 s.; tr. it. cit., p. 211.

63 Cfr. *De caelesti hierarchia*, 4,3; PG 3, 180C; tr. it. *Gerarchia celeste*, in DIONIGI, *Tutte le opere*, cit., p. 95.

64 Cfr. VII, 7, 1033b, 19 ss.; tr. it. cit., pp. 319, 321.

65 Cfr. III, 8,13; PL 42,876; tr. it. cit., p. 145.

66 Ma cfr. *I sogni*, 3, 461b, 11 sS.; tr. it. a cura di Diego Lanza, in ARISTOTELE, *Opere biologiche*, Torino, UTET, 1971, p. 1171.

67 Ma cfr. *I sogni*, cap. 2, 460b, 5-7; tr. it. cit., p. 1167.

68 Cfr. *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 12; PL 40, 14; tr. it. cit., p. 41.

69 Passi paralleli: *Sum. theol*., I, q. 114, a.
2; id. 1-2, q. 80, a. 4.

70 Cfr. *De fide*, II,4; PG 94, 877B; tr. it. cit., p. 85.

71 Cfr. 4, 18; PG 3, 716 A; tr. it. cit., p. 314.

72 8,44.

73 *Sent*., III, 5, 22; PL 83, 664A.

74 GENNADIO, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. 82; PL 58, 999A.

75 Passi paralleli: *Sum. theol*., 1-2, q. 76, a. 1; *Sent. libri Ethic.*, III,3.

76 Cfr. *De fide*, II,24; PG 94, 953B; tr. it. cit., p.117.

77 Cfr. *De vera religione*, 14,27; PL 34,133; tr. it. cit., p. 172.

78 Cfr. *De duabus animabus*, 10,12; PL 42,103.

79 4,32; PG 3,732; tr. it. cit., p. 331.

80 L'ignoranza *affettata* è quella di chi vuole ignorare per non essere distolto dal peccato; cfr. *Summa theologiae*, 1-2, q. 6, a. 8.

81 1,13.

82 *Sententiae*, II, 17,3; PL 83, 620. Cfr. *Summa theologiae*, 1-2, q. 78, a. 1, ag. 1.

83 Cfr. III, 18,51; PL 32,1295; tr. it. cit., p. 345.

84 Cfr. VIII, 4, 255b, 17 ss.; tr. it. cit., p. 417.

85 Per l'esempio della colonna, che fa da sostegno alla pietra, cfr. *Fisica*, VIII, 4, 256a, 25 ss.

86 Cfr. q. 3, a. 8.

87 Cfr. III, 11, 434a, 16 ss.; tr. it. cit., p. 241.

88 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 22, q. 2, a. 1; *Sum. theol*., 1-2, q. 76, a.2; quodlib.I, q. 9, a.3.

89 Cfr. V, 7; PL 42,916; tr. it. cit., p. 245.

89 bis S. AGOSTINO, *Contra Faustum*, XXII, 27; PL 42, 916.

90 Cfr. ALANO DI LILLA, *Regulae de sacra theologia*, 75; PL 210,660.

91 1,15,3; PL 32, 609; tr. it. cit., p. 91.

92 III, 19,53; PL 32,1297; tr. it. cit., p. 349.

93 Cfr. III, 1, 1111a, 22 s.; tr. it. cit., p. 115.

94 14,38.

95 III, 24, 71; PL 32,1306; tr. it. cit., pp. 369, 371.

96 Ma in *De caelesti hierarchia*, 7, 3; PG 3, 209; tr. it. cit., p. 103.

97 20, 18,22.

98 Cfr. q. 2, aa. 2-3.

99 Cfr. *De sacramentis*, 1,7,27; PL 176, 293D.

100 Cfr. q. 2, aa. 2-3.

101 Cfr. art. prec.

102 passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 22, q.
2, a. 2; *Sum. theol*., 1-2, q. 76, aa. 3-4; *Super Rom*., c. 1, lect. 7; *Super I Tim*., c. 1, lect. 3; *Super Dionys. De div. nom*., c. 4, lect. 22; *Quodlib*. VIII, q. 6, a. 5; *Sent. libri Ethic*., III, 11 e V,13.

103 2,4.

104 Ma è una glossa di Pietro Lombardo in *Rom*. 2,4; PL 191, 1338D.

105 Cfr. C. 24, q. 1, C. 34.

106 Cfr. III, 5, 1113 b, 31 s.; tr. it. cit., p. 127.

107 Cfr. III, 1, 1110b 28 ss.; tr. it. cit., p. 115.

108 14,22.

109 21,14.

110 l,13.

111 Passi paralleli: *Sum. theol*., 1-2, q. 77, aa. 2-3; *Sent. libri Ethic*., VII, 1.

112 15,16.

113 Cfr. III, 10, 433b 11 s.; tr. it. cit., p. 237.

114 4, 32; PG 3, 732D; tr. it. cit., p. 331.

115 Cfr. II, 4, 23b, 35 ss.; tr. it. in ARISTOTELE, *Organon*, cit., vol. I, p. 247.

116 Cfr. I, 1, 71a, 17 ss.; tr. it. cit., vol. II, p. 10.

117 Cfr. *Dell'interpretazione*, I, 1, 16a, 3 s.; tr. it. cit., p. 223.

118 XIV, 20; PL 41, 428; tr. it. cit., p. 680.

119 118, 120.

120 26,41.

121 Cfr. *Sent*., II, 17; PL 83, 620A.

122 7,5.

123 6,23.

124 Cfr. XIV, 7,2; PL 41, 411; tr. it. cit., p. 654.

125 Cfr. VII, 2, 1145b, 21 ss.; tr. it. cit., p. 259.

126 Cfr. *Summa theologiae*, 1-2, q. 14, a. 1; cfr. pure ARISTOTELE, *Etica*, III,2 nonché il commento che ne fa S. Tommaso (I. III, lect. 6).

127 Per la differenza tra *uomo incontinente* e *uomo intemperante* cfr. la q. 3, a. 13, ad 1 um. Chi pecca per fragilità è incontinente; chi pecca per malizia è intemperante; cfr. infra, a. 13, ag. 1. Cfr. anche ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VII, 8, 1150b, 29 ss.

128 Cfr. VII, 3, 1147a, 10 ss.; tr. it. cit., p. 265.

129 Cfr. 1,5, 1254b, 5 s; tr. it. a cura di Carlo Augusto Viano, Torino, UTET, 1955, p. 59.

130 Passo parallelo: *Sum. theol.,* 1-2, q. 77, a. 8.

131 5,17.

132 7,5.

133 Cfr. art. prec.

134 Espungiamo il "sì", che tra l'altro non si riscontra in molti codici, perché crea un problema sintattico.

135 Passo parallelo: *Sum. theol*., 1-2, q. 77, a. 6.

136 Cfr. IX, 5; PL 41, 261; tr. it. cit., vol. I, pp. 433 s.

137 Cfr. *De libero arbitrio*, 1,3, 8; PL 32, 1225; tr. it. cit., p. 165. Cfr. *Sum. theol*., 1-2, a. 3 ad 1um: "Cicerone chiama *libidine* il desiderio di qualsiasi bene futuro, senza distinguere tra arduo e non arduo. Per questo include anche l'ira nella libidine, in quanto è il desiderio di vendetta. Intesa così, la libidine abbraccia sia l'irascibile che il concupiscibile". Dunque, per S. Tommaso la libidine è la passione del concupiscibile.

138 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 43, a. 1; *Sum. theol*., 1-2, q. 78, a. 1. 139 Cfr. 4,19; PG 3,716C; tr. it. cit., p. 316.

140 Cfr. 4,31; PG 3, 732B; tr. it. cit., p. 331.

141 Ma cfr. NEMESIO, *De natura hominis*, 40; PG 40, 769B.

142 Cfr. III, 10, 1117b, 23 s.; tr. it. cit., p. 141.

143 34,27.

144 Cfr. II, 6,12; PL 32, 680; tr. it. cit., p. 49.

145 III, 5, 1113b 14 s.; tr. it. cit., p. 125.

146 Cfr. II, 14,47; PL 34, 1290; tr. it. cit., p. 284. 147 Cfr. 1-2, q. 91, a. 4.

148 Passo parallelo: *Sum. theol.*, 1-2, q. 78, a. 4.

149 3,15 s.

150 42,14.

151 Cfr. CASSIANO, *Collationes Patrum*, IV, 9; PL 49, 606C-607 A.

152 102,13-14.

153 Cfr. VII, 8, 1150b, 32 ss.; tr. it. cit., p. 281.

154 Cfr. II, 9, 200a, 34 ss.; tr. it. cit., p. 105.

155 1, 13.

156 10,29.

157 Cfr. S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XI, 49, 65; PL 75, 982D-983A; tr. it. vol. I, t. II, p. 233.

158 *Eccli*., 42, 12.

159 Id., 42, 14.

160 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 43, aa. 1-2; *Sum. theol*., 2-2, q. 14, a. 1; *Lect. super Matth*., c. 12, 31-32; *Super Rom*., c. 2, lect. 1; *Quodlib*. II, q. 8, a. 1.

161 12,32.

162 Pietro Lombardo.

163 Cfr. II, d. 43, c. unic., 1-5.

164 12, 10.

165 Cfr. II, d. 43, c. unic., n. 2.

166 Cfr. *Epistolae*, 185, 11, 49; PL 33, 814; tr. it. *Le lettere*, a cura di Luigi Carrozzi, vol. III, Roma, Città Nuova, 1974, p. 73.

167 Cfr. II, d. 43, c. unic., n. 2.

168 Cfr. 4,19; PG 3, 716C; tr. it. cit., p. 316.

169 Cfr. VIII, 5,10; PL 32,753; tr. it. cit., p. 229.

170 Cfr. *Sermo* 71, 3, 5-6; PL 38, 447 s.; tr. it. *Discorsi*, voll. 6, Roma, Città Nuova, 1982, vol. II, t. I, a cura di Luigi Carrozzi, pp. 407, 409.

171 Cfr. I, 22, 73-75; PL 34,1266 s.; tr. it. cit., pp. 170,172.

172 Mt., 12,33.

173 Cfr. *Sermo* 71, 3, 6; PL 38, 448; tr. it. cit., p. 409.

174 Cfr. I, 19,7; PL 32,616; tr. it. cit., p. 111.

175 Cfr. *Sermo* 71,6-9; PL 38, 450-452; tr. it. cit., pp. 413 ss.

176 15,22.

177 Mt., 12,32.

178 3,29.

179 12,10.

180 Cfr. Is., 38, 4.

181 Cfr. Ger., 1,4.

182 20,22.

183 12,3.

184 Glossa di Pietro Lombardo a *I Cor*., 12,3; cfr. PL 191, 1650C.

185 Cfr. II, 4, 1105a, 26 ss.; tr. it. cit., p. 95.

186 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 43, a. 4; *Sum. theol*., 2-2, q. 14, a. 3; *Quodlib*. II, q. 8, a. 1; *Lect. Super Matth*., c. 12,31-32; *Super Rom*., c.2, lect. 1.

187 12, 13.

188 3,29.

189 5,16.

190 Cfr. 1,22,74; PL 34, 1266; tr. it. cit., pp. 170, 172.

191 10,15.

192 Cfr. q. 26; PL 40,17 s.; tr. it. cit., p. 53.

193 12,31.

194 Cfr. *Dialogi*, IV, 39; PL 77,396.

195 Qui S. Tommaso gioca sul termine *remittere*: come il peccato è perdonato (remittitur), quando è più leggero, così il caldo è più mite (*remittitur*), quando è meno intenso.

196 Cfr. 1-2, q. 77, a. 8, ad 1.um e q. 88, a. 2.

QUESTIONE 4

1 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 30, q. 1 a. 1; id., d. 31, q. 1, a. 1; *Cont. gent*., IV, 50-52; *Sum. theol*., 1-2, q. 81, a. 1; *Super Rom*., c. 5, lect. 3; *Comp. theol*., 1,196.

2 15,18.

3 Cfr. GENNADIO, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 14; PL 58, 984B.

4 Cfr. III, 5, 1114a 25 ss.; tr. it. cit., p. 127.

5 Cfr. 1, 1, 1; PL 32,1221 s.; tr. it. cit., p. 157.

6 Cap. 76; PL 58, 998A.

7 7,18.

8 "L'*unitio* è una certa azione o passione, attraverso la quale da molte cose se ne ha una sola e a questa azione segue questa relazione qual è l'unione" (III *Sententiarum*, q. 1, a. 1.a).

9 *De conceptu virginali*, 27; PL 158, 461A.

10 Cfr. ib.

11 Cfr. 4, 23; PG 3, 725C; tr. it. cit., p. 324.

12 17,3.

13 6,23.

14 18,4.

15 18,30.

16 5,12.

17 1,24 s.

18 Ma cfr. XIII, 14; PL 41, 386; tr. it. cit., p. 618.

19 5,18.

20 7,3,11; PG 3, 568A-B; tr. it. cit., p. 241.

21 *Etica nicomachea*, IX, 8, 1168b, 31 s.; tr. it. cit., p. 357. Cfr. anche *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 4 ad 1um.

22 Cfr. 12, 12.

23 5,12.

24 L'intenzionalità è la tendenza naturale delle cose verso un fine, meccanica nelle cose naturali, voluta nell'uomo.

25 Cfr. cap. 2; PL 64, 1250D.

26 Cfr. II, 3, 736b 37 ss.; tr. it. in ARISTOTELE, *Opere biologiche*, cit., p. 894.

27 Cfr. 4, 30; PG 3, 729C; tr. it. cit., p. 330.

28 Cfr. II, 3, 736b, 29 ss.; tr. it. cit., p. 894.

29 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 30, q. 1, a. 3; *Sum. theol*., 1-2, q. 82, aa. 1 e 3. In quest'articolo il ruolo dell'*opponens* è svolto da più persone, poiché gli argomenti contrari alla *determinatio*, che sarà data da S. Tommaso, sono anche contrastanti tra loro.

30 *De peccatorum meritis et remissione*, 1,9,10; PL 44, 115; tr. it. *Il castigo e il perdono dei peccati e il battesimo dei bambini*, a cura di Italo Volpi, Roma, Città Nuova, 1981, p. 29.

31 5,12.

32 Ma nel *De concordia praescientiae et praedestinationis*, 3, 7; PL 158, 530C.

33 Ma cfr. *Cur Deus homo*, I, 24; PL 158, 397 A; tr. it. cit., p. 151.

34 Cfr. 1,15,2; PL 32, 609; tr. it. cit., p. 89.

35 Cfr. II, 30; PG 94, 976A; tr. it. cit., p. 125.

36 Cfr. 4, 25; PG 3, 728B; tr. it. cit., p. 327.

37 Cfr. II, 1, 1103a, 18 ss.; tr. it. cit., p. 87.

38 Cfr. q. 3, aa. 7 e 12.

39 Cfr. *De concordia praescientiae et praedestinationis*, 3,7; PL 157,529; tr. it. *La concordia della prescienza, della predestinazione e della grazia di Dio col libero arbitrio*, in ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., p. 295.

40 Cfr. *De sacramentis*, 1,7,28; PL 176, 299A.

41 Cfr. cap. 24; PL 158,458.

42 Cfr. d. 24, 1,2 ss.

43 Cfr. 84,2.

44 Glossa di Pietro Lombardo; cfr. PL 191, 795D.

45 Cfr. *Apologia David altera*, 3, 19; PL 14, 893B; tr. it. a cura di Filippo Lucidi, Roma, Città Nuova, 1981, p. 161.

46 Cfr. *De sacramentis*, 1,7,31; PL 176, 302A.

47 Cfr. *De conceptu virginali*, 28; PL 158, 462A.

48 Cfr. XIV, 19; PL 41, 427; tr. it. cit., p. 679.

49 Cfr. III, 11, 434a, 12 ss.; tr. it. cit., p. 241.

50 Cfr. 4, 32; PG 3, 733A; tr. it. cit., p. 332.

51 Cfr. 1,15,2; PL 32, 608; tr. it. cit., p. 91.

52 Cfr. *De veritate*, 12; PL 158,482 B; tr. it. cit., p. 180.

53 Passo parallelo: *Sum. theol*., 1-2, q. 83, a. 1.

54 5,12.

55 Cfr. 5, 7; PL 42,1107.

56 Cfr. *De Noe et Arca*, 12, 41; PL 14, 379A; tr. it. a cura di Agostino Pastorino, Roma, Città Nuova, 1984, p. 403.

57 Cfr. I, 7, 1097b 22 ss.; tr. il. cit., p. 65.

58 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 31, q. 2, a. 1; *Sum. theol*., 1-2, q. 83, a. 2.

59 Cfr. *De conceptu virginali*, 27; PL 158, 461A.

60 Cfr. id., 3; PL 158, 436A.

61 Cfr. *Retractationum libri*, I, 15,2; PL 32, 608; tr. it. cit., p. 89.

62 Cfr. q. 4, a. 2.

63 Cfr. *Metafisica*, I, 1, 981a 16 s.; tr. it. cit., p. 5.

64 Cfr. *De conceptu virginali*, 27; PL 158, 461A.

65 Nel *De anima*, a. 9.

66 Cfr. VII, 1, 1028a, 31 ss.; tr. it. cit., p. 289.

67 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 31, q. 2, a. 1; *Sum. theol*., 1-2, q. 83, aa. 3-4; *De verit*., q. 25, a. 6.

68 Cfr. *De conceptu virginali*, 27; PL 158, 461A.

68 bis Commentatore anonimo.

69 Cfr. cap. 7; PL 158,436.

70 Cfr. V, 1, 1129a, 3 ss.; tr. it. cit., p. 187.

71 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 31, q. 1 a. 2; *Sum. theol*., 1-2, q. 81, a. 3; *Super Rom*., c. 5, lect. 3.

72 Cfr. *Epistolae*, 59, 3; PL 22, 587; tr. it. *Le lettere*, voll. 4, a cura di Silvano Cola, Roma, Città Nuova, 1962, p. 109.

73 Cfr. 30,115; PL 40, 285; tr. it. cit., p. 615.

74 Cfr. 11, 16.

75 7,17.

76 ARISTOTELE, *Topici*, 114a 6 ss.; tr. it. cit., p. 156.

77 5,15.

78 Nel *De peccatorum meritis et remissione*, II,30; PL 44, 180; tr. it. cit., p. 191.

79 Cfr. cap. 7; PL 158,441.

80 Cap. 4; PL 44, 295; tr. it. in S. AGOSTINO, *Natura e grazia*, cit., vol. I, pp. 507,509.

81 Cfr. 1,19, 726a, 29; tr. it. cit., p. 863.

82 Cfr. 5,12.

83 Cfr. I, 24; PL 44, 429; tr. it. in S. AGOSTINO, *Polemica con Giuliano*, cit., vol. I, p. 61.

84 Cfr. *De divinis nominibus*, 4,4; PG 3, 700A; tr. it. cit., p. 298.

85 5,12.

86 Cfr. FULGENZIO, *De fide ad Petrum*, II, 16; PL 40, 758.

87 Cfr. II, 3, 194b, 30 S.; tr. it. cit., p. 73.

88 Cfr. II, 3, 736b, 34 ss.; tr. it. cit., pp. 894 s.

89 Cfr. *Epistolae*, 119,7; PL 22, 971; tr. it. cit., vol. IV, pp. 55 ss.

90 Cfr. 4,17.

91 Cfr. 8, 10.

92 Cfr. *De peccatorum meritis et remissione*, I, 6; PL 44, 112; tr. it. cit., p. 23.

93 Cfr. II, 8 e 28; PL 34, 1281; tr. it. cit., p. 240.

94 Cfr. prop. 1; tr. it. cit., p. 171.

95 Passi paralleli: *Super Sent.* II, d. 31, q. 1, a. 2, ad 3.um e ad 4.um; id., d. 33, q. 1, ad 5.um; *Sum. theol*., 1-2, q. 81, a. 4.

96 Cfr. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, 4; PL 34, 396; tr. it. cit., p. 459.

97 Ma cfr. 4,1.

98 Cfr. *De fide*, III, 2; PG 94, 986B; tr. it. cit., p. 130.

99 Cfr. X, 19 e 20, 35; PL 34, 423 s.; tr. it. cit., pp. 541, 543.

100 Cfr. *Riproduzione degli animali* II, 3, 736b 34 ss.; tr. it. cit., pp. 894 s.

101 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 33, q. l, a. 1; *Cont.. gent*., IV,52; *Sum. theol*., 1-2, q. 81, a. 2; *Super Rom*., c. 5, lect. 5; *Comp. theol*., I, 197.

102 Sal., 50, 7.

103 22, 11.

104 20,5.

105 27,25.

106 *Sermo* 28: *De feria VI passionis dominicae*.

107 Cfr. Rom., 5, 12.

108 Cfr. *De Genesi ad litteram*, X, 20, 35; PL 34, 424; tr. it. cit., p. 545.

109 Cfr. *Moralia*, IV, 3; PL 75, 635B; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 305.

110 Cfr. cap. 30; PL 23, 985.

111 6,18.

112 Cfr. Ef, 2,3.

113 18,20.

114 Cfr. 13,47; PL 40, 255; tr. it. cit., p. 533.

115 Leggo *traducitur*.

116 2,20.

11718,4 e 20.

118 Sal., 89, 10.

119 S. Tommaso distingue tra *fede informata* e *fede formata*. L'atto di fede è un atto in cui sono coinvolti l'intelletto e la volontà e quindi, perché sia un atto perfetto, è richiesto che l'intelletto sia perfezionato dalla fede e la volontà dalla carità. Perciò, se c'è solo la perfezione dell'intelletto la fede è *informata* (cioè, non ha ricevuto la forma della carità); invece è *formata* se l'ha ricevuta (cfr. *De veritate*, q. 14, a. 5).

QUESTIONE 5

l Non ci sono passi paralleli.

2 Cfr. II, 6, 197b, 25 s.; tr. it. cit., p. 89.

3 *De fide*, IV, 24; PG 94, 1208A; tr. it. cit., p. 223 s.

4 19,4.

5 Cfr. 23, 93; PL 40, 275; tr. it. cit., p. 583.

6 Cfr. Hom., 23, 7; PG 57,317.

7 V, 4; PL 32, 708; tr. it. cit., p. 121.

8 15, 1.

9 Cfr. *Cod. Iustin*., V, 27, 7, 1.

10 12, 17; PL42, 107.

11 Cfr. *De conceptu virginali*, 27; PL 158,461.

12 3,12.

13 IV, 25, 46; PL 75, 660; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 349.

14 Cfr. III, tit. 42, c. 3.

15 6,23.

16 88,48.

17 Cfr. SANT'AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi*, d. 2, 88, 48, 8; PL 37, 1137; tr. it. cit. 99.

18 5,12.

19 Cfr. 1,5; PG 3, 594; tr. it. cit., p. 259.

20 Passo parallelo: *Super Sent.* II, d. 33, q. 2, a. 1.

21 Cfr. V, 1 ss.; PL 45, 1647.

22 Ma cfr. FULGENZlO, *De fide ad Petrum*, 27,70; PL 40, 774.

23 9,17.

24 Ma IX, 21,32; PL 75, 877A; tr. it. cit., vol. I, t. II, p. 53.

25 Cfr. *Serm. de temp., sermo 3 in tempo resurrect*., 3; PL 183,290.

26 III, tit. 42, c. 3.

27 Cfr. *De peccatorum meritis et remissione*, II,4; PL 44, 151; tr. it. cit., p. 121.

28 5,12.

29 Passo parallelo: *Super Sent*. II, d. 33, q. 2, a. 2.

30 Cfr. V, 5, 1015a, 30; tr. it. cit., p. 203.

31 18,7.

32 Cfr. *De veritate*, q. 16, a. 3, s.c. "In Is. (66,24) è detto: "Il loro verme non morrà"; secondo Agostino [*De civitate Dei*, 21,9; tr. it. cit., p. 1080 s.] si parla del verme della coscienza, che è il rimorso della coscienza; ma il rimorso della coscienza è causato dal fatto che la sinderesi rimorde per il male. Dunque, la sinderesi non si estingue".

33 Cfr. *Enchiridion*, 23, 93; PL 40, 275; tr. it. cit., p. 583.

34 Cfr. *De civitate Dei*, XI, 27, 2; PL 41, 341; tr. it. cit., p. 551.

35 S. Paolo cita da *Is*., 64,3, da *Ger*., 3, 16 e dal *Sir*., 1,8.

36 2,9.

37 2, 10.

38 Cfr. 5,15.

39 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 30, q. 1, a. 1; *Super Sent*. III, d. 16, q. 1, a. 1; *Cont. gent*., IV, 52; *Sum. theol*., 1-2, q. 85, a. 5; id., 2-2, q. 164, a. 1; *Super Rom*., c. 5, lect. 3; *Super Hebr*., c. 9, lect. 5; *Comp. theol*., I, c. 193.

40 Cfr. *De remediis fortuitorum*, II, 1.

41 25,2.

42 6,23.

43 8, 10.

44 2,17.

45 Cfr. XIII, 16,20; PL 42,1029; tr. it. cit., p. 543.

46 Cfr. XV, 6; PL 41, 442; tr. it. cit., pp. 699 s.

47 Cfr. 1; PL 42,173.

48 Ma cfr. *De ordine creat*., 10, 8; PL 83, 940.

49 Cfr. *Principi*, II,8,4; PG 11, 224A; tr. it. a cura di Manlio Simonetti, Torino, UTET, 1989, p. 328.

50 9,11.

51 9,3.

52 Passo parallelo: *Sum. theol*., 1-2, q. 85, a. 6.

53 La grazia *consummata* "è il lume di gloria" (*De veritate*, q. 8, a. 3, ad 10um).

54 Cfr. *Fisica*, III, 1, 201a, 23; tr. it. cit., pp. 111,113.

55 Cfr. *De Genesi ad litteram*, VI, 25; PL 34, 354; tr. it. cit., p. 331.

56 Cfr. X, 10, 1058b, 28 s.

57 Ma cfr. d. 25, 7,1 ed. 35, 4, 2. Il Maestro è Pietro Lombardo.

58 Cfr. ARISTOTELE, *Della generazione e della corruzione*, I, 10, 328a 28 ss.; tr. it. cit., p. 56.

59 Ma cfr. *De civitate Dei*, VII, 30; PL 41,220; tr. it. cit., p. 525.

60 Cfr. III, 8, 13; PL 42,876; tr. it. cit., pp. 145 e 147.

61 Cfr. II, 1, 192b 32 ss.; tr. it. cit., p. 61.

62 Cfr. V, l, 778a, 30 ss.; tr. it. cit., p. 1013.

63 Cfr. II, 2, 422b, 23 ss.; tr. it. cit., p. 175.

64 Cfr. II, 6, 288b 15 s.; tr. it. cit., p. 135.

65 Cfr. II,1, 1103 a, 24 ss.; tr. it. cit., p. 87.

66 Cfr. comm. 20, E-H in ARISTOTELIS *De caelo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum, De plantis*, cum AVERROIS Cordubensis variis in eosdem commentariis, Venetiis, apud Iuntas, 1562, pp. 187b-188a.

67 L'avvicinamento e l'allontanamento dipendono dai movimenti eccentrici dei corpi celesti. Si pensi in particolare al movimento del sole, al cui avvicinamento allora si faceva corrispondere l'estate e al cui allontanamento si faceva corrispondere l'inverno. Non si conosceva che la variazione delle stagioni dipendeva dall' obliquità del piano dell'ellittica rispetto all'equatore. Cfr. la risposta che segue.

68 Cfr. I, 5, 322a, 31 ss.; tr. it. cit., p. 34.

69 Cfr. V, 5; 1015a, 28; tr. it. cit., p. 203.

QUESTIONE 6

1 Passi paralleli: *De verit*., q. 24, a. 1; *Sum. theol*., I, q. 83, a. 1; id., 1-2, q. 13, a. 6.

2 10,23.

3 9,16.

4 Nella *Summa contra gentiles*, III, 155 S. Tommaso così spiega l'*immobiliter*: "L'uomo è mutabile sia dal male al bene sia dal bene al male. Quindi, affinché perseveri *immobilmente* nel bene ha bisogno dell'aiuto di Dio" (tr. it. cit., p. 950).

5 Cfr. 26,100; PL 40,279; tr. it. cit., p. 359.

6 Cfr. III, 10, 433b, 11 s.; tr. it. cit., p. 237.

7 Ma cfr. XII, 7, 1072a 26; tr. it. cit., p. 563.

8 Cfr. VI, 4, 1027b, 25 ss.; tr. it. cit., p. 281.

9 Cfr. 4,13; PG 3, 712A; tr. it. cit., pp. 310 s.

10 Cfr. *Metaphysica*, I, 7.

11 I, 1; PL 42, 820; tr. it. cit., p. 7.

12 7,15.

13 9,30; PL 40, 246; tr. it. cit., p. 511.

14 VIII, 5, 10; PL 32, 753; tr. it. cit., p. 229.

15 15,14.

16 Cfr. III, 2, 1112a, 14 s.; tr. it. cit., p. 119. Per il significato di consiglio cfr. *Summa theologiae*, I-IIae, q. 14, a. 1: "Nelle cose dubbie e incerte la ragione non proferisce il suo giudizio senza una previa ricerca. Perciò è necessario una ricerca della ragione prima del giudizio sulle azioni da compiere; e questa ricerca viene chiamata *consiglio*".

17 Cfr. *Metafisica*, IX, 2, 1046b, 4 s.; tr. it. cit., p. 399.

18 Cfr. III, 9, 432b, 5; tr. it. cit., p. 231.

19 Cfr. III, 1, 1110a, 17 s.; tr. it. cit., p. 111. E cfr. VI, 12, 1144a, 10 s.; tr. it. cit., p. 251.

20 Cfr. IV, 5, 1009a, 19 ss.; tr. it. cit., p. 163.

21 Cfr. III, 10, 433a, 13 ss.; tr. il. cit., p. 235.

22 Cfr. comm. 18.

23 Cfr. III, 9, 432b, 5; tr. it. cit., p. 231.

24 III, 3, 427a, 26; tr. it. cit., p. 203.

25 Cfr. *Etica eudemia*, VIII, 2, 1248a, 17 ss.; tr. it. cit., p. 188.

26 *De consolatione*, III, 2; PL 63, 724A; tr. it. cit., p. 105.

27 Cfr. *Etica nicomachea*, III, 5, 1114a 32 s.; tr. it. cit., p. 129.

28 Cfr. Sal., 134,6.

29 55,9.

30 Ma cfr. IX, 5, 1048a, 5-10; tr. it. cit., p. 407.

31 Cfr. VI, 3, 1027a, 29 ss.; tr. it. cit., p. 279.

32 Cfr. *Summa contra gentiles*, 111,94; tr. it. cit., p. 787. Per l'influsso dei corpi celesti cfr. id., III, 85; tr. it. cit., pp. 760 s.

QUESTIONE 7

1 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 42, q. 1, aa. 3 e 4; *Sum. theol*., 1-2, q. 72, a. 5; id., q. 88, a. 1.

2 XXII, 27; PL 42, 418.

3 Cfr. *De doctrina christiana*, 1,3; PL 34, 20; tr. it. *La dottrina cristiana*, a cura di Vincenzo Tarulli, Roma, Città Nuova, 1992, p. 15.

4 31,1.

5 Glossa a I Cor., 11, 27.

6 Cfr. I, 11; PL 158, 376B-C; tr. it. a cura di Dario Cumer, Alba, Ed. Paoline, 1978, p. 104.

7 10,31.

8 Q. 30; PL 40,19; tr. it. cit., p. 57.

9 Cfr. *Sermo* 104,3; PL 39,1947. Opera di dubbia attribuzione.

10 Cfr. *Decretum*, d. 46, 3.

11 Cfr. XII, 12, 17; PL 42,1008; tr. it. cit., p. 487.

12 14,22.

13 Cfr. I, 15,25; PL 32,1322.

14 Cfr. tract. 89, 1; PL 35,1856; tr. it. cit., vol. II, p. 1289.

15 1,8.

16 Ma cfr. *In Iohannis evangelium*, tract. 41, 9; PL 35, 1697; tr. it. cit., p. 833.

17 Cfr. *De paradiso*, 14,71; PL 14, 310B; tr. it. cit., pp. 155, 157.

18 Cfr. 1,13, 1103a, 1 ss.; tr. it. cit., p. 85.

19 Cfr. la tredicesima obiezione.

20 Cfr. VI, 5, 1140b, 16 s.; tr. it. cit., p. 237.

21 1,5.

22 5,5.

23 Cfr. 10, 12.

24 Cfr. 13, 10.

25 Cfr. I Tm., 1,5.

26 3,12.

27 Cfr. 1,13, 1102b, 30 s.; tr. it. cit., p. 85.

28 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 17, q. 2, a. 5; *Sum. theol*., 1-2, q. 24, a. 10.

29 X, 29; PL 32, 796; tr. it. cit., p. 335.

30 1,9.

31 Cfr. II, 1, 1103b, 6 ss.; tr. it. cit., p. 87.

32 Cfr. IX, 8; PL 42, 967 s.; tr. it. cit., p. 381.

33 13,5.

34 Cfr. q. 36,1; PL 40, 25; tr. it. cit., p. 71.

35 Cfr. VIII, 12,26; PL 34, 383; tr. it. cit., p. 419.

36 Cfr. *In purificatione S. Mariae,* Sermo 2, 3; PL 183,369.

37 Cfr. VIII, 6, 1158a, 10 ss.; tr. it. cit., p. 311.

38 24,16.

39 12,11.

40 4,7.

41 Cfr. *Epistolae*, 186,3, 10; PL 33, 819; tr. it. *Le lettere*, voll. 3, a cura di Luigi Carrozzi, Roma, Città Nuova, vol. III, p. 91.

42 *Topici*, III, 5, 119a, 27 s.; tr. it. cit., p. 174.

43 Cfr. qq. 3 e 4; PL 40, 11 s.; tr. it. cit., pp. 33, 35.

44 Cfr. IV, 6, 237b, 17 ss.; tr. it. cit., pp. 323,325.

45 Cfr. VI, 5, 235b 28 s.; tr. it. cit., p. 313.

46 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 24, q. 3, a. 6; *Sum. theol*., 1-2, q. 88, a.4.

47 3,6.

48 XII, 14; PL 35,1492; tr. it. cit., vol. I, p. 295.

49 39,13.

50 *Enarrationes in Psalmos*, 39, 13,22; PL 36, 447 s.; tr. it. *Esposizione sui Salmi*, voll. 4, a cura di Riccardo Minuti, Roma, Città Nuova, 1967, vol. I, p. 963.

51 N. 2; PL 32,1379.

52 Cfr. cap. 8, 9a, 1 ss.; tr. it. cit., vol. I, p. 202.

53 Cfr. XII, 12, 17; PL 42,1007; tr. it. cit., p. 487.

54 Cfr. D. 25, 3, 7.

55 Ma cfr. d. 90,11.

56 Cfr. *In Mattheum*, hom. 6, 6; PG 57, 70 s.

57 13, 14.

58 Abbiamo desunto questa obiezione, mancante nella Leonina, dall'ed. Marietti.

59 Cfr. IV, 6; PL 63, 818; tr. it. cit., p. 189.

60 Cfr. cap. 11, 14a, 23 ss.; tr. it. cit., p. 215.

61 37,5.

62 Cfr. XII, 12, 17; PL 42,1007; tr. it. cit., p. 487.

63 Cfr. V, 2, 1130a, 24 ss.; tr. it. cit., p. 191.

64 Cfr. *De caelesti hierarchia*, 3,2, PG 3, 165A; tr. it. cit., p. 90.

65 10,29.

66 2,21.

67 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 16, q. 3, a. 2; *Sum. theol*., 1-2, q. 88, a.5.

68 Cfr. *Sermo* 104,2; PL 39,1946.

69 Cfr. II *Sententiarum*, d. 24,12,2.

70 Cfr. cap. 11, 14a, 23 ss.; tr. it. cit., p. 215.

71 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 24, q. 3, a. 5; *De verit*., q. 15, a. 5; *Sum. theol*., 1-2, q. 74, aa. 9-10.

72 Cfr. XII, 7, 12; PL 42, 1005; tr. it. cit., p. 481.

73 Cfr. q. 30; PL 40,19; tr. it. cit., p. 57.

74 Cfr. XII, 7, 12; PL 42, 1005; tr. it. cit., p. 481.

75 Cfr. III, 10, 433a, 26; tr. it. cit., p. 237.

76 Cfr. 1,13, 1102b, 14 s; tr. it. cit., p. 83.

77 4,23.

78 Cfr. XII, 12, 17; PL 42,1008; tr. it. cit., p. 487.

79 Cfr. XII, 12, 17; PL 42,1005; tr. it. cit., p. 487.

80 Cfr. VII, 4, 1148a, 2 ss.; tr. it. cit., p. 269.

81 Passi paralleli: *Super Sent.* II, d. 24, q. 3, a. 2; *De verit*., q. 25, a. 5; *Sum. theol*., 1-2, q. 74, aa. 3-4; *Quodlib*. IV, q. 11, a. l.

82 Cfr. *De Noe et arca*, 12,41; PL 14, 379A; tr. it. cit., p. 403.

83 Cfr. XII, 12, 17; PL 42,1007; tr. it. cit., p. 487.

84 *De duabus animabus*, 10,14; PL 42,104.

85 Cfr. VI, 9, 147b, 29 ss.; tr. it. cit., p. 262.

86 Cfr. II, 14,21; PL 34, 207; tr. it. in SANT'AGOSTINO, *La Genesi*, cit., vol. I, p. 149.

87 Opera perduta; ma cfr. *De natura et gratia*, 29; PL 44, 263; tr. it. cit. p.419.

88 7,15.

89 Cfr. II *Sententiarum*, d. 24, 9, 3.

90 Cfr. XII, 12, 17; PL 42,1007; tr. it. cit., p. 487.

91 Cfr. III, 10, 1117b, 23 s.; tr. it. cit., p. 141.

92 Passi paralleli: *Super Sent.* II, d. 24, q. 3, a. 2; *De verit*., q. 25, a. 5; *Sum. theol*., 1-2, q. 74, aa. 3-4; *Quodlib*. IV, q. 11, a. l.

93 2, 14

94 Cfr. SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei* XIV, 11,2; PL 41, 420; tr. it. cit., pp. 667 s.

95 Gb., 10,9.

96 IX, 50, 76; PL 75, 900D; tr. it. cit., vol. I, t. II, p. 95.

97 VII, 30.

98 XI, 42, 60; tr. it. cit., p. 631.

99 Gn., 3,3.

100 Cfr. cap. 11; PL 40, 236; tr. it. cit., p. 485.

101 XI, 5; PL 34,432; tr. it. cit., p. 565.

102 5, 12.

103 Cfr. cap. 10; PL 158, 444A.

104 Cfr. 4, 32; PG 3, 733A; tr. it. cit., p. 332.

105 Cfr. XIV, 15; PL 41, 422-424; tr. it. cit., pp. 672-674.

106 Sal., 74,4.

107 8, 10.

108 Passi paralleli: *Sum. theol*., 1-2, q. 89, a. 5; *Quodlib*. IV, q. 11, a. 2; *Super Rom*., c. 8, lect. l.

109 Ma nel *De concordia praescientiae et praedestinationis*, 3, 7; PL 158, 530; tr. it. cit., p. 297.

110 7,15.

111 8, l.

112 Cfr. *De concordia praescientiae et praedestinationis*, 3, 7; PL 158,530; tr. it. cit., p. 297.

113 10,29.

114 Passo parallelo: *Sum. theol*., 1-2, q. 89, a. 4.

115 Cfr. *In evangelium*, II, hom. 29, 2; PL 76, 1214B; tr. it. *Omilie sui Vangeli*, a cura di Giuseppe Cremascoli, Torino, UTET, 1981, p. 283.

115bis Cfr. *Nomi divini*, 7,2; PG 3, 869C; tr. it. cit., p. 354.

116 Cfr. 1,25.

117 Cfr. 4, 34 s.

118 Cfr. 8,4.

119 Passo parallelo: *Sum. theol.*, 1-2, q. 89, a. 6.

120 XXI, 12; PL 41, 727; tr. it. cit., p. 1085.

121 25,2.

122 Cfr. *Sermo* 71, 12,20; PL 38, 455; tr. it. cit., vol. II, t. I, p. 429.

123 Cfr 76 10

124 Cfr: *Enarrationes in Psalmos*, 37,2,3; PL36, 397; tr. it. cit., vol. I, p. 847.

125 Cfr. 3, 10 ss.

126 Cfr. XXI, 26,1; PL 41, 745; tr. it. cit., p. 1108.

127 Cfr. 16,27; PL 40, 215; tr. it. a cura di Antonio Pieretti, Roma, Città Nuova, 1995, pp. 739, 741.

128 Cfr. XXI, 11; PL 41, 726; tr. it. cit., p. 1083.

129 30,18 s.

130 6,33.

131 Nella Leonina manca la soluzione della decima obiezione. Ho utilizzato il testo dalla Marietti.

132 Passo parallelo: *Super Sent*. IV, d. 21, q. 1, a. 3, qc. l.

133 11,13.

134 *De fide*, II, 4; PG 94, 877C; tr. it. cit., p. 86.

135 Cfr. *Sermo* 351, 2; PL 39, 1537; tr. it. *Discorsi*, voll. 6, Roma, Città Nuova, 1989, vol. VI a cura di V. Paronetto e A. M. Quartiroli, p. 171.

136 IV, 39; PL 77, 396A-B.

137 3, 11.

138 *Sermo* 104, 1; PL 39, 1946.

139 11, 49; PL 14, 563A; tr. it. cit., p. 199. La citazione non è fedele quanto al testo, ma neppure quanto al concetto, perché Sant' Ambrogio scrive che se riceve un danno agli occhi chi osa fissare direttamente il sole fisico, molto di più riceverà un danno agli occhi dello spirito chi oserà fissare "il volto lampeggiante del Creatore" (*ib*.). Il concetto della citazione fatta da S. Tommaso si trova poco prima con termini diversi.

140 31,1-2.

141 35, 10.

142 Cfr. VIII, 4, 255b, 28; tr. it. cit., p. 417.

143 Passi paralleli: *Super Sent*. IV, d. 16, q. 2, a. 2, qc. 4; id., d. 21, q. 2, a. 1; *Sum. theol*., III, q. 87, a. 3.

144 Cfr. 1,8.

145 Cfr. *De veritate*, q. 15, a. 4, ag. 1 e ad 1um.

QUESTIONE 8

1 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 42, q. 2, a. 3; *Sum. theol*., 1-2, q.84, aa.3-4.

2 XXXI, 45, 87; PL 76, 621A.

3 6,10.

4 10,15.

5 I Tm., 6,9.

6 Cfr. *Super Lucam*, V, 62; PL 15, 1653; tr. it. a cura di Giovanni Coppa, Roma, Città Nuova, 1978, p. 411.

7 6,62.

8 Cfr. *Ritrattazioni*; I, 9, 4; PL 32, 596; tr. it. cit., p. 51.

9 Cfr. VI, 4, 1027b, 25 55.; tr. it. cit., p. 281.

10 Cfr. cap. 11, 14a, 23 ss.; tr. it. cit., p. 215.

11 Cfr. 4, 30; PG 3, 729C; tr. it. cit., p. 330.

12 *Regula*, 2; PL 32,1379.

13 Ma cfr. XII, 4, 1070a, 31 ss.; tr. it. cit., p. 551.

14 Cfr. VII, 8, 1151a, 16 s.; tr. it. cit., p. 281.

15 Cfr. V, 2, 1130a, 24 ss.; tr. it. cit., p. 191.

16 18,14.

17 Cfr. S. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 18, 15; PL 36, 156; tr. it. cit., vol. I, p. 257.

18 7,7.

19 Cfr. S. AGOSTINO, *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, II, 7, 28; PL42,654.

20 Cfr. I, 7, 1097 a, 24 ss.; tr. it. cit., p. 63.

21 7,5.

22 Cfr. XIV, 7,2; PL 41, 410; tr. it. cit., p. 654.

23 Cfr. XIV, 28; PL 41, 436; tr. it. cit., p. 691.

24 Cfr. XIV, 7, 2; PL 41, 411; tr. it. cit., p. 654.

25 79,17.

26 Cfr. *Enarrationes in Psalmos*, 79, 17, 13; PL 36,1027; tr. it. cit., vol. II, p.1109.

27 2,6.

28 Cfr. *Sermo* 104,2; PL 39, 1946.

29 Ma cfr. d. 25, 3, 6.

30 11,4.

31 4,11.

32 16,25.

33 15,17.

34 6, 1. Ma l'originale è diverso: "Questi notabili della prima tra le nazioni, ai quali si recano gli israeliti" [tr. it. della Bibbia di Gerusalemme].

35 3,9.

36 Cfr. VIII, 4, 255b, 24; tr. it. cit., p. 417.

37 Cfr. VI, 2, 1026b, 4 s.; tr. it. cit., p. 275.

38 Ma cfr. XII, 10, 1075a, 13 ss.; tr. it. cit., p. 579.

39 10,14.

40 10,19.

41 Cfr. 6, 3, 6; PG 3, 537B; tr. it. cit., p. 226.

42 Cfr. III, 10, 1118a, 33 s.; tr. it. cit., p. 145.

43 Ma cfr. XII, 4, 1070a, 32 ss.; tr. it. cit., p. 551.

44 Cfr. V, 6, 1134a, 17 ss.; tr. it. cit., p. 207.

45 Cfr. *Moralia*, XXXI, 45,87; PL 76, 621A.

46 Cfr. II, 4, 1380b, 35 s.; tr. it. cit., p. 163.

47 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 5, q. 1, a. 3; *Sum. theol*., 1-2, q. 84, a. 2; *Sum. theol*., 2-2, q. 162, a. 2.

48 XXXIV, 23, 48; PL 76, 744D.

49 Cfr. *Sententiae*, II, 38,7; PL 83, 639C.

50 XXXIV, 23, 49; PL 76, 745C.

51 Ma cfr. *Moralia*, XXXIV, 23, 48; PL 76, 744D.

52 Cfr. cap. 29; PL 44, 263; tr. it. cit., p. 419.

53 Cfr. JULIANUS POMERIUS, *De vita contemplativa*, III, 2, 1; PL 59, 476B.

54 Cap. 29; PL 44, 263; tr. it. cit., p. 419.

55 10,14.

56 33,17.

57 Cfr. in GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XXIII, 22; PL 76, 278A.

58 Ma cfr. XXII, 27; PL 42, 418.

59 Cfr. *De casu diaboli*, 13; PL 158, 345D; tr. it. cit., p. 241.

60 Cfr. *Sententiae*, IV, 40, 2; PL 83, 1178D.

61 Cfr. III, 24,72; PL 32, 1307; tr. it. cit., p. 371.

62 Cfr. I, 16,35; PL 32,1240; tr. it. cit., p. 203.

63 60,15.

64 Cfr. *In Isaiam*, XVII, 61; PL 24, 601 s.

65 8. 18

66 Cap. 29; PL 44, 263; tr. it. cit., p. 419.

67 10,14.

68 2,16.

69 Cap. 32; PL 44, 265; tr. it. cit., p. 423.

70 Ma cfr. SANT'AGOSTINO, *Enarratioties I in Psalmos*, 18, 14; PL 36, 156; tr. it. cit., vol. I, p. 241.

71 Questo stesso principio si trova in *Summa contra gentiles*, I, 42; tr. it. cit., p. 145.

72 Cfr. SANT'AGOSTINO, *Enarrationes I in Psalmos*, 18, 14; PL 36, 156; tr. it. cit., p. 241.

73 18,14.

74 II,6, 14; PL 32, 681; tr. it. cit., p. 51.

75 10,13.

76 XIV, 13, 1; PL 41, 420; tr. it. cit., p. 669.

77 *Confessionum libri*, II, 6, 13; PL 32, 680; tr. it. cit., p. 49.

78 XIV, 28; PL 41, 436; tr. it. cit., p. 691.

79 Cfr. XXXI, 45, 87; PL 76, 620 s.

80 Cit. in ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VII, 8, 1151a, 9; tr. it. cit., p. 281.

81 Cfr. cap. 29; PL 44, 263; tr. it. cit., p. 419.

82 Cfr. IV, 3, 1123b, 30; tr. it. cit., p. 167.

83 Cfr. cap. 29; PL 44, 263; tr. it. cit., p. 419.

84 In realtà questa è la risposta alla dodicesima obiezione, mentre si risponde all'undicesima obiezione nella risposta successiva. È strano che la Leonina non abbia rilevato questa trasposizione di risposte.

85 Cfr. XXXI, 45, 87; PL 76, 620 s.

86 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 162, a. 3.

87 L'irascibile e il concupiscibile sono due potenze (cfr. *Summa theologiae*, q. 81, a. 2) appartenenti alla facoltà sensibile del desiderio.

88 Ma cfr. XXXIV, 49; PL 76, 745C.

89 SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 104,25,17; tr. it. cit., vol. III, p. 807.

90 XXIII, 6,13; PL 76, 258C; cfr. 2-2, q. 162, a. 4, ag. 1.

91 11,2

92 2, 3 e 5; PL 182, 943A; tr. it. a cura di Antonio Traglia, in S. BERNARDO, *Trattati*, cit., p. 45 e pp. 47, 49.

93 Cfr. III, 7, 1115b, 29 s.; tr. it. cit., p. 133.

94 Ma cfr. AVERROÈ, *Expositio Poeticae*, 2;

95 2,5.

96 Cfr. *Expositio in Psalmum* 118, *sermo* 7, 10; PL 15, 1283D; tr. it. a cura di Luigi Franco Pizzolato, voll. 2, Roma, Città Nuova, 1987, vol. I, p. 283.

97 118,1.

98 Cfr. XXXI, 45, 87; PL 76, 620D.

99 49,16.

100 XII, 12, 17; PL 42,1007; tr. it. cit., p. 487.

101 Cfr. *De duabus animabus*, 11; PL 42,105.

102 Cfr. c. 15, q. 1, 1,5.

103 Ma cfr. S. FULGENZIO, *Ad Monimun*, 1,26; PL 65, 174A.

104 Cfr. c. 23, q. 4, c. 23.

105 Cfr. *Ad Lucilium epistolarum moralium libri*, VII; 71, 27; tr. it. a cura di Giuseppe Monti, Milano, BUR, 199310, p. 469.

106 3,15.

107 294; PL 51, 471.

108 Ma cfr. S. BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, 12,40; PL 128,963; tr. it. cit., p. 97.

109 Cfr. II, 49, 77; PL 75, 593A; tr. it. cit., p. 229.

110 XIV, 13, 1; PL 41, 420; tr. it. cit., p. 669.

111 Cfr. III, 10, 433a, 13 ss.; tr. it. cit., p. 235.

112 Cfr. *De anima*, III, c. 2, n. 4; c. 4, n. 12; cfr. *Summa contra gentiles*, II, 14,2; tr. it. cit., p. 445.

113 9, 38.

114 Cfr. XXXIII, 23, 49; PL 76, 745C.

115 Cfr. VI, 13, 1144b, 29 s.; tr. it. cit., p. 255.

116 Cfr. V, 1, 1129b, 12 ss.; tr. it. cit., p. 189.

117 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 42, q. 2, a. 4; *Sum. theol*., 2-2, q. 162, a. 4; *Lect. Super Cor.* I, c. 4, lect. 2.

118 Ma XXIII, 6, 13; PL 76, 258C. Cfr. 2-2, q. 162, a. 4, ag.1.

119 Ma XXXI, 45,87; PL 76, 621A.

120 Cfr. *Epistolae*, 148,4; PL 22, 1206; tr. it. cit., vol. IV, p. 497.

121 Cfr. XIV, 14; PL 41, 422; tr. it. cit., pp. 671 s.

122 Cfr. 4, 30; PG 3, 729C; tr. it. cit., p. 330.

122bis 14, 22.

123 Cfr. V,I, 1129b, 8 s.; tr. it. cit., p. 189.

QUESTIONE 9

l Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 132, a. 1; *Lect. Super Gal*., c.5, lect.7.

2 5,16.

3 12,17.

4 5,1.

5 22,29.

6 3,25.

7 I, 2, 4; tr. it. a cura di Adolfo di Virginio, Milano, Mondadori, p. 7.

8 *Bellum Catilinae*, 1, 2; tr. it. a cura di Paolo Frassinetti, Torino, UTET, 1963, p. 41.

9 Cfr. *De civitate Dei*, V, 12,4; PL 41,156; tr. it. cit., pp. 282 s.

10 *Sermo* 355,1; PL 39,1569; tr. it. cit., vol. VI, p. 245.

11 5,26.

12 5,44.

13 Cfr. *Omelia* C,I; PL 35, 1891; tr. it. a cura di Giulio Madurini, Roma, Città Nuova, 1968, p. 1387.

14 Ma cfr. SANT'AGOSTINO, *Contra Maximinum*, II, 13,2; PL 42,770.

15 *De inventione rhetorica*, II, 55, 166; tr. it. *L'invenzione retorica,* a cura di Amedeo Pacitti, Milano, Mondadori, 1967, p. 304.

16 *Ab Urbe condita*, XXII, 39, 9; tr. it. *Le storie*, voll. 7, vol. III a cura di Paola Ramondetti, Torino, UTET, p. 333.

17 4,3.

18 1,2.

19 49,4.

20 4,7.

21 40,6.

22 5,16.

23 Ma cfr. Rom., 15,2.

24 Cfr. Rom., 12, 18.

25 *Bellum Catilinae*, 1,2; tr. it. cit., p. 41.

26 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 132, a. 3.

27 6,1.

28 *In Mattheum, hom*. 19, 1; PL 57, 273.

29 31,26-28.

30 Cfr. XXII, 6; PL 76, 218D ss.

31 Cfr. *Epistolae*, 78, mans. 41; PL 22,722; tr. it. cit., vol. II, p. 363.

32 Il testo di questa obiezione manca nella Leonina. Abbiamo utilizzato quello della Marietti.

33 42,8.

34 Ma cfr. 1, 17.

35 1,23.

36 Cfr. V, 19; PL 41,165; tr. it. cit., p. 296.

37 Cfr. *Topici*, III, 3, 118b, 21 s.; tr. it. cit., p. 172.

38 1, 10.

39 10,14.

40 Cfr. *Opus imperfectus in Mattheum*, hom. 13; PG 56,704.

41 5,21 s.

42 10,33.

43 Passi paralleli: *Sum. theol*., 2-2, q. 21, a. 4; id., q. 37, a. 2; id., q. 38, a. 2; id., q. 132, a. 5.

44 Cfr. *De paradiso*, 8,39; PL 14,292; tr. it. *Il paradiso terrestre*, a cura di Paolo Siniscalco, Roma, Città Nuova, 1984, p. 99.

45 Cfr. XXXI, 45, 87; PL 76, 620D.

46 Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 620D.

47 Cfr. cap. 29; PL 44, 263; tr. it. cit., p. 419.

QUESTIONE 10

1 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 36, a. 2.

2 Cfr. II, 5, 1105b, 31 s.; tr. it. cit., p. 97.

3 II,14; PG, 94, 932B; tr. it. cit., p. 107.

4 Cfr. *De vera religione*, 14,27; PL 34,133; tr. it. cit., p. 172.

5 XIV, 6; PL 41, 409; tr. it. cit., p. 652.

6 XIV, 13, 1; PL 41, 420; tr. it. cit., p. 669.

7 Cfr. I, 3, 8; PL 32, 1225; tr. it. cit., p. 165.

8 Cfr. 1,1,1; PL 32,1221 s.; tr. it. cit., p. 157.

9 Ma *Sententiae*, III, 25,1; PL 83, 700A.

10 Cfr. XIV, 7,2; PL 41, 410; tr. it. cit., pp. 653 s.

11 *Epistolae*, 107,4; PL 22,871; tr. it. cit., vol. III, p. 263.

12 Cfr. II, 7, 1108b, 4 s.; tr. it. cit., p. 105.

13 Cfr. VI, 2, 1139a, 21 s.; tr. it. cit., p. 231.

14 Cfr. I, 1, 1094a, 2 s.; tr. it. cit., p. 51.

15 Cfr. 4, 32; PG 3, 732C-D; tr. it. cit., p. 331.

16 Cfr. 4, 30; PG 3, 729C; tr. it. cit., p. 330.

17 Cfr. II, 22; PG 94, 940D; tr. it. cit., p. 112.

18 Cfr. V, 1, 1129b, 8 s.; tr. it. cit., p. 189.

19 Cfr. X, 5, 1175a, 29 ss.; tr. it. cit., p. 385.

20 49,21.

21 1,12; PL 32679; tr. it. cit., p. 23.

22 II, 11,1388a, 33 s.; tr. it. cit., p. 203.

23 12,31.

24 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 36, a. 3.

25 XXII, 11,23; PL 76, 226D.

26 Cfr. II, 22; PG 94, 940D; tr. it. cit., p. 112.

27 Cfr. XII, 12, 17; PL42, 1007; tr. it. cit., p. 487.

28 Cfr. 7, 18; PL 40, 528 s.

29 1,7,11; PL 32, 665 s.; tr. it. cit., p. 15.

30 Ma cfr. ORIGENE, *In Cantica canticorum,* hom. 2, 8; PG 13, 54A.

31 Cfr. II, 7, 1108a, 35 s.; tr. it. cit., p. 105.

32 14,30.

33 Ma V, 46,85; PL 75, 728D; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 473.

34 Cfr. (ps.) CLEMENTE, *Epistola I ad Iacobum*, PG 1, 480C.

35 Ma cfr. *Sententiae*, III, 25, 4; PL 83, 700B.

36 104,25.

37 *Enarrationes in Psalmos*, 104,25,17; PL 37,1399; tr. it. cit., vol. III, p.807.

38 Ma cfr. *Sermo* 49, 7; PL 38, 324; tr. it. *Discorsi*, voll. 6, Roma, Città Nuova, 1979, vol. I a cura di P. Bellini, F. Cruciani e V. Tarulli, p. 937.

39 5,2.

40 2,15.

41 Cfr. S. AGOSTINO, *Sermo* 273, 5; PL 38, 1250; tr. it. *Discorsi*, voll. 6, Roma, Città Nuova, 1986, vol. V a cura di Marcella Recchia, p. 7.

42 3,14.

43 Cfr. IX, 4, 1166a, 4 s.; tr. it. cit., p. 345.

44 Cfr. IX, 4, 1166a, 30 ss.; tr. it. cit., p. 347.

45 47,90; PL 34,162; tr. it. cit., p. 217.

46 Cfr. II, 9, 1386b, 22 ss.; tr. it. cit., p. 195.

47 *Moralia*, XXII, 11,23; PL 76, 226D.

48 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 36, a. 4.

49 Cfr. cap. 31; PL 40, 413; tr. it. *La santa verginità*, a cura di Vincenzo Tarulli, Roma, Città Nuova, 1978, p. 117.

50 Ma cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 621B.

51 Cfr. XXXI, 45, 87; PL 76, 621A.

52 Cfr. XXXI, 45,87; PL 76, 620D.

QUESTIONE 11

1 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 35, a. 1.

2 Cfr. I, 15,25; PL 32, 1322.

3 XV, 22; PL 41, 467; tr. it. cit., p. 732.

4 Cfr. *De fide*, II, 14; PG 94, 932B, tr. it. cit., p. 107.

5 106,3.

6 Cfr. SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 106,3,4-7; PL 37, 1421 s.; tr. it. cit., vol. III, pp. 873, 875, 877.

7 13,9.

8 11,7.

9 Cfr. SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 91,4,5; PL 37,1174; tr. it. cit., vol. III, p. 195.

10 Cfr. *De fide*, II, 14; PG 94, 932B; tr. it. cit., p. 107.

11 Cfr. SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 106,6; PL 37,1422; tr. it. cit., vol. III, p. 877.

12 106, 18. Per S. Agostino cfr. nota precedente.

13 Cfr. I, 12, 1101b, 14 s.; tr. it. cit., p. 79.

14 Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 621B.

15 Cfr. *De fide*, II, 14; PG 94, 932B; tr. it. cit., p. 107.

16 7,5.

17 3,14.

18 Cfr. XXXI, 45,87; PL 76, 621A.

19 Cfr. *Sententiae*, IV, 40, 2; PL 83, 1178D.

20 Cfr. *De fide*, II, 14; PG 94, 932B; tr. it. cit., p. 107.

21 Cfr. XXXI, 45, 87; PL 76, 621A.

22 Cfr. *De fide*, II, 12; PG 94, 929B; tr. it. cit., p. 105.

23 106, 18.

24 Cfr. *De vera religione*, 14,27; PL 34,133; tr. it. cit., p. 172.

25 XIV, 7, 2; PL 41, 410; tr. it. cit., p. 654.

26 Cfr. III, 1, 1110a, 11 S.; tr. it. cit., p. 111.

27 Cfr. *Sermo* 31,1,1-2; PL 38,192 ss.; tr. it. cit., vol. I, p. 567.

28 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 35, a. 2.

29 Cfr. I, 8, 1099a, 7 ss.; tr. it. cit., p. 69.

30 Ma Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 621C.

31 Cfr. XXXI, 45,87; PL 76, 621A.

32 5,17.

33 6,26.

34 5,22.

35 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 35, a. 3.

36 II Cor., 6, 10.

37 Cfr. *De fide*, II, 12; PG 94, 929B; tr. it. cit., p. 105.

38 8,16.

39 Cfr. *De fide*, II, 14; PG 94, 932B; tr. it. cit., p. 107.

40 7,10.

41 XII, 33, 64; PL 34,482; tr. it. cit., p. 719.

42 Gn., 44,29.

43 42,5.

44 Cfr. CASSIODORO, *Exposositio in Psalmos*, 42,5; PL 70, 309A s.

45 3,14.

46 Questa risposta manca nella Leonina.

47 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 42, q. 2, a. 3; *Sum. theol*., 2-2, q. 35, a.4.

48 Cfr. *De fide*, II, 14; PG 94, 932B; tr. it. cit., p. 107.

49 Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 621A.

50 Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 621A.

51 Cfr. VIII, 5, 1157b, 15 s.; tr. it. cit., p. 309.

52 Ma cfr. X, 6, 1176b, 19 ss.; tr. it. cit., p. 391.

QUESTIONE 12

l Passi paralleli: *Sum. theol*., 2-2, q. 158, a. 1; *Lect. Super Eph*., c. 4, lect.8.

2 5,22.

3 *Super Mattheum*, I, 5, 22; PL 26, 36; tr. it. *Commento al Vangelo di Matteo*, a cura di Salvatore Aliquò, Roma, Città Nuova, 1969, p. 41. Il brano originale è leggermente diverso.

4 4,25; PG 3,728B; tr. it. cit., p. 327.

5 Ma cfr. *De fide*, II,30; PG 94, 976A; tr. it. cit., p. 125.

6 Cfr. *De divinis nominibus*, IV, 32; PG 3, 733A; tr. it. cit., p. 332.

7 VII, 6, 1149a 26 s.; tr. it. cit., p. 273. Cfr. quanto S. Tommaso scrive nella *Sentencia libri ethicorum,* l. 7, lect. 6, n. 2.

8 Cfr. 7. 3 s.

9 VIII, 6; PL 49, 333A.

10 5,48.

11 12,18.

12 V, 45, 78; PL 75, 724C; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 465. L'originale ha *mentis* e non *menti*.

13 Cfr. II, 19; PL 32,1268; tr. it. cit., p. 275.

14 Ef, 4,31.

15 *De institutione coenobiorum*, VIII, 5; PL 49, 330B ss.

16 IV, 23, 52; tr. it. cit., p. 335.

17 V, 45, 78; PL 75, 723D; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 465.

18 Cfr. 4,12; PL 40, 237; tr. it. cit., p. 485.

19 19,17.

20 19,18.

21 Cfr. *De caelo*, 1,5, 271b, 12; tr. it. cit., p. 25.

22 V, 45, 82; PL 75, 726D, tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 469.

23 III, 10,22; tr. it. cit., p. 221.

24 Cfr. IV 5, 125b 23 s.; tr. it. cit., p. 195.

25 32,35.

26 Cfr. *Retorica*, II,2, 1378b, 1 s.; tr. it. cit., p. 149.

27 *Facta et dieta mirabilia*, IV, 1; tr. it. a cura di Rino Faranda, Torino, UTET, 1971, p. 305. Il testo originale è leggermente diverso.

28 *Opus imperfectus in Mattheum*, hom. 11; PG 56, 690.

29 4, 26.

30 Cfr. ps. AMBROGIO, *In Eph*., 4,26; PL 17,291.

31 V, 45, 82; PL 75, 726C; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 469.

32 *De fide*, III, 20; PG 94, 108B-C; tr. it. cit., p. 170.

33 2,22.

34 Cfr. II, 5, 1105b, 33 ss.; tr. it. cit., p. 97.

35 Cfr. ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, l, 403a 30 ss.; cfr. pure IV *Sententiarum*, d. 3, q. 31, a. 1.a.

36 Cfr. III, 2, 118a, 10 s.; tr. it. cit., p. 170.

37 Cfr. *Fisica*, VII, 3, 247b, 23 s.; tr. it. cit., p. 371.

38 V, 45, 83; PL 75, 727; tr. it. cit., vol. I. t. I, pp. 469, 471.

39 Cfr. V, 45, 82; PL 75, 726C; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 469.

40 Cfr. IV, 5, 1125b, 26 s.; tr. it. cit., p. 173.

41 Cfr. IV, 32; PG 3, 732C; tr. it. cit., p. 332.

42 Cfr. IV, 5, 125b, 22 ss.; tr. it. cit., p. 195.

43 Cfr. II, 3, 1104b, 24 s.; tr. it. cit., p. 93.

44 Passi paralleli: *Sum. theol*., 2-2, q. 158, a. 2; *Lect. Super Eph*., c. 4, lect.8.

45 Cfr. II, 5, 1105b, 31 s.; tr. it. cit., p. 97.

46 Cfr. *De fide*, II, 30; PG 94, 976A; tr. it. cit., p. 125.

47 Cfr. *De vera religione*, 14,27; PL 34,133; tr. it. cit., p. 172.

48 Cfr. VII, 6, 1149b, 20 s.; tr. it. cit., p. 275.

49 Cfr. XIV, 6; PL 41, 409; tr. it. cit., p. 652.

50 Cfr. *De libero arbitrio*, III, 18,50; PL 32,1295; tr. it. cit., p. 345.

51 4,5.

52 Cfr. CASSIODORO, *Exposositio in Psalmos*, 4,5; PL 70, 49C.

53 Cfr. *De anima*, I, 1, 403a, 31; tr. it. cit., p. 61.

54 *Epistolae*, 12; PL 22, 346; tr. it. cit., vol. I, p. 80.

55 4,31.

56 Cfr. V, 45, 82; PL 75, 726C; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 469.

57 Cfr. VII, 6, 1149a, 25 ss.; tr. it. cit., p. 273.

58 3,3.

59 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 158, a. 3.

60 4,26.

61 Glossa di Pietro Lombardo; cfr. PL 192, 206C.

62 5,21.

63 Cfr. SANT'AGOSTINO, *De sermone Domini in monte*, 1,9,24; PL 34, 1241; tr. it. cit., p. 54.

64 V, 45, 78; PL 75, 724A-C; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 465.

65 XIV, 15,2; PL 41, 424; tr. it. cit., p. 674.

66 32,35.

67 29,22

68 Cfr. V, 45,82; PL 75, 726C; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 469.

69 5,2.

70 4,5. .

71 Cfr. CASSIODORO, *Exposositio in Psalmos*, 4,5; PL 70, 49C.

72 Cfr. IX, 5; PL 41, 260; tr. it. cit., p. 433.

73 2,15.

74 2,24.

75 Cfr. (ps.) SANT'AMBROGIO, *In Eph*., 4,26; PL 17, 391D.

76 4,26.

77 Cfr. VII, 6, 1149b,23 ss.; tr. it. cit., p. 275.

78 Cfr. VII, 6, 1149a, 25 ss.; tr. it. cit., p. 273.

79 Cfr. q. 10, a. 2 e q. 11, a. 3.

80 Ma cfr. *Retorica*, II, 2, 1378b, 12 s.; tr. it. cit., p. 149.

81 13,4.

82 4,5.

83 Passi paralleli: *Sum. theol*., 1-2, q. 46, a. 6; id., 2-2, q. 158, a. 4.

84 Cfr. 4,12; PL 40, 237; tr. it. cit., p. 485.

85 Cap. 2; PL 157, 406B-C.

86 Cfr. *De quinque septenariis*, 2; PL 175, 407 A.

87 Cfr. III, 2, 117b, 33, ss.; tr. it. cit., p. 169.

88 Cfr. VII, 6, 1149b, 20 s.; tr. it. cit., p. 275.

89 16,44.

90 Cfr. *Moralia*, XXXI, 45, 88; PL 76, 621B.

91 Cfr. 10; PL 32, 1384.

92 Cfr. VII, 6, 1149b, 23 ss.; tr. it. cit., p. 273.

93 Cfr. *Etica nicomachea*, VII, 6, 1149b, 20 s.; tr. it. cit., p. 275.

94 Cfr. II, 4, 1381b, 37 ss.; tr. it. cit., p. 169.

95 Passi paralleli: *Sum. theol*., 1-2, q. 84, a. 4; id., 2-2, q. 158, a. 6.

96 Cfr. *Etica nicomachea*, VII, 6, 1149b, 20, s.; tr. it. cit., p. 275.

97 29,22.

98 Cfr. BEDA, *Super parabolas Solomonis allegorica expositio*, III, 29; PL 91,1022C.

99 Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 621B.

100 15,2.

101 Cfr. 5, 22.

102 Secondo S. Tommaso "raca" è un'esclamazione, che non ha nessun significato (cfr. *In Mattheum*, c. 5, l. 13).

103 5,22.

104 *Opus imperfectum in Mattheum*, hom. 11; PG 56, 690.

QUESTIONE 13

1 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 118, a. 2.

2 III, 17,48; PL 32,1294; tr. it. cit., p. 343.

3 Mt., 4, 1.

4 *In Evangelium*, I, hom. 16,2; PL 1136A.

5 Cfr. *Tusculanae*, IV, 11,26; tr. it. cit., p. 309.

6 Cfr. cap. 15, 15 b, 17 55.; tr. it. cit., p. 219.

7 Cfr. II, 8, 1108b, 11 ss.; tr. it. cit., p. 105.

8 Cfr. V, 5, 1133b, 32 s.; tr. it. cit., pp. 205, 207.

9 10,6.

10 Cfr. XI, 15, 19; tr. it. cit., p. 581.

11 Cfr. *De libero arbitrio*, I, 16,35; PL 32,1240; tr. it. cit., p. 203.

12 10,19.

13 Cfr. X, 4, 1055a, 19 s.; tr. it. cit., p. 453.

14 Cfr. XI, 15, 19; PL 34, 437; tr. it. cit., p. 583.

15 . Cfr. *In Mattheum*, hom. 15, 3; PG 57, 227.

16 5,6.

17 Cfr. XXXI, 45, 87; PL 76, 621A.

18 Cfr. 3,1.

19 Cfr. S. GREGORIO, *In Evangelium,* I, hom. 16,2; PL 76, 1136A.

20 Cfr. X, 9; PL 82, 369A. L'etimologia isidoriana gioca, impropriamente, tutta sul suono del termine *avarus*, suono molto vicino all'espressione latina *avidus aeris*, che significa avido di bronzo.

21 Cfr. XI, 15, 19; PL 34, 436 s.; tr. it. cit., p. 581.

22 Cfr. IV, l, 1119b, 26 s.; tr. it. cit., p. 151.

23 Cfr. V, 1, 1129a, 31 ss.; tr. it. cit., p. 189.

24 Cfr. IV, 1, 1122a, 13 s.; tr. it. cit., p. 159.

25 22,27.

26 Cfr. V, 5, 1133b, 32 s; tr. it. cit., pp. 205, 207.

27 *Pravitas laudis* è un *apax legomenon.*

28 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 118, a. 4.

29 5,5.

30 Ma cfr. 2,15.

31 Cfr. 36,1; PL 40, 25; tr. it. cit., p. 71.

32 2,15.

33 *Hom. in Luc*., 12,18,7; PG 31,277.

34 Cfr. 6,35: "Fate del bene e prestate senza sperarne nulla".

35 Ma cfr. XIV, 53, 63; PL 75, 1072A; tr. it. cit. vol. I, t. II, p. 411.

36 Cfr. IV, 1, 1121b, 12 s.; tr. it. cit., p. 157.

37 3, 12.

38 Glossa di Pietro Lombardo a I Cor., 3, 12; PL 191, 1557 A.

39 Cfr. IV, 1, 1121b, 23; tr. it. cit., p. 157.

40 Cfr. IV, 1, 1122a, 13 s.; tr. it. cit., p. 159.

41 Glossa di Pietro Lombardo a I Cor., 3, 12; PL 191, 1557B.

42 3,12.

43 11,41.

44 Cfr. IV, 1, 1122a, 13 ss.; tr. it. cit., p. 159.

45 2,6.

46 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 42, q. 2, a. 3; *Sum. theol*., 2-2, q 118, aa. 7, 8.

47 Cfr. 1,5, 1096a, 6 s.; tr. it. cit., p. 57.

48 XV, 25, 30; PL 75, 1096B; tr. it. cit., vol. I, t. II, p. 457.

49 Cfr. XXXI, 45, 87; PL 76, 621A.

50 Cfr. I, 6, 1097a 30 ss.; tr. it. cit., p. 63. Cfr. anche I, 8, 1099a, 24 s.; tr. it. cit., p. 71.

51 Nota che in parte questa teoria intorno alle caratteristiche del bene era stata esposta la prima volta da Platone nel *Fedone*, dove però Platone esclude che il bene possa avere una qualche connessione con il piacere.

52 Cfr. II,5; PL 63; tr. il. cit., pp. 81, 83.

53 Cfr. III, 3; PL 63, 732B s.; tr. it. cit., p. 111.

54 Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 6218.

55 Cfr. 5, 9.

56 Cfr. 10, 19.

57 Passi paralleli: *Super Sent*. III, d. 37, a. 6; *Sum. theol*., 2-2, q. 78, a. l; *Quodlib*. III, q. 7, a. 2.

58 23,20.

59 28,12.

60 7,28: "Se la giovane prende marito, non fa peccato".

61 6,27,35.

62 Cfr. II,22,65; tr. it. cit., cit. p. 214.

63 Cfr. V, 2, 1130b, 30 sS.; tr. it. cit., p. 195.

64 Cfr. V, 11, 1138a, 4 ss.; tr. it. cit., pp. 223, 225.

65 Traduco *interesse* secondo come intende TH. G. BELMANS, il quale interpreta l'espressione tommasiana tenetur ad interesse, che si trova nella relativa risposta a questa obiezione, come un interesse "ou dédommagement modéré à payer" ("S. Thomas et la notion de *moindre mal moral*", *Revue Thomiste*, janvier-mars, 1983, p. 55, n. 54). Del resto già nel 1232 il *Dictionary of Medieval latin from British sources* (Oxford, 1975, voll. 2, vol. I) censisce quest' accezione di interesse.

66 13,15.

67 19,23.

68 1,32.

69 12,35 s.

70 *Super Eccl., hom*. 4; PG 44, 672B s.

71 *Topici*, IV, 4, 124b, 4 s.; tr. it. cit., p. 191.

72 Cfr. 18, 17.

73 14,5.

74 23,5.

75 22,24.

76 Ma cfr. I, 9, 1257a, 35, 36; tr. it. cit., pp. 70 s.

77 29, 10.

78 Es., 20, 13.

79 21,22.

80 Cfr. IX, 1, 1164a, 33 ss.; tr. it. cit., p. 339.

81 Nell'*Etica nicomachea*, VIII, 3, Aristotele distingue tra amicizia piacevole, amicizia utile e amicizia onesta. Nel primo caso si è amici in vista del piacere che da tale rapporto deriva; nel secondo caso in vista dell'utile, nel terzo a causa dell'onestà e della virtù che entrambi gli amici possiedono.

82 Nell'*amicizia onesta* l'amico, che è stato beneficato, restituisce quello che può e quando può. Nell'*amicizia utile*, secondo S. Tommaso, chi è stato beneficato è obbligato a restituire la stessa somma che ha ricevuto e ammette un interesse a titolo di *risarcimento* del danno, solo se la somma è restituita oltre il tempo pattuito.

83 Cfr. V, 5, 1015a, 20 ss.; tr. it. cit., p. 201.

84 Cfr. I, 9, 1257a, 5 ss.; tr. it. cit., p. 69.

85 Cfr. *Epistolae*, 47,2; PL 33, 184; tr. it. *Le lettere*, a cura di Luigi Carrozzi, Roma, Città Nuova, 1969, vol. I, pp. 393 e 395.

86 41,8.

QUESTIONE 14

l Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 148, a. l. 2 Cfr. III, 18,50; PL 32, 1295; tr. it. cit., p. 345.

3 XXX, 18,62; PL 76, 558B.

4 X, 31, 47; PL 32,799; tr. it. cit., p. 341.

5 Ma cfr. III, 1, 1; PL 32,1270; tr. it. cit., p. 287.

6 Cfr. II, 3, 414b, 12; tr. it. cit., p. 129.

7 X, 31, 44; PL 32,797; tr. it. cit., p. 339.

8 Cfr. II, 6, 1107a, 2 ss.; tr. it. cit., p. 101

9 Ma cfr. XXX, 18,58; PL 76, 555D.

10 Cfr. IV, 32; PG 3733A; tr. it. cit., p. 332.

11 X, 31, 46; PL 32,799; tr. it. cit., p. 341.

12 Cfr. III, 11, 1119a, 16 ss.; tr. it. cit., p. 147.

13 Cfr. II, 9, 1109b, 20 s.; tr. it. cit., p. 109.

14 Cfr. *Confessionum libri*, X, 31, 47; PL 32,799; tr. it. cit., p. 341.

15 II, 6, 1106b, 36 ss.; tr. it. cit., pp. 99, 101.

16 IV, 3, 1123b, 13 s.; tr. it. cit., p. 165.

17 XXX, 18,63; PL 76, 558C.

18 Passi paralleli: *Sum. theol*., 2-2, q. 148, a. 2; *Lect. super Rom*., c. 13, lect. 3; *Lect. super Gal*., c. 5, lect. 5.

19 12,16.

20 Glossa di Pietro Lombardo a Eb., 12, 16; PL 192, 505C.

21 XXX, 18,59; PL 76, 556A-B.

22 37,33.

23 Id., 37, 34.

24 Cfr. 2,17.

25 32,6.

26 4,10.

27 Ma cfr. II, 8; PL 23, 297C.

28 Cfr. II, 9; PL 23, 299A.

29 135, 10.

30 Cfr. CASSIODORO, *Exposositio in Psalmos*, 135 10; PL 70, 971B.

31 39,31 s.

32 Cfr. III, 10, 1118b, 3 s.; tr. it. cit., p. 145.

33 Cfr. 16, 18.

34 3,18 s.

35 X, 31, 45; PL 32,798; tr. it. cit., p. 339.

36 10,11.

37 X, 11,21; PL 75, 933A; tr. it. cit., vol. I, t. II, p. 155.

38 *Sermones*, 104,3; PL 75, 933A.

39 19, l.

40 VIII, 14,31; PL 34, 384; tr. it. cit., p. 425.

41 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 148, a. 4.

42 XXX, 18, 60; PL 76, 556 s.

43 Cfr. III, 10, 1118a, 26 ss.; tr. it. cit., pp. 143, 145.

44 X, 31, 46; PL 32, 799; tr. it. cit., p. 341.

45 XXX, 18,60; PL 76, 557A.

46 6,4.

47 Passi paralleli: *De malo*, q. 8, a. 1; *Sum. theol*., 2-2, q. 148, a. 5.

48 Cfr. XXXI, 45, 87; PL 76, 620D.

49 D. 35, 9.

50 Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 621B.

51 5,3.

52 Cfr. *De gradibus humilitatis*, 12,40; PL 182, 963C; tr. it. cit., p. 97.

53 Cfr. *Moralia*, XXXI, 45, 88; PL 76, 621B.

54 Cfr. XXXI, 45, 87; PL 76, 621A.

55 Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 621B.

QUESTIONE 15

l Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 153, aa. 2-3.

2 15,28 s.

3 4,4.

4 2,18.

5 Ma cfr. I, 18, 726a, 16; tr. it. cit., p. 862.

6 3,8.

7 Cfr. V,10, 1137b, 26; tr. it. cit., p. 223.

8, 38,26.

9 Cfr. *Liber hebraicae quaestiones in Genesim*, 38; PL 23, 996B.

10 Ma cfr. XI, 17; PL 41, 331; tr. it. cit., p. 537.

11 1,26.

12 Glossa di Pietro Lombardo a Rm., 1,26; PL 191, 1333.

13 1, 2

14 13,4.

15 4,13.

16 IV, 1, 1121b, 16 ss.; tr. it. cit., p. 157.

17 XII, 8; PL 41, 356; tr. it. cit., p. 571.

18 Cfr. *La riproduzione degli animali* I, 18, 724b, 21 ss.; tr. it. cit., p. 858.

19 XIV, 25; PL 40, 505; tr. it. a cura di Maria Bettetini, Milano, Rusconi, 1994, p. 75.

20 12,35.

21 Cfr. IV, 3, 1123b, 13 s.; tr. it. cit., p. 165.

22 Passo parallelo: *Sum. theol*., 2-2, q. 154, a. 2-4.

23 4,8.

24 Cfr. (ps.) SANT'AMBROGIO, *In Tim*., 4, 8; PL 17,474.

25 20,14.

26 3,4.

27 Cfr. V, 11, 1138a, 12; tr. it. cit., p. 223.

28 Cfr. *Sententiae*, II, 39,17; PL 83, 642B.

29 S. Tommaso distingue *corruptio* da *infectio*. Genericamente si tratta della stessa cosa; l'unica differenza consiste nel fatto che la *infectio*, diversamente dalla *corruptio*, ha la capacità di trasmettersi di padre in figlio; cfr. *Summa theologiae*, I-IIae, q. 83, a. 4: "Si usa chiamare di preferenza infezione quella corruzione che tende a trasmettersi".

30 40,16.

31 Cfr. *Sermones in cantica*, 72,7-8; PL 183, 1132.

32 3,6.

33 Ma cfr. XII, 12, 17; PL 42,1008; tr. it. cit., p. 487.

34 19,33 ss.

35 6,18.

36 (ps.) SANT'AMBROGIO, In I Cor., 6, 18; PL 17, 215A. Solo in questo luogo S. Tommaso cita questa glossa.

37 23,18.

38 Cfr. S. AGOSTINO, *Quaest. in Heptateuchum*, V, 37; PL 34, 763.

39 5,28.

40 5,3 s.

41 Glossa di Pietro Lombardo a *Eph*., 5,4; PL 192, 209C.

42 Ef, 5, 5.

43 5, 19.

44 5,21.

45 5,28.

46 34,25.

47 Ma cfr. *La riproduzione degli animali*, II, 3, 737a, 10 ss.; tr. it. cit., p. 895.

48 25, 41 ss.

49 Cfr. XXI, 27, 3; PL 41, 747; tr. it. cit., p. 1114.

50 Cfr. XIV, 15, l; PL 41,423; tr. it. cit., p. 672.

51 Cfr. XII, 12, 17; PL 42,1008; tr. it. cit., p. 487.

52 Ma cfr. VII, 16, 1334b, 29 ss.; tr. it. cit., p. 321.

53 Cfr. X, 5, 1175b, 24 ss.; tr. it. cit., p. 387.

54 XII, 12, 17; PL 42, 1008; tr. it. cit., p. 487.

55 Passi paralleli: *Sum. theol*., 2-2, q. 154, a. 1, 6-9 e 11; *Super Sent*. IV, d. 41, q. 41, a. 4.

56 Cfr. PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, IV, d. 41, 5-9.

57 Passi paralleli: *De malo*, q. 8, a. 1; *Super Sent*. II, d. 42, q. 2, a. 3; *Sum. theol*., 1-2, q. 84, a. 4; Sum. theol., 2-2, q. 153, a. 4.

58 Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 621B.

59 Cfr. 5, 3.

60 *Sententiae*, II, 38,1; PL 83, 639B.

61 Cfr. XXXI, 45, 88; PL 76, 621B.

62 4,19.

63 Cfr. XXXI, 45,87; PL 76, 621A.

64 XXXI, 45, 88; PL 76, 621B.

65 Cfr. II, 9, 200a, 34 ss.; tr. it. cit., p. 105.

66 13,56.

67 Atto 1,1, v. 12; tr. it. a cura di Orazio Bianco, Torino, UTET, 1993, p. 425.

68 13,9.

69 Atto 1,1, v. 23; tr. it. cit., p. 427.

QUESTIONE 16

1 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 8, a. 1; *Cont. gent*., II, 91; *De pot.,* q. 6, a. 6; *De spir. creat.*, a. 5; *De subst. sep*., c. 20.

2 XI, 13; PL 34, 436; tr. it. cit., p. 579.

3 I, 1, 980a, 28 ss.; tr. it. cit., p. 3.

4 II, 17,37; PL 34, 278; tr. it. cit., p. 109.

5 Cfr. 4, 23; PG 3, 725B; tr. it. cit., p. 325.

6 Cfr. prop. 19; tr. it. cit., p. 348.

7 Cfr. 7, 3; PG 3872B; tr. it. cit., p. 355.

8 II, 3, 3; PL 75, 557 A; tr. it. cit., vol. I, t. I, p. 165.

9 II,3; PG 94, 868A; tr. it. cit., p. 82.

10 Cap. 135.

11 Capp. 12 e 14; tr. it. *Sul Dio di Socrate*, a cura di Raffaello del Re, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966, pp. 47-53. Cfr. *Summa contra gentiles*, II, 90.

12 Ma cfr. VIII, 16; PL 41, 241; tr. it. cit., p. 406.

13 XXI, 10, 1; PL 41,724; tr. it. cit., p. 1082.

14 Cfr. *Enneadi*, IV, 3,12; tr. it. cit., p. 79.

15 IX, 10; PL 41, 265; tr. it. cit., p. 439.

16 XI, 23, 2; PL 41, 337; tr. it. cit., p. 545.

17 Cfr. I, 12 e 2,17.

18 Cfr. III, 8, 13; PL 42, 875; tr. it. cit., p. 145.

19 Cfr. XII, 22, 48; PL 34, 473; tr. it. cit., p. 691.

20 XII, 23; PL 34, 474; tr. it. cit., p. 695.

21 I,2, 185a, 32 ss.; tr. it. cit., p. 11.

22 Cfr. 1, 12.

23 31,3.

24 12,43.

25 4,23; PG 3, 725B; tr. it. cit., p. 325.

26 5,9.

27 Ma Girolamo ha: "Una legio apud veteres *sex milibus* complebatur hominum - Presso gli antichi una legione era costituita da seicentomila uomini" (IV, 26, 54; PL 26,200; tr. it. cit., p. 283).

28 *De fide*, II, 3; PG 94, 869A; tr. it. cit., p. 83.

29 XXI, 10, 1; PL 41, 724; tr. it. cit., p. 1082.

30 III, 4, 429a, 24 ss.; tr. it. cit., p. 213.

31 Cfr. VII, 6; PL 41,199; tr. it. cit., p. 345.

32 Cfr. VIII, 10,267b, 17 ss.; tr. it. cit., p. 479.

33 1,6,4; PG 11, 170C; tr. it. cit., p. 208.

34 Cfr. X, 11,2; PL 41, 290; tr. it. cit., p. 476.

35 Ma cfr. APULEIO, *De Deo Socratis*, 15; tr. it. cit., p. 53.

36 IX, 11; PL 41, 265; tr. it. cit., p. 440.

37 *Sap*., 3, 1.

38 Hom. 28; PG 57, 353.

39 VIII, 14, l; PL 41, 238; tr. it. cit., p. 402.

40 Cfr. III, 12, 434a, 27 s.; tr. it. cit., p. 243.

41 Cfr. IX, 5; PL 41, 261; tr. it. cit., p. 434.

42 Cfr. 2, 4; PG 3,141; tr. it. cit., pp. 85 s.

43 III, 3, 429a, 3 S.; tr. it. cit., p. 211. Cfr. Aristotele: "E poiché la vista è il senso per eccellenza, l'immaginazione (**) ha preso il nome dalla luce (***), giacché senza la luce non è possibile vedere".

44 4,1; PG 3, 693B; tr. it. cit., p. 293.

45 Cfr. *De fide*, II,3, PG 94, 869B; tr. it. cit., p. 83.

46 Cfr. III, 8, 13; PL 42,876; tr. it. cit., p. 145.

47 XII, 22, 48; PL 34, 473; tr. it. cit., pp. 691, 693.

48 Cfr. *Sum. theol*., I, q. 50, a. 4.

49 Ma cfr. *De Trinitate*, III, 1,4; PL 42, 870; tr. it. cit., p. 133.

50 III, 10, 14; PL 34, 285; tr. it. cit., p. 127.

51 Cfr. *De fide*, II,4; PG 94, 873C; tr. it. cit., p. 85.

52 Nella Marietti si fa valere per il terzo argomento in contrario la stessa risposta data al quarto argomento.

53 Passi paralleli: *Cont.gent*., III, 107; *Sum. theol*., I, q. 63, aa. 1,4; *De subst. sep*., c. 20; *Super Dionys. De div. nom*., c. 4, lect. 19; *Super Ioh*., c. 8, lect.6.

54 Ma cfr. XII, 7, 1072a, 28; tr. it. cit., p. 563.

55 Cfr. q. 32; PL 40,22; tr. it. cit., p. 65.

56 Cfr. III, 10, 433a, 26; tr. it. cit., p. 237.

57 Cfr. 4,20; PG 3, 717B; tr. it. cit., p. 318.

58 Cfr. IV, 6; PL 63, 817A; tr. it. cit., p. 187.

59 Cfr. comm. 13; tr. it. cit., p. 301.

60 Cfr. 7, 18.

61 Cfr. 4, 24; PG 3, 728A; tr. it. cit., p. 327.

62 Cfr. *De gratia et libero arbitrio*, 9,28; PL 182, 1016C; tr. it. cit., p. 393.

63 *De divinis nominibus*, IV, 23; PG 3, 724C; tr. it. cit., p. 324.

64 28,12 s.

65 68,5.

66 Cfr. SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 68,5, sermo 1, 9; PL 36,848; tr. it. cit., vol. II, p. 651.

67 Cfr. cap. 3, PL 158, 325A; tr. it. cit., p. 223.

68 Cfr. 4, 23; PG 3, 724C; tr. it. cit., pp. 324 ss.

69 Ma cfr. *De Trinitate*, III, 1,4; PL 42, 870; tr. it. cit., p. 133.

70 Cfr. 4, 25; PG 3, 728B; tr. it. cit., p. 327.

71 Cfr. 4, 32; PG 3, 733A; tr. it. cit., p. 332.

72 Cfr. *De paradiso*, 8,39; PL 14, 292D; tr. it. cit., p. 99.

73 Cfr. cap. 4; PL 42, 553; tr. it. cit., p. 121.

74 4,23; PG 3, 725B; tr. it. cit., p. 325.

75 Cfr. cap. 4; PL 42, 553; tr. it. cit., p. 121.

76 4,23; PG 3, 725B; tr. it. cit., p. 325.

77 28,17.

78 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 5, q. 1, a. 2; id., d. 22, q. 1, a. 2*; Cont. gent*., III, 109; *Sum. theol*., I, q. 63, a. 3; id., 2-2, q. 163, a. 2.

79 4,23; PG 3, 725B; tr. it. cit., p. 325.

80 Ib.

81 Cfr. cap. 4; PL 158,332 s.; tr. it. cit., pp. 224 s.

82 Cfr. *De fide*, II,4; PG 94, 876A; tr. it. cit., p. 85.

83 *In Evangelium*, II, hom. 34, 7; PL 76, 1250B; tr. it. *Omilie sui Vangeli*, cit., p. 344.

84 5,19.

85 Cfr. *In Iohannis evangelium*, tract. XX, 9; PL 35, 1561; tr. it. cit., p. 477.

86 Cfr. III, 2, 1111b, 22; tr. it. cit., p. 117.

87 Cfr. III, 10, 433b, 11 s.; tr. it. cit., p. 237.

88 Cfr. III, 2, 1111b, 22; tr. it. cit., p. 117.

89 Cap. 34; PL 42, 562; tr. it. cit., p. 173.

90 Ma cfr. *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 30; PL 40, 19; tr. it. cit., p. 57.

91 Cfr. *Sententiae*, I, 10, 16; PL 83, 556C.

92 2,6.

93 Cfr. Glossa di PIETRO LOMBARDO, in *Fil*., 2,6; PL 192, 233.

94 68,5.

95 Cfr. SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 68,5; sermo 1,9; PL 36, 848; tr. it. cit., vol. II, p. 651.

96 14, 13.

97 Ma cfr. X, 3; PL 42, 975 s.; tr. it. cit., p. 401.

98 Cfr. 1,3,8; PL 32,1225; tr. it. cit., p. 165.

99 Cfr. *Sententiae*, I, 10,2; PL 83, 554A-B.

100 Ma Cfr. *Politica*, V, 11,1314a, 23 s.; tr. it. cit., p. 256.

101 Cioè per l'amico.

102 Cfr. IX, 4, 1166a, 19 s.; tr. it. cit., p. 347.

103 Cfr. IX, 9, 1051a, 19 ss.; tr. it. cit., p. 427.

104 Cfr. III, 25, 76; PL 32,1308; tr. it. cit., p. 375.

105 IV, 24; PL 34, 313; tr. it. cit., p. 207.

106 III, 10, 14; PL 34,285; tr. it. cit., p. 127, e XI, 17; PL 34, 438 e 443; tr. it. cit., p. 585 s.

107 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 3, q. 2, a. l; *Sum. theol*., I, q. 63, a. 5; *Super Ioh*., c. 8, lect. 6.

108 Cfr. 3, 8.

109 Cfr. 8, 44.

110 Cfr. IV, 12; PL 34, 304 s.; tr. it. cit., pp. 183, 185.

111 5, 17. Nel luogo sopracitato Sant'Agostino commenta questo passo di Giovanni.

112 Cfr. 1,15,29; PL 34, 257; tr. it. cit., p. 43.

113 Cfr. IV, 22; PL 34, 312; tr. it. cit., p. 203.

114 Cfr. 7, 2; PG 3, 868B; tr. it. cit., p. 354.

115 Cfr. II, 9, 200a, 34 55.; tr. it. cit., p. 105.

116 Cfr. *De Genesi ad litteram*, I, 15,29; PL 34, 257; tr. it. cit., p. 43.

117 Per l'*evo* cfr. *Summa theologiae*, I, q. 10, a. 5.

118 Cfr. *Moralia*, XVI, 37, 45; PL 75, 1143C; tr. it. cit., vol. I, t. II, p. 541.

119 8,44.

120 28, 12 s.

121 Prop. 31; tr. it. cit., pp. 425 s.

122 Cfr. 4,12; PL 40, 237; tr. it. cit., p. 485.

123 XI, 16; PL 34, 437; tr. it. cit., pp. 583, 585.

124 Cfr. XI, 13, 15; PL 41, 328 ss.; tr. it. cit., pp. 532 ss.

125 Cfr. XI, 16; PL 34, 437; tr. it. cit., pp. 583, 585.

126 Cfr. XI, 13, 15; PL 41, 328 ss.; tr. it. cit., p. 533.

127 14, 21.

128 28, 13.

129 Cfr. XI, 24; PL 34, 442; tr. it. cit., p. 595.

130 Cfr. XI, 13; PL 41, 329; tr. it. cit., p. 534.

131 Cfr. III, 2, 1112a, 14 S.; tr. it. cit., p. 119.

132 Cfr. 7,2; PG 3868B; tr. it. cit., p. 354.

133 Ma cfr. IV, 12, 221b, 22 S.; tr. it. cit., p. 225.

134 Cfr. IV, 11, 219a, 14 ss.; tr. it. cit., p. 213.

135 10,6,

136 Cfr. VIII, 20; PL 34, 388; tr. it. cit., p. 435.

137 Cfr. 12,2; PG 3292C; tr. it. cit., p. 117.

138 Cfr. prop. 10; tr. it. cit., p. 272.

139 Cfr. IV, 22; PL 34, 312; tr. it. cit., p. 203,205.

140 XI, 15; PL 41, 330; tr. it. cit., p. 535.

141 Cfr. XI, 15; PL 41,330; tr. it. cit., p. 535.

142 Cfr. XI, 19; PL 41, 333; tr. it. cit., p. 538.

143 Cfr. IV, 33 ss.; PL 34, 317 ss.; tr. it. cit., p. 221 ss.

144 Cfr. comm. 8; tr. it. cit., p. 251.

145 Cfr. 4,4; PG 3, 700B; tr. it. cit., p. 298.

146 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 7, q. 1, a. 2; *De verit*., q. 24, a. 10; *Sum. theol*., I, q. 64, a. 2.

147 Cfr. 4, 23; PG 3725B; tr. it. cit., p. 325.

148 PORFIRIO, *Isagoge*, 6; tr. it. a cura di Bruno Maioli, Padova, Liviana Editrice, 1969, p. 140.

149 Cfr. II, 4; PG 94, 876A; tr. it. cit., p. 85.

150 5,15; PL 40,1118.

151 4,19.

152 *De vera et falsa poenitentia*, 5, 15; PL 40, 1118.

153 Ma cfr. G. SCOTO, *Hom. in prolog*. *S. Ioh*.; PL 122, 290C-D.

154 Cfr. III, 11, 434a, 12 ss.; tr. it. cit., p. 241.

155 Cfr. *De libero arbitrio*, 1; PL 158, 490B; tr. it. cit., p. 191.

156 Cfr. *De divinis nominibus*, 4,23; PG 3, 725C; tr. it. cit., p. 326.

157 Cfr. 4, 23; PG 3, 725C; tr. it. cit., p. 326.

158 Cfr. *De libero arbitrio*, 3; PL 158, 494B; tr. it. cit., p. 194.

159 3,6.

160 Cfr. XI, 15; PL 41, 330; tr. it. cit., p. 535.

161 XXXIV, 6, 11; PL 76, 723D.

162 XXI, 17; PL 41, 731; tr. it. cit., p. 1092.

163 Mt., 25,46.

164 Ma cfr. XIII, 3; PL 42, 1018; tr. it. cit., p. 513.

165 21, 1.

166 Cfr. III, 2, 201b, 31 s.; tr. it. cit., p. 115.

167 9,18.

168 Cfr. *De libero arbitrio*, 12; PL 158,504; tr. it. cit., p. 207.

169 Passi paralleli: *Sum. tbeol*., I, q. 58, a. 5; *Cont. gent*., 111,108.

170 Gb., 41,24.

171 XXXIV, 19,34; PL 76, 737D.

172 4, 3.

173 4, 23; PG 3, 725C; tr. it. cit., p. 326.

174 Cfr. IX, 9, 1051a, 19 ss.; tr. it. cit., pp. 425,427.

175 Cfr. VIII, 20; PL 34, 388; tr. it. cit., p. 435.

176 Cfr. VI, 2, 1139a, 27; tr. it. cit., p. 231.

177 Cfr. XII, 8; PL 41, 355; tr. it. cit., p. 571.

178 17,3.

179 Cfr. cap. 13; PL 158,484 ss.; tr. it. cit., p. 186.

180 6,14.

181 41,24.

182 XXXIV, 21, 41; PL 76, 741A.

183 Mt., 27,19.

184 Cfr. RABANO, *Comm. in Mattheum*, VIII, 27; PL 107, 741A.

185 La leonina considera l'incidentale esplicativa cioè dalle pene più dure dopo questa vita come se fosse un'interpolazione di S. Tommaso. Essa si trova invece nel passo originale di Sant'Agostino.

186 Cap. 52; PL 34,167; tr. it. cit., p. 224.

187 10,30.

188 Cfr. 4,19; PG 3, 716C; tr. it. cit., p. 316.

189 La Leonina considera e cadde come un'interpolazione di S. Tommaso; ma fa parte del testo agostiniano.

190 Cap. 13; PL 34,133; tr. it. cit., p. 171.

191 Cfr. III, 16; PL 77, 77A; tr. it. cit., pp. 553 s.

192 4,23; PG 3, 725B; tr. it. cit., p. 325.

193 6, 15.

194 Glossa di PIETRO LOMBARDO a *II Cor*., 6, 15; PL 192, 49D.

195 Cfr. 7,2; PG 3, 868B; tr. it. cit., p.351.

196 Cfr. III, 10, 433a, 26; tr. it. cit., p. 237.

197 Cfr. q. 32; PL 40,22; tr. it. cit., p. 65.

198 Cfr. IX, 10, 1051b, 17 ss.; tr. it. cit., p. 429.

199 Cfr. comm. 10; tr. it. cit., p. 273.

200 Cfr. IV, 26; PL 77, 357C.

201 Cfr. VI, 2, 1139a, 27; tr. it. cit., p. 231.

202 Cfr. II, 8, 199b, 3 ss.; tr. it. cit., p. 99.

203 Cfr. 7,2; PG 3, 868B; tr. it. cit., pp. 351 s.

204 Cfr. 4, 23; PG 3, 725C; tr. it. cit., p. 326.

205 Cfr. 6, III, 6; PG 3, 537B; tr. it. cit., p. 226.

206 35,7.

207 Cfr. comm. 13; tr. it. cit., p. 301.

208 Cfr. II, 1, 412a, 10 e 22; tr. it. cit., pp. 115 e 117.

209 Cfr. VIII, 4, 255a, 33 s.; tr. it. cit., p. 415.

210 Questo è il primo modo di avere una conoscenza in atto e che non è dell'angelo. Cfr. anche Fisica, VIII, 255a, 33 ss.

211 Cfr. X, 4, 1174b, 3155.; tr. it. cit., p. 383.

212 Cfr. 4,30; PG 3, 729C; tr. it. cit., p. 330.

213 Cfr. q. 32; PL 40, 22; tr. it. cit., p. 65.

214 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 7, q. 2, a. 2; *De verit*., q. 8, a. 12; *Cont. gent*., III, 154; *Sum. theol*., I, q. 57, a. 3; *Super Is*., c. 3.

215 IX, 21; PL 41, 274; tr. it. cit., p. 452.

216 Cfr. 4, 7 e 5,9; PL 40, 585 S.; tr. it. cit., a cura di Luigi Alici, Roma, Città Nuova, 1955, pp. 657 e 659.

217 Cfr. comm. 7; tr. it. cit., p. pp. 241 s.

218 Cfr. II, 6, 13 s.; PL 34, 268; tr. it. cit., pp. 75 e 77.

219 Ma cfr. *Sententiae*, I, 10, 17; PL 83, 556C.

220 1,95.

221 Cfr. I, 1, 980b 28 55.; tr. it. cit., p. 3.

222 Cfr. q. 24; PL 40, 17; tr. it. cit., p. 51.

223 Cfr. III, 4, 9; PL 42, 873; tr. it. cit., pp. 139 e 141.

224 Cfr. VIII, 2, 253a, 1855.; tr. it. cit., p. 403.

225 Cfr. *De fide*, II, 4; PG 94, 876A; tr. it. cit., p. 85.

226 2, 11

227 Cfr. XI, 17; PL 34, 438; tr. it. cit., p. 585.

228 Ma cfr. 9, 18a, 28 55.; tr. it. in ARISTOTELE, *Organon*, cit., vol. I, pp. 230 s.

229 Cfr. IV, 11, 219a, 1655.; tr. it. cit., p. 213.

230 Il traduttore francese traduce *iuxta se positos* con *ceux qui sont immédiatement derrière lui*. Ma è da intendere i *praecedentes* in rapporto al passato e gli *iuxta se positos*

in rapporto al presente. Se lo *iuxta se positos* dovesse essere interpretato come interpreta il traduttore francese, bisognerebbe intenderlo in rapporto al futuro. Ma in tal caso l'esempio non sarebbe più calzante, perché *quelli che vengono dopo* secondo l'ordine dello spazio equivalgono, fuori dall'esempio, alle cose che accadono dopo secondo l'ordine del tempo. E S. Tommaso vuol dire, in effetti, che quelli che camminano su una strada vedono quelli che sono davanti a loro (fuori dall'esempio: le cose passate) e quelli che sono a fianco a loro (fuori dall'esempio: le cose presenti), ma non vedono quelli che vengono dopo di loro (fuori dall'esempio: le cose future). Invece, chi si trova su un osservatorio (fuori dall'esempio: Dio) vede tutti contemporaneamente con un solo sguardo.

231 Cfr. IX, 9, 1051a, 29; tr. it. cit., p. 427.

232 41,23.

233 8,44.

234 Cfr. 6, 10; PL 40, 587; tr. it. cit., pp. 661 e 663.

235 Cfr. VIII, 20; PL 34, 388; tr. it. cit., p. 435.

236 Cfr. II, 8; PG 3, 645C; tr. it. cit., p. 277.

237 Cfr. VI, 3, 1027a, 29 55.; tr. it. cit., p. 279.

238 Cfr. V, 6, 1015b, 16 ss.; tr. it. cit., p. 205.

239 Ma cfr. *La premonizione nel sonno*, 2, 463b, 23 55.; tr. it. a cura di Diego Lanza, in ARISTOTELE, Opere biologiche, cit., p. 1180.

240 Passi paralleli: *De verit*., q. 8, a. 13; *Sum. theol*., I, q. 57, a. 4; *Lect. super I Cor*., c. 2, lect. 2; *Resp. De 43 art*., a. 39; *Resp. De 36 art*., a. 36.

241 XVIII, 48, 78; PL 76, 84B; tr. it. cit., vol. I, t. II, p.709.

242 Cfr. III, 7, 431a, 16 s.; tr. it. cit., p. 225.

243 1,2; PG 3121B; tr. it. cit., p. 79.

244 Cfr. *Analitici secondi*; I, 2, 72a, 29; tr. it. in ARISTOTELE, *Organon*, cit., vol. II, p. 13.

245 Cfr. III, 8, 432a, 4 s.; tr. it. cit., p. 229.

246 XII, 17,34; PL 34, 467; tr. it. cit., p. 675.

247 Cfr. XIV, 7, l10; PL 42,1043; tr. it. cit., p. 581.

248 XVIII, 18,2; PL 41, 575; tr. it. cit., pp. 878 s.

249 19,26.

250 Cfr. XII, 17,34; PL 34, 467; tr. it. cit., p. 675.

251 Cfr. cap. 5; PL 40, 586; tr. it. cit., p. 661.

252 Cfr. II, 30; PL 32, 643; tr. it. cit., p. 197.

253 Cfr. 7,2; PG 3, 868B; tr. it. cit., p. 351.

254 Cfr. II, 8,16; PL 34, 269; tr. it. cit., p. 79.

255 17,95.

256 2 11

257 GENNADIO, De *ecclesiasticis dogmatibus*, 81; PL 58, 999A. 258 Cfr. XII, 17,34; PL 34, 467; tr. it. cit., p. 675.

259 Cfr. cap. 5; PL 40, 586; tr. it. cit., p. 661.

260 IV, 9, 1128b, 13 s.; tr. it. cit., p. 185.

261 Cap. 5; PL 40, 586; tr. it. cit., p. 661.

262 Cfr. II, 30; PL 32, 643; tr. it. cit., p. 197.

263 Cfr. AVERROÈ, *In de anima*, III, comm. 18.

264 Cfr. 7,3; PG 3, 872A; tr. it. cit., p. 354.

265 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 7, q. 3, a. 1; *Cont. gent*., III, 103; *Sum. theol*., I, q. 110, a. 2; *De pot*., q. 6, a. 3.

266 Ma cfr. (ps.) AUGUSTINUS, *Liber 21 Sent*., set. 4; PL 40, 726.

267 XVIII, 17 s.; PL 41, 573 s.; tr. it. cit., pp. 876 s.

268 L'episodio delle albergatrici è raccontato da Sant'Agostino nel capitolo seguente dello stesso libro.

269 77,49.

270 Cfr. SANT'AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 77,28; PL 36, 1001; tr. it. cit., vol. II, p. 1045.

271 19,26.

272 Cfr. XVIII, 16; PL 41, 573; tr. it. cit., p. 876.

273 15,9; PG 3, 337C; tr. it. cit., p. 134. Questo è l'unico luogo in cui S. Tommaso cita questo brano dionisiano.

274 Cfr. comm. 16; tr. it. cit., p. 325.

275 Cfr. III, 8,13; PL 42, 875; tr. it. cit., pp. 145,147.

276 Cfr. Es., 8, 7.

277 Cfr. q. 79,4; PL 40,92; tr. it. p. 241.

278 Cfr*. In Ev*. II, hom. 34, 10; PL 76, 1251; tr. it. *Omilie sui Vangeli*, cit., p. 346.

279 Il passo d'Avicenna è nel commento al De anima ovvero *Sextus Naturalium*, p. IV, c. 4.

280 XVIII, 18,2; PL 41, 574 s.; tr. it. cit., p. 878.

281 Cfr. VII, 8, 1033b, 19 ss.; tr. it. cit., p. 319.

282 In ARISTOTELIS *Metaphysicorum libri XIIII* cum AVERROIS Cordubensis in eosdem commentariis et epitome,VII, comm. 28, Venetiis, apud Iuntas, 1574, p. 178C.

283 13, 1.

284 Cfr. 3, 11; PL 40,236; tr. it. cit., p. 483.

285 Ma cfr. XII, 10, 1075a, 11; tr. it. cit., p. 579.

286 Cfr. 4,3; PG 3, 181A; tr. it. cit., p. 95.

287 Cfr. III, 4, 9; PL 42, 873; tr. it. cit., pp. 139,141.

288 Cfr. 37, 36.

289 Cfr. XVIII, 18,3; PL 41, 575 s.; tr. it. cit., p. 879.

290 Cfr. 5, 4; PG 3, 817D; tr. it. cit., p. 338.

291 Cfr. 2, 8; PG 3, 645C; tr. it. cit., pp. 276 s.

292 Cfr. III, 8,13; PL 42, 875; tr. it. cit., p. 145.

293 Ma cfr. *I sogni*, 2, 459b, 27 ss.; tr. it. cit., p. 1166, n. 6.

294 Passi paralleli; *Sum. theol*., I, q. 110, a. 3; *De pot*., q. 6, a. 3; *Quodlib*. IX, q. 4, a. 5.

295 Cfr. VIII, 7, 261a, 13 ss.; tr. it. cit., p. 445. 296 Cfr. 1,6, 322b, 22; tr. it. cit., pp. 35 s.

297 Cfr. VII, 2, 243a, 3 ss.; tr. it. cit., p. 357.

298 Cfr. VIII, 7, 260a, 26 ss.; tr. it. cit., p. 441.

299 Cfr. III, 5, 205a, 11 s.; tr. it. cit., p. 133.

300 Cfr. III, 8, 13; PL 42, 876; tr. il. cit., pp. 145, 147.

301 Cfr. II,12, 292a, 22 ss.; tr. it. cit., pp. 157,159,161.

302 Cfr. *In Evangelium*, II, hom 34, 7; PL 76, 1250B; tr. it. *Omilie sui Vangeli*, cit., p. 343.

303 Passi paralleli: *Super Sent*. II, d. 8, a. 5; *Sum. theol*., I, q. 111, aa. 3-4.

304 Cfr. XI, 2, 3; PL 42, 985 ss.; tr. it. cit., p. 431.

305 Cfr. XII, 16,33; PL 34, 467; tr. it. cit., p. 673.

306 Cfr. XI, 2, 5; PL 42,985-402; tr. it. cit., p. 435.

307 Cfr. III, 8,13; PL 42, 875; tr. it. cit., p. 145.

308 XVIII, 18,2; PL 41, 575; tr. it. cit., p. 878.

309 Il *sito* è la disposizione delle parti nel luogo; il dolore si giustifica, perché è doloroso un mutamento nella disposizione degli organi d'un corpo vivente.

310 Cfr. (ps.) AUGUSTINUS, *De spir. et anima*, 28; PL 40,799.

311 Cfr. VII, 3, 247b, 23 ss.; tr. it. cit., p. 371.

312 Cfr. VII, 2, 243a, 32 ss.; tr. it. cit., p. 357.

313 2, 20.

314 *In Habacuc*, 1,2; PL 25, 1305D.

315 Q. 12; PL 40,14; tr. it. cit., p. 41.

316 XVIII, 18,2; PL 41, 575; tr. it. cit., pp. 878 s.

317 Cfr. XII, 13,27; PL 34, 464; tr. it. cit., pp. 665, 667.

318 I Cor., 2, 11.

319 Ma cfr. *I sogni*, 3, 461b 11 ss.; tr. it. cit., p. 1171.

320 Ma cfr. AVERROÈ, *In De anima*, comm. 18.

321 Cfr. III, 9,18; PL 42,878; tr. it. cit., p. 153.

322 Cfr. *De fide*, I, 13; PG 94, 852A; tr. it. cit., p. 83.

323 Questa era, per esempio, l'opinione di Ermete Trismegisto: cfr. SANT'AGOSTINO, *La città di Dio,* VIII, 23,1; PL 41, 247; tr. it. cit., p. 415.

324 Passi paralleli; *Super Sent*. II, d. 9, a. 2; *De verit*., q. 11, a. 3; *Cont. gent*., III, 81; *Sum. theol.*, I, q. 111, a. l; *Quodlib*. IX, q. 4, a. 5.

325 5,6.

326 XII, 16,33; PL 34,467; tr. it. cit., p. 673.

327 X, 5; PL 42, 977; tr. it. cit., p. 407.

328 Cfr. VIII, 4, 255a, 33 ss.; tr. it. cit., p. 415.

329 14,46; PL 32, 1220; tr. it. in SANT'AGOSTINO, *Dialoghi*, vol. II, cit., p.795.

330 l, 9. 3316,14.

332 Q. 32; PL 40, 22; tr. it. cit., p. 65.

333 8,44.

334 XVIII, 18,2; PL 41, 575; tr. it. cit., pp. 878 s.

335 37,8.

336 Cfr. XXVII, 26, 50; PL 76, 429B.

337 Cfr. XIX, 4, 2; PL 41, 628; tr. it. cit., p. 947.

338 Cfr. XII, 13,27; PL 34, 464; tr. it. cit., p. 665.

339 Q. 12; PL 40,14; tr. it. cit., p. 41.

340 Cfr. 6, 12 e 8; PL 32,875 e 877; tr. it. cit., pp. 86 e 89.

341 Cfr. III, 4, 429b, 31 ss.; tr. it. cit., p. 217.

342 III, 3, 429a 1 s.; tr. it. cit., p. 211.

343 Cfr. XI, 8, 14; PL 42, 986; tr. it. cit., p. 455.

344 XII, 16,33; PL 34, 467; tr. it. cit., p. 673.

345 XI, 2, 3; PL 42,986; tr. it. cit., p. 431.

346 Cfr. III, 7, 431a, 14 s.; tr. it. cit., p. 225.