

DE FORTITUDINE

“Vigilate, state in fide, viriliter
Agite et confortamini”
I Co 16,13

“Sobrii estote et vigilate: quia
Adversarius vester diabolus tanquam
leo rugiens circuit, quaerens
quem devoret, cui resistite fortes
in fide...”
I Pe 5,8-9

PARTE POSITIVA.

Letteratura.

- ▶ KITTEL G. Hrsg. *Theologisches Wörterbuch zum NT*, ThWNT, Bd.III, s.v. *karterèò*;
- ▶ CAYRE' F., *Patrologia e la storia della teologia*, Roma, Desclée 1936;
- ▶ DE JOURNEL M.J., SJ, *Enchiridion asceticum*, EA, Friburgi Brisgoviae, Herder 1947⁴.

▶ Grecità classica ed ellenistica.

Il significato immediato di “Karterein” è quello di essere forti, coraggiosi, di stare fermi davanti al pericolo, di perseverare. Il predicato “forte” si dice soprattutto dei **guerrieri** (Hom. II, 5,591s. dove si dice che le falangi dei Troiani sono “forti”) e particolarmente degli **eroi** (cf. ib. 13, 316, parlando di Ettore, figlio di Priamo, come di “un uomo forte sotto ogni aspetto”). Il luogo in cui si esercita il valore degli uomini è la **guerra** (cf. ib. 9,53 Nestore rivolgendosi a Diomede lo chiama “forte in battaglia” - *en polemò*), il **combattimento** (*en te mache* - cf. Aesch. *Sept.c.Theb.*517). Un significato particolare è quello della forza fisica, della violenza (cf. Aesch. *Suppl.* 612) e parlando di cose inanimate, si vuole indicare la loro grandezza (un giuramento che lega fortemente : II 19,108; le azioni terribili: II 5,872; la pietra grossa: Pind., *Olymp.* 1,92; la lancia gettata con forza: *ib.v.*179; la ferita grave: Hom. II. 16,517; il muro solido : Xen.*Hell.* 7,4,22, ecc.).

Il significato filosofico della fortezza è elaborato da PLATONE, il quale tratta esplicitamente e sistematicamente di questa virtù nel dialogo *LACHES* (190 b ss.). L'arte della scherma è ordinata alla virtù della fortezza. Ma ciò che si vuole insegnare si deve conoscere e per conseguenza bisogna conoscere la virtù che si vuole insegnare. Ora, ciò che si conosce, si può definire, e quindi Socrate chiede a Laches una definizione della fortezza. Quest'ultimo la descrive

come l'atteggiamento di colui che persevera al suo posto davanti al nemico¹ e lo combatte senza fuggire.

-2-

Socrate osserva però che il nemico si può valorosamente combattere anche fuggendo secondo la tattica usata dagli Skyti e Omero loda Enea come l'inventore della fuga strategica. Una tale tattica è stata adottata dagli Spartani nella battaglia di Platea contro i Persiani. Socrate allarga quindi il campo della fortezza a qualsiasi genere di pericolo, non solo quello della guerra, ma anche quello della navigazione, della malattia, della povertà, dell'amministrazione della cosa pubblica. La fermezza poi non c'è solo davanti al dolore e davanti al timore, ma anche davanti alla concupiscenza del piacere, che si deve combattere valorosamente sia resistendo sia fuggendo.

Questo allargamento è molto significativo. L'etica aristocratica valuta molto la fortezza come virtù del guerriero eroico. Ora Socrate ne fa invece un principio morale universale che coincide quasi con ciò che chiamiamo la "fermezza di carattere". Socrate non si accontenta della descrizione, ma vuole la definizione universale della forza indipendentemente dalla materia particolare in cui essa si esercita. A questa richiesta Laches risponde identificando la fortezza con la "perseveranza dell'animo". Tale perseveranza però, per essere virtù, non deve essere irrazionale², bensì conforme ai dettami della ragione. La definizione non afferra però ancora la specificità della materia e rimane poco chiaro che cosa significhi perseverare "secondo la ragione", perché sembra che colui che persevera nel combattimento, pur essendone meno esperto, perseveri con meno ragione, ma con più valore e coraggio.

Arrivato a questo paradosso, Socrate invita Laches a perseverare valorosamente nella discussione, affinché parlando della fortezza non siano smentiti dai fatti rivelandosi poco forti nel discutere e ragionare (il termine "kateròs pròs tò léghein" si trova anche in *Theaet.* 169 b). La fortezza c'è quindi anche nel sostenere una discussione filosofica. La "caccia alla definizione" continua e viene chiamato Nikia per esprimere il suo parere, il quale riprende la tesi socratica della virtù come conoscenza. La fortezza appare quindi come una specie di prudenza riguardante la conoscenza del pericolo e dell'imprevisto nella guerra e in tutte le altre cose. Gli animali privi di ragione non sono perciò forti, anche se talvolta possono essere senza paura. Socrate solleva infine l'obiezione a proposito del pericoloso e dell'imprevisto che sembra riguardare unicamente i beni e i mali futuri. Ma la scienza riguarda i beni e i mali di ogni tempo e perciò sembra che la definizione della fortezza non corrisponda solo ad una parte della conoscenza e quindi della virtù (le altre parti sono la prudenza, la giustizia, ecc.), ma sembra che sia la virtù nella sua totalità. Il dialogo finisce con questo paradosso seguito dal proposito delle parti in discussione di continuare ancora nella ricerca.

-3-

ARISTOTELE (*Eth. Nic.* III,9,1115a ss.) ha un trattato sistematico e completo sulla fortezza pieno di acute osservazioni psicologiche. In primo luogo ne dà la definizione: "la fortezza sta in mezzo tra la paura e la temerarietà". La paura riguarda il terribile, cioè il male che ci si può aspettare in futuro. Non sempre però l'assenza della paura è fortezza, perché non si può dire propriamente forte chi non ha paura ad esempio della vergogna. Chi la teme infatti è pudorato e buono; chi non la teme è spudorato e non è forte, a meno che la parola non si usi secondo un'accezione impropria per indicare qualsiasi assenza di paura. Inoltre non si devono temere i mali

¹ Comporta la capacità di conservare, custodire, proteggere e difendere il proprio o altrui bene e di resistere all'aggressione nemica, onde questo bene non venga alterato, distrutto o rubato.

² Il conservatorismo.

che capitano involontariamente e senza colpa propria come la povertà e la malattia. Quali sono perciò le cose terribili riguardo alle quali ci si dice forti? Secondo Aristotele il male più terribile perché finale è la morte, soprattutto poi la morte subita nelle circostanze più belle come può essere quella di una guerra giusta, dove capitano i pericoli più gravi e anche i più belli³.

Di qui l'usanza di onorare i difensori della patria nelle città ben ordinate. Per estensione si dice forte chi non ha paura in mezzo ad altri pericoli (in malattia, sul mare, ecc.). Ma nella guerra c'è questo di particolare, che ci si può difendere dal pericolo e che morirvi è una cosa molto bella ed onorevole. Propriamente terribile è ciò che è sovraumano perché lo è per tutti gli uomini, mentre ciò che è umano e ciò che è sicuro può essere considerato pericoloso più o meno da diversi uomini. L'uomo forte teme i veri pericoli come è ragionevole, ma vi si sottopone per il bene della virtù (letteralmente: "per la bellezza che è il fine della virtù").

L'uomo forte subisce e fa per il bene delle cose proporzionate alla forza. Chi trasgredisce la giusta misura della forza per assenza di timore ha un vizio innominato⁴, a meno che non si dica pazzo od ottuso (come i Celti di cui si dice che non temono i terremoti e i maremoti). Chi trasgredisce per temerarietà si dice temerario e spesso si tratta di un fanfarone che vuole sembrare forte in pericoli apparenti, ma si rivela codardo e vigliacco nei pericoli veri. Chi trasgredisce per paura si dice vile, in quanto teme ciò che non deve e come non deve. La viltà c'è anche nel non voler aggredire, ma soprattutto si manifesta nel non voler subire per paura il dolore. Il vile non spera e perciò teme tutto; la forza al contrario è segno di buona speranza. I temerari sono decisi prima del pericolo e poi soccombono; i forti invece sono calmi prima del pericolo e poi perseverano.

Chi ricorre al suicidio per sfuggire alla povertà, alle delusioni in amore o ad altri tipi di tristezza sono piuttosto vili perché è segno di mollezza fuggire davanti all'avversità e il suicida si sottopone alla morte non per realizzare un bene, ma per sottrarsi ad un male. La **forzezza civile** consiste nel sottoporsi al pericolo per sfuggire al disonore. Perciò i cittadini più forti si trovano in quelle città in cui i vili sono in disonore, ma gli uomini coraggiosi sono onorati.

-4-

Tale forza è motivata dal desiderio della bellezza e del vero onore. Chi agisce coraggiosamente perché vi è costretto dai capi è forte per costrizione e non per l'amore della virtù. Alla forza contribuisce anche l'**esperienza concreta**. In questo senso Socrate pensava che la forza è conoscenza. Ad esempio, i soldati esperti in guerra sono forti in guerra, ma spesso appaiono solo tali, perché riconoscono per esperienza i pericoli falsi e mantengono la calma laddove altri, ritenendoli veri, temono.

Così anche nelle gare di lotta i lottatori migliori non sono i più coraggiosi, ma quelli fisicamente più robusti e più agili. Le truppe mercenarie diventano cordarde dove il pericolo si fa eccessivo e dove diminuisce il loro numero ed il loro armamento. I veri cittadini invece preferiscono la morte ad una salvezza disonorevole. Un incentivo della forza è anche l'aggressività che negli animali viene provocata dalla sensazione del dolore. L'animale non è propriamente forte perché non conosce il pericolo ed è tutto guidato dall'istinto. Così non si dicono forti gli asini affamati che non si scostano dalla mangiatoia nemmeno a forza di botte né gli adulteri che corrono molti pericoli a causa della loro sfrenata concupiscenza. La vera forza è quindi

³ Per Aristotele il pericolo può avere una sua bellezza: il *kalòs kindynos*, in quanto legato all'esercizio della virtù. Non si tratta di amare il pericolo, perché ciò al contrario potrebbe farvi cadere, ma, supponendo la fermezza nella virtù, affrontare il pericolo sapendo di vincerlo è bello ed è virtuoso.

⁴ Temerarietà, spericolatezza, audacia.

l'aggressività col giudizio di ragione⁵ e con giusta motivazione. Chi combatte per piacere di vendetta è solo aggressivo, ma non forte, perché agisce a causa della passione e non per l'amore della virtù. Coloro che hanno grande speranza sembrano forti, ma non lo sono, perché, ritenendosi assai sicuri, sottovalutano il pericolo non sentendone la gravità. Così fanno anche gli ubriachi che sono sempre pieni di grande speranza⁶. L'uomo forte invece subisce ciò che è umanamente terribile, ma allo stesso tempo bello e il suo contrario è brutto e disdicevole.

Si richiede più forza in pericoli impreveduti, perché in tal caso l'agire coraggioso deriva dallo stato abituale d'animo e non da preparativi previi. Anche gli ignoranti sembrano forti come quelli che hanno troppa fiducia in se stessi, ma sono peggiori di loro, perché non hanno nessun principio (così l'esercito di Argo attaccò gli avversari pensando che si trattasse dei Sikyoniti, ma si mise in fuga, quando scopri che invece si trattava degli Spartani).

L'uomo virtuoso è molto forte perché la vita è per lui un grande valore e perciò metterla in pericolo per il bene della virtù è per lui un sacrificio maggiore. I più forti però non sono i guerrieri migliori, ma lo sono piuttosto coloro che, pur essendo meno forti, non hanno nessun'altro bene e perciò mettono la vita in pericolo per pochi vantaggi⁷. La virtù della fortezza significa subire pericoli e dolori e così non è connessa col piacere, lo è invece rispetto al fine che è una cosa bella e perciò, se conseguito, produce un piacere virtuoso ed onesto.

-5-

GLI STOICI pongono il fondamento e la condizione necessaria dell'arte di vivere nella conoscenza delle cose divine ed umane (*sophia*), che è data a pochi, cosicché la maggior parte dell'umanità si deve accontentare di uno sforzo costante in vista della saggezza (*philosophia*) e (quindi della rettitudine del *logos*). Dalla conoscenza dell'universo⁸ deriva la valutazione pratica del bene e del male e questa spetta alla prudenza (*fronesis*).

In senso ristretto essa dirige il nostro agire morale. Nel sopportare le difficoltà e i pericoli essa si rivela invece come fortezza e ciò non solo in battaglia, ma ovunque la conoscenza morale incontra degli ostacoli. CRISIPPO la definisce come quello stato di animo che "obbedisce alla legge suprema, senza timore nel patire e sopportare". La prudenza si rivela poi come moderazione (*sofrosyne*) che assoggetta le potenze inferiori al dominio del *logos* e nella convivenza civile la prudenza assume la forma della giustizia. Quel che è da notare in questa concezione stoica è la riduzione delle virtù cardinali a dei modi particolari della prudenza e nella definizione delle fortezze si noti l'espressione "senza timore".

Come si vede, non si tratta di dominare il timore, ma piuttosto di eliminarlo ed infatti il saggio stoico, modello di rettitudine morale, è l'uomo non con passioni ordinate, bensì l'uomo semplicemente privo di qualsiasi passione (*apathos*)⁹. Ogni virtù cardinale può essere suddivisa in

⁵ E' questo il giusto uso della forza, che è virtù, al contrario dell'uso ingiusto, che è violenza e vizio. Attenzione quindi a non confondere la fortezza con la violenza.

⁶ Una speranza immaginaria senza fondamento, così come nella vita cristiana lo sperare la salvezza senza farsi dei meriti, come faceva Lutero.

⁷ Non hanno, come si dice, niente da perdere. C'è un po' di cinismo in questo giudizio. In realtà la vera fortezza c'è quando si è disposti a perdere molto per un ideale superiore.

⁸ della natura, *fysis*, da cui il principio stoico del "vivere secondo natura", poi ripreso da S. Tommaso in riferimento alla legge naturale ed alla ragione che è facoltà naturale dell'uomo.

⁹ L'impassibilità, che in Dio è una virtù, perché Dio non ha passioni, nell'uomo è un difetto, perciò è ridicolo sostenere che sarebbe un difetto in Dio l'impassibilità, magari con la scusa della sofferenza di Cristo.

altre virtù più specifiche. Così si raggruppano attorno alla fortezza le virtù della continenza, della perseveranza nella retta conoscenza, la fiducia, la magnanimità, il coraggio e l'energia attiva (aggressività). A differenza di Aristotele gli stoici hanno poco senso per la pienezza e la concretezza empirica dei fenomeni morali tendendo piuttosto al procedimento deduttivo con l'aiuto di fini distinzioni. Nella media stoà la dottrina della fortezza è stata elaborata da Ecatone, discepolo di Panezio.

ECATONE introduce in ogni virtù un elemento non solo pratico, ma anche teorico. In tal modo anche le virtù cardinali appaiono radicate nella conoscenza speculativa. Vi sono però accanto alle virtù teoriche anche quelle esclusivamente pratiche, che derivano da quelle teoriche ma sono accessibili anche a coloro che non hanno la saggezza. Tali virtù sono la salute, la bellezza e la forza di animo. A questo livello si deve collocare anche la fortezza che si stacca così nella dottrina di ECATONE (a differenza da PANEZIO) dalla magnanimità (*megalopsychia*). Anche Panezio considerava come dottrinalismo eccessivo il voler negare ad Achille la fortezza per il fatto che gli mancava la conoscenza morale più alta, ma se gli concedeva la fortezza non attribuiva ad essa il pieno valore di virtù. In Ecatone invece la fortezza fa parte delle virtù "non fondate sulla conoscenza" e quindi accessibili anche agli insipienti. Come si vede non è molto precisa la differenziazione tra la ragione speculativa e pratica ed il carattere esclusivamente pratico delle virtù morali.

-6-

D'altra parte la distinzione in sé errata tra virtù legate alla conoscenza (prudenza) e virtù non fondate sulla conoscenza (tra le quali la fortezza) consente un riconoscimento maggiore delle virtù perfezionanti le potenze inferiori dell'anima, che in precedenza venivano troppo univocamente ridotte alla *sophia* e alla *fronesis*. Il cristianesimo (in particolare la scuola agostiniana) si ispirerà molto all'etica degli stoici riconoscendo la validità fondamentale delle virtù naturali, ma richiedendo anche la loro subordinazione rispetto alle virtù specificamente cristiane e la loro trasformazione intrinseca secondo il modello della carità, della pazienza e dell'umiltà cristiana.

Affinché le virtù dei pagani non rimangano solo "degli splendidi vizi" occorre che si adattino alle esigenze della vita soprannaturale. Così la fortezza sarà ricondotta all'"amore di Dio che sopporta facilmente tutte le cose per Dio". In questa tendenza c'è del vero (le virtù naturali nella prospettiva cristiana vengono in qualche modo potenziate nel loro ordine e accidentalmente anche mutate. Se ad esempio la temperanza pagana mira a non oltrepassare la misura data da ciò che è sano e conveniente per la cura del corpo, l'ascesi cristiana aggiungerà a questa esigenza, quella di domare il corpo e assoggettarlo alla disciplina dello Spirito (S.PAOLO), ma sarebbe esagerato pensare a una trasformazione essenziale: le virtù naturali (conosciute anche dai pagani) mantengono la loro specifica proprietà anche nella prospettiva cristiana soprannaturale¹⁰.

Un significato più ampio di *karteréo* si incontra nella letteratura arcaica e classica (cf. Eur. *Iph.Aul.* 1370: "non è facile sopportare delle cose impossibili") e si diffonde nella terminologia ellenistica (cf. Philo *Agric.* 152: "sopportare le sofferenze dell'anima e del corpo"). La sopportazione del male e la fermezza di animo che costituiscono il significato lato del termine rientrano nell'etica ellenistica come una parte costituente del retto atteggiamento del saggio.

▸ L'Antico Testamento.

La LXX traduce con *karterein* il termine ebraico *chazak* generalmente nella forma *hiphil* ad esempio Gb 2,9 dove il significato è quello di perseverare, sopportare (la moglie chiede a Giobbe:

¹⁰ *Gratia non destruit naturam sed perficit.*

“Rimani ancora fermo nella tua integrità? Benedici Dio e muori!”). In Is 42,14 è tradotto con *kartérein* un termine che significa “gridare di dolore” : il grido della partoriente è mutato dalla LXX nel significato di paziente sofferenza. In Sir 2,2 la costanza è raccomandata in un elenco di esortazioni riguardanti il servizio di Dio: “Abbi un cuore retto e sii costante, non ti smarrire nel tempo della seduzione”. In IV Mac (9,9.28;10,1.11;13,11;14,9) il termine è usato in un contesto martirologico con il chiaro significato di “sopportare”.

-7-

Nel significato di “perseverare” il termine è usato in II Mac 7,17 “aspetta e vedrai la grandezza della sua forza) e Sir 12,15: “(Il falso amico) per un momento rimarrà con te, ma se cadi, egli non reggerà più”.

Nella forma *kal* il significato più generico è quello di “stringersi fermamente a qualcosa” o “tenere con forza qualcosa” (così II Sm 18,9: la testa di Assalonne rimane **impigliata** nel terebinto e metaforicamente II Cron 31,4: il re ordina al popolo di consegnare la loro parte ai sacerdoti affinché possano **attendere** alla legge del Signore). Il termine può indicare anche un’azione energica, zelante: Gs 23,6: “**Siate forti nell’osservare ed eseguire** quanto è scritto nel libro della legge di Mosè”. Un significato più specifico è quello di “**essere forti, fermi, potenti, coraggiosi**”: cf. Gen 41,57 (“la carestia **infieriva** su tutta la terra”), Gdc 1,28 (“quando Israele divenne più forte costrinse ai lavori forzati i Cananei”) e in forma di esclamazione esortativa cf. Deut 31,7 (“Sii forte e fatti animo”) talvolta ripetuta (*chasak* o *chazak*) cf. Dn 10,19 (“ripreni forza, rinfrancati”).

In combinazione con una preposizione, il significato è quello di **vincere** cf. Ez 3,14 (“la mano del Signore **pesava** su di me”) e Dn 11,5 (“il re del mezzogiorno diverrà potente e uno dei i suoi capitani sarà più forte di lui”). Lo stesso significato con la preposizione, cf. I Sm 17, 50 (“Davide ebbe il sopravvento sul Filisteo”); II Sam 13,14 (in riferimento alla violenza che Amnon fece a Tamar) e I Re 20,23 (parlando della superiorità militare in battaglia). Il significato spirituale di “vincere con la forza”¹¹ si ritrovano nel celebre luogo di Ger 20,7 (“mi ha sedotto Signore ed io mi sono lasciato sedurre, mi hai fatto forza e hai prevalso”). Un altro significato è quello di **diventare duro, indurirsi**¹² **contro qualcuno** (cf. Es 7,13 parlando del cuore del Faraone; Mal 3,13: la durezza dei discorsi). Infine la parola può essere usata per indicare **la ripresa del vigore dopo la malattia** e quindi nel significato di **guarire** (Is 35,1: guarigione di Ezechia) e in genere nel senso di **essere saldo** (ad es. parlando di una casa: II Re 12,13).

La forma rafforzata di *piel* conferisce alla parola il significato **di tener fermo qualcosa**¹³ (ad esempio al cattivo proposito: Sal 64 (63), 6), **rendere saldo qualcuno** (cf. Is 22,21) e **fortificare** (cf. Ger.10,4 parlando degli idoli fissati con chiodi per non cadere). Inoltre può voler dire **rendere forte, dare un aiuto, sostenere** (cf. Gdc 3,12 : “il Signore rese forte Eglon, re di Moab, contro Israele” e *ibid* 9,24 col significato di “dare una mano”), anche nel senso morale (I Sm 23,16: Gionata va da Davide per “rinvigorire il suo coraggio in Dio”) e perciò in genere indica l’azione di **incoraggiare** (cf. Deut 3,28). Il senso moralmente negativo si ritrova nel significato di **indurire** (ad es. la faccia: cf. Ger 5,3). Infine, parlando di attività edilizia, la parola può assumere il significato di **riparare** (ad esempio il tempio: cf. II Re 12,7.15).

-8-

¹¹ Violentare.

¹² Irrigidirsi

¹³ O restar fermo in qualcosa; ostinazione, testardaggine o cocciutaggine, se si tratta di un vizio o una cattiva azione.

Nella forma *hiphil* il significato è quello di **prendere per la mano** (Gen 21,18), per il mento (I Sm 17,35) ecc. o **di tener fermo** e quindi anche **rimanere fedele, perseverare** (Gb 2,3.9 si dice di Giobbe che “è saldo nella sua integrità”). Un altro senso è quello di **impossessarsi, impadronirsi** (Dn 11,7.21). La virtù della fortezza è maggiormente indicata da questo termine quando si parla della perseveranza in mezzo ai pericoli, soprattutto in battaglia (II Sam 11,25).

Lo hitpael vuol indicare o la **manifestazione della forza**, della potenza, del coraggio (ad esempio Num 13,20: esortazione agli esploratori a mostrarsi forti), oppure il comportamento forte, intrepido ed eroico (I Sm 4,9: “risvegliate il coraggio e siate uomini”; in II Sam 10,12 Davide dice ad Abisai: “Abbi coraggio e dimostriamoci forti per il nostro popolo e per la città del nostro Dio”. In II Cron 32,5 si dice che prendendo le precauzioni di difesa contro gli Assiri Ezechia “si rafforza” cioè riprende forze morali, si fa coraggio). Anche qui il significato è quello specifico **della virtù della fortezza**. Così in modo assai esplicito in Dn 10,19.2: “Non temere, uomo prediletto, pace a te, riprendi forza, rinfrancati ... io mi tenni presso di lui per dargli rinforzo e sostegno”. L’aggettivo derivato dalla radice *chезak* ha il significato negativo di “duro”, “prepotente”, ma anche positivo di “forte”, “potente”.

I nomi: *chезek, chозek, chозekah* indicano “potere”, “potenza”, “forza”.

▸ IL NUOVO TESTAMENTO.

Il termine *kartérein* ricorre nel capitolo della fede nella lettera agli Ebrei (Eb 11,27): “Per fede (Mosè) lasciò l’Egitto, senza temere l’ira del re; **rimase infatti saldo**, come se vedesse l’invisibile.” La fede appare quindi come il presupposto e il fondamento che rende possibile la perseveranza in una situazione pericolosa. Il fatto che la fede si presenti come sorgente di fortezza non sorprende. Nella terminologia ebraica il verbo credere deriva da una radice che significa “stare saldi” o “sussistere”¹⁴ (etimologia che permette a Isaia un divertente gioco di parole: Is 7,9: “se non crederete, non avrete stabilità”, che consiste nella variazione tra le forme *kal* e *hiphil* della stessa radice).

La perseveranza derivante dalla fede è ben motivata: “come se vedesse l’invisibile”. La fede infatti s’impossessa dell’invisibile e lo tiene ben presente come qualcosa di reale e ben percettibile. L’oggetto della fede infatti è invisibile e assente (cf. Eb 11,1.6) e questo oggetto divino dà alla fede la sua specificità. La fede in un Dio invisibile, ma operante e provvidente, dà all’uomo la forza di orientarsi anche in situazioni particolarmente gravi e questa fede è il presupposto per la fede specificamente neotestamentaria in un Dio che si dona all’uomo in Cristo (cf. Rm 4,16-21: la fede di Abramo che spera contro ogni speranza è l’origine della fede in Cristo che giustifica l’empio).

-9-

La parola *proskarterein* viene usata Mc 3,9 nel significato di “**mettere costantemente a disposizione di qualcuno**” (Gesù chiede ai discepoli di “mettergli a disposizione una barca a causa della folla, perchè non lo schiacciassero”). Un significato simile è quello di At 2,46 “soggiornare in permanenza” (gli apostoli e i primi cristiani frequentano assiduamente il tempio). In Rm 13,6 la parola assume il significato di “**attendere continuamente a qualcosa**”. I rappresentanti dell’autorità pubblica sono “dediti al compito” per riscuotere il tributo come “funzionari di Dio”. In genere la parola significa la perseveranza nel servizio di Dio (il quale può essere esercitato anche in un’attività terrena in uso anche presso i pagani come quella di riscuotere il tributo). Nel significato di “**essere attaccati ad una persona**” il termine viene usato in At 8,13 (l’attaccamento di Simone il Mago battezzato al diacono Filippo) e in 10,7 (l’attaccamento dei soldati al loro comandante).

¹⁴ Per converso, l’incredulo è la “canna sbattuta dal vento”, la sua casa è costruita sulla “sabbia”.

Teologicamente significativo è il significato di “**essere fermamente attaccati a qualcosa**” soprattutto laddove l’oggetto a cui si tiene fermamente è la preghiera. Così si dice della comunità dei discepoli che aspetta la discesa dello Spirito Santo At 1,14 che “erano assidui e concordi nella preghiera”. L’assiduità, la perseveranza, è una nota caratteristica della preghiera cristiana. La preghiera poi chiede la guida e la volontà del Padre in mezzo alla miseria e all’insicurezza umana.

Così gli Apostoli stessi assumono il ministero della preghiera (At 6,4) e le comunità sono esortate ad essere “liete nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera” (Rm 12,12; cf. Col 4,2). S.Luca descrive la vita della comunità primitiva in questi termini (At 2,42): “Erano assidui nell’ascoltare l’insegnamento degli apostoli e nell’unione fraterna, nella frazione del pane e nella preghiera”. La perseveranza in tutto ciò è la realizzazione del precetto del Signore: “Rimanete fedeli alla mia parola” (Gv 8,31). Tale perseveranza vissuta nella comunità ecclesiale è un segno di forza e virilità cristiana

Il sostantivo *proskarteresis* si trova nel NT in Ef 6,18: “Pregate inoltre incessantemente con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello Spirito, vigilando a questo scopo con ogni **perseveranza** e pregando per tutti i santi”. Il servizio cavalleresco del cristiano che si svolge nello Spirito e si manifesta nelle prove della vita comporta la preghiera che deve incessantemente scaturire dalla fede viva. La preghiera forma un saldo legame attorno alla comunità in lotta e la ancora saldamente alla potenza di Dio. Affinchè questo legame non venga mai meno, è necessaria appunto la perseveranza. Non si tratta solo di un pio esercizio, bensì di un lavoro serio che fa parte della lotta spirituale e del servizio cavalleresco cristiano (*geistliche Ritterschaft* : cf. ThWNT).

-10-

Un termine quasi sinonimo che significa **pazienza** e **perseveranza** è la “hypomonè” ripetutamente raccomandata dalla Sacra Scrittura (cf. ad es. Rm 5,3.4: “noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni ben sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza”).

▸ I Padri

S.CLEMENTE ALESSANDRINO parla della fermezza negli *Stromata* (in part. 7,11,61,5; EA n.94). Essa è la caratteristica del vero gnostico che rimane imperturbato davanti alla malattia o in qualsiasi altro incidente anche quello più terribile che è la morte. Egli sa infatti che la provvidenza divina dispone tutto come “medicina di salvezza” e sa trarre dei benefici anche dal male. Non si tratta però della fermezza stoica, filosofica, che si consola col pensiero dei futuri piaceri. Lo gnostico ha la ferma speranza della beatitudine eterna, ma sulla terra disprezza ugualmente i dolori e i piaceri.

TERTULLIANO ha lasciato uno scritto ascetico intitolato *De patientia* in cui la pazienza è definita come “la disposizione di soffrire tutto per amore di Dio”. L’esempio ci è dato da Cristo e da Dio stesso che sopporta le offese della sue creature.

S. CIPRIANO ne parla nel trattato *De mortalitate* (12; EA n.165). Il timore di Dio e la fede devono preparare il cristiano ad affrontare ogni male. Egli non deve considerare le sofferenze come ostacoli, bensì come occasioni di lotta ed è nella lotta che si dà prova del valore: “Nisi praecesserit pugna, non potest esse victoria”.

S. GIOVANNI CRISOSTOMO nel *In Acta Apost. Hom.* (52,4; EA n.361) descrive il cristiano acceso dal fuoco di Cristo come colui che non si preoccupa nè della gloria nè dell’ignominia, considera la propria sofferenza come se avvenissero in un altro corpo e come se esso stesso avesse un corpo adamantino e così egli disprezza i piaceri ed è insensibile da essi come se fosse morto.

Anche CASSIANO insegna che la pazienza deve condurre all'indifferenza nella prosperità come nell'avversità.

S.GEROLAMO (*Epist.ad Paulam* 39,5; EA n.504) consola la destinataria della lettera dopo la morte della figlia e conclude: "Et tu e duobus elige quod velis: aut sancta es, et probaris, aut peccatrix, et iniuste quereris minora sustinens quam moreris".

Anche S.AGOSTINO ha un trattato *De patientia* in cui dimostra che questa virtù è un dono della grazia divina.

-11 -

▸ **Sviluppi posteriori.**

Le virtù cardinali nello schema attuale si trovano in S.AMBROGIO e così sono state riprese in S.TOMMASO. In seguito i trattati di teologia morale considerano quindi la fortezza come una virtù cardinale, virtù morale naturale, ripresa però e nobilitata dalla grazia ed esistente perciò anche sul piano soprannaturale come virtù infusa.

Solo recentemente si sono verificati fenomeni di esagerazione. Così per eccesso nelle teologie immanentistiche e materialistiche (ad esempio il concetto dell'*Übermensch* di Nietzsche) che confondono la fortezza con una aggressività sfrenata e cinica di cui professano, talvolta un po' istericamente, un'illimitata ammirazione e poi per difetto nelle teorie pacifistiche (pseudoevangelismo) della non violenza assoluta, che confondono il bene con il male non volendo riconoscere l'abissale differenza che c'è tra la violenza giusta e quella ingiusta¹⁵ e considerando quindi l'aggressività umana come intrinsecamente cattiva (un'eredità inconfondibilmente manichea)¹⁶. Stranamente questo pacifismo ad oltranza cade nello stesso errore dei "profeti" della violenza fine a se stessa in quanto entrambi considerano la fortezza come semplice aggressività senza regola o misura (mentre il compito della fortezza è proprio quello di misurare e regolare la giusta irascibilità), come volontà sfrenata del potere (mentre l'uomo veramente forte raggiunge di fatto il perfetto controllo di sé). Anche qui invece di barcollare tra due estremi conviene indubbiamente *media via procedere*, un metodo aristotelico largamente adottato e calorosamente raccomandato da S.Tommaso, un metodo che ogni vero cristiano deve seguire in quanto il primo presupposto della fede è quello della sana ragione.

-12-

PARTE SISTEMATICA

▸ cf. *Summa Theologiae* II-II, qq.123-140;

▸ COMMENTI:

– CAIETANUS Thomas de Vio, card. OP, *Commentaria in Summam Theologiae* II-II, qq.123-140, ed. Patavii, *Ex typographia Seminarii*, 1698;

¹⁵ Meglio dire: l'uso giusto e quello ingiusto della forza.

¹⁶ Nell'uno e nell'altro caso si confonde la fortezza con la violenza, sicchè mentre i nicciani esaltano la violenza scambiandola con la fortezza, i molli pacifisti rifiutano la fortezza scambiandola per violenza. Nell'uno come nell'altro caso trionfa la violenza o perché la si esercita o perché ad essa non ci si oppone.

- GONET Ioannes Baptista, OP, *Manuale Thomistarum*, tract.IX (*de virtutibus cardinalibus*), cap.5 (*de fortitudine et quatuor virtutibus illi annexis*), ed. ibid. 1704;
- ▶ LETTERATURA AUSILIARE:
 - HEDDE R., art. “*Martyre*” in DThC X, col.220-254;
 - THOUVENIN A., art. “*Magnanimitè*”, ibid. IX, col.1550-1553;
 - VANSTEENBERGHEN E. art. “*Patience*”, ibid. XI, col.2247-2251.

La divisione del trattato

LA FORTEZZA

- ▶ in se stessa:
 - ▶ secondo la sua essenza:
 - positivamente:
 - ◊ secondo la sua natura intrinseca (123)
 - ◊ secondo il suo atto speciale che è il martirio (124)
 - negativamente: vizi opposti:
 - ◊ per difetto: timore (125)
 - ◊ per eccesso:
 - mancando di timore dovuto (126) (impavidità, intimità)
 - esagerando nell’aggressività (127) (audacia)
 - ▶ secondo le sue parti:
 - in genere (128)
 - in specie:
 - ◊ quanto all’agire:
 - interiormente:
 - * positivamente: magnanimità (129)
 - * negativamente: vizi opposti:
 - per eccesso:
 - ▶ di fiducia nelle proprie forze: presunzione (130)
 - ▶ di appetito:
 - dell’onore (ambizione) (131)
 - della gloria (vanagloria) (132)
 - per difetto (pusillanimità) (133)
 - esteriormente:
 - * positivamente: magnificenza (134)
 - * negativamente: vizi opposti (parvificenza) (135)
 - ◊ quanto al sostenere:
 - riguardo alla tristezza: pazienza (136)
 - riguardo alla durata nel tempo:
 - positivamente: perseveranza (137)
 - negativamente (vizi opposti) (138):
 - per difetto: mollezza (a.1)
 - per eccesso: pertinacia (a.2)
 - ▶ riguardo a determinazioni aggiunte:
 - ▶ il dono corrispondente (fortezza) e la beatitudine (sete della giustizia) (139)
 - ▶ i precetti corrispondenti (140)

I. Q.123

LA FORTEZZA IN SE STESSA.

Divisione schematica della questione.

-13-

La virtù della fortezza
<ul style="list-style-type: none">▶ in se stessa:<ul style="list-style-type: none">▸ caratteristica della virtù:<ul style="list-style-type: none">▪ genere (virtù) (1)▪ specie (virtù speciale) (2)▸ determinazioni specificanti:<ul style="list-style-type: none">▪ oggetto:<ul style="list-style-type: none">• rispetto al soggetto: passioni del timore e dell'audacia (3)• in sé:<ul style="list-style-type: none">- in genere: i pericoli di morte (4)- in particolare: i pericoli della guerra (5)▪ atto:<ul style="list-style-type: none">• secondo la sua specie: è più un sostenere che un aggredire (6)• secondo altre determinazioni:<ul style="list-style-type: none">- rispetto al fine dell'abito (7)- rispetto ad altre caratteristiche:<ul style="list-style-type: none">◇ quanto alla qualità dell'atto (gioia) (8)◇ quanto a circostanze aggiunte:<ul style="list-style-type: none">* circa <i>quid</i>: eventi repentini (9)* <i>quibus auxiliis</i>: uso dell'ira (10)▶ riguardo alle altre virtù:<ul style="list-style-type: none">▸ appartenenza al genere delle virtù cardinali (11)▸ eccellenza (12)

1. La fortezza è una virtù.

Mi	ARISTOTELE (<i>Eth.Nic.</i> II, c.5; 1106 a 15-23) definisce la virtù come “ciò che rende buono colui che l’ha e rende buona la sua opera” e per conseguenza restringendo la nozione di virtù alla virtù umana si deve dire che essa è ciò che rende buono l’uomo e rende buona la sua opera.
Ma	Il bene dell’uomo è essere secondo la ragione (cf. PSEUDO-DIONIGI, <i>De div. nom.</i> c.4; MG 733A).
Co	Perciò è proprio della virtù umana rendere l’uomo e la sua opera conforme alla ragione.

-14-

=Ma ¹	
Mi ¹	<p>Rendere l'uomo e la sua opera conforme alla ragione può avvenire in tre modi:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. In quanto viene rettificata la stessa ragione e ciò avviene per mezzo delle virtù intellettuali. 2. In quanto viene stabilita la stessa rettitudine della ragione nelle cose umane e ciò spetta alla giustizia. 3. In quanto vengono rimossi gli impedimenti contrastanti l'affermazione di tale rettitudine nelle cose umane. La volontà umana poi può essere impedita in due modi così da non conseguire la rettitudine delle ragione: <ol style="list-style-type: none"> a) in quanto è attratta da un bene piacevole a qualcosa di diverso da ciò che richiede la rettitudine della ragione. E questo ostacolo viene rimosso dalla temperanza; b) in quanto la volontà è respinta da ciò che è secondo la ragione retta a causa di qualcosa di difficile che si presenta e che deve essere superato per realizzare il bene della ragione. E per togliere questo ostacolo è richiesta la forza della mente, per mezzo della quale essa è in grado di resistere a tali difficoltà come l'uomo, per mezzo della sua forza fisica supera e respinge gli ostacoli corporali.
Co ¹	Perciò è ovvio che la forza è virtù in quanto rende l'uomo conforme alla ragione.

1. Il Cor 12,9 S.PAOLO dice che “la potenza si perfeziona nella debolezza” (*virtus in infirmitate perficitur*), ma la forza si oppone alla debolezza e perciò sembra che la forza non sia virtù.

Risposta.

La virtù dell'anima non si compie nella debolezza dell'anima, ma nella debolezza della carne di cui parla S.PAOLO nel luogo citato. E' proprio della forza della mente il fatto di sopportare con forza l'infermità della carne; il che spetta alla virtù della pazienza o della forza. Il fatto poi che l'uomo riconosca le proprie debolezze spetta a quella perfezione che si dice “umiltà”.

2. La forza non appartiene né alle virtù intellettuali né a quelle teologali, ma sembra che non sia nemmeno virtù morale, perché alcuni sono forti (coraggiosi) per ignoranza o per esperienza come i soldati esperti (il che spetta più ad un'arte che ad una virtù), altri poi si dicono forti a causa di certe passioni ad esempio a causa del timore davanti alle minacce o davanti al disonore o anche a causa della tristezza, ira o speranza. La virtù morale invece non opera per passione, ma per scelta.

Risposta.

Alcuni compiono l'atto esterno di una virtù senza avere la virtù per una causa estranea alla virtù. Così si ha una certa somiglianza con la forza e ciò in tre modi:

1. Perché aggrediscono il difficile come se non fosse difficile. Il che può accadere:
 - a) a causa dell'ignoranza, perché l'uomo non avverte la gravità del pericolo,
 - b) a causa della forte speranza di vincere il pericolo, ad esempio quando qualcuno ha fatto l'esperienza di scampare più volte da situazioni pericolose,

- c) a causa di una scienza o di un'arte come avviene nei militari, che a causa dell'armamento e dell'esercizio previo non ritengono gravi i pericoli della guerra pensando di poter premunirsi davanti ad essi. Così dice VEGEZIO, *De re militari* I,1 (ed. Lang, Lipsiae 1885, p.6, 11.4-5): "Nessuno ha paura di fare ciò che spera di aver ben imparato".

-15-

2. Si può fare qualcosa di simile alla fortezza senza la fortezza anche per impulso di passione o di tristezza che si vuole respingere o di ira.
3. Ciò può avvenire anche per scelta non già del dovuto fine, ma di qualche vantaggio personale da conquistare come onore, piacere o guadagno o di qualche inconveniente da evitare come rimprovero, afflizione, danno.
4. La virtù umana consiste massimamente nell'anima, ragion per cui si dice giustamente "buona qualità della mente". Ma la fortezza sembra consistere nel corpo o almeno seguire la disposizione del corpo. Sembra perciò che la fortezza non sia una virtù.

Risposta.

La forza dell'anima si dice per somiglianza con la forza fisica. La virtù ovviamente consiste nella forza dell'animo. Eppure non è contrario alla ragione della virtù che qualcuno abbia dalla disposizione naturale un'inclinazione naturale ad una determinata virtù.

QUESTIONE CONNESSA.

La fortezza e la rettitudine della ragione nella volontà e nel soggetto proprio che è la facoltà irascibile (GAETANO).

La volontà umana è determinata per natura sua al bene della ragione rispetto al suo supposito. Non è invece inclinata per natura al bene dell'altro e perciò, affinché essa voglia il bene dell'altro, c'è bisogno di un'altra virtù nella volontà, ragion per cui la giustizia è nella volontà perchè ordina al bene dell'altro, mentre la fortezza e la temperanza che perfezionano gli atti umani rispetto allo stesso soggetto operante non sono nella volontà, ma nell'appetito sensitivo, in quanto è razionale per partecipazione. Da questa radice sorge il fatto che la volontà è rettamente ordinata alla scelta sia in quanto riguarda la temperanza che in ciò che riguarda la fortezza. Se la volontà non fosse impedita dai moti dell'appetito sensitivo (cioè dal timore e dall'audacia), la stessa volontà regolata dalla retta ragione porrebbe la rettitudine della fortezza negli atti umani anche senza l'abito della fortezza. Siccome però è impedita da tali passioni, si richiede nell'appetito sensitivo l'abito della fortezza il quale assume quindi le seguenti funzioni:

- 1) **rispetto alla potenza superiore che è la volontà**, togliere gli ostacoli alla scelta retta:
 - a) perchè la scelta riguarda il mezzo. Cioè il moderato evita sia il timore sia l'audacia,
 - b) perchè l'impeto della passione¹⁷ spinge la volontà a scegliere male e
 - c) perchè la rettitudine della scelta deve essere partecipata nell'appetito sensitivo; il che richiede la retta disposizione del soggetto non impedito da passioni smodate;
- 2) **rispetto al suo soggetto proprio** (*vis irascibilis*), per renderlo fermo e capace di moderare con prontezza e facilità il timore e l'audacia nel momento di un pericolo mortale in guerra;

-16-

¹⁷ Cattiva.

- 3) **rispetto alle opere esterne**, nelle quali pone la rettitudine della fortezza:
- a) **principalmente** la volontà sceglie rettamente adoperando tutte le virtù umane;
 - b) **secondariamente**, in quanto tali opere dipendono quanto alla loro rettitudine dalle passioni del timore e dell'audacia, si tratta di un atto procedente dalla fortezza, cosicché la virtù della fortezza risulta **in primo luogo** causa della scelta retta, che avviene da parte della volontà, non già elicitandola, ma togliendone gli ostacoli; in **secondo luogo** risulta causa a modo di abito in maniera elicitiva (cioè nell'appetito sensitivo) e partecipata della scelta moderata di temere e osare nei pericoli.

2. La fortezza è virtù speciale.

Mi	La fortezza si può intendere in due modi: a) in quanto implica in assoluto una certa fermezza d'animo e in questa accezione è virtù generale o, meglio ancora, è condizione di ogni virtù . Infatti è proprio della virtù il fatto di operare fermamente ed immobilmente (cf. ARIST., <i>Eth.Nic.</i> II, c.3; 1105 a 32-b5); b) in quanto implica la fermezza di animo nel sostenere e nel compiere quelle cose nelle quali è più difficile mantenere la fermezza di animo , come avviene in gravi pericoli (cf. CICERONE, <i>Rhetorica</i> II, c.54, ed.G.FRIEDRICH, Lipsiae 1908, p.231, 11.5-6). E in questa accezione la fortezza ha una materia determinata, cioè le passioni del timore e dell'audacia nei pericoli più gravi.
Ma	Ora, ogni virtù che implica una materia determinata nella sua ragione formale specifica, è virtù speciale a causa della materia specificamente determinata.
Co	La fortezza nella seconda accezione (cioè in quanto consiste nella fermezza di animo nel sostenere e compiere quelle cose nelle quali è più difficile mantenersi fermi come ad esempio in mezzo a gravi pericoli) costituisce quindi una virtù speciale, in quanto riguarda una materia determinata.

1. Sap 8, 7 (Vulg.): “Sapientia sobrietatem et prudentiam docet, et iustitiam et virtutem”. Ora “virtus” sta in questo brano per “fortitudo”. Ma il nome di “virtù” è comune a tutte le virtù e perciò sembra che il termine equivalente di “fortezza” non indichi virtù speciale, ma abbia anch'esso un significato generale.

Risposta.

Il nome di virtù si riferisce a “ciò che è ultimo nella potenza” (cf. ARIST., *De Coelo* I, c.11; 281 a 14-19).

Ora **potenza** si dice:

- a) in quanto qualcosa può resistere a fattori corrompenti,
- b) in quanto è principio di azione.

-17-

Questa seconda accezione (b) è più comune e perciò il nome di **virtù** in quanto significa l'ultimo di una tale potenza (cioè potenza di agire) è un **nome comune** perché la virtù in genere significa “un abito per mezzo del quale uno può bene operare”.

In quanto però significa l'ultimo della potenza **presa secondo la prima accezione** (potenza di resistere a fattori corrompenti), il che è un modo più speciale di intendere “potenza”, la virtù

significa allora qualcosa che si attribuisce ad una **virtù speciale, che è la fortezza**, alla cui ragione formale spetta il fatto di stare saldi contro un qualsiasi fattore aggrediente il soggetto.

2. S.AMBROGIO, *De Officiis I*, c.39, n.192; MPL 16/80 BC dice: “Non è di un animo mediocre la fortezza che da sola difende gli ornamenti di tutte le virtù e custodisce i giudizi; e che lotta in un modo implacabile contro tutti i vizi. Invitta rispetto alle fatiche, forte rispetto ai pericoli, assai dura contro i piaceri, mette in fuga l’avarizia come una piaga che rammollisce ogni virtù”. Ciò che dice dell’avarizia, lo aggiunge poi in seguito in tutti gli altri vizi. Il fatto però di opporsi a tutti i vizi non può convenire ad una virtù speciale (che dovrebbe opporsi solo ad un vizio speciale) .

Risposta.

S.Ambrogio prende qui il significato più vasto di fortezza in quanto implica la fermezza di animo rispetto ad un elemento qualsiasi che potrebbe aggredire il soggetto.

Ma anche come virtù speciale, determinata da una materia speciale, la fortezza contribuisce a resistere all’attacco di tutti i vizi. Infatti chi riesce a star fermo in quelle cose che sono più difficili da sopportare, è a maggior ragione in grado di resistere in quelle altre cose che sono meno difficili.

3. Il nome di fortezza è preso dalla fermezza (*firmitas*), ma comportarsi con fermezza è comune di tutte le virtù.

Risposta.

L’argomento procede dall’accezione più vasta della fortezza secondo la quale la fortezza indica semplicemente la fermezza di animo in genere e non già in una determinata materia.

3. La fortezza riguarda il timore e l’audacia.

Mi	Spetta alla virtù della fortezza togliere l’impedimento che potrebbe distogliere la volontà dal seguire la ragione.	
	Ma ₁	Il fatto di essere distolti da qualcosa di difficile appartiene alla ragione del timore che comprende in sé un certo recesso da un male difficilmente vincibile (cf. I-II, q.41, a.2).
	Co ₁	Perciò la fortezza consiste principalmente circa i timori delle cose difficili che potrebbero distogliere la volontà dal seguire la ragione.
	Ma ₂	Secondo la ragione è però anche necessario che l’impulso delle cose difficili sia non solo sostenuto con fermezza reprimendo il timore, ma aggredito con moderazione quando è necessario eliminare le cose difficili imminenti per avere la sicurezza nel futuro e ciò sembra spettare al termine “ audacia”.
	Co ₂	Perciò la fortezza riguarda anche l’audacia.
Co	(generale): Così la fortezza riguarda i timori e le audacie in quanto reprime i timori e modera le audacie.	

-18-

1. S.GREGORIO MAGNO, *Moral.* VII, c.21 (al.8 vel 9) dice: “La fortezza dei giusti è vincere la carne, contrastare i propri piaceri, spegnere il diletto nella vita presente”. Sembra perciò che la fortezza riguardi piuttosto i piaceri che i timori e le audacie.

Risposta.

S.Gregorio assume qui la fortezza dei giusti non nell’accezione specifica, ma in quella generica secondo la quale essa spetta ad ogni virtù. Perciò dopo aver premesso qualcosa riguardo alla temperanza (cf. sopra) aggiunge qualcosa riferendosi alla fortezza nell’accezione specifica dicendo che spetta ad essa “amare le durezze di questo mondo per i premi eterni”.

2. CICERONE, *Rhet.* II, c.54 (ed. cit. p.231,11.5-6) dice che alla fortezza spetta “accogliere i pericoli e sottoporsi alle fatiche”, il che sembra riferirsi piuttosto alle fatiche ed ai pericoli esterni che alle passioni del timore e dell’audacia.

Risposta.

I pericoli e le fatiche non distolgono la mente dalla via della ragione se non in quanto sono temuti. Perciò la fortezza riguarda immediatamente i timori e le audacie e in maniera mediata ed indiretta deve riferirsi ai pericoli e le fatiche che sono oggetto delle passioni indicate.

3. Al timore non si oppone solo l’audacia, ma anche la speranza e per conseguenza la fortezza non deve riguardare di più l’audacia che la speranza.

Risposta.

La speranza si oppone al timore dalla parte dell’oggetto, in quanto la speranza si riferisce al bene, il timore invece al male. L’audacia riguarda lo stesso oggetto e si oppone al timore rispettivamente per accesso e recesso. Siccome poi la fortezza riguarda i mali temporali che distolgono dalla virtù, è per questo che la fortezza si riferisce al timore e all’audacia propriamente e non già alla speranza, a meno che la speranza non sia congiunta con l’audacia (la speranza di riuscire infatti sprona l’audacia).

QUESTIONE CONNESSA. La fortezza tra timore e audacia (GAETANO).

La fortezza reprime sia il timore che l’audacia, e si oppone ad entrambi come il medio agli estremi; li esclude entrambi e li modera entrambi. Per passare da un estremo o dall’altro al medio bisogna aggiungere (se si tratta di difetto) o togliere (se si tratta di eccesso), cosicché, chi è inclinato ad un estremo, per passare al medio, deve dirigersi verso l’altro estremo.

-19-

Da ciò però **non segue** che i due estremi sono ugualmente distanti dal medio ed ugualmente opposti ad esso. Ciò appare anche nelle cose naturali. Il pallido è tra il bianco e il nero, ma non dista ugualmente da entrambi, anche se ugualmente esclude i due estremi. Per conseguenza la fortezza è più simile all’audacia che al timore anche se esclude entrambi. Il timore infatti contrasta più con la fortezza che con l’audacia. Perciò è necessario che la fortezza reprima più il timore che l’audacia come quell’estremo che le è più contrario. Né c’è bisogno qui di una prova. La stessa esperienza infatti attesta che il timore toglie non solo gli atti forti, ma anche gli atti simili a quelli forti, perchè

fa fuggire. L'audacia invece produce degli atti simili a quelli forti in quanto spinge ad aggredire. Perciò chi vuole acquistare una virtù deve inclinare piuttosto verso l'estremo più simile alla virtù. Ora è ovvio che è più simile alla virilità l'osare che il temere.

- 4) **La fortezza riguarda propriamente i pericoli di morte.** ANDRONICO PERIPATETICO, *De affectibus, inter Fragm.Phil. Graec.*, e. G.A Mullachius, Parisiis 1867-79, t.III, p.575, dice che “la fortezza è la virtù dell'irascibile che non si lascia facilmente intimidire dai timori che riguardano la morte”.

Mi	Spetta alla virtù della fortezza custodire la volontà umana, così che non si lasci distogliere dal bene della ragione a causa del timore del male corporale .
Ma	Ora, è necessario mantenere fermamente il bene della ragione contro ogni specie di male (anche contro il male più grande), perchè nessun bene corporale (bene utile) equivale il bene della ragione (bene onesto).
Co	Perciò è necessario che si dica “fortezza di animo” quella virtù che mantiene fermamente la volontà umana nel bene della ragione contro i mali più gravi, perché chi sta fermo davanti ai mali più gravi, starà fermo anche davanti a quelli meno gravi. Il contrario invece non è vero (cioè: chi sopporta fermamente un male minore può cedere ad un male maggiore). La virtù riguarda il vertice ultimo.

=Mi ¹	
Ma ¹	Il male più temibile tra tutti i mali corporali è la morte che toglie tutti i beni del corpo. Cf. S.AGOSTINO, <i>de Moribus Eccl.</i> I, c.22, n.40; MPL 32/1328: “Il vincolo del corpo scuote l'anima col terrore della morte, affinché non sia colpito e tormentato dalla fatica e la scuote col dolore affinché non sia tolto e non perisca.”
Co ¹	Perciò la virtù della fortezza riguarda i timori relativi al pericolo della morte.

1. S.AGOSTINO, 1.cit., c.15; MPL 32/1322, dice che “la fortezza è l'amore che facilmente sopporta tutto a causa di ciò che ama” e *Musicae* VI, c.15, n.50; MPL 32/1189, dice che la fortezza è un affetto che non teme nessuna avversità e nemmeno la morte”. Sembra perciò che la fortezza non sia solo dei pericoli della morte, ma anche di tutte le altre avversità.

-20-

Risposta.

La fortezza si comporta bene nel sostenere tutte le avversità. Eppure non è per il fatto di sostenere ogni genere di avversità che un uomo si dice propriamente forte, ma per il fatto che sopporta bene anche i mali più grandi. Dal sopportare le altre avversità uno si dice forte non semplicemente, ma sotto un certo aspetto ristretto (*secundum quid*).

2. E' necessario che tutte le passioni dell'anima siano ricondotte al giusto mezzo per mezzo di una virtù. Ma al di là della fortezza non si vede un'altra virtù che possa ricondurre al loro giusto mezzo gli altri timori diversi da quelli che riguardano la morte.

Risposta.

Il timore nasce dall'amore e perciò ogni virtù, che modera l'amore di certi beni, conseguentemente modera anche il timore dei mali contrari. Ad esempio, la liberalità che modera

l'amore del danaro, conseguentemente modera anche il timore di perderlo. Lo stesso è manifesto anche nella temperanza e in tutte le altre virtù. Ma amare la propria vita è connaturale ad ogni essere vivente e perciò è necessario che vi sia una virtù specialmente ordinata a moderare i timori della morte.

Usando la parola "timori" al plurale S.Tommaso allarga il discorso a tutti i timori affini a quello della morte.

3. Nessuna virtù riguarda qualcosa di estremo; ma il timore della morte è un estremo.

Risposta.

L'estremo nelle virtù si prende rispetto all'eccesso nei riguardi della retta ragione. Perciò chi si sottopone ai pericoli estremi secondo la retta ragione non agisce in contrasto con la virtù.

QUESTIONE CONNESSA. **I pericoli di morte** (GAETANO).

Difficoltà.

L'articolo si proponeva di rispondere al quesito se la fortezza riguarda solo i pericoli di morte, ma la conclusione arriva solo a constatare che essa riguarda i pericoli di morte senza precisare se riguarda solo loro o anche altri pericoli simili.

Il dubbio aumenta per il fatto che si dice:

- a) che la fortezza si estende ad altri pericoli e
- b) che non è forte *simpliciter* se non chi lo è riguardo ai pericoli di morte (senza dire che tali pericoli e **solo essi** costituiscono i mali più grandi riguardo ai quali si è forti *simpliciter*).

La domanda non è priva di una certa sottigliezza. Ci si può infatti chiedere se certi tormenti non siano mali più gravi della stessa morte così che uno preferirebbe morire in guerra piuttosto che subirli.

Risposta.

I tormenti (a) possono condurre alla morte, ma più lentamente; e questi pericoli sono i più gravi nè sono estranei ai pericoli di morte, perché di natura loro conducono ad essa, oppure (b) possono anche non condurre alla morte, come una flagellazione non grave o la perdita di un occhio o di una mano ecc. e circa tali pericoli si è forti *secundum quid*.

Solo i pericoli di morte sono i mali più grandi per il loro genere, anche se pure tra essi vi è una certa ampiezza, perché per uno è più grave questo, per un altro quest'altro.

-21-

- 5) **La fortezza riguarda propriamente i pericoli di morte in guerra.**

Eth.Nic. III, c.9; 1115 a 34-35, ARISTOTELE dice che la fortezza riguarda **massimamente** i pericoli di morte in guerra.

La fortezza rende l'uomo saldo davanti ai pericoli più gravi che sono quelli della morte.

Mi	Allo stesso tempo però la fortezza è una virtù.
Ma	Ora è proprio della virtù il fatto di tendere sempre al bene.
Co	Per conseguenza la fortezza come virtù consisterà nel fatto che l'uomo non sfugga ai pericoli

	di morte per realizzare un certo bene (come può essere appunto il bene della comunità politica).
--	--

=Mi ¹	
Ma ¹	Ma i pericoli di morte provenienti dalla malattia o da una tempesta sul mare o da un'incursione di banditi e da altre cose del genere non sembrano minacciare qualcuno per il fatto che esso prosegua nella realizzazione di un bene. I pericoli di morte in guerra invece minacciano l'uomo direttamente per il fatto che esso persegue un certo bene che è la difesa del bene comune in una guerra giusta.
Co ¹	Perciò la virtù della fortezza si esercita circa i pericoli di morte provenienti da una guerra giusta.

Per guerra giusta si può intendere:

- a) la guerra generale che consiste in un combattimento tra eserciti,
- b) un conflitto particolare; ad esempio, se un giudice o anche una persona privata non si allontana dal giusto giudizio a causa del timore imminente di morte o di un qualsiasi pericolo anche mortale.

S. Tommaso ha in mente ciò che noi chiamiamo “il coraggio civile”, virtù molto importante e molto attuale. Si pensi al fenomeno dell’“omertà” davanti ad estorsioni di carattere mafioso o al fenomeno forse ancora più grave di “timidità”, talvolta anche in persone rivestite di un autorità pubblica, davanti alla criminalità politica o terroristica.

La fortezza rende quindi l'animo fermo davanti ai pericoli di morte sia in una guerra comune (guerra tra moltitudini opposte che può essere sia una guerra vera e propria contro un aggressore straniero sia una guerra civile contro tiranni o ribelli locali), che in un'aggressione particolare contro la persona singola (rivestita di autorità o no), che pure si può chiamare con il nome comune di “guerra”. In questo senso **la virtù della fortezza si esercita propriamente circa i pericoli di morte in guerra.**

Ciò non toglie che l'uomo forte si comporti bene davanti ad un qualsiasi altro pericolo di morte in quanto uno può correre tale pericolo per il bene della virtù (assistere gli ammalati in caso di epidemia o altre opere di misericordia).

-22-

1. La fortezza dei martiri è particolarmente raccomandata; eppure non riguarda i pericoli di guerra.

Risposta.

I martiri sostengono aggressioni rivolte contro la loro persona a causa del sommo bene che è Dio. Questo è il motivo per il quale la loro fortezza è particolarmente lodata. Ma nemmeno la loro fortezza è del tutto aliena dal genere della fortezza in “guerra”. Essi infatti si dicono “forti in guerra” (Eb 11, 34)¹⁸.

¹⁸ La guerra del martire consiste nella lotta contro le forze del male, del demonio e del peccato, non tanto contro i peccatori. Egli non uccide fisicamente, ma fa cadere in coloro che non si pentono i fulmini dell'ira divina. Egli vince in se stesso la paura e la tentazione di cedere e può vincere anche i suoi nemici nel senso di convertirli, come per esempio il caso di Stefano che converte Paolo.

2. L'autorità di S. AMBROGIO distingue una fortezza per vicende belliche ed una fortezza relativa alle vicende domestiche, mentre CICERONE asserisce la prevalenza in molti casi delle *res urbanae* sulle *res bellicae*.

Risposta.

Le vicende domestiche e cittadine (*res urbanae*) si dividono contro quelle belliche *sensu stricto* (guerra comune), ma anche in esse vi può essere la guerra (cioè l'aggressione) particolare. E così anche in questo campo si può esercitare la fortezza.

3. La guerra si fa in vista della pace (cf. S.AGOSTINO, *De Civ. Dei* 19,12,1; MPL 41/637). Non sembra però che una debba esporre la propria vita in vista della pace che dà occasione a molti rilassamenti morali.

Risposta.

La pace civile è buona in se stessa, né può essere resa cattiva per il fatto che alcuni ne abusano, perché molti altri ne usano rettamente. Inoltre essa impedisce mali molto più gravi (come omicidi e sacrilegi) di quelli che potrebbe occasionare (come possono essere i vizi carnali).

6) L'atto principale della fortezza è sostenere l'aggressione piuttosto che aggredire.

Eth.Nic. III,c.12; 1117 a 32-35 ARISTOTELE dice che “sostenendo situazioni rattristanti gli uomini si dicono massimamente forti”.

La fortezza riguarda più i timori da reprimere che le audacie da moderare.

Mi	L'atto principale di una virtù è quello che comporta maggiore difficoltà.
Ma	Ora è più difficile reprimere il timore che moderare l'audacia, perché lo stesso pericolo che è oggetto dell'audacia e del timore contribuisce in qualche cosa a reprimere l'audacia, ma agisce in vista di un aumento del timore.
Co	Reprimere il timore è atto più importante della fortezza che quello di moderare l'audacia.

=Mi ¹	
Ma ¹	L'aggressione spetta alla fortezza come temperante l'audacia, mentre il sostenere spetta ad essa come conseguente la repressione del timore ¹⁹ .
Co ¹	Perciò L'atto principale della fortezza è più il sostenere cioè stare immobili nel pericolo, che non l'aggredire.

-23-

1. La virtù riguarda il bene difficile, ma sembra che sia più difficile aggredire che sostenere.

Risposta.

¹⁹ E' più facile moderare l'audacia che reprimere il timore, perché l'audacia suppone un nemico vincibile, ma il timore fa riferimento a forze nemiche soverchianti. Per questo l'aggressione può essere di breve durata, mentre la sopportazione può richiedere molto tempo. E' più facile la vittoria del soldato che quella del martire.

Tre sono le ragioni per cui il sopportare risulta più difficile che l'aggreddire:

- a) Chi sopporta, resiste contro un invasore più forte di lui, mentre chi invade, lo fa in quanto si suppone che sia più forte²⁰. Ora è molto più difficile combattere con il più forte che con il più debole.
 - b) Chi sopporta o pazienta, sente il pericolo come già imminente²¹; chi aggredisce invece lo considera solo come futuro²². Ora è più difficile restare immobili sotto pericoli presenti che sotto quelli futuri
 - c) Il sostenere comporta una certa durata nel tempo, mentre aggredire si può anche con un moto istantaneo. Ora è più difficile rimanere impassibili per un tempo prolungato che muoversi con moto istantaneo verso qualcosa di arduo. Perciò ARISTOTELE (*Eth.Nic.III*, c.10; 1116 a 7-9) dice che alcuni precorrono i pericoli, ma quando si trovano in mezzo ad essi indietreggiano. I forti invece si comportano inversamente.
2. Sembra essere cosa più grande²³ quella di poter agire sull'altro (aggredire) che non il restar saldi sotto l'attacco dell'altro (sostenere)

Risposta.

Il sostenere è passivo quanto al corpo²⁴, ma attivo quanto l'anima, che aderisce fermamente al bene, così da non cedere alla passione del corpo già presente. Ora la virtù si considera più circa l'anima che circa il corpo.

3. Chi sopporta è solo privo di timore, ma chi aggredisce non solo sembra privo di timore, ma anche pieno di ardore perchè non solo rimane immobile, ma persegue qualcosa. Quindi, se la forza allontana l'animo massimamente dal timore, sembra che consista più nell'aggredire che nel sostenere.

Risposta.

Chi sopporta non teme in presenza della stessa causa del timore, mentre chi aggredisce non ha presente ancora la causa del timore.

- 7) Il forte opera **per il bene del suo abito.**

ARISTOTELE, *Eth.Nic.III*, c.10; 1115 b 21-24 dice che la forza è un bene e un fine per il forte.

²⁰ E' da stolti aggredire uno più forte di noi.

²¹ E' già sotto l'attacco nemico

²² Non lo ha ancora raggiunto.

²³ Sembra richiedere maggior potenza.

²⁴ Il corpo può essere ucciso: questo può avvenire tanto nel martirio che in guerra. Per questo a volte chi muore in guerra è detto "martire". Ma l'essenziale della forza è che la mente e la volontà restino attaccati a quel bene in nome del quale si è aggrediti.

Ma	Vi è un duplice fine dell'agente: uno prossimo , che consiste nell'indurre la forma dell'agente, o meglio la somiglianza della forma dell'agente, nell'altro, cioè nel paziente (effetto). Esempi: il fine prossimo del fuoco che riscalda è introdurre una somiglianza del suo calore nel paziente e il fine prossimo del costruttore è introdurre una somiglianza della sua arte nella materia. L'altro fine è remoto e consiste in ogni altro bene seguente se è inteso dall'agente.
Mi	Come nei fattibili la materia esterna è disposta per mezzo dell'arte, così negli agibili gli atti umani (tra i quali quello della fortezza) sono disposti per mezzo della prudenza (la cui partecipazione si trova in ogni abito di virtù morale).
Co	Perciò il forte intende come suo fine prossimo esprimere in atto la somiglianza del suo abito (che è la virtù della fortezza) in quanto intende agire in conformità col suo abito. Il fine remoto sarà poi la beatitudine e quindi Dio stesso.

-24-

1.

Ma	Negli agibili il fine, pur essendo primo nell'intenzione, è posteriore nell'esecuzione.
Mi	Ora l'atto della fortezza nell'esecuzione è posteriore rispetto all'abito della medesima.
Co	Perciò non è possibile che il forte agisca per il bene del suo proprio abito.

Risposta.

Il fine del forte non è la stessa essenza del suo abito come sembra insinuare l'obiezione, ma la somiglianza dell'abito nell'atto.

3. e

4. S.AGOSTINO dice che le virtù sono amabili per la sola beatitudine (*De Trin.* XIII, c.8; MPL 42/1022 ss.) e che la fortezza è "amore che sopporta facilmente tutto in vista di Dio". Sembra quindi che la fortezza non possa costituire in se stessa un fine, ma debba riferirsi alla beatitudine e a Dio.

Risposta.

La fortezza non può costituire il fine ultimo e perciò deve essere ulteriormente riferita alla beatitudine e a Dio come al fine remoto dell'agente, ma la sua somiglianza espressa nel suo atto è fine prossimo dell'agente.

QUESTIONE CONNESSA. La fortezza attuale come fine del forte e del suo abito proprio (GAETANO).

Distinzioni preliminari:

1. Tra il **fine proprio dell'atto in sé** e il **fine per un altro**. Il fine proprio in sé è quello per cui propriamente agisce chi ha un tale abito. Il fine per un altro è ogni altro motivo per il quale l'agente compie tale atto.
Esempio. Nel furto il fine proprio in sé dell'atto è ciò che il ladro fa in quanto tale, cioè il furto stesso, il fine per altro è ogni altro motivo che lo può spingere a tale atto: ad esempio, l'intemperanza se ruba per un tale motivo.
2. Tra l'**operazione della virtù secondo la sua sostanza** e **secondo la forma delle sue condizioni**, che tale operazione assume dall'abito della virtù.

Ad esempio, l'operazione della fortezza secondo la sostanza è il sopportare o l'aggreire; la forma delle condizioni è data dall'opportunità delle circostanze (sopportare o aggreire come, quando, dove, ecc. si deve).

3. Tra il **fine della fortezza stessa** e il **fine della sua materia**. Il bene per cui si lotta (sia esso diverso dal bene della fortezza come il bene della giustizia, sia esso la fortezza stessa) non è fine proprio della fortezza, ma è il fine proprio della sua materia, circa la quale versa la fortezza, materia e fine della materia che rendano la fortezza buona ed ottima.

-25-

Esempio. Vi è una guerra per respingere un ingiusto attacco contro la patria. La salvezza della patria è il fine proprio per il quale i pericoli di morte in guerra sono ottimi²⁵ e la stessa morte in tali circostanze diventa buona. I pericoli massimi ed ottimi non sono la fortezza stessa, ma la materia circa *quam* e perciò anche ciò per cui sono massimi ed ottimi non sta dalla parte della fortezza stessa, ma piuttosto da parte della sua materia come il suo fine. Ciò per cui i pericoli sono massimi ed ottimi non è la fortezza stessa formalmente presa, ma il bene della virtù per il quale si è in lotta (ad esempio la salvezza della patria).

Per conseguenza, si può concludere che il fine proprio del forte e dello stesso abito della fortezza, fine sia connaturale che precostituito, è la fortezza attuale. Gli abiti infatti sono ordinati alle proprie perfezioni attuali che si aggiungono alle operazioni in atto esercitate. Gli abiti sono infatti come delle potenze intermedie tra la facoltà in potenza e l'atto secondo e perciò sono finalisticamente ordinati al loro atto secondo come ogni potenza lo è riguardo al suo atto. Infatti il forte, trovandosi in mezzo a pericoli ottimi come ad esempio in una guerra giusta, formalmente in quanto è forte, non si darà un altro fine se non quello di agire attualmente con fortezza sia nell'atto interno che esterno e tutto ciò per una buona ragione, perché la stessa fortezza attualmente realizzata è il bene proprio e formale del forte ed è il fine della sua operazione.

Vi sono perciò tre modi di fortezza attuale:

1. Tendere dall'abito della fortezza a quel fine che è comportarsi fortemente circa i pericoli massimi ed ottimi. Ciò è più perfetto nel genere della fortezza, perché allora si è ordinati al fine della fortezza in quel modo in cui sono propriamente ordinati ad esso i forti.
2. Tendere attualmente allo stesso fine che è comportarsi fortemente non dall'abito della fortezza che è assente, ma dall'intenzione circa i pericoli massimi ed ottimi. Ciò è meno perfetto perché mancando l'abito, manca la facilità e la prontezza nell'atto.
3. Comportarsi fortemente non per il bene della fortezza, ma per un altro bene, ad esempio in vista della pace o della giustizia. Ciò è imperfettissimo²⁶, perché un tale soggetto ha così poco della fortezza, che è meglio chiamarlo giusto piuttosto che forte, come il ladro che ruba per compiere un adulterio si dice meglio adultero che ladro e l'adultero che compie l'adulterio per rubare è piuttosto ladro che adultero.

8) Come il forte gode nel suo atto.

²⁵ Preziosi.

²⁶ In relazione alla fortezza, naturalmente, non in considerazione del fine, che è più nobile di quello della fortezza, che è appunto la giustizia e la pace. Meglio essere deboli ed amare pace e giustizia, piuttosto che essere dei campioni di fortezza ed amare scarsamente pace e giustizia.

ARISTOTELE, *Eth.Nic.III*, c.12; 1117 b 6-9, dice che il forte non sembra avere nulla di dilettevole nel suo atto.

-26-

Ma	Vi è un duplice diletto - uno corporale che segue il tatto, l'altro animale che segue una certa conoscenza dell'anima.
Mi	Ora nelle virtù si considera il bene della ragione (che suppone nel soggetto una certa conoscenza, anzi suppone la conoscenza intellettuale).
Co	Perciò la virtù è seguita non dal diletto corporale, bensì dal diletto animale (<i>sensu largo</i>).

=Ma ¹	
Mi ¹	L'atto principale della fortezza è sopportare cose tristi seconda la conoscenza dell'anima , ad esempio la perdita della vita che è amata dall'uomo virtuoso non solo perchè la vita costituisce un bene naturale, ma anche perchè è il presupposto necessario per compiere le opere di virtù; e inoltre l'atto della fortezza consiste nel sopportare ciò che è doloroso quanto il tatto corporale , come le ferite ²⁷ e altre cose del genere.
Co ¹	Perciò il forte da una parte ha motivo di diletto secondo il diletto animale ²⁸ che si compiace nell'atto della virtù e nel suo fine; dall'altra parte invece ha motivo di dolore sia animale (perdita della vita) che corporale . Cf. II Mac 6,30 dove Eleazaro dice: "soffro nel corpo atroci dolori sotto i flagelli, ma nell'anima sopporto volentieri tutto questo per il timore di Lui".

Il dolore del corpo:

- neutralizza il **diletto animale** della virtù (a meno che non intervenga con maggiore intensità la grazia divina che più fortemente eleva l'anima verso le cose divine nelle quali si compiace più di quanto possa rattristarsi dalle pene del corpo (ad esempio, S.Tiburzio camminando su dei carboni accesi diceva che gli sembrava di camminare sulle rose);
- non può però assorbire **la ragione** a causa della virtù della fortezza (che mantiene il bene di ragione in mezzo alle circostanze rattristanti).

La tristezza animale invece è superata dal **diletto della virtù** in quanto l'uomo preferisce il bene della virtù alla vita del corpo e a tutto ciò che spetta ad essa.

Perciò ARISTOTELE (l.c. 1117a35) dice che non si richiede dal forte che goda come se sentisse il piacere, ma basta che non si rattristi.

1. L'atto di fortezza procede dall'abito e perciò dev'essere dilettevole.

Risposta.

La veemenza dell'atto o della passione di una potenza impedisce un'altra potenza nel suo atto. Così il dolore sensibile impedisce la mente forte di sentire il diletto della sua operazione.

2. S.AMBROGIO dice che le opere della virtù si dicono "frutti" (cf. Gal 5, 22) perchè ristorano le menti con un diletto santo e sincero.

²⁷ Esistono anche le ferite psichiche: "ferisce più la lingua che la spada".

²⁸ Forse è meglio dire: spirituale.

Risposta.

Le opere della virtù sono dilettevoli per il loro fine, ma possono essere tristi per la loro natura²⁹; il che si verifica specialmente nella fortezza.

-27-

3. Il forte ama il bene della virtù più del proprio corpo che espone al pericolo di morte e quindi il diletto nel bene della virtù che è più forte vince il dolore corporale come più debole.

Risposta.

La tristezza animale è vinta nell'uomo forte dal diletto nella virtù, ma siccome il dolore corporale è più sentito e l'apprensione sensibile è più manifesta per l'uomo, ne segue che dalla intensità del dolore corporale viene quasi spento il diletto spirituale³⁰ che riguarda il fine della virtù.

9) La fortezza consiste massimamente nel fronteggiare pericoli improvvisi.

ARISTOTELE, *Eth.Nic.III*, c.9; 1115 a 32-35, dice che la fortezza riguarda massimamente ciò che porta la morte ed è improvviso.

Argomento di ragione.

Nell'operazione propria della fortezza vi sono due aspetti da considerare:

1. **Quanto alla scelta**, la fortezza **non riguarda i pericoli improvvisi**.

Ma	Ciò che è premeditato non è improvviso.
Mi	Ora l'uomo forte pensa volontariamente in anticipo ai pericoli che può incontrare per poter affrontarli, o per sopportarli con più facilità, ragion per cui S.GREGORIO dice che "i colpi previsti feriscono di meno e noi sopportiamo più facilmente i mali del mondo se ci difendiamo contro di loro con lo scudo della prescienza".
Co	Perciò, quanto alla scelta, la fortezza non riguarda i pericoli improvvisi, ma piuttosto quelli che si possono prevedere.

2. **Quanto alla manifestazione dell'abito virtuoso** si deve dire che **la fortezza appare soprattutto nei pericoli improvvisi**.

Ma	L'abito infatti agisce a modo della natura.
Mi	Ma la natura agisce senza premeditazione.
Co	Perciò fare senza premeditazione ciò che è proprio della virtù quando urge la necessità

²⁹ Psicofisica.

³⁰ Sembra un po' esagerato. Gesù sulla croce aveva la visione beatifica. Il compimento del bene (o azione perfetta) è sempre causa di diletto. Il diletto non è altro che la conseguenza del possesso del bene onesto. "Le grandi acque non possono spegnere l'amore". E' vero che c'è quel "quasi", ma sembra troppo poco. Ricordiamoci che qui parla un pagano, non un cristiano.

a causa di pericoli improvvisi, manifesta massimamente che la fortezza è abitualmente radicata nell'anima.
--

Ciò è confermato dal fatto che anche chi è privo dell'abito della fortezza può preparare la sua mente contro i pericoli per mezzo di un'assidua premeditazione. Anche l'uomo forte non disdegna di ricorrere ad una tale preparazione se ha il tempo sufficiente, ma non ne ha bisogno per agire conformemente al suo abito di fortezza.

Si noti che anche se l'uomo forte non sceglie i pericoli improvvisi, agisce in mezzo ad essi con deliberazione e con scelta e non già per una semplice spinta di passione.

Argomenti in contrario e risposte.

CICERONE dice che la fortezza è un sottoporsi ai pericoli con considerazione, S.AMBROGIO dice che l'uomo forte con un provvido pensiero va incontro agli eventi futuri e ARISTOTELE infine dice che il forte è di buona speranza.

-28-

Ora, anche se tutte queste autorità sembrano escludere i pericoli improvvisi come materia propria della fortezza, esse devono intendersi della fortezza quanto alla scelta e non già quanto alla sua manifestazione. L'uomo forte sceglie infatti la premeditazione dei pericoli, ma il fatto che si comporta da forte anche in mezzo a pericoli improvvisi dimostra la presenza dell'abito della fortezza nella sua anima.

10) Il ruolo dell'ira nell'atto della fortezza³¹.

ARISTOTELE, *Eth.Nic.* III, c.11; 1116b31, dice che "il furore coopera con i forti".

A questo proposito vi è una differenza di opinione tra gli Stoici e i Peripatetici (Aristotelici):

- a) **Gli Stoici** escludevano dall'anima del sapiente, cioè del virtuoso, tutte le passioni, mentre
- b) **i Peripatetici** attribuivano l'ira e le altre passioni dell'anima agli uomini virtuosi a condizione che fossero moderate dalla ragione.

La divergenza però non sembra riguardare tanto la realtà stessa quanto piuttosto il modo di parlare.

Infatti i **Paripatetici** usano il termine "passione" per indicare tutti i moti dell'appetito sensitivo nel senso più vasto della parola³². Siccome poi l'appetito sensitivo è mosso dalla ragione a cooperare in vista di una maggiore prontezza nell'agire, essi dichiaravano che gli uomini virtuosi devono servirsi dell'ira e delle altre passioni dell'anima, moderate però dall'impero della ragione.

Gli Stoici invece, chiamano "passioni dell'anima" certi affetti disordinati dell'appetito sensitivo bollandoli per conseguenza come "infermità" o "malattie". Conoscendo solo questo senso

³¹ E' questo un tema che l'attuale buonismo ed insulso pacifismo pseudoconciliare e filoinduista vorrebbero cestinare, ma invano, perché succede invece che sotto la patina ipocrita del buonismo la passione dell'ira, di per sé naturale ed insopprimibile, privata del suo controllo razionale, e cacciata nel subconscio, resta una specie di mina vagante pronta ad esplodere, come insegna la psicanalisi freudiana, sotto diverse maschere nelle maniere più neurotiche, insensate ed irrazionali e proprio contro le persone veramente pacifiche, sostenitrici della legittimità della giusta ira. La soluzione ragionevole è e resta quella che si offre l'Autore, al seguito della morale tradizionale, quella cioè di prender atto francamente ed oggettivamente della nostra aggressività come fattore naturale della nostra psiche e di saperla governare saggiamente alla luce della legge morale e dalla carità cristiana.

³² Ossia puramente psicologico, non morale.

ristretto della parola “passione”, limitato ai moti disordinati della parte sensitiva, conseguentemente escludevano le passioni così intese dalla virtù.

Concludendo, si deve quindi dire che **l'uomo forte si serve dell'ira moderata per il suo atto, ma non dell'ira immoderata**³³.

1. L'uomo non può usare dell'ira secondo il suo arbitrio, perché la passione corporale, una volta mossa, non si placa subito quando l'uomo vuole.

Risposta.

L'ira moderata secondo la ragione si sottomette al comando della ragione e perciò l'uomo ne può far uso secondo il suo arbitrio il che però sarebbe impossibile se l'ira fosse immoderata.

2. La ragione da se stessa basta per eseguire l'opera della fermezza nella quale l'ira viene meno (cf. SENECA, *De Ira* I, c.17): “La ragione da se stessa è sufficiente non solo per provvedere, ma anche per eseguire. E cosa c'è di più stolto che chiedere all'ira questo aiuto, cosa stabile da una cosa incerta, fedele da una cosa di cui non ci si può fidare, cosa sana da una cosa malata?”.

Risposta.

-29-

La ragione si serve dell'ira per il suo atto non come se ricevesse da essa un aiuto, ma perché si serve dell'appetito sensitivo come di uno strumento, allo stesso modo di come si serve anche delle membra del corpo. Nè vi è un inconveniente nel fatto che lo strumento sia meno perfetto dell'agente principale, come il martello è meno perfetto del fabbro. SENECA poi era della scuola stoica e le parole sono dirette contro Aristotele e i Peripatetici.

3. Alcuni eseguono le opere della fermezza con maggiore impeto a causa non solo dell'ira, ma anche della tristezza o della concupiscenza, eppure la fermezza non si serve né della tristezza né della concupiscenza. Sembra perciò che non debba servirsi nemmeno dell'ira.

Risposta.

La fermezza ha due atti - quello di **sopportare**, per il quale non si serve dell'ira, ma della sola ragione e quello di **aggredire** per il quale si serve più dell'ira che di ogni altra passione. All'**ira**

³³ La repressione sistematica di ogni moto d'ira, anche ragionevole, è un metodo che alcuni credono essere evangelico e tale da salvare la “carità”, ma in realtà crea a lungo andare delle persone frustrate e repressi, che finiscono col cadere in pericolosi stati depressivi o neurotici. L'acquisizione della virtù della giusta ira richiede un lungo esercizio, con frequenti errori, ma alla fine dà al carattere robustezza, equilibrio, serenità e gratificazione. Bisogna convincersi che la giusta ira è una componente essenziale della carità rientra nell'ideale stesso della santità cristiana. Padre Tomas nella sua condotta ce ne ha dato più volte l'esempio. La giusta ira deve sapersi saggiamente alternare alla virtù della mitezza, che costituisce indubbiamente il tono più frequente della condotta cristiana, nell'imitazione di Cristo, che è ad un tempo Agnello e Leone. I momenti dell'ira devono costituire l'eccezione, ma, come dicono i romani, quando ce vò, ce vò. E, come Cristo e per amor suo, non bisogna temere di farsi dei nemici. Certe persone è meglio perderle che acquistarle o mantenerle. Come ha detto Cristo, sono i falsi profeti, quelli che cercano di rendersi comunque e sempre graditi al mondo.

infatti spetta insorgere contro la realtà rattristante³⁴ e in tal modo coopera direttamente con la fortezza nell'atto di aggredire. La **tristezza**³⁵ invece, secondo la sua propria ragione soccombe al danno, ma accidentalmente aiuta l'aggressione o perché causa l'ira o perché uno si espone al pericolo per sfuggire alla tristezza. Così anche la **concupiscenza** secondo la sua ragione propria tende al bene piacevole³⁶, tendenza a cui si oppone l'aggressione del pericolo, ma accidentalmente aiuta l'aggressione in quanto uno vuole piuttosto incontrare dei pericoli che essere privo del bene piacevole. Perciò secondo ARISTOTILE tra le fortezze derivanti dalle passioni quella più naturale viene dall'ira sia quanto alla scelta che quanto al dovuto fine.

11) La fortezza è una virtù cardinale.

Ma	Si dicono virtù cardinali o principali quelle virtù che in maniera del tutto particolare e principale realizzano ciò che comunemente appartiene alla virtù.
Mi	Ora, tra le altre condizioni comuni di una virtù, si pone quella che è agire con fermezza .
Co	Perciò quella virtù che massimamente realizza l'agire con fermezza deve essere annoverata tra le virtù cardinali.

=Ma ¹	
Mi ¹	La fermezza dall'agire si realizza massimamente nella fortezza.
Co ¹	Perciò la fortezza dev'essere annoverata tra le virtù cardinali.

Prova della Mi¹.

Mi ²	E' tanto più lodato colui che sta fermo ³⁷ , quanto più grave è il motivo che lo spinge a cadere o a indietreggiare.
Ma ²	Ora l'uomo è spinto ad abbandonare ciò che è conforme alla ragione sia dal bene piacevole che dal male rattristante, ma la spinta più grave viene dal dolore del corpo più che dal piacere ³⁸ (S.AGOSTINO osserva che anche le bestie più feroci possono essere dissuase dal piacere per mezzo della paura del dolore) e tra i dolori e pericoli sono più temuti quelli che portano alla morte e contro di essi sta fermo l'uomo forte.
Co ²	Perciò la fermezza nell'agire si realizza massimamente nella fortezza.

-30-

CONCLUSIONE. La fortezza è una virtù cardinale.

³⁴ Soprattutto l'ingiustizia e lo scandalo.

³⁵ La tristezza nel constatare le cattive azioni, scatena un moto di giusto sdegno che serve a combattere il male e a far trionfare il bene.

³⁶ Un moderato piacere fisico aiuta l'esercizio della virtù rendendolo più fervoroso e quindi più fruttuoso.

³⁷ Non nel senso di una conservatoristica o immobilistica negazione del progresso e dell'avanzamento, ma nel senso di disporre di un fondamento stabile ed immutabile, dal quale appunto possa con successo scaturire il progresso e l'avanzamento. Non si dà divenire senza un soggetto che divenga, il quale come tale deve mantenere la propria identità, affinché il divenire sia progredire; altrimenti è corruzione.

³⁸ Per questo è più facile vincere il dolore che il piacere. Chi non sa rinunciare ai piaceri, difficilmente sopporterà le sofferenze.

1. Le passioni affini alla forza (ira e audacia) non sono passioni principali.

Risposta.

L'ira e l'audacia non cooperano in vista dell'atto principale della forza che è il sopportare, atto nel quale maggiormente è lodata la sua fermezza perché in esso l'uomo forte reprime il timore che è passione principale. Cf. I-II, q.25, a.4, dove sono enumerate quattro passioni principali (gaudio e tristezza del presente e speranza e timore del futuro) .

2. La forza ha relazione al male (pericoli, fatiche) da sopportare piuttosto che al bene³⁹.

Risposta.

La virtù è ordinata al bene della ragione da conservare contro l'impulso⁴⁰ del male. La forza è ordinata ai mali⁴¹ corporali come a motivi contrastanti ai quali resiste ed è ordinata al bene della ragione come al fine che intende conservare.

3. Le virtù cardinali dovrebbero riguardare gli eventi principali nella vita umana, ma i pericoli di morte che sono materia propria della forza capitano raramente.

Risposta.

Anche se simili pericoli sono raramente imminenti, le occasioni di tali pericoli si incontrano frequentemente come quando un uomo si fa dei nemici mortali a causa della giustizia che segue o per qualsiasi altro bene.

12) L'eccellenza della forza.

Secondo la sentenza di S.AGOSTINO, nelle cose che non sono grandi di mole l'essere più grande coincide con l'essere migliore.

Mi	Una virtù si dice maggiore quando è migliore
Ma	Ora il bene della ragione è il bene dell'uomo, massimo tra i beni umani.
Co	Perciò la virtù che riguarda più da vicino il bene della ragione sarà la virtù maggiore tra tutte.

=Ma ¹	
Mi ¹	Ora la prudenza che è la perfezione della ragione costituisce essenzialmente il bene della ragione.
Co ¹	Perciò la prudenza è la più grande tra le virtù cardinali.

³⁹ Da perseguire.

⁴⁰ Meglio: la minaccia.

⁴¹ Si riferisce anche alle sofferenze morali: insulto, disprezzo, diffamazione, calunnia, emarginazione, ingiuste sanzioni, ecc.

Segue **la giustizia**, che realizza tale bene, perché ad essa spetta porre l'ordine della ragione in tutte le vicende umane.

Le altre virtù conservano il bene della ragione moderando le passioni, così che esse non possano allontanare l'uomo dal bene della ragione. **Tra queste virtù eccelle la forza** che versa circa i pericoli di morte, il cui timore è massimamente efficace per allontanare l'uomo dal bene della ragione⁴². Segue **la temperanza** perché anche i piaceri del tatto tra tutti gli altri massimamente impediscono l'uso della ragione e il suo bene.

-31-

Infatti ciò che si dice essenzialmente⁴³ è più di ciò che si dice effettivamente⁴⁴ e ciò a sua volta è più di ciò che si dice conservativamente⁴⁵ secondo la rimozione dell'ostacolo.

Per conseguenza **tra le virtù cardinali la più grande è la prudenza, la seconda è la giustizia, la terza è la forza e la quarta la temperanza**⁴⁶. Dopo seguono le altre virtù morali.

1. (arg.2) La forza riguarda le cose più difficili.

Risposta. La virtù consiste più nel bene che nel difficile⁴⁷ e questo è anche il criterio per misurare la sua eccellenza.

2. (arg. 3) Nella forza l'uomo espone la sua stessa persona al pericolo che vale più dei beni esterni, circa i quali versano la giustizia e le altre virtù morali.

Risposta. L'uomo espone la sua persona ai pericoli di morte per conservare la giustizia e perciò la lode della forza dipende in un certo modo dalla giustizia.

3. (arg.2 in contr.) La liberalità sembra essere più utile che la forza.

Risposta. La liberalità sembra essere più utile riguardo a certi benefici particolari, ma la forza è utile per conservare tutto l'ordine della giustizia e quindi ha un'utilità più universale.

II. Q.124 - IL MARTIRIO

⁴² Per questo il martirio è la massima espressione della forza, in quanto il martire non recede dal professare la fede e dal praticarla neppure davanti alla minaccia di morte.

⁴³ In rapporto a ciò che vi è di essenziale.

⁴⁴ Riguardo agli effetti.

⁴⁵ In ordine alla conservazione.

⁴⁶ Chi non è temperante non può essere forte; chi non è forte, non può essere giusto e chi non è giusto non può essere prudente. La prudenza causa la giustizia; la giustizia causa la forza e la forza causa la temperanza. La prima educazione è nella temperanza; il fine dell'opera educativa è rendere prudenti. Si può essere temperanti e non avere il resto, ma chi è prudente, ha tutto il resto.

⁴⁷ Per questo il merito non è misurato dallo sforzo, ma dall'entità del bene che si compie, che può essere compiuto anche senza sforzo, come avviene appunto nella virtù. Lo sforzo è il merito dei principianti. La facilità nel bene è il merito dei perfetti.

- ▶ fondamento abituale dell'atto:
 - in genere: è atto di virtù (1)
 - in specie: è emesso dalla forza (2)
- ▶ l'atto:
 - in sé:
 - perfezione (3)
 - costitutivo (la morte) (4)
 - secondo la causa (ogni opera di virtù come testimonianza di fede) (5)

1. Il martirio è atto di virtù.

Mt 5,10: “Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli”. Ora, siccome il premio della beatitudine non è dovuto se non a una virtù, ne segue che il martirio è un atto di virtù.

Ma	Alla virtù spetta il fatto che qualcuno perseveri nel bene della ragione.
Mi	Ora il bene della ragione consiste: <ul style="list-style-type: none"> a) nella verità come nel suo proprio oggetto e b) nella giustizia come nel proprio effetto.
Co	Perciò perseverare nella verità e nella giustizia spetta alla virtù.

-32-

=Ma ¹	
Mi ¹	Alla ragione di martirio appartiene il fatto che qualcuno rimanga fermo nella verità e nella giustizia contro l'attacco dei persecutori.
Co ¹	Perciò è ovvio che il martirio è atto di virtù.

Come si vede, una proprietà essenziale del martirio è quella di mantenersi fermi nel bene della ragione costituito dalla verità come oggetto e dalla giustizia come effetto. Proprio per questo, in quanto cioè conserva il bene della ragione, il martirio si presenta come atto di virtù. Si noti con il GAETANO che la verità e la giustizia devono essere prese qui nel senso vastissimo dei termini. Per verità non si intende solo quella pratica posta dalla prudenza, ma anche quella speculativa posta dalla fede infusa, anche se pure la fede sarà ministerialmente guidata dalla prudenza. Per giustizia non si intende la virtù morale della giustizia *sensu stricto*⁴⁸, ma la giustizia *metaphorice dicta* sia naturale che soprannaturale⁴⁹, come il bene globale della parte appetitiva. In tal modo il “bene di ragione” racchiude in sé il bene di ogni virtù teologale e morale acquisita e infusa. La ragione *sensu stricto* ha per oggetto la verità, l'appetito razionale che ne segue fa a sua volta parte della “ragione” *sensu lato* e siccome l'appetito deriva dalla conoscenza, la giustizia nella parte appetitiva si dice “effetto” della ragione rettammente ordinata.

⁴⁸ *Unicuique suum.*

⁴⁹ La *zedaqà* biblica, che costituisce il “giusto”(zaddiq), come per esempio S.Giuseppe o si dice che Dio è “giusto” (e misericordioso).

1. S.ILARIO attribuisce il martirio ai SS.Innocenti il cui atto però non era propriamente umano e quindi nemmeno atto di virtù.

Risposta.

Secondo un'ipotesi nei SS.Innocenti era miracolosamente accelerato e per così dire anticipato l'uso del libero arbitrio. Siccome però l'ipotesi non è convalidata dalla S.Scrittura è meglio non supporre gratuitamente il miracolo, ma cercare piuttosto altre spiegazioni.

Si deve pertanto ricorrere al battesimo di sangue che infonde la grazia e tutte le virtù indipendentemente da atti umani dispositivi richiesti invece nella giustificazione dell'adulto. Così nei SS.Innocenti operava il merito di Cristo per ottenere il martirio⁵⁰ come nei bambini battezzati il merito di Cristo opera in vista della gloria.

2. Uccidere se stessi è illecito e quindi non può essere atto di virtù, ma molte sante martiri hanno conseguito il martirio uccidendosi⁵¹ per salvare le loro verginità insidiata dai persecutori.

Risposta.

E' l'autorità divina della Chiesa che attribuisce il culto di martiri a queste sante donne. Uccidere se stessi può infatti risultare lecito con il permesso divino. Così dice S.AGOSTINO che Sansone uccise se stesso insieme con i suoi nemici e ciò lecitamente in quanto lo Spirito Santo che era in lui glielo ha consigliato (Cf. II-II, q.64, a.5 ad 4)⁵².

-33-

Alcuni hanno pensato di poter ricorrere a questo proposito al volontario indiretto, ma come osserva giustamente il GAETANO, l'atto con cui uno si dà la morte, ad esempio gettarsi nel precipizio, è così strettamente legato alla morte che esso stesso risulta intrinsecamente disordinato e quindi illecito. Si deve pertanto ricorrere alla disposizione divina di cui parla S.Tommaso in I-II, q.94 ad 2: "muoiono con morte naturale comunemente tutti sia colpevoli che innocenti e tale morte naturale è introdotta dalla potestà divina a causa del peccato originale. Cf. I Sam 2,6: "Il Signore fa morire e fa vivere". Perciò senza alcuna ingiustizia può essere inflitta la morte secondo il comando di Dio ad ogni uomo colpevole o innocente"⁵³.

⁵⁰ Oggi si pensa che questo principio valga anche per le vittime dell'aborto o comunque per i bambini morti senza battesimo. Cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.1261.

⁵¹ Mentalità encratista o rigorista, derivante da un dualismo platonico oggi, alla luce del dogma della risurrezione, non più accettabile. La distinzione reale- modale anima-corpo (che è di fede) non vuol dire che di per sé il corpo o il sesso sia nemico dello spirito. Il Genesi dice: "saranno una sola carne".

⁵² Forse oggi, facendo leva sull'ignoranza invincibile, si potrebbe dire che l'atto, benchè oggettivamente illecito, è apparso lecito alla buona fede, benchè erronea, del soggetto. Non sembra il caso di dover citare lo Spirito Santo, laddove c'è un'infrazione della legge naturale. Se una donna si lascia violentare, avremo - male che vada - una vita in più, il che è di per sé un bene. Se invece si uccide, ne abbiamo una in meno. Ora è evidente che la virtù deve promuovere la vita. La vita è più importante della verginità. Comprensibile invece e lodevole è Maria Goretti, che è stata uccisa e non si è uccisa. E così per quanto riguarda Sansone, sembra che la sua vendetta sia stata eccessiva.

⁵³ Sì, ma come si può vedere nel suicidio un comando divino, quando la legge divina comanda esattamente l'opposto? O vogliamo seguire l'etica di Ockham, secondo la quale Dio, se volesse, potrebbe chiamare bene il male e male il

3. E' lodevole esporsi all'atto di virtù, ma esporsi all'atto del martirio sembra essere presuntuoso e pericoloso.

Risposta.

Alcuni precetti della legge riguardano gli atti di virtù da porre in quanto disposizioni di animo, in maniera tale che l'uomo sia pronto a fare una tal cosa quando ciò risultasse opportuno. Ciò vale soprattutto nel martirio, che consiste nel sostenere rettamente le passioni ingiustamente inflitte, il che non toglie che l'uomo non debba dare l'occasione ad un altro di agire con ingiustizia, ma se l'altro avesse agito con ingiustizia, egli deve sopportarlo con moderazione.

1. Il martirio è un atto delle forze.

S.CIPRIANO dice in *De Natali SS.Martirum* 3 (*al.serm.88*); MPL 57/708B "O beati martiri, con quali lodi devo predicarvi? O soldati fortissimi, con quali parole devo illustrare il vigore del vostro corpo?".

Ma	Alla forza spetta rendere fermo l'uomo nel bene della virtù contro i pericoli, soprattutto quelli di morte e massimamente di morte in guerra.
Mi	Ora nel martirio l'uomo è fermamente corroborato nel bene della virtù, in quanto non abbandona la fede e la giustizia a causa di pericoli imminenti di morte che li minacciano da parte dei persecutori in una specie di lotta (S.CIPRIANO parla di un <i>caeleste certamen</i>) non ordinaria, ma speciale.
Co	Perciò è ovvio che il martirio è atto della forza . Cf. la liturgia della festa dei SS.Fabiano e Sebastiano (20 gennaio): "Divennero forti in guerra" (Eb 11,34).

1. Il "martirio" è testimonianza data alla fede in Cristo: At 1,8: "Mi sarete testimoni a Gerusalemme" e S.MASSIMO DI TORINO dice che "la fede cattolica è madre del martirio" e perciò sembra che derivi piuttosto dalla fede che dalla forza.

Risposta.

Nell'atto della forza si deve considerare:

- il bene in cui il forte è confermato e ciò è il fine della forza e
- la stessa fermezza, in virtù della quale uno non cede agli ostacoli contrari e quindi non abbandona il bene di cui si è parlato sopra: e in ciò consiste l'essenza della forza. Come la **forza civile** conferma l'uomo nella conservazione della giustizia umana, per la quale si sopporta anche la morte, così la **forza gratuita** conferma l'uomo nel bene della giustizia divina, che deriva dalla fede in Gesù Cristo (cf. Rm 3,22). In tal modo il martirio si rapporta alla fede come al fine in cui si è confermati; mentre si rapporta alla forza come all'abito elicente.

-34-

bene? Qui S.Tommaso, forse suggestionato da un volontarismo che sembrerebbe esser suggerito da certi passi biblici (si pensi anche il sacrificio di Abramo), sembra curiosamente precludere ad Ockham.

Il GAETANO distingue tra a) *fortezza monastica*⁵⁴, che riguarda la giustizia *metaphorice dicta* sul piano naturale, b) la *fortezza civile* che riguarda la giustizia legale (rispetto al bene comune) e c) la *fortezza gratuita* che riguarda la giustizia *metaphorice dicta* soprannaturale. Si noti che il bene della *fortezza monastica* può esso stesso costituire quel bene in cui la *fortezza* a sua volta conferma.

2. L'atto lodevole spetta soprattutto a quella virtù che inclina ad esso, che da esso è manifestata e senza la quale l'atto stesso non ha valore.

Ora è la carità che:

- a) inclina massimamente al martirio: "la carità di Cristo vince nei suoi martiri" (S.MASSIMO),
- b) che è manifestata per l'atto del martirio. Cf. Gv 15,13: "Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici" e
- c) senza la carità il martirio non ha valore. Cf. 1 Co 13,3: "Se dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova"⁵⁵. Sembra quindi che il martirio sia più l'atto della carità che della *fortezza*.

Risposta.

- a) La carità inclina massimamente al martirio come il motivo primo e principale a modo di virtù imperante; la *fortezza* invece inclina ad esso come motivo proprio a modo di virtù elicente.
- b) Per conseguenza, siccome il martirio proviene dalla carità come dalla virtù imperante e dalla *fortezza* come dall'eliciente, ne segue che esso manifesta l'una e l'altra virtù.
- c) Che poi risulti meritorio, ciò viene al martirio dalla carità come ogni altro atto di virtù e così senza la carità non ha valore (di merito).

3. S.AGOSTINO dice che "è facile celebrare il martire venerandolo, ma è grande imitare la sua fede e la sua pazienza". Il che sembra suggerire che il martirio derivi dalla pazienza.

Risposta.

L'atto principale della *fortezza* è il sopportare e a questo atto appartiene il martirio e non già all'atto secondario che consiste nell'aggreire. Siccome poi la pazienza serve la *fortezza* riguardo al suo atto principale che è il sopportare, ne segue che essa si realizza concomitantemente all'atto del martirio e perciò si raccomanda come degna di imitazione nei martiri.

3) Il martirio è un atto di massima perfezione.

S.AGOSTINO preferisce il martirio alla verginità che spetta alla perfezione e quindi il martirio spetta massimamente alla perfezione.

Di un atto di virtù si può parlare in due modi:

⁵⁴ Individuale. Non c'entra il monachesimo. Da *monos*: "solo", "uno", ossia l'individuo.

⁵⁵ E' tale l'orgoglio umano, che uno, pur di non rinunciare alle proprie idee, anche se sbagliate, può essere pronto anche ad affrontare la morte. Può essere stato questo il destino di tanti eretici. Sono i martiri del demonio.

A. Secondo la specie dell'atto, in quanto è rapportato alla virtù che prossimamente lo emette. E così non può avvenire che il martirio, in quanto consiste nella dovuta accettazione della morte, sia il più perfetto tra gli atti di virtù. Infatti sopportare la morte non è lodevole in sé, ma solo in quanto è ordinato ad un bene che consiste in un atto di virtù: ad esempio la fede o l'amore di Dio. E perciò un tale atto di virtù come fine risulta migliore dell'atto di cui è il fine.

-35-

B. Secondo la considerazione dell'atto di virtù, in quanto è rapportato al primo motivo che è l'amore di carità.

Ma	E' dalla carità a cui si rapporta, che ogni atto assume la sua caratteristica di perfezione. Cf. Col 3,14: "Al di sopra di tutto poi vi sia la carità, che è il vincolo della perfezione".
Mi	Ora, il martirio tra tutti gli atti di virtù dimostra massimamente la perfezione della carità.
Co	Perciò il martirio tra gli altri atti umani è il più perfetto secondo il suo genere come segno di carità più grande.

Prova della Mi.

Ma ¹	Uno dimostra di amare tanto più una cosa quanto per essa disprezza una cosa più amata e sceglie di soffrire la cosa più odiosa.
Mi ₁	Ora è ovvio che tra tutti gli altri beni della vita presente, l'uomo ama di più la sua stessa vita e al contrario odia di più la stessa morte soprattutto se è accompagnata da dolori per i patimenti corporali per il cui timore anche gli animali irragionevoli vengono distolti dai piaceri più grandi.
Co ¹	Perciò il martirio che consiste nel soffrire una morte con patimenti è il segno più grande della carità.

CONCLUSIONE GENERALE.

Tra gli altri atti umani il martirio risulta il più perfetto secondo il suo genere come segno più grande della carità più intensa. Cf Gv 15,13: "Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici".

1. Gli atti di perfezione sono oggetto di consiglio, ma il martirio sembra rientrare nel precetto come necessario per la salvezza.

Risposta.

Non c'è atto di consiglio che in un caso particolare non possa cadere sotto precetto come necessario per la salvezza. Così in caso di assenza o di infermità della moglie, si è tenuti alla perfetta continenza. Pertanto non si oppone alla perfezione del martirio il fatto che esso talvolta sia necessario per la salvezza. In alcuni casi infatti il martirio non è necessario per la salvezza. E' vero che spesso si legge che i santi martiri si offrivano al martirio per lo zelo della fede e della carità fraterna. Tuttavia, i precetti riguardanti il martirio nella S. Scrittura si devono intendere del martirio nella preparazione dell'animo.

2. Sembra essere più perfetto dare a Dio l'anima per mezzo dell'obbedienza che è preferibile a tutti i sacrifici che dargli il corpo per mezzo del martirio.

Risposta.

Il martirio comprende in sé ciò che ci può essere di più grande nell'obbedienza; cioè che uno sia obbediente fino alla morte. Cf. Fil 2,8 dove si dice di Cristo che fu "obbediente fino alla morte". Perciò il martirio in se stesso è più perfetto che l'obbedienza in assoluto⁵⁶.

-36-

2. Chi è utile solo a sé è meno perfetto di chi serve la moltitudine. Ora il martire è utile solo a sé; il che sembra essere meno perfetto che ad esempio istruire molti o governare una comunità.

Risposta.

L'argomento è fondato sulla specie propria dell'atto, dalla quale il martirio non trae l'eccellenza maggiore rispetto alle altre virtù come l'atto della fortezza non è certamente il più grande tra tutti gli atti di virtù.

Dal suo fine invece che è la carità il martirio trae la somma perfezione e sotto questo aspetto giova a molti, in quanto la carità raduna ed unisce la moltitudine ecclesiale.

QUESTIONE CONNESSA. Come si deve intendere la perfezione del martirio (GAETANO).

"Martirio" sta qui per martirio integrale, in quanto comprende in sé l'atto della carità imperante.

Il paragone si estende a tutti gli altri atti di virtù sia esterni che interni, cioè a tutti gli atti umani volontari senza alcuna eccezione.

Il limite della sua eccellenza è indicato nelle parole "secondo il suo genere". Infatti qualche atto umano può essere più perfetto di un martirio e il martirio dell'uno può essere più perfetto che il martirio di un altro. Così l'atto di amore con cui la Vergine Santissima amava Dio era più perfetto di ogni martirio di qualsiasi altro Santo, non però secondo il genere, ma secondo il grado di carità. Quanto al genere dell'atto, il martirio è l'atto per il quale si preferisce Dio alla cosa più amata, cioè alla stessa vita e ciò non solo nella volontà o a parole, ma nell'esecuzione dell'opera.

Se invece si bada al grado di carità, il martirio individuale di uno può essere più perfetto di quello di un altro, in quanto procede da una carità più intensa e così anche qualche atto interno o esterno, ad esempio l'amore interno della Vergine Santissima o l'atto esterno di insegnamento con cui Ella insegnava ai discepoli i misteri dell'annunciazione, della natività, ecc. Non era però un atto più perfetto di un qualsiasi altro martirio, perché il martirio di Cristo è l'atto semplicemente perfetissimo, sia secondo il genere che secondo il grado di carità nel soggetto tra tutti gli atti umani. Cristo infatti è venuto nel mondo per dare testimonianza alla verità (Gv 18,37). E' perciò conveniente che la morte in croce di Cristo sia l'atto umano più perfetto tra tutti in assoluto, affinché il genere supremo degli atti umani che è il martirio abbia il suo vertice supremo, cioè il

⁵⁶ L'obbedienza è un martirio interiore assai prezioso, anzi è il principale, perché, come abbiamo visto in S. Paolo, a nulla gioverebbe sopportare la morte per motivi d'orgoglio. Invece l'obbedienza è testimonianza suprema di carità con la quale la nostra volontà, in nome della carità, si lascia "uccidere" dal comando del Superiore per il bene della carità. Inoltre questo martirio interiore si manifesta esteriormente appunto con l'atto dell'obbedire.

martirio semplicemente supremo, che è semplicemente supremo tra tutti gli atti umani. Ciò sembra essere richiesto dallo stesso ordine dell'universo.

4. La morte fa parte essenzialmente del martirio.

S.MASSIMO DI TORINO dice di un martire che “ha vinto morendo per la fede colui che sarebbe stato vinto se avesse vissuto senza fede”.

-37-

Argomento sistematico.

Mi	Il martire si chiama così perché è testimone della fede cristiana che ci propone il disprezzo delle cose visibili in favore di quelle invisibili. Perciò al martirio appartiene essenzialmente il fatto che l'uomo attesti la fede dimostrando per mezzo dei fatti (di opere esterne) che disprezza tutte le cose presenti per conseguire i beni invisibili e futuri.
Ma	Ora, finché rimane all'uomo la vita corporale, non ha ancora dimostrato in opere esterne che disprezza tutte le cose presenti di ordine temporale. La vita infatti riassume in sé tutti gli altri beni di questo ordine e il segno di ciò è il fatto che gli uomini abitualmente disprezzano anche i parenti e tutti i beni temporali che possiedono e sopportano anche dei dolori corporali per conservare la vita. Cf. Gb 2,4: “Pelle per pelle; tutto quanto ha, l'uomo è pronto a darlo per la sua vita”.
Co	Perciò per la ragione perfetta del martirio si richiede che uno subisca la morte per il Cristo.

1. S.GEROLAMO attribuisce il martirio alla Beata Vergine⁵⁷ anche se ha vissuto in pace tutta la sua vita e S.GREGORIO MAGNO di un martirio che può avere anche la pace in quanto con la spada spirituale l'uomo uccide i desideri carnali nella sua anima.

Risposta.

Tali autorità parlano sempre del martirio solo secondo una certa somiglianza.

Il martirio come segno perfetto della carità costituisce il vertice della santità, così che qualcosa di esso è partecipato in ogni altro titolo di santità che un uomo può avere, ma in tal caso bisogna allargare il concetto del martirio servendosene analogicamente e non univocamente.

2. Si legge che alcune sante donne hanno disprezzato la vita per salvare la loro integrità, quindi sembra che l'integrità della castità sia preferibile alla vita. In tal modo perdere involontariamente (per violenza estrinseca) tale integrità per la fede in Cristo sembra essere un martirio più perfetto che quello di perdere la vita.

Risposta.

La donna che perde l'integrità o viene condannata a perderla a causa della sua fede cristiana non dà testimonianza sufficiente quanto alla conoscenza umana, la quale può rimanere nel dubbio se ciò avviene per l'amore della fede cristiana o per disprezzo della castità (nessuno infatti può

⁵⁷ “Una spada ti trafiggerà l'anima”. Essere traditi, perdere amici, fama ed onori, essere disprezzati e calunniati non è peggio che perdere la vita?

conoscere lo stato interiore di animo e il suo eventuale consenso o meno alla violenza esterna). Per conseguenza in ciò non si verifica la ragione perfetta del martirio, anche se presso Dio, che scruta i cuori (I Paral. 28,9; Rm 8,27) può essere ordinato anche questo ad un premio speciale, come dice S.LUCIA: “Se mi farai violentare contro la mia volontà, la mia castità sarà radoppiata in vista della corona”.

-38-

Si noti che con ciò non viene meno il principio secondo cui tra i beni temporali quello della vita è il più fondamentale e naturalmente più desiderabile, perché l'integrità della castità si può considerare come un bene temporale solo sotto il suo aspetto strettamente fisico. Questo però di fatto non si può dissociare dall'aspetto morale e quindi l'integrità della castità fa parte semplicemente dei beni spirituali e così è preferibile alla vita che è soltanto un bene temporale.

3. Il martirio è atto di forza in virtù della quale non solo non si teme disordinatamente la morte, ma anche tutte le altre eventuali avversità. Ora molte sono le altre avversità che si possono subire per il Cristo come il carcere, l'esilio, la confisca dei beni (cf. Eb 10,34). In questo senso si parla del martirio del Papa MARCELLO, il quale è pure morto in carcere. Non sembra quindi che per il martirio sia richiesto il fatto di subire la pena di morte.

Risposta.

La forza consiste principalmente nel non temere disordinatamente i pericoli della morte. Riguarda invece le altre avversità non principalmente, ma secondariamente, come di conseguenza. Perciò il martirio non si dice propriamente a causa del carcere, esilio o confisca dei beni a meno che da ciò non segua la morte.

4. L'atto meritorio si può compiere solo prima della morte in *statu viatoris* e siccome il martirio è atto meritorio, sembra che la morte non ne possa far parte.

Risposta.

Il merito del martirio non avviene dopo la morte, ma si verifica nello stesso volontario sottoporsi alla morte, in quanto uno subisce volontariamente la morte che gli è inflitta. Può accadere che qualcuno riceve a causa di Cristo delle ferite mortali o altri tormenti continuati fino alla morte, eppure viva ancora per un tempo prolungato. In questo stato un tale uomo compie continuamente l'atto meritorio del martirio, anche nello stesso tempo in cui patisce tali tribolazioni.

Il merito c'è quindi nelle ferite ricevute e anche, se l'uomo continua a vivere, nel tempo posteriore fino alla morte.

5. Non solo la fede, ma ogni virtù che la testimonia può essere causa del martirio.

Mt 5,10: “Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli”. Ora la giustizia consiste non solo nella fede, ma in tutte le altre virtù (infuse) nel loro insieme. Perciò anche le altre virtù, e non solo la fede, possono essere causa del martirio.

Argomento sistematico.

Mi	I martiri si dicono come dei testimoni perché con le passioni del corpo continuate fino alla morte rendono testimonianza alla verità, non a una verità qualsiasi, ma alla verità “che conduce alla pietà” (Tit 1,1), la quale ci è stata resa nota da Cristo.
Ma	Ora tale verità che conduce alla pietà è la verità della fede.
Co	Perciò ogni martirio ha la sua causa nella verità della fede.

-39-

Alla fede non appartiene però solo l’adesione interiore (*credulitas cordis*), ma anche una espressione esterna della fede (*protestatio exterior*).

Ma ¹	La fede è causa del martirio. Cf. Co.
Mi ¹	L’espressione esterna della fede avviene non solo per le parole con le quali uno professa la fede, ma anche per dei fatti con i quali uno dimostra di avere la fede. Gc 2,18: “Io con le mie opere ti mostrerò la mia fede”. E in Tit 1,16 si dice di alcuni che “dichiarano di conoscere Dio, ma lo rinnegano con i fatti”.
Co ¹	Perciò tutte le opere di virtù, in quanto rapportate a Dio, sono espressioni esterne della fede, per mezzo della quale sappiamo che Dio esige tali opere da noi e ci ricompensa per esse. E così tali opere possono essere causa del martirio, ragion per cui nella Chiesa si celebra il martirio di S.Giovanni Battista, il quale non per la fede direttamente, ma per il rimprovero dell’adulterio è stato messo a morte.

1. I Pt 4,15-16: “Nessuno di voi abbia a soffrire come omicida o ladro o malfattore o delatore. Ma se uno soffre come cristiano, non ne arrossisca, glorifichi anzi Dio per questo nome”. Ma cristiano si dice uno perché tiene ferma la fede di Cristo.

Risposta.

Cristiano si dice chi è del Cristo. Ora uno si dice essere del Cristo, non solo perché ha la fede, ma anche per il fatto che mosso dallo Spirito del Cristo, procede a compiere le opere della virtù e anche per il fatto che, imitando il Cristo, muore ai peccati. Perciò soffre come cristiano non solo chi soffre per la professione di fede che si fa per mezzo di un’espressione verbale, ma anche chiunque soffre per una qualsiasi opera buona da realizzare o per un qualsiasi peccato da evitare a causa del Cristo, perché tutto ciò spetta alla protestazione della fede.

2. La testimonianza del martirio si dà esclusivamente alla verità divina. Sarebbe assurdo dichiarare martire uno che muore per una verità di geometria o di un’altra scienza speculativa.

Risposta.

La verità delle altre scienze (differenti dalla fede) non spetta al culto della divinità e perciò non conduce alla pietà né la sua professione può essere direttamente causa del martirio.

Ogni menzogna però costituisce peccato e perciò l'evitare la menzogna opposta a qualsiasi tipo di verità (anche speculativa) in quanto costituisce un peccato contrario alla legge divina, può essere causa del martirio⁵⁸.

In altre parole, non si può essere propriamente martiri della scienza speculativa se non in quanto il suo uso costituisce una realtà pratica e così si può essere martiri dell'*ethos* scientifico, non però direttamente della scienza stessa.

3. Il bene della moltitudine è preferibile a quello del singolo e perciò le virtù civili, sociali, hanno una certa preminenza, cosicché se ogni virtù fosse causa del martirio, ciò dovrebbe verificarsi soprattutto in coloro che muoiono in difesa del bene comune della società civile. La Chiesa però non celebra il martirio dei soldati uccisi in una guerra giusta.

-40-

Risposta.

Il bene della società civile è preminente tra i beni umani, ma il bene divino, che è propriamente causa del martirio, supera ogni bene umano.

Eppure anche il bene umano può diventare divino se si riferisce in Dio e così ogni bene umano riferito a Dio può essere causa del martirio.

Non è quindi escluso che il bene della difesa giusta della patria sia all'interno che all'esterno dello Stato possa costituire una causa del martirio se esprime la fede cristiana di un uomo.

III. Q.125

IL TIMORE⁵⁹

- ▶ secondo la sua moralità:
 - in genere: è peccato (1)
 - in specie: si oppone alla fortezza (2)
- ▶ secondo la gravità del peccato:
 - in assoluto: peccato mortale (3)
 - quanto al suo influsso sull'atto del peccato di cui può diminuire la gravità (4)

1) Il timore costituisce un peccato.

Mt 10, 28: "E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo" e Ez 2,6: "Non li temere, non aver paura delle loro parole".

Ma	Il peccato si verifica negli atti umani a causa del disordine, perché il bene dell'atto umano consiste in un certo ordine dettato dalla ragione, a cui si deve sottomettere l'appetito.
----	---

⁵⁸ Per esempio una verità storica, scientifica, morale o filosofica connessa con la fede.

⁵⁹ Timidezza, vigliaccheria.

Mi	Ora la ragione prescrive che alcune cose devono essere fuggite, altre invece perseguite e tra le cose da fuggire impone che alcune lo siano più di altre, come anche tra le cose da conseguire ordina che alcune devono esserlo più di altre. Infatti, quanto più un bene deve essere raggiunto, tanto più il male opposto deve essere fuggito e perciò alcuni beni sono da conseguire più di quanto alcuni mali sono da fuggire.
Co	Perciò se l'appetito fugge ciò che la ragione detta come qualcosa che deve essere sopportato per non desistere da altri beni che si devono conseguire, allora il timore è disordinato e ha quindi la caratteristica del peccato. Quando invece l'appetito fugge per timore ciò che secondo la ragione deve essere evitato, allora un tale appetito non è disordinato e non c'è peccato in questo ⁶⁰ .

1. Il timore⁶¹ è una passione e come tale dovrebbe essere buono.

Risposta.

Il timore in generale significa la fuggire e così non ha ragione né di bene né di male (in universale)⁶². Le passioni infatti non sono da lodare o da rimproverare per se stesse, ma per l'ordine o il disordine che c'è in esse.

2) In Ef 6,5 si raccomanda ai servi il timore nei riguardi dei padroni.

Risposta.

Tale timore è secondo l'ordine della ragione. Infatti il servitore deve temere per non venire meno nell'ossequio al suo padrone.

-41-

3) Il timore è naturale all'uomo e quindi non può essere peccato, in quanto ogni peccato è contro natura. ARISTOTELE dice infatti che solo un uomo anormale non teme il dolore⁶³ o i cataclismi naturali.

Risposta.

⁶⁰ C'è quindi un fuggire ragionevole che è virtuoso e un fuggire irragionevole, che è peccaminoso. Il primo è prudenza, il secondo è viltà.

⁶¹ Paura.

⁶² Questa è la semplice considerazione psicologica, che non si pronuncia sul bene o sul male morale. Per lo psicologo tutte le funzioni psichiche, in quanto sane o naturali o, sono buone. Semmai potranno essere corrette nella loro funzionalità psichica, se hanno qualche disturbo o difetto naturale o indotto. Così per esempio una funzione sessuale omofila, è anormale già dal punto di vista psicologico, - la cosiddetta "disfunzione sessuale" - prima ancora di ogni considerazione morale, perché non attiene ancora al fine dell'uomo come essere ragionevole, ma semplicemente alla funzionalità o finalità stessa biologica dell'istinto sessuale. La considerazione morale sopraggiunge quando ci chiediamo che uso fare delle funzioni psichiche in ordine al bene o ai fini volontari dell'uomo. Immaginatoci allora che cosa dovremmo dire del cosiddetto "orgoglio omosessuale" (*gay pride*).

⁶³ Quello che oggi si chiama masochismo.

I mali ai quali l'uomo non può opporre resistenza e tali per cui il sottoporsi ad essi non costituisce un bene per l'uomo⁶⁴, sono da fuggire secondo l'ordine della ragione. Quindi un tale timore non è peccato.

2) Il peccato del timore si oppone alla virtù della forza.

Mi	Ogni timore procede dall'amore in quanto ognuno teme il contrario di ciò che ama.
Ma	Ora l'amore non è orientato ad un genere particolare di virtù o di vizio, ma l'amore ordinato si ritrova in ogni virtù, perchè il virtuoso ama il bene proprio della virtù e l'amore disordinato si ritrova a sua volta in ogni vizio, perchè dall'amore disordinato procede il desiderio disordinato (<i>cupiditas</i>).
Co	Perciò similmente il timore disordinato è racchiuso in ogni peccato (ad es. l'avarico teme la perdita del denaro, l'intemperante la perdita del piacere, ecc.).

Il timore in particolare (*sensu stricto*):

Mi	Il timore principalmente riguarda in particolare i pericoli di morte.
Ma	I pericoli di morte sono la materia specifica circa la quale versa la forza.
Co	Perciò il timore particolare disordinato si oppone alla forza e così si dice che la timidità si oppone autonomamente alla forza .

1. Non ogni timore riguarda la morte.

Risposta.

Ciò vale del timore nella sua accezione più comune e così infatti non si oppone solo alla forza, ma se è disordinato si oppone ad ogni tipo di virtù.

2. La forza è lodevole perchè in virtù di essa l'uomo si espone anche alla morte, ma ciò può verificarsi anche a causa del timore ad esempio della schiavitù o dell'ignominia. Così S. AGOSTINO racconta che Catone si è dato alla morte per non diventare schiavo di Cesare.

Risposta.

E' proprio dell'uomo forte esporsi al pericolo di morte per realizzare un bene (e da questo fine si deve giudicare dell'atto umano della forza). Chi si espone alla morte per sfuggire alla schiavitù o a qualche fatica, si lascia vincere dal timore, il che è contrario alla forza. Perciò scrive ARISTOTELE, *Eth.Nic.III*, c.11; 1116a 12-16: "Darsi la morte per sfuggire alla povertà o ad una delusione nell'amore o a qualsiasi altra tristezza non è dell'uomo forte, ma piuttosto del vile, appartiene alla mollezza scansare le avversità, il suicida non si sottomette alla morte perché ciò è bello, ma perché fugge il male".

-42-

3. Il timore può costituire peccato veniale o mortale.

⁶⁴ Per esempio, il trascurare la salute o il guidare l'auto spericolatamente o si sottoporsi a fatiche eccessive, soprattutto in assenza di gravi motivi.

Ap 21,8: “per i vili e gli increduli ... è riservato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo”. Ora, la pena eterna non è dovuta se non a un peccato mortale e quindi sembra che il timore disordinato (viltà) può costituire peccato mortale.

Il timore è peccato in quanto è disordinato sottraendosi a ciò che secondo la ragione non si dovrebbe fuggire⁶⁵.

Se tale disordine si trova solamente nell'appetito sensitivo senza il consenso dell'appetito razionale (volontà), non può costituire che un **peccato veniale**.

Talvolta però tale disordine del timore arriva fino all'appetito razionale (volontà) che secondo il libero arbitrio si sottrae a qualcosa contrariamente all'ordine della ragione.

Un tale disordine **può essere sia peccato mortale che veniale**. Se uno a causa del timore con il quale fugge il pericolo di morte o qualsiasi altro male temporale⁶⁶ è disposto a fare qualcosa che è vietato⁶⁷ o a omettere qualcosa che è comandato nella legge divina⁶⁸, il suo timore è **peccato mortale**⁶⁹. In tutti gli altri casi invece è **peccato veniale**.

Come si vede la gravità morale dipende dall'entità morale del male a cui il timore porta e del bene di cui impedisce la realizzazione.

1. Il timore è nell'irascibile e quindi nella parte sensitiva in cui c'è solo peccato di sensualità che di natura sua non può essere che veniale.

Risposta.

Il timore costituisce un peccato di sensualità se si mantiene entro i limiti della parte sensitiva. Può invece costituire peccato mortale se si ripercuote sulla parte razionale.

Per il peccato di sensualità cf. I-II, q.74, a.4. Il peccato mortale è contro il fine ultimo, ma ordinare al fine ultimo o allontanarsi da esso spetta esclusivamente alla ragione e quindi il peccato di sola sensualità non può essere che veniale (*praeter finem ultimum*).

2. La Glossa a Gdc 7,3 dice che “è timido chi a un primo sguardo teme la lotta, ma non viene meno il suo cuore e quindi può ravvedersi e riprendere animo”.

Risposta.

L'autorità biblica citata si può intendere del solo timore sensitivo. Ma meglio ancora si può dire che chi è atterrito secondo tutto il suo cuore è vinto dal timore in maniera irreparabile. Potrebbe però accadere che, anche se il timore è peccato mortale, l'uomo non sia atterrito in un modo tanto ostinato da non lasciarsi muovere da persuasioni, così come chi pecca mortalmente consentendo alla

⁶⁵ Vedi il famoso esempio evangelico del pastore mercenario che fugge all'arrivo del lupo.

⁶⁶ L'ostilità o la reazione da parte di qualche nemico.

⁶⁷ Per esempio sostenere qualche eresia.

⁶⁸ per esempio confutare un'eresia.

⁶⁹ Soprattutto se si tratta di qualcuno che per ufficio deve vigilare sulla dottrina: l'educatore, il catechista, il maestro, il sacerdote, il teologo, il vescovo.

concupiscenza può essere richiamato per non compiere esteriormente ciò che interiormente si è proposto.

Il timore può quindi costituire peccato grave anche se è solo nell'atto interiore.

-43-

- 3) La glossa ordinaria su Deut 20,8, attribuisce il timore ad una mancanza di perfezione spirituale, ma il peccato mortale non impedisce solo la perfezione consigliata, ma anche il bene necessario comandato dal precetto.

Risposta.

La glossa parla di un timore che impedisce all'uomo un bene che non è di necessità di precetto, ma della perfezione del consiglio. Tale timore non è peccato mortale, ma talvolta veniale e talvolta addirittura non è peccato se uno ha una causa ragionevole di temere.

4) Il timore non scusa del tutto dal peccato, ma può diminuirlo.

Nel Decreto di GRAZIANO si legge che "chi ha subito violenza ed è stato ordinato dagli eretici contro la sua volontà ha un motivo di perdono (*colorem habet excusationis*)".

Ma	Il timore costituisce peccato in quanto è contrario all'ordine della ragione.
Mi	Ora la ragione giudica alcuni mali come mali che sono da fuggire più degli altri.
Co ₁	Perciò, uno che per fuggire i mali che sono maggiormente da evitare non fugge i mali che lo sono di meno non fa peccato . Si tratta infatti di un timore ordinato e ragionevole. Esempio. Si deve fuggire più la morte del corpo che la perdita dei beni terreni e perciò chi promette o dà qualcosa ai ladri per avere salva la vita è scusato dal peccato che farebbe se elargisse qualcosa dei suoi beni ai cattivi trascurando i buoni. Come si vede, il confronto avviene tra due mali di ordine fisico, dove vale il principio del male minore ⁷⁰ , il quale è assolutamente inaccettabile nell'ordine morale in quanto il male morale del peccato si deve sempre evitare in assoluto.
Co ₂	Se invece uno fuggendo per timore di mali che sono meno da evitare si sottopone a dei mali che secondo la ragione sono più da evitare, non può essere del tutto scusato dal peccato , perché tale timore sarebbe disordinato.

I beni dell'anima sono superiori ai beni del corpo e i beni interni (ad esempio la salute) sono superiori ai beni esterni (ad esempio il danaro). Perciò, chi si sottopone al male dell'anima (peccato) per fuggire un male del corpo (ad esempio la flagellazione o la morte) o un male di cose esterne (ad esempio la perdita del danaro); oppure se uno sostiene i mali del corpo per evitare la perdita del danaro, in tutti questi casi non si è scusati dal peccato.

Il timore però può diminuire il peccato perché è meno volontario ciò che avviene per timore in quanto si impone all'uomo la necessità di fare qualcosa a causa del timore imminente. Perciò si deve dire con ARISTOTELE che ciò che avviene per timore non è semplicemente volontario, ma misto da volontario ed involontario⁷¹.

⁷⁰ "Male minore" come principio di azione lecita è da intendersi come *pena* minore, non come *peccato* minore.

⁷¹ Diminuendo il volontario, diminuisce la colpa.

1. Un peccato non può scusare dal peccato.

-44-

Risposta.

Il timore non scusa dal peccato, in quanto esso stesso è un peccato, ma piuttosto in quanto è qualcosa di involontario (che per conseguenza può presentare questa caratteristica di involontario anche nell'atto umano rendendolo imperfetto).

2. Tra tutti i tipi di timore, quello della morte sembra dover scusare più di ogni altro, ma la morte, siccome minaccia necessariamente ogni uomo, non sembra essere da temere e perciò nemmeno questo tipo di timore scusa.

Risposta.

La morte minaccia necessariamente tutti, ma la stessa diminuzione del tempo della vita (che è variabile) si presenta come un male e quindi come qualcosa che si può temere.

- 3) Il timore del male spirituale non scusa dal peccato, perchè non induce nel peccato, ma piuttosto allontana l'uomo dal peccato; il timore del male temporale a sua volta non scusa dal peccato, perchè i mali temporali non si devono temere.

Risposta.

Gli Stoici dicevano che i mali temporali non sono mali per l'uomo (come i beni temporali non sono, secondo loro, beni per l'uomo) e ne concludevano che tali mali non si devono assolutamente temere.

S. Agostino invece e la scuola peripatetica dicono che i beni temporali sono veri beni umani, anche se minimi e perciò i mali a loro opposti si possono temere, ma non molto, così da abbandonarli se ciò è necessario per realizzare il bene superiore della virtù.

IV. Q.126

IL VIZIO DELL'INTIMIDITA'⁷².

- ▶ è peccato ed è
- ▶ specificamente opposto alla forza.

1. L'intimidità è peccato.

Si dice nel Vangelo del giudice iniquo che “non temeva Dio e non aveva riguardo per nessuno” (Lc 18,2).

⁷² Spavalderia, irriverenza, empietà, supponenza.

Mi	Il timore nasce dall'amore e perciò si deve dare lo stesso giudizio del timore e dell'amore (trattando sempre di quel timore che teme i mali temporali e proviene dall'amore dei beni temporali).
Ma	Ora ad ogni uomo è naturalmente dato di amare la propria vita e ciò che è ordinato ad essa, ma tutto questo nel dovuto modo, non ponendo in ciò il fine ultimo, ma un bene a sua volta ordinato al fine ultimo.
Co	Perciò se qualcuno viene meno nel modo dovuto dell'amore di tali cose, ciò avviene in contrasto con l'inclinazione naturale e quindi costituisce peccato. Nessuno però viene meno del tutto in questo amore connaturale, in quanto ciò che è della natura non può mai essere completamente perso (cf. Ef 5,29: "Nessuno mai ha preso in odio la propria carne") ⁷³ . Così anche i suicidi si tolgono la vita per amore di se stessi, per essere liberati dalle angosce presenti.

-45-

=Ma ¹	
Mi ¹	Può succedere che qualcuno tema meno la morte ed altri mali temporali di quanto debba temerli, perchè ama i beni temporali corrispondenti meno di quanto avrebbe dovuto amarli secondo la retta ragione. Non può però succedere che non si tema nulla di tutto ciò in assoluto a causa di un difetto totale ed assoluto dell'amore, ma può accadere per altri motivi come se uno pensa che i mali opposti ai beni che ama non gli possono mai capitare e ciò a sua volta avviene o per la superbia di chi presume troppo di se stesso e disprezza gli altri, come è detto in Gb 41,25: "Nessuno sulla terra è pari a lui, fatto per non aver paura". Oppure può verificarsi anche per un difetto di ragione , come nei Celti dei quali ARISTOTELE racconta che a causa della loro stoltezza non temono nulla.
Co ¹	Da ciò appare che l' essere impavido ⁷⁴ è vizioso , sia che ciò provenga dal difetto di amore, sia che provenga dalla superbia, sia infine che provenga dalla stoltezza. Quest'ultima però scusa dal peccato se è invincibile.

1. In Pro 28,1 si fa l'elogio dell'uomo giusto in questi termini: "Il giusto è sicuro come un giovane leone".

Risposta.

Il giusto è lodato non perchè è privo di qualsiasi timore, ma perchè è privo di quel timore che potrebbe allontanarlo dal bene. Essere completamente privi di ogni timore non è un bene morale. Cf. *Vulg. Eccli.* 1,28: "Qui sine timore est, non poterit iustificari".

2. La cosa più terribile è la morte, ma nemmeno essa dev'essere temuta, come è detto in Mt 10, 2: "Non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo",- né si deve temere tutto quel male che un uomo ci può fare, come si dice in Is 51,12: "Chi sei tu perché tema uomini mortali?". Sembra quindi che essere impavidi non costituisce peccato.

⁷³ Da qui vediamo come l'etica paolina, nonosante alcune espressioni, nulla ha a che vedere col dualismo gnostico del disprezzo della carne, ma si inquadra nell'antropologia biblica dell'unità di spirito e corpo.

⁷⁴ Spavaldo.

Risposta.

La morte e tutto ciò che un uomo mortale ci può fare di male non si deve temere in maniera tale da allontanarsi dalla giustizia a causa di un simile timore. Si deve però temere, in quanto l'uomo può essere impedito da tutto ciò nelle opere di virtù sia riguardo a se stesso che riguardo al progresso nella virtù che potrebbe causare negli altri. Cf. Pro. 14,16: "Il saggio teme e sta lontano dal male"⁷⁵.

3. Il timore nasce dall'amore, ma non spetta alla perfezione della virtù amare qualcosa di mondano. Cf. S.AGOSTINO, *De Civ.Dei* XIV, c.28; MPL 41/436: "L'amore di Dio fino al disprezzo di se stessi fa cittadini della città celeste". Perciò non temere nulla di umano non sembra costituire un peccato.

Risposta.

I beni temporali devono essere disprezzati in quanto ci allontanano dall'amore e dal timore di Dio. E secondo questa precisa ragione non devono essere temuti i mali opposti a tali beni temporali, come è detto in Sir 34,16 (al.14): "Chi teme il Signore non ha paura di nulla". I beni temporali non devono però essere disprezzati in quanto ci aiutano strumentalmente in vista di ciò che spetta all'amore e al timore di Dio.

-46-

1. L'intimidità (impavidità) è vizio opposto alla fortezza.

Mi	La fortezza riguarda i timori e le audacie (come materia circa <i>quam</i>).
Ma	Ora, ogni virtù morale pone il modo della ragione nella sua materia circa <i>quam</i> (cioè nella materia che essa riguarda propriamente come sua).
Co	Perciò alla fortezza spetta un timore moderato secondo la ragione, così che l'uomo forte teme ciò che occorre temere e quando occorre temere e così via secondo tutte le circostanze dovute.

=Mi ¹	
Ma ¹	Ora tale modo della ragione (che la fortezza impone al timore come alla sua materia propria) può essere corrotto (per opposizione alla fortezza) sia per eccesso di timore (timidezza) che per il suo difetto (intimidità, impavidità).
Co ¹	Perciò come la timidità si oppone alla fortezza per eccesso di timore, in quanto l'uomo teme ciò che non occorre temere o teme secondo circostanze disordinate, così anche l'impavidità si oppone alla fortezza per il difetto di timore, in quanto l'uomo non teme ciò che occorre temere secondo l'ordine della ragione.

1. Nessun atto della fortezza è impedito per impavidità, perchè chi non teme sopporta il male con fortezza e lo aggredisce con audacia e quindi sembra che l'impavidità non possa essere opposta nemmeno all'abito della fortezza dal quale procede tale atto.

Risposta.

⁷⁵ Anche Gesù in alcune circostanze pericolose, prima della fine della sua missione, si allontana mettendosi in salvo. Il che non gli impedisce, alla fine della sua missione, di lasciarsi catturare per offrirsi vittima di salvezza per l'umanità.

L'atto della fortezza non è il sopportare e l'aggreire in un modo qualsiasi, bensì in quel modo preciso che corrisponde alla ragione⁷⁶. Ora l'impavido è privo di timore in contrasto con l'ordine della ragione e quindi sopporta per mancanza di timore dovuto⁷⁷ ed aggredisce senza moderazione⁷⁸.

2. L'impavidità sembra derivare:
 - a. da un difetto di amore dovuto (e così si oppone alla carità),
 - b. dalla superbia che si oppone all'umiltà e
 - c. dalla stoltezza che si oppone alla prudenza o alla sapienza. Sembra quindi che si opponga a virtù diverse dalla fortezza.

Risposta.

L'impavidità secondo la sua specie (e quindi secondo la sua essenza) corrompe il giusto mezzo della fortezza (che è il timore moderato secondo l'ordine della ragione) e quindi si oppone direttamente alla fortezza stessa, ma secondo le sue cause si può opporre anche ad altre virtù (nulla infatti impedisce che un vizio derivi causalmente da un altro).

2. I vizi si oppongono alla virtù come gli estremi al medio. Ma un medio non può avere da un lato che un solo estremo. Ora gli estremi della fortezza sono già dati dal timore e dall'audacia.

-47-

Risposta.

Il vizio dell'audacia si oppone alla fortezza per l'eccesso caratteristico dell'audacia. Il vizio dell'impavidità invece si oppone secondo il difetto del timore dovuto. La fortezza infatti pone il giusto mezzo nell'una e nell'altra passione e quindi non è inconveniente che secondo la diversità delle passioni che modera abbia degli estremi diversi.

In altre parole l'unica virtù della fortezza pone il suo medio formale (moderazione ragionevole del timore e dell'audacia) in due passioni diverse, che costituiscono entrambe la sua materia circa *quam*, così che lo stesso medio formale sarà diversamente partecipato nella materia diversa dimodochè anche gli estremi saranno diversi rispetto alla diversità dei medii per così dire "materiali".

V. Q.127

L'AUDACIA⁷⁹

⁷⁶ In certi casi la fortezza vieta di sopportare e comanda di aggreire o comanda di sopportare e vieta di aggreire.

⁷⁷ Salvo poi a restare schiacciato o sconfitto dalla forza nemica. Grave è il danno poi se ci cede alla tentazione di peccare.

⁷⁸ Anche in questo caso la sconfitta è assicurata.

⁷⁹ Temerarietà.

- ▶ è peccato che (1)
- ▶ si oppone alla fortezza (2)

1. L'audacia è peccato.

Sir 8,18 (al.15): “Con un avventuriero (Vulg.: *cum audace*) non metterti in viaggio, per paura che ti diventi insopportabile”. Ora non si deve ricusare la compagnia di nessuno, se non a causa del peccato e quindi sembra che l'audacia sia un peccato.

L'audacia è una passione e sotto questo aspetto non ha ragione di bene o di male morale.

La passione assume però una qualifica morale secondo l'ordine della ragione che si deve realizzare in essa e quindi talvolta risulta debitamente moderata e moralmente buona (virtù), talvolta invece risulta disordinata e quindi moralmente cattiva (vizio).

Ora i nomi di alcuni vizi si prendono dalla passione non secondo se stessa, né secondo la sua dovuta moderazione, bensì secondo il suo eccesso, la sua sovrabbondanza.

Esempio. Il vizio dell'ira si denomina dalla passione dell'ira secondo la sua sovrabbondanza eccessiva.

In tal modo anche **l'audacia, detta così come sovrabbondanza di passione, è un peccato.**

1. In Gb 39,21 si dice del cavallo che allegoricamente significa il buon predicatore secondo l'interpretazione di S.GREGORIO MAGNO: “Scalpita nella valle giulivo, con impeto (*audacter*) va incontro alle armi”.

Risposta.

L'audacia in questa prospettiva non significa la passione sregolata, bensì la passione moderata secondo l'ordine della ragione e in questa accezione l'audacia non solo non si oppone alla fortezza, ma fa addirittura parte di essa.

2. L'uomo prudente si consiglia lentamente, ma mette velocemente in atto ciò che ha deliberato a lungo. Ora la velocità nell'esecuzione è aiutata dall'audacia, la quale si presenta quindi come qualcosa di lodevole.

-48-

Risposta.

La velocità nell'agire è lodevole dopo il consiglio deliberativo della ragione. Se uno volesse agire velocemente prima di consigliarsi il suo atto sarebbe precipitoso e quindi vizioso per opposizione alla prudenza. L'audacia che aiuta la velocità dell'esecuzione deve quindi seguire e non già prevenire l'atto della ragione; il che vuol dire che essa deve seguire l'ordine della ragione, perché solo così rientra nella virtù della fortezza e può aiutare l'atto di un'altra virtù (prudenza).

3. L'audacia è una passione causata dalla speranza (cf. I-II, q.45,a.2 c.a.: “Per il fatto che uno spera di superare un male terribile imminente, lo persegue con audacia”). La speranza però non si dice peccato, ma costituisce piuttosto una virtù.

Risposta.

Alcuni vizi e alcune virtù sono rimasti senza nome e perciò per denominarli ci si serve dei nomi delle passioni. Ora per significare i vizi ci si serve generalmente di quelle passioni che hanno per oggetto il male (ad esempio odio, timore, ira, audacia). La speranza e l'amore hanno invece come loro oggetto proprio il bene e quindi si usano piuttosto per denominare le virtù.

1. L'audacia si oppone alla forza.

Mi	Il vizio si oppone alla virtù nella stessa materia
Ma	Alla virtù morale spetta osservare il modo della ragione in quella materia circa la quale essa propriamente versa.
Co	Perciò ogni vizio che implica l'immoderazione circa la materia di una virtù morale si oppone a questa virtù morale specifica come l'immoderato si oppone al moderato.

=Ma ¹	
Mi ¹	Ora l'audacia come vizio implica l'eccesso di quella passione che si chiama audacia e che costituisce la materia circa <i>quam</i> propria della forza.
Co ¹	Perciò l'audacia si oppone alla virtù morale specifica della forza che propriamente versa circa i timori e le audace.

1. L'abbondanza dell'audacia procede da quella presunzione dell'anima che appartiene alla superbia e pertanto si oppone all'umiltà.

Risposta.

L'opposizione tra virtù e vizio si deve principalmente considerare non secondo la causa del vizio, ma secondo la sua specie propria. Per conseguenza non è necessario che l'audacia si opponga a quella virtù alla quale si oppone la presunzione che ne è la causa.

2. L'audacia è da riprovare o in quanto causa un danno allo stesso audace che si precipita nei pericoli o agli altri che egli trascina con sé, il che sembra però opposto piuttosto alla giustizia che alla forza.

Risposta.

-49-

Come l'opposizione del vizio non viene considerata secondo la sua causa, così nemmeno secondo il suo effetto. Ora, il danno che deriva dall'audacia non è l'audacia stessa secondo la sua essenza specifica, ma è piuttosto un suo effetto così che non può costituirsi criterio di opposizione tra vizio e virtù.

2. La forza riguarda i timori e le audacie. Ora, per quanto riguarda il timore, vi è un vizio che si oppone ad essa per eccesso (timidità) e uno che si oppone ad essa per difetto (impavidità). Così anche quanto all'audacia, oltre all'opposizione per eccesso (audacia intesa come vizio = temerarietà), vi dovrebbe essere un'opposizione per difetto, il che non sembra aver luogo.

Risposta.

Il moto dell'audacia consiste nell'aggreire ciò che è contrario all'uomo e in vista di questo vi è nell'uomo un'inclinazione naturale che però può essere impedita dal timore di soffrire un male da un'eventuale aggressione di ciò che è contrario all'uomo. Quindi l'audacia non ha un altro difetto contrario se non la timidità.

Da parte sua però l'audacia non deriva dal solo difetto di timidità né lo accompagna sempre. Dice infatti ARISTOTELE, *Eth.Nic.* III,c.10; 1116 a 7-9, che "gli audaci vogliono precorrere i pericoli, ma quando si trovano in mezzo ad essi desistono" a causa del timore.

In altre parole la mancanza di audacia deriva dall'eccesso di timore (timidità), ma l'eccesso di audacia non sempre deriva dal difetto del timore (impavidità).

Sembra quindi che S.Tommaso ammetta solo tre estremi nella forza:

- la timidità⁸⁰, che coincide con la mancanza dell'audacia;
- l'impavidità⁸¹ e
- l'eccesso di audacia (temerarietà)⁸².

La timidità⁸³ si opporrebbe quindi ugualmente all'impavidità e alla temerarietà sotto due rispetti diversi.

Il CAETANO commenta:

"Il dubbio si può risolvere in due modi.

In primo luogo tenendo la parte affermativa, cioè che il difetto di audacia avviene solo per eccesso di timore e così sembra pensare l'Autore in questa lettera quando dice che il moto dell'audacia che consiste nel cadere nel contrario, seguendo un'inclinazione naturale in virtù della quale chi è inclinato in tal senso, cade nel suo contrario; ossia non viene impedito se non per timore ed esegue in modo diverso la funzione di un' inclinazione naturale, e perciò conclude che non si trova un vizio opposto all'audacia per difetto.

Ma siccome il difetto dell'audacia non avviene solo per eccesso di timore, ma anche per poca o nessuna speranza di vincere i mali contrari, perché come la speranza è causa dell'audacia così il difetto della speranza è causa del difetto dell'audacia, perciò il dubbio si deve risolvere **diversamente** tenendo la parte negativa e dicendo che, come vi è un quadruplice peccato contro l'atto della forza, così vi è quadruplice vizio contro la virtù della forza, dei quali tre sono stati nominati da Aristotele⁸⁴ e nella lettera (presente), mentre il quarto, di cui tratta la questione presente, viene da alcuni nominato **vecordia**⁸⁵ e ciò per una buona ragione, perché chi non osa è come se fosse senza cuore⁸⁶ e si può dire vecorde⁸⁷.

⁸⁰ Timore eccessivo, opposto alla forza prudente

⁸¹ Timore scarso, opposto al timore prudente.

⁸² Forza imprudente, senza timore.

⁸³ Il vizio nel timore può essere timore eccessivo, scarso o totale assenza di timore.

⁸⁴ Timore eccessivo, timore scarso, forza imprudente.

⁸⁵ In latino la *vecordia* (*ve-cordia*), con *ve* privativo, significa mancanza di cuore, ovvero di buon senso e quindi, in senso lato, di coraggio, di forza, di iniziativa. Si potrebbe chiamare fiacca, inerzia, abulia, freddezza.

⁸⁶ Senza coraggio, senza stimolo, senza spinta.

⁸⁷ Latinismo non molto felice (*vecors*).

Nè e necessario dare un'altra ragione di questo vizio, se non il fatto che il suo atto che è il non osare quando e quanto è necessario, è un atto secondo se stesso specificamente contrario alla fortezza e ciò direttamente e non solo per concomitanza di un altro vizio dal quale sorgerebbe. La conferma di ciò è che se l'uomo non temesse eppure disperasse della vittoria, verrebbe meno nell'osare e avrebbe commesso questo peccato. Alcuni infatti non osano tentare qualcosa non già perché mossi da timore, ma a causa di una certa "meschinità di animo" (*parvitas animi*) e tutto ciò dimostra che il difetto dell'audacia sorge talvolta principalmente da altri motivi che dall'eccesso di timore".

-50-

VI. Q.128

LE PARTI DELLA FORTEZZA.

(articolo unico)

Le parti di una virtù possono essere:

- a. soggettive (come specie nel genere),
- b. integrali (come il fondamento, il tetto, le pareti, ecc., nella casa),
- c. potenziali (come le facoltà operative nell'anima).

Nella fortezza **si escludono le parti soggettive** in quanto la fortezza è una virtù speciale determinata da una materia specificamente molto ristretta.

Le parti integrali saranno costituite da tutto ciò che deve concorrere all'atto della fortezza e **le parti potenziali** deriveranno dal fatto che ciò che la fortezza considera riguardo alle cose più difficili (pericoli di morte), altre secondarie aggiunte lo considerano in materie meno difficili.

La fortezza ha **due atti: aggredire e sopportare.**

I. **Quanto all'aggredire**, vi sono due requisiti:

- A. **La preparazione dell'animo** che è la **fiducia**⁸⁸;
- B. **L'esecuzione dell'opera**: per non desistere da un'opera iniziata con fiducia si richiede la **magnificenza**⁸⁹.

Se queste due parti sono strettamente **applicate alla materia propria della fortezza** (pericoli di morte), allora costituiscono le sue **parti integrali** (senza le quali la fortezza non può essere).

Se invece sono **riferite ad altre materie meno difficili**, costituiscono virtù specificamente distinte dalla fortezza, ma aggiunte ad essa come virtù secondarie a quella principale (**parti potenziali**). Così ARISTOTELE ordina la magnificenza a grandi spese e la magnanimità (fiducia) ai grandi onori.

II. **Quanto al sopportare** vi sono due requisiti ancora:

⁸⁸ Confidenza.

⁸⁹ Magnanimità.

- A. **Non lasciarsi scoraggiare dai mali incombenti** e riguardo a questo si pone la **pazienza**.
- B. **Non lasciarsi stancare dalla durata prolungata delle cose difficili desistendo dal proposito** (cf . Eb 12,3: “non stancatevi perdendovi d’animo”) e a questo scopo è ordinata la **perseveranza**.

Anche queste due parti, **se sono applicate alla materia propria della forza** costituiscono le sue parti **quasi integrali**.

Se invece sono applicate a qualsiasi altra materia ardua, ma meno difficile, costituiscono virtù distinte dalla forza, ma aggiunte ad essa come virtù secondarie a quella principale (**parti potenziali**).

1. La magnificenza sembra spettare alla liberalità e quindi alla giustizia.

Risposta.

La magnificenza aggiunge nella materia della liberalità una certa grandezza che costituisce la ragione dell’arduo, oggetto proprio dell’irascibile che è una facoltà perfezionata dalla forza.

-51-

2. La fiducia è speranza, ma la speranza non spetta alla forza.

Risposta.

La speranza con cui ci si fida di Dio è virtù teologale; invece la speranza che è parte della forza è la speranza con cui l’uomo si fida di se stesso subordinandosi però a Dio.

3. La magnificenza e la fiducia non si rapportano a dei pericoli.

Risposta.

Aggredire cose grandi è sempre pericoloso, in quanto un eventuale insuccesso potrebbe portare con sé un grave danno. Perciò, anche se la magnificenza e la fiducia si pongono circa ogni grande opera da intraprendere, sempre hanno una certa affinità con la forza a causa del pericolo imminente.

4. La pazienza sopporta cose difficili; il che è attribuito da CICERONE anche alla stessa forza e quindi sembra che non ci sia distinzione tra pazienza e forza.

Risposta.

La pazienza non solo sopporta i pericoli di morte che sono oggetto proprio della forza senza una tristezza eccessiva, ma anche ogni altra cosa difficile o pericolosa. E così si dice virtù aggiunta alla forza. In quanto invece riguarda i pericoli di morte, costituisce parte integrale della forza stessa.

5. La perseveranza è richiesta in ogni virtù.

Risposta.

Lo è solo in quando significa la continuità di un'opera buona fino al suo termine.

6. Diverse sistemazioni:

MACROBIO:	ANDRONICO:
<ul style="list-style-type: none">‣ magnanimità‣ fiducia‣ sicurezza‣ magnificenza‣ costanza‣ tolleranza(=pazienza)‣ fermezza (=perseveranza)	<ul style="list-style-type: none">‣ eupsychia‣ lema‣ magnanimità‣ virilità‣ perseveranza‣ magnificenza‣ andragathia

Risposta.

Quanto a MACROBIO:

Magnanimità e sicurezza⁹⁰ sono riducibili alla fiducia ossia speranza (magnanimità = desiderio (amore) di cose grandi sperate). La fiducia è piuttosto la certezza delle cose sperate, la magnificenza la loro grandezza.

La sicurezza contrasta il timore e quindi aiuta la speranza (la fiducia).

La costanza è compresa sotto la magnificenza (avere animo costante nelle opere grandi) e così ha affinità anche con la perseveranza.

Quanto ad ANDRONICO:

- Lema = pazienza = tolleranza
- eupsychia (buon animo) = sicurezza
- virilità = fiducia
- l'andragathia si aggiunge alla magnificenza e significa la virile bontà ossia strenuità nel compimento del bene, ovvero virile prudenza e sollecitudine nel fare opere grandi.

-52-

7. ARISTOTELE pone cinque modi della fortezza:

- **politica** che agisce per timore di disonore o di pena;
- **militare** che agisce per arte ed esperienza di guerra;;

⁹⁰ La sicurezza è quella virtù per la quale l'animo è forte, sereno e senza preoccupazioni nell'aderire al vero e al bene. E' legata alla certezza di conoscere il vero ed alla fortezza nel perseguire il bene. La persona sicura se ne infischia delle critiche malevole e delle calunnie e tira diritto per la sua strada ed eventualmente risponde contraccando. Il vizio opposto è l'insicurezza e il tentennare inconcludente (il "pensiero debole" o scetticismo), che comporta la debolezza, la pusillanimità, l'oscillazione e l'instabilità nell'aderire al vero e al bene. Può dipendere da rispetto umano e da falsa umiltà; si rapporta con la timidezza. L'eccesso di sicurezza è la spavalderia (il pensiero "troppo forte" o dogmatismo) che dipende dalla superbia e da una certezza infondata.

- **emotiva**, soprattutto dell'ira,
- **di consuetudine della vittoria;**
- **di ignoranza dei pericoli.**

Questi tipi di fortezza non si ritrovano nelle divisioni indicate.

Risposta.

Questi tipi di fortezza convengono con la vera fortezza nella somiglianza dell'atto, ma si discostano da essa per il motivo e perciò non appartengono alla fortezza, anche se sono delle modalità di atti simili agli atti della fortezza.

VII. Q. 129

LA MAGNANIMITÀ.

La magnanimità:	
▶ in sé:	
▸ l'oggetto:	
– specifico (onori) (1)	
– in specie infima (grandi onori) (2)	
▸ l'abito:	
– caratteristica della virtù (3)	
– specificità (4)	
▶ riguardo ad altre condizioni esterne:	
– rapporti con altre virtù:	
- fa parte della fortezza (5)	
- comprende in sé:	
* la fiducia (6) e	
* la sicurezza (7)	
– riguardo ad una circostanza particolare:	
- è aiutata dai beni di fortuna (8)	

1. La magnanimità riguarda gli onori.

Mi	(etimologia delle parola) "Magnanimità" implica nel suo nome una certa estensione dell'animo a cose grandi ⁹¹ .
Ma	Ora ogni virtù ha un rapporto fondamentale a due realtà: a. alla materia , circa la quale essa opera e b. all' atto proprio , che consiste nell'uso dovuto di tale materia. Tra questi due criteri è principale quello dell' atto .

⁹¹ *Magnus animus.*

Co	Perciò un uomo si dice magnanimo principalmente perché ha l'animo orientato verso un atto grande.
----	---

=Mi ¹	
Ma ¹	Ora un atto si può dire grande in due modi: a. secondo la proporzione , e così si può dire grande anche un atto che riguarda una cosa piccola e mediocre; ad esempio, se uno ne fa un ottimo uso e b. semplicemente e in assoluto un atto si dice grande se consiste nell'uso ottimo della cosa più grande (<i>usus optimus rei maximae</i>).
Co ¹	Perciò è magnanimo semplicemente ed in assoluto chi ha l'animo proteso verso l'ottima realizzazione delle cose più grandi.

=Mi ²	
Ma ²	Ora le cose esterne delle quali l'uomo può usare sono così ordinate che la più grande tra loro è l'onore e ciò per tre motivi: 1. perché è più vicino alla virtù come una certa testimonianza resa alla virtù di un uomo; 2. perchè l'onore si dà a Dio e agli uomini migliori; 3. perchè tutti gli uomini preferiscono conseguire l'onore ed evitare il disonore ad ogni altra cosa.
Co ²	Così uno si dice magnanimo da ciò che è grande semplicemente ed in assoluto, come uno si dice forte da ciò che è semplicemente difficile. Per conseguenza la magnanimità riguarda gli onori (come i beni esterni semplicemente più grandi).

-53-

1. La magnanimità è nell'irascibile ("animo"⁹² infatti significa l'irascibile come "desiderio" significa il concupiscibile), ma l'onore è un bene appetibile e quindi sembra essere oggetto del concupiscibile.

Risposta.

Bene e male considerati in assoluto appartengono alla parte concupiscibile, ma se ad essi si aggiunge la caratteristica di arduo⁹³, allora spettano alla parte irascibile. Ora siccome l'onore ha questo aspetto del grande e arduo, la magnanimità lo riguarda sotto questo aspetto preciso e così è nella parte irascibile.

2. La magnanimità, essendo virtù morale riguarda o le operazioni o le passioni, ma non può essere riguardare le operazioni, perchè così rientrerebbe a far parte della giustizia. Dovrà quindi toccare le passioni. Ma l'onore non è una passione e perciò sembra che non riguardi l'onore.

Risposta.

⁹² L'*animus* latino: coraggio.

⁹³ L'arduo comporta difficoltà ed ostacoli da superare e per questo si raggiunge solo con una certa moderata aggressività.

L'onore non è né una passione né un'operazione, ma è l'oggetto di una determinata passione e precisamente della speranza, che aspira al bene difficile ed arduo. Perciò la magnanimità riguarda immediatamente la passione della speranza e mediante essa riguarda l'onore, in quanto è oggetto della speranza. Similmente la fortezza riguarda i pericoli di morte in quanto costituiscono l'oggetto delle passioni del timore e dell'audacia.

3. La magnanimità significa più il perseguire che il fuggire (il magnanimo si chiama così perché tende a cose grandi *ad magna tendit*). Ora gli uomini virtuosi non si lodano perché perseguono gli onori, ma piuttosto perché li fuggono.

Risposta.

Sono lodevoli coloro che disprezzano gli onori in maniera tale da non far nulla di sconveniente per guadagnarseli e da non stimarli troppo. Se però uno disprezzasse gli onori in maniera tale da non far nulla di ciò che è degno di onore, sarebbe riprovevole. Ed è in questo preciso modo che la magnanimità riguarda gli onori, affinché l'uomo si dia da fare per compiere ciò che è oggettivamente degno di onore, ma non così da avere una stima esagerata degli onori, che gli possono essere tributati dagli uomini.

-54-

Il GAETANO riassume osservando che **l'atto proprio** della magnanimità è fare cose grandi. Il che però può essere impedito o aiutato dalla speranza degli onori e così la magnanimità **pone la giusta misura nella speranza degli onori**, nella quale l'eccesso porta all'ambizione e alla vanagloria (ricerca di onori falsi) e il difetto porta ad una specie di pusillanime incuria dei veri onori. La magnanimità sprona quindi l'uomo a fare cose grandi in ogni genere di vera virtù. **Il grande onore** non è tanto l'oggetto, quanto piuttosto **la materia** della magnanimità. **L'oggetto** della magnanimità sono **le opere grandi⁹⁴ di ogni virtù**.

La denominazione della magnanimità però deriva sia dall'oggetto che dalla materia, dall'oggetto perché il suo oggetto formale è ciò che c'è di grande in ogni opera di virtù; dalla materia, perché il grande onore è il bene più grande tra i beni esterni. Come poi l'oggetto si distingue dalla materia così l'atto circa l'oggetto si distingue dall'atto circa la materia. Il magnanimo infatti raggiunge il suo oggetto realizzando cose grandi e raggiunge la sua materia propria assumendo una speranza moderata dell'onore futuro e un piacere moderato dell'onore presente. Il magnanimo ha bisogno dell'uno e dell'altro atto, perché non sarebbe semplicemente magnanimo se tendesse solo al genere minimo di beni quali sono i beni esterni senza tendere ai beni più grandi quali sono i beni dell'anima, ma per far ciò ha a sua volta bisogno di moderare il desiderio (la speranza) degli onori che, tra i beni esterni, sono i beni più grandi

1. La magnanimità riguarda grandi onori.

⁹⁴ La magnanimità riguarda opere grandi nel senso umano, ossia opere quantificabili e valutabili secondo dimensioni materialmente e storicamente rilevabili, attinenti ai grandi numeri, come può essere la fondazione di un istituto religioso, una grande opera missionaria, la promozione di opere sociali o culturali, la costruzione di chiese o di ospedali o di scuole, cospicue offerte o finanziamenti per beneficenza e cose del genere. Quindi non si tratta della "grandezza" nel senso spirituale o soprannaturale, tipica della virtù cristiana, dove il criterio non è la dimensione umana visibile, ma la qualità dell'intenzione e della buona volontà, per cui, cristianamente parlando, può essere opera più grande – cioè più santa o eroica – l'offerta della propria vita di una monaca nascosta in un monastero, che non l'opera di un Cardinale che ha fondato cinque lebbrosari in Africa. Il che ovviamente non toglie che esista una magnanimità cristiana, per la quale la grandezza dell'opera si accompagna alla santità del suo autore.

Mi	La virtù è una certa perfezione della potenza al cui “ultimo” ⁹⁵ (cioè più perfetto) appartiene. <i>Virtus est ultimum potentiae.</i>
Ma	Ora la perfezione di una potenza non si considera secondo ogni tipo di operazione, ma secondo quelle operazioni che implicano qualcosa di grande e di difficile. Infatti ogni potenza, anche imperfetta, può arrivare alla realizzazione di qualche operazione mediocre e debole.
Co	Perciò alla ragione della virtù spetta il fatto che essa sia circa un bene difficile.

=Mi ¹	
Ma ¹	Il difficile e il grande si può considerare nell’atto di una virtù in due modi: a. in un modo da parte della ragione , in quanto è difficile trovare il mezzo della ragione e stabilirlo in una determinata materia e questa difficoltà è propria delle virtù intellettuali (prudenza) e anche nell’atto della giustizia (in cui il <i>medium rationis</i> coincide con il <i>medium rei</i>); b. un’altra difficoltà si può trovare da parte della materia , che può avere una certa ripugnanza riguardo al modo della ragione che si deve porre in essa e questa difficoltà è propria delle altre virtù morali che regolano le passioni (temperanza, forza).
Co ¹	La ragione delle virtù morali che regolano le passioni si deve considerare secondo la difficoltà che consiste nel porre il modo della ragione nella materia, la quale ha in sé una certa ripugnanza al modo di ragione che appunto si deve porre in essa.

-55-

=Mi ²	Distinzione riguardante la resistenza che le passioni oppongono alla ragione: a. alcune passioni hanno una grande forza di resistenza riguardo alla ragione da parte della passione stessa , b. altre passioni hanno questa resistenza principalmente da parte di quelle cose che costituiscono l’oggetto della passione .
Ma ²⁻¹	Le passioni resistono alla ragione da parte di se stesse in quanto sono molto forti (infatti l’appetito sensitivo nel quale si trovano le passioni è naturalmente sottomesso alla ragione).
Co ²⁻¹	Per conseguenza le virtù che riguardano tali passioni si pongono solo circa una materia molto grande in queste stesse passioni (così la forza riguarda i timori e le audacie più grandi, la temperanza riguarda i piaceri più grandi e la mansuetudine l’ira più grande).
Ma ²⁻²	Le passioni che resistono alla ragione da parte delle cose esterne che costituiscono il loro oggetto oppongono questa resistenza a causa di ognuna di quelle cose esterne che possono avere per oggetto (così l’amore o la cupidigia possono riguardare sia il danaro che l’onore).
Co ²⁻²	La virtù che regola tali passioni deve riguardare non solo ciò che c’è di più grande in esse, ma anche ciò che è mediocre e più piccolo, perché le cose esterne, anche se piccole, sono molto appetibili in quanto sono necessarie per la vita dell’uomo.

Esempio.

L’appetito del denaro è moderato da due virtù:

- circa le somme piccole e mediocri agisce **la liberalità** e
- circa le somme più grandi interviene **la magnificenza**.

⁹⁵ Ossia il vertice sommo dell’attuazione della potenza.

Applicazione all'appetito degli onori.

Anche qui ci sono due virtù:

- Una riguarda gli onori piccoli e mediocri ed è **senza nome**, ma si può denominare dagli estremi:
 - * filotimia (amore dell'onore) e
 - * afitotimia (privazione dell'amore dell'onore).Infatti è lodevole sia chi ama l'onore, sia chi non si preoccupa troppo dell'onore, in quanto l'uno e l'altro può avvenire con mederazione.
- L'altra virtù **riguarda i grandi onori** ed è appunto la **magnanimità**.

CONCLUSIONE.

La materia propria della magnanimità è il grande onore. Il magnanimo infatti tende a ciò che è degno di grande onore.

1. **Il grande e il piccolo sono accidentali** rispetto all'onore che è la materia della magnanimità.

Risposta.

Il grande ed il piccolo sono accidentali rispetto allo stesso onore, ma costituiscono una grande differenza riguardo alla ragione, il cui modo dev'essere osservato nell'uso dell'onore. E' molto più difficile osservare il modo della ragione nei grandi onori che in quelli piccoli.

-56-

2. Come la magnanimità modera gli onori, così la mansuetudine le ire, ma la mansuetudine non è specificata dalla grandezza delle ire che modera.

Risposta.

Diversa è la ragione della passione stessa (come può essere l'ira) e quella degli oggetti esterni delle passioni (come sono gli onori). Nella passione la virtù riguarda solo ciò che è massimo; negli oggetti (cose esterne) riguarda invece tutta l'ampiezza dell'oggetto.

1. Il disonore è più lontano dal grande onore che il piccolo, ma il magnanimo è ben disposto anche circa il disonore e per conseguenza dovrebbe esserlo *a fortiori* circa i piccoli onori.

Risposta.

Chi usa bene di cose grandi, usa bene anche di quelle piccole. Ora il magnanimo considera i grandi onori come degli onori dei quali è degno o meglio come degli onori minori rispetto a quelli dei quali è degno (la virtù onorata da Dio non può essere sufficientemente onorata dall'uomo) e perciò non si insuperbisce in mezzo a grandi onori, perché non li ritiene superiori a sé, ma piuttosto

li disprezza. Tanto più disprezza gli onori mediocri e piccoli e anche nel disonore non si scoraggia, ma lo disprezza ritenendo di subirlo ingiustamente.

La magnanimità riguarda i grandi onori, perché costituiscono una difficoltà particolare, ma di conseguenza porta anche ad un atteggiamento retto riguardo agli onori di minore entità e quindi racchiude in sé la filotimia/afilotimia come una parte quasi potenziale.

1. La magnanimità è una virtù.

In II Mac 14,18 si dice che “Nicanore, sentendo parlare del valore che avevano gli uomini di Giuda e del loro entusiasmo (Vulg. *animi magnitudinem*) nelle lotte per la patria, non si arrischiava a decidere la sorte con spargimento di sangue”. Ora solo le opere di virtù sono lodevoli e quindi dall’autorità della Sacra Scrittura appare che la magnanimità è una virtù.

Argomento sistematico.

Ma	Alla ragione della virtù spetta il fatto che sia osservato il modo della ragione, che è il bene propriamente umano in tutte le vicende umane tra le quali, se consideriamo le vicende umane esterne, hanno un luogo privilegiato gli onori.
Mi	Ora la magnanimità pone il modo della ragione attorno ai grandi onori (che costituiscono la sua materia circa <i>quam</i>).
co	Perciò la magnanimità è una virtù (ed è principale tra quelle virtù che regolano il desiderio dei beni esterni o il timore della loro perdita in quanto la sua materia circa <i>quam</i> ha una certa permanenza tra i beni esterni dell’uomo).

1. La magnanimità non sembra stare nel mezzo, perché il magnanimo “onora se stesso con le imprese **più grandi**”.

Risposta.

-57-

Il magnanimo sta all’estremo quanto alla grandezza delle opere alle quali tende, ma “sta nel giusto mezzo” per quanto riguarda l’opportunità delle circostanze che qualificano il suo tendere alle opere più grandi. In altre parole, il magnanimo tende alle opere più grandi secondo la ragione, “onora se stesso secondo l’onore” in quanto non si attribuisce un onore più grande di quello di cui è oggettivamente degno.

2. Chi ha una virtù, le ha tutte. Ora uno può avere una virtù senza avere la magnanimità. “Chi è degno di pochi onori e con essi si onora, è temperante, ma non magnanimo”.

Risposta.

La connessione delle virtù non dev’essere intesa secondo l’atto. Perciò l’atto della magnanimità non spetta ad ogni uomo virtuoso, ma solo ad un uomo grande. Per quanto però riguarda i principi di virtù che sono la grazia e la prudenza, tutte le virtù sono connesse secondo gli abiti simultaneamente presenti nell’anima o in atto o nella disposizione prossima. Così uno al quale non spetta l’atto della magnanimità, ne può avere almeno l’abito che lo dispone prossimamente all’atto corrispondente da emettere quando lo permetteranno le condizioni del suo stato.

3. La virtù dispone la mente, ma la magnanimità sembra disporre il corpo. Dice infatti ARISTOTELE che il magnanimo “appare lento nei movimenti, grave di voce e stabile di parola” (*Eth.Nic.IV*, c.8; 1125 a 12-17).

Risposta.

I moti del corpo si diversificano secondo la varietà delle percezioni e delle affezioni dell’anima. Così la magnanimità che dispone l’anima è accidentalmente seguita da alcune caratteristiche nel moto corporale. La velocità nel moto deriva dal fatto che l’uomo ha un animo teso verso molte cose che si affretta a realizzare. Il magnanimo invece tende solo a cose grandi che sono poche (di quantità) ed esigono la massima concentrazione e perciò ha un moto lento. Così anche la voce acuta (stridula) e la velocità nel parlare spetta a coloro che vogliono disputare di ogni cosa. I magnanimi invece non si immischiano di tutte le cose, ma solo di quelle importanti. Siccome poi tali disposizioni corporali spettano ai magnanimi secondo le loro affezioni interne, di conseguenza si ritrovano simili disposizioni naturali in coloro che naturalmente sono disposti alla magnanimità.

4. Le virtù non si oppongono tra di loro, ma la magnanimità sembra opposta all’umiltà. Il magnanimo infatti “si considera degno di grandi onori” e “disprezza gli altri”. (*Eth.Nic.IV*, c.7; 1123 b 2; 1124 b 29).

Risposta.

Nell’uomo c’è **qualcosa di grande che ha da Dio e qualche difetto che ha dalla propria debolezza.**

La magnanimità porta al fatto che l’uomo si faccia onore con grandi opere secondo la considerazione dei doni che riceve da Dio (chi ha molta virtù d’animo deve fare grandi opere di virtù, chi ha la scienza deve farne buon uso e così per ogni altro bene anche per i beni esterni).

L’umiltà al contrario porta al fatto che l’uomo si ritiene degno di poco onore secondo la considerazione del proprio difetto.

-58-

La magnanimità disprezza gli altri in quanto vengono meno nei doni di Dio. Essa infatti non stima tanto gli altri da fare per loro qualcosa di indecente.

L’umiltà invece onora gli altri e li ritiene superiori in quanto vede in essi qualcosa dei doni di Dio.

Cf. Sal 15 (14), 4, dove si dice dell’uomo giusto che “ai suoi occhi è spregevole il malvagio” il che spetta al disprezzo del **magnanimo**, “ma onora chi teme il Signore” il che spetta alla stima che l’**umile** ha degli altri.

Per conseguenza la magnanimità e l’umiltà non sono in opposizione tra loro, anche se sembrano tendere a cose opposte, in quanto procedono secondo una considerazione diversa.

5. La magnanimità ha alcune proprietà riprovevoli che non possono caratterizzare una virtù.

Il magnanimo infatti:

- (1) non si ricorda dei benefattori,
- (2) è ozioso e lento,
- (3) usa l’ironia nei riguardi di molti,

- (4) non può vivere insieme con altri,
- (5) possiede cose infruttuose piuttosto che fruttuose.

Risposta.

Tali proprietà, in quanto sono del magnanimo non solo non risultano riprovevoli, ma sommamente (*superexcedenter*) lodevoli.

- (1) Il fatto di non ricordarsi dei benefattori significa che il magnanimo non si compiace nel ricevere dei benefici, a meno che non li ricompensi a sua volta; il che è segno di somma riconoscenza in cui il magnanimo vuole essere eccellente come in ogni altra virtù.
- (2) Il fatto di essere ozioso e lento non significa che il magnanimo viene meno nel fare ciò che gli è conveniente, ma deve essere attribuito al fatto che il magnanimo non si immischia di tutte le opere anche convenienti, ma solo di quelle veramente grandi che lo onorano.
- (3) Il fatto che usi l'ironia non significa che non è veritiero dicendo di se stesso cose vili che non ha commesso o negando cose lodevoli che ha fatto, ma significa piuttosto che egli non manifesta tutta la sua grandezza soprattutto davanti alla moltitudine dei suoi inferiori. Secondo ARISTOTELE (*Eth.Nic.IV, c.8; 1124 b 18-20*) spetta al magnanimo “essere grande nei riguardi di coloro che sono costituiti in dignità e in buona fortuna, ma moderato nei riguardi degli uomini mediocri”.
- (4) Il magnanimo non può vivere insieme con gli altri in maniera familiare con l'eccezione degli amici, perchè evita scrupolosamente l'adulazione e la simulazione, che sono segno di un animo piccolo. Egli vive però insieme con tutti, grandi e piccoli, secondo il modo opportuno.
- (5) Il magnanimo vuol avere piuttosto cose infruttuose, ma non di qualsiasi natura, bensì cose buone, cioè oneste. In ogni cosa egli dà la precedenza alle cose oneste davanti a quelle utili. Le cose utili si cercano per andare incontro al difetto di qualcuno, ma tale difetto è inconciliabile con la magnanimità.

-59-

4) La magnanimità è una virtù speciale.

Ma	Spetta ad una virtù speciale il fatto di porre il modo della ragione in una materia ben determinata.
Mi	Ora la magnanimità pone il modo della ragione circa una materia determinata, che sono gli onori (l'onore infatti, considerato in se stesso, costituisce un bene speciale).
Co	Perciò la magnanimità, considerata in se stessa, è una virtù speciale.

Riserva.

L'onore, pur costituendo in se stesso un bene speciale, segue però ogni virtù.

Per conseguenza, secondo la ragione della sua materia, la magnanimità spetta a tutte le virtù.

La magnanimità è perciò formalmente determinata dalla restrizione specifica della sua materia. Siccome però tale materia, specifica in se stessa, è allo stesso tempo universale come premio di ogni virtù, si può dire che la magnanimità, pur costituendo virtù specifica in se stessa, si può materialmente esercitare in ogni opera di virtù, in quanto ad ogni opera di virtù segue l'onore dovuto, che è la materia propria della magnanimità.

- 1. Il magnanimo deve essere “grande in ogni virtù”.

Risposta.

Il magnanimo esercita la sua virtù non riguardo ad un onore qualsiasi, ma riguardo ad un onore grande. Ora, ad ogni virtù spetta l'onore e grande onore spetta a un'opera grande di virtù. Per conseguenza il magnanimo vuole fare cose grandi in ogni genere di virtù in quanto tende specificamente a ciò che è degno di grande onore.

2. Alla magnanimità si attribuiscono atti di altre virtù come il non fuggire chi minaccia, non fare ingiustizie, essere pronto a fare del bene, essere pronto nel servizio, essere veritiero, non lamentarsi; il che sembra spettare rispettivamente alla prudenza, alla giustizia, alla carità, alla liberalità, alla veracità e alla pazienza.

Risposta.

Il magnanimo tende alle cose grandi e perciò si adopera principalmente a realizzare ciò che implica qualche **eccellenza** e a fuggire ciò che implica qualche **difetto**. Ora spetta ad una certa eccellenza il fatto di fare del bene, di essere comunicativo e largamente retributivo. Al difetto spetta invece la stima eccessiva di beni esterni, così da commettere anche delle ingiustizie per acquistarli, il nascondere la verità, perché ciò sembra derivare dal timore e lamentarsi, perché ciò indica che l'animo ha ceduto ai mali esterni. Perciò il magnanimo evita tali cose, ma secondo una ragione speciale e ciò in quanto tali cose sono in contrasto con l'eccellenza e quindi con la magnanimità.

3. Ogni virtù è un ornamento dell'anima, ma la magnanimità è l'ornamento di tutte le virtù e perciò sembra essere una virtù generale.

-60-

Risposta.

Ogni virtù ha un decoro o ornato dalla sua specie, un ornamento che è proprio ad ogni virtù. Ma un ornamento nuovo è aggiunto per il fatto della grandezza di un'opera di virtù che deriva dalla magnanimità, la quale rende tutte le virtù più grandi.

5) La magnanimità è parte della fermezza.

Ma	La virtù principale è quella che costituisce il modo generale di virtù in una materia principale.
Mi	Ora tra tanti modi generali di virtù uno è quello della fermezza di animo. Infatti il comportarsi con fermezza si richiede in ogni virtù. Questa fermezza però si loda soprattutto in quelle virtù che tendono a qualcosa di arduo (difficile). In tali cose infatti è più difficile conservare la fermezza dell'animo. Per conseguenza, quanto più difficile è comportarsi con fermezza in qualcosa di arduo, tanto maggiore è la virtù che conferisce la fermezza dell'animo riguardo a tale materia. Ora è più difficile comportarsi con fermezza in mezzo ai pericoli di morte, nei quali la fermezza conferma l'animo, che nei beni più grandi da sperare e da conseguire in vista dei quali l'animo viene confermato dalla magnanimità. Infatti, come l'uomo ama la sua vita più di ogni altro bene (esterno), così cerca di evitare i pericoli di morte più di ogni altro male.
Co	Perciò la magnanimità ha in comune con la fermezza il fatto di confermare l'animo riguardo a

qualcosa di arduo, ma è meno di essa, in quanto conferma l'animo riguardo ad un oggetto nei riguardi del quale è più facile conservare la fermezza d'animo. Per conseguenza la magnanimità si annovera tra le parti della fermezza, perché le è aggiunta come una virtù secondaria alla virtù principale.

1. Da un'autorità di SENECA risulta che la magnanimità è identica alla fermezza, ma nulla può essere parte di se stesso.

Risposta.

Essere privi di un male ha ragione di un bene. Perciò non essere vinti da un male grave (ad esempio, da un pericolo di morte) coincide in qualche modo con il fatto di realizzare un grande bene. Il primo (non essere vinti da un grande male) spetta alla fermezza; il secondo (realizzare un grande bene) spetta alla magnanimità. Così coincidono in qualche modo fermezza e magnanimità. Ma siccome c'è una ragione diversa di difficoltà nell'uno e nell'altro caso, propriamente parlando bisogna distinguere tra fermezza e magnanimità come fa ARISTOTELE.

2. Il magnanimo non è "filochindino" cioè "amico di pericoli". Al forte invece spetta esporsi ai pericoli e quindi sembra che fermezza e magnanimità non abbiano nulla in comune.

Risposta.

Amante dei pericoli si dice chi si espone indifferentemente a qualsiasi pericolo come se stimasse molti pericoli ugualmente grandi; il che ripugna al magnanimo. Nessuno infatti si espone al pericolo per una cosa, a meno che la reputi importante.

-61-

Ora, per quelle cose che veramente sono grandi, il magnanimo si espone con la massima prontezza ai pericoli, perché fa opere grandi nell'atto della fermezza come nell'atto di ogni altra virtù. Il magnanimo non è quindi "microkýndinos", ma "megalokýndinos". Ossia, non si espone ai pericoli mediocri, ma solamente a quei grandi (in vista di un bene grande). Così dice SENECA: "Sarai magnanimo se non desidererai i pericoli come il temerario né li temerai come il timido, perché nulla rende l'animo timido se non la coscienza di una vita riprovevole.

3. La magnanimità riguarda il grande nei beni da sperare, la fermezza invece nei mali da temere ed osare. Ma il bene è più che il male e quindi sembra che la magnanimità sia virtù principale rispetto alla fermezza.

Risposta.

Il male come tale è da fuggire. Il fatto di affrontarlo è accidentale, perché mira alla conservazione di qualche bene. Il bene invece è da desiderare per se stesso e si fugge solo accidentalmente in quanto sembra superare le capacità di chi lo desidera. Ora, sempre prevale ciò che è *per se* su ciò che è *per accidens*. Perciò ripugna maggiormente alla fermezza di animo l'arduo che c'è nel male che l'arduo che c'è nel bene. Per conseguenza la virtù della fermezza primeggia rispetto alla magnanimità. Anche se in assoluto il bene è più che il male, sotto quest'aspetto ristretto (dell'arduo) il male prevale sul bene.

6) La fiducia appartiene alla magnanimità.

CICERONE pone la fiducia nell'ambito della magnanimità (*De invent. Rhet. II, c.5*).

Mi	Il nome "fiducia" deriva da "fede".
Ma ₁	Ora spetta alla fede credere a qualcuno. Inoltre la fiducia appartiene alla speranza: Gb 11,18: "ti terrai sicuro per ciò che ti attende" (Vulg. "Habebis fiduciam proposita tibi spe").
Co ₁	Perciò il nome di "fiducia" sembra significare principalmente il fatto che uno prende speranza dalla fede che ripone nelle parole di qualcuno che promette aiuto.
Ma ₂	La fede però si dice anche una forte opinione che deriva non solo da ciò che un altro dice, ma anche da ciò che si considera in un altro.
Co ₂	Perciò si può chiamare "fiducia" anche l'atteggiamento di chi assume la speranza di una cosa basandosi sulla considerazione di qualcosa o in se stessa (come se uno vedendosi sano confida di vivere a lungo) o in un altro (come uno, considerando un altro come suo amico e come uomo potente, prende fiducia di essere aiutato da lui).

Ma ¹	La magnanimità riguarda propriamente la speranza di qualcosa di arduo.
Mi ¹	Ora la fiducia implica un certo vigore di speranza proveniente da una certa considerazione che crea un'opinione forte riguardo al bene da conseguire.
Co ¹	Perciò la fiducia appartiene alla magnanimità.

1. La fiducia si può avere anche in un altro (cf. II Cor 3,4-5: fiducia "Per Iesum Christum ad Deum"), il che sembra contrastare con la magnanimità.

-62-

Risposta.

"Non avere bisogno di nulla" spetta alla magnanimità, in quanto il bisogno connota un difetto, ma ciò dev'essere inteso secondo il modo umano. Non aver bisogno di nulla in assoluto è sopra il modo umano.

Infatti ogni uomo ha bisogno:

- 1) dell'aiuto divino;
 - 2) dell'aiuto da parte di altri uomini, essendo l'uomo un animale naturalmente sociale (e quindi tale che non basta a se stesso per la sua vita). Perciò, per quanto riguarda ciò in cui si ha bisogno degli altri, spetta al magnanimo avere fiducia negli altri. E' infatti qualcosa di perfetto il fatto di aver degli amici pronti ad aiutare. Per quanto poi riguarda ciò in cui l'uomo basta a se stesso, spetta al magnanimo avere fiducia in se stesso.
2. La fiducia si oppone al timore. Ma reprimere il timore è piuttosto proprio della forza. Sembra quindi che la fiducia appartenga piuttosto alla forza.

Risposta.

La speranza si oppone direttamente alla disperazione, perché entrambe hanno lo stesso oggetto: il bene. La speranza si oppone invece al timore secondo la contrarietà degli oggetti: la speranza è del bene; il timore invece è del male. Siccome la fiducia implica un certo vigore della

speranza, essa si oppone al timore come la speranza (secondo oggetti contrari). Ora la forza conferma l'uomo riguardo ai mali; la magnanimità invece riguardo al perseguimento dei beni. Per conseguenza, la fiducia (che come la speranza ha per oggetto il bene) spetta piuttosto alla magnanimità che alla forza. La speranza causa però l'audacia che spetta alla forza e quindi la fiducia appartiene di conseguenza anche alla forza.

3. Il premio è dovuto alla virtù, ma questo è il caso della fiducia: Eb 6: "La sua casa (scil. di Cristo) siamo noi, se conserviamo la libertà (Vulg. *fiduciam*) e la speranza (Vulg. *gloriam spei*) di cui ci vantiamo". Sembra perciò che la fiducia sia una virtù distinta dalla magnanimità.

Risposta.

La fiducia implica il modo della speranza, essendo speranza corroborata da una ferma opinione. Il modo applicato ad un affetto può contribuire a raccomandare l'atto, così che esso diventi meritorio. Non per questo però sarà determinato alla specie di una virtù, ma piuttosto dalla materia. Perciò la fiducia non significa virtù speciale, ma piuttosto la condizione di una virtù. Perciò si annovera tra le parti della forza non come virtù aggiunta (parte potenziale), a meno che non diventi sinonimo di magnanimità come in CICERONE, ma piuttosto come parte integrale.

7) La sicurezza spetta alla magnanimità.

CICERONE in *De Off.* I, c.20, dice che al magnanimo spetta non soccombere "né al turbamento di animo, né all'uomo, né alla fortuna". Ora proprio in questo consiste la sicurezza dell'uomo. Perciò la sicurezza appartiene alla magnanimità.

-63-

Mi	Il timore porta a consigliarsi e cioè a preoccuparsi di come si potrebbe fuggire il male che si teme. La sicurezza al contrario toglie questa preoccupazione causata dal timore. Perciò la sicurezza implica una quiete perfetta dell'animo libero dal timore come la fiducia implica un certo vigore di speranza.
Ma ¹	Ora la speranza appartiene direttamente alla magnanimità, il timore invece appartiene direttamente alla forza.
Co ¹	Perciò la fiducia spetta direttamente alla magnanimità, ma la sicurezza spetta direttamente alla forza.
Ma ²	Come però la speranza è causa dell'audacia, così il timore è causa della disperazione.
Co ²	Perciò, come di conseguenza la fiducia appartiene alla forza, in quanto adopera l'audacia, così di conseguenza la sicurezza appartiene alla magnanimità in quanto respinge la disperazione.

1. La sicurezza è quiete dal timore; il che spetta alla forza. Ora la forza non appartiene alla magnanimità, ma piuttosto al contrario la magnanimità appartiene alla forza.

Risposta.

La fortezza non è lodevole per il fatto di non temere; il che appartiene alla sicurezza, ma in quanto implica una certa fermezza nelle passioni. Perciò la sicurezza non coincide con la fortezza, ma ne è una condizione.

2. “Sicuro” è secondo le etimologie di S.ISIDORO chi è “senza cura”. Ciò sembra però in contrasto con la virtù, cf. II Tm 2,15, Vulg. “Sollicite cura teipsum probabilem exhibere Deo”. Quindi la sicurezza non appartiene alla magnanimità che fa cose grandi in ogni virtù.

Risposta.

Non ogni sicurezza è lodevole, ma solo quella che abbandona la cura come deve in quelle cose in cui non c’è da temere. E solo così la sicurezza è condizione di fortezza e di magnanimità.

3. La virtù differisce dal premio. Ma la sicurezza è premio di virtù : cf. Gb 11,14 e 18: “Se allontanerai l’iniquità che è nella tua mano ... ti terrai sicuro per ciò che ti attende”.

Risposta.

Nelle virtù vi è già una certa somiglianza e partecipazione della beatitudine futura. Per conseguenza nulla impedisce che la sicurezza sia la condizione di una virtù, anche se la sicurezza perfetta costituisce il premio della virtù.

8) I beni della fortuna contribuiscono alla magnanimità⁹⁶.

Ma	La magnanimità riguarda due cose: a. l’onore come la sua materia, b. l’opera grande come il suo fine.
Mi	Ora i beni di fortuna cooperano in vista dell’uno e dell’altro: a. in vista dell’onore perchè l’onore è tributato ai virtuosi non solo dai saggi, ma anche dalla moltitudine che si lascia impressionare da tali beni della fortuna stimandoli più grandi e perciò il massimo onore è tributato dalla moltitudine a coloro che hanno dei beni esterni di fortuna; a. in vista di grandi opere perchè i beni di fortuna servono strumentalmente le opere di virtù in quanto per mezzo delle ricchezze, del potere e degli amici ci è data la possibilità di agire.
Co	Perciò è ovvio che i beni di fortuna contribuiscono alla magnanimità.

-64-

⁹⁶ Come si vede, la grandezza della magnanimità è legata al buon uso delle ricchezze. Da un punto di vista cristiano, pertanto, la magnanimità comporta, come già si è detto, una grandezza umana, certo non disprezzabile, ma pur sempre inferiore al concetto cristiano di grandezza, la quale è soprattutto legata all’esercizio della carità, la quale a sua volta non ha tanto bisogno di grandi beni esterni, ma di quella grandezza interiore che è la santità spinta fino all’eroismo. Questa è la vera magnanimità cristiana. Il che naturalmente non esclude che la santità possa trovarsi anche nelle grandi imprese umane, soprattutto se volte al bene del prossimo e alla gloria di Dio.

1. SENECA, *De Ira* I, c.9, dice che “la virtù basta a se stessa” e quindi, siccome la magnanimità rende tutte le virtù grandi, sembra che non abbia bisogno di beni di fortuna.

Risposta.

La virtù si dice sufficiente a se stessa, perché può esserci anche senza tali beni esterni. Eppure ha bisogno di questi beni per poter agire più speditamente.

2. Nessun uomo virtuoso disprezza ciò che lo aiuta, ma il magnanimo disprezza ciò che deriva dalla fortuna esterna.

Risposta.

Il magnanimo disprezza i beni esterni non ritenendoli grandi, cioè tali da far in vista di loro qualcosa di indecente. Non li disprezza però fino al punto di non ritenerli utili per eseguire l’opera delle virtù.

3. Il magnanimo sopporta con tranquillità e senza tristezza le amarezze e gli infortuni. Ciò però si oppone ai beni della fortuna. Quindi sembra che i beni esterni non diano nessun contributo in vista della magnanimità.

Risposta.

Chi non stima grande una determinata cosa non si rallegra troppo se la ottiene, né si rattrista troppo se la perde. Perciò, siccome il magnanimo non ritiene i beni esterni della fortuna essere qualcosa di grande, ne segue che non se ne inorgoglisce troppo se ci sono e non si abbatte troppo se vengono meno.

QQ.130-135 - Riassunto delle conclusioni principali.

Q .130 - LA PRESUNZIONE.

1) La presunzione è peccato.

Ma	La natura è ordinata dalla ragione divina, che la ragione umana deve imitare e quindi ogni cosa che avviene secondo la ragione umana contro l’ordine naturale delle cose è peccato.
Mi	Ora è comunemente stabilito nella natura delle cose che la virtù dell’agente sia proporzionata all’atto e l’atto alla virtù dell’agente. Infatti, nessun agente naturale tende a fare qualcosa che supera la sua facoltà operativa.
Co	Perciò proporsi un’azione che supera la virtù dell’agente è peccato contrastante l’ordine della natura.

=Ma ¹	
Mi ¹	La presunzione consiste proprio nel proporsi qualcosa che supera la virtù dell’agente (etimologia “praesumptio”: <i>assumere ad agendum ea quae praeferuntur suae virtuti</i>).

Co ¹	Perciò la presunzione è peccato.
-----------------	---

-65-

2) La presunzione si oppone alla magnanimità per eccesso.

Ma	La magnanimità sta nel mezzo non quanto a ciò a cui tende (tende infatti al massimo), ma quanto alla proporzione con la propria facoltà (non tende a più di quanto le conviene).
Mi	Ora il presuntuoso per quanto riguarda ciò a cui tende non solo non eccede il magnanimo, ma gli è molto inferiore; per quanto riguarda però la proporzione della sua facoltà operativa, lo eccede (il magnanimo infatti non va mai al di là del limite delle sue capacità reali).
Co	Perciò la presunzione si oppone alla magnanimità per eccesso in questo preciso modo (cioè oltrepassando la proporzione con la propria facoltà di realizzare il proposito).

Q.131 – L'AMBIZIONE.

1) L'ambizione è peccato.

Mi	L'onore implica una certa riverenza manifestata a qualcuno per dare testimonianza della sua eccellenza.
Ma	Riguardo all'eccellenza dell'uomo si devono considerare due aspetti: a. Ciò per cui un uomo eccelle non l'ha da se stesso, ma è qualcosa di divino in esso. E perciò da questo lato non gli è dovuto l'onore, ma piuttosto a Dio. b. Ciò per cui un uomo eccelle gli è dato da Dio perchè in virtù di tutto questo aiuti gli altri uomini.
Co	Per conseguenza, un uomo deve compiacersi nella testimonianza resa alla sua eccellenza in quanto gli è così preparata la strada per aiutare gli altri uomini.

Tripla può essere quindi il disordine riguardo al desiderio dell'onore:

- (1) in quanto uno desidera la testimonianza di un'eccellenza che non ha;
- (2) in quanto l'uomo desidera l'onore senza riferirlo a Dio;
- (3) in quanto il desiderio si arresta all'onore stesso senza ordinarlo ulteriormente all'utilità del prossimo.

L'ambizione implica proprio il desiderio disordinato di onore.

Perciò l'ambizione è sempre peccato.

2) L'ambizione si oppone alla magnanimità per eccesso.

Mi	L'ambizione implica il desiderio disordinato dell'onore.
Ma	La magnanimità riguarda l'onore e ne fa uso secondo il modo dovuto.
Co	Perciò l'ambizione si oppone alla magnanimità come un disordine all'ordine.

La presunzione eccede la magnanimità quanto al fine (l'opera grande), l'ambizione quanto alla materia (l'onore).

-66-

q.132 - LA VANAGLORIA.

1) Il desiderio della gloria può costituire peccato.

S.AGOSTINO (*De Civ.Dei* V, c.13; MPL 41/158) dice che “ha un’opinione più sana chi riconosce un peccato anche nel desiderio della lode”.

La gloria (*clara cum laude notitia*) implica la chiarezza, il decoro e la loro manifestazione. E’ quindi la manifestazione di qualcosa che è ritenuto decoroso dagli uomini (un bene corporale o spirituale).

La chiarezza semplice può essere da se stessa conosciuta da molti e anche da lontani. Così gloria significa che il bene di qualcuno è giunto alla conoscenza di molti (cf. TITO LIVIO: “Gloriari ad unum non est”).

In un senso più largo però la gloria può esserci nella conoscenza anche di pochi o di uno solo o addirittura dello stesso soggetto.

Conclusioni morali:

- (1) **Riconoscere e approvare il proprio bene non è peccato:** I Co 2,12: “(noi abbiamo ricevuto) lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato”.
- (2) **Volere che il proprio bene sia approvato da altri non è peccato.** Cf. Mt 5, 16: “risplenda la vostra luce davanti agli uomini”.
- (3) **Il desiderio di una GLORIA VANA (INANE) è peccato.** Sal 4,3: “Perché amate cose vane e cercate la menzogna?”.

La gloria può essere vana:

- A. Da parte della cosa di cui si cerca la gloria:
 - a. o perché tale cosa non esiste,
 - b. o perché tale cosa non è degna di gloria, trattandosi di qualcosa di fragile ed instabile.
- B. Da parte di colui dal quale uno cerca la gloria, cioè da un uomo di incerto giudizio.
- C. Da parte di chi desidera la gloria, in quanto non riferisce la sua gloria al fine dovuto - cioè all’onore di Dio e all’utilità del prossimo.

2) La vanagloria è opposta alla magnanimità.

CICERONE, *De Officiis* I, c.20; “Si deve evitare il desiderio della gloria che toglie la libertà dell’animo, quella libertà alla quale deve unicamente mirare lo sforzo degli uomini magnanimi”.

La gloria deriva dall’onore e dalla lode. Infatti uno che è lodato o onorato da altri diventa *claro* nella conoscenza di altri uomini.

Ora la magnanimità riguarda l’onore e quindi, di conseguenza, anche la gloria moderando l’uno e l’altra.

Perciò un desiderio disordinato (non moderato) della gloria si oppone direttamente alla magnanimità.

Il magnanimo:

- ritiene tutti i beni esterni cose da poco e quindi anche l’onore,
- non si gloria di ciò che non ha perché si preoccupa più della verità che dell’opinione,
- né ritiene gran cosa la lode umana e quindi non ha la preoccupazione di essere lodato.

-67-

3) Come la vanagloria può costituire peccato mortale.

Ma	Un peccato è mortale se si oppone alla carità.
Mi	La vanagloria: <ul style="list-style-type: none">▸ non sembra opporsi all'amore del prossimo,▸ si oppone però all'amore di Dio in questi modi:<ul style="list-style-type: none">A. A causa della sua materia:<ul style="list-style-type: none">(1) se uno si gloria di qualcosa di falso e contrario alla riverenza dovuta a Dio,(2) se uno preferisce il bene temporale di cui si gloria a Dio,(3) se uno preferisce la testimonianza degli uomini a quella di Dio⁹⁷.B. Da parte di chi si gloria chi riferisce la sua intenzione alla sua gloria come all'ultimo fine, così da ordinare ad esso anche le opere della virtù e da non evitare in vista di esso nemmeno ciò che contrasta con la legge di Dio (peccato).
Co	In questo senso la vanagloria è peccato mortale.

Se però l'amore della gloria umana non si oppone alla carità nè da parte di ciò di cui ci si gloria nè per quanto riguarda l'intenzione di chi si gloria, allora si ha peccato non mortale, ma soltanto veniale.

La vanagloria, pur non essendo sempre peccato mortale, è peccato particolarmente pericoloso, perché rende l'uomo presuntuoso e troppo sicuro di se stesso disponendolo così a peccare gravemente⁹⁸.

4. La vanagloria è un vizio capitale.

Alcuni mettono la superbia tra i vizi capitali ommettendo la vanagloria.

S.GREGORIO MAGNO invece pone la superbia come la "regina di tutti i vizi" e la vanagloria che ne deriva immediatamente pone come uno dei vizi capitali.

Infatti la superbia è il desiderio disordinato della propria eccellenza e siccome da ogni bene che l'uomo consegue deriva per lui una certa eccellenza, i fini di tutti i vizi sono ordinati al fine della superbia. In tal modo la superbia svolge una causalità generale riguardo a tutti i vizi, mentre invece i vizi capitali sono dei vizi speciali (radici specifiche di altri vizi).

Tra i beni che contribuiscono all'eccellenza di un uomo vi è particolarmente la gloria che manifesta il bene amato ed onorato da tutti. Dalla vicinanza della gloria all'eccellenza dell'uomo segue che sia molto desiderabile (l'eccellenza infatti è massimamente desiderata dagli uomini) e perciò dal suo disordine provengono molti vizi. E così la vanagloria dev'essere annoverata tra i vizi capitali.

-68-

5. Le figlie della vanagloria.

Il fine della vanagloria è la manifestazione della propria eccellenza.

A questo poi si può tendere in due modi:

-68-

⁹⁷ Che si manifesta nella coscienza e nell'opinione dei sapienti.

⁹⁸ Egli pensa di essere legge a se stesso e così disobbedisce sistematicamente alla legge divina.

A. Direttamente:

- a. **per parole:** iattanza,
- b. **per opere:**
 - **vere:** presunzione di novità (la novità è sempre ammirata dagli uomini),
 - **false:** ipocrisia.

B. Indirettamente, in quanto uno cerca di dimostrarsi non inferiore ad un altro:

- a. quanto all'**intelletto:** pertinacia (quando un uomo si identifica troppo con la propria sentenza e non vuole credere alla sentenza migliore),
- b. quanto alla **volontà:** discordia (quando uno non vuole abbandonare le proprie decisioni per mettersi d'accordo con altri),
- c. quanto alle **parole:** lite (quando uno litiga clamorosamente con un altro),
- d. quanto ai **fatti:** disobbedienza (quando uno non vuole eseguire i comandi del superiore).

q.133 - LA PUSILLANIMITA'.

1) La pusillanimità è peccato.

Ma	Tutto ciò che è contrario all'inclinazione naturale (legge naturale) è peccato.
Mi	Ogni cosa ha un'inclinazione naturale a eseguire l'azione proporzionata alla sua facoltà operativa. Ora come per presunzione uno eccede la proporzione della sua facoltà tendendo a cose più difficili di quanto egli possa realizzare, così per pusillanimità si viene meno rispetto alla propria capacità in quanto ci si rifiuta di tendere a ciò che è proporzionato alla propria facoltà di realizzazione.
Co	Per conseguenza, come la presunzione è un peccato (per eccesso) così la pusillanimità è anch'essa un peccato (per difetto).

Esempio dal Vangelo.

La parabola dell'uomo che nasconde in terra i beni affidatigli dal padrone per eccesso di pusillanimità.

2) La pusillanimità si oppone alla magnanimità.

A. La pusillanimità in se stessa si oppone direttamente alla magnanimità come la piccolezza differisce dalla grandezza circa la stessa materia: il magnanimo tende a cose grandi perché è di animo grande, il pusillanime ha un animo piccolo che lo dissuade dal proseguire cose grandi

B. La pusillanimità considerata secondo la sua causa

- da parte dell'intelletto = ignoranza della propria condizione,
- da parte dell'appetito = il timore di venire meno in ciò che si ritiene superiore alle proprie forze.

C. **La pusillanimità considerata secondo l'effetto** consiste nel distogliersi da cose grandi delle quali si è degni.

Siccome l'opposizione tra virtù e vizio avviene più secondo la propria specie che secondo la causa e l'effetto, ne segue che **la pusillanimità si oppone direttamente alla magnanimità.**

Q.134 - LA MAGNIFICENZA.

1) La magnificenza è una virtù.

-69-

Ma	La virtù è l'estremo della potenza non secondo il difetto, ma secondo l'eccesso che consiste in una certa grandezza.
Mi	La magnificenza si denomina dall'operare qualcosa di grande (il che spetta alla ragione di virtù).
Co	La magnificenza è una virtù.

2) La magnificenza è una virtù speciale.

Mi	Alla magnificenza spetta fare qualcosa di grande.
Ma	Propriamente fare significa operare qualcosa nella materia esterna. Comunemente fare si dice di ogni azione anche immanente (come conoscere e volere).
Co	Intendendo per magnificenza in senso proprio, ossia il fare qualcosa di grande esteriormente, allora la magnificenza è una virtù speciale. L'opera fatta dall'arte infatti trae una bontà speciale dalla sua grandezza quanto alla quantità, quanto alla preziosità o quanto alla dignità. Intendendo per magnificenza in senso comune il fare qualcosa di grande, allora la magnificenza non è virtù speciale. (Ad ogni virtù infatti spetta fare qualcosa di grande nel suo genere).

Come la magnanimità intende qualcosa di grande in ogni materia, così la magnificenza intende qualcosa di grande in un'opera propriamente fattibile.

Fare cose grandi è ordinato ad un fine e siccome tra i fini possibili quello più grande è l'onore di Dio, la magnificenza è connessa particolarmente con la santità, cioè con la religione.

3) La materia della magnificenza sono le grandi spese.

Per fare opere esterne grandi si richiedono grandi spese e perciò spetta alla magnificenza fare delle grandi spese affinché si realizzi convenientemente l'opera esterna.

Siccome però la spesa è un'emissione di danaro che potrebbe essere impedita da un amore eccessivo del medesimo, si deve dire che la materia della magnificenza sono sia le grandi spese di cui si serve il magnifico per realizzare la sua grande opera, sia lo stesso danaro di cui si serve il magnifico per fare le sue spese sia infine l'amore del danaro che il magnifico modera così da non impedire le grandi spese.

La liberalità riguarda comunemente l'uso del danaro, la magnificenza riguarda l'uso del danaro specialmente in grandi spese. Le virtù che riguardano le cose esterne infatti hanno due difficoltà: una dal genere della cosa, un'altra dalla sua grandezza.

Quello che conta nella virtù è l'atto di scelta interiore e così, in preparazione di animo, anche un povero può essere magnifico, ma per la realizzazione dell'opera esterna si richiede il danaro in grande quantità, di cui si serve il magnifico come di uno strumento. Così, quanto all'esecuzione il povero non può realizzare qualcosa di grande in assoluto, ma può fare qualcosa di grande relativamente al genere dell'opera. Ad esempio, può fare magnificamente un'opera piccola in assoluto (cioè in se stessa).

-70-

4) La magnificenza è parte della fortezza.

La magnificenza come virtù speciale **non può essere parte soggettiva** della fortezza, ma può essere una sua **parte potenziale** (virtù secondaria aggiunta).

La magnificenza infatti:

- **da un lato ha qualcosa in comune con la fortezza.** Infatti, come la fortezza così anche la magnificenza tende a qualcosa di arduo e per conseguenza entrambe sono nell'irascibile,
- **dall'altro lato** la fortezza eccede la magnificenza in quanto il suo arduo consiste in pericoli personali, mentre l'arduo della magnificenza consiste nella disposizione di cose esterne a modo di spesa.

Per conseguenza la magnificenza appartiene alla fortezza come virtù secondaria alla virtù principale.

Q.134 - I VIZI OPPOSTI ALLA MAGNIFICENZA.

1) La parvificenza⁹⁹ è un vizio.

Uno si dice parvifico perchè tende a qualcosa di piccolo relativamente al genere di un'opera che fa. In questo senso il grande e il piccolo si può intendere sia da parte dell'opera da fare sia da parte della spesa per realizzarla. Il magnifico intende principalmente la grandezza dell'opera e secondariamente la grandezza della spesa che non evita per fare la grande opera che si è proposto.

Il parvifico al contrario intende principalmente la piccolezza della spesa e di conseguenza intende la piccolezza dell'opera che non rifiuta a meno che la spesa non sia troppo grande.

Così il parvifico viene meno riguardo alla proporzione che ci deve essere tra la spesa e l'opera in conformità alle esigenze della ragione.

E un tale difetto da ciò che è dettato dalla ragione costituisce un vizio.

2) Alla parvificenza si oppone un altro vizio.

Al vizio della parvificenza con cui uno viene meno rispetto alla proporzione dovuta tra la spesa e l'opera intendendo spendere meno di quanto esige la dignità dell'opera, si oppone un altro vizio che eccede tale proporzione in quanto spende più di quanto è proporzionato all'opera.

⁹⁹ Spilorceria.

In greco tale vizio si chiama *banausia* (*baunos* = forno, *auos* = secco) per dire che questo tale consuma tutto come il fuoco nel forno oppure *apyrocalia* (= assenza di buon fuoco), per dire che un tale consuna a modo di fuoco, ma non per il bene. In latino si potrebbe dire CONSUMPTIO (in italiano forse “consunzione”)¹⁰⁰.

VIII. Q.136 – LA PAZIENZA.

La pazienza:
<ul style="list-style-type: none"> ▶ In sé: <ul style="list-style-type: none"> ▸ essenza: <ul style="list-style-type: none"> ▪ nel genere morale: è una virtù (1), ▪ secondo la qualità: la grandezza (2) ▸ condizioni del soggetto (grazia) (3) ▶ rispetto ad altre virtù: <ul style="list-style-type: none"> ▸ rispetto alla virtù principale (fortezza) (4) ▸ rispetto ad una virtù affine (longanimità) (5)

-71-

1. La pazienza è una virtù.

Mi	Vi sono delle virtù morali ordinate al bene così che conservano il bene della ragione contro gli attacchi delle passioni.
Ma	Ora tra le passioni la tristezza è efficace nell’impedire il bene della ragione. Cf. II Cor 7,10: “la tristezza del mondo produce la morte”. Sir 30,25 (al.23): “La malinconia (= tristezza) ha rovinato molti, da essa non si ricava nulla di buono”.
Co	Perciò è necessario avere una virtù capace di conservare il bene della ragione contro la tristezza affinché la ragione non ceda ad essa. Cf. S.AGOSTINO, <i>De Patientia</i> c.2; MPL 40/611: “la pazienza dell’uomo è ciò per mezzo di cui sopportiamo i mali con animo equo (= sereno)”. La pazienza allontana quindi il turbamento della tristezza affinché “non abbandoniamo con animo iniquo quei beni per mezzo dei quali possiamo conseguire dei beni ancora migliori”.

=Ma ¹	
Mi ¹	La pazienza è perciò propriamente quella virtù che conserva il bene della ragione contro la tristezza.
Co ¹	Quindi la pazienza è una virtù.

1. Le virtù sono perfettissime in patria, ma non sembra che ci possa essere la pazienza perchè non ci sarà più alcun male da sopportare.

Risposta.

¹⁰⁰ Prodigalità.

Le virtù non rimangono in via e in patria secondo lo stesso atto, ma secondo atti diversi corrispondenti alle condizioni diverse dell'una e dell'altra. Ad esempio, la giustizia non ci sarà più circa la compra-vendita, ma ci sarà circa la perfetta sottomissione a Dio. E così anche l'atto della pazienza non consisterà in patria nel sostenere qualche male, bensì nel godere dei beni ai quali si è voluto arrivare con la pazienza.

2. Non c'è virtù nei cattivi, ma la pazienza sembra asserci in essi, ad esempio negli avari che patiscono molti mali pur di accumulare molto danaro.

Risposta.

Cf. S.AGOSTINO, *De Patientia*, cc.2,5: MPL 40,611 e 613: “Si dicono propriamente pazienti coloro che preferiscono sopportare dei mali senza commetterli piuttosto che commetterli senza sopportarli. In coloro invece che sostengono dei mali per fare del male, non si deve né ammirare né lodare la pazienza che non c'è, ma si deve ammirare la loro durezza come si deve negare a loro la pazienza.

3. La pazienza è un frutto dello Spirito (cf. Gal 5,22) e quindi dovrebbe essere distinta dalla virtù.

Risposta.

Il frutto ha nella sua ragione formale un certo diletto. Ora ogni opera di virtù è in un certo modo dilettevole in se stessa ed è consueto denominare l'atto (l'opera) della virtù dalla virtù stessa. Perciò la pazienza quanto all'abito è virtù, quanto al diletto che ha nel suo atto è frutto dello Spirito. Tale diletto si realizza soprattutto nel fatto che l'anima è premunita contro la tristezza così da non soccombere ad essa.

2) La pazienza non è la più grande tra tutte le virtù.

-72-

Ma	<p>(Criterio di valutazione) La virtù tende al bene (rende buono chi l'ha e rende buona la sua opera) e perciò la virtù è tanto più grande:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ quanto maggiormente ▸ e quanto più direttamente ordina al bene. <p>Le virtù che sono costitutive del bene precedono quindi quelle che sono impeditive di ciò che allontana dal bene, perché riguardano il bene più direttamente. Come poi tra le virtù costitutive del bene prevalgono quelle che ordinano al bene più grande (come la fede, speranza e carità sono più grandi delle prudenza e della giustizia), così anche tra le virtù impeditive di ciò che allontana dal male prevalgono quelle che impediscono ciò che maggiormente allontana dal bene.</p>
Mi	<p>Ora i pericoli di morte che sono materia della fortezza e i piaceri del tatto che sono materia della temperanza allontanano più dal bene della ragione di quanto possa farlo una qualsiasi altra avversità che è materia della pazienza.</p>
Co	<p>Perciò la pazienza non è la più grande tra le virtù, ma è posteriore nell'ordine di importanza non solo alle virtù teologali e alla prudenza e giustizia che sono direttamente costitutive del bene, ma anche rispetto alle virtù come la fortezza e la temperanza che allontanano da impedimenti più grandi.</p>

1. Gc 1,4 Vulg. “Patientia habet opus perfectum”.

Risposta.

La pazienza ha un’opera perfetta non in assoluto, ma relativamente alla sua materia propria che sono le avversità da sopportare. Da tali avversità segue in primo luogo la tristezza moderata dalla pazienza; segue in secondo luogo l’ira moderata dalla mansuetudine; in terzo luogo l’odio, che tolto di mezzo dalla carità; in quarto luogo il danno ingiusto impedito dalla giustizia. Certamente è più perfetto togliere il principio che ciò che ne deriva. Da questo però non segue che, se la pazienza è perfetta relativamente a questo preciso genere, sia più perfetta anche semplicemente (in assoluto).

2. Lc 21,19 - Vulg. “In patientia vestra possidebitis animas vestras”.

Risposta.

Il possesso significa il dominio tranquillo. Perciò si dice che l’uomo possiede per mezzo della pazienza la sua anima in quanto sradica le passioni suscitate dalle avversità che inquietano l’anima.

3. S.GREGORIO MAGNO dice che “la pazienza è radice e custode di tutte le virtù”. (Cf. *Hom. 35 in evang.*, n.4; MPL/76/1261 D).

Risposta.

La pazienza si dice radice e custode di tutte le virtù non come se le causasse e conservasse tutte, ma solo come la virtù che rimuove l’ostacolo di tutte le altre virtù.

QUESTIONE CONNESSA.

La pazienza e la temperanza. (GAETANO).

-73-

Siccome il bene del corpo è amato più naturalmente che un bene esterno, anche il timore e la tristezza dei mali del corpo impediscono massimamente il bene della ragione. Siccome però ciò che è dilettevole secondo il tatto ci è più connaturale e sensibilmente più percettibile dei beni esterni, perciò siamo comunemente più propensi ad essere impediti da tali beni (cioè dilettevoli secondo il tatto) che da altri beni (cioè esterni) e il loro contrario (cioè i mali che consistono nella loro privazione), riguardo ai quali vi è appunto la pazienza.

Perciò i piaceri secondo il tatto non vengono preposti nell’impedire il bene della ragione a tutte le avversità, ma ad alcune e cioè a quelle di cui i beni contrari tolti a causa di esse sono meno connaturali e sensibilmente percettibili. Per conseguenza dicendo che “è più difficile lottare contro le tristezze che contro i piaceri” si dice il vero a parità di altre condizioni, perchè è più facile sbarazzarsi di ciò che è volontario che di ciò che non lo è. Infatti ciò che ci capita contro la nostra volontà non è nella nostra potestà come lo è invece ciò che ci accade volontariamente. La tristezza è del non voluto, il piacere invece è dell’amato e per questa ragione la paura e la tristezza scusano (attenuano il peccato), non invece il piacere, perché quelle sono del non voluto, questo invece è del

voluto¹⁰¹. Per conseguenza il piacere è nel nostro potere¹⁰² molto più della tristezza e della paura. Ciò non toglie però che il piacere carnale impedisce più il bene della ragione che la tristezza derivante dall'ammissione dei beni esterni per quanto riguarda la natura dei beni piacevoli e dei mali rattristanti. E bisogna dire questo, perché da parte di un uomo avaro o diversamente disposto avviene il contrario (un tale infatti preferisce i beni esterni ai beni del proprio corpo), ma ogni dottrina deve essere esposta secondo ciò che avviene *per se* e non *per accidens*.

In altre parole certi mali rattristanti come la morte e i dolori congiunti con essa impediscono il bene della ragione più dei beni piacevoli. Altri mali invece come quelli che riguardano la privazione o la perdita dei beni esterni impediscono il bene della ragione meno dei piaceri del corpo in quanto il piacere del corpo è più connaturale e più percettibile che un piacere derivante dai beni estranei all'uomo stesso. In tal modo la fermezza che riguarda i pericoli di morte primeggia sulla temperanza che riguarda i piaceri del tatto, ma la temperanza a sua volta primeggia sulla pazienza che riguarda le avversità estranee ai beni umani, come può essere la vita o l'integrità o il piacere del corpo.

3) La pazienza dev'essere congiunta con la grazia santificante.

Sal 62 (61), 6: “Solo in Dio riposa l'anima mia, da lui la mia speranza (Vulg.: *ab ipso patientia mea*)”.

S.AGOSTINO, *De Patientia* c.4; MPL 40/613, dice che “la forza del desiderio fa sopportare le fatiche e i dolori e nessuno si sottopone spontaneamente ai tormenti se non per un bene dilettevole”. Il motivo è che l'animo ha un orrore connaturale per la tristezza e per il dolore considerati in se stessi cosicché nessuno li sceglierebbe se non in vista di un fine¹⁰³.

Mi	E' necessario che il bene per cui uno vuol soffrire dei mali sia più grande, più voluto ed amato, di quel bene la cui privazione causa quel dolore che si sopporta con pazienza.
Ma	Ora il fatto che uno preferisca il bene della grazia a tutti i beni naturali dalla cui amissione può derivare un dolore, spetta alla carità che ama Dio sopra tutte le cose.
Co	Perciò è ovvio che la pazienza, in quanto è virtù, è causata dalla carità. Cf. I Cor 13,4: “La carità è paziente”.

-74-

=Mi ¹	
Ma ¹	Ora è ovvio che la carità non si può possedere se non per mezzo della grazia. Cf. Rm 5,5: “l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato”.
Co ¹	Perciò risulta con chiarezza che la pazienza non si può avere senza l'aiuto della grazia (santificante) .

¹⁰¹ L'impulso al piacere può sorgere involontariamente e prevalere sulla volontà. Il piacere fisico di per sé non è voluto dalla volontà ma dall'appetito sensitivo. Per questo la passione travolgente diminuisce la colpa, invece l'aumenta, se è provocata dalla volontà.

¹⁰² L'attrattiva del piacere, specie nei giovani, può essere in certi casi irresistibile. Sia nella sofferenza che nel piacere la passione è dominabile quando è debole, ma quanto è forte, essa trascina il volere a fare ciò che il volere non farebbe se fosse libero dalla passione.

¹⁰³ Molto appetibile.

1. Alcuni sopportano dei mali in vista di un male e quindi tanto più si può sopportare un male in vista di un bene anche al di là dell'aiuto della grazia.

Risposta.

Se la natura umana fosse integra prevarrebbe senz'altro il bene della ragione a cui la ragione naturalmente inclina, ma nella natura corrotta prevale l'inclinazione della concupiscenza, che domina sull'uomo. Per conseguenza l'uomo è più incline a sopportare dei mali nei quali la concupiscenza momentaneamente si diletta piuttosto che a sopportare dei mali in vista dei beni futuri che si desiderano secondo la ragione; il che spetta alla vera pazienza.

2. Alcuni uomini privi di grazia santificante aborriscono i mali dei vizi più che i mali corporali. Ad esempio, si legge di molti pagani che sopportavano dei mali per non tradire la loro patria o per non compiere qualche azione disonesta. Sembra perciò che uno possa essere veramente paziente anche senza la grazia.

Risposta.

Il bene della virtù politica è proporzionato alle capacità umane naturali e perciò l'uomo può tendere in esso con la sua volontà senza l'aiuto della grazia santificante abituale, anche se nemmeno ciò può avvenire senza un aiuto di Dio (premozione fisica o grazia attuale). Ma il bene della grazia è soprannaturale e quindi l'uomo non può tendere in esso con le sole forze della sua natura.

3. Molti sopportano dei mali per avere la salute del corpo, ma la salvezza dell'anima non è meno desiderabile e quindi sembra che uno possa sostenere molti mali per la salvezza della sua anima anche senza l'aiuto della grazia.

Risposta.

La sopportazione dei mali in vista della salute fisica deriva da quell'amore naturale con cui l'uomo naturalmente ama il suo corpo. Il caso della pazienza che deriva dall'amore soprannaturale è però ben diverso.

Si noti che S. Tommaso non nega una specie di pazienza parziale naturale appartenente al genere della virtù, ma imperfettamente, rispetto a dei beni particolari. Ma rispetto al bene globale della vita umana non è possibile, nello stato attuale dell'economia della salvezza, avere la pazienza senza l'aiuto della grazia santificante, in quanto il fine totale della vita umana non è realizzabile senza tale aiuto.

4. La pazienza è parte della fortezza.

-75-

La tesi.

La pazienza è una parte quasi potenziale della fortezza perché è aggiunta alla fortezza allo stesso modo in cui una virtù secondaria è aggiunta alla virtù principale.

La prova.

Ma	Alla pazienza spetta soffrire dei mali alieni con equanimità.
Ma	Ora tra i mali che ci provengono da fattori esterni (alieni), quelli principali perchè più difficili da sopportare sono quelli che appartengono ai pericoli di morte circa i quali versa la fortezza.
Co	Perciò nella materia che é anche quella della pazienza la fortezza assume il posto privilegiato e principale come se rivendicasse per sé ciò che è principale in questa materia. Per conseguenza la pazienza si aggiunge alla fortezza come virtù secondaria a quella principale.

1. La pazienza sembra essere identica alla fortezza in quanto entrambe consistono nel sopportare i mali.

Risposta.

Alla fortezza spetta sopportare non un male qualsiasi, ma il male più difficile da sopportare che sono i pericoli di morte. Alla pazienza invece spetta sopportare un qualsiasi male.

2. La fortezza riguarda le passioni dell'irascibile (timori e audacie), mentre la pazienza riguarda le tristezze che sono nel concupiscibile e quindi sembra che la pazienza sia parte piuttosto della temperanza che della fortezza.

Risposta.

Affinità tra pazienza e fortezza.

Alla fortezza spetta non solo il fatto di resistere ai timori dei pericoli futuri, ma anche il fatto di non venire meno davanti alla tristezza o dolore presenti.

Divergenza tra pazienza e fortezza.

Principalmente la fortezza riguarda i timori che fanno fuggire, mentre la pazienza riguarda le tristezze causate da ciò che nuoce al momento presente. Perciò la fortezza è propriamente nell'irascibile, la pazienza invece nel concupiscibile.

Nonostante la diversità del soggetto, la pazienza fa parte della fortezza e non della temperanza perchè l'aggiunta di una virtù ad un'altra si considera non secondo il soggetto, ma secondo la materia e la forma.

Anche se la temperanza e la pazienza hanno lo stesso soggetto, la pazienza non fa parte della temperanza:

- a. perchè la temperanza riguarda i piaceri del tatto e le tristezze opposte (ad esempio, quelle derivanti dall'astinenza di cibo e da atti sessuali), mentre la pazienza riguarda principalmente le tristezze inflitte da agenti esterni;
- b. perchè la temperanza frena i piaceri e le tristezze opposte, mentre alla pazienza spetta piuttosto il fatto di non abbandonare il bene della virtù a causa di una qualsiasi tristezza.

3. Il forte non è sempre paziente, perchè talvolta aggredisce chi gli fa del male.

Risposta.

-76-

L'obiezione riguarda la pazienza come parte integrale della forza. E infatti la pazienza è anche parte integrale della forza in quanto uno sopporta con pazienza i mali appartenenti ai pericoli di morte. Né contrasta con la pazienza il fatto di un'opportuna aggressione contro chi fa il male.

Così S.GIOVANNI CRISOSTOMO per quanto riguarda le parole di Cristo, Mt 4,10: "Vattene, Satana!". "E' lodevole essere pazienti nelle ingiurie che riguardano la propria persona, ma tollerare con pazienza le ingiurie rivolte contro Dio è troppo empio (Cf. MPG 56/668).

E S.AGOSTINO (cf. *Ep.*138, al.5, c.2, n.14; MPL 33/531) dice che i precetti della pazienza non si oppongono al bene della società civile in vista del quale si muove guerra contro i nemici.

In quanto poi la pazienza riguarda tutti gli altri mali (cioè quelli che non sono strettamente legati ai pericoli di morte), essa si aggiunge alla forza come virtù secondaria (parte quasi potenziale) alla principale.

QUESTIONE CONNESSA.

Per vedere se una virtù possa essere informe¹⁰⁴, occorre esaminare se la sua ragione formale mediante la quale raggiunge il suo oggetto si può salvare senza la carità. Se si salva può essere informe, se non si salva non può essere informe. In tal modo la fede può essere informe (perché la sua ragione formale è di aderire ai misteri rivelati il che può avvenire anche senza la carità). La prudenza invece non può esserlo (perché la prudenza ordina tutta la vita umana in vista del suo fine ultimo reale il quale, nello stato presente, è di natura sua soprannaturale). Ora la ragione formale della pazienza totale (gratuita), non di quella parziale (politica), in quanto è virtù speciale, consiste nel tollerare con equo animo tutte le avversità in vista dei beni soprannaturali il che non può essere informe perché non può avvenire senza la carità. In tal modo la virtù della pazienza accompagna sempre la carità e non può essere senza di essa.

Vi è però un dubbio ancora riguardante il fatto che se la pazienza infusa tollera ogni male per il bene soprannaturale, essa deve di conseguenza tollerare anche il male più grande che è la morte e i suoi pericoli e così sembra che non sia aggiunta alla forza, ma addirittura la preceda.

Soluzione del dubbio.

S.Tommaso parla qui della pazienza in generale, in quanto comprende sia la virtù speciale della pazienza sia la pazienza che è parte della forza infusa. In tal modo la pazienza si estende al sopportare tutte le avversità (compresa la morte) per il bene della patria celeste. In linea di principio la pazienza si aggiunge alla forza o come parte integrale o come parte potenziale, perché la tristezza equanime a cui tende la pazienza concorre secondariamente allo star saldi in eventi ardui; al che tende direttamente la forza. La tristezza infatti riguarda i mali non ardui, ma in assoluto, perché è una passione del concupiscibile e quindi si assume per servire la forza. Perciò, anche se eccedesse la forza nel numero dei mali che costituiscono la sua materia, è però superata dalla forza quanto all'eccellenza e la difficoltà dell'oggetto, in quanto la forza è circa i mali più

¹⁰⁴ Cristianamente incompleta. Senza la carità può essere formalmente virtù.

grandi e sotto l'aspetto dell'arduo. La pazienza invece versa circa i mali in assoluto e non in quanto sono ardui, perchè è nel concupiscibile¹⁰⁵.

-77-

5. La pazienza e la longanimità.

La differenza.

Mi	La magnanimità consiste nella disposizione d'animo a tendere a cose grandi e così la longanimità si dice disposizione d'animo a tendere a qualcosa di distante.
Ma	Ora la magnanimità riguarda più la speranza tendente al bene che l'audacia, il timore o la tristezza che riguardano come oggetto proprio il male.
Co	Perciò anche la longanimità (a somiglianza con la magnanimità) riguarda più la speranza che è del bene che le altre passioni che hanno per oggetto il male.

In altre parole: La longanimità ha più affinità con la magnanimità che con la pazienza.

La convenienza.

1. La pazienza (e la fermezza) sopporta il male in vista di un bene.

Se tale bene si aspetta come prossimo, il male è più facile da sopportare; se invece il bene è differito in un futuro lontano, è più difficile sopportare il male presente.

2. La stessa dilazione del bene sperato in un futuro remoto è di natura tale da causare la tristezza.

Cf. Pro 13,12: "Un'attesa troppo prolungata fa male al cuore". Perciò nel sostenere una tale tristezza vi può essere la pazienza come nel sostenere qualunque altra tristezza.

CONCLUSIONE.

In quanto si possono sussumere sotto la ragione di male anche la dilazione del bene sperato che spetta alla longanimità e la fatica che l'uomo sostiene nella costante esecuzione delle buone opere - il che spetta alla costanza -, **tanto la longanimità quanto la costanza sono sussunte sotto la pazienza.**

Definizione della pazienza (CICERONE): La pazienza è il sopportare volontario e prolungato di cose ardue e difficili a causa dell'onestà e dell'utilità.

Spiegazione della definizione.

¹⁰⁵ La pazienza sopporta in vista di raggiungere ciò che desidera. Per questo è nel concupiscibile. Invece la fermezza prende di petto il male e lo aggredisce. Per questo è nell'irascibile. Tuttavia per essere pazienti, occorre una gran forza, e in tal senso la pazienza è espressione di fermezza.

L'espressione "cose ardue" indica la costanza nel bene; l'espressione "cose difficili" indica la gravità dei mali sopportati, ai quali si riferisce direttamente la pazienza e l'aggiunta "prolungato" indica la longanimità in quanto conviene alla pazienza.

1. *Ad 3m.* La longanimità mostra la circostanza del tempo prolungato, ma sembra che allora vi dovrebbe essere un'altra virtù che mostrasse la circostanza della distanza spaziale.

Risposta.

Ciò che è distante secondo il luogo, anche se è lontano da noi, non è però così lontano dalla natura delle cose come ciò che è lontano nel tempo.

La distanza spaziale poi a sua volta causa difficoltà per il motivo del tempo, in quanto ciò che è spazialmente distante richiede più tempo per arrivare fino a noi.

2. *Ad sed contra.* La Glossa del Lombardo dice a proposito di Rm 2,4 che la longanimità consiste nel sopportare i mali involontari, la pazienza invece nel sopportare i mali volontariamente causati.

Chi pecca di debolezza ha questo di insopportabile, che persevera a lungo nel male e perciò si sopporta con longanimità; chi pecca di proposito, con malizia (superbia) ha ragione di insopportabile nel suo stesso peccato e perciò è sopportato con pazienza e non con longanimità.

-78-

IX. Q.137 - LA PERSEVERANZA.

- ▶ determinazioni intrinseche:
 - caratteristica della virtù (1)
 - appartenenza alla fortezza (2)
- ▶ determinazioni estrinseche:
 - rapporto alla costanza (3)
 - necessità dell'aiuto della grazia (4)

1. La perseveranza è una virtù.

Ma	La virtù riguarda il difficile e il bene (cf. <i>Eth.Nic.</i> II, c.2; 1105a9-13).
Mi	Un'opera di virtù può avere bontà e difficoltà da due motivi: a. dalla stessa specie dell'atto definita dall'oggetto formale, b. dalla durata prolungata di tempo (realizzare cose difficili per un tempo prolungato comporta infatti una nuova ragione di difficoltà).
Co	Perciò perseverare in un bene fino al suo compimento spetta ad una virtù speciale (in quanto realizza il bene sotto un aspetto specifico di difficoltà).

CONCLUSIONE.

La temperanza modera i piaceri del tatto che hanno in sé una difficoltà propria; la forza modera i timori e le audacie che hanno a loro volta in sé una difficoltà propria e similmente **la perseveranza si costituisce come virtù speciale, alla quale spetta sostenere la durata prolungata nelle opere virtuose secondo le esigenze della loro realizzazione.**

1. Aristotele sembra preferire la continenza alla perseveranza, ma la continenza non è virtù vera e propria.

Risposta.

Aristotele prende qui la perseveranza riguardo a ciò che è più difficile da sopportare e questo può essere:

- a. i pericoli di morte. Ma tali pericoli non sono da sopportare per lungo tempo, perchè generalmente passano presto,
- b. i mali opposti ai piaceri del tatto. Tali mali riguardano cose necessarie per la vita (ad esempio, privazione di cibo) che talvolta minacciano l'uomo per un tempo prolungato. Ma l'uomo temperato non ha molta difficoltà nel sopportare tali mali perchè non se ne rattrista troppo nè gode troppo nei beni opposti. Chi invece ha delle passioni veementi riguardo a tali mali e beni, avrà grande difficoltà nel sopportare mali di questo genere. Ma la veemenza delle passioni è un segno di virtù non perfetta e perciò nemmeno una tale perseveranza è perfetta, ma costituisce piuttosto qualcosa di imperfetto nel genere della virtù.

Se per perseveranza si intende il fatto di perseverare in un bene difficile di qualsiasi tipo per un tempo prolungato, tale perseveranza può spettare anche a chi ha la virtù perfetta. Anche se il perseverare sarà meno difficile in se stesso, il bene in cui si persevera è però più perfetto. E tale perseveranza può essere una virtù in quanto la perfezione della virtù si considera più secondo la ragione del bene che secondo la ragione della difficoltà.

2. Secondo S.AGOSTINO nessuno può dire di avere la perseveranza se non persevera fino alla morte.

Risposta.

-79-

E' possibile avere l'abito della virtù senza averne l'atto (ad esempio, un povero può avere la magnificenza senza esercitarla), oppure talvolta chi ha l'abito inizia ad esercitare l'atto, ma non lo porta a compimento.

Così chi ha l'abito della perseveranza, talvolta sceglie di perseverare ed inizia a esercitarne l'atto senza compierlo perché non persevera fino al fine.

Il fine è duplice:

- fine dell'opera
- fine della vita umana nel suo insieme.

Per sé spetta alla perseveranza il fatto di perseverare fino alla fine dell'opera di virtù (ad esempio, il soldato fino alla fine della battaglia, il magnifico fino alla realizzazione della sua opera).

Vi sono però alcune virtù, come quelle teologali, che devono rimanere per tutta la vita perché hanno per oggetto il fine globale della vita umana. Rispetto a queste virtù principali l'atto di

perseveranza non si compie prima del termine della vita. S. Agostino si riferiva appunto all'atto compiuto della perseveranza.

3. La perseveranza sembra essere più che una virtù speciale la condizione generale di ogni virtù.

Risposta.

Qualcosa può spettare ad una virtù in due modi.

- a. **secondo la propria intenzione del fine** e così perseverare nel bene fino alla fine spetta ad una virtù speciale che è la perseveranza che tende a ciò come a fine speciale;
- b. secondo il rapporto tra l'abito e il suo soggetto e così perseverare immobilmente spetta ad ogni virtù in quanto è una "qualità difficilmente mobile" (cf. la definizione dell'abito).

2) La perseveranza fa parte della fermezza.

La virtù principale è quella a cui si attribuisce principalmente qualcosa che spetta alla lode della virtù in quanto essa esercita ciò circa la sua materia propria, in cui ciò si osserva con la massima difficoltà e con la massima perfezione (bontà).

In questo senso la fermezza è una virtù principale perché mantiene la fermezza in quella materia in cui è più difficile mantenersi fermi, cioè nei pericoli di morte.

Ma	E' necessario aggiungere alla fermezza come virtù secondaria a quella principale ogni virtù la cui lode consiste nel sostenere con fermezza qualcosa di difficile.
Mi	Sostenere la difficoltà che viene dal prolungarsi di un'opera buona, dà lode alla perseveranza (anche se non è così difficile come sostenere i pericoli di morte).
Co	Perciò la perseveranza si aggiunge alla fermezza come virtù secondaria alla sua virtù principale.

1. Aristotele dice che la perseveranza riguarda le tristezze del tatto; il che sembra spettare piuttosto alla temperanza che alla fermezza.

Risposta.

Il rapporto tra virtù secondaria e principale si considera più secondo il modo che secondo la materia. Ora anche se la perseveranza ha più affinità con la temperanza quanto alla materia. Essa appartiene nondimeno piuttosto alla fermezza quanto al suo modo, in quanto mantiene la fermezza davanti alla difficoltà derivante dalla prolungata.

-80-

2. Le virtù morali moderano le passioni, il che non sembra però verificarsi nella perseveranza, perché più veementi sono le passioni, più lodevole è la perseveranza secondo la ragione.

Risposta.

La perseveranza di cui parla l'argomento non modera le passioni, ma è solo una certa fermezza della ragione e della volontà. La perseveranza come virtù invece modera certe passioni e precisamente il timore della fatica o del difetto proveniente dalla durata prolungata.

3. La perseveranza non si può perdere, le altre virtù morali invece sì. Sembra quindi che la perseveranza sia virtù principale e non parte di un'altra virtù morale.

Risposta.

S. Agostino parla nell'argomento presente non dell'abito della perseveranza, ma del suo atto continuato fino alla fine. In questo senso infatti ripugna che la perseveranza possa essere persa, perché se così fosse essa non sarebbe più "fino alla fine" come voleva l'ipotesi.

3) La costanza appartiene alla perseveranza.

Mi	Si dice costanza dal fatto di "stare in qualcosa".
Ma	Ma rimanere in qualcosa spetta secondo ANDRONICO alla perseveranza.
Co	Perciò la costanza spetta alla perseveranza.

Argomento sistematico.

Mi	La perseveranza e la costanza hanno lo stesso fine in quanto all'una e all'altra spetta perseverare fermamente in un certo bene, ma vi è una differenza tra loro per quanto riguarda ciò che causa la difficoltà nel perseverare nel bene. Infatti: <ol style="list-style-type: none"> la virtù della perseveranza fa perseverare l'uomo fermamente nel bene contro quella difficoltà che deriva precisamente dalla durata prolungata dell'atto; la costanza fa perseverare fermamente nel bene contro la difficoltà che deriva da qualunque altro impedimento esterno.
Ma	Ora la difficoltà che deriva dalla durata prolungata dell'atto è più essenziale all'atto di virtù che quella che deriva da impedimenti esterni.
Co	La perseveranza è una parte più importante della fermezza che non la costanza.

1. La costanza appartiene alla pazienza che differisce dalla perseveranza.

Risposta.

Gli impedimenti esterni che ostacolano la perseveranza nel bene sono soprattutto costituiti da dei mali rattristanti. Siccome poi la tristezza è moderata dalla pazienza, ne segue che quanto a ciò che causa difficoltà, la costanza ha affinità con la pazienza. Ma quanto al fine, ha affinità con la perseveranza e siccome il criterio del fine prevale, si deve concludere che la costanza appartiene più alla perseveranza che alla pazienza.

-81-

2. Solo la costanza nelle opere grandi **che spettano alla magnificenza** sembra avere una difficoltà sufficiente per costituire una virtù.

Risposta.

Perseverare nelle opere grandi è più difficile, ma è difficile anche perseverare in opere minori, non già per l'entità dell'atto, ma per la lunga durata. L'entità dell'atto spetta alla magnificenza, la durata lunga dell'atto alla perseveranza e quindi la costanza può appartenere all'una e all'altra.

3. Se la costanza appartenesse alla perseveranza, non vi sarebbe differenza tra loro perché l'una e l'altra comporta una certa immobilità.

Risposta.

La costanza spetta alla perseveranza per ciò che hanno in comune, eppure sono differenti quanto al tipo di difficoltà davanti alla quale fanno perseverare nel bene: la perseveranza riguarda la difficoltà della durata, la costanza invece la difficoltà da ostacoli esterni.

4) La perseveranza ha bisogno dell'aiuto di grazia.

S.AGOSTINO, *De perseverantia* c.1; MPL 45/993, dice: "Affermiamo che la perseveranza è un dono di Dio in virtù del quale si persevera nel Cristo fino alla fine".

Duplice significato della perseveranza:

- a. **La perseveranza come virtù (abito della virtù)** ha bisogno della **grazia abituale** come ogni virtù infusa.
Se ci si chiedesse se ci può essere una perseveranza non infusa, ma solamente acquisita, la risposta si dovrebbe cercare analogicamente a quella alla stessa domanda riguardante la pazienza.
La perseveranza parziale, in questa o quell'opera, può essere solo acquisita;
la perseveranza totale, riguardo al fine realmente ultimo della vita umana, presuppone la congiunzione col fine ultimo soprannaturale e quindi la grazia abituale.
- b. **La Perseveranza come atto di perseverare fino alla morte** ha bisogno non solo della grazia abituale, ma anche dell'**aiuto gratuito (grazia attuale speciale)** conservante l'uomo nel bene fino alla fine della vita.

Motivo.

Il libero arbitrio è di per sé mutevole e gli si toglie questa condizione con l'infusione della grazia abituale della vita presente e quindi il libero arbitrio, anche riparato per grazia, non può stabilirsi immobilmente nel bene, anche se può sceglierlo. Spesso infatti abbiamo un potere sulla scelta, ma non sull'esecuzione.

1. La virtù agisce a modo di natura e quindi sembra che sia sufficiente l'inclinazione della virtù per perseverare.

Risposta.

La virtù della perseveranza di per sé inclina a perseverare. Siccome però l'abito è ciò di cui uno si serve quando vuole, non è necessario che chi possiede l'abito della virtù ne faccia uso immobilmente fino alla morte.

2. La grazia di Cristo vince il peccato di Adamo (cf. Rm 5,15 ss.), ma prima del peccato l'uomo avrebbe potuto perseverare per mezzo di ciò che aveva ricevuto, perciò sembra che debba poter far altrettanto con la grazia di Cristo.

-82-

Risposta.

Al primo uomo è stato dato di non che perseverare, ma che potesse perseverare grazie al suo libero arbitrio, perché allora non c'era nessuna corruzione nella natura che potesse ostacolare tale perseveranza. Ma ora, coloro che sono predestinati ricevono con la grazia di Cristo non solo il poter perseverare, ma il perseverare di fatto.

3. Le opere del peccato sono talvolta più difficili che le opere di virtù, ma alcuni perseverano nel peccato senza l'aiuto di un fattore esterno.

Risposta.

L'uomo può cadere da sé nel peccato, ma non può risorgere da sé dal peccato senza l'aiuto della grazia. Perciò, per il fatto stesso che l'uomo cade nel peccato, si rende perseverante in esso, a meno che non sia liberato dalla grazia di Dio. Se però fa il bene, non per questo si rende perseverante nel bene, perché di per sé può peccare. E quindi per essere perseverante ha bisogno dall'aiuto di grazia.

RIASSUNTO DELLE QQ. 138 – 140

Q.138. - Vizi opposti alla perseveranza

Vizi opposti alla perseveranza:

- ▶ per difetto (mollezza) (1)
- ▶ per eccesso (pertinacia) (2).

1) La mollezza.

Ma	La lode della perseveranza consiste nel non recedere dal bene a causa di una sofferenza prolungata di cose difficili e faticose, a cui si oppone direttamente il fatto che qualcuno facilmente si allontani dal bene a causa di qualche difficoltà che non può sostenere.
Mi	Ora ciò appartiene alla mollezza ¹⁰⁶ , perché si dice molle ciò che facilmente cede a chi lo tocca.

¹⁰⁶ Incostanza, volubilità, debolezza.

co	Perciò la mollezza si oppone direttamente alla perseveranza.
Mi ¹	Non si dice però molle chi cede ad un impulso fortissimo, perché anche le mura durissime cedono alla macchina che le percuote.
Ma ¹	ora l' impulso più veemente viene dalla paura dei pericoli che dalla concupiscenza dei piaceri e lo stesso piacere muove più fortemente attraendo che la tristezza causata dall'assenza di piacere respingendo.
Co ¹	Perciò si dice propriamente molle chi si allontana dal bene a causa delle tristezze causate dal difetto dei piaceri come chi cede all'impulso più debole.

Tale mollezza è causata:

- a. dalla consuetudine dei piaceri. Infatti chi è abituato ai piaceri, sopporta con difficoltà la loro assenza;
- b. da una disposizione naturale in chi ha l'animo meno costante a causa di una complessione fragile come quella delle donne¹⁰⁷ e così si dicono molli quasi *muliebria patientes*.

2) La pertinacia¹⁰⁸.

I pertinaci si dicono *ischyregnomones* (di forte sentenza) o *idiognomones* (di propria sentenza), perché perseverano nella propria sentenza più del dovuto; i molli, invece, meno del dovuto; i perseveranti, secondo il dovuto. Il perseverante realizza il medio della virtù, il pertinace lo supera, il molle viene meno ad esso.

Q.139 – IL DONO DELLA FORTEZZA

Il dono della fortezza:

- ▶ il dono della fortezza (1)
- ▶ la beatitudine (sete della giustizia) e i frutti (pazienza e longanimità) (2)

1) La fortezza è anche un dono¹⁰⁹.

La fortezza è una certa fermezza d' animo nel fare il bene e nel sopportare il male e riguardo all'uno e all'altro l'uomo può avere una tale fermezza **secondo un suo modo connaturale**, così da non venir meno rispetto al bene a causa di una difficoltà o di un'opera ardua oppure di un altro male pesante da sopportare. In questo senso la fortezza si pone **come virtù speciale o generale**.

Ma l'animo umano è **ulteriormente mosso dallo Spirito Santo** per giungere al fine di ogni opera iniziata e per sfuggire ad ogni pericolo imminente. Ciò però supera la facoltà umana, perché non è sempre in potere dell'uomo il conseguire il fine della sua opera o lo sfuggire a tutti i mali o pericoli, perché talvolta è schiacciato da essi in maniera letale. Ma lo Spirito Santo opera nell'uomo conducendolo alla vita eterna, che è il fine di ogni bene e la liberazione da ogni pericolo. Lo Spirito

¹⁰⁷ La moderna psicologia dei sessi ha accertato che in alcune cose sono più costanti gli uomini, in altre, le donne.

¹⁰⁸ Ostinazione, cocciutaggine, testardaggine.

¹⁰⁹ Dello Spirito Santo.

Santo infonde una certa fiducia di tutto ciò alla mente escludendo allo stesso tempo il timore contrario e **così si pone la fortezza tra i doni dello Spirito Santo**, che rendono l'uomo disposto ad essere mosso dallo Spirito Santo.

2) La beatitudine della “sete di giustizia” corrisponde alla fortezza.

Ma	La fortezza consiste in cose ardue.
Mi	Ora è molto arduo il fatto di compiere non solo le opere virtuose che comunemente si dicono “opere di giustizia”, ma di farle con un certo desiderio insaziabile, il che è significato dalla “fame e sete della giustizia”.
Co	Perciò la fame e sete della giustizia (= desiderio della santità) corrisponde alla fortezza (che riguarda propriamente cose ardue).

Tra i frutti ve ne sono due che hanno una certa affinità con la fortezza e cioè precisamente **la pazienza** (sostenere i mali) e **la longanimità** (che può riguardare la prolungata attesa ed operazione del bene).

Q. 140 - I PRECETTI DELLA FORTEZZA.

I precetti della fortezza:

- ▶ precetti della stessa fortezza (1)
- ▶ precetti riguardanti le parti della fortezza (2)

1) I precetti della fortezza nella Legge divina.

Mi	I precetti della legge sono relativi all'intenzione del Legislatore e quindi secondo la diversità dei fini intesi dal Legislatore bisogna istituire diversi precetti.
Ma	Ora il fine della Legge divina è che l'uomo arrivi ad una piena adesione a Dio.
Co	Perciò i precetti della Legge divina, sia riguardo alla fortezza che riguardo a tutte le altre virtù sono stati dati secondo la loro convenienza di ordinare la mente dell'uomo a Dio.

-84-

Per conseguenza si dice nel Dt 20,3-4: “non temete, non vi smarrite e non vi spaventate dinanzi a loro, perchè il Signore vostro Dio cammina con voi contro i vostri nemici e per salvarvi”.

Le leggi umane invece sono ordinate a dei beni di questo mondo secondo i quali si trovano i precetti della fortezza nelle leggi umane.

Al popolo dell'AT era stata data una promessa terrena e quindi doveva essere istruito nel combattimento terreno per entrare in possesso della Terra promessa, ma il popolo del NT ha dei beni spirituali da conseguire e anche la sua lotta è di natura spirituale. Perciò nel NT si danno delle istruzioni riguardo al modo di svolgere il combattimento spirituale per entrare in possesso della vita eterna:

- Mt 11, 12: “il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono”.
- I Pt 5,8-9: “il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro, cercando chi divorare. Resistetegli saldi nella fede”.
- Gc 4,7: “resistete al diavolo ed egli fuggirà da voi”.

Eppure gli uomini che tendono a dei beni spirituali potrebbero esserne dissuasi a causa di pericoli corporali e perciò si doveva indicare nella Legge divina anche l'esigenza di sopportare con forza i mali temporali:

- Mt 10,28: "E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima".

I precetti della forza hanno più la forma negativa che positiva perchè ciò che si deve positivamente fare in ogni pericolo è troppo particolare per poter essere ricondotto ad una istruzione comune a modo di legge.

I precetti della forza non dovevano essere posti direttamente nel decalogo che riassume in sé i principi morali evidenti che di natura loro appartengono più alla giustizia in cui appare con maggiore evidenza la ragione del dovuto, mentre non appare con altrettanta evidenza l'obbligo di non tenere conto dei pericoli di morte.

2) I precetti riguardanti le parti della forza.

Mi	La legge divina istruisce l'uomo perfettamente riguardo a ciò che è necessario per vivere rettamente.
Ma	Ora l'uomo ha bisogno, per vivere rettamente, non solo di virtù principali, ma anche di virtù secondarie ed aggiunte.
Co	Perciò la Legge divina, come annuncia convenientemente i precetti riguardanti gli atti delle virtù principali, così dona dei precetti convenienti anche riguardo agli atti delle virtù secondarie ed aggiunte.

-85-

La magnificenza e la magnanimità appartengono al genere della forza secondo una certa eccellenza che considerano nella loro materia e perciò su di loro si dovevano dare piuttosto consigli che precetti. La pazienza e la perseveranza invece riguardano le affezioni e le fatiche della vita presente non a causa di una certa grandezza considerata in loro, ma a causa dello stesso genere e perciò su di loro si dovevano dare piuttosto dei precetti.

Era conveniente che della pazienza e perseveranza si dessero precetti affermativi (positivi) che obbligano sempre, ma non in ogni caso (*ad semper*), bensì a tempo e luogo, anche se della forza si danno precetti piuttosto negativi. Infatti la forza è circa i pericoli più grandi, nei quali si deve procedere con cautela senza determinare ciò che si deve fare in particolare, ma la pazienza e la perseveranza riguardano affezioni minori e perciò sono soggette senza pericolo ad una determinazione più particolareggiata soprattutto nelle grandi linee universali.

+ + + + +

+ + +

+