

## DE FINE ULTIMO SEU DE HOMINIS BEATITUDINE

**DISPENSE di Padre Tomas Tyn, OP**

**Pagine 1-130**

(S.T.A.B. - Bologna - Anno Accademico 1980/81)

Pag.1

“Haec est autem vita aeterna:  
Ut cognoscant te, solum Deum verum,  
et quem misisti Jesum Christum...”  
Jo. 17,3

### PARTE POSITIVA

Letteratura ausiliare:

KITTEL G., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,  
ThWNT, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (W.Kohlhammer), Bd 8, pp.50-58, s.v. *τέλος* ;  
CAYRE F., Patrologia e storia della teologia, Roma (Desclée) 1936;  
ROUET DE JOURNAL M.J. (SJ), Enchiridion asceticum, Friburgi Br. (Herder) 1947<sup>4</sup>

### A.La greçità antica

“Telos” come *nomen actionis* significa in primo luogo il compimento. Così si dice che “Zeus conosce il compimento” (Aesch. *Suppl.* 624). La parola si usa anche per significare l’esecuzione di una norma di legge (Arist., *Polit.* VI, 8; 1322b13) o di una sentenza giuridica (ib. 1322 a 6).

Gli autori del giudaismo ellenico (così Fl. Jos., *Bell.* 4,387) attribuiscono alla parola un significato religioso usandola per esprimere l’adempimento di una profezia.

Ma anche la religione pagana usa questo termine in un contesto sacro, soprattutto nella preghiera. Questo avviene ad esempio quando il supplicante si rivolge alla divinità per chiederle la buona riuscita (*télos*) di un suo progetto (Orph., *Hymn.* 57,12/41/) o nella conclusione della preghiera dove la parola serve per riassumere tutte le richieste precedenti chiedendone il buon esito. Soprattutto per mezzo della giustizia (*dikaiosyne*) ogni saggezza di virtù portata ad un felice compimento (ib.,63,11/45/).

In questo significato attivo la parola “*télos*” può significare non solo il compimento di un’impresa, ma anche la facoltà del compimento, cioè *il potere*. In questo senso si dice che la divinità ha un potere sui mortali, un potere di fare ciò che essa vuole (*télos hōpa thélei* - Eur. *Orest.*1545); “coloro che hanno potere” (*télos echontes* - Thuc.IV,118,10) sono uomini dotati di pieni poteri; i potenti sono chiamati da Fl. Jos., *Bell.*1,243 (cf. Ant. 14,302) semplicemente “hoi en télei”, termine che può significare anche coloro che ricoprono un ufficio importante.

Dall'esecuzione di un comando ufficiale la parola è presa per significare lo stesso ufficio (cf. Aesch. *Agam.* 1202), in particolare ad esempio l'ufficio del comandante in capo (Xenoph. *Cyrop.* 1,5,7).

Infine il termine ha il significato di una decisione (Aesch. *Eumenidi* 243) **Pag.2** e quindi di ciò che ha un valore definitivo, irrevocabile (Arist. *Polit.* VI, 2; 1317 b 6).

“Telos” significa il compimento anche come uno *stato*, come il fatto compiuto, il perfetto.

In questa accezione il fine è l'estremo (Fl. Jos., *Ant.* 10,58); il grado più alto (cf. Platone, *Resp.* VII, 532 b, dove il massimo del *noetón* è il bene in assoluto). Così il termine indica ad esempio anche il grado più alto di felicità (Philo, *Cher* 86).

Spesso il significato è quello del coronamento anche nel senso negativo (dell'empietà, del male) - *empésein eis télon kakón* (Test.D 6,5) significa appunto “cadere nel colmo dei mali”.

I significati particolari sono:

- a. *il fine, il termine* ad esempio del viaggio (lo scopo del viaggio di Abramo era un'opera pia - cf. Philo *Abr.* 172; lo scopo del contadino è solo la sua paga - *Agric.* 5).
- b. nella filosofia greca *télos* significa *il fine (lo scopo, il senso) dell'esistenza umana*. Platone usa prevalentemente il termine *skópos*, mentre in Aristotele si riscontra generalmente *télos*. Con questo concetto Aristotele esordisce nell'*Etica a Nicomaco*: “Ogni arte o scienza e similmente ogni agire e ogni intenzione nell'ordine pratico mirano ad un certo bene e perciò è stato detto giustamente che il bene è ciò a cui tutto tende. Sembra però che vi sia una differenza tra i fini (*diaforà .. tón telón*), perché il fine sono da un lato le stesse azioni, dall'altro, oltre ad esse, certe opere. Laddove vi sono dei fini (*télé*) al di là delle azioni, le opere saranno naturalmente migliori delle azioni stesse”.

Dopo quest'affermazione del finalismo nell'ambito pratico Aristotele passa allo studio della pluralità dei fini e dell'ordine tra di loro e constata la loro subordinazione. E' migliore il fine voluto per se stesso di quello che si vuole in vista di qualcos'altro. Vi è perciò un fine supremo in assoluto, sommamente amabile in se e per se, perchè se non fosse così, si procederebbe all'infinito e ogni desiderio sarebbe vuoto e vano. Il fine supremo poi è il sommo bene, la cui conoscenza è di importanza fondamentale per l'etica. La scienza del fine dev'essere la più alta tra le scienze pratiche che sembra essere la politica, la scienza della società civile che realizza il bene comune, che è rispetto al bene del singolo il bene più bello e più divino.

L'oggetto di questa scienza è però molto incerto e perciò bisogna accontentarsi di una considerazione globale ed approssimativa. La conoscenza delle cose singole (pratiche) esige esperienza di vita, ragione per cui gli uditori di questa scienza non devono essere troppo giovani nè uomini maturi di età, ma immaturi di carattere e troppo versatili. La maggior parte degli uomini conviene nella convinzione che il sommo bene è la beatitudine, che consiste nel bene vivere e bene agire. Così coincide il fine ultimo con il sommo bene e con la perfetta beatitudine. Le opinioni sulla beatitudine dell'uomo sono diverse, ma quella vera la fa consistere nella migliore e la più perfetta attività dell'anima sotto l'aspetto della virtù in una vita pienamente realizzata e duratura. **Pag.3**

Il finalismo non si limita però alla vita morale (pratica), ma regola anche le operazioni della natura. Tutta la natura è teleologicamente orientata ed ogni realtà naturale ha una sua finalità propria. In questo contesto *télos* può significare ad esempio la maturità del corpo o la piena crescita (ad esempio dei cavalli - cf. Platone, *Leg.* VIII, 834 c).

- c. *l'esito, il risultato*. L'esito è presso Dio (Fl. Jos., *Bell.* 5, 459). E' la divinità che concede il buon esito dell'impresa (Xenoph. *Cyrop.* III, 2,29). Nel contesto religioso del giudaismo ellenico *télos* è la sorte finale dei giusti (Philo *Jos.* 122). Due vie pone Dio davanti all'uomo e due esiti diversi (cf. Test. A. 1,3).
- d. *il fine come limite temporale* - ad esempio nell'espressione “dall'inizio alla fine”.

- e. *il fine come termine della vita, morte* - *télos échein* significa “essere morto” (Fl. Jos., *Ant.* 17, 185; *Bell.* 7, 155; cf. Plat., *Leg.* IV, 717 e).
- f. *l’obbligo, il dovere* ad esempio nei confronti dello stato (cf. Demosth. *Or.* 20,19).
- g. *l’offerta per gli dèi* (cf. Soph. *Trach.* 258, *Ant.* 143) o il compimento dei riti misterici (eleusini - cf. Eur. *Hippol.* 25) o infine le consacrazioni che purificano l’anima (Plat. *Resp.* VIII, 560 e). Anche il rito delle nozze è nel suo compimento designato con il termine *nymphikà télé* - cf. Soph. *Ant.* 1240 sg. Infine la stessa morte è un *télos* come dice espressamente Aristotele *Met.* V,16;1021 b 28 sgg. Tutto il capitolo è un esame dei diversi significati della parola “télos”.
- h. *lo schieramento o distaccamento* come un termine tecnico politico militare o nautico.

## B. L’Antico Testamento.

L’equivalente del *τέλος* è nel TM fondamentalmente duplice:

- a) (“sóf”): cf. :
  - Qo 3,11: “egli ha messo la nozione dell’eternità nel loro cuore senza però che gli uomini possano capire l’opera compiuta da Dio dal principio alla fine” (fine = termine perfetto di ogni cosa).
  - Qo 7,2: “E’ meglio andare in una casa in pianto che andare in una casa in festa; perchè quella è la fine di ogni uomo e chi vive ci rifletterà” (fine = morte dell’uomo).
  - Qo 12,13: “Conclusione del discorso, dopo che si è ascoltata ogni cosa” (fine = compimento e termine del trattato). **Pag.4**
- b) (“kéc”): cf.:
  - Gdc 11,39: “(La figlia di Iefte) alla fine dei due mesi tornò dal padre ed egli fece di lei quello che aveva promesso con voto”. (Fine = termine di un periodo di tempo).
  - 2 Re 19,23: “hai detto: ... sono penetrato nel suo angolo più remoto, nella sua foresta lussureggiante.” (Fine = termine più remoto, estremo, di un luogo).
  - Dn 9,26: “la sua fine sarà un’inondazione e, fino alla fine, guerra e desolazioni decretate.” (Fine = termine escatologico)

Nel significato *attivo télos* è il compimento di un’opera - cf. I Cron 29,19: “A Salomone mio figlio concedi un cuore sincero... perchè eseguisca tutto ciò.”

Altrimenti *télos* significa:

- a. **Il fine, lo scopo**: cf. Gb23,3: “Oh, potessi sapere dove trovarlo, potessi arrivare fino al suo trono”.
- b. **Il risultato, la ricompensa**: cf. II Mac 5,7: Vulg.: “finem... insidiarum suarum confusione acceptit”. - Cf. Sap.11,14: “fine degli eventi”.
- c. **Il limite del conoscere umano**: cf. Qo 12,13: “Conclusione del discorso ... temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perchè questo per l’uomo è tutto.”
- d. **La sorte di ogni singolo uomo**: cf. Sap.3,19: “di una stirpe iniqua è terribile il destino”.
- e. **Fine per opposizione al principio**: cf. Sap 7,18: “il principio, la fine e il mezzo dei tempi.” Cf. Qo 3,11.
- f. **Fine di un periodo di tempo**: cf. Dn 9,27: “nell’ala del tempio porrà l’abominio della sua desolazione e ciò sarà sino alla fine, fino al termine segnato sul devastatore.”
- g. **L’estremo**: cf. II Mac 6,15: “e questo per non dovere alla fine punirci quando fossimo giunti all’estremo delle nostre colpe.”

## C. L'apocalittica giudaica

Il termine più usato per indicare la fine dei tempi è “*acharijt hajamijm*”, che significa originalmente “il tempo posteriore”:

- cf. Gen. 49,1: “Quindi Giacobbe chiamò i figli e disse: Radunatevi perchè io vi annunzi quello che vi accadrà nei tempi futuri.”
- Nu 14,14: “ti predirò ciò che questo popolo farà al tuo popolo negli ultimi giorni.”
- Dt 31,29: “la sventura vi colpirà negli ultimi giorni perchè avrete fatto ciò che è male agli occhi del Signore.” **Pag.5**

Il significato specificamente escatologico ricorre spesso nella letteratura profetica:

- Ger 23,20: “Alla fine dei giorni comprenderete tutto”.
- Ger 30,24: “Alla fine dei giorni lo comprenderete!”.
- Ez 38,16: “Sul finire dei giorni io ti manderò sulla mia terra, perchè le genti mi conoscano quando per mezzo tuo, o Gog, manifesterò la mia santità davanti ai loro occhi”.
- Ez 38,8: “sul finire degli anni”.
- Dt 4,30: “negli ultimi giorni tornerai al Signore tuo Dio e ascolterai la sua voce”.
- Os 3,5: “Poi torneranno gli Israeliti e cercheranno il Signore loro Dio, e Davide, loro re, e trepidi si volgeranno al Signore e ai suoi beni, alla fine dei giorni”.
- Is 2,2: “Alla fine dei giorni il monte del tempio del Signore sarà eretto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli”.
- Mi 4,1: “Alla fine dei giorni il monte del tempio del Signore sarà saldo sulla cima dei monti e s’innalzerà sopra i colli e affluiranno ad esso i popoli”.
- Dn 10,14: “ora sono venuto per farti intendere ciò che avverrà al tuo popolo alla fine dei giorni, poichè c’è ancora una visione per quei giorni”.

Anche il termine *kéc* può assumere il significato escatologico come un termine tecnico che indica la fine dei tempi, la corruzione del mondo e la salvezza finale dei giusti.

- Ez 21,30.34: “A te sconosciuto, empio principe d’Israele, di cui è giunto il giorno con il tempo della tua iniquità finale ... mentre tu hai false visioni e ti si predicono sorti bugiarde, la spada sarà messa alla gola degli empi perversi, il cui giorno è venuto, al colmo della loro malvagità”.
- Ez 35,5: “Tu hai mantenuto un odio secolare contro gli Israeliti e li hai consegnati alla spada nel giorno della loro sventura, quando ho posto fine alla loro iniquità”.
- Ab 2,3: “E’ una visione che attesta un termine, parla di una scadenza e non mentisce”.
- Sir 36,9: “Affretta il tempo e ricordati del giuramento” (al Signore si chiede in preghiera di accelerare la fine dei tempi).

Il termine significa l’ultimo periodo della tribolazione o anche un’epoca staccata dal resto della storia. In Dn 12,13 si parla della risurrezione: “Tu, va pure alla tua fine (= morte) e riposa: ti alzerai per la tua sorte alla fine dei giorni (= risurrezione)”. Gli eventi finali che comprendono l’ultimo periodo di angoscia e l’inizio della salvezza cominciano in un termine preciso stabilito da Dio: cf. Dn 11,27: “li attenderà la fine, al tempo stabilito”. **Pag. 6**

Nella letteratura di *Qumran* il termine tecnico che significa la fine dei tempi è esclusivamente *acharijt hajamijm*.

- 1 QSa (*Gemeinschaftsregel*) 1,1: “E questo è l’ordine per tutta la comunità d’Israele alla fine dei giorni”.

- 1 QpHab parla dei contemporanei come di coloro che sono vicini alla fine dei tempi:
  - ♦ 2,5 ss.: “L’interpretazione della parola si riferisce ugualmente a tutti li apostati alla fine”.
  - ♦ 9,6: “Ma alla fine dei giorni la loro ricchezza e la loro preda saranno dati nella mano dell’esercito dei Kittei”.
- 4 Q *florilegium* 1,15 riferisce Is 8,11 alla fine dei tempi: “come sta scritto nel libro del profeta Isaia riguardo alla fine dei giorni”.
- 4 Q *flor.* 1,19: applica Sal 2,1 (il consacrato del Signore) agli “eletti d’Israele alla fine dei giorni”.
- 4 Q *flor.* 1,2 si parla di un casa costruita “alla fine dei giorni” (Es 5,17 ss.: “santuario che le tue mani, Signore, hanno preparato”).

Nell’apocalittica *postcristiana* il termine “fine” appare soprattutto in IV Esd.

- la fine dei tempi è un’epoca ben determinata a riguardo della quale Esdra viene istruito: cf. 14,5: “ostendi ei temporum secreta et finem”;
- è un fatto che riguarda una sola generazione: cf. 5,41: “Sed ecce Domine, tu prope es his qui in finem sunt”;
- Dio determina questo tempo finale: cf. 6,6: “tunc cogitavi, et facta sunt per me solum, et non per alium; et finis per me, et non per alium”;
- la fine dei tempi è caratterizzata dalla tribolazione: cf. 13,20: “Attamen facilius est periclitantem venire in hunc, quam pertransire sicut nubem a saeculo, et nunc videre quae contingunt in novissimo”;
- è il tempo della venuta del Messia: cf. 12,32: “hic est ventus quem servavit Altissimus in finem ad eos et impietates eorum; et arguet illos et incutiet coram ipsis discerptiones eorum”;
- è il tempo del giudizio: cf. 12,21: “Appropinquante autem tempore medio quatuor servabuntur in tempore, cum incipiat appropinquare tempus eius ut finiatur; duo vero in finem servabuntur”;
- alla fine sarà scossa la terra e il suo fondamento: cf. 6,15.16: “de fine verbum et fundamentum terrae intelligitur, quoniam de ipsis sermo tremiscit et commovetur, scit enim quoniam finem eorum oportet commutari”; **Pag. 7**
- è la fine di questo mondo e l’inizio del nuovo: cf. 6,7: “et dixi: Quae erit separatio temporum? aut quando prioris finis, et sequentis initium?”.

Nella letteratura *rabbinnica* “kéc” equivale a “acharijt hajamijm” ed è inteso nel significato escatologico. La previsione della “fine” si riferisce specialmente all’avvento del Messia.

## D. Il Nuovo Testamento.

1. **Il significato attivo** si incontra in Lc 22,37: le profezie riguardanti il Cristo devono veramente *compirsi* in Gesù (*dei telesthénai en emoi*).
2. Il *télos* indica:
  - a. **Il fine, lo scopo:**
    - ♦ ad esempio l’insegnamento impartito alla comunità (cf. I Tm 1,5: “Il fine di questo richiamo / *télos tès parangelias*/ è però la carità”);
    - ♦ lo scopo della fede in Cristo è la salvezza escatologica (cf. I Pt 1,9: “(esultate di gioia) mentre conseguite la mèta della vostra fede, cioè la salvezza delle anime);
    - ♦ I Cor 10,11 parla dello “scopo dei tempi” (*tá téle tòn aionon*), che si adempie nell’evento presenziale della salvezza in Cristo, così che tutta la storia

d'Israele, in particolare il tempo che ha trascorso nel deserto, assume un senso preciso;

- ♦ Rm 6,21 ss. parla della finalità vera, voluta da Dio, di ogni uomo a differenza delle aberrazioni compiute in contrasto con essa: “Ma quale frutto raccogliete allora da cose di cui ora vi vergognate? Infatti il loro destino è la morte. Ora invece, liberati dal peccato o fatti servi di Dio, voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione e come destino avete la vita eterna”. (La morte e la vita eterna appaiono qui chiaramente come delle finalità precise di opere compiute dagli uomini in accordo o in contrasto con la volontà di Dio. I protestanti, facendo ovviamente fatica ad ammettere una mentalità teleologica negli scritti più attendibili del NT, cercano di declassare il loro significato ad un senso al massimo “ironico-paradossale”, ma gli argomenti che portano (la prevalenza di determinazioni negative del *télos*) non sembrano affatto convincenti, soprattutto se si fa attenzione alla forza del parallelismo tra il v.21 e il v.22 riassunto e ribadito con estrema chiarezza nel v. 23).

**b. L'esito:**

- ♦ Mt 26,58: “(Pietro davanti al palazzo del sommo sacerdote) si pose a sedere tra i servi, per vedere la conclusione”.
- ♦ Fil 3,19 parla della sorte finale dell'uomo, in particolare della **Pag. 8** perdizione: “la perdizione però sarà la loro fine, perchè essi, che hanno come Dio il loro ventre, si vantano di ciò di cui dovrebbero vergognarsi; tutti intenti alle cose della terra.” Cf. II Cor 11,15: “la loro fine sarà secondo le loro opere”.
- ♦ I Pt 4,17: “E' giunto infatti il momento in cui inizia il giudizio della casa di Dio; e se inizia da noi, quale sarà la fine di coloro che rifiutano di credere al vangelo di Dio?”.

**c. La fine:**

- ♦ in questo significato il termine *télos* è spesso contrapposto al principio (*archè*). Apoc 22,13 dice di Cristo che è “inizio e fine” per indicare la sua eternità;
- ♦ specialmente nei sinottici si pensa alla fine come al momento della parusia: ad es. Mc 15,7 par (cf. Mt 24,14; Mc 13,21-27): “E quando sentirete parlare di guerre, non allarmatevi; bisogna infatti che ciò avvenga, ma non sarà ancora la fine”;
- ♦ in I Cor 15,24 si allude alla consegna del regno da parte di Cristo a Dio dopo la vittoria sulle “potenze”, evento in cui è raggiunto il *compimento* dell'opera di Cristo.

d. **Il cessare:** ad esempio della vita (Eb 7,3: Melchisedek è “senza principio di giorni nè fine di vita”) o della “gloria” sul volto di Mosè (cf. II Cor 3,13). Il regno del Messia è “senza fine” (Lc 1,33). Satana e il suo potere sono finiti (Mc 3,26: *télos échei*). La legge è finita come via esclusiva di salvezza (Rm 7,4 “siete stati messi a morte quanto alla legge”; 10,4: “il termine della legge è Cristo).

Riguardo a Rm 10,4 si noti che la traduzione adottata dai protestanti come un semplice cessare della legge in Cristo è dovuta ai loro pregiudizi teologici. Di fatto essa è troppo riduttiva: il cessare della legge in Cristo è anche il suo compimento, come risulta da tutto il contesto della teologia paolina.

## **E. I Padri Apostolici.**

### **1. inizio e fine:**

- a. la fede e la carità sono inizio e fine della vita (Ignazio d'Antiochia Ef 14,1);

- b. la speranza della vita è inizio e fine della nostra fede, la giustizia del giudizio è inizio e fine (Lettera di Barnaba 1,6);
2. **risultato finale**: ogni agire umano ha un esito preciso e ciascuno va al posto che gli è determinato, in vita o in morte (Ignazio Mag 5,1);
  3. **fine come compimento**: così essere al fine perfetto significa per S.Ignazio subire il martirio (Ignazio Rm 1,1);
  4. **fine escatologico**: Cristo era prima degli eoni presso il Padre ed è apparso nell'ultimo tempo (*en télei*) (Ignazio Mag 6,1); **Pag. 9**
  5. **finalmente** (“*eis télos*” con un significato avverbiale) ad esempio essere *finalmente* salvati (II lettera di Clemente 19,3), la legge è *del tutto* superata (Barn 4,7), essere *totalmente* empì (10,5); odiare il male *perfettamente* (19,11). Un uso simile della parola si trova anche nel *Pastor Hermae*.

## F. I Padri.

- S.GREGORIO NAZIANZENO, Ep.212 (EA, n.317): “Non ti è sconosciuto certamente quale sia il primo di tutti i beni, cioè possedere Dio per sempre e diventare possesso di Dio appropriandosi di Lui e ascendendo verso di Lui.”
- S.GREGORIO NISSENO,
  - *In Psalmorum inscriptiones*, c.1 (EA, n.328): “Il fine della vita vissuta secondo la virtù è la beatitudine ... Il possesso della virtù tende ad una cosa sola: rendere beato colui che vive la sua vita secondo la virtù; questo infatti è il vertice e il termine di ogni bene e di tutto ciò che si può concepire nel bene. Ciò che poi è veramente e propriamente concepito in una nozione e in un concetto così sublime della beatitudine, con buona ragione sarà identificato con la stessa natura divina ... Beata si dice propriamente e primariamente quella natura che è al di sopra di tutte le cose; è beato secondo la beatitudine che si può trovare tra gli uomini colui che è beato per la comunione con Colui che veramente è, il che è moltiplicato e diversamente denominato secondo la natura e la condizione di ciascuna di quelle cose che per partecipazione derivano da qualcos'altro. La definizione della beatitudine umana è per conseguenza questa: la somiglianza con la beatitudine divina.
  - *De beatitudinibus oratio* 1 (EA, n.337): “il fine della vita secondo la virtù è la somiglianza con Dio”. La povertà nello spirito è fondamentalmente umiltà, imitazione della *Kénosis* del Verbo. L'uomo che sa imitare Dio nell'umiltà (che dovrebbe essere connaturale alla natura umana) si riveste già della forma beata (cioè divina per partecipazione, come Cristo, umiliando se stesso, ha rivestito la forma del servo, cioè la natura umana).
- S.AGOSTINO,
  - *Enarrationes in Psalmos*:
    - 34,1; 12 (EA, n.575): “ ‘Pete quod vis’. Tamen nihil invenies carius, nihil invenies melius quam ipsum qui fuit omnia. Ipsum pete qui fecit, et in illo et ab illo habebis omnia quae fecit”;
    - 72,26; 32 (EA, n. 583): “Factum est cor castum, gratis iam amatur Deus, non ab alio petitur aliud praemium. Qui aliud praemium petit a Deo, et propterea vult servire Deo, carius facit quod vult accipere quam ipsum a quo vult accipere. Quid ergo? Nullum praemium Dei. Nullum praeter ipsum. Praemium Dei ipse Deus est. Hoc amat, hoc diligit; si aliud dilexerit, non erit castus amor”. **Pag. 10**
  - *Sermo*:
    - 113,6,6 (EA, n.599): “Tolle vanitatem, si vis audire veritatem. ‘Beatus est, cuius est Dominus Deus ipsius’ (Ps.143,15) ... O Domine, Deus meus, o Domine, Deus noster, ut veniamus ad Te, fac nos beatos de Te. Nolumus de auro, neque de argento, nec de fundis; nolumus de terrenis istis, et vanissimis, et caducae vitae

transitoriis. Non loquatur os nostrum vanitatem. Fac nos beatos de Te, quia non perdemus Te. Cum tenuerimus Te, nec Te perdemus, nec nos peribimus”;

- 117,8 (EA, n.605): “Ut看ur enim pro necessitate, fruimur pro iucunditate. Ergo ista temporalia dedit /Deus/ ad utendum, se ad fruendum”.
- *Confessiones*:
  - I,1,1 (EA, n.630): “fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te” ;
  - XIII,9,10 (EA, n.641): “Pondus meum, amor meus. Eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus”;
- *De Civitate Dei* XXII,30,1 (EA, n.666): “Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur”;
- *Tractatus in Joannem* 23,5 (EA, n.678): “Haec est religio christiana, ut colatur unus Deus, non multi dii; quia non facit animam beatam nisi unus Deus. Participatione Dei fit beata”.

Cf. *Enchiridion Asceticum, index alphabeticus*, s.v. “Deus-finis noster” CAYRE’ F. *Patrologia*, Indice dottrinale, n.105, s.v. Fondamenti della morale - fondamento oggettivo: beatitudine.

## G. Sviluppi posteriori.

Nel sistema morale di S.Tommaso d’Aquino il trattato sul fine ultimo tiene il primo posto non solo per esigenze dell’ordine per così dire genetico, ma secondo lo stesso ordine di natura. Ogni agire è dominato dal principio della finalità e lo è in particolare l’agire libero, morale. Per conseguenza tutto l’ordine morale dipenderà dal fine ultimo. Lo stesso oggetto dell’etica può essere definito come “gli atti umani in quanto sono riferibili al fine ultimo”.

Nell’epoca posteriore l’oscuramente del finalismo nella teologia e filosofia morale è dovuto a due sviluppi contrastanti tra loro, ma ugualmente avversi alla teleologia: **Pag. 11**

- a. **la metafisica essenzialistica**, che nega le peculiarità specifiche dell’ordine operativo riducendolo all’essenza; la morale che ne deriva è poi legalistica (si limita a studiare i precetti della legge senza vedere il dinamismo finalistico della loro fondazione);
- b. (1) **il positivismo meccanicistico**, che riduce la causalità finale a quella efficiente (determinismo assoluto); in questo contesto non ha nemmeno senso parlare di una morale; al massimo si possono studiare i costumi nel loro evolversi storico;
- (2) **il soggettivismo**, sia esso formale (Kant) o contenutistico (Scheler) conduce sempre ad una concezione statica, formalistica della morale; anche in questa prospettiva il finalismo e l’eudaimonismo sono sacrificati all’imperativo categorico e i suoi derivati.

**Pag.11**



## PARTE SISTEMATICA

### Letteratura:

- Summa Theologiae I-II, qq.1-5;

### Commenti:

- CAIETANUS Thomas de Vio, OP card., *Commentaria in Summam Theologiae* I-II, qq.1-5; ed. Patavii, Typographia Seminarii 1698;
- RAMIREZ J.M., OP, *De hominis beatitudine*, t.I - Salmanticae 1942; t.II - Matriti 1943; t.III - Matriti 1947;

### Letteratura ausiliare:

- GARDEIL A., OP, DThC II, col.497-515 art. "béatitude";
- GARRIGOU-LAGRANGE R., OP, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932;
- ZAMMIT N., *Philosophia moralis thomistica*, I - De beatitudine, Romae 1934.

### La struttura della I-II e il luogo del trattato "de fine ultimo" nell'ordo disciplinae.

Il moto della creatura razionale (=l'uomo) verso Dio in genere:

- **il fine ultimo** (termine del moto) (qq.1-5)
- gli atti umani (principio del moto):
  - in sè:
    - in quanto sono propriamente umani (qq. 6-21)
    - in quanto sono umani per partecipazione - passioni (qq.22-48)
  - i principi degli atti umani:
    - intrinseci:
      - ❖ potenze operative (cf. I parte)
      - ❖ abiti:
        - in genere (qq.49-54)
        - in particolare:
          - ◆ virtù (qq.55-70)
          - ◆ vizi (qq.71-89)
    - estrinseci:
      - ❖ diavolo (tentazione - cf. I, q.114)
      - ❖ DIO:
        - che istruisce per mezzo della legge (qq. 90-108)
        - che aiuta per grazia (qq. 109-114)

## INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA MORALE E AL TRATTATO DE FINE ULTIMO

(cf. RAMIREZ J.M., OP, *De hominis beatitudine*, I, prolegomena)

### A. L'UNITA' DELLA TEOLOGIA. Pag. 12

La teologia è *una scienza unica* in specie atoma e quindi non si può dividere nè a modo di un tutto soggettivo univoco (divisione del genere nelle sue specie), nè a modo di un tutto analogico (a differenza dello discipline filosofiche che costituiscono un insieme analogico naturale sottodiviso in generi supremi di scienza, cioè nelle singole discipline filosofiche).

Questa unità della teologia (“sacra doctrina”) deriva dall’unità del suo oggetto formale (cf. *Summa Theologiae* I, q.1, a.3 c.a.). La teologia considera infatti tutti i suoi oggetti materiali sotto l’aspetto della rivelazione divina, cosicché la *revelatio virtualis* (“omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia”) costituisce l’oggetto formale *quo* di questa scienza, mentre il suo oggetto formale *quod* è Dio nel mistero intrinseco della sua Deità. La teologia risulta quindi una “*impressio divinae scientiae*” e come la scienza divina di tutte le cose è massimamente una, così lo è anche la teologia che ne deriva per partecipazione (subalternazione).

Per conseguenza *non c’è distinzione reale tra la teologia dogmatica e morale* (e tanto meno tra la teologia positiva e sistematica in tutti i loro rami, nè tra teologia speculativa e quella più “pratica” o applicata, come la si può trovare in diversi manuali senza pretese scientifiche oppure ottimamente adatti allo scopo di istruire il clero, ad esempio nell’amministrazione del sacramento della penitenza, ecc.). Le questioni della fede e dei costumi sono inscindibilmente uniti tra loro, in quanto le une e le altre vengono trattate sotto la stessa luce formale dell’intelletto.

C’è ovviamente una distinzione di ragione tra le due discipline fondata sul loro rispettivo ordine (relazione) di priorità e posteriorità, in virtù del quale la teologia dogmatica precede e quella morale segue nell’ambito della stessa scienza teologica realmente unica. Melchiorre CANO, OP, (*De locis theologicis*, I.XII, cap.1) descrive questa unità della teologia nei termini seguenti: “*quoniam quaestiones fidei et morum a theologo eadem via et ratione tractantur cum in disputationem Theologiae veniunt, id ambiendum non est, quae superiorum quaestionum (fidei) praecepta fuerint, eadem ad sequentes (morum quaestiones) pertinere. Haec enim est una res prorsus, ut non differat multum inter fidei decreta et iudicia morum; eaque est ex eisdem locis eademque propemodum forma tractanda*”.

Verso la fine del secolo XVI si comincia a distinguere la teologia speculativa (scolastica) da quella pratica (positiva) o casuistica. La prima poi assume il nome di dogmatica (per la prima volta in Francesco SUAREZ, SJ, attorno all’anno 1592); la seconda, quello di morale (così in Jean MALDONATUS, SJ, negli anni 1584-85).

Gabriel VASQUEZ, SJ, sostiene la distinzione reale specifica tra l’abito della teologia morale e quello della teologia dogmatica (cf. *Commentariorum ac disputationum in I partem Summae Theologiae*, tom. I, disp.7, cap.5, n.10, p.39a, Compluti 1598). La sua tesi è però stata respinta sia da GONZALEZ DE ALBEDA, sia da GIOVANNI DA S.TOMMASO, che dallo stesso Francesco SUAREZ, il quale giustamente rileva che le questioni morali sono trattate in teologia non in quanto manifestate dalla luce naturale della ragione, ma in quanto contenute nei principi rivelati da Dio e in questo aspetto formale comunicano con le verità di fede. **Pag. 13**

L’unità della teologia, pur essendo stata messa in questione da VASQUEZ, si mantiene così fino alla metà del XVIII secolo sia sul piano teorico che su quello pratico. Joseph SCHEEBEN ha fatto vedere come la scissura della teologia nel ‘700 va di pari passo con l’abbandono della teologia speculativa, cioè con la decadenza della teologia nel suo insieme, che termina in una specie di sincretismo enciclopedistico.

Le derisioni e gli insulti da parte degli umanisti, illuministi, positivisti ecc. hanno causato una flessione della teologia, che da scienza vera e propria diventa storia erudita del pensiero teologico. La teologia biblica cede il posto all’esegesi, la teologia speculativa sparisce davanti alla storia dei dogmi. Questa crisi profonda e per nulla ancora superata della teologia è descritta da P.RAMIREZ in questi termini: “*Ideo abstergendam dicebant Theologiam ab omni scholasticismi sorde. Tum quoad eius formulas barbaras et incultas omni sensu evangelico vacuas, tum praesertim quoad methodum et ipsam eius substantiam, buccis crepantibus conclamantes; nolumus subtilia, sed utilia. Consequenter supprimendas postulabant Scholas universitarias theologiae Speculativae; quin etiam ablegandam penitus ab Ecclesia omnem Dogmaticam theologiam, unice retentis Biblia et morali evangelica cum exegesi et theologia pastorali eis correspondentibus*”.

Questa richiesta insistente di irrazionalismo pseudoevangelico va però di pari passo con la richiesta di una conseguente matematicizzazione delle scienze filosofiche e teologiche, ovviamente

fondata su di una riduzione positivista della razionalità umana. Questa combinazione, apparentemente paradossale, della razionalità positivista con l'irrazionalismo filosofico-teologico si trova esemplarmente rappresentata in KANT.

Questa concezione si è diffusa di conseguenza anche su tutto il pensiero moderno (a quanto risulta con la sola lodevole eccezione del neo-tomismo, che per giunta non gode di molti consensi), il quale subisce la pesante eredità del kantismo. Questo modo di concepire la teologia ne danneggia gravemente l'unità (tanto è vero che alcuni esponenti di questo pensiero non considerano più le divisioni della teologia come mere parti integrali, bensì come vere e proprie parti soggettive a modo di un genere univoco diviso nelle sue specie) e nelle sue ultime conseguenze passa dal dubbio sul carattere scientifico della teologia (ovviamente problematico in una prospettiva positivista e riduzionistica) alla sua sostituzione con "scienze esatte" apparentemente affini (esegesi, sociologia e psicologia della religione, storia dei dogmi ecc.).

Non mancano però nemmeno in questo periodo dei sostenitori dell'unità della teologia intesa come scienza *sensu stricto* (così nel '700 particolarmente il P.R.BILLUART e nell'800 M. Jos. SCHEEBEN. Il P.MERKELBACH nella *Summa Theologiae moralis* edita negli anni '30 di questo secolo scrive a proposito della teologia morale: "... Theologia Moralis est una et eademque scientia cum Dogmatica, quamvis sint alia et alia pars..."). **Pag.14**

## B. LA TEOLOGIA MORALE.

### 1. Definizione:

- a. **etimologica**: scienza degli atti umani (*mores*) procedente dalla rivelazione divina (*theologia*);
- b. **volgare**: scienza dell'ordine di tutta la vita umana alla beatitudine soprannaturale (per conformità a Cristo) procedente dalla rivelazione divina;
- c. **reale**:
  - **oggetto materiale prossimo**: atti umani;
  - **oggetto materiale remoto**: tutto ciò che a modo di fine (oggetto) o a modo di agente efficiente, sia dal punto di vista della specificazione che dell'esercizio, può influire sull'atto umano;
  - **oggetto formale quod**: moralità soprannaturale ossia caritativa; la stessa Deità in quanto è raggiungibile con un'operazione morale meritoria; Dio sotto la ragione formale della sua Deità in quanto è oggetto dell'atto della carità come beatitudine soprannaturale oggettiva;
  - **oggetto formale quo**: coincide con quello della teologia *simpliciter* - Rivelazione divina oggettiva mediata ossia virtuale (mezzo di deduzione delle conclusioni implicite nei principi rivelati);
- d. **essenziale**: scienza dell'ordine degli atti umani finalizzati alla beatitudine soprannaturale procedente dalla rivelazione virtuale.

### 2. Metodo:

#### (I) Oggetto e fine:

##### (a) Da parte dell'oggetto formale *quo* e *quod*.

La determinazione del metodo da parte dell'oggetto deve sempre avere la precedenza rispetto a quella da parte del soggetto, perchè la relazione della scienza al suo oggetto specificante è più intima e più formale di quella che la scienza ha riguardo al soggetto in cui si realizza (quest'ultima relazione è quasi materiale rispetto alla prima).

**L'oggetto formale *quod*** della teologia morale coincide per sè con quello della teologia dogmatica e con quello delle stesse virtù teologali; è la Deità che è massimamente oggetto della carità, è il mistero nascosto da secoli in Dio che non può essere noto all'uomo se non gli è rivelato da Dio. Ora, come osserva il GAETANO, alla Deità corrisponde una sola ragione formale adeguata all'oggetto in quanto è oggetto e questa è la luce divina. La creatura razionale deve vedere la luce divina intelligibile nella stessa luce divina (cf. Sal 35,10). **Pag.15**

La luce divina però si divide nella luce divina in sè che è increata e sussistente (luce attiva) e nella luce divina partecipata alle creature razionali (luce passiva) e quindi creata ed accidentale, così che la "luce divina" non costituisce un'unica ragione formale specificamente indivisibile, bensì una ragione formale di unità analogica suscettibile di terminare più abiti specificamente e anche genericamente distinti.

- ❖ Luce attiva (*ex parte Dei illuminantis*):
  - evidente (oggetto formale *quo* della scienza beatificante)
  - inevidente (oggetto formale *quo* della fede)
- ❖ Luce passiva (*ex parte intellectus creati illuminati*):
  - immediata, ossia formalmente soprannaturale e direttamente infusa:
    - essenzialmente inevidente e speculativa (=oggetto formale *quo* della profezia)
    - essenzialmente affettiva e sperimentale (=oggetto formale *quo* dei doni dello Spirito Santo)
  - mediata, ossia virtuale, cioè radicalmente soprannaturale e formalmente naturale (= la luce teologica comune sia alla dogmatica che alla morale).

La luce teologica non è nè puramente divina (visione beatifica, fede) nè puramente umana (teologia naturale o teodicea); non è nè puramente soprannaturale (come la luce profetica o mistica), nè puramente naturale (come la luce filosofica), ma è qualcosa che partecipa dell'uno e dell'altro senza composizione formale (perchè altrimenti non potrebbe specificare un solo abito). Si tratta di un mezzo non puramente astrattivo come quello filosofico, ma è illuminativo e rivelativo non immediatamente però come quello della luce profetica o mistica, ma mediatamente. La teologia infatti è scienza essenzialmente discorsiva a cui è proprio il mezzo della dimostrazione teologica.

La dimostrazione teologica ha due premesse: la *maggiore* è immediata e formalmente rivelata, creduta per fede; la *minore* è filosofica, presa dalla ragione naturale. Il termine medio contenuto nell'una e nell'altra risulta dalla confluenza delle due luci, in maniera tale però che la maggiore è come la causa principale; la minore come la causa strumentale elevata ed applicata dalla sua causa principale.

E così entrambe costituiscono l'unica causa della conclusione teologica. Il mezzo teologico essenzialmente discorsivo che viene dalla percezione naturale dell'identità tra il termine medio nella Ma e nella Mi, costituendo l'invenzione del mezzo teologico, è qualcosa di formalmente naturale, ma radicalmente soprannaturale, perchè il termine medio, così come è nella Ma, può essere conosciuto solo per rivelazione.

L'invenzione del mezzo teologico dalla parte della Ma si deve cercare nella Sacra Scrittura, nella Tradizione e nella dottrina della Chiesa, cioè nell'Autorità della Parola di Dio. **Pag.16**

L'invenzione del mezzo teologico dalla parte della Minore si deve cercare nella ragione naturale (la Mi come proposizione, non come assunzione, è infatti filosofica), cioè nelle scienze filosofiche.

Nella ricerca del mezzo il teologo deve procedere come discepolo della fede e come maestro della ragione naturale, perchè in teologia la fede è maestra, mentre la ragione naturale è ministra (ancella).

**(b) Da parte dell'oggetto materiale.**

L'oggetto materiale della scienza è l'effetto della dimostrazione, cioè la conclusione. Ora il metodo, cioè la via alla conclusione, dev'essere adattato al suo termine che è l'oggetto materiale (la conclusione).

Ora il termine medio dalla parte della Ma non subisce variazioni perchè tutte le verità rivelate godono della stessa infallibilità e verità in quanto sono rivelate da Dio.

Il termine medio dalla parte della Mi però conosce una grande varietà secondo la molteplicità della conoscibilità naturale.

E' proprio a questo livello che la morale si differenzia dalla dogmatica in quanto la materia della morale è essenzialmente contingente (atti umani liberi), mentre la materia della dogmatica è tutto ciò che è necessario o riducibile alla necessità. Mentre la dogmatica si serve della logica, della fisica e soprattutto della metafisica, la morale si serve soprattutto della psicologia e dell'etica. La teologia morale non distrugge la filosofia morale, ma la porta a perfezione elevandola e servendosi del suo ministero in vista del proprio oggetto e fine della teologia.

Si ascolti quanto scrisse profondamente a questo proposito Domingo BAÑEZ (*Decisiones de iustitia et iure, prologus Auctoris*, Venetiis 1595, p.1, col.2 in fine): "sicut gratia dicitur perficere naturam, non solum in seipsa, sed etiam elevans illam ad aliquid altius et divinius; ita sacra theologia, quando convenit cum aliqua scientia in obiecto materiali, non solum perficit illam scientiam intra suos limites et in seipsa, sed etiam elevat obiectum illius ad suam rationem formalem eminentiorem - e.gr. metaphysicus considerat de Deo, de illius unitate, immaterialitate, aeternitate et omnipotentia, sed haec omnia attributa theologus profundius attingit et distinctius cognoscit ut videre est apud Dionysium in tractatibus de divinis nominibus, de mystica theologia et de caelesti hierarchia, ubi eadem quae alias metaphysici contemplantur, multo divinius ipse distinguit. Ad hunc itaque modum sacra theologia, cum sit practica saltem eminenter, considerat omnia quae philosophus moralis multo altius et divinius quam ille." **Pag.17**

Il teologo morale considera però al di là di questo e più direttamente gli atti umani entitativamente soprannaturali, i quali però, secondo la loro struttura psicologica, si commisurano agli atti naturali corrispondenti, così che il teologo morale deve considerare questa materia morale come elevata e purificata dall'analogia formalmente teologica.

Egli si serve della psicologia: di quella naturale a cui è propriamente subalternata l'etica remotamente; di quella soprannaturale prossimamente in quanto quest'ultima offre il mezzo *propter quid* delle conclusioni della teologia morale. Mentre la psicologia naturale considera l'anima sotto il suo aspetto inferiore, la psicologia soprannaturale considera l'anima sotto l'aspetto superiore, cioè come potenza obbedienziale della vita soprannaturale.

La psicologia teologica non è oggetto di esperienza scientifica, ma solo di esperienza mistica e della teologia dogmatica che considera direttamente l'immagine entitativa di Dio nell'uomo e nell'angelo. In tal modo la psicologia teologica è ultra-metafisica, mentre quella naturale è infra-metafisica (terzo e primo grado di astrazione).

**(c) Da parte del fine (*finis operis* che risulta dall'oggetto formale e materiale).**

La teologia morale è pratica:

- a. da parte della sua materia e oggetto propri (atto umano operabile) e
- b. da parte del fine intermedio (azione retta).

Il fine immediato invece è speculativo (si tratta infatti di un conoscere, in quanto la morale è una scienza, conoscenza) e così anche il fine ultimo è un vedere (intuitivamente l'essenza di Dio).

Perciò la morale non è immediatamente pratica come la sinderesi o la prudenza, nè è remotamente pratica come lo può essere una qualsiasi scienza speculativa. La teologia morale considera la materia operabile, agibile (e quindi è pratica prossimamente), ma la considera in un modo speculativo e universale (e quindi è pratica mediatamente dalla parte del fine).

In quanto è scienza degli operabili *sensu stricto* (non dei fattibili che sono l'oggetto dell'arte), essa riguarda qualcosa di singolare, in quanto è scienza, riguarda qualcosa di universale. Essa infatti è intermedia tra la sinderesi soprannaturale (che è la fede nella sua funzione pratica) e la prudenza infusa, così che le sue conclusioni derivano dalla sinderesi, che è allo stesso tempo principio della prudenza infusa e acquisita in quanto da elevare e da illustrare con principi superiori a quelli della filosofia morale. **Pag.18**

A causa di questo fine intermedio (azione soprannaturale retta) non è solamente speculativa, ma pratica, anche se l'azione stessa non è l'atto della scienza morale, ma della virtù, così che il fine che è l'azione retta è mediato rispetto alla teologia morale.

La teologia morale come scienza procede analiticamente (via di risoluzione) dal singolare all'universale e sinteticamente (via di composizione) dal più universale al meno universale; è analitica procedendo dalla Minore di ragione, è sintetica procedendo dalla ;aggiore di fede. La prudenza invece è solo sintetica (compositiva), in quanto applica l'universale al singolare (cioè all'opera). Cf. S.Tommaso, *In Eth.* I, lect.3, n.35; III, lect.8, n.476; *Summa Theologiae*, I-II, q.14, a.5.

La scienza morale deve però, a causa della sua materia e del suo fine intermedio, considerare le operazioni singole (cf. *Summa Theologiae*, II-II, prol.: "sermones enim morales sunt minus utiles, eo quod actiones in particularibus sunt").

La teologia morale consulta quindi da un lato la fede (ragioni eterne), dall'altro l'esperienza che è dei singoli (esperienza, s'intende, soprannaturale dei Santi che sono proposti nella S.Scrittura e nella Tradizione della Chiesa come modelli di vita).

La teologia morale dev'essere insieme speculativa e pratica (casuistica), anche se è prevalentemente speculativa abbandonando la casuistica in gran parte alla prudenza (dei singoli come singoli infatti non c'è scienza nè sistema, ma piuttosto virtù).

## (II) **Soggetto.**

a) **Dalla parte dell'insegnante** (teologo in atto). L'insegnante della teologia morale deve:

1) **avere una scienza teologica morale ben salda**, perchè nessuno può dare ciò che non ha e la capacità di insegnare è segno di scienza perfettamente posseduta.

**Egli deve avere:**

a. **la fede esplicita**, da cui dipende tutta la teologia come scienza e quindi grande docilità nei riguardi di Dio rivelante Se Stesso nella S.Scrittura e nella Tradizione. Non basta l'intelletto, ma occorre anche l'affetto, perchè nessuno crede se non vuole credere.

b. **la scienza etica naturale** sia secondo il discorso speculativo che secondo l'istinto pratico della virtù morale .

2) **avere la capacità di proporre la dottrina morale soprannaturale secondo il modo che le è conveniente.**

a) **condurre dai sensibili agli intelligibili** - "magister debet abundare exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas" (*Summa Theologiae*, I-II, 111,1). Ma più che abbondare di esempi sensibili (cosa peraltro

quasi impossibile laddove l'oggetto è eminentemente spirituale), deve essere intellegibile manifestando ordinatamente il nesso delle conclusioni tra loro e con i principi (modo dimostrativo, sillogistico). Solo così si crea scienza e non mera opinione (dialettica) o persuasione (retorica) negli uditori. **Pag.19**

- b) **proporre la verità integralmente** non diminuendo nè distorcendo. Il discepolo dev'essere condotto dal basso in alto, ma la verità non deve mai essere abbassata dall'intelligibile e soprannaturale al sensibile e naturale. "Docens theologiam plus conari debet ad elevandum discipulos usque ad Deum, quam ad naturalizandum Deum usque ad ipsos."

Si deve evitare ogni terminologia nuova e profana; *pro posse* occorre seguire la terminologia scritturistica, patristica, magisteriale, scolastica (cioè scientifica). "Non est levius, sed prae omnibus ponderosius in materiis theologicis fundamentum alicuius sententiae, quae se conformat modo loquendi Patrum" (IOANNES A S.THOMA, *Cursus theol.*, in Iam partem, disp.9, a.3, n.13). Cf. Pius XII, enc. "Humani generis" a.D.1950, DS n.2312: "Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent sponte ducit ad enervandam theologiam ...".

- b) **Dalla parte di chi impara la teologia** (teologo in potenza).

Deve avere molto spirito di fede e di pietà, perchè i principi della scienza non si insegnano, ma si danno per scontati o accettati dalla rivelazione. SUAREZ, in *IIIam partem ad Lectorem*, p.IV, *Opera Omnia*, t.19: Bisogna fare in modo che "et pietas a veritate fulciri, et veritas possit pietatis dulcedine utilius investigari. Est enim sine veritate pietas imbecilla, et sine pietate veritas sterilis et ieiuna."

- a. **Rispetto al metodo:** si richiede la docilità e la disciplinabilità per cercare nella teologia morale tanta certezza e tanta evidenza quanta vi può essere in essa, nè più nè meno. Il discepolo si deve rendere conto che rispetto all'etica filosofica la teologia morale dà maggiore evidenza sia di conseguenza che di conseguente.
- b. **Rispetto alla materia circa quam:** il discepolo deve avere un'esperienza morale personale o vissuta o acquisita da altri. Si richiede pertanto la conoscenza a grandi linee dell'agiografia, della storia della salvezza e della storia ecclesiastica, della legge canonica ecc.

### 3. Divisione.

Il fondamento della divisione della teologia morale è l'oggetto che specifica la scienza, non però l'oggetto formale *quo* che è indivisibile, bensì l'oggetto terminativo suscettibile di molteplicità. L'oggetto formale *quod* è principale, per sè primariamente terminativo e per sè secondariamente motivo; l'oggetto materiale è l'oggetto secondario e solamente terminativo.

**Pag.20**

**Riguardo all'oggetto formale quod** (ordine morale soprannaturale).

Nell'ordine pratico il fine non è solo il principio dell'azione, ma anche del raziocinio, perchè partendo dal fine si comincia a ragionare su ciò che è ordinato al fine. Così il fine sta ai mezzi come il formale *quod* a ciò che è solo materiale. In tal modo tutta la teologia morale sarà divisa in due trattati principali:

- ♦ del fine ultimo soprannaturale (Dio beatificante);
- ♦ dei mezzi a questo fine (atti umani soprannaturali e salutari).

La teologia morale è *scienza* e quindi considera l'universale, ma mediatamente *pratica* e quindi considera *il particolare* non individuale (a questo tende la prudenza), bensì *in specie infima*. In tal modo le due parti della divisione (in genere - in specie) hanno luogo anche nelle sottodivisioni ulteriori. S.Tommaso tratta infatti del fine ultimo prima *in genere* (in quanto è comune ad ogni creatura) (*Summa Theologiae*, I-II, 1), poi *in particolare* sotto la ragione speciale della beatitudine soprannaturale, secondo la quale Dio è il fine proprio della creatura razionale (I-II, 2-5); tratta poi degli atti umani prima *in universali* (I-II, q.6-114) e poi *in particolari* secondo le loro specie indivisibili (II-II).

## C. IL TRATTATO *DE FINE ULTIMO SEU DE HOMINIS BEATITUDINE*.

1) **L'importanza del trattato** (rendere l'uditore benevolo manifestando l'utilità della scienza).

a. **Nelle discipline filosofiche.**

La beatitudine è il motivo supremo dell'attività filosofica, perchè essa consiste nel pieno possesso della verità universale, la cui conoscenza è il fine di tutta la filosofia come è fine dell'intelletto umano che la desidera allo stesso modo in cui la materia desidera la forma (S.TOMMASO *In Met.* I, lect.1, n.2-4). "Omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur, idque unum expetentes homines se ad hoc studium contulerunt." (M.T.CICERO, *De finibus*, II, 27).

Ogni conoscenza è essenzialmente collegata con la beatitudine naturale, cosicchè tutte le scienze speculative sono, ciascuna nel suo ordine, altrettante partecipazioni della beatitudine perfetta (I-II, 3, 6): "felix qui potuit rerum cognoscere causas" (VERGILIUS, *Georg.*, lib.II, v.490).

b. **In teologia.**

- La beatitudine è **il motivo e la prima ragion di essere** di tutta la teologia che dipende in tutto e per tutto dalla rivelazione soprannaturale come dal suo principio. Il fine deve essere preconosciuto perchè un agente possa ordinarsi ad esso e il fine soprannaturale non può esserlo se non per mezzo della rivelazione divina. Poichè Dio ho ordinato l'uomo alla beatitudine soprannaturale, gli ha dato per rivelazione la conoscenza delle verità soprannaturali credute, che sono la radice di tutta la scienza teologica.
- **E' l'ultima perfezione e soluzione di tutta la teologia**
  - sia perchè consiste nella visione facciale ed intuitiva del mistero intrinseco della Deità che è oggetto formale *quod* della teologia e ogni scienza raggiunge la sua perfezione nella visione quidditativa del suo oggetto proprio, **Pag. 21**
  - sia perchè la teologia è una scienza subalternata a quella di Dio e dei beati, che è essenzialmente la scienza beatifica e la perfezione della scienza subalterna consiste nella sua risoluzione nella scienza subalternante non solo creduta, ma conosciuta per evidenza.
- **E' il principio supremo e la regola principale di tutto l'ordine morale soprannaturale.** Ogni dottrina e istituzione, e quindi ogni umana azione, dipendono necessariamente dell'ultimo fine (Pio XI, *Divini illius Magistri*, 31.12.1929; AAS (1930), p.54).

2) **La difficoltà del trattato** (rendere l'uditore attento attestando la difficoltà del trattato).

- a) Il trattato suppone la conoscenza:



- di Dio personale, distinto dall'uomo e dal mondo, e della sua provvidenza su tutte le cose e
- della spiritualità e immortalità della nostra anima creata immediatamente ed infusa da Dio.

Siccome i filosofi sono venuti a conoscenza di questa verità solo dopo molto tempo, in pochi, e con molti errori, risulta con chiarezza come sono difficili gli stessi presupposti di questo trattato: “in quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimus si ponamus ... hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente” (CG III, 48). Da lì segue la necessità morale della rivelazione (accidentale) di simili verità naturali.

- b) Rispetto alla stessa beatitudine soprannaturale c'è una grandissima difficoltà riguardo alla sua conoscenza, in quanto essa supera ogni idea umana e può essere nota solo per rivelazione e anche una volta rivelata, rimane sempre avvolta dall'oscurità della fede.

3) **La divisione del trattato** (rendere l'uditore docile premettendo l'ordine e la distinzione del trattato).

Secondo la sua materia propria, la beatitudine umana si divide in naturale e soprannaturale. In teologia (nella quale sola è concepibile una beatitudine soprannaturale) occorre parlare prima di beatitudine soprannaturale e poi di quella naturale (divisione proposta da Pierre de GODOY, *Disp.theol.* in I-II S.Thomae, Venetiis 1696).

S.Tommaso conosce questa divisione e spesso ne parla, ma divide la materia restringendola tutta alla sola beatitudine soprannaturale, della quale propriamente tratta il teologo e alla quale *de facto* tutti gli uomini sono stati elevati. Non parla quindi della beatitudine possibile (ipotetica), ma di quella reale (attuale). Risolvendo però le questioni della beatitudine soprannaturale, S.Tommaso risolve eminentemente anche quelle riguardanti la beatitudine naturale.

La divisione non si prende perciò dalla materia, bensì dal modo di considerarla proprio della teologia morale (a) in genere (q.1); (b) in specie atoma (qq.2-5). **Pag.22**

Riguardo alla seconda parte (b) Conradus KOELLIN e i SALMANTICENSI propongono una divisione tripartita dicendo che la beatitudine è atto secondo intermedio tra la potenza e l'oggetto:

1. beatitudine oggettiva;
2. beatitudine formale (=atto beatifico):
  - a. principale e
  - b. quasi strumentale;
3. potenza o facoltà di arrivare alla beatitudine.

Ciò però non sembra essere conforme al pensiero di S.Tommaso, sia perché l'atto beatifico non è di sola potenza, ma di una potenza rivestita di abito (anzi, nell'ordine soprannaturale l'abito fa le veci della stessa potenza), così che si dovrebbe parlare piuttosto della luce di gloria; sia perché della potenza (dotata di abito) parla non nella questione quinta, ma nella terza; l'oggetto della quinta è infatti la possibilità del conseguimento, non la potenza.

S.Tommaso segue nella divisione del trattato il parallelismo con la beatitudine naturale nella divisione aristotelica (natura e definizione dalla parte dell'oggetto e del soggetto, poi la causa efficiente). Così parla nella q.2 dell'essenza metafisica oggettiva o materiale della beatitudine, nella q.3 dell'essenza metafisica soggettiva o formale, e nella q.4 dell'essenza fisica della beatitudine oggettiva (aa.1-6) e soggettiva (aa.7-8).

Schematicamente si ottiene la divisione seguente:

## DE HOMINIS BEATITUDINE

- ♦ in genere seu in abstracto, sub communi ratione ultimi finis totius humanae vitae (q.1)
- ♦ in specie seu in concreto, sub propria ratione beatitudinis; de eius
  - natura vel essentia
    - presse dicta seu metaphysica
      - ex parte obiecti = de essentia metaphysica beatitudinis obiectivae seu materialis (q.2)
      - ex parte subiecti = de essentia metaphysica beatitudinis subiectivae seu formalis (q.3)
    - large dicta seu physica = de essentia physica beatitudinis integralis seu obiectivo-subiectivae (q.4)
  - causa quasi efficienti vel meritoria = de assequibilitate beatitudinis integralis, scilicet obiectivae et formalis (q.5).

## PROLOGO ALLA I-II

L'uomo è detto "ad immagine di Dio" in quanto per immagine si intende ciò che è intellettuale, libero di arbitrio e per sè potestativo (DAMASCENO). Quindi, dopo aver parlato dell'esemplare che è Dio, dal quale tutte le cose sono uscite secondo la sua volontà, ora rimane da considerare l'uomo che è l'immagine di Dio in quanto è lui stesso principio delle sue azioni avendo il giudizio (arbitrio) libero e potestà sul suo agire.

Pag.23

### Q.I - IL FINE ULTIMO DELL'UOMO.

S.Tommaso ha indicato nel prologo come l'oggetto della morale è l'uomo in quanto ha il dominio dei suoi atti (libertà dell'arbitrio). Ora gli atti liberi in quanto liberi (cioè in quanto sono stati scelti liberamente negli atti del *consensus* e della *electio*) sono ordinati al fine che li specifica e dal quale dipendono. La prima cosa che si deve considerare di fatto e di diritto in questo trattato è perciò il fine, quel fine che ha ragione di fine e di fine soltanto e cioè il fine ultimo della vita umana, al quale sono ordinati tutti gli atti umani. In secondo luogo poi si passerà alla considerazione degli stessi atti umani, che sono quasi dei mezzi ordinati al fine.

Riguardo al fine ultimo dell'uomo, prima si dovrà considerare in genere, poi in concreto in quanto è la beatitudine.

**Divisione della questione I (*De ultimo fine hominis*):**

- Premessa: esistenza di un certo fine in ogni azione umana
  - fine in se stesso
    - secondo la propria ragione del fine (formalmente) (1)
    - secondo quella cosa che è fine (materialmente) (2)
  - fine secondo il suo effetto quasi formale, che è lo specificare gli atti umani (3)
- Dimostrazione del proposito: esistenza del fine ultimo
  - il fine ultimo della vita umana in sè (4)
  - il fine ultimo riguardo all'unità
    - del fine dello stesso uomo
      - dell'uomo che agisce per il fine (5)
      - dei mezzi ordinati al fine (6)
    - di chi agisce per il fine:- fine di tutto il genere umano
      - uomini (7)
      - altre creature (8)

**1) All'uomo conviene agire per un fine.**

Con questa tesi S.Tommaso afferma la stessa esistenza dell'ordine morale e del suo oggetto, che è l'azione umana ordinata al fine, ossia l'uomo in quanto volontariamente agisce per un fine.

Ma	Tutto ciò è che è in un genere, deriva dal principio del genere.
Mi	Ora il fine è il principio delle azioni umane.
Co	Perciò conviene all'uomo agire in tutte le sue azioni per un fine

Il principio enunciato nella Ma è noto anche sotto la forma “propter quid unumquodque et illud magis” e si ricollega con il principio di causalità.

La Mi è lo stesso principio di finalità (di causalità finale) specificamente applicato alle azioni umane nelle quali è manifesto *a fortiori* sia per esperienza interiore che per riflessione esplicita su un atto che non è determinato *ad unum*, ma che consiste nel determinarsi da sè, in virtù del dominio (indifferenza attiva) che ha rispetto a se stesso e al suo effetto. [Pag.24](#)

**La dimostrazione per argomento proprio (*propter quid*).**

Mi	Tra le azioni compiute dall'uomo si dicono propriamente umane solo quelle che sono proprie dell'uomo in quanto è (formalmente reduplicativamente) uomo.
Ma	Ora l'uomo differisce (primariamente e per sè), (e quindi è costituito formalmente, metafisicamente, come uomo), da tutte le altre creature irrazionali nel fatto che è padrone dei suoi atti (dominandoli attivamente, cioè muovendo se stesso all'agire).
Co	Perciò si dicono propriamente umane solo quelle azioni delle quali l'uomo è padrone (che domina attivamente).

Co=Mi <sup>1</sup>	
Ma <sup>1</sup>	Ora l'uomo è padrone dei suoi atti per mezzo della ragione e della volontà (il libero arbitrio infatti è una facoltà della volontà formalmente e della ragione radicalmente).
Co <sup>1</sup>	Perciò si dicono propriamente umane quelle azioni che procedono dalla volontà deliberata (il consiglio deliberativo infatti è il primo atto nell' <i>ordo electionis</i> seguito dal consenso, dal giudizio pratico-pratico e dalla scelta, che è un atto della volontà nel quale viene propriamente esercitata la libertà dell'arbitrio con l'immobilizzazione del giudizio pratico-pratico che così diventa ultimo ed imperativo). Se vi sono altre azioni che convengono all'uomo senza procedere dalla volontà deliberata, esse possono chiamarsi azioni dell'uomo ( <i>actus hominis</i> ), ma non azioni umane ( <i>actus humanus</i> ), perchè non sono dell'uomo in quanto è uomo.

Co <sup>1</sup> =Mi <sup>2</sup>	
Ma <sup>2</sup>	Tutte le azioni che procedono da una potenza dell'anima procedono da essa causalmente secondo la ragione del suo oggetto.
[Co <sup>2</sup>	Le azioni umane procedono dalla volontà deliberata secondo la ragione del suo oggetto.] <sup>1</sup>

Co <sup>2</sup> =Mi <sup>3</sup>	
Ma <sup>3</sup>	Ora l'oggetto formale proprio della volontà è il fine e il bene.
Co <sup>3</sup>	Perciò le azioni umane che procedono dalla volontà deliberata secondo la ragione formale del suo oggetto sono causate da essa secondo la ragione del fine e del bene.

CONCLUSIONE: E' necessario che tutte le azioni umane siano ordinate al fine.

**Arg. 1** - Procedo dalla nozione del fine.

Ma	La causa è naturalmente prima (rispetto all'effetto).
Mi	Il fine però è qualcosa di ultimo come dice il suo nome.
Co	Perciò il fine non ha ragione di causa. (Come si vede l'obiezione mette in dubbio lo stesso principio di causalità finale.)

Pag.25

Co=Ma <sup>1</sup>	
mi <sup>1</sup>	Ora l'uomo agisce <i>per</i> quello che è causa dell'azione in quanto il <i>per</i> indica dipendenza causale.
co <sup>1</sup>	Peorciò all'uomo non conviene agire per il fine.

**Risposta.**

Il fine è ultimo nell'esecuzione (e così coincide con la fine) e sotto questo aspetto non ha ragione di causa, ma il fine è anche il primo nell'intenzione dell'agente e sotto questo aspetto è causa.

**Arg. 2** - Procedo dalla nozione dell'agire.

Ma	Il fine ultimo non è per un fine (ulteriore).
Mi	Ora alcune azioni sono fine ultimo.
Co	Perciò almeno in alcune azioni non conviene all'uomo agire per un fine.

<sup>1</sup> Le parentesi quadre probabilmente rappresentano il fatto che l'Autore ha voluto dare un particolare rilievo a questa proposizione.

### Risposta.

Se un'azione umana è fine ultimo, è necessario che sia volontaria (in virtù del suo genere che è appunto quello di azioni umane, cioè di quelle azioni che procedono dall'uomo in quanto è uomo).

Le azioni volontarie si dividono in:

- a) imperate dalla volontà come camminare o parlare e
- b) elicitate dalla volontà come lo stesso volere.

**E' impossibile che un atto elicitato dalla volontà sia fine ultimo** (se per fine si intende quella stessa cosa che è fine - *finis qui o cuius gratia* - e non già ciò per mezzo di cui si entra in possesso di quella cosa che è fine - *finis quo*). Infatti l'oggetto della volontà è il fine come l'oggetto della vista è il colore. Ora, come è impossibile che il primo visibile sia lo stesso atto di vedere, in quanto ogni vedere è di qualche oggetto colorato, così è impossibile che il primo appetibile, cioè il fine, sia lo stesso atto di volere.

Perciò, se vi è un'azione umana che è fine ultimo (fine ultimo *quo*), è necessario che essa sia imperata dalla volontà (è questo il caso dell'azione per mezzo della quale si entra in possesso del fine ultimo oggettivo, ossia del *finis qui, cuius gratia*, mentre l'azione stessa è *finis quo*). E così nell'atto volontario imperato vi è un'azione umana ordinata al fine: almeno lo stesso atto del volere.

L'atto imperato infatti è sempre ordinato al fine *cuius gratia* dell'atto imperante. Quindi, anche se per riflessione mediata esplicita la volontà imperasse un altro atto di volere, l'atto imperato sarebbe sempre ordinato al fine dell'atto imperante. E' universalmente vero, per ogni azione umana, anche quella che costituisce il fine *quo* ultimo, che essa è ordinata al fine (oggettivo, *qui, cuius gratia*).

**Arg. 3** - Proceda dalla nozione dell'atto umano.

Ma	L'uomo sembra agire per il fine quando delibera.
Mi	Ora, in molte sue azioni l'uomo agisce senza deliberazione (ad es. quando muove distrattamente la mano o il piede, quando si gratta la barba ecc).
Co	Perciò l'uomo non fa tutte le cose per un fine.

Pag. 26

### Risposta.

Le azioni non deliberate non sono perfettamente volontarie e libere e quindi non sono propriamente umane, ma solo dell'uomo. Perciò non hanno un fine dato dalla ragion pratica, ma un fine solamente immaginato dai sensi interni (fantasia, cogitativa ecc.).

QUESTIONI CONNESSE:

- I. **L'atto umano e la costituzione formale della moralità come relazione trascendentale alla Legge Eterna** (cf.A.HORVATH, *Annotationes in I-II Partis* a q.18 ad 21: *de moralitate / pro manuscripto*/, Romae 1930, p.25).

**Azione fisica dell'uomo.** E' un'azione posta dall'uomo, ma procedente secondo l'ordine e secondo la determinazione della natura.

**Azione dell'uomo.** E' posta dall'uomo e procede o secondo il moto dell'immaginazione o secondo quello della ragione indeliberata. In questo caso la ragione umana non assume un ruolo attivo di movente e ordinante, nè in linea di causalità efficiente, nè in quella di causalità

formale, ma rimane solo passivamente mossa dall'ordinazione spontanea delle facoltà inferiori dell'anima sensitiva.

**Azione umana.** Proceede secondo l'ordinazione attiva della ragione movente ed ordinante sia in linea di causalità efficiente che in quella di causalità formale. L'uomo domina tale atto quanto all'esercizio, quanto alla specificazione e quanto alla finalità e quindi in ogni genere di causalità. L'azione umana può essere anche l'uso delle cose secondo l'ordinazione della ragione, ossia l'azione fisica sottostante all'ordinazione della ragione deliberata.

L'ordinazione avviene secondo la ragione **formalmente, completamente e secondo tutto il suo genere**, se il moto della ragione raggiunge il suo termine quietante, che rende formale il suo assenso. Secondo la perfezione dell'ordinazione attiva della ragione si distingue:

- **azione umana materiale**, che procede secondo l'ordinazione della ragione inferiore ed è solo parzialmente ridotta alle ragioni eterne. Si dice "incompleta" e "umana soltanto secondo il genere". Tali sono molti costumi umani considerati secondo il loro fine prossimo e la loro specificazione assoluta: ad es. la lingua, l'economia ecc.
- **azione umana formale**, che procede secondo l'ordinazione della ragione superiore. Trattandosi di ordinazioni pratiche che possono quietare la ragione solo se sono completamente consone al fine, il principio supremo dell'ordine morale è il principio della finalità: bisogna agire prudentemente, ragionevolmente. Perciò la ricerca della ragione non si ferma ai fini prossimi, ma procede fino al fine ultimo, nel quale sono racchiusi come nella loro causa e ragione ultima tutti i fini particolari e secondo il quale tutti i fini particolari vengono giudicati non solo secondo la loro bontà particolare, bensì secondo la bontà universale attendendo alle esigenze di tutti i principi della vita umana come sono i singoli, la società e Dio. **L'azione umana formalmente, completamente e secondo tutto il suo genere è l'azione determinata secondo la legge eterna della finalità.**

Per conseguenza è *formalmente morale* tutto ciò che è determinato dalla legge eterna (sia quanto alla specie assoluta secondo i principi di identità e di non-contraddizione, sia quanto alla specie relativa secondo i principi di causalità e finalità). **Pag.27**

## II. Il fine ultimo naturale e soprannaturale (PIETRO CARMELLO).

L'etica naturale considera il bene proporzionato alla natura; la teologia morale invece considera il bene eccedente essenzialmente la proporzione di ogni natura creata o creabile.

Di conseguenza l'etica filosofica e la teologia morale differiscono tra loro secondo il genere, in quanto la prima procede da principi naturalmente conosciuti, la seconda invece da principi rivelati da Dio.

Anche se di fatto l'uomo è stato elevato al fine ultimo soprannaturale, così che il fine ultimo naturale è soltanto ipotetico, l'etica naturale mantiene la sua perfetta autonomia e la sua natura specifica che la costituisce come quella scienza mediamente pratica che dirige l'uomo al bene proporzionato alla sua natura.

Come la grazia non distrugge la natura, ma la suppone e la porta a compimento, così il fine ultimo soprannaturale racchiude in sé virtualmente eminentemente il fine ultimo naturale, che suppone in tutta la sua specificità ed autonomia. Così rimane sempre connotata nel fine ultimo soprannaturale la sua assoluta gratuità data dalla distinzione dell'ordine soprannaturale con il suo fine proprio dall'ordine naturale con il suo fine naturale proprio.

In tal modo l'etica è distinta dalla teologia morale, ma non separata da essa, bensì subalternata ad essa in quanto il principio dell'etica (fine ultimo naturale) è virtualmente racchiuso nel principio della teologia morale, che è il fine ultimo soprannaturale.

Nell'uomo infatti c'è l'attitudine naturale a conoscere ed amare Dio. Essa è in potenza passiva naturale alla sua realizzazione connaturale ed è in potenza passiva obbedienziale rispetto alla sua realizzazione soprannaturale.

### III. Il termine “azione” e il suo significato nel trattato *De fine ultimo* (RAMIREZ). Pag.28

**Significato comune:** l'esercizio di un tipo qualsiasi di causalità efficiente in tutta la sua latitudine = **operazione** (*enérghēia*).

**Significato proprio e stretto:** si ottiene per differenza da:

- l'operazione delle membra esterne del corpo. Essa consiste in azioni transitive<sup>2</sup> nella materia esterna = *effectio* (*poiesis*),
- l'operazione propria dell'intelletto che è l'azione immanente chiamata “speculazione” o “contemplazione” = *intellectio* (*gnosis, theoria, theoretiké, enérghēia, nòesis*),
- l'operazione dell'appetito sensitivo = *passio, affectio* (*pathos*).

**Il significato stretto dell'azione** coincide quindi con l'operazione propria della volontà (appetito razionale).

L'azione strettamente detta però non è solo l'azione della volontà in quanto è volontà, ma è l'azione perfetta della volontà. Essa differisce quindi da:

- l'azione iniziata della volontà = *simplex volitio* (*bùlesis*) e
- l'azione “dimidiata” che è la scelta<sup>3</sup> = *electio* (*proàiresis*).

L'azione nel significato stretto e proprio è **perciò l'operazione volontaria perfetta e consumata nel suo genere = *usus activus* (*chrésis*) ossia l'azione *simpliciter dicta* (*práxis*).**

### IV. L'atto umano e le sue distinzioni (RAMIREZ).

Nell'uomo vi sono quattro generi di operazione:

1. **Operazioni perfettamente e completamente umane** sia *quoad substantiam* (*speciem*) che *quoad modum agendi* (ad es. atti liberi di conoscenza intellettuale e di volontà: come essenzialmente razionali sono azioni umane *quoad substantiam* e come libere sono umane *quoad modum*),
2. **operazioni parzialmente umane** che si suddividono in:
  - 2a **umane quoad substantiam tantum** e non *quoad modum agendi*, come ad es. i primi atti naturali dell'intelletto e della volontà che sono necessari e non liberi anche se essenzialmente razionali, e
  - 2b **umane quoad modum tantum** e non *quoad substantiam* come mangiare, bere, camminare ecc. liberamente,
3. **operazioni in nessun modo umane** nè *quoad substantiam* nè *quoad modum*, come sono le funzioni vegetative ad es. la digestione, la respirazione ecc.

Le azioni umane sia *quoad substantiam* che *quoad modum* sono **umane simpliciter**; le azioni umane *quoad substantiam tantum* sono **umane secundum quid** (psicologicamente sono umane, moralmente sono dell'uomo); le azioni umane *quoad modum tantum* sono anch'esse **umane secundum quid** (sono dell'uomo psicologicamente, umane moralmente) e infine le azioni che non sono umane nè *quoad substantiam* né *quoad modum* sono **dell'uomo simpliciter**.

**Moralmente parlando** sono azioni propriamente umane solo quelle azioni che sono umane o sia *quoad substantiam* che *quoad modum* o *quoad modum* soltanto. Sono azioni dell'uomo

<sup>2</sup> Il testo originale ha “transeunte”, ma si tratta evidentemente di un uso improprio del termine, per dire “transitivo”. Infatti P.Tomas intende riferirsi alle azioni fisiche che sorgono dal soggetto ed escono al di fuori, e queste sono propriamente chiamate “transitive”, mentre per “transeunti” s'intendono propriamente le azioni che passano ovvero temporanee.

<sup>3</sup> L'azione dello scegliere è detta “dimidiata” in quanto non esprime interamente la tensione della volontà, la quale non sceglie per scegliere, ossia nel suo moto non si ferma alla scelta, che si riferisce al mezzo, ma sceglie perchè vuole il fine, per cui il moto della volontà e quindi la sua azione completa sta nel conseguimento del fine.

tutte quelle azioni che non sono umane nè *quoad substantiam* nè *quoad modum* o quelle che pur essendo umane *quoad substantiam* non sono umane *quoad modum*. Pag. 29

V. **I diversi modi per dimostrare la tesi: tutte le azioni umane sono per un fine che la stessa ragione dell'uomo si dà.**

**A. A posteriori.**

1. **Dall'esperienza interna di ogni uomo.** Quando operiamo col pieno dominio del nostro atto, sperimentiamo di agire consciamente conoscendo (a) il fatto che operiamo, (b) ciò che facciamo, (c) il modo in cui lo facciamo e (d) il perchè lo facciamo e riguardo ad ognuno di questi aspetti sperimentiamo anche la nostra potestà dell'alternativa, cioè la facoltà di fare o non fare, di fare questo o quest'altro, in questo o in un altro modo, per questo o per quest'altro. Sentiamo anche di avere da noi stessi tale conoscenza e tale potestà di dare a noi l'esercizio dell'atto e il suo oggetto che è sempre un bene apparente o reale, cioè un fine.

2. **Dall'induzione.**

Mi	Tutte le azioni umane propriamente dette sono elicite o imperate dalla volontà libera.
Ma	Sia le azioni elicite che quelle imperate dalla volontà libera sono per un fine determinato e stabilito dalla propria ragione dell'uomo.
Co	Perciò tutte le azioni umane sono per un fine prestabilito o dettato dalla propria ragione dell'uomo.

**La Mi:** appare dalla nozione dell'uso attivo. La volontà può fare uso di se stessa e allora l'azione si dice elicita. La volontà può fare uso di altre potenze che le sono sottomesse almeno quanto all'esercizio e allora tali atti sono detti imperati *sensu stricto*.

**La Ma:**

a) **Quanto alle azioni elicite** (consenso e scelta). L'uso infatti non è del fine, ma dei mezzi al fine e quindi cadono sotto l'uso attivo della volontà quegli atti che ordinano i mezzi al fine e cioè appunto il consenso e la scelta.

Ora, siccome i mezzi sono al fine, gli atti riguardanti i mezzi da ordinare al fine sono necessariamente a loro volta ordinati al fine. Il fine poi è dettato dalla propria ragione pratica, che nel consiglio determina quali possano essere i mezzi per ottenere il fine e tale progetto globale dei mezzi al fine è oggetto del consenso della volontà. La ragione pratica determina ulteriormente nel giudizio pratico-pratico quale sia il mezzo più adatto tra tutti per il fine e tale mezzo è oggetto di scelta dalla parte della volontà. Infine la ragione pratica comanda l'uso attivo, ossia la stessa applicazione della volontà all'agire per il fine adoperando il mezzo scelto.

b) **Quanto alle azioni imperate.**

- L'intelletto pratico e le membra del corpo sono applicati dalla volontà all'opera di arte per il fine proprio di ogni arte;
- l'intelletto speculativo è applicato dalla volontà alla ricerca della verità, il cui possesso è il suo fine o al generare la scienza negli altri, il che è il fine dell'insegnante;



- le passioni dell'appetito sensitivo, per eseguire meglio le opere della virtù, che sono il fine della volontà utente<sup>4</sup> dettate dalla ragione pratica (ad es. il forte si serve dell'ira per aggredire secondo l'ordine della ragione ecc.).

Pag. 30

## B. A priori.

### 1. Con un argomento analogico ossia *quia*.

Mi	Il fine negli agibili è come il principio di dimostrazione negli speculabili (analogia di proporzionalità propria).
Ma	Ora negli speculabili le conclusioni sono per <sup>5</sup> i principi nel genere della causalità efficiente.
Co	Perciò negli agibili le azioni umane sono per <sup>6</sup> il fine nel genere della causalità finale.

[Si tratta di una vera dimostrazione perchè manifesta il meno noto - il ruolo del fine negli agibili - dal più noto: il ruolo dei principi negli intelligibili speculativi.]

### 2. Con un argomento proprio ossia *propter quid*.

Mi	Tutte le azioni umane sono prodotte dalla volontà secondo la ragione formale del suo oggetto proprio.
Ma	Ora la ragione formale dell'oggetto proprio della volontà è il fine conosciuto dalla propria ragione pratica e giudicato come buono.
Co	Perciò tutte le azioni umane sono prodotte dalla volontà secondo la ragione formale del fine conosciuto e giudicato come buono. Ciò equivale a dire che le azioni umane sono prodotte per un fine. Infatti le espressioni "secondo la ragione del fine" e "per il fine" sono equivalenti.

## VI. Il bene e il fine (RAMIREZ).

Il bene ha ragione di perfetto e la ragione di perfetto è la ragione di fine (*télos*). Anche se la volontà è sia del fine che dei mezzi, formalmente, cioè primariamente e per sè, è del fine solo in quanto il bene si dice principalmente del fine e non dei mezzi. La ragione formale dell'oggetto della volontà che è il bene, è il fine perchè il fine è il bene per sè, primariamente e principalmente. S.Tommaso dice perciò che "obiectum voluntatis est finis et bonum" ponendo prima il fine in quanto il fine è la ragione formale *quae* del bene *simpliciter*. Il bene infatti si dice analogicamente del fine e dei mezzi, come l'ente si dice analogicamente della sostanza e degli accidenti, ma è determinato all'analogato supremo del bene per il nome "fine". L'oggetto proprio e formale della volontà è perciò il bene in quanto è formalmente fine.

## VII. L'ordine del fine rispetto all'agente (RAMIREZ). Pag. 31

Il fine e l'agente sono correlativi secondo una relazione predicamentale e sono reciprocamente cause in generi diversi di causalità. La materia e la forma invece sono correlative secondo una relazione trascendentale e sono reciprocamente cause in generi diversi di causalità. La materia e la forma, essendo cause intrinseche, sono reciprocamente cause *quanto all'essere*, ragion per cui la loro mutua relazione è trascendentale, mentre il fine e l'agente, essendo cause estrinseche, sono reciprocamente cause *quanto al divenire e quanto all'essere mosso*, ragion per cui la loro

<sup>4</sup> Che usa il mezzo.

<sup>5</sup> Questo "per" introduce un complemento di causa (causa efficiente).

<sup>6</sup> Questo "per" introduce un complemento di causa (causa finale).

mutua relazione è predicamentale, cioè fondata in un certa azione e passione vicendevole e non già nella stessa entità come avviene per la materia e la forma.

La causa come causa precede sempre; l'effetto come effetto invece segue sempre. Nella relazione mutua di agente-fine i termini della relazione possono essere considerati o come causa o come effetto secondo diversi generi di causalità. Di conseguenza, il fine diversamente considerato, può assumere l'ordine o di priorità o di posterità rispetto all'agente come l'agente può farlo rispetto al fine.

**Il fine nell'intenzione** precede naturalmente l'agente in quanto è agente e perciò è principio e causa come la ragione o il motivo dell'agire, cioè della stessa causalità efficiente che esso muove a modo di un oggetto attraente. In questa accezione, in quanto assume la ragione di movente, il fine spetta in qualche modo al genere della causalità efficiente per riduzione impropria; il fine infatti si riduce all'agente non come qualcosa che appartiene al genere dell'agente, ma come la causa dello stesso genere dell'agente<sup>7</sup>. In tal modo la stessa causa efficiente è l'effetto del fine.

**Il fine in esecuzione** invece segue l'agente. L'agente infatti, reso efficiente per l'appetito del suo fine che è il suo bene e la sua perfezione, esso stesso, come un *quod*, pone la sua azione che termina al fine in quanto è da porre nella realtà esterna delle cose e causandolo efficientemente, se è proporzionato all'agente, e meritandolo, se supera la facoltà operativa dell'agente. Il fine così inteso come ciò che si deve realizzare esteriormente *in re* è il fine in esecuzione che è come il termine dell'impeto dell'agente.

Il fine in intenzione è causa a modo di attrazione oggettiva delle azioni dell'agente; il fine in esecuzione, nell'essere prodotto o ottenuto, è invece effetto della causa efficiente che muove al possesso reale del fine. Il fine in intenzione si dice perciò *finis-causa*, il fine in esecuzione al contrario si dice *finis-effectus*.

Pag.32

**Il duplice significato della tesi: “Finis, secundum quod est in intentione agentis, habet rationem causae”.**

- a. per fine in intenzione si può intendere il fine che è *nell'intenzione della volontà* = il fine, in quanto è inteso dalla volontà dell'agente, ha ragione di causa. In questo significato il fine nell'intenzione dell'agente racchiude tutto l'ordine dell'intenzione, in quanto si distingue dall'ordine dell'esecuzione e il principio significa che l'ordine dell'intenzione è causa dell'ordine dell'esecuzione. L'esecuzione è l'uso attivo ossia l'atto umano propriamente detto, che è causato dal fine inteso non solo nel genere di causalità finale, ma anche nel genere di causalità efficiente. Il volere efficace ed assoluto del fine è il principio e la causa del volere efficacemente i mezzi per il fine e soprattutto dell'adoperare i mezzi per il conseguimento del fine.
- b. per fine in intenzione si può intendere anche *il fine che è intenzionalmente (conoscitivamente) presente nell'intelletto dell'agente* = il fine in quanto è preconosciuto (cioè in quanto ha un essere concettuale nella mente dell'agente). In tal modo l'essere intenzionale si contraddistingue dall'essere reale naturale (fisico), ossia esterno rispetto al soggetto conoscente. L'essere in intenzione non si contrappone allora all'essere in esecuzione (non spetta infatti all'intelletto eseguire il fine), ma si oppone all'essere *in re*.

In tal modo si distingue l'essere intenzionale (*secundum intentionem*) e l'essere reale (*secundum esse*). Il significato della tesi è allora questo: il fine, ossia il bene, in quanto è conosciuto dall'intelletto dell'agente, ha ragione di causa, non di causa efficiente, ma esclusivamente di causa finale che agisce a modo di oggetto. Tale causalità non si limita al solo ordine di esecuzione, ma pervade anche lo stesso ordine di intenzione, così che essa causa lo stesso volere e intendere. In questo senso il fine non è solo la causa degli atti umani strettamente detti, ma di tutti gli atti della volontà, anche quelli che procedono da essa con necessità naturale.

---

<sup>7</sup> Causa l'agente in generale, cioè fa sì che l'agente agisca in generale.

## VIII. Il costitutivo formale della causalità finale (RAMIREZ).

BAÑEZ chiama questo problema “vetus et difficilis quaestio inter metaphysicos”. La domanda è se il costitutivo del fine sia esclusivamente la bontà oggettiva della cosa o la bontà oggettiva insieme con la conoscenza della medesima da parte dell’intelletto dell’agente.

Le sentenze dei tomisti sono tre:

1. **La ragione formale della causalità finale è la sola bontà oggettiva e reale del fine.** La conoscenza della bontà oggettiva è solo una *conditio sine qua non* della causalità finale (HERVEUS, CAIETANUS).
2. **La ragione formale della causalità finale non è costituita solo dalla bontà oggettiva della cosa, ma anche, e ancora di più, dalla sua conoscenza nel soggetto del desiderio.** La conoscenza è la causa per sé del volere non solo nel genere della causa formale, ma anche in quello della causa finale (CAPREOLO, SONCINAS). *Critica:* Questi autori non conoscono la distinzione del GAETANO, il quale distingue tra la bontà intenzionale della cosa nella conoscenza e la sua bontà reale e in quest’ultima distingue ulteriormente tra quella bontà reale che deriva alla cosa dall’azione dell’agente (termine dell’esecuzione) e quella bontà reale che la cosa ha in se stessa, dalla sua propria ragione di bontà intrinseca. **Pag33**
3. **La conoscenza del bene non è né una semplice *conditio sine qua non* né una vera e propria ragione formale della causalità finale, ma qualcosa di intermedio, cioè una vera e propria ragione radicale a modo di radice o origine della causalità finale, che è una vera causa per sé della causalità finale, ma non una causa formale, bensì radicale soltanto** (BAÑEZ).  
Motivo: Come sta l’atto dell’intelletto all’atto della volontà, così sta la potenza intellettiva a quella volitiva. Ora la potenza intellettiva è radice e origine della potenza volitiva. Di conseguenza la conoscenza del bene è vera causa radicale o originativa del desiderio del bene e così concorre alla causalità finale del bene.

[Il Padre RAMIREZ fa notare come BAÑEZ è giunto a questa conclusione dopo aver commentato dei testi di S.Tommaso riguardanti l’ordine delle facoltà dell’anima e aggiunge: “quod quidem utile est considerare, ut appareat vera mentalitas Banezii, quae non est prurigo ceteros theologos crisi subiiciendi et novam opinionem excogitandi, sed germanam doctrinam S.Thomae fideliter exponendi, ut sincerum commentatorem et discipulum decet. Non enim debet trahi S.Thomas ad commentatores, sed commentatores ad Thomam”.

Un’osservazione metodologica di primaria importanza, che onestamente riconosce ai commentatori, anche a quelli dai quali si dissente, è il merito che hanno avuto nell’esporre fedelmente la dottrina di S.Tommaso. Un’altra osservazione non meno importante è stata fatta dal Padre RAMIREZ a proposito della lettura dei testi di S.Tommaso. Laddove vi sono brani con termini espliciti, distinti, segnati è necessario preferirli ai testi con termini impliciti, confusi, riferiti all’esercizio dell’atto<sup>8</sup>, equivalenti.

In mancanza di brani con termini espliciti, distinti e formali si deve ricorrere ad altri termini (anche non esplicitamente usati da S.Tommaso) equipollenti per eruire<sup>9</sup> criticamente e storicamente il senso immediato anche se implicito e confuso di altri termini. E si osserva contro “gli eccessi del letteralismo in cui cadono spesso anche uomini prudenti”: “Quod si hoc inter fabulas commentatorum amandetur, eo ipso in fabulam historicismi fit lapsus. Unde commentator iure respondere potest historicistae: ‘quid rides? mutato nomine, de te fabula narratur’ (HORATIUS, *Satyrae* I, vv.69-70)”.]

## LA SOLUZIONE.

<sup>8</sup> Padre Tomas usa “esercizio”: termine inadeguato per esprimere la formula scolastica *in actu exercito*, che significa l’atto esercitato.

<sup>9</sup> Ricavare.

### Critica della seconda opinione.

- a. E' in contrasto con la mente di S. Tommaso. Infatti per S. Tommaso la conoscenza del bene e del fine non solo non è principale rispetto alla bontà oggettiva della cosa nella costituzione della causalità finale, ma non è nemmeno alla pari con essa, ragione per cui la conoscenza del bene non è ragione formale nè *quae*<sup>10</sup> nè *sub qua*<sup>11</sup> della causalità finale.
- b. Lo stesso si dimostra con un argomento di ragione. E' infatti necessario che la ragione *quae* e *sub qua* siano nella stessa linea. Ora la ragione *quae* del bene è nella linea dell'appetibile, mentre l'apprensione dell'intelletto è nella linea dell'intelligibile. Per conseguenza l'apprensione del bene non può essere la ragione *sub qua* della finalità. Pag. 34

### Critica della terza sentenza.

La sentenza di BAÑEZ contiene cose vere e profonde, ma se per "radice" si intende l'*origine efficiente*, la tesi non è *ad rem*, perchè è fuori della questione riguardante il costitutivo della causalità finale in quanto è finale; se poi per "radice" si intende l'*origine finale*, in questo caso:

- l'*apprensione solamente intenzionale dell'appetibile* che appartiene all'ordine dell'intenzione non è causa della sua appetibilità nè del suo essere, ma suppone entrambi ed è segno di entrambi;
- la *conoscenza intuitiva e reale* che primariamente entra in possesso di quella realtà che è il *finis cuius gratia*, spetta all'ultima esecuzione (fine-effetto) e quindi non può essere causa in quanto tale nè può esserlo in assoluto (cioè astraendo dall'esecuzione e considerando solo il suo conseguimento del *finis cuius gratia*), perchè allora ha ragione di un semplice *finis quo*, mentre il costitutivo formale della causalità finale è *ciò che (id quod)* primariamente e per sè è causa, il che non può essere altro che il fine oggettivo (*cuius gratia*).

### Verità della prima sentenza.

Come l'essere intenzionale sta alla causalità finale, così l'essere reale sta alla causalità efficiente. Ora, l'essere reale non è la ragione formale costitutiva della causalità efficiente, ma solo la sua condizione *sine qua non*. Perciò anche l'essere intenzionale non è il costitutivo formale della causalità finale, ma solo la sua condizione necessaria ed indispensabile. Tale condizione è rispetto alla causalità finale non già un *per accidens*, ma un *per se*, non però un *per se primo modo* che è proprio invece del costitutivo formale, ma un *per se secundo modo* che conviene al quarto predicabile (il *proprium*), che si predica del soggetto necessariamente di per sè secondariamente. Si tratta quindi di una vera e propria concausa.

Come la forma è la ragione della causalità efficiente, l'esistenza invece è la condizione della forma dell'efficiente, così l'essere reale è la ragione della causalità finale, mentre l'essere nell'intenzione ne è solo la condizione.

L'essere dell'appetibile, in quanto è nell'intenzione dell'agente, non è la ragione del fine, ma solo la *conditio sine qua non*.

L'essere dell'appetibile, in quanto è in esecuzione, non è nè la ragione nè la condizione della finalità, ma come essere reale può materialmente coincidere con quella cosa che ha ragione di fine.

L'essere reale dell'appetibile in quanto è reale in assoluto nella natura delle cose è la vera e propria ragione formale del fine.

---

<sup>10</sup> La ragione oggettiva.

<sup>11</sup> La formalità sotto la quale si considera il dato oggettivo.

## Analogia psicologica tra intelletto e volontà. Pag. 35

Nell'intelletto:

- l'essere singolare negli individui ripugna all'intelligibilità;
- l'essere astratto con astrazione totale (e la seconda intenzione che ne risulta) è condizione *sine qua non* della costituzione dell'essenza in essere intellegibile;
- l'essere astratto con astrazione formale oggettiva è invece la ragione formale della costituzione dell'essenza sensibile nel suo essere intelligibile.

Nella volontà:

- il fine secondo l'essere intenzionale corrisponde all'essenza nello stato di astrazione totale e quindi è solo condizione necessaria della finalità;
- il fine secondo l'essere reale eseguito (*in executione*) corrisponde all'essenza sottoposta alle condizioni di singolarità e materialità e quindi gli ripugna la causalità finale;
- il fine secondo l'essere reale assoluto corrisponde all'essenza astratta con astrazione formale e quindi gli conviene la causalità finale per sè primariamente e quindi formalmente.

### IX. L'azione non può essere fine ultimo (RAMIREZ).

**Non può essere fine oggettivo *qui* o *cuius gratia*.** Ogni creatura agisce per potenze operative realmente distinte dalla sua essenza. Perciò per passare dalla potenza all'atto è impossibile che una tale facoltà abbia per oggetto proprio della sua operazione questa stessa operazione - la potenza operativa infatti è attuata dal suo oggetto. Per questa ragione ogni potenza operativa si porta prima sul suo oggetto proprio e solo secondariamente sul suo proprio atto per riflessione immediata o mediata.

**Non può essere fine *cui*,** perchè il *fine cui* è la persona (soggetto) a cui si vuole un determinato bene, mentre l'azione creata non è sussistente in sè, ma è accidentale (sussistente nell'altro).

**Può essere un fine *quo*** sia come ciò per mezzo di cui possediamo il fine oggettivo *cuius gratia* sia come ciò per mezzo di cui desideriamo la cosa amata per un soggetto razionale (*finis cui*). Se si tratta dell'operazione con cui si raggiunge il fine ultimo oggettivo *ipso facto* essa non può essere per un altro fine *quo* ossia per un'altra operazione, sempre però riguarda un fine *cui* e soprattutto un fine *cuius gratia*.

Il fine *quo* ultimo soprannaturale essendo un atto necessario sia quanto alla specificazione che quanto all'esercizio non è un atto umano vero e proprio. Il fine *quo* ultimo naturale invece, essendo libero almeno quanto all'esercizio, è un atto umano e morale, anzi è l'atto morale più alto che si può avere sul piano naturale.

Il fine *quo* ultimo non può essere un atto elicitivo di volontà (cf. q.3, a.4) proprio perchè la volontà ha il fine per oggetto e quindi suppone il possesso del fine, ma non la causa. Il fine *quo* ultimo sarà quindi formalmente l'atto dell'intelletto che rende presente l'oggetto (il fine ultimo oggettivo). Si tratta quindi di un atto in qualche modo imperato e perciò a sua volta ordinato al fine oggettivo dell'atto imperante. **Pag. 36**

Supponendo che il fine ultimo *quo* sia l'atto dell'intelletto rimane ancora la questione se l'atto dell'intelletto possa essere anche il fine ultimo oggettivo (*cuius gratia*). Data la limitazione dell'atto di ogni intelletto creato e data la necessità che il fine ultimo della vita umana sia un bene infinito in concreto la risposta dovrà essere negativa. Ma dovrà esserlo anche a causa della struttura psicologica soggettiva dell'intelletto creato il quale pur potendo avere per oggetto formale primario il soggetto dell'intelletto (la natura o l'essenza) come avviene nell'intelletto angelico, esso tuttavia conosce il proprio atto solo per riflessione immediata, ma secondaria (conosce quindi il proprio atto come atto di un oggetto che non è esso stesso) e quindi conosce se stesso in dipendenza da un oggetto che non è esso stesso e così la volontà imperante l'atto dell'intelletto vuole come fine

principale (*cuius gratia*) l'oggetto dell'atto dell'intelletto e solo in dipendenza da esso l'atto stesso dell'intelletto riguardo a tale oggetto. La volontà imperante è quindi per un fine che è l'atto dell'intelletto come fine *quo* e il suo oggetto primario che è fine oggettivo (*cuius gratia*). Se poi, dato per ipotesi e non concesso, vi fosse un atto dell'intelletto creato avente per oggetto primario se stesso, esso sarebbe fine a se stesso. Tale atto ipotetico (fine ultimo oggettivo e soggettivo) sarebbe virtualmente volontario dalla volontà imperante e come tale sarebbe per se stesso come per il fine. Il processo all'infinito si potrebbe evitare dato che basta un solo atto di volontà imperante per rendere l'atto imperato volontario *in actu exercito* senza che si richieda un altro atto riflesso della volontà per renderlo volontario *in actu signato*. Così data e non concessa l'ipotesi di un atto dell'intelletto creato primariamente specificato da se stesso e quindi fine a se stesso esso sarebbe nell'atto esercito ordinato a se stesso come al fine. / Si tratta di un argomento *ad hominen* che secondo il RAMIREZ è quel "occultum quod littera vult pandere" (CAETANO)./

## 2) Se agire per il fine sia proprio della natura razionale.

ARISTOTELE, *Phys.* II, 5; 196 b 18-22 dimostra che non solo l'intelletto, ma anche la natura agisce per il fine: "Sunt autem propter hoc (cioè per il fine) quaecumque ab intellectu aguntur, et quaecumque a natura."

**La tesi:** E' necessario che ogni agente agisca per il fine.

### A) La prova del principio generale.

Ma	Nelle cause reciprocamente ordinate se si sottrae la prima è necessario che vengano meno tutte le altre.
Mi	Ora la causa prima tra tutti i tipi di causalità è la causa finale.
/Co	Perciò in ogni azione di un qualsiasi agente sottratta la causa finale è necessario che venga meno ogni altra causalità./

### Prova della mi. Pag.37

/Ma <sup>1</sup>	La priorità nell'ordine della determinazione intrinseca <i>in essendo</i> ed estrinseca <i>in fiendo</i> è indizio di un'analogica priorità nell'ordine causale intrinseco o estrinseco./
Mi <sup>1</sup>	La materia è determinata (attuata) dalla forma che riceve dall'azione dell'agente (nulla infatti può passare da se stesso dalla potenza all'atto) e l'agente a sua volta agisce (muove) solo dall'intenzione del fine che lo determina ad un certo effetto. Se infatti l'agente non fosse determinato ad un preciso effetto esso non farebbe più questo che quest'altro così che, affinché l'agente produca un effetto determinato, è necessario che sia determinato a qualcosa di certo che ha ragione di fine.
/Co <sup>1</sup>	Il fine è perciò la causa prima tra tutti i tipi di causalità = mi./

La determinazione dell'agente al fine avviene:

- (a) nella natura razionale per mezzo dell'appetito razionale detto volontà,
- (b) in tutte le altre cose per mezzo dell'inclinazione naturale detta anche appetito naturale.

### B) La distinzione nel modo di applicazione del principio generale.

Il moto di un agente al fine può avvenire in due modi:

- a. attivamente se l'agente muove se stesso al fine come avviene ad es. nell'uomo,

- b. passivamente se l'agente è mosso al fine da un altro come ad es. la freccia che tende ad un determinato fine per mezzo del moto che le è stato comunicato dall'arciere che a sua volta dirige la sua propria azione al fine.

La differenza tra questi due modi è dovuta alla differenza degli agenti:

- a. gli agenti dotati di ragione muovono se stessi al fine, perchè per mezzo del libero arbitrio hanno il dominio dei loro atti;
- b. gli agenti privi di ragione tendono al fine per mezzo della loro inclinazione naturale come se fossero mossi da qualcos'altro e non da se stessi. Essi infatti non conoscono la ragione formale del fine (in quanto è reduplicativamente fine) e quindi non possono ordinare nulla attivamente al fine, ma sono ordinati al fine da qualcos'altro. Infatti tutta la natura irrazionale è riguardo a Dio come uno strumento riguardo all'agente principale.

#### CONCLUSIONE:

- è proprio della natura razionale tendere al fine come agente e conducente se stessa al fine;
- è proprio della natura irrazionale tendere al fine come mossa (*acta*) e condotta ad esso da qualcos'altro:
  - sia al fine conosciuto come gli animali,
  - sia al fine non conosciuto come gli agenti privi di ogni conoscenza anche quella sensibile. **Pag.38**

/Divisioni della finalità rispetto all'agente:

- volontaria (l'agente si muove elettivamente al fine conosciuto)
- fisica:
  - l'agente si muove al fine in qualche modo conosciuto in maniera istintiva (animali privi di ragione)
  - l'agente si muove al fine non conosciuto in nessun modo in maniera esecutiva soltanto:
    - o da sè (moto vitale dei viventi di vita vegetativa - piante)
    - o dall'altro (moto meccanico dei non viventi - minerali)./

**Arg.1:** L'uomo agisce in vista di un fine conosciuto, ma molti agenti sono privi di conoscenza o di qualsiasi tipo di conoscenza o almeno della conoscenza della ragione universale (formale) del fine.

**Risposta.** L'uomo conosce il fine quando negli atti propriamente umani muove se stesso al fine, ma negli atti dell'uomo (che avvengono per comando o per impulso di un agente esterno) non è necessario che esso conosca il fine e così avviene nelle creature prive di ragione.

**Arg.2:** Agire per il fine significa ordinare la propria azione al fine il che è opera della ragione.

**Risposta.** Ordinare attivamente al fine spetta all'agente che muove se stesso al fine. All'agente che è mosso da un altro al fine spetta invece essere passivamente ordinato al fine il che conviene alla creatura irrazionale dalla parte di un agente dotato di ragione.

**Arg.3:** Il bene ed il fine sono oggetto della volontà, ma la volontà è nella ragione.

**Risposta.** L'oggetto della volontà è il bene ed il fine *in universali ragione* per cui sono privi di volontà gli enti che non hanno l'intelletto e quindi sono privi della conoscenza dell'universale. Tali enti hanno però anch'essi un appetito o naturale o sensitivo determinato a qualche bene particolare. Siccome poi le cause particolari sono mosse da una causa universale è necessario che

gli enti privi di ragione siano mossi ai fini particolari da una volontà razionale che si estende al bene universale, cioè dalla volontà divina.

## QUESTIONI CONNESSE (RAMIREZ).

### I. Il principio universale di finalità.

E' lo stesso principio di causalità applicato al fine e quindi è per sè noto, nè si può dimostrare direttamente.

#### A) Dichiarazione del principio per esposizione e spiegazione di termini.

1. **Dichiarazione formale (quasi a priori) per analisi intrinseca dei termini.** “Ogni agente è agente per un fine” - Soggetto = “agente”, Predicato = “fine”. Per “agente” si intende la causa efficiente all’atto secondo causale e per “fine” si intende il fine-causa che attualmente esercita la sua attrazione finalistica. **Pag.38 bis (foglio aggiunto)**

AGENTE AGISCE	4. modo <i>dicendi per se</i>
AGENTE ESERCITA AZIONE	2. modo (Azione non è della forma dell’agente, ma l’agente è soggetto proprio dell’azione).
AGENTE E' ORDINATO AL FINE	4. modo <i>dicendi per se</i>
AGENTE AGISCE PER IL FINE	1. modo (Azione finalizzata entra nella costituzione dell’agente come sottoposto a tale azione)
AGENTE E' PER IL FINE	2. modo (Il fine non entra nella costituzione formale dell’agente se non per mezzo dell’azione finalizzata che si dice del fine secondo il 2. modo <i>dicendi per se</i> - il fine è ciò che propriamente esercita la sua azione formale sull’agente che è come la materia soggetta ad esso / <i>primus modus in subiecta materia = secundus modus dicendi per se</i> /, il fine in sè però non fa parte della forma dell’agente, anche se l’ordine al fine (azione finalizzata) entra nella forma dell’agente in quanto sottoposto a tale azione).

#### Pag.39

L’agente è agente in atto per mezzo dell’azione che è un moto dall’agente tendente all’altro (paziente) senza interruzione. L’agente è perciò formalmente inclinante ed impellente.

Ora l’inclinazione, l’impulso, l’impeto sono equivalenti all’intenzione e l’appetito. L’appetito infatti è l’inclinazione dell’appetente in qualcosa, cioè nell’appetibile, nel bene.

Ogni appetito è per qualcos’altro, nessun appetito è per se stesso in quanto ad-petere significa il moto tendente in altro. L’appetibile poi è il bene, cioè l’oggetto formale e motivo dell’appetito ed ha ragione formale del bene dal fine che è il sommo analogato nell’ordine dei beni.

Di conseguenza ogni azione dell’agente per propria definizione è per qualche fine. L’ordine al fine è analiticamente contenuto nella ragione dell’azione, dell’influsso, della produzione. L’agente come agente è essenzialmente relativo al fine come fine sia in quanto è soggetto sia in quanto è termine della relazione.

**Il principio della finalità è analitico** perché il predicato entra nella ragione del soggetto e si dice di esso per sé non direttamente secondo predicazione, ma secondo causalità (quarto modo “dicendi per se” - il fine si dice dell’agente come ciò per cui l’agente agisce, così però che fonda il secondo modo “dicendi per se” /predicato detto del proprio soggetto/ - il fine spetta per sè all’agente come ciò che lo determina).

Mentre la causa materiale e formali in virtù della loro propria entità causano l’essere di una cosa e quindi causano con il loro stesso essere ragione per cui non si distingue in loro tra essere e



causare, le cause efficiente e finale, essendo estrinseche, non causano in virtù della loro propria entità, bensì in virtù della loro propria causalità così che si deve distinguere in loro tra la ragione di ente e la ragione di causa.

**Se il fine e l'agente si intendono specificativamente e materialmente in quanto sono degli enti** non si identificano realmente, anzi, almeno numericamente sono sempre distinti, così che ciascuno mantiene la propria definizione senza entrare nella definizione dell'altro formalmente. La loro relazione è solamente predicamentale.

**Se invece per fine e agente si intendono formalmente reduplicativamente** il fine e l'agente in quanto sono cause, allora la causalità del fine entra formalmente nella causalità dell'efficiente come *ratio qua* - essa infatti è la ragione e la causa della stessa causalità della causa efficiente. In questo senso la relazione tra agente e fine è trascendentale (*in causando*, cioè secondo tutto il loro essere causa) e il principio di finalità è un principio analitico evidente.

## 2. Dichiarazione materiale (quasi o posteriori) per deduzione dei termini al loro senso.

Pag.40

Ma	Ogni agente agisce o per intelletto o per natura.
Mi	Ora sia l'intelletto che la natura agiscono per il fine.
Co	Perciò ogni agente agisce per il fine.

### Prova della mi.

a. **L'intelletto agisce per il fine.** La verità di questa proposizione è oggetto dell'**esperienza interna**. Sperimentiamo interiormente di ordinare per mezzo dell'intelletto pratico le azioni della volontà, dell'appetito sensitivo, delle membra esterne producendo l'ordine nelle azioni volontarie e nelle opere esterne condotte ai loro fini secondo le esigenze dell'arte. Sperimentiamo anche che l'intelletto pratico non solo rappresenta la cosa da esso conosciuta come l'intelletto speculativo, ma preannuncia e produce la cosa che ordina come se fosse il suo esemplare fattivo.

b. **La natura agisce per un fine.**

- **dall'esperienza esterna** ci deriva la percezione di un determinato principio, processo e fine nelle opere della natura e nello stesso moto naturale ci accorgiamo di un ordine dei primi ai seguenti e dei seguenti agli ultimi del moto secondo una certa continuità, il che vuol dire che tutto ciò che precede nel moto naturale è ordinato all'ultimo come al fine (e ordinato a questo, perchè è per questo).

- **dall'esperienza interna/esterna** ci si accorge che compiendo delle opere di arte (ad es. della medicina) si agisce per un fine determinato dall'intelletto pratico e allo stesso tempo ci si accorge come l'arte (ad es. la medicina) imita la natura, (la difesa naturale dell'organismo contro le malattie) e come l'artista si serve delle leggi di natura per compiere le opere di arte (ad es. somministrare delle medicine che mobilitano le difese naturali dell'organismo).

### B) Dimostrazione indiretta (*ad absurdum*).

#### Primo argomento - in genere.

Ma	Tolta di mezzo la causa delle cause tutte le cause vengono meno e si distrugge ogni possibilità di conoscenza scientifica.
Mi	Ora negando il principio di causalità finale si toglie la causa di tutte le cause.
Co	Perciò negando il principio di causalità finale ogni tipo di causalità viene meno e si distrugge ogni possibilità di conoscenza scientifica il che è assurdo perchè contrario all'evidenza.

#### Secondo argomento - per le cause naturali in specie.

Mentre l'agente intellettuale è da sè aperto all'alternativa nella quale determina se stesso, l'agente naturale è determinato ad un fine solo che gli è prefisso dal Creatore. Per il fatto che la natura è determinata al suo fine essa agisce naturalmente per il fine. Perciò tolto di mezzo il fine naturale viene meno il moto naturale e viene distrutta tutta la natura che è per definizione il principio del moto naturale. Chi nega la finalità naturale contraddice la filosofia naturale e per convincersi del suo errore non ha tanto bisogno di ragione quanto di senso.

Pag.41

## II. I modi diversi di agire per il fine.

### A. Il moto al fine esecutivo soltanto.

- a. Il principio esecutivo ricevuto nell'eseguite in un modo transeunte o contrario alla sua natura = **moto violento** (l'agente è condotto al fine non suo, ma al fine di chi lo muove esteriormente: sia l'agente (principio esecutivo del moto) che la ragione di agire sono esterni).
- b. Il principio esecutivo è ricevuto nell'eseguite costantemente e connaturalmente = **moto naturale** (l'agente ossia il principio esecutivo è interno rispetto al soggetto). Il moto naturale può essere:
  - solo esterno quanto al suo termine (**non-viventi**)
  - interno quanto al suo termine (**viventi vegetali**).

### 2. Il moto elicitivo-istintivo.

Nell'agente non c'è solo il principio esecutivo del moto, ma c'è in esso anche la ragione di muovere (conoscenza del fine), ma imperfetta, materiale (particolare) e quindi necessaria (spontanea) (**viventi di vita sensitiva**= animali privi di ragione).

### 3. Il moto elettivo-direttivo (libero).

Nello stesso agente interiormente presente in maniera perfetta non solo il principio di agire, ma anche la ragione di agire (ordine al fine) per conoscenza perfetta, formale (universale) e quindi attivamente indifferente (libera) (**viventi di vita intellettiva** in particolare il vivente razionale che è **l'uomo quando agisce come uomo**. Questo è il modo perfetto e formale di agire per il fine.

## Riduzione dei tre modi di agire per il fine a due modi primordiali e supremi.

1. **Il moto attivo al fine** è proprio dell'agente che muove e ordina attivamente se stesso al fine conosciuto formalmente come fine. E' così che agisce un **agente dotato di intelletto congiunto**.
2. **Il moto passivo al fine** in virtù del quale l'agente è passivamente condotto al fine che gli è stato prestabilito dall'intelletto ordinante. Così agisce **l'agente naturale** (privo di intelletto congiunto) sia **per sola natura** cioè per la forma esclusivamente naturale come avviene negli enti privi di conoscenza, sia per principi naturali cioè per mezzo della forma naturalmente percepita per conoscenza sensitiva come avviene negli animali privi di ragione. In tal modo ogni agente non intellettuale (anche quello sensitivo) si riduce al modo dell'agente per natura.

## III. OPUS NATURAE EST OPUS INTELLIGENTIAE.

Pag.42

L'agente naturale è passivamente ordinato al suo fine da un altro agente attivamente ordinante al fine ossia da un agente intellettuale. In tal modo anche l'agente naturale agisce per intelletto non congiunto però, ma separato che è proprio dell'agente per intelletto congiunto se tale agente è la causa della natura dell'agente naturale. Così l'agente naturale e il suo moto naturale deve essere ricondotto all'agente intellettuale non secondo (angelo o uomo) che non è autore della

sua natura, ma all'Agente intellettuale primo ed Increato che è Dio, autore della natura di ogni agente naturale per creazione. In questo senso l'opera della natura è l'opera dell'intelletto divino che è natura naturante.

**(3) Se l'atto umano riceve la sua specie dal fine.**

**La specificazione in genere.**

Mi	Ogni realtà riceve la sua specie secondo l'atto e non secondo la potenza.
/Ma	Nelle realtà composte dalla materia e dalla forma la materia è come la potenza e la forma è come l'atto./
Co	Nelle cose composte dalla materia e dalla forma le specie sono costituite dalle forme proprie.

**Applicazione ai moti propri.**

Mi	Il moto si distingue in un certo moto per azione e passione (e sia l'una che l'altra prendono la specie dall'atto).
/Ma	In genere ogni realtà prende la sua specie dall'atto./
Co	Perciò il moto sotto entrambi i suoi aspetti prende la sua specie dall'atto: a) in quanto è azione dall'atto che è principio dell'agire (ad es. nel riscaldare l'azione è del moto procedente dal calore), b) in quanto è passione dall'atto che è termine del moto (ad es. nel riscaldare la passione è il moto del soggetto al calore).

**Applicazione agli atti umani.**

Gli atti si possono considerare umani sia sotto l'aspetto dell'azione (l'uomo muove se stesso) che sotto l'aspetto della passione (l'uomo è mosso da se stesso).

**I. L'atto umano considerato come azione.**

Mi	L'atto si dice umano in quanto procede dalla volontà deliberata.
Ma	Ore l'oggetto della volontà è il bene e il fine.
Co	Perciò il principio degli atti umani in quanto sono umani è il fine.

**II. L'atto umano considerato come passione.**

Mi	L'atto umano termina a ciò che la volontà deliberata intende.
Ma	Ora ciò che la volontà umana intende è il fine.
Co	Perciò l'atto umano termina al fine.

Analogia con l'ordine naturale: Il fine è principio dell'intenzione della volontà ed è il termine dell'atto volontario libero come negli agenti naturali la forma del generato (termine) è conforme a quella del generante (principio).

**Applicazione agli atti morali.**

Pag. 43

Mi	Si dicono propriamente morali ("mores") gli atti umani (S.AMBR.)
/Ma	Gli atti umani ricevono la specie dal fine. /
Co	Gli atti morali sono specificati dal fine.

Gli atti morali coincidono perciò di fatto con gli atti umani, anche se si distinguono da essi per la loro ragione formale (l'oggetto e il fine nel loro essere morale comportano infatti il rispetto di convenienza alla ragione come alla loro regola propria).

**Arg.1** Il fine è una causa estrinseca, mentre il principio di specificazione deve essere intrinseco.

**Risp.** Il fine non è del tutto estrinseco all'atto perchè ha rispetto all'atto ragione di principio e di termine ed è proprio dell'atto in quanto è atto che preceda da qualcosa in quanto è azione e che termini a qualcosa in quanto è passione. / Il fine è intrinseco all'atto quanto alla sua ragione formale di fine al quale l'atto ha una relazione trascendentale, è invece estrinseco rispetto all'atto quanto alla materialità di quella cosa che è il fine./

**Arg.2** Il principio specificante deve essere primo, ma il fine è posteriore nell'essere.

**Risp.** Il fine spetta alla volontà in quanto è primo nell'intenzione ed è in questo modo che dà specie all'atto umano e morale.

**Arg.3** La stessa cosa deve essere anche della stessa specie, ma può succedere che lo stesso atto sia ordinato a fini diversi.

**Risp.** Lo stesso atto numericamente identico in quanto una volta sola ed irripetibile esce dall'agente è ordinato ad uno solo fine prossimo dal quale ha la sua specie, ma può essere ordinato a più fini remoti nei quali uno è fine dell'altro.

E' inoltre possibile che lo stesso atto identico secondo la specie fisica (di natura) sia ordinato a diversi fini della volontà ricevendo così una specificazione diversa quanto alla specie morale. Esempio: lo stesso atto fisicamente unico che è l'uccisione dell'uomo può essere ordinato alla conservazione della giustizia (difesa del bene comune) e così è virtuoso oppure può essere ordinato alla soddisfazione dell'ira e così è peccaminoso. La specificazione avviene sempre dal termine *per se* e non *per accidens*. Ora i fini morali sono accidentali rispetto all'essere fisico della cosa come i fini naturali sono accidentali rispetto al suo essere morale.

## QUESTIONI CONNESSE (RAMIREZ). Pag.44

### I. La volontà come potenza passiva ed attiva e la sua specificazione dal fine.

**La potenza si dice attiva** se il suo oggetto è rispetto ad essa come qualcosa di paziente e mutato da essa. (*Se l'oggetto è relativamente a lei termine o effetto*).

**La potenza si dice passiva** se il suo oggetto è rispetto ad essa come qualcosa che la attua e la muove. (*Cioè principio o causa*).

/Ad es. le potenze vegetative sono attive perché trasformano il loro oggetto; le potenze sensitive sono passive perché sono mosse dai loro oggetti. Sono passive anche tutte le potenze appetitive perché l'appetito è un movente a sua volta mosso dall'oggetto appetibile. Nell'intelletto vi è una potenza attiva che è l'intelletto agente il quale influisce sull'oggetto rendendolo intelligibile in atto e una potenza passiva che è l'intelletto possibile il quale è attuato dall'intelligibile./

**L'oggetto formale della potenza attiva** è per sè primariamente **terminativo del suo atto**,  
**l'oggetto formale della potenza passiva** è per sè primariamente **motivo** (principio formale) del suo atto.

Nelle potenze che sono simultaneamente attive e passive i due oggetti formali si completano a vicenda come il *quod* (terminativo) e il *quo* (motivo).

Le potenze simultaneamente attive e passive sono l'intelletto possibile e la volontà.

**L'intelletto possibile** per sè primariamente subisce (passivamente) l'influsso dell'intelligibile e così è potenza passiva rispetto ai primi principi per sè noti. Una volta attuato da tali principi si muove e si applica (attivamente) alla conoscenza degli intelligibili (conclusioni) virtualmente contenuti nei principi muovendo se stesso per mezzo del discorso illativo che è un discorso secondo la causalità. In tal modo l'intelletto è **il principio** del discorso razionale nella **via inveniendi** (la mente infatti non potrebbe discorrere da una proposizione all'altra se non avesse cominciato da una verità semplice) ed è **il suo termine** nella **via iudicandi** (il discorso razionale infatti non arriverebbe a nulla di determinato se non si riconducessero le conclusioni ai principi).

**La volontà** per sè primariamente è mossa (passivamente) dall'oggetto appetibile che è il fine nell'intenzione. Una volta messa in atto di volere il fine la volontà riduce se stessa dalla volizione del fine all'atto di volere i mezzi fino al conseguimento o alla realizzazione del fine inteso. In tal modo l'appetibile muove l'appetito rendendosi oggetto della sua intenzione e l'appetito a sua volta tende al conseguimento reale dell'appetibile nell'esecuzione. La volontà è perciò **potenza passiva** rispetto al **fine nell'intenzione** (*ordo intentionis*), è invece **potenza attiva** riguardo alla **risoluzione dei mezzi nell'esecuzione del fine** (*ordo executionis*). Lo stesso fine è motivo (*quo*) in intenzione, terminativo (*quod*) in esecuzione. L'essere nell'intenzione e nell'esecuzione sono però solo le condizioni del muovere e del terminare, mentre la ragione formale sia del muovere che del terminare è la stessa bontà assoluta costitutiva del fine nell'essere fine e nell'essere oggetto motivo e terminativo della volontà. I mezzi sono oggetto terminativo della volontà secondario, materiale, terminante non per sè, ma in virtù dell'ordine al fine. I mezzi come mezzi nè muovono nè terminano l'atto della volontà, perchè tutto ciò è compito del fine in quanto è fine (e dei mezzi solo nell'ordine al fine). **Pag. 45**

- **Il moto-azione** procede dalla volontà in quanto è **potenza passiva** ed è specificato dal **fine in intenzione** che è principio dell'atto volitivo ed è il suo motivo (*quo*).
- **Il moto-passione** procede dalla volontà in quanto è **potenza attiva** (cioè in quanto passivamente mossa da se stessa attivamente movente) e così l'atto volitivo è specificato dal **fine in esecuzione** che è termine dell'atto volitivo (*quod*).

**L'atto umano in ogni suo aspetto** è specificato dal fine secondo un ordine di priorità e posteriorità, perchè **per sè primariamente l'atto umano è specificato dal fine in intenzione (motivo quo)** in quanto per se primariamente la volontà è potenza passiva, **per sè secondariamente e in dipendenza dalla specificazione primaria l'atto umano è specificato dal fine in esecuzione (termine quod)** in quanto per sè secondariamente la volontà è potenza attiva.

## II. L'atto umano secondo il suo essere psicologico e morale e la sua specificazione dal fine.

### A. Gli atti umani, considerati nel loro essere psicologico, sono specificati unicamente dal fine dell'opera (*finis operis*).

Mi	Si deve giudicare allo stesso modo della specificazione dell'atto umano nel suo essere psicologico e della specificazione degli altri atti dell'uomo naturali e vitali (psicologici soltanto).
Ma	Ora la specificazione degli atti dell'uomo puramente naturali, vitali e psicologici deriva unicamente dal loro <i>finis operis</i> .
Co	Perciò la specificazione dell'atto umano nell'essere psicologico deriva unicamente dal suo <i>finis operis</i> .

- A. **Gli atti umani, considerati nel loro essere morale, sono specificati sia dal fine dell'opera che dal fine dell'operante, non a pari titolo però, ma secondo un ordine di priorità e posteriorità.**

Mi	L'atto umano considerato come morale suppone necessariamente il suo modo psicologico come la qualità suppone la sostanza.
Ma	Ora all'atto umano secondo il suo essere psicologico corrisponde il fine dell'opera dal quale è esclusivamente specificato, secondo il suo essere morale invece gli corrisponde il fine dell'operante che è il fine dell'intenzione proprio ad un agente che si prefigge tale fine per volontà deliberata.
Co	Perciò l'atto umano considerato nel suo essere morale è specificato necessariamente da un duplice fine: quello dell'opera e quello dell'operante.

**L'ordine tra il fine dell'opera ed il fine dell'operante nella specificazione dell'atto umano secondo il suo essere morale. Pag. 46**

**Secondo l'ordine quasi materiale di esecuzione** (generazione, produzione) l'essere e la specie psicologici precedono l'essere o la specie morali o quindi l'atto primo è specificato dal fine dell'opera e poi dal fine dell'operante.

**Secondo l'ordine formale di intenzione** (direzione) l'essere volontario precede naturalmente l'essere naturale (psicologico) perchè la volontà si serve della natura per il suo fine e perciò l'atto umano morale è prima specificato dal fine dell'operante e poi in dipendenza da esso dal fine dell'opera.

(4) **Se esiste un fine ultimo della vita umana.**

### I. L'ordine *per se* dei fini.

**La tesi:** E' impossibile, per se parlando, procedere nei fini all'infinito e ciò in ogni direzione.

**La prova:**

Ma	In ciò che è per se ordinato è necessario che, se si toglie il primo, anche tutto il resto sia tolto.
/Mi	I fini sono per se ordinati tra loro. /
Co	Perciò se nell'ordine dei fini si toglie il primo (ultimo) è necessario che tutto l'ordine finalistico scompaia.

=Ma <sup>1</sup>	
Mi <sup>1</sup>	Nei fini vi un duplice ordine per sè: 1. <b>l'ordine dell'intenzione</b> nel quale il primo è il principio movente l'appetito ed è il fine ultimo, 2. <b>l'ordine dell'esecuzione</b> nel quale il primo è ciò da cui ha inizio l'operazione e ciò è il primo mezzo ordinato al fine.
Co	Perciò: tolto il fine ultimo scompare tutto l'ordine dell'intenzione e quindi sono distrutti tutti gli atti volitivi riguardanti il fine: il volere perchè allora nulla si desidererebbe, il godere perchè nessun'azione sarebbe terminata,

<p>l'intendere perchè l'agente non potrebbe avere un'intenzione determinata e stabile. tolto il primo mezzo ordinato al fine scompare tutto l'ordine dell'esecuzione con tutti gli atti riguardanti l'ordine dei mezzi al fine: l'uso attivo derivante dal comando dell'intelletto pratico perchè nessuno comincerebbe ad agire (<i>ordo executionis sensu stricto</i>), il consiglio deliberativo, il consenso, il giudizio pratico ultimo e la scelta perchè il consiglio (con cui inizia l'<i>ordo electionis</i>) non sarebbe terminato, ma precederebbe all'infinito nel suo deliberare.</p>
---

## II. L'ordine per accidens dei fini. Pag.47

Ciò che è ordinato solo *per accidens* può essere infinito (indefinito) perchè le cause accidentali sono indeterminate e così vi può essere una certa infinità (assenza potenziale di limiti) nelle cause finali accidentalmente ordinate e così anche nei mezzi al fine.

**Arg.1** Il bene diffusivo di se stesso (Pseudodionigi, De Div. Nom.; MPG 3, 693 B (cop.4), cf. MPG 3, 700 A). Ora il bene procedente dal bene è a sua volta un bene e quindi si diffonde ulteriormente e così all'infinito.

**Risp.** Spetta alla ragione formale del bene che qualcosa proceda da esso, non già che esso stesso proceda da un altro. Perciò siccome il bene ha la ragione del fine vi è un fine ultimo da cui (finalisticamente) tutto procede come dal primo bene.

L'obiezione rimarrebbe però valida riguardo alle derivazioni inferiori che potrebbero essere potenzialmente infinite. Ciò sarebbe vero se si considerasse solo **la potenza assoluta** di Dio, ma il primo Bene si diffonde (efficientemente) secondo l'intelletto e quindi secondo **la potenza ordinata dalla sapienza divina il primo bene** si comunica ai suoi causati inferiori secondo una forma determinata e secondo un modo finito liberamente disposto dal primo Bene dal quale tutte le cose derivano il loro essere e il loro bene e quindi in loro virtù diffusiva (finalistica e causale efficiente). Così la diffusione dei beni non è infinita, ma limitata dalla volontà di Dio che ha disposto tutto "in numero, peso e misura" (Sap.11,21).

**Arg.2** Negli enti di ragione si può precedere all'infinito come ad es. nella quantità matematica (dato ogni numero la ragione ne può pensare un altro più grande). Ora, l'appetito segue la conoscenza della ragione e quindi sembra che anche nei fini desiderati si può procedere all'infinito.

**Risp.** **In ciò che è ordinato per se** la ragione inizia dai principi per se noti e procede fino ad un termine determinato in quanto nella dimostrazione ci si fonda su delle realtà per se ordinate.

**In ciò che è ordinato per accidens soltanto** la ragione può procedere all'infinito come nella quantità astratta in quanto ad ogni dato numero si aggiunge un'altra quantità o unità non *per se*, ma *per accidens*.

**Arg.3** Il bene e il fine è oggetto della volontà. Ora la volontà può riflettere infinitamente su se stessa e così sembra che nei fini si possa procedere all'infinito.

**Risp.** La moltiplicazione degli atti della volontà riflettente su se stessa è accidentale rispetto all'ordine dei fini. Il segno di questo è il fatto che nei riguardi dello stesso fine la volontà può riflettere indifferentemente una o più volte. / Un atto della volontà non è causa per se dell'altro atto riflesso anche se l'altro atto segue il primo. Similmente è accidentale la moltiplicazione della relazione di paternità nella generazione di un altro figlio in quanto il primo figlio non è causa per se della generazione dell'altro. /

## QUESTIONE CONNESSA (RAMIREZ). Pag. 48

### I. Il fine ultimo naturale e soprannaturale.

#### Il fine ultimo naturale:

- **quanto alla sua esistenza** può essere dedotto a priori dall'intenzione di Dio - Autore della natura e a posteriori dall'operazione dell'uomo (prescindendo dal fatto che esso sia creato da Dio). L'articolo di S.Tommaso tratta dell'esistenza dell'ultimo fine naturale sotto l'aspetto formale dell'uomo operante e così è oggetto della definizione del Concilio VATICANO I (*revelatum per accidens*): "homo anima rationali et immortalis ad imaginem Dei factus, hac quidem ipsa natura sua ordinatus fuisset ad Creatorem suum cognoscendum, colendum et amandum, modo viribus naturalibus congruente, etque ita ad perfectionem et beatitatem naturalem consequendam" (Const. dogm. de doctrina Catholica, cap.16).
- **quanto alla sua essenza** è caratterizzato dalle seguenti note:
  - è conoscibile per la luce naturale della ragione,
  - è naturalmente conseguibile dall'uomo,
  - è naturalmente richiesto e quindi dovuto alla natura umana.

Tale fine ultimo naturale adempie però tutti i requisiti della definizione del fine ultimo in genere: "propter quem omnia volumus et ipsum volumus propter seipsum et non propter aliquid aliud."

#### Il fine ultimo soprannaturale: La sua esistenza deriva da:

##### A. L'Autorità di Dio rivelante.

###### 1. S.Scrittura.

**Ro 6, 22-23:** "Ora invece, liberati dal peccato e fatti servi di Dio, voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione e come destino avete la vita eterna. Perché il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore".

**1 Pt 1,8-9:** "Perciò esultate di gioia indicibile e gloriosa, mentre conseguite la meta della vostra fede, cioè la salvezza delle anime".

###### 2. Il Magistero.

Concilio Vaticanum I, Const.dogm. "Dei Filius", cap.3.

DS 3005: "Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant ...".

DS 3016: "Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante miysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e miysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo ...".

##### B. La ragione teologica. Pag.49



Ma	Esistono degli atti umani soprannaturali: <ul style="list-style-type: none"> <li>▸ o prima della giustificazione derivanti dalla sola grazia attuale che sono gli atti <b>salutari</b>,</li> <li>▸ o dopo la giustificazione derivanti dalla grazia santificante che sono atti perfettamente salutari ossia <b>meritevoli di vita eterna</b>.</li> </ul>
Mi	Ora ogni atto umano è per un fine proporzionato che per gli atti umani soprannaturali deve essere un fine soprannaturale.
Co	Esiste perciò un fine ultimo soprannaturale il quale: <ul style="list-style-type: none"> <li>▸ o è ultimo e allora si è già dimostrato il proposito,</li> <li>▸ o non è ultimo, ma allora è di per sè subordinato ad un altro fine soprannaturale e siccome nella serie dei fini soprannaturali di per sè subordinati non si deve procedere all'infinito, bisogna arrivare ad un primo in assoluto, ossia ad un fine soprannaturale ultimo (ulteriormente non subordinato).</li> </ul>

### **Caratteristiche del fine ultimo soprannaturale in particolare rispetto a quello naturale.**

Il fine ultimo soprannaturale è secondo l'ordine di natura posteriore rispetto al fine ultimo naturale, che gli è naturalmente subordinato in quanto la grazia è più perfetta della natura ed è il suo fine.

Perciò il fine ultimo della vita umana semplicemente e sotto ogni aspetto è il fine ultimo soprannaturale.

Il GAETANO commenta (in I-II, q.72, a.6 /n.9/): “quoniam gratia praesupponit et perficit naturam, Deus ut finis naturalis est finis ultimus quasi in genere et quasi subordinatur sibi ipsi ut finis est beatitudinis revelatae tanquam fini ultimo simpliciter”.

### **II. L'interpretazione del principio “bonum est diffusivum sui”.**

La comunicazione diffusiva del bene si può intendere in due modi:

1. **immediatamente, ossia di per sè primariamente** e così si riferisce al genere della **causa finale**, in quanto la stessa ragione di bene di per se stessa diffonde l'amore di sè in tutte le cose che attrae a sè per mezzo dell'amore (appetito). Ciò si verifica di ogni bene ed è un principio di per sè noto perchè il predicato è racchiuso nel soggetto secondo il primo modo di predicare *per se*.
2. **mediatamente, ossia di per sè secondariamente** il principio si riferisce al genere della **causa efficiente** (diffondere come influire, fare, produrre). Così il principio **conviene di per sè primariamente solo al sommo Bene** che è immediatamente operativo; ai beni creati causati per partecipazione del sommo Bene il principio **conviene di per sè, ma secondariamente** per mezzo delle loro facoltà operative che sono come delle proprietà convenienti al soggetto (ente creato) secondo il secondo modo di predicare *per se*. Ad es. il razionale conviene all'uomo come il predicato al proprio soggetto racchiuso nella sua ragione e cioè appunto *secundum modum secundum dicendi per se*. **Pag.50**

In questo senso non è della ragione del bene la diffusione efficiente attuale, ma solo la potenza attiva (il poter diffondersi) sia che tale potenza coincida con la stessa essenza come in Dio, che è immediatamente operativo per la sua stessa natura, sia che consista nelle facoltà operative aggiunte alla natura e differenti da essa, come avviene nelle creature, che non sono operative immediatamente per essenza, ma solo mediatamente per mezzo delle facoltà operative.

La diffusione da parte del fine che attrae l'appetito è invece sempre attuale, anche se non lo è sempre dalla parte dell'appetente o perchè il soggetto appetente non conosce ancora il fine o perchè il soggetto non esiste ancora, il che si è verificato prima della creazione del mondo.

Il bene, ossia il fine, è **finalisticamente diffusivo** di se stesso sia come un *quo* che come un *quod*; **efficientemente** lo è non come un *quod*, ma solo come un *quo*, cioè come la ragione per mezzo della quale l'agente efficiente è mosso a diffondere se stesso.

**(5) Il fine ultimo di un uomo è uno solo.**

Mi	Ciò in cui qualcuno si riposa come nell'ultimo fine domina l'affetto dell'uomo, perchè da questo l'uomo trae le regole pratiche per tutta la sua vita. In Fil 3,19 si dice dei golosi che "il loro dio è il ventre".
Ma	Ora come dice Mt 6, 24 "nessuno può servire due padroni" ossia due realtà globalmente dominanti e non ordinate tra loro.
Co	Perciò è impossibile che un solo uomo abbia più fini ultimi non ordinati l'uno all'altro.

**Argomenti teologici.**

**La tesi:** E' impossibile che la volontà di un solo uomo sia simultaneamente ordinata a diverse realtà come a fini ultimi.

**Le prove.**

**Argomento 1:** Dalla stessa ragione oggettiva e formale del fine ultimo *simpliciter*.

Mi	Dato che ogni cosa desidera la sua perfezione, ciò che qualcuno desidera come il suo fine ultimo è desiderato come il bene perfetto e completivo del soggetto desiderante.
Ma	Il bene perfettivo e completivo del soggetto riempie il desiderio dell'uomo in una maniera tale da non lasciare al di fuori di se stesso null'altro che si potrebbe ancora desiderare.
Co	Ciò che è desiderato come fine ultimo riempie il desiderio del soggetto, così da non lasciare al di fuori di se null'altro che si potrebbe ancora desiderare.

**Riduzione ad absurdum.**

Ipotesi =

Mi <sup>1</sup>	Esistono due (o più) fini desiderati come ultimi.
Ma <sup>1</sup>	Se esistono due o più fini desiderati come ultimi, il fine desiderato come ultimo richiede al di là di se stesso qualcosa di estraneo come suo perfettivo <sup>12</sup> .
Co <sup>1</sup>	Il fine desiderato come ultimo richiede al di là di se stesso qualcosa di estraneo come suo perfettivo.

**Pag.51**

Data la contraddizione di Co<sup>1</sup> rispetto a Co, occorre scartare l'ipotesi (mi<sup>1</sup>) concludendo:

**E' impossibile che il desiderio si porti a due realtà come se entrambe fossero i suoi beni perfetti (ultimi).**

**Argomento 2:** Dalla ragione formale propria del desiderio (*appetitus*) del fine ultimo *simpliciter*, desiderio massimamente volontario e naturale alla volontà.

<sup>12</sup> Se c'è più di un fine ultimo, il fine ultimo non è più tale, perchè il fine ultimo deve essere assoluto, invece in questo caso diventa relativo ad un altro fine.

Mi	Come nel processo discorsivo della ragione il principio è ciò che è naturalmente conosciuto (per evidenza immediata), così nel processo dell'appetito razionale che è la volontà il principio deve essere ciò che è naturalmente desiderato.
Ma	Ciò che è naturalmente conosciuto (ragione del vero) e ciò che è naturalmente desiderato (ragione del bene) non può essere che uno solo, dato che la natura tende determinatamente ad una cosa sola.
Co	Il principio nel processo della volontà non può essere che uno solo.

=Ma <sup>1</sup>	
Mi <sup>1</sup>	Ora il principio nel processo dell'appetito razionale che è la volontà è il fine ultimo.
Co <sup>1</sup>	<b>Perciò è necessario che ciò a cui la volontà tende sotto la ragione del fine ultimo sia una cosa sola.</b>

**Argomento 3:** Dall'effetto formale del fine ultimo *simpliciter* nell'atto della volontà che lo desidera in assoluto.

Mi <sub>1</sub>	Siccome le azioni volontarie ricevono la ragione di specie dal fine, è necessario che dal fine ultimo ricevano la ragione del loro genere (genere nel senso largo).
Ma <sub>1</sub>	Ora, tutti gli oggetti appetibili dalla volontà in quanto tali sono in un solo genere (nel senso largo di genere, tutto il genere o l'ambito morale).
Co <sub>1</sub>	<b>Perciò il fine ultimo è uno solo.</b>

Ma <sub>2</sub>	In ogni genere vi è un solo principio di tutto il genere.
Mi <sub>2</sub>	Il fine ultimo ha ragione di principio nel genere morale.
Co <sub>2</sub>	Il fine ultimo è uno solo.

Mi <sub>3</sub>	Come si rapporta il fine ultimo dell'uomo in assoluto a tutto il genere umano, così si rapporta il fine ultimo del singolo all'uomo singolo.
Ma <sub>3</sub>	Ora il fine ultimo di tutto il genere umano è uno solo (cf.art. 7).
Co <sub>3</sub>	Perciò è necessario che anche la volontà di quest'uomo singolo sia stabilita in un unico fine ultimo.

**Arg.1** S.AGOSTINO dice (*De Civitate Dei* 19,1) che alcuni hanno posto il fine ultimo in quattro cose: piacere, riposo, principio naturale, virtù.

**Risp.** Coloro che hanno posto il fine ultimo in tali cose consideravano queste cose molteplici come costituenti un'unica ragione del bene perfetto. **Pag.52**

**Arg.2** Vi sono molte cose che non si oppongono a vicenda e quindi se una di tali cose è posta come fine ultimo, non per questo le altre cose rimangono escluse.

**Risp.** Molte sono certamente le cose che non si oppongono nè si escludono a vicenda, ma alla ragione di bene perfetto (ultimo) si oppone il fatto che esista una perfezione reale al di fuori di esso. In altre parole asserire la pluralità di fini ultimi equivale ad asserire una contraddizione *in adiecto*.

**Arg.3** La volontà, costituendo il suo fine ultimo in una cosa, non perde la sua libertà e quindi può simultaneamente costituire il fine ultimo in diverse cose indifferentemente.

**Risp.** Il potere attiva (= libertà) della volontà non si estende al fatto di poter mettere insieme simultaneamente degli opposti; il che si verificherebbe se tendesse in più cose disparate come in fini ultimi.

La volontà ha **la simultaneità di potenza** di volere questo o quest'altro come fine ultimo; il che si riferisce al **senso diviso**; non ha però **la potenza della simultaneità** di volere simultaneamente all'atto secondo più beni disparati come fini ultimi il che si riferisce al **senso composto**<sup>13</sup>.

## QUESTIONI CONNESSE (RAMIREZ).

### I. L'unicità del fine ultimo come il suo primo predicato quidditativo.

La stessa natura o essenza del fine ultimo per contrapposizione ai fini prossimi e intermedi che possono essere molteplici, è la sua unità, che è come il primo predicato quidditativo del fine ultimo *simpliciter*, in quanto primariamente e di per sè distinto da tutti gli altri fini che non sono ultimi. I fini non ultimi, non essendo di per sè sufficienti e adeguati a tutta la virtù dell'agente, devono essere molteplici, il fine ultimo invece di per sè sufficiente e adeguato all'agente nella sua totalità deve essere uno solo. La differenza quasi specifica che costituisce metafisicamente il fine ultimo come ultimo si deve ridurre alla sua unità.

Gli articoli 5 e 6 trattano dell'unità del fine ultimo *simpliciter* della vita umana rispetto ad un solo uomo operante, ma sotto una ragione diversa:

- l'art. 5 tratta dell'unità del fine ultimo nell'ordine dell'intenzione, ossia *in affectu*,
- l'art. 6 tratta dell'unità del fine ultimo nell'ordine dell'esecuzione, ossia *in effectu*.

### II. L'argomento metafisico preso dalla causalità totale e adeguata. Pag.53

Ma	E' impossibile che lo stesso effetto numericamente identico simultaneamente proceda da più cause totali e adeguate dello stesso genere e dello stesso ordine.
Mi	Ora, se la volontà di un uomo nello stesso atto assoluto di volere desiderasse più fini ultimi <i>simpliciter</i> , totali e adeguati, lo stesso effetto numericamente identico procederebbe da più cause totali e adeguate dello stesso genere e dello stesso ordine.
Co	Perciò è impossibile che la volontà di un uomo nello stesso atto assoluto di volere desideri simultaneamente più fini semplicemente ultimi, totali e adeguati.

### La diversità di ordine nelle cause dello stesso genere (FERRARESE).

Nello stesso genere di causalità (efficiente, finale, formale o materiale) si dicono **cause dello stesso ordine** quelle cause che hanno la stessa relazione di distanza e vicinanza all'effetto. Sono **cause di diverso ordine** quelle cause che rispetto all'effetto sono più o meno prossime o remote.

Tra le cause dello stesso ordine alcune sono totali e adeguate, altre soltanto parziali. Si dice **causa totale** quella che di per sè sola nel suo ordine produce tutto l'effetto; si dice **causa parziale** quella che nel suo ordine non di per sè sola, ma per qualcos'altro (con qualcos'altro) produce l'effetto. Per esempio: più motori che simultaneamente muovono un mobile.

GIOVANNI DI S.TOMMASO distingue ulteriormente tra causa adeguata e totale. Si dice **causa totale** la causa che ha la virtù totale e sufficiente per produrre l'effetto quasi *in actu primo*; si dice **causa adeguata**, la quale in atto secondo e non solo in atto primo si adegua o si applica alla produzione di tutto l'effetto.

<sup>13</sup> La volontà a livello di semplice potenza può scegliere simultaneamente questo o quello; ma, nel momento in cui sceglie, non può scegliere simultaneamente questo o quello. Nel primo caso si parla di potenza in senso diviso, perchè è possibile separare il questo da quello; nel secondo caso invece si parla di senso composto, perchè il questo e il quello dal punto di vista dell'attuazione della potenza, non possono stare assieme simultaneamente.

### III. L'unità del fine ultimo soprannaturale.

Se il fine ultimo naturale è subordinato a quello soprannaturale, lo stesso uomo può simultaneamente tendere a entrambi e avere entrambi (perchè così vi è un unico fine ultimo *simpliciter* che è quello soprannaturale).

Se il fine ultimo naturale non è subordinato al fine ultimo soprannaturale, ma gli ripugna e lo contrasta, lo stesso uomo non può simultaneamente avere l'uno e l'altro, nè intendere<sup>14</sup> efficacemente l'uno o l'altro.

I contrari infatti non possono coesistere nello stesso soggetto secondo lo stesso aspetto e la volontà non può per conseguenza ricevere<sup>15</sup> due appetiti contrastanti come sono gli appetiti di due fini ultimi disparati.

#### (6) Se l'uomo vuole tutto ciò che vuole per il fine ultimo.

S.AGOSTINO, *De Civitate Dei* 19,1,1; MPL 41,621: "Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cetera, illud autem propter seipsum." **Pag.54**

**La tesi:** E' necessario che tutto ciò che l'uomo desidera, lo desideri per il fine ultimo.

**Le prove.**

#### I. Dal fine in quanto specifica l'appetito.

Mi	Tutto ciò che l'uomo desidera lo desidera sotto la ragione del bene.
Mi	Ciò che si desidera sotto la ragione del bene: - o si desidera come il bene perfetto che è fine ultimo, - o si desidera come qualcosa che tende al bene perfetto, in quanto l'inizio di ogni cosa è ordinato alla sua consumazione come appare sia nelle cose naturali che in quelle artificiali.
Co	Tutto ciò che l'uomo desidera: - o lo desidera come il bene perfetto, che è fine ultimo, - o lo desidera come un inizio di perfezione ordinato alla perfezione consumata, il che avviene per mezzo dell'ultimo fine.

#### II. Dal fine in quanto causa il moto dell'appetito.

Mi	Nel muovere l'appetito il fine ultimo svolge quel ruolo che nelle altre mozioni è svolto dal primo movente.
Ma	Ora è ovvio che le cause seconde moventi non muovono, a meno che non siano mosse dal primo movente.
Co	Perciò gli appetibili secondi non muovono l'appetito se non in ordine al primo appetibile, che è il fine ultimo.

<sup>14</sup> Qui l'Autore usa un termine in senso improprio, in quanto resta sotto l'influsso del termine scolastico *intentio*, che S.Tommaso attribuisce anche alla volontà. Tuttavia quando in italiano, come in questo caso, si tratta del moto del volere verso il fine, si deve parlare di "tendenza" verso il fine. Per cui, in conclusione, è meglio qui sostituire il termine "intendere" con la parola "tendere", la quale regge il dativo. L'espressione che ne risulterà è la seguente: "tendere efficacemente verso l'uno o l'altro".

<sup>15</sup> Meglio: emanare.

**Arg.1** Le cose ordinate al fine ultimo si dicono serie perchè utili. Da esse si distinguono le cose giucose, che per conseguenza non sembrano essere ordinate al fine ultimo.

**Risp.** Le cose giucose non sono ordinate ad un altro fine esterno, ma sono ordinate al bene dell'uomo (*finis cui*), il cui bene perfetto è il fine ultimo.

**Arg.2** Le scienze speculative sono ricercate per se stesse (e quindi sono inutili non per difetto come le cose giucose, ma per eccesso), eppure non sono tutte ultimo fine. Sembra perciò che non tutto sia desiderato dall'uomo per il fine ultimo.

**Risp.** La scienza speculativa è anch'essa desiderata come un bene dell'uomo, che è racchiuso sotto il bene completo e perfetto, che è il fine ultimo.

**Arg.3** L'uomo non pensa all'ultimo fine in tutto ciò che desidera o fa.

**Risp.** Non è necessario che qualcuno pensi all'ultimo fine in tutto ciò che desidera o fa, perchè questo sia ordinato ad esso, ma la virtù della prima intenzione rimane in ogni desiderio di una qualsiasi cosa, in modo tale che in virtù di questa intenzione previa dell'ultimo fine, tutto il resto rimane ordinato ad esso, anche se in seguito non si pensi più esplicitamente all'ultimo fine nè se ne faccia un'esplicita intenzione.

Pag.55

## QUESTIONI CONNESSE (RAMIREZ).

### I. I diversi modi dell'ordine al fine ultimo.

- a) **ordine attuale o formale.** La volizione è riferita al fine ultimo con un atto proprio ed esplicito.
- b) **ordinazione virtuale.** La volizione è riferita al fine ultimo per mezzo di un altro atto previo relato<sup>16</sup> al fine, nel quale questa volizione o azione presente è contenuta virtualmente ed implicitamente come l'effetto è contenuto nella sua causa. Infatti valgono i principi:
  1. la virtù della causa prima rimane in tutte le cause seconde;
  2. ogni causa rimane in qualche modo nel suo effetto.
- c) **ordinazione abituale.** Se il senso dell'abito è operativo, allora coincide con l'intenzione virtuale; qui invece si prende la parola "abito" in quanto significa non una disposizione operativa, ma un'entità. Non è necessario per questo tipo di ordinazione che l'agente agisca attualmente nè che abbia agito in precedenza, ma basta che l'agente sia abitualmente ordinato al fine ultimo per mezzo di qualche abito che lo ordina ad esso, anche se tale abito non è immediatamente operativo.
- d) **ordinazione interpretativa.** Suppone la relazione puramente abituale dell'agente al fine, ma aggiunge l'atto dell'agente oggettivamente riferibile al fine abitualmente ricevuto e ritenuto (riguardo all'agente umano è soltanto un atto dell'uomo). Si dice ordinazione interpretativa, perchè si pensa che, se l'agente avesse ordinato il suo atto al fine formalmente o virtualmente, l'avrebbe fatto in conformità al suo abito.

L'ordinazione attuale è *actu explicate*; quella virtuale è *actu implicite*. Quella abituale è *agentis tantum et non actus*; quella interpretativa è *mere habitualis agentis et actus* (è virtuale *ex parte operis* a differenza di quella virtuale propria che lo è *ex parte operantis*).

---

<sup>16</sup> Riferito.

L'ordinazione o relazione degli atti umani al fine ultimo non può essere sempre attuale, formale ed esplicita (dato lo stato psicologico dell'anima congiunta al corpo). Non basta nemmeno la relazione puramente abituale o interpretativa, ma si richiede una conoscenza e un appetito previ del fine ultimo secondo sè<sup>17</sup> e direttamente prima che si esercitino gli altri atti umani per conseguire il fine ultimo. Tale conoscenza non è necessariamente scientifica *in actu signato*, ma basta quella volgare *in actu exercito*. (Cf. I-II, 94,2; I, 62,2; 82,1 ; I-II, 10,1).

Quando l'uomo arriva all'uso della ragione, la prima cosa che gli viene allora in mente è deliberare di se stesso riguardo al fine ultimo, che è il primo nell'intenzione. (Cf. I-II, 89,6 corp., ad 3).

Pag.56

## II. L'ordine al fine ultimo soprannaturale e il problema del peccato veniale.

Tutto ciò che l'uomo vuole e fa a modo umano, ossia per volontà deliberata, quando è nello stato di grazia, lo vuole e lo fa per il fine ultimo soprannaturale.

La dimostrazione di questa tesi è fondata sull'analogia di proporzionalità propria tra l'ordine soprannaturale e naturale. L'amore del fine ultimo naturale è la causa di tutti gli atti umani nell'ordine di esecuzione nell'ambito naturale e per mezzo del suo influsso e della sua virtù, tutte le azioni umane sono ordinate al fine ultimo naturale. Similmente l'amore soprannaturale caritativo del fine ultimo soprannaturale è la causa di tutti gli atti umani nell'ordine dell'esecuzione elicit<sup>18</sup> dall'uomo giusto e per mezzo del suo influsso e della sua virtù tutti gli atti umani del giusto sono ordinati al fine ultimo soprannaturale. In tal modo l'uomo giusto tutto ciò che vuole e fa lo vuole e lo fa per il fine ultimo soprannaturale.

Rimane la questione di come sia ordinato al fine ultimo soprannaturale l'atto del peccato veniale, che è veniale sia per il suo oggetto sia per l'imperfezione dell'atto umano. Se è veniale per la levità della materia (per l'oggetto) versa<sup>19</sup> circa cose contingentemente ordinabili al fine ultimo.

Se, come spesso succede, il suo atto non è pienamente umano, non è risolto<sup>20</sup> alla ragione superiore e quindi è solo disposizione remota e contingente al peccato mortale. Non è inconveniente che alcune disposizioni remote rimangano con la forma opposta, non essendo altro che dei relitti<sup>21</sup> *in corrumpi* della forma contraria espulsa dal soggetto. Così i peccati veniali sono delle disposizioni remote alla forma opposta alla carità, che è il peccato mortale, senza essere però formalmente risolte in questa forma, che non c'è ancora, ma sono causate accidentalmente dall'imperfezione di chi ha la carità.

Di conseguenza non si riferiscono perfettamente al fine ultimo, ma l'agente di tali atti rimane abitualmente ordinato al fine ultimo soprannaturale per mezzo dell'abito della carità che in esso risiede, al quale però gli stessi atti di peccato veniale non sono riferiti nè attualmente nè virtualmente; sono però riferibili al fine ultimo del peccato mortale, anche se non sono riferiti ad esso nè attualmente nè virtualmente per il fatto che questo fine non si ha simultaneamente ed efficacemente, nemmeno abitualmente, insieme con il fine ultimo della carità, anche se può esserci simultaneamente sotto una certa velleità imperfetta ed inefficace.

Alla velleità imperfetta dell'ordine di intenzione corrisponde un atto imperfetto dal lato del soggetto o della materia che si dice peccato veniale. L'uomo che agisce così abbandona l'ordine per sè dei fini e accidentalmente cade nell'ordine accidentale, cosicché quando agisce per il fine prossimo del peccato veniale (usare del bene particolare al di là della legge divina), tale atto non si risolve necessariamente ed efficacemente in un certo fine ultimo determinato, ma al massimo si risolve in esso in un modo riduttivo ed imperfetto.

---

<sup>17</sup> L'espressione "secondo sè" (*secundum se*) è un latinismo che corrisponde a "di per sè".

<sup>18</sup> Emessi.

<sup>19</sup> Dal latino *versari* che significa riguardare. Quindi: riguarda (*versatur*).

<sup>20</sup> Non è riferito.

<sup>21</sup> Residui.

(7) **L'unità del fine ultimo di tutto il genere umano.**

S.AGOST., *De Trinitate*, XIII, c.3; MPL 42, 1018 dice che tutti gli uomini convengono in un unico fine ultimo che è la beatitudine. Pag.57

**Argomento di ragione.**

**Distinzione:** Del fine ultimo si può parlare in due modi: in un modo secondo la ragione del fine ultimo; in un altro modo secondo quella realtà nella quale si trova realizzata la ragione del fine ultimo.

1. **quanto alla ragione formale e astratta del fine ultimo**, tutti gli uomini convengono nel desiderio del fine ultimo.  
**Motivo** (mezzo di dimostrazione): perché tutti desiderano l'adempimento della loro propria perfezione, che è la ragione dell'ultimo fine.
2. **quanto a quella cosa nella quale si trova realizzata materialmente<sup>22</sup> e concretamente la ragione** dell'ultimo fine, non tutti gli uomini hanno lo stesso fine ultimo<sup>23</sup>.

**Dato di fatto** (ricavato dall'esperienza comune): Alcuni desiderano le ricchezze come il loro bene perfetto, altri i piaceri, altri ancora qualche altro bene particolare.

**Analogia tratta dall'esperienza sensibile (gusto):** Il dolce in genere è dilettevole per ogni gusto, ma per alcuni è massimamente dilettevole la dolcezza del vino, per altri quella del miele o di qualche altra cosa ancora. **Il criterio di valutazione** nei sensibili propri del gusto, quando si tratta di stabilire quale sia il dolce semplicemente più dilettevole, si deve desumere dal giudizio di chi ha il gusto meglio disposto. E così anche **nella valutazione degli appetibili per la volontà occorre sentire a proposito del bene perfettissimo il parere di chi ha l'affetto rettamente disposto<sup>24</sup>**.

**Arg.1** Alcuni si allontanano<sup>25</sup> dal bene incommutabile che sembra essere il fine ultimo peccando mortalmente e quindi il genere umano non ha un unico fine ultimo.

**Risp.** Chi pecca si allontana da quella realtà nella quale veramente si realizza la ragione del fine ultimo, ma non si allontana dalla ragione formale del fine ultimo che continua ad intendere anche se erroneamente la cerca in altre cose<sup>26</sup>.

**Arg.2** Il fine ultimo regola tutta la vita umana cosicché, se vi fosse un unico fine ultimo di tutta l'umanità, non vi potrebbero essere i diversi generi di vita ("diversa studia vivendi"), come vita attiva, contemplativa e mista; vita viziosa (superba, lussuriosa, avara secondo le tre concupiscenze fondamentali o in un'altra divisione secondo i sette vizi capitali).

**Risp.** La diversità dei generi di vita deriva dalla diversità delle cose nelle quali si cerca la ragione del sommo bene.

---

<sup>22</sup> Oggettivamente. Come per esempio quando parliamo di una "materia" di studio o di conversazione.

<sup>23</sup> Purtroppo Karl Rahner confonde questi due fini e per il fatto che tutti gli uomini sono naturalmente orientati verso un fine ultimo, viene a dire che tutti gli uomini sono indirizzati a Dio e quindi tutti si salvano.

<sup>24</sup> Qui l'Autore si riferisce evidentemente alle persone virtuose.

<sup>25</sup> L'Autore aveva messo il termine "avvertono", come forma di latinismo proveniente dal verbo *avertere*.

<sup>26</sup> Invece nella visione rahneriana accade che chi non si volge verso Dio non è un uomo, e questo per il motivo detto alla nota 23, ossia per il fatto che Rahner confonde l'orientamento metafisico e necessario dell'uomo al fine ultimo, orientamento che vale per ogni ente come tale, con l'orientamento dipendente dal libero arbitrio, per il quale se l'uomo non si orienta a Dio, certo cade nel peccato mortale, ma non per questo non è più uomo.



**Arg.3** Il fine è termine dell'azione che è dell'uomo singolare e concreto. Gli uomini però, anche se convengono nell'unica specie, differiscono secondo ciò che spetta agli individui.

**Risp.** Le azioni sono dei singoli suppositi, ma il primo principio operativo nel supposito è la natura che tende ad una cosa sola.

Pag. 58

## QUESTIONI CONNESSE (RAMIREZ)

**I. La ragione a priori della diversità dei fini ultimi materiali<sup>27</sup> in soggetti umani diversi:** è la diversità del giudizio pratico di uomini diversi rispetto al fine ultimo materialmente considerato.

Il che dipende:

- parzialmente da una diversa disposizione affettiva (“qualis unusquisque est, talis finis videtur ei”),
- parzialmente dall'oscurità e dalla difficoltà della conoscenza speculativa di quella cosa in cui consiste la vera beatitudine oggettiva. La ragione formale e astratta dell'ultimo fine è invece di per sé nota a tutti gli uomini, cosicché al suo proposito nessuno può sbagliare.

Cf. S.Tommaso, II *Sent.*, d.38, q.1, a.2 ad 2: “quamvis beatitudo sit occulta quantum ad substantiam” (= rem beatitudinis), “tamen ratio beatitudinis nota est; omnes enim per beatitudinem intelligunt quendam perfectissimum statum: sed in quo consistat ille status perfectus, utrum in vita vel post vitam, vel in bonis corporalibus, vel spiritualibus, occultum est.” Cf S.Tommaso, *De Ver.* q.22, a.7 c.a. e ad 6; I, q.2, a.1 c.a. *et alibi passim*.

## II. L'unità del fine ultimo soprannaturale di tutto il genere umano fondata sull'unità del fine ultimo naturale oggettivo formale.

Ma	(analogia di proporzionalità propria). L'unità della grazia si rapporta all'unità della gloria come l'unità della natura si rapporta all'unità del fine ultimo naturale.
Mi	Ma l'unità del fine ultimo naturale di tutti gli uomini è naturalmente e necessariamente dedotta dall'unità della natura umana di tutti gli uomini, che lo desiderano per natura.
Co	Perciò l'unità del fine ultimo soprannaturale di tutti gli uomini giusti è necessariamente dedotta dall'unità della loro grazia santificante. Siccome poi non solo i giusti, ma tutti gli uomini in genere sono invitati e chiamati da Dio per ricevere questa stessa grazia santificante in quanto Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi e Cristo è morto per tutti (I Tm 2,4; II Co 5,15), è ovvio che Dio ha ordinato tutti gli uomini allo stesso unico fine soprannaturale.

### (8) L'unità del fine ultimo di tutte le creature.

S.AGOSTINO nel *Liber Octoginta trium quaestionum* q.5 (MPL 40,12) fa notare che gli animali privi di ragione non possono essere beati.

### Argomento di ragione.

**Distinzione:** Il fine si dice in due modi:

- come *cuius gratia* (quella realtà in cui si trova la ragione del bene)
- come *quo* (uso, ossia conseguimento di tale realtà).

**Esempi:**

<sup>27</sup> Oggettivi.

- il fine di un corpo pesante è:
  - ◆ il luogo inferiore come realtà,
  - ◆ l'essere nel luogo inferiore come uso;
- il fine dell'avarò é:
  - ◆ il danaro come realtà,
  - ◆ il possesso come uso.

Pag. 59

1. **quanto a quella realtà che è fine** (fine oggettivo, *cuius gratia*), tutti convengono in esso, sia gli uomini che le altre creature. Dio infatti è il vero fine ultimo di tutte le cose (anche quelle diverse dall'uomo).

Mi	Tutte le creature procedono da Dio secondo la sua volontà.
Ma	La volontà di Dio ha per oggetto formale primario la stessa essenza divina.
Co	Tutte le creature procedono da Dio in ordine alla sua essenza come fine ultimo.

2. **quanto al conseguimento e l'uso del fine** (fine soggettivo, *quo*), le creature prive di ragione non comunicano nel fine ultimo dell'uomo.
  1. **L'uomo e le altre creature razionali (angeli)** conseguono il fine ultimo conoscendo e amando Dio. Così già a livello di conoscenza naturale conoscono se stesse come ciò che veramente sono, ossia partecipazioni di Dio.
  2. **Le creature infraumane** conseguono il fine ultimo in quanto partecipano di Dio, hanno una certa somiglianza (*vestigio*) con Dio e sono, vivono e conoscono (sensitivamente). Già a livello naturale tali creature sono di fatto partecipazioni dell'essenza divina, ma non si conoscono formalmente come tali, ragion per cui la loro somiglianza con Dio non è formale e si realizza in essi a modo di *vestigio*, non a modo di immagine come nell'uomo e negli angeli.

**Arg.1** Il fine risponde al principio che è comune a tutti ed è Dio Creatore dell'Universo.

**Arg.2** PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus* 4 (MPG 3, 700 A) dice che "Dio converte a sè tutte le cose come al fine ultimo" e Dio è il fine ultimo vero dell'uomo.

**Arg.3** Il fine ultimo dell'uomo è l'oggetto della volontà, che è il bene universale in cui tutte le cose convengono come nel loro fine.

La **risposta** a tutti gli argomenti risulta dalla soluzione indicata nel *corpus articuli*: gli uomini comunicano con le altre creature anche irrazionali in quella realtà che veramente è il fine ultimo oggettivo di tutte le cose, ma quanto al conseguimento soggettivo dell'ultimo fine (il che è significato nel nome "beatitudine"), le creature razionali sono beate possedendo Dio per mezzo della visione essenziale e la carità beatifica, mentre le creature irrazionali sono ordinate all'ultimo fine solo in quanto partecipano di Dio ed hanno una certa somiglianza di Dio.

### **QUESTIONI CONNESSE (RAMIREZ): L'ordine delle creature irrazionali a Dio fine ultimo soprannaturale.**

Anche le creature irrazionali sono ordinate a Dio fine ultimo soprannaturale oggettivo, non però direttamente, cioè di per sè ed elicitivamente<sup>28</sup> come le creature razionali, ma indirettamente, per mezzo di qualcos'altro ed imperativamente, cioè per mezzo della creatura razionale al cui servizio ed utilità sono immediatamente ordinate.

Pag.60

<sup>28</sup> Direttamente.

## Le prove.

### I. Argomento a priori.

Ma	Tutto l'ordine naturale è per l'ordine soprannaturale, il quale massimamente consiste nel fine ultimo oggettivo soprannaturale come nel primo principio di tutto quest'ordine.
Mi	Ora nell'ordine naturale le creature irrazionali sono direttamente e immediatamente ordinate al servizio o all'utilità dell'uomo e per mezzo dell'uomo alla gloria di Dio.
Co	Di conseguenza le creature irrazionali sono per l'uomo anche nell'ordine soprannaturale e per mezzo di esso ultimamente per la stessa gloria soprannaturale di Dio.

Dio infatti fece la creatura per sua bontà considerando il fine dell'operante<sup>29</sup>; e poi per l'utilità della creatura razionale considerando il fine dell'opera. Queste due realtà non si oppongono, anche se l'utilità della creatura razionale è subordinata alla gloria di Dio. Dio fece il mondo corporeo **per l'uomo** come per il fine *cui* secondario (e quindi non hanno ragione Leibniz, Descartes e seguaci che deridono la dottrina scolastica come troppo antropocentrica<sup>30</sup>), ma lo<sup>31</sup> fece anche per sè come per il fine *cui* e *cuius gratia* primario (e perciò non ha ragione il razionalista Hermes condannato dal breve "Dum acerbissimas" del 1835, il quale sostiene che la ricerca della propria gloria è contraria alla santità di Dio).

Dall'ordine a Dio fine ultimo deriva per la creatura il suo massimo bene, che le è realmente comunicato, mentre la bontà di Dio non è per nulla accresciuta da questo fatto:

- Dio non ha prodotto le creature per qualche necessità (indigenza) o per qualche causa estrinseca, ma per amore della sua bontà. (cf. *Summa Theologiae* I, q.32, a.1 ad 3),
- Dio cerca la sua gloria non per se stesso, ma per noi (cf. *Summa Theologiae* II-II, q.132, a.1).

### II. Argomento a posteriori.

Ma	Tutto ciò che è racchiuso nella speranza teologale, nella carità, nell'orazione e nel merito teologico è ordinato al fine ultimo soprannaturale che è la nostra vita eterna e la gloria soprannaturale di Dio.
Mi	Ora sono racchiusi sotto la speranza, la carità, l'orazione e il merito teologico non solo i beni soprannaturali, ma tutti gli altri beni naturali, anche corporali.
Co	Perciò anche i beni corporali sono ordinati all'ultimo fine soprannaturale che è la nostra vita eterna e la gloria soprannaturale di Dio.

<sup>29</sup> Cioè: tutte le creature: il mondo, gli uomini e gli angeli. Infatti, qui l'Autore accenna al principio metafisico secondo il quale ogni ente, a qualunque grado appartenga, ha Dio come fine ultimo del suo agire. L'uomo ha la facoltà di scegliere come suo fine ultimo, mentre le creature inferiori tendono comunque a Dio per necessità di natura.

<sup>30</sup> Antropomorfica.

<sup>31</sup> Il mondo corporeo.

**Q.II - CIO' IN CUI CONSISTE LA BEATITUDINE DELL'UOMO (L'ESSENZA METAFISICA DELLA BEATITUDINE OGGETTIVA). Pag.61**

**Divisione della questione.** E' fondata sulla gerarchia ascendente dei beni creati nei quali non consiste la beatitudine oggettiva, per concludere per esclusione che consiste nel bene increato, ossia in Dio.

Ci si chiede se la beatitudine oggettiva dell'uomo consista in un bene:	
-	creato (finito) <ul style="list-style-type: none"> <li>♦ parziale (distributivamente preso) <ul style="list-style-type: none"> <li>• esterno <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Puramente <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ corporeo = ricchezze (1)</li> <li>▪ spirituale <ul style="list-style-type: none"> <li>• personale o privato = onori (2)</li> <li>• sociale o pubblico = fama o gloria (3)</li> </ul> </li> </ul> </li> <li>○ misto (spirituale-corporeo) = potestà (4)</li> </ul> </li> <li>• interno <ul style="list-style-type: none"> <li>○ corporeo <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ puramente corporeo corporeo = salute (5)</li> <li>▪ misto di corporeo ed animale = piacere (6)</li> </ul> </li> <li>○ puramente spirituale = virtù e sapienza (7)</li> </ul> </li> </ul> </li> <li>♦ totale (collettivamente preso per tutto l'insieme dei beni creati) (a.8)</li> </ul>
-	increato (infinito) che è DIO (cf.a.8 e q.3, a.1).

(1) **La beatitudine dell'uomo non consiste nelle ricchezze.**

Mi	E' meglio possedere la beatitudine che effonderla <sup>32</sup> .
Ma	BOEZIO osserva però che riguardo al danaro è meglio spenderlo che accumularlo.
Co	Perciò la beatitudine dell'uomo non consiste nelle ricchezze.

**Argomento di ragione.**

**Distinzione di ricchezze:**

- a) **naturali** che servono all'uomo per togliere dei difetti naturali (cibo, bevanda, vestito, veicolo, casa, ecc.),
- b) **artificiali** che non soddisfano immediatamente bisogni naturali, ma sono stati inventati dall'arte umana per facilitare gli scambi (servono come misura delle cose venali).

(1) **beni naturali** non costituiscono la beatitudine umana.

<sup>32</sup> Distribuirlo.

Mi	Le ricchezze naturali non si cercano per sè, ma per sostenere l'uomo e venire incontro ai suoi bisogni.
Ma	Ora il fine ultimo è desiderato di per sè e in nessun modo per un'altra cosa.
Co	Perciò le ricchezze naturali non sono il fine ultimo oggettivo, ma sono piuttosto mezzi ordinati all'uomo come al fine (nell'ordine naturale sono al di sotto dell'uomo e per l'uomo: Sal. 8.8 "Omnia subiecisti sub pedibus eius.").

- (2) **Le ricchezze artificiali** non possono essere il costitutivo della beatitudine umana oggettiva per un motivo *a fortiori* e cioè per il fatto che si cercano in vista delle ricchezze naturali da comprare per sostenere l'uomo. Perciò molto meno ancora che le ricchezze naturali possono costituire il fine ultimo.

CONCLUSIONE GENERALE: **E' impossibile che la beatitudine consista nelle ricchezze.**

Pag.62

**Arg.1** Nell'affetto umano dominano le ricchezze come risulta da Eccle. 10,19 (Vulg.) "Pecuniae obediunt omnia."

**Risp.** Tutte le cose corporali obbediscono al denaro e quindi il denaro domina nell'affetto della moltitudine degli stolti, che non conoscono altre cose che quelle corporali venali. Ma il giudizio sul vero bene umano non si deve prendere dagli stolti, ma dai sapienti, così come il giudizio sui sapori si deve prendere da chi ha il gusto ben disposto.

**Arg.2** La beatitudine è lo "status omnium bonorum aggregatione perfectus" (BOEZIO) e nel denaro sembra che tutto sia posseduto.

**Risp.** Il denaro si estende a tutte le cose venali, ma non alle cose spirituali che non si possono acquistare con esso.

**Arg.3** Il desiderio del sommo bene non viene mai meno, ragion per cui sembra essere infinito. Ma è proprio il desiderio del denaro che sembra essere infinito: Eccle. 5,9 "Avarus non implebitur pecunia".

**Risp.** Il desiderio delle ricchezze naturali non è infinito, in quanto secondo una determinata misura bastano per venire incontro alle necessità dell'uomo.

Il desiderio delle ricchezze artificiali invece può essere infinito, ma in un modo diverso da quello in cui è infinito il desiderio del fine ultimo.

Nel desiderio del sommo bene più lo si possiede, più lo si ama e più si disprezzano le altre cose come inadeguate, perchè più lo si ha, più lo si conosce. Sir.24, 29: "Quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete."

Nel desiderio delle ricchezze e di tutti gli altri beni temporali avviene invece il contrario: più si possiedono, più si disprezzano e più si desiderano altre cose.

Gv 4,13: "Chiunque beve di quest'acqua (che significa le cose temporali) avrà di nuovo sete ...".

Tali beni, quando si possiedono, sono maggiormente conosciuti come insufficienti; il che manifesta la loro imperfezione e di conseguenza il fatto che il fine ultimo non può consistere in essi.

In altre parole, il desiderio del sommo bene è infinito intensivamente; mentre quello dei beni temporali è infinito estensivamente. L'infinita intensità del desiderio è segno della grandezza del bene desiderato, mentre l'infinita estensione nel passare da un bene all'altro senza riposare mai indica la povertà e l'insufficienza di tali beni.

## Il contrasto tra il fine ultimo e le ricchezze (RAMIREZ).

1. La beatitudine è volontaria, le ricchezze sono soggette a violenza.
2. La beatitudine si acquista con atti umani, le ricchezze anche a caso.
3. La beatitudine sazia il desiderio, le ricchezze lo stimolano.
4. La beatitudine è bene onesto consumato<sup>33</sup>, la ricchezza bene utile deperibile<sup>34</sup>.
5. La beatitudine è fine di consumazione<sup>35</sup>, la ricchezza di consumazione<sup>36</sup>.
6. La beatitudine è solo dei buoni, la ricchezza dei buoni e dei cattivi.
7. La beatitudine non può essere usata male, la ricchezza può esserlo.

Pag.63

### (2) La beatitudine dell'uomo non consiste negli onori.

Mi	La beatitudine è interiormente realizzata in chi è beato.
Mi	Ma l'onore non è interiore <sup>37</sup> rispetto a colui che è onorato, ma piuttosto a chi lo onora.
Co	Perciò <b>l'onore non costituisce la beatitudine.</b>

**La tesi:** E' impossibile che la beatitudine consista nell'onore.

**La prova:**

Mi	L'onore si dà a qualcuno a causa della sua eccellenza e così è quasi come un segno e una certa testimonianza di quell'eccellenza che è nella persona onorata.
Ma	Ora l'eccellenza dell'uomo deriva massimamente dalla beatitudine, che è il suo bene perfetto e dalle sue parti secondo le quali è partecipato all'uomo qualcosa della beatitudine.
Co	Perciò <b>l'onore segue la beatitudine</b> (o almeno <b>può</b> seguirla).

= Mi <sup>1</sup>	
Ma	Ciò che segue la beatitudine non può costituirla.
Co	<b>L'onore non costituisce la beatitudine</b> , ma al massimo può seguirla supponendola.

**Arg.1** La beatitudine è premio della virtù, ma lo è anche l'onore.

**Risp.** L'onore non è quel premio di virtù per il quale gli uomini virtuosi agiscono, ma i virtuosi ricevono l'onore dagli uomini in sostituzione del vero premio che gli uomini non possono dare. Il vero premio della virtù è invece la beatitudine per la quale agiscono i virtuosi. Se infatti agissero per l'onore (o qualche altro bene utile) non sarebbe più virtù vera, ma piuttosto ambizione.

**Arg.2** Sia la beatitudine che l'onore convengono a Dio e a coloro che sono eccellentissimi.

**Risp.** L'onore è dovuto a Dio e agli eccellentissimi come segno e testimonianza dell'eccellenza preesistente e non come la causa o il costitutivo della loro eccellenza.

**Arg.3** Sia la beatitudine che l'onore sono massimamente desiderati dagli uomini; l'uomo preferisce subire qualsiasi altra privazione piuttosto che un danno al suo onore.

<sup>33</sup> Dal latino *consummatum* che vuol dire perfetto.

<sup>34</sup> Consuntivo: termine improprio per dire deperibile.

<sup>35</sup> E' un bene fruibile (dal latino *frui*) in quanto si tratta, come dice S.Agostino, di un fine.

<sup>36</sup> E' un bene utilizzabile (dal latino *uti*) in quanto si tratta, come dice S.Agostino, di un mezzo.

<sup>37</sup> Interno.

**Risp.** Siccome l'onore segue la beatitudine, dal desiderio naturale della beatitudine segue anche il desiderio massimo dell'onore. Per questo gli uomini vogliono essere onorati massimamente dai sapienti, perchè per mezzo del loro giudizio si credono eccellenti o felici.

### **Il contrasto tra la beatitudine (fine ultimo) e gli onori (RAMIREZ) Pag.64**

- La beatitudine naturale è nel potere di tutti gli uomini che la desiderano, l'onore invece è nel potere dell'onorante.
- La beatitudine è propria dei buoni, l'onore umano può essere tributato a buoni e a cattivi.
- La beatitudine non può essere malamente acquisita, nè una volta posseduta se ne può fare cattivo uso; gli onori invece possono essere acquisiti con mezzi cattivi, disonesti, fraudolenti e possono essere usati in maniera ingiusta.
- La beatitudine consiste solo in un vero bene, mentre gli onori possono essere falsi sia dal lato dell'oggetto onorato (indegno di onore), sia dal lato del soggetto onorante (adulazione, ipocrisia, ecc.).

### **(3) La beatitudine non consiste nella fama e nella gloria.**

Mi	La beatitudine è il vero bene dell'uomo (anzi il suo bene più perfetto).
Ma	Ora, lo fama o la gloria possono essere false (la gloria infatti è la notizia con lode che si ha dell'eccellenza di qualcuno; la fama poi è la divulgazione a parole di tale notizia; di conseguenza l'una e l'altra dipendono dall'opinione umana che è fallace).
Co	Perciò la beatitudine dell'uomo non consiste nella gloria o nella fama.

#### **La tesi.**

E' impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nella fama o nella gloria umana.

#### **La prova.**

#### **I. Quanto al costitutivo della beatitudine oggettiva.**

##### **1. Non è la gloria (fama) umana.**

Mi	La gloria umana è "clara cum laude notitia" nella conoscenza umana.
Ma	Ora, la conoscenza umana, a differenza di quella divina, è causata dalle cose conosciute.
Co	Perciò la gloria umana dipende dal bene (beatitudine) altrui conosciuto come tale.

=Mi <sup>1</sup>	
Ma <sup>1</sup>	Ciò che dipende dalla beatitudine iniziata o perfetta non può costituirla.
Co <sup>1</sup>	Perciò la fama o la gloria non possono costituire la beatitudine umana, che è la perfezione del bene umano causandola, ma al contrario la notizia umana sulla beatitudine di qualcuno procede ed è in qualche modo causata dalla stessa umana beatitudine iniziata e perfetta.

##### **2. E' la gloria divina.**

Mi	La gloria di cui un uomo gode presso Dio è la notizia che Dio ha della beatitudine di un tale uomo.
Ma	Ora, ogni bene (e quindi <i>a fortiori</i> quello perfetto, che è la beatitudine) dell'uomo dipende dalla conoscenza di Dio come dalla sua causa.
Co	Perciò da quella gloria che un uomo ha presso Dio dipende la beatitudine dell'uomo come dalla sua causa.

## II. Quanto all'autenticità della beatitudine riconosciuta nella gloria.

**La gloria umana** può sbagliare riguardo alla beatitudine.

Mi	La gloria umana è la notizia che un uomo ha della beatitudine altrui.
Ma	La notizia umana è spesso fallace, soprattutto nei singoli contingenti come sono gli atti umani.
Co	Perciò la gloria umana è spesso fallace.

**La gloria divina** è infallibile nel riconoscere la vera beatitudine dell'uomo che essa causa.

Mi	La gloria divina è la conoscenza che Dio ha della beatitudine di un uomo.
Ma	Ora Dio non può sbagliare.
Co	Perciò la gloria di Dio è infallibile e sempre vera, II Co 10,18: "non colui che si raccomanda da sè viene approvato, ma colui che il Signore raccomanda."

**Arg.1** Come la beatitudine, così anche la gloria è data ai santi per le tribolazioni che soffrono nel mondo: cf. Rm 8,18.

**Risp.** Ciò è vero riguardo a quella gloria che non deriva dagli uomini, ma da Dio davanti ai suoi angeli: cf. Mc 8,38.

**Arg.2** La beatitudine, essendo il bene perfetto, deve essere massimamente diffusiva di sè, ma è proprio nella gloria che il bene si diffonde nella notizia altrui.

**Risp.** Se il bene che per gloria si diffonde nella conoscenza di molti è vero, allora, affinché tale conoscenza sia vera, essa deve derivare dal bene preesistente nell'uomo e quindi non lo costituisce. Se tale conoscenza è falsa, allora non corrisponde alla realtà e così il bene non si trova in chi è celebrato nella fama della moltitudine. Perciò la fama non rende mai l'uomo beato.

**Arg.3** La beatitudine è il bene più stabile, ma così sembra essere anche la fama che rende l'uomo partecipe dell'eternità.

**Risp.** La fama non ha stabilità per sè, ragion per cui basta un qualsiasi rumore (sospetto, detrazione) per distruggerla facilmente. Se poi talvolta persevera stabilmente, ciò avviene *per accidens*. La beatitudine invece è stabile di per sè e sempre.

### I requisiti di beatitudine che mancano nella gloria (RAMIREZ). Pag.66

- La gloria umana non è il bene nobilissimo, perchè consiste in un essere conosciuto che è meno perfetto del conoscere (passivamente conosciuta può essere ogni cosa, ma solo le cose più perfette conoscono attivamente).
- La gloria umana non è un bene esistente oggettivamente e realmente, ma dipende dalla considerazione soggettiva degli uomini.
- La gloria umana non è appetibile di per sè, ma è segno (notizia) del bene utile (la lode riguarda infatti la buona disposizione dei mezzi al fine<sup>38</sup>) e ogni segno è ordinato a ciò che significa e ogni bene utile è ulteriormente ordinato al bene onesto.

**Le proprietà della gloria umana contrastanti con la ragione formale della beatitudine oggettiva (RAMIREZ).**

<sup>38</sup> La gloria è utile alla beatitudine; non è la beatitudine per il fatto che la gloria serve alla beatitudine e la incrementa.



- La gloria umana può essere fallace, mentre la beatitudine è sempre un bene vero e perfetto.
- La gloria umana è instabile (può essere persa), mentre la beatitudine è stabile.
- La gloria umana è comune ai buoni e ai cattivi; la beatitudine è propria dei soli buoni.
- La gloria umana non è accessibile a tutti gli uomini; la beatitudine naturale oggettiva invece è accessibile a tutti.
- La gloria umana, se è vera e fondata, quanto più la si ricerca, tanto meno la si ottiene; la beatitudine oggettiva naturale invece è conseguita da chi la cerca continuamente ed ardentemente.

#### (4) La beatitudine umana non consiste nel potere.

Mi	La beatitudine consiste in un bene perfetto.
Ma	Ma il potere non è che un bene molto imperfetto, come fa notare BOEZIO, indicando come essa non esclude sollecitudini <sup>39</sup> e preoccupazioni di ogni genere, anzi, spesso i potenti più che incutere timore ai sudditi hanno piuttosto timore di loro.
Co	Perciò la beatitudine non consiste nel potere.

**La tesi:** E' impossibile che la beatitudine consista nel potere.

**La prova.**

#### A. Argomenti particolari riguardo al potere.

##### Argomento I.

Ma	Ciò che ha ragione di principio non può avere la ragione opposta di termine.
Mi	Ora, il potere (come potenza attiva) ha ragione di principio (= <i>principium motus et mutationis in alio in quantum est aliud</i> ); la beatitudine invece ha ragione di ultimo fine (e quindi esclusivamente del termine).
Co	Perciò il potere non può realizzare la ragione formale della beatitudine.

##### Argomento II.

Mi	Il potere è indifferente rispetto al bene e al male (infatti l'uomo si dice buono secondo il conseguimento reale del pieno bene morale e non già secondo la capacità di fare il bene che comporta anche il poter fare del male: cf. S. Tommaso, CG III, cap.31).
Ma	Ora, la beatitudine è il bene proprio e perfetto dell'uomo.
Co	Perciò la beatitudine può consistere nel buon uso attuale del potere per mezzo della virtù, non però nel potere stesso.

Pag.67

#### B. Argomenti generali riguardo a tutti i beni esterni (ricchezza, onore, gloria-fama, potere).

Il fondamento sono le diverse proprietà della beatitudine umana sia nella sua costituzione entitativa (soggetto - forma) che causale (efficiente - fine). Tale sarà anche il fondamento della divisione:

<sup>39</sup> Affanni.

La beatitudine:
- in sè
• materialmente considerata (realizzazione nel soggetto) esclude ogni male nel suo soggetto(1)
• formalmente considerata comprende in sè ogni bene (2)
- nel suo agire
• come agente non causa nessun male (3)
• come fine si consegue con mezzi interni connaturali (4)

- a) **La beatitudine, essendo il sommo bene dell'uomo, esclude dal suo soggetto ogni male.** Tutti i beni esterni invece possono trovarsi sia nei buoni che nei cattivi.
- b) **La beatitudine comporta nella sua ragione formale l'autosufficienza,** cosicchè colui che la consegue non manca più di nessun bene necessario. Ora all'uomo che ha conseguito dei beni esterni (anche nella loro totalità intensiva ed estensiva) possono ancora mancare molti altri beni necessari per l'uomo come la sapienza, la salute, ecc.
- c) **La beatitudine, essendo un bene perfetto non può causare nessun male.** I beni esterni invece possono causare danno a chi li possiede. In Qo 5,12 si dice che le ricchezze sono "custodite dal padrone a proprio danno".
- d) **Alla beatitudine l'uomo è orientato naturalmente e quindi per principi interni** (l'agente naturale infatti è quello a cui è intrinseco il principio dell'azione a differenza dell'agente violento). I beni esterni invece derivano spesso da cause esterne (e addirittura accidentali) come ad es. dalla fortuna (*ut in pluribus*), ragione per cui si dicono appunto "beni di fortuna".

CONCLUSIONE: Nei beni esterni (ricchezze, onori, gloria e fama, potere) non consiste in nessun modo la beatitudine.

**Arg.1** Il potere come la beatitudine assimila l'uomo massimamente a Dio.

**Risp.** Il potere divino è la sua stessa bontà (perfezione ontologica) e quindi non può essere usata male. Negli uomini invece il potere può essere usata anche male, ragion per cui l'uomo non è perfettamente simile a Dio (e quindi beato) se gli assomiglia secondo il potere, a meno che non gli diventi simile anche per quanto riguarda la bontà.

**Arg.2** E' cosa perfettissima che l'uomo possa dirigere non solo se stesso, ma anche gli altri.

**Risp.** Come è ottimo che qualcuno usi bene il potere nel governo della moltitudine, così è pessimo se ne abusa ("corruptio optimi pessima"). In tal modo il potere è indifferente rispetto al bene e al male e di conseguenza non può essere il costitutivo della beatitudine, che è un bene onesto, determinato e realizzato all'atto secondo<sup>40</sup>.

**Arg.3** Ciò che è massimamente appetibile si oppone a ciò che è massimamente da fuggire. Ora gli uomini fuggono massimamente la schiavitù alla quale si oppone il potere.

**Risp.** Gli uomini fuggono naturalmente la schiavitù perchè impedisce il buon uso attuale del potere e non già perchè nel potere all'atto primo<sup>41</sup> (astraendo dal suo uso all'atto secondo) consiste il sommo bene.

<sup>40</sup> Nel linguaggio scolastico, è l'agire in atto.

<sup>41</sup> Nel linguaggio scolastico, è l'agire in potenza o facoltà di agire.

## QUESTIONE CONNESSA (RAMIREZ). Pag.68

### I. La ripugnanza tra la beatitudine e il potere riguardo alle rispettive definizioni.

La beatitudine oggettiva ha in virtù della sua stessa definizione ragione di **fine** (in quanto è beatitudine) e di **oggetto** (in quanto è oggettiva).

Il potere umano invece ha in virtù della sua stessa definizione ragione di **mezzo** (in quanto è potere attivo ordinato essenzialmente all'uso, all'atto secondo, come il potere passivo è ordinato all'atto primo) e di **soggetto** (in quanto il potere attivo è la possibilità, ossia la non-ripugnanza che l'atto sia prodotto dalla facoltà operativa soggettiva).

### II. La ripugnanza tra la beatitudine e il potere umano riguardo alle proprietà conseguenti alle rispettive definizioni.

- La beatitudine è **termine e fine ultimo cuius gratia**; il potere invece è **principio di azione nel genere della causa efficiente**.
- La beatitudine è **un bene assoluto e semplice**; il potere invece è un **bene essenzialmente relativo**, ordinato al governo di altri.
- La beatitudine **non è indifferente al bene e al male, nè può essere indifferente in soggetti buoni e cattivi**; il potere umano invece è indifferente al bene e al male come al suo termine e può essere sia nei buoni che nei cattivi come nel suo soggetto.
- La beatitudine oggettiva è **accessibile a tutti gli uomini simultaneamente quanto al suo conseguimento**; il che non si verifica nel potere umano, che implica essenzialmente i sudditi ossia dei soggetti non ugualmente potenti.
- La beatitudine è **un bene perfettissimo e solidissimo**, mentre il potere umano è:
  - (a) imperfettissimo
  - (a1) intensivamente perchè non si sostiene a lungo davanti alle incursioni di nemici interni ed esterni e
  - (a2) estensivamente perchè nessun uomo può esercitare il dominio universale su tutto il mondo ed è inoltre
  - (b) instabilissimo perchè è radicato nelle opinioni e nelle volontà umane che sono molto incostanti e quanto più è esteso tanto è più dipendente da molti uomini. Pag.69

#### (5) La beatitudine umana non consiste nei beni del corpo.

Mi	La beatitudine è un bene proprio dell'uomo a differenza dei viventi inferiori che non ne sono capaci.
Ma	Ma, nei beni del corpo l'uomo è superato da molti animali: ad es. dagli elefanti quanto alla longevità, dai leoni quanto alla forza fisica, dai cervi quanto alla velocità del moto, ecc.
Co	Perciò la beatitudine umana non consiste nei beni del corpo.

**La tesi:** E' impossibile che la beatitudine umana consista nei beni del corpo.

**Le prove.**

**Argomento I:** Riguardo all'essere umano nel suo insieme.

Ma	E' impossibile che il fine ultimo di una realtà ulteriormente ordinata ad un fine consista nella conservazione del suo essere. <b>Esempio:</b> Il capitano non intende come fine ultimo la conservazione della nave, perché la nave è ulteriormente ordinata alla navigazione come al suo fine e come la nave è affidata al capitano perché la diriga al suo fine, così l'uomo è affidato da Dio a se stesso. Sir 15,14: "Egli (Dio) da principio creò l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere."
Mi	L'uomo (secondo tutto il suo essere) è ordinato a qualcos'altro come al suo fine; infatti non è l'uomo stesso il bene ultimo e perfetto.
Co	Perciò è impossibile che il fine ultimo della ragione e della volontà umana sia la conservazione dell'essere umano.

**Argomento II.** Riguardo precisamente al corpo umano.

**Dato (e non concesso)** che il fine della ragione e della volontà umana sia la conservazione dell'essere umano nel suo insieme, nondimeno è sempre impossibile che il fine dell'uomo consista in qualche bene del suo corpo.

Ma	L'essere dell'uomo consiste infatti nella composizione dell'anima e del corpo cosicché anche se il corpo dipende dall'anima, l'essere dell'anima umana però non dipende dal corpo; lo stesso corpo infatti è ordinato all'anima, come la materia alla forma e come gli strumenti al loro motore principale, affinché il motore per mezzo di esso eserciti le sue azioni. In tal modo i beni del corpo sono ordinati ai beni dell'anima come dei mezzi al fine.
Mi	Ora, la beatitudine è il fine ultimo dell'uomo, cosicché essa non può avere la ragione di qualcosa che è ordinato come un mezzo al fine.
Co	Perciò è impossibile che la beatitudine consista nei beni del corpo.

Pag. 70

**Arg.1** La beatitudine consiste in ciò che è ottimo, il che sembra essere la salute del corpo. Sir 30,16: "Non c'è ricchezza migliore della salute del corpo".

**Risp.** Come il corpo è finalisticamente ordinato all'anima, così i beni esterni lo sono rispetto al corpo (bene interno). Di conseguenza è ragionevole preferire il bene del corpo ai beni esterni come il bene dell'anima deve essere preferito a tutti beni del corpo.

**Arg.2** Lo PSEUDO-DIONIGI (*De divinis nominibus*, cap.5; MPG 3, 816 B) dice che essere è meglio che vivere e vivere è meglio di tutto il resto che segue. Ma per essere e vivere si richiede la salute del corpo.

**Risp.** L'essere si può considerare:

- a. **secondo la sua ragione formale di *actus essendi*** e allora comprende in sé tutte le perfezioni dell'essere e di conseguenza precede assiologicamente la vita e tutte le altre perfezioni.
- b. **secondo le sue partecipazioni in diverse cose particolari** che non esauriscono tutta la perfezione dell'essere, ma hanno l'essere imperfetto come è l'essere di ogni creatura e così è ovvio che l'essere con l'aggiunta di una perfezione è assiologicamente più perfetto del semplice essere e in questo modo i viventi sono migliori rispetto ai semplici esistenti e gli intelligenti sono migliori dei viventi. (Cfr. I, q.4, a.2 ad 3; q.13, a.11 c.a.)

**Arg.3** L'universalità in causando consiste nell'estensione della virtù operativa a più effetti. In tal modo, come è causa efficiente prima quella causa che esercita il suo influsso causale su tutte le cose, così è il fine ultimo quel bene che tutte le cose desiderano. Ebbene, l'essere è il bene massimamente desiderato da tutte le cose. Di conseguenza sembra che la beatitudine dell'uomo

consista in quelle cose che spettano al suo essere come ad esempio la salute del corpo e altri beni del genere.

**Risp.** Siccome il fine corrisponde al principio, l'argomento prova che il fine ultimo è anche il primo principio causale dell'essere di tutte le cose finite, in quanto in esso si realizza tutta la perfezione (attualmente infinita) dell'essere, ragion per cui si dice che Dio è sussistente in virtù del suo stesso essere, ossia Ente per sè sussistente. Tutte le cose desiderano la somiglianza con l'essere divino, ciascuna secondo la sua proporzione: alcune cose solo quanto all'essere (essere partecipato ossia l'esistenza, l'esserci); altre, quanto all'essere vivente (agire per mezzo di un muoversi da sè, che è caratteristico della vita); altre infine, quanto all'essere viventi, intelligenti e beati e questo si realizza solo in pochi. La beatitudine è perciò una realtà racchiusa nella ragione formale dell'essere e così Dio è beato essenzialmente; la beatitudine è però una realtà aggiunta alla partecipazione particolare dell'essere a modo di una perfezione che non è comune a tutti gli esistenti.

**QUESTIONE CONNESSA (RAMIREZ):** Il contrasto tra beatitudine e beni corporali.

Pag.71

- la beatitudine è **propria dell'uomo**; i beni del corpo sono comuni all'uomo e ad altri esseri viventi,
- la beatitudine è **un bene proprio di uomini moralmente buoni** (virtuosi); i beni del corpo sono invece comuni ai buoni e ai cattivi,
- **la beatitudine oggettiva dell'uomo è un bene essenzialmente stabile, duraturo, incorruttibile, eterno**; i beni del corpo sono al contrario instabili, passeggeri, corruttibili, transitori,
- **la beatitudine oggettiva naturale è conseguibile da tutti gli uomini simultaneamente e una volta conseguita non può essere persa**; i beni del corpo non sono ugualmente conseguibili da tutti e una volta posseduti possono essere persi<sup>42</sup>,
- **la beatitudine è il sommo bene umano, ma i beni del corpo sono infimi tra i beni interiori dell'uomo** perché sono ulteriormente ordinati ai beni dell'animo.

(6) **La beatitudine dell'uomo non consiste nel piacere.**

ARISTOTELE, *Eth.Nic.* VII, cap.14; 1153 b 33-35 fa notare che i piaceri del corpo, siccome sono più noti alla moltitudine, hanno preso il nome più generico di voluttà<sup>43</sup> (*hedonê*), nonostante vi siano dei piaceri ben più grandi (assiologicamente) di quelli corporei.

**La beatitudine non consiste principalmente nel piacere.**

**Argomento I:** La beatitudine non consiste in nessun piacere in genere.

Ma	In ogni cosa è diverso ciò che entra nella costituzione formale metafisica della sua essenza e ciò che segue l'essenza come il suo accidente predicabile proprio (ad esempio, nell'uomo la razionalità fa parte dell'essenza, la risibilità segue l'essenza come accidente proprio).
Mi	Ora, si deve prendere in considerazione che ogni diletto è come un accidente predicabile proprio, che segue la beatitudine o qualche parte della beatitudine. Infatti ognuno si diletta per il fatto di avere un bene che gli è conveniente o nella realtà o nella speranza o almeno nella memoria; il bene conveniente poi, se è perfetto, è la stessa beatitudine; se è imperfetto, è una

<sup>42</sup> Questo criterio di giudizio basato sul confronto tra il corruttibile (corpo) e incorruttibile (spirito) è di origine platonico-agostiniano e vale per la vita presente. Ma volendoci porre da un punto di vista escatologico, l'argomento decisivo è dato dall'ultimo punto, e cioè che i beni corporali sono i beni infimi.

<sup>43</sup> Il termine è un po' antiquato. Potremmo dire semplicemente: piacere.

	certa partecipazione della beatitudine prossima, remota o almeno apparente.
Co	Perciò è ovvio che il diletto che segue il bene perfetto non fa parte dell'essenza della beatitudine, ma è piuttosto qualcosa che segue ad essa a modo di un accidente (predicabile proprio). Si distingue l'accidente predicamento <sup>44</sup> che si oppone alla sostanza e l'accidente predicabile che si dice per contrapposizione all'essenza. Quest'ultimo si sottodivide ulteriormente: 1. in proprio o necessario, ossia legato all'essenza e integrante l'essenza fisica della cosa, 2. in contingente e separabile dall'essenza.

Pag.72

**Argomento II:** La voluttà che consiste nel piacere del corpo non può nemmeno in questo modo seguire il bene perfetto (in cui consiste la beatitudine).

Mi	Il piacere corporale segue il bene conosciuto dal senso, che è una virtù operativa dell'anima che si serve strumentalmente dell'organo corporeo.
Ma	Ora il bene che spetta al corpo e che è percepito secondo il senso non può essere il bene perfetto dell'uomo.
Co	Perciò il piacere del corpo non segue il bene perfetto dell'uomo che è la beatitudine.

**Prova della Ma:** Il bene del corpo percepito dal senso non è il bene perfetto dell'uomo.

L'anima razionale eccede la proporzione della materia corporea, cosicchè la parte dell'anima che è sciolta dall'organo corporeo ha una certa infinità rispetto al corpo e rispetto alle parti concrete del corpo, come gli enti immateriali sono in qualche modo infiniti rispetto a quelli materiali, dato che la forma è in qualche modo contratta e finita per mezzo della materia, ragion per cui la forma sciolta dalla materia è in un certo modo infinita.

Mi	Il senso, che è virtù operativa corporea, conosce il singolare determinato dalla materia; l'intelletto invece, che è una facoltà immateriale, conosce l'universale astratto dalla materia, che contiene sotto di sè infiniti singolari.
Ma	Ora, il bene singolare sta al bene universale come il bene imperfetto al bene infinitamente (almeno in qualche modo) più perfetto.
Co	Perciò risulta con chiarezza che il bene del corpo, che per mezzo della perfezione sensitiva causa il diletto (il piacere, la voluttà), non è il bene perfetto dell'uomo, ma è qualcosa di minimo (quasi infinitamente piccolo) rispetto al bene dell'anima. Cf. Sap. 7,9: "Tutto l'oro a suo confronto è un po' di sabbia".

**CONCLUSIONE GLOBALE:** In tal modo la voluttà corporale non è nè la stessa beatitudine né di per sè un accidente (predicabile proprio) della beatitudine<sup>45</sup>.

**Art.1** Il diletto come la beatitudine si cerca massimamente per se stesso; è infatti ridicolo chiedere a qualcuno la ragione per la quale vuole dilettersi.

**Risp.** Il desiderio del bene e il desiderio del diletto hanno la stessa ragione, perchè il diletto non è altro che la quiete dell'appetito nel bene (qualcosa di analogico avviene anche nella natura: la stessa forza naturale che fa cadere un corpo pesante, lo fa anche riposare nel luogo in cui è caduto). Di conseguenza come il bene è desiderato di per sè, così è desiderato di per sè e non per qualche altra cosa anche il diletto, se con la espressione "per" si intende **la causa finale**. Se si intende invece **la causa formale o motiva**, allora il diletto è desiderabile per qualcos'altro e cioè appunto per il

<sup>44</sup> Meglio: predicamentale.

<sup>45</sup> Da un punto di vista escatologico, si potrebbe dire che il piacere fisico è un accidente proprio della beatitudine, almeno per ridondanza o per estensione.

bene che è l'oggetto del diletto e per conseguenza il suo principio che gli dà forma. Infatti il diletto deve la sua appetibilità al fatto che è la quiete nel bene desiderato.

Pag.73

**Arg.2** La voluttà muove massimamente l'appetito e il segno di ciò è il fatto che la voluttà assorbe la ragione e la volontà a tal punto che fa disprezzare il resto.

**Risp.** La veemenza dell'appetito del piacere sensibile è dovuta all'azione dei sensi che sono principi della nostra conoscenza e perciò i piaceri sensibili sono più percettibili. E questa è anche la ragione per la quale i piaceri sensibili sono desiderati dalla maggior parte degli uomini.

**Arg.3** Il piacere è desiderato universalmente da tutti, dai sapienti e dai non sapienti e anche dagli esseri irrazionali.

**Risp.** Tutti desiderano il diletto, tanto quanto desiderano il bene (e quindi universalmente). Eppure il diletto si desidera per il bene che è suo oggetto, sua forma e suo motivo. Perciò dall'argomento non segue che il diletto sia il bene più grande di per sè, ma che ogni diletto segue qualche bene e che qualche diletto segue anche a ciò che è massimamente e di per sè buono.

QUESTIONI CONNESSE (RAMIREZ).

<b>I. I termini che in qualche modo spettano al diletto</b>
- dalla parte del diletto stesso
• comune ad ogni diletto e al modo del diletto - <b>delectatio</b>
• proprio al diletto
○ corporeo, specialmente sessuale
▪ soave o moderato - <b>voluptas</b>
▪ sfrenato e insaziabile - <b>libido</b>
○ spirituale ossia razionale
▪ moderato - <b>gaudium</b>
▪ vivace ed intenso - <b>fruitio</b>
- dalla parte dall'effetto di un intenso diletto
• interno, nel cuore - <b>laetitia</b>
• esterno, nel corpo
○ in una parte del corpo
▪ nel volto - <b>hilaritas</b>
▪ nella voce
• inarticolata (interiezioni) - <b>iubilatio</b>
• articolata e specialmente nei gesti di mani o braccia- <b>iucunditas</b>
○ in tutto il corpo, ma specialmente nei piedi e nelle gambe - <b>exsultatio</b> o <b>exsilitio</b>

**II. Le diverse forme dell'edonismo.**

Pag.74

**Edonismo volgare.** Sembra che il primo filosofo che ha fatto consistere il sommo bene dell'uomo nella voluttà come primariamente e massimamente desiderata da tutti sia stato EUDOSSO, seguito da DIONISIO ERACLEOTE, il quale avrebbe detto che “vano è il nome dell'onesto, il sommo bene è la voluttà”. ARISTIPPO, fondatore della scuola Cirenaica, pone la beatitudine nei piaceri corporali che consistono in un moto e sostiene che la voluttà del corpo non solo è la somma, ma è anche l'unica felicità. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, I,II, cap.8, n.88, descrive così la sua dottrina: “Il piacere particolare è per se stesso desiderabile; la felicità, non per se stessa, ma per i piaceri particolari. La prova che il piacere sia il fine è costituita dal fatto che noi sin dalla fanciullezza istintivamente siamo attratti verso il piacere e una volta ottenutolo non

cerchiamo di più, e nulla evitiamo tanto quanto il suo contrario, cioè il dolore. Il piacere è bene, anche se derivi da fatti vergognosissimi ... Chè se anche l'azione sia assurda, tuttavia il piacere è per se stesso desiderabile ed è bene." CICERONE riferisce un'iscrizione attribuita al re assiro SARDANAPALO (ASSURBANIPAL, 668-631 a.C.) di questo tenore: " Haec habeo, quae edi, quaeque exsaturata libido hausit: at illa iacent multa et praeclara relict<sup>46</sup>."

**Edonismo scientifico e moderato.** E' sostenuto da DEMOCRITO, il quale insegnava che occorre cercare le voluttà, non però quelle banali nè quelle immoderate, ma quelle che sono congiunte con l'onestà e con la moderazione. Il sostenitore sistematico di questo tipo di edonismo è stato EPICURO, il quale, in una sentenza riferita da CICERONE, descrive così il rapporto delle virtù alla voluttà: "Nos quidem, virtutes, sic natae sumus ut tibi (i.e.voluptati) serviremus; aliud negotium nihil habemus"<sup>47</sup>.

Nel pensiero moderno l'edonismo riappare con il Rinascimento, soprattutto nel pensiero di Thomas HOBBS che preannuncia già **l'edonismo sociale** il cui vero autore è però Benjamin BENTHAM e John STUART MILL (utilitarismo).

BENTHAM insegna l'omogeneità dei piaceri e indica la beatitudine di ogni uomo nel procurarsi secondo un calcolo deontologico, ossia secondo l'aritmetica dei piaceri umani per tutta la sua vita, l'insieme più grande possibile dei piaceri diminuendo allo stesso tempo i dolori. Siccome poi l'uomo è un essere vivente in società, i piaceri personali devono essere socializzati cosicchè la più grande voluttà di uno solo si riflette sul diletto degli altri e viceversa. Per promuovere il piacere personale occorre favorire quello sociale, ma ognuno è per se stesso il giudice supremo del suo piacere.

Richard CUMBERLAND e SHAFTESBURY insistono maggiormente sulla voluttà comune di tutti gli uomini che si deve preferire a quella del singolo.

John STUART MILL insegna l'eterogeneità dei piaceri umani e quindi la necessità di una valutazione più qualitativa che quantitativa. "L'uomo digiuno è migliore di un porco saziato e Socrate digiuno è migliore di uno stolto saziato" (*Utilitarianism*, ch.2, London 1871, p.14). La voluttà spirituale è massima quando conduce alla voluttà del più grande numero possibile di uomini. Il fine ultimo di tutta la vita umana sarebbe pertanto il cercare e procurare la più grande voluttà possibile per il numero più grande possibile di uomini.

**L'edonismo evoluzionistico** appare con la teoria di Charles DARWIN elaborata in questo senso da Herbert SPENCER. L'edonismo sociale universale appare come il momento supremo ed ultimo dell'evoluzione. Si tratta in fondo solo di una nuova versione in chiave evoluzionistica dell'edonismo sociale. L'edonismo brutale ed egoistico si svilupperebbe secondo leggi biologiche in un edonismo umano, universale ed altruistico. Simili tesi sono sostenute sotto il nome di morale sociologica o di solidarietà anche da Emile DÜRKHEIM e Lucien LEVY-BRÜHL.

Contemporaneamente l'edonismo è largamente diffuso sia tra il volgo che tra gli eruditi sotto le sue forme diverse, soprattutto poi sotto la forma del socialismo e del comunismo, che nega semplicemente ogni religione come dannosa per l'uomo ed ogni vita eterna.

Pag.75

### III. La confutazione dell'edonismo.

#### A. La voluttà come tale.

- a) **Non può essere il sommo bene**, perchè il bene si divide, come un tutto analogico, in bene onesto, dilettevole e utile, in cui il sommo analogato è il bene onesto.

<sup>46</sup> "Queste cose mi interessano: il mangiare e tutto ciò che soddisfa la mia libidine; molte altre cose e di valore, le lascio ad altri".

<sup>47</sup> "Noi virtù certamente siamo nate per servire a te, o voluttà; non abbiamo altro scopo".



- b) **Non ha ragione di fine**, perchè la voluttà ossia il bene dilettevole è essenzialmente un *finis quo secundarius*, ossia il riposo che gode del *finis qui* già posseduto. La ragione di fine conviene perciò massimamente al bene onesto (*finis qui*).

## B. La voluttà spirituale.

- a) **Non è fine ultimo oggettivo**, che è essenzialmente fuori dell'uomo, mentre il diletto è interno al soggetto (il moto come la quiete convengono al soggetto).

Inoltre si desiderano ragionevolmente delle cose che non causano voluttà, ad esempio la sapienza che si acquista con fatica.

- b) **Non è fine formale interno ultimo**, perchè per mezzo del diletto l'uomo non è congiunto con il fine oggettivo primariamente e formalmente, sia perchè il diletto non è formalmente un'operazione, ma piuttosto il suo effetto, sia perchè non entra in possesso del fine oggettivo, ma lo suppone già realizzato. E' perciò una perfezione seconda, ossia accidentale, ordinata alla perfezione prima ed essenziale, come l'accidente è finalisticamente ordinato alla sostanza (ogni imperfetto è per il perfetto).

Come il piacere corporale degli animali irrazionali non è il loro fine essenziale e proprio, ma è ordinato all'operazione specifica per mezzo della quale viene conservato l'individuo o la specie, così anche il piacere spirituale dell'uomo segue soltanto quell'operazione che è il fine *quo* ultimo.

Pag.76

## C. La voluttà corporale.

- a) **La beatitudine non consiste nella voluttà corporale come tale**, perchè il bene spirituale è quasi infinitamente più grande di quello corporale ed è quindi più amato e desiderato.

- b) **La beatitudine non consiste nella voluttà corporale sfrenata:**

- A causa del soggetto, in quanto la beatitudine è propria dell'uomo, mentre il piacere sfrenato si può verificare anche negli animali irrazionali. E' l'autorità di BOEZIO che S.Tommaso porta nel **sed contra** (*De Consolatione philosophiae*, III, prosa 7; MPL 63, 749A): "Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget. Quae si beatos efficere possent, nihil causae est quin pecudes quoque beatae esse dicantur"<sup>48</sup>.
- A causa dell'effetto diretto della beatitudine, che è saziare pienamente ogni desiderio, il che non si verifica **in simili piaceri, che nel loro effetto spesso causano fastidio, nausea e tristezza.**
- A causa dell'effetto indiretto della beatitudine, che è quello di escludere ogni male dal soggetto in cui si realizza, mentre i piaceri sfrenati del corpo distruggono sia i beni interni (ad esempio, la salute), che quelli esterni (ad esempio, le ricchezze), oltre che i beni spirituali (libertà della volontà, acume dell'intelligenza, convivenza familiare e sociale, ecc.).

- c) **La beatitudine non consiste nella voluttà corporale nè individuale (come insegna l'epicureismo) nè sociale (come insegna l'utilitarismo).**

- L'epicureismo è un tentativo di conciliare l'edonismo con lo stoicismo, che si oppongono reciprocamente tra loro, e i contrari possono essere simultaneamente falsi, ma non possono essere simultaneamente veri. LATTANZIO (*Divinae Institutiones*, lib.III, cap.8, nn.15-16) commenta: "Qui voluptatem cum honestate iunxerunt ... effecerunt

---

<sup>48</sup> "Triste è l'esito dei piaceri; chiunque voglia ricordarsi delle sue libidini, capirà. Se queste potessero rendere beati, non ci sarebbe motivo di negare che anche le bestie possano essere dette beate".

repugnans bonum; quoniam qui voluptati deditus est, honestate careat necesse est; qui honestati studet, voluptate”<sup>49</sup>.

- L’edonismo moderato individuale contraddice la ragione di virtù che modera la voluttà. Infatti è contro la ragione del bene onesto che sia ordinato al bene dilettevole come al fine.
- L’edonismo sociale moderato ripugna:
  - perchè è contro la ragione della voluttà corporale. Siccome la voluttà è una passione dell’appetito concupiscibile la sua operazione non è transitiva<sup>50</sup>, ma immanente al soggetto e quindi non può essere che individuale e particolare, non mai sociale e universale;
  - perchè la voluttà sociale dovrebbe risultare come un tutto collettivo dalle voluttà individuali. Queste ultime però sono ritenute non buone perché egoistiche e allora non si vede come dalla somma di singole infelicità può sorgere la felicità sociale collettiva;
  - perchè l’idea dell’edonismo evolutzionistico, essendo fondata sulla legge naturale (biologica), toglie di mezzo una proprietà essenziale della beatitudine umana propriamente detta - la volontarietà perfetta;
  - perché l’edonismo sociologico suppone nell’umanità la felicità<sup>51</sup> che essa non ha e quindi non può nemmeno darla agli individui singoli. Se infatti l’umanità avesse già la felicità, non la cercherebbe, perchè non si cerca ciò che si possiede e quindi, dal fatto che sia l’umanità nel suo insieme che i singoli la cercano, deriva che non ce l’hanno ancora.

Pag.77

(7) **La beatitudine dell’uomo non consiste in un bene dell’anima.**

Ma	“Ciò in cui è costituita la vita beata è amabile per se stesso” (S.AGOST., <i>De doctrina Christiana</i> I, 22,20; MPL 34,26).
Mi	Ora l’uomo non è da amare per se stesso, ma tutto ciò che è nell’uomo si deve amare in vista di Dio.
Co	Perciò la beatitudine non consiste in nessun bene dell’anima.

**Distinzione:** Il fine si dice in due modi:

- la stessa cosa che vogliamo conseguire (*finis qui*) e
- l’uso, il conseguimento, il possesso della cosa (*finis quo*).

**A) Riguardo all’ultimo fine *qui* dell’uomo (quella cosa che è desiderata come l’ultimo fine).**

**La tesi:** E’ impossibile che l’anima o qualcosa di essa sia l’ultimo fine *qui* dell’uomo.

**La prova.**

**1. Quanto all’anima nel suo insieme.**

<sup>49</sup> “Coloro che hanno congiunto il piacere con l’onestà ... hanno prodotto un bene contraddittorio; giacchè chi si abbandona al piacere necessariamente manca di onestà; chi invece si cura dell’onestà, si astiene dal piacere”.

<sup>50</sup> Il testo metteva: transeunte, probabilmente sotto l’influsso del latino *transiens*.

<sup>51</sup> Infatti, per l’edonismo la felicità è già presente almeno in coloro che, per vari motivi, possono godere dei beni questo mondo, soprattutto i piaceri e le ricchezze.

Mi	La stessa anima, considerata in se stessa, è un ente in potenza. Infatti essa diventa conoscente in atto da conoscente in potenza e virtuosa in atto da virtuosa in potenza.
Ma	Ora, la potenza è ordinata all'atto come al suo complemento perfetto.
Co	Perciò l'anima è ulteriormente ordinata al suo atto come al suo complemento percettivo.

=Mi <sub>1</sub>	
Ma <sub>1</sub>	Ciò che è ulteriormente ordinato ad un'altra realtà come al suo complemento perfetto non può avere ragione dell'ultimo fine.
Co <sub>1</sub>	E' impossibile che l'anima sia il fine ultimo di se stessa.

## 2. Quanto ad una parte dell'anima (potenza operativa, abito, atto).

Mi	Il bene che costituisce l'ultimo fine è un bene perfetto che riempie totalmente l'appetito.
Ma	Ora l'appetito umano, che è la volontà, è appetito del bene universale.
Co	Perciò il bene che costituisce l'ultimo fine dell'uomo deve essere un bene universale.

=Ma <sub>1</sub>	
Mi <sub>1</sub>	Ma ogni bene inerente all'anima è un bene partecipato e di conseguenza limitato (particolato) e non universale.
Co <sub>1</sub>	Perciò è impossibile che qualche bene dell'anima sia l'ultimo fine (qui, oggettivo) dell'uomo.

Pag.78

## B. Riguardo all'ultimo fine *quo* dell'uomo (il conseguimento ossia il possesso o qualche uso di quella cosa che è desiderata come fine).

**La tesi:** Qualcosa dell'uomo dalla parte dell'anima spetta all'ultimo fine *quo*.

**La prova.**

Mi	Il fine <i>quo</i> è ciò per mezzo di cui si consegue quella realtà oggettiva che è il fine <i>qui</i> .
Ma	Quella realtà oggettiva che è il fine ultimo <i>qui</i> dell'uomo è conseguita dall'uomo per mezzo dell'anima (di un'operazione dell'anima).
Co	Perciò il fine ultimo <i>quo</i> dell'uomo consiste in qualche cosa (e più precisamente in un'azione) della sua anima, <ul style="list-style-type: none"> <li>- quella cosa che è desiderata come il fine (<i>qui</i>) è ciò in cui consiste la beatitudine e ciò che rende beato l'uomo,</li> <li>- il conseguimento di questa cosa (fine <i>quo</i>) si chiama 'beatitudine'.</li> </ul>

**CONCLUSIONE GLOBALE:** La beatitudine (fine *quo*) è qualcosa dell'anima umana, ma ciò in cui la beatitudine consiste è fuori dell'anima (*fine qui, cuius gratia*).

**Arg.1** I beni si dividono in beni esterni e interni e questi ultimi si suddividono in beni del corpo e beni dell'anima. Ora siccome la beatitudine non consiste nei beni esterni nè nei beni del corpo sembra che debba consistere nei beni dell'anima.

**Risp.** Se in questa divisione sono compresi tutti i beni che possono essere desiderati dall'uomo, allora per "beni dell'anima" non si intende solo ciò che è soggettivamente in essa (potenza, abito, atto), ma anche ciò che è oggetto del suo desiderio; il che è una realtà esterna all'uomo. E in questo preciso senso si può dire che ciò in cui consiste la beatitudine è un bene dell'anima.

**Arg.2** Si ama più colui a cui (*finis cui*) si desidera un bene che quel bene che si desidera per lui (*finis qui*) e quindi, siccome la beatitudine è massimamente amata, essa deve consistere in qualche cosa che è interiore all'uomo; il che non sono i beni del corpo e quindi devono essere dei beni dell'anima.

**Risp.** La beatitudine è amata come quel bene che si desidera, l'amico invece è amato come colui a cui si desidera il bene e quindi la ragione dell'amore è diversa nell'uno e nell'altro.

L'uomo vuole il bene beatificante universale non ordinandolo a sè, anche se lo vuole per se stesso, ma piuttosto ordinando se stesso ad esso come la parte si ordina al tutto, che è il suo bene conveniente ed eccedente. Inoltre volere Dio per sè spetta all'amore di concupiscenza (speranza) più che all'amore di benevolenza (amicizia, carità); ma Dio è più amato con l'amore di benevolenza che con l'amore di concupiscenza, perchè il bene divino è più grande in se stesso che nelle sue partecipazioni. Cf. II-II, q. 26, a.3 ad 2 e ad 3.

**Arg.3** La beatitudine è la perfezione dell'uomo e quindi come ogni perfezione deve essere qualcosa del soggetto, cioè dell'uomo.

**Risp.** La beatitudine stessa come perfezione dell'anima è nell'anima, ma il suo costitutivo oggettivo è esterno all'anima.

Pag.79

**QUESTIONE CONNESSA (RAMIREZ): I sistemi filosofici che pongono il sommo bene dell'uomo nell'anima o in qualche sua parte e la loro confutazione.**

#### A. Esposizione.

1. **Lo stoicismo.** ZENONE DI CIZIO insegna che il fine ultimo di tutta la vita umana è “vivere in accordo con la natura” non però allo stesso modo degli epicurei, per i quali la natura umana è essenzialmente identica a quella del corpo, mentre per la Stoà la natura è quella dell'anima. L'uomo sapiente si astiene perciò dai moti passionali e aspira alla pace imperturbabile (*apatheia, euthymia, adiaforà*=indifferenza, *ataraxia*). EPITTETTO esprime questo stato di animo nella massima “sustine, abstinence<sup>52</sup>”. La vita sapiente, apatica<sup>53</sup>, si raggiunge con l'esercizio delle virtù cardinali, in particolare della prudenza. ARISTO dice che “nulla è buono all'infuori della virtù”. HERILLO invece pone il sommo bene nella conoscenza e nella scienza. MENEDEMO ERITRIENSE infine sostiene che ogni bene è posto nella mente e nel suo acume con cui conosce il vero. Vivendo la vita della sapienza, ossia della virtù, lo stoico si adegua alla natura umana non solo sua, ma quella di tutti gli uomini: “homo, sacra res homini<sup>54</sup>” (SENECA).
2. **Il progressismo.** I suoi rappresentanti principali sono LEIBNIZ, WOLFF, SCHLEIERMACHER, WUNDT. Christian WOLFF definisce la beatitudine filosofica, ossia il sommo bene dell'uomo come il progresso continuo a perfezioni sempre più grandi per mezzo dell'osservanza scrupolosa della legge naturale e in questo devono concorrere tutti gli uomini promovendo la natura globale di ogni singolo e specialmente la parte razionale.
3. **Il formalismo kantiano.** Il sommo bene e la beatitudine sono concetti eterogeni, perchè il sommo bene è somma moralità ed onestà senza alcuna aggiunta di voluttà o di utilità. L'eudaimonia intesa da KANT esclusivamente come diletto, voluttà, soddisfazione del desiderio è quindi completamente separata dal sommo bene dell'uomo; eppure il desiderio della beatitudine è naturale ed universale in tutti gli uomini. Nasce così una specie di antinomia tra la

<sup>52</sup> Sopporta e astieniti.

<sup>53</sup> Nel senso di allontanare la passione della sofferenza.

<sup>54</sup> L'uomo è cosa sacra per l'uomo.

beatitudine e la moralità risolta nei postulati della ragion pratica. La moralità postula da un lato la libertà (seguire l'onestà al di là e contro l'utilità e il diletto è un dovere, ma non potrebbe essere un dovere se non fosse anche nel potere dell'uomo); dall'altro lato postula l'immortalità (l'accesso all'onestà esige un progresso infinito e quindi di durata infinita) e l'esistenza di Dio (in quanto il desiderio naturale di beatitudine esige l'unione tra la somma santità e la somma beatitudine, che avviene in Dio sommamente santo e sommamente beato). La beatitudine e l'onestà non si cercano *ex aequo*, ma si deve cercare unicamente la dignità<sup>55</sup> della beatitudine che consiste nella santità della volontà. La tendenza infinita alla santità assoluta è il fine ultimo di tutta la vita umana.

Pag.80

## B. Confutazione.

1. **Il progressismo** è falso in quanto contraddice la stessa ragione del fine ultimo, il quale una volta conseguito non ammette un progresso ulteriore, altrimenti non sarebbe ultimo, ma intermedio e ordinato ad un fine ulteriore. Il progresso è essenzialmente via e mezzo, non termine e fine. Inoltre porre il progresso illimitato nella ragione del fine ultimo è porre un procedere all'infinito nel fine ultimo, il che è assurdo in ogni genere di causalità, ma particolarmente in quella finale. Estendendo il progresso a tutta l'umanità si accresce la ragione di moto (che ora avviene addirittura in soggetti molteplici) e quindi si diminuisce ancora la regione dell'ultimo e del fine. Infine la beatitudine non può essere collettiva, ma, come le azioni sono dei suppositi individuali, così anche il merito e demerito e la felicità ed infelicità.

E' sbagliata anche la tesi di alcuni psicologi secondo i quali la beatitudine consiste nel pieno sviluppo di tutte le facoltà psichiche dell'uomo. Tra le facoltà dell'anima infatti c'è un preciso ordine che va rispettato nel loro sviluppo, cosicchè le facoltà inferiori devono sempre obbedire alla ragione. In tal modo, secondo la varietà delle circostanze, sarà opportuno attuare più una che un'altra. Se dovesse succedere che lo sviluppo di una facoltà si opponga ad una facoltà superiore, è meglio omettere un tale sviluppo, un'omissione che d'altronde conviene alla stessa facoltà impedita non in assoluto, ma riguardo alla perfezione globale dell'uomo (in altre parole l'ascesi non è repressione della persona umana, ma il suo perfezionamento globale).

2. **Il formalismo kantiano** sbaglia nel far consistere la beatitudine per sè primariamente, ossia formalmente, nel diletto e nel porre un conflitto tra l'onestà (santità) suprema e la beatitudine, ossia il diletto supremo. Infatti il diletto spirituale non solo non è incompatibile con l'onestà, ma addirittura la segue necessariamente come una sua proprietà. KANT infatti ha una concezione univoca del bene onesto e del bene dilettevole come se fossero due cose diverse e non piuttosto due ragioni formali diverse della stessa cosa come avviene nel tutto analogico. S. Tommaso scrive a proposito (IV *Sent.* d.49, q.3, a.4 q.1a 3): "nec illa duo sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum; sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta, ita ex delectatione et operatione fit una operatio perfecta, quae est felicitas, cum delectatio sit operationis perfectio".

Pag. 81

## (8) La beatitudine dell'uomo non consiste in nessun bene creato.

---

<sup>55</sup> Kant dice propriamente che noi dobbiamo renderci degni di essere beati.

S.AGOSTOSTINO, *De Civitate Dei* XIX, 26; MPL 41, 656: “Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est; de quo dicitur (Ps. 143,15): Beatus populus cuius Dominus Deus eius”.

**La tesi:** E' impossibile che la beatitudine umana consista in un bene creato.

**La prova.**

Mi	La beatitudine è un bene perfetto completamente quietante l'appetito, perché se qualcosa rimanesse da desiderare ancora, non sarebbe più fine ultimo.
Ma	Ora l'oggetto della volontà che è l'appetito umano è il bene universale, come l'oggetto dell'intelletto è il vero universale.
Co	Perciò nulla può quietare la volontà umana (costituendosi sua beatitudine) tranne un bene universale.

=Mi <sub>1</sub>	
Ma <sub>1</sub>	Ora il bene universale non si trova in nessuna creatura, ma solo in Dio, perchè ogni creatura ha una bontà soltanto partecipata.
Co <sub>1</sub>	Perciò nessuna creatura, ma Dio solo può riempire completamente la volontà dell'uomo (costituendosi così la sua beatitudine oggettiva).

CONCLUSIONE: Perciò la beatitudine dell'uomo consiste in Dio solo.

**Arg.1** Il sommo di una natura inferiore è attingere l'infimo di una natura superiore e così sembra che la beatitudine (sommo bene) dell'uomo sia il raggiungere in qualche modo l'angelo.

**Risp.** La parte superiore dell'uomo raggiunge l'infimo della natura angelica secondo una certa somiglianza, ma non si ferma ad esso come all'ultimo fine, ma procede fino alla fonte universale del bene che è l'oggetto universale della beatitudine di tutti i beati come il bene perfetto e infinito.

**Arg.2** Il microcosmo umano è ordinato al macrocosmo che consiste nell'insieme di tutte le creature come la parte è ordinata al tutto.

**Risp.** Se il tutto al quale è ordinata una parte non è fine ultimo, ma è ulteriormente ordinato al fine, allora il fine ultimo della parte non è il tutto, ma qualcosa di diverso.

Ora l'insieme di tutte le creature è ordinato a Dio come al fine ultimo.

Perciò l'uomo che ne fa parte non è ordinato all'universo nel suo insieme come al fine ultimo, ma a Dio che è il fine ultimo dell'Universo.

**Arg.3** Il desiderio naturale dell'uomo non si estende al di là dei limiti della natura, ma Dio è al di sopra di ogni natura creata.

**Risp.** Il bene creato non è minore rispetto a quel bene di cui l'uomo è capace come di qualche cosa di interno e inerente, ma è minore rispetto a quel bene di cui l'uomo è capace come di un oggetto che è infinito, mentre il bene dell'angelo e di tutto l'universo è un bene finito e contratto.

Pag.82

**QUESTIONE CONNESSA (RAMIREZ). Dio come la beatitudine oggettiva naturale e soprannaturale dell'uomo.**

**Il problema.** Dio e Dio solo è la beatitudine oggettiva sia naturale che soprannaturale dell'uomo e siccome Dio è uno solo, è necessario che la beatitudine naturale e soprannaturale convengano almeno nell'oggetto materiale. Eppure le due beatitudini differiscono tra loro genericamente secondo l'ordine, non solo come beatitudini formali dal lato del principio *quo*, ma anche come beatitudini oggettive dal lato dell'oggetto formale *quod* beatificante. Cf.VATICANO I, *Const.dogm. "Dei Filius"*, DS 3015: "Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt".

**La soluzione.** Dio è la beatitudine oggettiva naturale soltanto *in obliquo*, cioè secondo la ragione propria e formale della Prima Causa e dell'Ultimo Fine delle opere naturali *ad extra* e specialmente della stessa anima razionale; è invece la beatitudine umana oggettiva soprannaturale *in recto*, cioè secondo la ragione propria e formale della Deità come è in se stessa.

Dio è oggetto della beatitudine naturale come è oggetto della conoscenza filosofica naturale e cioè appunto sotto la ragione formale di Causa Prima e di Fine Ultimo.

Dio è oggetto della beatitudine soprannaturale come è oggetto della sua stessa beatitudine e cioè sotto la ragione formale della sua Deità in quanto è una secondo l'essenza, trina secondo le Persone.

S.Tommaso scrive a proposito della beatitudine soprannaturale (IV *Sent.* d.49, q.1, a.2 q.1a 1 ad 1): "ipse solus Deus est beatitudo per suam essentiam; alii vero, beati sunt participatione; unde beatitudo creata est quaedam participatio et similitudo beatitudinis increatae" e a proposito della distinzione tra la beatitudine naturale e soprannaturale: "est autem duplex hominis honum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et haec est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actus Sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum; sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur (1 Co 2,9)" (*De Ver.* q.14, a.2 c.a.; cf. III *Sent.* d.24, q.1, a.3, q.1a 1 ad 2; *De Virt. in com.* a.5 ad 8; I-II, q.62, a.1; *De Verit.* q.27, a.2 *et alibi passim*). **Pag.83**

**Dalla parte della ragione formale oggettiva attinta** Dio è la beatitudine umana oggettiva naturale quasi materialmente, cioè non reduplicativamente in quanto è Dio in se, ma specificativamente come la Causa Prima e il Fine Ultimo degli effetti naturali *ad extra*, mentre è la beatitudine umana oggettiva soprannaturale formalmente e reduplicativamente in quanto è Dio, secondo l'intima ragione di Deità, ossia secondo il mistero nascosto della Divinità, secondo il quale Dio è uno nella sostanza, trino nelle Persone.

**Dalla parte del modo di attingere a Dio** conseguentemente le due beatitudini differiscono tra loro in quanto come beatitudine oggettiva naturale Dio è attinto con le forze naturali, ma come beatitudine soprannaturale è attinto solo con le forze della grazia consumata, che è la gloria.

**Pag.83**

### Q.III - L'ESSENZA METAFISICA DELLA BEATITUDINE FORMALE.

Che cosa è la beatitudine. Ci si chiede se è:
- qualcosa di increato (1)
- qualcosa di creato e più specialmente un'operazione (2)
• non è un'operazione della parte sensitiva,
• ma della parte intellettiva (3)
○ non è un'operazione della volontà,
○ ma dell'intelletto (4)
▪ non è un'operazione dell'intelletto pratico,
▪ ma dell'intelletto speculativo (5)
• non è di oggetti creati
▸ nè sensibili come sono quelli delle scienze speculative umane (6)
▸ nè puramente intelligibili ed immateriali come sono le sostanze separate, ossia gli angeli (7)
• ma è dell'oggetto increato ed infinito che è DIO (8)

(1) **La beatitudine non è qualcosa di increato.**

**I. Quanto alla stessa cosa che è fine (*finis qui*)** l'ultimo fine dell' uomo è un bene increato, Dio, che solo con la sua infinita bontà può perfettamente riempire la volontà.

**II. Quanto al possesso, uso, godimento di quella cosa che è fine (*finis quo*),** l'ultimo fine è qualcosa di creato esistente nell'uomo.

Mi	Il fine ultimo <i>quo</i> è il conseguimento o godimento del fine ultimo.
Ma	Ora il conseguimento e godimento è qualcosa di creato nell'uomo.
Co	Perciò il fine ultimo <i>quo</i> , che si dice "beatitudine" dell'uomo, è qualcosa di creato esistente nell'uomo stesso.

Pag.84

**CONCLUSIONE GLOBALE.** Se si considera la beatitudine umana quanto alla sua causa e al suo oggetto, è qualcosa di increato; se invece si considera quanto alla sua essenza, è qualcosa di creato.

**Arg.1** Autorità di BOEZIO (*De Consol.* III, prosa 10; MPL 63, 766A): "Deum esse ipsam beatitudinem necesse est canfiteri".

**Risp.** Dio è la sua beatitudine perché è beatitudine per la sua stessa essenza e non per il conseguimento o la partecipazione di qualcos'altro. Gli uomini invece sono beati per partecipazione come si dicono anche "dèi" per partecipazione. La partecipazione di beatitudine secondo la quale l'uomo è beato è qualcosa di creato in esso.

**Arg.2** La beatitudine è il sommo bene che può essere Dio solo.

**Risp.** La beatitudine si dice sommo bene dell'uomo in quanto è il conseguimento e il godimento del sommo bene.

**Arg.3** La beatitudine è il fine ultimo al quale la volontà naturalmente tende, ma la volontà deve tendere ultimamente solo a Dio.



**Risp.** La beatitudine si dice fine ultimo in quel modo in cui si dice fine ultimo il conseguimento del fine (*finis quo*).

**QUESTIONE CONNESSA. Le sentenze che identificano la beatitudine formale con una realtà divina increata (RAMIREZ).**

**A) Esposizione.**

1. **La sentenza “mistica”** spiega la beatitudine formale dell’uomo come un’unione o un’informazione mistica di Dio con l’anima umana<sup>56</sup>.

Ha quattro varianti fondamentali:

- a. **La beatitudine formale è lo stesso Verbo ossia la Sapienza increata di Dio** (UGO DA S.VITTORE). I beati contemplando Dio attingono alla sua stessa Sapienza increata di cui Dio è beato per essenza, Cristo per la grazia dell’unione ipostatica e i beati per partecipazione di grazia. La beatitudine formale increata è identica in Dio, in Cristo e nei beati, ma si realizza diversamente in quanto in Dio è tutta per natura, in Cristo è tutta per unione ipostatica, nei beati è partecipata per grazia<sup>57</sup>.
- b. **La beatitudine formale è l’Amore increato che è lo Spirito Santo** (UGO DA S.VITTORE, PASCASIO RADBERTO, GUGLIELMO DI S.TEODERICO e PIETRO LOMBARDO). La carità è identica alla grazia e alla gloria ed è lo stesso amore increato di Dio per il quale Dio è beato.
- c. **La beatitudine increata di cui Dio è formalmente beato è la stessa beatitudine formale beatificante l’anima di Cristo e dei beati.** (GIOVANNI DI MIRECURIA, GIOVANNI DI RIPA, GIOVANNI DI BASSOLIS e i nominalisti del ‘600 che ammettono la sentenza come possibile: CURIEL, PIZANO, FRANCISCUS BONAE SPEI). La stessa beatitudine formale increata conviene a Dio per natura, agli altri per grazia.
- d. La beatitudine formale dell’uomo è l’irruzione dell’essenza divina nell’essenza dell’anima beata, per mezzo della quale si instaura un contatto sostanziale ed intimo della Deità con il fondo dell’anima creata cosicchè l’anima diventa formalmente beata come trasformata in Dio. Mentre la beatitudine conosciuta dai filosofi riguarda un atto vitale delle facoltà dell’anima, la beatitudine formale soprannaturale tocca la stessa essenza dell’anima *in ordine essendi* per un contatto tra l’anima creata e Dio increato, contatto sostanziale e immediato in virtù del quale Dio è nell’anima e l’anima in Dio. (ENRICO DI GAND, MAESTRO ECKHART). Eckhart in particolare esclude (1) ogni mediazione di atto o abito, (2) ogni mediazione delle facoltà dell’anima, (3) ogni attività dalla parte dell’uomo (la beatitudine increata è attiva in Dio, passiva nell’uomo), (3) ogni assimilazione a Dio; l’assimilazione infatti è caratteristica della via<sup>58</sup>; la beatitudine della patria che è termine consiste in un’unione con Dio.

**Pag.85**

**2. Le sentenze panteistiche.**

- a. **La Yoga** pone l’ultima felicità dell’uomo nella conversione e nell’assorbimento panteistico dell’uomo in Dio (*nirvâna*), in cui l’essere umano perde le sue caratteristiche di persona e di natura creata.

---

<sup>56</sup> Qui l’Autore si esprime con un linguaggio un po’ improprio. Il senso è questo: Dio è forma mistica dell’anima, come se l’anima fosse un soggetto viene formato o “informato” da Dio.

<sup>57</sup> La beatitudine formale è forma soprannaturale dell’anima, e quindi è immanente all’anima. Ma il Verbo trascende l’anima e quindi non può essere la beatitudine formale dell’anima. Il Verbo è la beatitudine oggettiva, trascendente, dell’anima, non quella formale, immanente.

<sup>58</sup> Di questa vita.

- b. **Il Sufismo** arabo (ABENMASSARA, ABENARABI) sostiene un tale assorbimento fondandosi parzialmente su concezioni panteistiche orientali e neoplatoniche, parzialmente su delle varianti del monofisismo cristiano.
- c. **Il Palamismo** è una dottrina diffusa (e canonicamente imposta) nella Chiesa orientale, fondata su di un panteismo pseudomistico preformato<sup>59</sup> dai Messaliani e Bogomili che insegnavano la visibilità dello Spirito Santo (visibilità sensibile) e sviluppato da GREGORIO SINAITA, il grande sistematico della preghiera della quiete (esicasmo) che prevede il ripetere del nome di Gesù trattenendo il fiato e rivolgendo gli occhi verso l'ombelico (ragione per cui gli esicasti venivano anche chiamati dagli avversari "omfalopsychoi"<sup>60</sup>). Al termine di una tale preghiera l'uomo viene illuminato da una luce di cui GREGORIO PALAMA dice che sia (a) increata e quindi divina, (b) allo stesso tempo però realmente distinta dalla natura di Dio (*usía*) essendo una semplice *enérghēia*.
- d. **Nella Chiesa latina** si sono verificate eresie ancora più panteistiche, come:
- **il priscillianismo** fondato sul manicheismo, che insegna che l'anima umana è parte della sostanza divina,
  - **gli amauriani** (sec.XIII)<sup>61</sup> che insegnavano che Dio è la forma di tutte le cose (ad es. BERNARDUS DE GODINO, il quale diceva di non temere il fuoco nè qualsiasi altro supplizio, perchè secondo la sua realtà vera era Dio e Dio era impassibile).
  - **i fratelli del libero spirito** (metà '200 o '300), secondo i quali l'anima è divina e l'uomo è identico a Dio e a Cristo, anzi, ogni creatura è Dio.
  - **i begardi e le beghine** secondo i quali i perfetti arrivano all'identità con Dio e all'impeccabilità.
- e. **il panteismo filosofico** (SCHELLING, FICHTE, HEGEL), se ammette una beatitudine dell'uomo, la identifica con il divenire dello Spirito Assoluto, che prende piena coscienza di sè come realtà, verità e vita. Per conseguenza per i modernisti Dio altro non è che il senso religioso che si manifesta esplicitamente nella coscienza degli uomini (cf. la condanna di questa tesi nella "Pascendi Dominici Gregis" di S. PIO X, DS 3478).

Pag.86

## B) Confutazione.

### 1. Il Magistero.

**Il simbolo Toletano I** (*Libellus in modum symboli - regula fidei contra errores praesertim Priscillianorum*), DS 201: "Si quis ... crediderit, animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam, an.s."

**Il concilio Bracarense I**, DS 455: "Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia exstitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, an.s."

**La professione di fede inviata da S.LEONE IX** papa a Pietro patriarca di Antiochia, DS 685: "Credo ... animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam ...".

**Il Concilio ecumenico LATERANENSE V** (a.D.1513), Bolla "Apostolici regiminis", DS 1440: "hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicum in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes, cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat ... verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit".

<sup>59</sup> Precorso o preparato.

<sup>60</sup> "Onfalopsichici".

<sup>61</sup> Chiamati così perché il movimento fu iniziato da un certo Amaury de Bène.

2. **L'argomento teologico apodittico.** La beatitudine formale dell'uomo non può essere increata:

- a) **dalla parte di Dio.** Se la beatitudine increata fosse la stessa beatitudine formale dell'uomo, essa sarebbe la causa formale e quindi la forma dell'uomo beato, il che è impossibile, perchè Dio increato non può essere parte del composto e in potenza ad esso.
- b) **dalla parte dell'anima umana beata.** La beatitudine formale è vita eterna partecipata e quindi vita per antonomasia.
  - Ora Dio non può essere la vita dell'anima in atto primo, perchè la vita in atto primo è la stessa essenza del vivente cosicché, se si ammettesse l'ipotesi, Dio sarebbe l'essenza dell'anima (questa è la ragione per cui S.Tommaso riferisce il detto agostiniano secondo cui "Dio è la vita dell'anima" alla causa formale **estrinseca**),
  - nè può essere la vita in atto secondo dell'anima, perchè la vita così intesa è un'operazione che procede dall'anima secondo dipendenza causale e Dio non può essere causato.
- c) **dalla parte dell'unione tra anima e Dio.**
  - se tale unione fisica e soggettiva fosse sostanziale avverrebbe nella persona, ma ciò è proprio di Cristo solo,
  - se fosse accidentale, l'accidente creato intermedio<sup>62</sup> sarebbe formalmente beatificante, il che distrugge l'ipotesi.

Pag.87

(2) **La beatitudine è un'operazione.**

ARIST., *Eth.Nic.* I, c.13; 1102 a 5-6: "La felicità è l'operazione secondo la virtù perfetta."

**La tesi:** La beatitudine soggettiva formale in quanto è qualcosa di creato nell'uomo è necessariamente un'operazione.

**La prova.**

Mi	La beatitudine è l'ultima perfezione dell'uomo.
Ma	Ogni cosa è tanto perfetta quanto è in atto; infatti la potenza senza l'atto è imperfetta.
Co	Perciò la beatitudine deve consistere nell'ultimo atto dell'uomo.

=Mi <sup>1</sup>	
Ma <sup>1</sup>	Ora è ovvio che l'ultimo atto dell'operante è l'operazione chiamata anche atto secondo, mentre chi ha la forma operativa (potenza, abito) è operante solo in atto primo, cioè può essere operante solo in potenza come chi ha l'abito della scienza è colui che può considerare in potenza. Per conseguenza generalmente in tutte le cose, la cosa si dice essere per la sua operazione.
Co <sup>1</sup>	Perciò è necessario che la beatitudine dell'uomo sia un'operazione.

**Arg.1** In Rm 6,22 S.PAOLO dice che il fine è la vita eterna, ma la vita non è l'operazione, bensì lo stesso essere dei viventi.

**Risp.** La vita si dice in due modi:

<sup>62</sup> L'unione accidentale, ossia l'accidente creato intermedio, in quanto creato, contraddice all'ipotesi di una beatitudine formale increata.

- a) **come lo stesso essere dei viventi** e così la beatitudine non è la vita, perchè l'essere di un uomo non può costituire la sua beatitudine, ma solo a Dio spetta essere beato in virtù della sua stessa essenza, cosicché in Lui coincide beatitudine ed essere.
- b) **come l'operazione del vivente**, secondo la quale il principio della vita è portato all'atto (così si parla di vita contemplativa, attiva, voluttuosa) e in questo senso la vita eterna si dice ultimo fine: cf. Gv 17,3: "Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo."

**Arg.2** BOEZIO definisce la beatitudine come lo stato perfetto di tutti i beni per aggregazione ("status omnium bonorum aggregatione perfectus"). Ma lo stato non dice operazione.

**Risp.** BOEZIO aveva in mente la ragione comune di beatitudine, che consiste nel bene comune perfetto, cosicché la sua definizione significa semplicemente che il beato si trova nello stato del bene perfetto. ARISTOTELE invece esprime la stessa essenza della beatitudine mostrando ciò per mezzo di cui l'uomo formalmente si trova in un tale stato e cioè per mezzo di una certa operazione.

**Arg.3** La beatitudine soggettiva è un'entità creata nell'operante, mentre l'operazione non rimane nell'operante, ma esce da esso per produrre un effetto esterno.

**Risp.** Vi è una duplice azione:

- a) una che procede dall'operante in una materia esterna come bruciare o tagliare e in una tale azione non può consistere la beatitudine, perchè essa non è una perfezione dell'agente, ma piuttosto del paziente<sup>63</sup>.
- b) un'altro tipo di azione rimane nello stesso agente come il sentire, il conoscere e il volere e tale azione è la perfezione dello stesso agente e di conseguenza può costituire la beatitudine soggettiva.

Pag.88

**Arg.4** La beatitudine rimane nel beato, mentre l'operazione non rimane, ma passa presto.

**Arg.5** La beatitudine di un uomo è una sola, ma le operazioni sono molte.

**Arg.6** La beatitudine è ininterrotta, mentre le operazioni spesso vengono interrotte ad es. dal sonno, da qualche occupazione, dal riposo, ecc.

**Risp.** La beatitudine si dice diversamente secondo i diversi gradi di perfezione ultima alla quale possono arrivare cose diverse.

- **Dio** è la beatitudine per essenza, perchè il suo essere è il suo agire e per mezzo del suo agire Egli non gode di un altro, ma di se stesso.
- **Negli angeli beati** l'ultima perfezione consiste in un'operazione che li congiunge con il bene increato e tale operazione è unica e sempiterna.
- **Negli uomini:**
  - **secondo lo stato della vita presente** (beatitudine imperfetta) l'ultima perfezione consiste ancora in un'azione che li congiunge con Dio, ma tale operazione non può essere continua né unica, ma è moltiplicata dalle interruzioni. La beatitudine della vita presente è imperfetta, "umana" soltanto.
  - **secondo lo stato di gloria** (beatitudine perfetta) la beatitudine consiste nell'essere congiunti quanto alla mente con Dio per mezzo di un'operazione unica e continuata sempiternamente. Nella vita presente si è tanto più partecipi della beatitudine perfetta quanto più unica e continuata è l'operazione. Per questo si trova meno beatitudine nella vita attiva occupata circa molte cose, che non nella vita contemplativa concentrata su una cosa sola, che è contemplare la verità. Tale azione poi sembra quasi continua perchè l'uomo è sempre pronto a riprenderla e la stessa interruzione (sonno, riposo, ecc.) è ordinata ad essa.

---

<sup>63</sup> Ricevente.

QUESTIONE CONNESSA (RAMIREZ). **La beatitudine soggettiva è una realtà accidentale.**

Pag.89

La sostanza creata è natura, mentre il soprannaturale è ciò che per la sua natura oltrepassa ogni natura creata o creabile sia quanto all'essere che quanto alle forze e alle esigenze in vista del suo conseguimento. Per conseguenza la sostanza creata essenzialmente soprannaturale è una *contradictio in adiecto*.

Se poi la beatitudine formale fosse una sostanza unita all'uomo beato, tale unione avverrebbe:

- o *per accidens* e allora vi è un accidente intermedio che costituisce l'uomo formalmente beato, il che distrugge l'ipotesi,
- o sostanzialmente, il che però non può avvenire:
  - né nella natura, perché in tal modo l'uomo beato e la sua beatitudine avrebbero costituito una sola natura, il che è impossibile, dato che la natura dell'uomo è creata, mentre la natura della beatitudine formale è essenzialmente soprannaturale,
  - né nella persona:
    - perché le due sostanze (persone) non potrebbero essere unite in una sola persona, che allora risulterebbe allo stesso tempo una e due e
    - perché mentre una natura può essere composta da due nature parziali ed imperfette, ciò non si può dire della persona, che è sempre sostanza perfetta e completa,
    - perché nessuna persona creata può assumere un'altra sostanza anche se quest'ultima non fosse persona, ma ciò è proprio alla Persona increata di Dio che può miracolosamente sostituirsi alla sussistenza ed esistenza dovute all'altra natura-sostanza.

L'obiezione che insiste sulla perfezione della sostanza rispetto all'accidente, per concludere che la soprannatura deve essere sostanziale, perché più perfetta della natura, trova una facile risposta nella constatazione della struttura analogica dell'ente predicamentale; la sostanza ha una sua perfezione propria e l'accidente a sua volta ha la sua perfezione, senza che le due perfezioni per sé diverse possano essere univocamente paragonate. La sostanza infatti è perfetta come un *quod*, l'accidente come un *quo*.

Inoltre l'obiezione suppone anche una univocità e continuità tra l'ordine della natura e della grazia, ragion per cui non riesce a concepire la perfezione della sostanza altrimenti che per mezzo di un'altra sostanza. Ma così si arriverebbe a concludere che nessun accidente è in grado di perfezionare la sostanza.

Il paragone tra sostanza e accidenti può avvenire in due modi:

- **quanto all'essere** e così la sostanza come *ens in se* prevale nel suo *modus essendi* sull'accidente che è *ens in alio*,
- **quanto all'essenza o quiddità propria e specifica:**
  - **l'accidente connaturale** risultante dalla sostanza è meno perfetto di essa come l'effetto lo è rispetto alla sua causa,
  - **l'accidente soprannaturale** causato nella sostanza per partecipazione di una natura superiore è quasi infinitamente più perfetto della sostanza stessa come espressione di una natura superiore e come forma che congiunge la sostanza creata con Dio. E così vale il detto di S.Tommaso: "bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi" (I-II, q.113, a.9 ad 2).

Pag.90

**(3) La beatitudine consiste in un'operazione della parte intellettiva e non di quella sensitiva.**

Nell'operazione della parte sensitiva comunicano con gli uomini anche le bestie irragionevoli, non però nella beatitudine. Perciò la beatitudine non può consistere nell'operazione della parte sensitiva.

**L'operazione del senso non può appartenere essenzialmente alla beatitudine.**

Mi	La beatitudine consiste essenzialmente nella congiunzione dell'uomo al bene increato che è il fine ultimo.
Ma	Ora l'uomo non può essere congiunto al bene increato per l'operazione del senso; viceversa ciò che solo è raggiungibile con i sensi e cioè i beni corporali, non costituisce l'oggetto della beatitudine.
Co	Perciò la beatitudine non può consistere nell'operazione della parte sensitiva.

**Le operazioni dei sensi possono però appartenere alla beatitudine:**

- antecedentemente** secondo la beatitudine imperfetta di questa vita in quanto l'operazione dell'intelletto presuppone l'operazione del senso,
- conseguentemente** in quella beatitudine che si aspetta nel cielo perchè dopo la risurrezione vi sarà un certo riflesso della beatitudine sul corpo e sui suoi sensi così da portarli allo loro ultima perfezione operativa. In questo stato però l'operazione con cui la mente sarà congiunta con Dio non dipenderà dal senso.

**Arg.1** Solo l'operazione intellettiva supera in nobiltà quella sensitiva, ma l'operazione intellettiva dipende da quella sensitiva.

**Risp.** L'obiezione prova solo che l'operazione del senso è richiesta antecedentemente per la beatitudine imperfetta di questa vita.

**Arg.2** BOEZIO definisce la beatitudine come lo stato perfetto per aggregazione di tutti i beni, ma tra i beni vi sono anche quelli sensibili raggiungibili con la sola operazione della parte sensitiva.

**Risp.** La beatitudine perfetta, come l'hanno ad esempio gli angeli beati, ha la congregazione di tutti i beni per congiunzione alla fonte universale di ogni bene, senza però che il soggetto abbia bisogno dei beni particolari; invece la beatitudine imperfetta di questa vita esige la congregazione dei beni sufficiente per dedicarsi all'operazione più perfetta di questa vita.

**Arg.3** La beatitudine è un bene perfetto che proprio come perfetto perfeziona l'uomo intero in tutte le sue parti. Sembra quindi che debba perfezionare anche la parte sensitiva.

**Risp.** Nella beatitudine perfetta è perfezionato l'uomo tutto intero, ma è perfezionato nella sua parte inferiore per ridondanza dalla parte superiore. Nella beatitudine imperfetta invece si procede dalla perfezione della parte inferiore a quella della parte superiore.

Pag.91

**(4) La beatitudine soggettiva consiste in un'operazione dell'intelletto, non della volontà.**

Gv 17,3: "Questa è la vita eterna, che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo".

Ora la vita eterna è il fine ultimo *quo*, ossia la beatitudine formale.

Perciò la beatitudine consiste nel conoscere Dio intellettivamente.

I. **Quanto a ciò che la beatitudine formale è essenzialmente**, la volontà non appartiene alla beatitudine, nè la beatitudine consiste in un atto della volontà.

Mi	La beatitudine è il conseguimento del fine ultimo.
Ma	Ora, il conseguimento del fine non consiste nell'atto della volontà.
Co	Perciò la beatitudine non consiste in un atto della volontà.

#### Prova della Ma.

Mi <sup>1</sup>	La volontà: (a) si porta al fine assente desiderandolo, (b) si porta al fine presente riposandosi in esso e godendo di esso.
Ma <sup>1</sup>	Ora è ovvio che: (a) il desiderio del fine non è il suo conseguimento, ma è piuttosto un moto al fine, (b) il diletto deriva alla volontà dalla presenza del fine e viceversa non è presente qualcosa perchè la volontà si diletta in esso.
Co <sup>1</sup>	Perciò il conseguimento del fine non consiste in un atto della volontà, ma è necessario che vi sia qualcosa di diverso dall'atto della volontà per mezzo di cui il fine diventa presente al volente.

#### Analogia con i fini sensibili.

Se conseguire il fine sensibile (ad es. il denaro) consistesse in un atto di desiderio, l'avaro che desidera il denaro l'avrebbe già dall'inizio del suo desiderio. Il denaro invece è all'inizio assente da lui, poi egli lo consegue prendendolo con la mano o in qualche altro modo di questo genere e poi, una volta entrato nel suo possesso, ne gode.

Così avviene anche riguardo al fine intelligibile; all'inizio vogliamo conseguirlo, poi lo seguiamo in quanto ci diventa presente per mezzo di un atto dell'intelletto e poi la volontà diletta si riposa nel fine conseguito.

II. **Quanto a ciò che segue alla beatitudine formale**, il diletto della volontà spetta alla beatitudine, come qualcosa di conseguente, ma essenzialmente la beatitudine consiste nell'atto dell'intelletto. In questo senso S.AGOSTINO dice (*Confes.*, lib.X, c.23; MPL 32, 793) che la beatitudine è "il gaudio della verità", perchè il gaudio è la consumazione della beatitudine.

Pag.92

**Arg.1** La beatitudine consiste nella pace che spetta alla volontà.

**Risp.** La pace non appartiene all'essenza della beatitudine formale, ma la precede come qualcosa di antecedente e la segue come cosa di conseguente. **La precede** in quanto per essa sono rimossi tutti i turbamenti ostacolanti il conseguimento dell'ultimo fine; **la segue** in quanto l'uomo, dopo aver conseguito il fine ultimo, si placa quietando il suo desiderio.

**Arg.2** La beatitudine è il sommo bene e il bene è oggetto della volontà.

**Risp.** Il primo oggetto della volontà non è il suo proprio atto e così, per il fatto che la beatitudine spetta alla volontà come il suo primo oggetto, si dimostra che non spetta ad essa come un suo atto.

**Arg.3** Al primo movente corrisponde il fine ultimo, ma il primo movente di ogni operazione è la volontà.

**Risp.** Il fine è conosciuto prima dall'intelletto e poi dalla volontà, anche se il moto al fine comincia dalla volontà. Perciò spetta alla volontà ciò che ultimamente segue il conseguimento del fine e cioè il diletto ossia la fruizione.

**Arg.4** La beatitudine deve consistere nell'atto più nobile, ma l'amore di Dio, è più nobile della sua conoscenza (cf. I Cor 13).

**Risp.** L'amore supera la conoscenza nel muovere, ma la conoscenza è previa all'amore nell'attingere; nulla è amato se non è prima conosciuto. Il fine intellegibile si attinge primariamente per un'azione dell'intelletto, come il fine sensibile si attinge primariamente per un'azione del senso.

**Arg.5** S.AGOSTINO dice nel *De Trin.* XIII, c.5; MPL 1020 (e ib. c.6) che “beato è chi ha tutte le cose che vuole e nulla vuole di male”, “si avvicina al beato chi vuole bene tutto ciò che vuole; i beni rendono beati e di tali beni egli ha già qualcosa, cioè la buona volontà.”

**Risp.** Chi ha tutto ciò che vuole è beato perché ha ciò che vuole; il che avviene per un atto diverso da quello della volontà. Il fatto però di non voler nulla di male è richiesto alla beatitudine come la disposizione dovuta per essa. La buona volontà si pone tra i beni beatificanti, in quanto è una certa inclinazione verso di essi, come il moto si riduce al genere del termine, ad es. l'alterazione alla qualità.

QUESTIONI CONNESSE (RAMIREZ).

Pag.93

### I. Le sentenze diverse dei teologi.

- a) **la beatitudine consiste nel solo atto dell'intelletto** (visione intuitiva e facciale di Dio): S.Tommaso, Erveo, Durando, Capreolo, Dionigi Certosino, Soncinate, Gaetano, Corrado Köllin, il Ferrariense ed altri tomisti posteriori della scuola domenicana e carmelitana. Tra i teologi gesuiti sostengono la tesi Vasquez, i Conimbricensi, Granados.
- b) **la beatitudine consiste nel solo atto di volontà**: così gli scolastici del sec. XII e della prima metà del XIII secolo, in particolare UGO e RICCARDO DI S.VITTORE, poi SCOTO e la sua scuola e AUREOLO.
- c) **la beatitudine consiste simultaneamente nell'atto dell'intelletto e della volontà**:
  - a. *ex aequo*: Ugo da S.Vittore, Dante Alighieri (*Paradiso*, canto XXX, vv.40-43),
  - b. **principalmente nell'atto della volontà, secondariamente in quello dell'intelletto**: Alessandro di Hales, Matteo di Aquasparta, Egidio Colonna, Riccardo di Mediavilla, Giovanni di Bassolis, Andrea di Vega e altri.
  - c. **principalmente nell'atto dell'intelletto, secondariamente in quello della volontà**:
    - **intelletto pratico**: S.Alberto Magno,
    - **intelletto speculativo**: Molina, Suarez e la sua scuola nella Compagnia di Gesù.
  - d. **la beatitudine consiste simultaneamente ed ex aequo come in due parti omogenee nell'atto dell'intelletto, che è la visione, e in quello della volontà, che è l'amore**: Martínez de Ripalda.
  - e. (sentenza quasi “extra seriem”) da quel lato dal quale la beatitudine consiste in un atto secondo, essa è **costituita dall'atto secondo di tre facoltà: dalla visione dell'intelletto, dalla comprensione della memoria e dalla fruizione della volontà in cui consiste principalmente**. Così S.Bonaventura e Giovanni Peckham.

### II. La psicologia della beatitudine formale.

Nella beatitudine si verifica l'ordine seguente:



- a) la beatitudine oggettiva in sé, che è l'unico oggetto formale della beatitudine formale,
- b) l'atto della visione (dell'intelletto) per mezzo del quale la beatitudine oggettiva è primariamente attinta dall'uomo e che costituisce formalmente la beatitudine soggettiva formale,
- c) la beatitudine oggettiva in quanto è vista e posseduta, che è l'oggetto primo e formale della volontà, in quanto il bene conosciuto dall'intelletto è l'oggetto proprio della volontà.
- d) l'atto della volontà, che ama la beatitudine oggettiva con amore di amicizia e allo stesso tempo ama la beatitudine formale, ossia la visione della beatitudine oggettiva con amore di concupiscenza.
- e) l'atto della volontà che gode dell'una e dell'altra beatitudine, cioè di Dio-visto e della visione-di-Dio.

Pag.94

**(5) La beatitudine formale consiste principalmente nell'atto dell'intelletto speculativo, secondariamente nell'atto dell'intelletto pratico.**

S.AGOSTINO (*De Trin.* I, c.8; n.17; MPL 42, 831) indica il costitutivo della beatitudine formale principalmente nell'atto dell'intelletto speculativo dicendo: "Ci è promessa la contemplazione, fine di tutte le azioni e la perfezione eterna di tutte le gioie."

**La tesi:** La beatitudine consiste più nell'operazione dell'intelletto speculativo che in quella dell'intelletto pratico.

### Le prove.

#### Argomento I

Mi	La beatitudine dell'uomo consiste nella sua operazione migliore.
Ma	Ora l'operazione migliore dell'uomo è quella della potenza operativa migliore e rispetto all'oggetto migliore.
Co	Perciò la beatitudine dell'uomo consiste nell'operazione della sua potenza operativa migliore circa l'oggetto migliore.

=Mi <sup>1</sup>	
Ma <sup>1</sup>	Ora la potenza operativa migliore dell'uomo è l'intelletto, il cui oggetto migliore è il bene divino.
Co <sup>1</sup>	Perciò la beatitudine dell'uomo consiste in un operazione del suo intelletto circa il bene divino.

=Mi <sup>2</sup>	
Ma <sup>2</sup>	Ora, il bene divino, non essendo nè fattibile nè agibile non è oggetto dell'intelletto pratico, ma di quello speculativo.
Co <sup>2</sup>	Perciò la beatitudine (formale) consiste massimamente nella contemplazione (speculativa) delle cose divine. Siccome poi "ognuno sembra essere ciò che è migliore in esso", ne segue che tale operazione è massimamente propria all'uomo e massimamente dilettevole.

#### Argomento II

Mi	La beatitudine (formale) dell'uomo è il suo fine ultimo ( <i>quo</i> ) e in quanto ha ragione di fine ultimo. è cercata per se stessa e non per un'altra cosa.
Ma	Ora la contemplazione speculativa è massimamente cercata per se stessa, mentre gli atti

	dell'intelletto pratico non sono cercati per se stessi, ma per l'azione e l'azione a sua volta è ulteriormente ordinata al fine.
Co	Perciò il fine ultimo ( <i>quo</i> che è la beatitudine formale) non può consistere nella vita attiva, che spetta all'intelletto pratico, ma in quella contemplativa propria dell'intelletto speculativo.

### Argomento III

Mi	La beatitudine formale assimila l'uomo a Dio e agli angeli beati.
Ma	Ora è nella vita contemplativa (speculativa) che l'uomo comunica con gli enti superiori (Dio e angeli), mentre ciò che riguarda la vita attiva è comune all'uomo e (almeno imperfettamente) agli animali (enti inferiori).
Co	Perciò la beatitudine dell'uomo consiste nella contemplazione propria dell'intelletto speculativo e non nell'azione propria dell'intelletto pratico.

Pag.95

### CONCLUSIONE.

- La beatitudine ultima e perfetta (soprannaturale della vita futura) consiste tutta nella contemplazione speculativa,
- la beatitudine imperfetta (naturale di questa vita) consiste principalmente nella contemplazione speculativa, secondariamente nell'azione dell'intelletto pratico che ordina le azioni e passioni umane.

**Arg.1** L'uomo è più simile a Dio per l'intelletto pratico che è causa delle cose conosciute.

**Risp.** La somiglianza tra l'intelletto divino e quello umano pratico è solo secondo proporzionalità (l'intelletto pratico dell'uomo si rapporta al suo oggetto come l'intelletto divino si rapporta al suo), mentre l'assimilazione (soprannaturale nella beatitudine formale) dell'intelletto speculativo è molto più grande perchè avviene per informazione ed unione intrinseca.

**Arg.2** La beatitudine è il bene perfetto dell'uomo, ma il bene spetta all'intelletto pratico ed è secondo la rettitudine dell'intelletto pratico che un uomo si dice "buono".

**Risp.** L'intelletto pratico ordina l'uomo alla realizzazione e al conseguimento di un bene esterno, ma l'intelletto speculativo ha il suo bene in se stesso, cioè la contemplazione della verità. Se questo bene intrinseco dell'intelletto speculativo è perfetto (come avviene appunto nella beatitudine formale), esso perfeziona l'uomo tutto intero e per mezzo suo l'uomo diventa interamente buono. Tale bene perfetto ed ultimo dell'uomo non è invece intrinsecamente posseduto dall'intelletto pratico, ma l'intelletto pratico piuttosto ordina al suo conseguimento.

**Arg.3** L'intelletto speculativo è occupato circa gli oggetti esterni all'uomo, quello pratico invece riguarda le operazioni e passioni interne dell'uomo.

**Risp.** L'argomento avrebbe la sua forza dimostrativa se l'uomo stesso fosse il suo fine ultimo, perchè allora l'ordine delle sue azioni e passioni costituirebbe la sua beatitudine, ma il fine ultimo oggettivo (*cuius gratia*) dell'uomo è un bene esterno (Dio), al quale l'uomo arriva con l'azione del suo intelletto speculativo. Per conseguenza la beatitudine formale dell'uomo consiste più nell'operazione dell'intelletto speculativo che in quella dell'intelletto pratico.

### QUESTIONI CONNESSE (RAMIREZ).

Pag.96

#### I. Le opinioni diverse dei teologi.

- 1) chi pone l'essenza della beatitudine formale nel solo atto della volontà o simultaneamente nell'atto della volontà e dell'intelletto, **riduce tutto ciò che spetta all'intelletto nella beatitudine formale all'intelletto pratico**. Così ad es. Alessandro di Hales, S.Bonaventura, Giovanni Peckham, Matteo di Aquasparta, Riccardo di Mediavilla, Duns Scoto, ecc.
- 2) altri pongono l'essenza della beatitudine formale unicamente o almeno principalmente nell'atto dell'intelletto:
  - a) **primariamente dell'intelletto pratico (affettivo) e secondariamente dell'intelletto speculativo**. Così ad es. Filippo il Cancelliere, Riccardo Fishacre O.P., Roberto di Kilwardby O.P., S.Alberto Magno O.P., Egidio Colonna O.S.A., ecc.
  - b) **primariamente dell'intelletto speculativo e solo secondariamente dell'intelletto pratico**. Così S.Tommaso d'Aquino O.P. e la maggior parte dei teologi.
  - c) **ex aequo dell'intelletto speculativo e pratico**. Così Pietro Paludano O.P.

## II. Le proprietà della beatitudine formale che si verificano principalmente nell'azione dell' intelletto speculativo:

- 1) che l'azione è perfettamente una, ossia unica,
- 2) che è del tutto continua senza interruzioni, ossia eterna,
- 3) che è dilettevolissima,
- 4) che è pienamente sufficiente a se stessa,
- 5) che è completamente quieta e pacifica.

### (6) La beatitudine non consiste nella considerazione delle scienze speculative.

Ger 9,23 riferendosi alla sapienza che consiste nella considerazione delle scienze speculative dice: "Non si vanti il saggio della sua saggezza".

**Distinzione.** La beatitudine dell'uomo è duplice:

- 1) **una perfetta**, che raggiunge la vera ragione di beatitudine,
- 2) **un'altra imperfetta**, che partecipa di una certa somiglianza particolare della vera beatitudine (similmente la perfetta prudenza è soltanto nell'uomo che dirige le sue azioni, ma è partecipata per somiglianza anche negli animali inferiori, in quanto sono istintivamente portati a compiere azioni ordinate e quindi simili a quelle guidate dalla prudenza).

**Tesi 1:** la beatitudine formale perfetta non può consistere essenzialmente nella considerazione delle scienze speculative.

### La prova.

Mi	La considerazione delle scienze speculative non si estende al di là della virtù dei principi della scienza nei quali è virtualmente racchiusa la scienza tutta intera.
Ma	Ora i primi principi delle scienze speculative sono ricevuti dai sensi.
Co	Perciò tutta la considerazione delle scienze speculative non può condurre ad una conoscenza più estesa di quella alla quale può condurre la conoscenza dei sensibili.

=Ma <sup>1</sup>	
Mi <sup>1</sup>	Ora, nella conoscenza dei sensibili non può consistere la beatitudine (perfezione) ultima dell'uomo.
Co <sup>1</sup>	Perciò la beatitudine non consiste nelle scienze speculative.

**Prova della Mi<sup>1</sup>.**

Ma <sub>1</sub>	Nulla può essere perfezionato da una realtà inferiore, se nell'inferiore non si realizza una certa partecipazione di qualcosa di superiore.
Mi <sub>1</sub>	Ora, la forma sensibile (ad es. di una pietra) è manifestamente inferiore rispetto all'uomo.
Co <sub>1</sub>	Perciò la forma sensibile (ad es. della pietra) non perfeziona l'intelletto in quanto è tale forma, ma in quanto è partecipata in essa la somiglianza di una realtà che oltrepassa l'intelletto umano, cioè la luce intelligibile o qualcosa di simile (intelletto agente).

=Mi <sub>2</sub>	
Ma <sub>2</sub>	Tutto ciò che è per mezzo di un altro si riduce a ciò che è per sè.
Co <sub>2</sub>	Perciò l'ultima perfezione dell'intelletto umano e dell'uomo si realizza semplicemente e in modo necessario secondo la conoscenza di una realtà che supera l'intelletto umano.

=Mi <sub>3</sub>	
Ma <sub>3</sub>	Solo le sostanze separate costituiscono una realtà che supera l'intelletto umano.
Co <sub>3</sub>	Perciò l'ultima perfezione dell'intelletto umano consiste nella conoscenza di qualche sostanza separata (angelo o Dio).

=Mi <sub>4</sub>	
Ma <sub>4</sub>	Ma per mezzo dei sensibili non si può accedere alla conoscenza quidditativa delle sostanze separate che superano l'intelletto umano.
Co <sub>4</sub>	Perciò nella conoscenza dei sensibili non può consistere l'ultima perfezione e la beatitudine formale dell'uomo - q.e.d. <sup>64</sup> (=Mi <sub>1</sub> ).

**Tesi 2:** Nella considerazione delle scienze speculative può realizzarsi una certa beatitudine imperfetta (somiglianza partecipata della beatitudine perfetta), in quanto nelle forme sensibili, che sono l'oggetto formale proprio delle scienze speculative, si realizza una certa partecipazione per somiglianza delle sostanze superiori.

**Arg.1** La beatitudine è l'operazione secondo la virtù perfetta e le virtù speculative sono tre: la scienza, la sapienza e l'intelletto e tutte appartengono alla considerazione delle scienze speculative.

**Risp.** ARISTOTELE parla della beatitudine imperfetta che si può avere in questa vita.

**Arg.2** Le scienze speculative sono desiderate da tutti di per sè e non per qualcos'altro.

**Risp.** Si desidera naturalmente non solo la beatitudine perfetta, ma anche ogni sua somiglianza o partecipazione.

**Arg.3** La considerazione delle scienze speculative attua l'intelletto umano.

**Risp.** La considerazione delle scienze speculative riduce il nostro intelletto umano dalla potenza all'atto, ma non all'atto ultimo e completo.

**(7) La beatitudine formale dell'uomo non consiste nella considerazione delle sostanze separate che sono gli angeli.**

<sup>64</sup> *Quod erat demonstrandum*: ciò che si doveva dimostrare.

Ger 9, 24: “chi vuol gloriarsi si vanti di questo, di avere senno e di conoscere me”. Perciò l’ultima beatitudine dell’uomo consiste nella sola conoscenza di Dio.

### I. Quanto alla beatitudine perfetta.

Mi		La beatitudine perfetta dell’uomo non consiste in ciò che perfeziona l’intelletto secondo la partecipazione di qualcos’altro, ma in ciò che è tale (perfettivo dell’intelletto) per la sua stessa essenza.
	Ma <sup>1</sup>	E’ ovvio che una realtà in tanto perfeziona una potenza operativa in quanto spetta ad essa la ragione dell’oggetto proprio di tale potenza.
	Mi <sup>1</sup>	Ora l’oggetto proprio dell’intelletto è il vero.
Ma=	Co <sup>1</sup>	Una realtà in tanto perfeziona ultimamente l’intelletto in quanto si realizza in essa la ragione del vero per sè, mentre una realtà che ha solo la verità partecipata contemplata dall’intelletto non può costituirlo ultimamente perfetto e beato.
Mi <sup>2</sup> =	Co	Perciò la beatitudine perfetta non consiste nella contemplazione di ciò che è vero per partecipazione, ma solo nella contemplazione di ciò che è vero per sè.
	Ma <sup>3</sup>	La disposizione delle cose nell’essere coincide con la loro disposizione nella verità.
	Mi <sup>3</sup>	Gli angeli sono degli enti per partecipazione, solo Dio è ente per essenza.
Ma <sup>2</sup> =	Co <sup>3</sup>	Gli angeli hanno solo una verità partecipata, Dio solo è vero per essenza.
Co <sup>2</sup>		Perciò la beatitudine perfetta consiste unicamente nella contemplazione di Dio e in nessun modo in quella degli angeli.

Pag.99

II. Quanto alla beatitudine imperfetta, nulla proibisce che si realizzi in qualche modo nella contemplazione degli angeli in una maniera ancora più perfetta di quanto avviene nella considerazione delle scienze speculative.

**Arg.1** S.GREGORIO parla della beatitudine perfetta come di una “partecipazione alla festa degli angeli”.

**Risp.** L’uomo diventa partecipe della festa degli angeli non solo contemplando gli angeli, ma contemplando insieme con loro Dio.

**Arg.2** La perfezione di ogni cosa è la sua congiunzione con il suo principio (il cerchio è la figura perfetta perché in esso coincide termine e principio). Ora il principio della conoscenza umana sono gli angeli. *Ergo ...*

**Risp.** Chi pone le anime umane create dagli angeli per coerenza deve porre anche la beatitudine dell’uomo nella contemplazione degli angeli, ma tale presupposto è erroneo. L’ultima perfezione dell’intelletto umano si realizza nella sua congiunzione a Dio, che è il principio e della creazione e dell’illuminazione dell’anima. L’angelo può illuminare solo come ministro di Dio aiutando così l’uomo a conseguire la sua beatitudine, ma senza costituirsi mai oggetto della beatitudine umana.

**Arg.3** Ogni natura è perfezionata dalla sua congiunzione con la natura immediatamente superiore, la quale rispetto all’uomo è quella angelica.

**Risp.** La congiunzione di una natura inferiore con una natura superiore si può verificare in due modi:

- a. secondo il grado della potenza operativa partecipante; e così l'ultima perfezione dell'uomo consisterà nel raggiungere quel modo di contemplazione che è proprio degli angeli,
- b. secondo l'oggetto attinto dalla potenza operativa; e così l'ultima perfezione di ogni potenza consiste nel raggiungere quella realtà in cui si realizza pienamente la ragione formale del suo oggetto proprio; il che è per ogni intelletto umano o angelico solo Dio come la verità prima ed essenziale.

(8) **La beatitudine formale dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina.**

1 Gv 3,2: “quando Egli si sarà manifestato, noi saremo simili a Lui, perchè Lo vedremo così cono Egli è.”

**La tesi:** La beatitudine formale ultima e perfetta non può essere se non nella visione dell'essenza divina.

**La prova:**

Ma	L'uomo non è perfettamente beato finchè gli resta qualcosa da desiderare e cercare.	
	Mi <sup>1</sup>	La perfezione di ogni potenza operativa si considera secondo la ragione del suo oggetto.
	Ma <sup>1</sup>	Ora l'oggetto dell' intelletto è “ciò che è”, ossia l'essenza.
	Co <sup>1</sup>	Perciò la perfezione dell'intelletto è tanto grande quanto esso conosce l'essenza di una cosa.
	=Ma <sup>2</sup>	
	Mi <sup>2</sup>	Supponiamo che un intelletto conosca l'essenza di un certo effetto senza poter conoscere da essa l'essenza della causa.
	Co <sup>2</sup>	Ne segue che un tale intelletto non raggiunge la causa simpliciter (perfettamente), anche se dall'effetto può avere la conoscenza dell'esistenza della causa.
	=Mi <sup>3</sup>	
	Ma <sup>3</sup>	Nell'intelletto che ha soltanto una conoscenza imperfetta, rimane il desiderio naturale della conoscenza perfetta (quidditativa).
	Co <sup>3</sup>	Nell'intelletto che ha soltanto una conoscenza imperfetta della causa, rimane il desiderio naturale di conoscerne perfettamente l'essenza. Tale desiderio è di meraviglia <sup>65</sup> e suscita la ricerca. Ad es. qualcuno vedendo l'eclissi del sole è certo che ha una causa, ma non sa quale e di conseguenza si meraviglia e meravigliandosi procede alla ricerca.
Mi	Supponiamo che l'intelletto umano (come avviene nello stato presente in cui si trova), conoscendo l'essenza di un effetto creato, non conosca di Dio null'altro se non il fatto che esiste.	
Co	Ne segue che l'intelletto non raggiunge semplicemente (perfettamente) la causa prima, ma gli rimane ancora il desiderio naturale di cercare la quiddità della causa e quindi non è ancora perfettamente beato.	

<sup>65</sup> Riferimento ad Aristotele, il quale elenca questi tre momenti: 1. conoscenza di una cosa; 2. meraviglia per il suo mistero; 3. desiderio di conoscere la sua causa.

CONCLUSIONE. Per la beatitudine perfetta si richiede che l'intelletto arrivi alla stessa essenza della causa prima. In tal modo avrà la sua perfezione dall'unione immediata con Dio come con l'oggetto in cui consiste esclusivamente la beatitudine dell'uomo.

**Arg.1** Lo PSEUDODIONIGI dice che per mezzo di ciò che è supremo nell'intelletto l'uomo si congiunge con Dio come con il completamente ignoto. Ma ciò che si vede secondo l'essenza non è del tutto ignoto.

**Risp.** L'autorità parla dei viatori<sup>66</sup> che tendono ancora al conseguimento della beatitudine perfetta.

**Arg.2** Vedere l'essenza divina è la perfezione riservata all'intelletto divino; ma l'intelletto umano rimane sempre inadeguato rispetto a una tale visione.

**Risp.** (a) **il fine che è quella cosa che è desiderata** è comune alla natura superiore ed inferiore, anzi, a tutte le cose.

(b) **il fine che è il conseguimento di quella cosa che è fine** e così è diverso il fine della natura superiore ed inferiore secondo il rapporto diverso a questa realtà oggettiva. E' perciò più alta la beatitudine di Dio che comprende la sua essenza di quella dell'angelo o dell'uomo che vede la sua essenza senza comprenderla.

Pag.101

QUESTIONI CONNESSE (RAMIREZ).

**I. I diversi mezzi oggettivi di conoscenza che sono esclusi dall'immediatezza della visione essenziale di Dio.**

**Il mezzo quo** è la specie intellegibile impressa, formalmente rappresentativa dell'oggetto, di cui è segno naturale e formale.

**Il mezzo in quo** è la specie intellegibile espressa detta anche "verbum mentis", in cui viene conosciuto l'oggetto come nel suo segno naturale e formale. Si tratta quindi di un mezzo formale intrinseco, che coincide con il concetto formale, nel quale l'intelletto conosce il concetto oggettivo, ossia l'oggetto formalmente conosciuto.

**Il mezzo a quo o ex quo** è l'oggetto conosciuto in precedenza, dal quale si procede poi alla conoscenza di un altro oggetto (così dall'effetto si risale alla causa). Tale mezzo può essere dimostrativo (in un discorso di ragione) o semplicemente contuitivo (in una conoscenza intuitiva come negli angeli). E' un mezzo esterno all'intelletto e quasi materiale nè può avere ragione di un segno formale, ma solo di un segno strumentale, anche se naturale.

L'ordine dei mezzi conoscitivi oggettivi secondo la progressiva approssimazione e assimilazione all'oggetto è questo: mezzo *ex quo* (che è lontanissimo), mezzo *quo* e mezzo *in quo* (che è più vicino all'oggetto).

L'intelletto conosce prima il mezzo *quo*, che è come il principio della conoscenza (l'intelligibile), poi lo stesso atto di conoscenza intellettuale, poi il mezzo *in quo* che è il termine intrinseco della conoscenza (il conosciuto intellettivamente) e infine conosce l'oggetto stesso.

**II. Le opinioni diverse sulla visione di Dio.**

---

<sup>66</sup> Coloro che vivono nella vita presente.

**I teologi ebrei** sostengono che Dio è invisibile per ogni creatura, ma rivela all'uomo lo splendore della sua gloria (la *Scekinà*).

**I greci** come Teodoreto e Teodoro di Mopsuestia sostengono anch'essi la visione non dell'essenza, ma della gloria di Dio (*dóxa*).

**I nestoriani e i monofisiti** concordano nel dire che la divinità è visibile solo nell'umanità di Cristo.

**Il palamismo** (Gregorio Palamas) sostiene la visione non dell'essenza (*usía*), ma della sola operazione (*enérghēia*) di Dio.

**Giovanni Scoto Eriugena** sostiene che solo gli angeli assistenti vedono l'essenza di Dio, quelli ministranti vedono solo l'illuminazione dall'angelo superiore.

**Amalrico Carnotense** dice che come la luce è visibile solo in aria, così Dio è visibile dall'angelo e dall'uomo solo nelle creature.

**Rosmini** insegna che Dio si rende visibile all'intelletto creato solo "come creatore loro, come provvisore, come redentore, come santificatore".

**Giovanni Duns Scoto** ammette la specie impressa nella visione di Dio come possibile. Così anche Vasquez e Suarez.

**Capreolo** sostiene l'esistenza della specie espressa ed è seguito parzialmente dal **Ferrarese**, che pone la sua opinione come sostenibile e preferibile.

**Vasquez** e **Suarez** sostengono che non possibile nemmeno *de potentia absoluta* che l'intelletto creato veda Dio senza il *verbum mentis*.

**La maggior parte dei teologi** (S.Alberto Magno, S.Bonaventura, S.Tommaso e la maggior parte dei tomisti in particolare Gaetano, Köllin, Bañez, Navarrete, Albeda, Giovanni di S.Tommaso, Salmanticensi) sostiene invece l'immediatezza oggettiva della visione facciale di Dio.

Pag.102

### III. Le funzioni del *lumen gloriae* come luce soggettiva *sub qua Deus videtur*.

1. **Riguardo all'essenza divina**, affinché possa essere unita immediatamente all'intelletto umano (o creato in genere) come sua forma intelligibile, il *lumen gloriae* svolge un ruolo di disposizione ultima ed adeguata rispetto a tale unione e attuazione intelligibile.
2. **Riguardo all'intelletto creato** il *lumen gloriae* lo rende formalmente deiforme cioè simile a Dio o proporzionato intellegibilmente ad esso. Tale somiglianza di deiformità è prerequisita all'unione intellegibile dell'intelletto creato con l'essenza divina.
3. **Riguardo allo stesso atto di visione** immediata dell'essenza divina, il *lumen gloriae* ha il compito di produrlo efficientemente insieme con l'intelletto possibile creato informato ed elevato dallo stesso *lumen gloriae*.

Pag.102



## Q.IV - L'ESSENZA FISICA<sup>67</sup> DELLA BEATITUDINE OGGETTIVA E SOGGETTIVA.

La questione è che cosa si richiede per la beatitudine
<ul style="list-style-type: none"><li>- oggettiva<ul style="list-style-type: none"><li>• dalla parte delle facoltà spirituali<ul style="list-style-type: none"><li>▸ quanto al fine presente nell'uomo<ul style="list-style-type: none"><li>▪ se il diletto che è la quiete nel fine<ul style="list-style-type: none"><li>◆ in sè (1)</li><li>◆ in relazione alla visione (conoscenza del fine) (2)</li></ul></li><li>▪ se la comprensione che è il possesso del fine (3)</li></ul></li><li>▸ quanto all'uomo tendente al fine assente o presente - la rettitudine della volontà (4)</li></ul></li><li>• dalla parte delle facoltà corporee<ul style="list-style-type: none"><li>▸ quanto al corpo stesso (5)</li><li>▸ quanto alla perfezione del corpo (6)</li></ul></li></ul></li><li>- soggettiva<ul style="list-style-type: none"><li>• dalla parte dei beni privati e materiali (7)</li><li>• dalla parte del bene comune e globalmente umano (società di amici) (8)</li></ul></li></ul>

Pag.103

### (1) Il diletto si richiede per la beatitudine.

S.AGOSTINO (*Conf. X, c.23, n.35; MPL 32, 793*) dice che la beatitudine è “il gaudio della verità”.

**Divisione:** qualcosa si richiede per un'altra cosa in quattro modi:

1. Come preambolo o preparazione antecedente (disciplina - scienza<sup>68</sup>).
2. Come perfezione (anima - vita del corpo<sup>69</sup>).
3. Come un aiuto estrinseco (amici - qualche azione difficile<sup>70</sup>).
4. Come qualcosa di concomitante (calore - fuoco<sup>71</sup>).

**La tesi:** Il diletto si richiede per la beatitudine secondo il quarto modo in cui una cosa può essere richiesta per un'altra. Come il calore naturalmente risulta dal fuoco come suo accidente proprio, così il diletto risulta dalla beatitudine come sua proprietà accidentale.

### La prova.

Ma	Il diletto è causato dalla quiete dell'appetito nel bene conseguito.
Mi	Ora la beatitudine è il conseguimento del sommo bene.
Co	Perciò <b>la beatitudine non può essere senza il diletto concomitante.</b>

<sup>67</sup> Sta per reale ovvero ontologica.

<sup>68</sup> La disciplina per la scienza.

<sup>69</sup> L'anima per la vita del corpo.

<sup>70</sup> Gli amici per compiere un'azione difficile.

<sup>71</sup> Il fuoco per avere il calore.

**Arg.1** La visione è tutta la ricompensa della fede. Ora siccome la ricompensa della fede è la beatitudine, sembra che alla beatitudine si richieda solo la visione.

**Risp.** Per il fatto che qualcuno riceve la ricompensa delle sue fatiche, la sua volontà si quietava e quindi si diletta. Perciò il diletto appartiene (come concomitante) alla stessa ragione della ricompensa data e ricevuta.

**Arg.2** La beatitudine è un bene sufficientissimo e quindi non richiede null'altro che il costitutivo della sua essenza che è la visione.

**Risp.** Il diletto è causato dalla stessa visione di Dio, così che chi vede Dio non ha bisogno del diletto, perchè l'ha già come immediatamente e necessariamente risultante dallo stesso atto di visione.

**Arg.3** Il diletto impedisce l'azione dell'intelletto corrompendo la valutazione della prudenza, mentre si richiede per l'atto beatifico (visione) che sia senza impedimenti.

**Risp.** Il diletto intrinsecamente concomitante la visione e in genere ogni operazione dell'intelletto, non la impedisce, ma la conforta, in quanto ciò che si fa con piacere si fa anche con più attenzione e con maggiore perseveranza.

Invece il diletto estraneo alla visione o in genere all'operazione dell'intelletto impedisce tale operazione in due modi:

- a) con la distrazione dell'intenzione volitiva e quindi dell'attenzione; si è infatti più attenti ed applicati nelle cose che si fanno con diletto e, se ci si applica con veemenza ad una determinata cosa, necessariamente si sottrae l'attenzione ad altre cose.
- b) con la contrarietà tra l'operazione intellettuale e il diletto: il diletto sensibile in contrasto con la ragione impedisce l'operazione dell'intelletto, soprattutto dell'intelletto pratico, in quanto distrugge la retta valutazione propria della prudenza.

Pag.104

(2) La visione è la parte principale della beatitudine rispetto<sup>72</sup> al diletto.

Ma	La causa prevale assiologicamente sull'effetto.
Mi	Ora la visione è nella beatitudine la causa del diletto.
Co	Perciò nella beatitudine la visione assiologicamente prevale sulla fruizione (diletto), cioè è principale rispetto ad essa.

ARISTOTELE muove la questione in *Eth.Nic.* X, c.4; 1175 a 18-19: "Lasciamo perciò da parte la questione se desideriamo il vivere per il piacere o il piacere per il vivere. Queste due realtà sono congiunte tra loro e non si possono separare, perchè il piacere non nasce senza l'azione e allo stesso tempo il piacere compie e perfeziona ogni azione". Come si vede lo Stagiritica lascia la questione senza soluzione.

**La tesi di S.Tommaso.** E' necessario che l'azione dell'intelletto, che è la visione, prevalga sul diletto.

**La prova.**

Mi	La visione è l'operazione in cui si quietava la volontà, mentre il diletto consiste nella stessa quiete della volontà.
----	--

<sup>72</sup> Più che.

Ma	Ora, è ovvio che il bene principale è la stessa azione in cui si quiete la volontà, piuttosto che la quiete della volontà in essa.
Co	Perciò la visione è principale rispetto al diletto.

### La prova della Ma.

Mi <sup>1</sup>	La volontà si quiete in una determinata realtà, a causa della bontà di quella realtà, in cui si quiete, cosicché, se la volontà si quiete in un'operazione, ciò avviene a causa della bontà di quella operazione nella quale la volontà si quiete.
Ma <sup>1</sup>	Ora, la volontà non cerca il bene per la sua quiete, perchè così un atto della volontà (il diletto appunto, ossia la sua quiete nel bene) sarebbe il suo stesso fine, il che è impossibile, perchè la volontà, essendo la facoltà del fine, non può avere il suo proprio atto per fine, ma la volontà cerca la sua quiete in un'operazione, perché l'operazione è il suo bene <sup>73</sup> .
Co <sup>1</sup>	Perciò è ovvio che il bene principale è la stessa operazione, nella quale la volontà trova la sua quiete, piuttosto che la stessa quiete della volontà in essa.

Pag.105

**Arg.1** ARISTOTELE *l.c.* dice che il diletto è la perfezione dell'operazione e quindi dev'essere più perfetto di essa come la perfezione è più perfetta del perfettibile.

**Risp.** ARISTOTELE precisa anche il modo in cui il diletto perfeziona l'operazione paragonandolo al modo in cui il decoro perfeziona la gioventù ed è ovvio che il decoro segue la giovinezza. Di conseguenza anche il diletto è una certa perfezione che accompagna la visione; non è però una perfezione che rende la stessa visione perfetta nella sua specie.

### Arg.2

Ma	Ciò per cui una cosa è appetibile è più della cosa stessa.
Mi	Ora, le operazioni si desiderano per il loro diletto, ragione per cui la stessa natura ha aggiunto dei piaceri alle operazioni necessarie per la conservazione dell'individuo e della specie, affinché gli animali non trascurassero tali operazioni.
Co	Perciò il diletto sembra essere più perfetto nella beatitudine dell'operazione intellettuale, che è la visione.

**Risp.** L'apprensione sensitiva non arriva alla ragione comune (universale) del bene, ma ad un certo bene particolare che è dilettevole. Per conseguenza, secondo l'appetito sensitivo, che è negli animali, si cercano le azioni per il piacere.

L'apprensione dell'intelletto invece arriva alla ragione universale del bene, il cui conseguimento è seguito dal diletto. Per conseguenza l'appetito intellettuale cerca principalmente il bene e non il diletto in esso. Ciò appare con evidenza nello stesso intelletto divino, che istituisce la natura in modo tale da disporre i piaceri in vista delle operazioni e non viceversa.

Ora, la valutazione di per sè deve avvenire non già secondo l'ordine dell'appetito sensitivo, ma piuttosto secondo l'ordine dell'appetito intellettuale (volontà).

**Arg.5** La visione corrisponde alla fede; il diletto (fruizione) invece alla carità. Ora, la carità è più grande della fede e quindi sembra che anche il diletto lo sia rispetto alla visione.

**Risp.** La carità non cerca il bene amato per il diletto (cf. risp. ad 2m), ma il fatto che si diletti nel bene amato conseguito è per così dire seguente ad essa. Così il diletto corrisponde alla

<sup>73</sup> La volontà non cerca il proprio atto, ma un bene reale. L'Autore, quindi, dicendo che la volontà cerca la propria operazione, non intende questa nel senso di un atto come tale, ma nel senso di un atto che si rapporta al fine, il quale è un bene reale.

carità non già come il suo fine, ma piuttosto come qualcosa di conseguente al suo fine, che è la visione come quell'operazione dell'intelletto per mezzo della quale il fine oggettivo (*cuius gratia*) è primariamente reso presente alla volontà ed alla carità che è in essa. Pag.106

**(3) Per la beatitudine si richiede la comprensione.**

**Argomenti di autorità.**

I Cor 9,24: “Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono, ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo!”. La corsa spirituale ha per meta la beatitudine.

II Tm 4 ,7-8: “Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la mia corsa, ho conservato la fede. Ora mi resta solo la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà in quel giorno”.

**Argomenti di ragione.**

Mi	Siccome la beatitudine consiste nel conseguimento dell'ultimo fine, tutto ciò che è richiesto per essa dev'essere considerato secondo l'ordine dell'uomo al fine.
Ma	Ora, l'uomo è ordinato al fine intellegibile parzialmente dall'intelletto e parzialmente dalla volontà.
Co	Perciò la beatitudine, quanto ai suoi requisiti, dev'essere giudicata secondo l'ordine dell'intelletto e della volontà.
=Mi <sup>1</sup>	
Ma <sup>1</sup>	Ora, l'uomo è ordinato al fine. A. Dall' <b>intelletto</b> in quanto nell'intelletto preesiste una certa conoscenza imperfetta del fine. B. Dalla <b>volontà</b> : a) <b>per mezzo dell'amore</b> , che è il primo moto della volontà in <sup>74</sup> qualcosa, b) per mezzo di un rapporto reale dell'amante all'amato che può essere triplice: 1. se l'oggetto amato è presente al soggetto amante e in questo caso il bene amato è già posseduto e non si cerca più, 2. se l'oggetto non è presente, ma è impossibile conseguirlo e anche in questo caso non si cerca a causa della sua impossibilità, 3. se l'oggetto può essere conseguito, ma è elevato sopra le facoltà di chi lo consegue in maniera tale che non può essere raggiunto subito e in questo caso si realizza la relazione tipica tra il bene sperato e il soggetto sperante, una relazione che porta alla ricerca del bene sperato dalla parte di chi spera.
Co <sup>1</sup>	Nella beatitudine quanto ai suoi requisiti si ritrova qualcosa di corrispondente a tutti questi modi in cui l'intelletto e la volontà si rapportano al fine: 1. La perfetta conoscenza del fine (visione) corrisponde alla conoscenza imperfetta (A), 2. La presenza (comprensione) del fine, corrisponde al rapporto di speranza (B, b, 3), 3. Il diletto nel fine posseduto segue infine all'amore (B, a).

Pag.107

**CONCLUSIONE**

<sup>74</sup> Latinismo per dire “verso”.

E' necessario che per costituire l'essenza fisica della beatitudine concorrano questi tre atti:

1. **la visione**, che è la conoscenza perfetta del fine intelligibile,
2. **la comprensione**, che implica la presenza del fine e
3. **il diletto** (la fruizione), che implica la quiete dell'amante nell'amato.

**Arg.1** S.AGOSTINO dice che è impossibile comprendere Dio. La beatitudine non può quindi richiedere la comprensione.

**Risp. Chiarimento di termini.** La comprensione si dice in due modi:

1. come l'inclusione del compreso nel comprendente, e così tutto ciò che è compreso nel finito, è finito e secondo questo modo Dio non può essere compreso dall'intelletto creato,
2. come il tenere una determinata cosa presenzialmente posseduta, come uno che segue un altro lo comprende quando lo raggiunge e lo tiene. E questo tipo di comprensione è richiesto per la beatitudine.

**Arg. 2** L'intelletto è già sufficientemente perfezionato dalla visione e la volontà dalla fruizione; la comprensione sembra quindi del tutto superflua come requisito della beatitudine.

**Risp.** Come spetta alla volontà la speranza e l'amore, perchè alla stessa facoltà spetta amare qualcosa e tendere ad essa se è ancora assente, così spetta alla volontà la comprensione ed il diletto, perchè è della stessa facoltà l'atto di possedere qualcosa e quello di riposare in esso.

**Arg.3** Le operazioni integranti la beatitudine sono specificate dagli oggetti che sono il vero per la visione e il bene per il diletto. Non sembra perciò che si debba porre ancora la comprensione.

**Risp.** La comprensione non è propriamente parlando un'operazione al di là della visione, ma è un rapporto al fine posseduto. Così la stessa visione, ossia la realtà vista in quanto attualmente presente è l'oggetto della comprensione.

#### (4) **La rettitudine della volontà è richiesta per la beatitudine.**

##### **Argomenti di autorità.**

Mt 5,8: "Beati i puri di cuore, perchè vedranno Dio".

Eb 12,14: "Cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà mai il Signore".

##### **Argomenti di ragione.**

**La tesi.** La rettitudine della volontà si richiede per la beatitudine sia antecedentemente che conseguentemente.

#### **I. La rettitudine della volontà si richiede per la beatitudine antecedentemente.**

Mi	La rettitudine della volontà si realizza per mezzo dell'ordine al fine dovuto.	
Ma	Ora, il rapporto del fine a ciò che è ordinato al fine è come quello della forma alla materia.	
Co	Perciò la rettitudine della volontà è rispetto al conseguimento del fine come la retta disposizione della materia rispetto al conseguimento della sua forma.	
	=Ma <sup>1</sup>	
	Mi <sup>1</sup>	La materia non consegue mai la forma se non è debitamente ordinata ad essa.
	Co <sup>1</sup>	Perciò nulla consegue il fine se non è debitamente ordinato ad esso per mezzo della volontà retta.

CONCLUSIONE: Nessuno può pervenire alla beatitudine se non ha la rettitudine della volontà.

## II. La rettitudine della volontà si richiede per la beatitudine concomitaneamente.

Ma	La beatitudine ultima consiste nella visione della divina essenza, che è la stessa essenza della bontà.	
Mi	La volontà ama con necessità il suo oggetto formale proprio, che è il bene conosciuto come tale.	
Co	Perciò la volontà di chi vede l'essenza di Dio (conosciuta come bontà infinita in concreto) necessariamente ama tutto ciò che ama in ordine a Dio, come la volontà di chi non vede Dio secondo la sua essenza necessariamente ama tutto ciò che ama sotto la comune ragione del bene che conosce.	
	=mi <sup>1</sup>	
	Ma <sup>1</sup>	Amare tutto ciò che si ama in ordine a Dio rende la volontà retta.
	co <sup>1</sup>	Perciò è ovvio che la beatitudine non può esserci senza la volontà retta.

CONCLUSIONE: La beatitudine perfetta non può realizzarsi senza la rettitudine della volontà.

**Arg.1** La beatitudine consiste essenzialmente nell'operazione intellettuale per la cui perfezione non si richiede la rettitudine della volontà.

**Risp.** La rettitudine della volontà non è richiesta solo nella conoscenza di quel vero che non è la stessa essenza della bontà. In altre parole la visione speculativa quidditativa di Dio non può non essere eminentemente pratica richiedendo la volontà retta, perchè Dio è conosciuto non solo come vero, ma anche come sommamente buono.

**Arg.2** L'operazione intellettuale precede quella volitiva e quindi non sembra possa dipendere dalle disposizioni di quest'ultima.

**Risp.** Ogni atto di volontà è preceduto da qualche atto dell'intelletto, ma qualche atto di volontà precede qualche atto dell'intelletto. Ora, la volontà tende all'atto finale dell'intelletto che è la beatitudine. Perciò si richiede la retta inclinazione della volontà in vista della beatitudine, come il moto retto della freccia si richiede affinché essa possa colpire nel segno.

**Arg.3** La rettitudine della volontà che si realizza per mezzo delle virtù si richiede come disposizione per il conseguimento del fine e quindi sembra che, una volta conseguito il fine, essa non abbia più ragione di essere.

**Risp.** Non tutto ciò che è richiesto per il conseguimento del fine cessa con il conseguimento reale del medesimo, ma solo ciò che ha in sè qualche imperfezione come ad es. il moto. Di conseguenza una volta conseguito il fine, non si richiedono più gli strumenti del moto al fine, ma si richiede sempre l'ordine dovuto al fine.

(5) **Per la beatitudine perfetta non si richiede il corpo**<sup>75</sup>.

### La divisione.

<sup>75</sup> Qui l'Autore, seguendo S.Tommaso, parla della beatitudine dell'anima, non di quella dell'uomo intero, perché è chiaro che la beatitudine dell'uomo intero richiede la presenza del corpo.

La beatitudine è duplice (a) **imperfetta**, che si può avere in questa vita e (b) **perfetta**, che consiste nella visione quidditativa di Dio.

**I. Quanto alla beatitudine imperfetta**, è manifesto che per la beatitudine di questa vita si richiede necessariamente il corpo.

Mi	La beatitudine di questa vita è un'operazione dell'intelletto o speculativo o pratico.
Ma	Ora, l'operazione dell'intelletto in questa vita non può avvenire senza il fantasma sensibile, che nella sua costituzione richiede un organo corporeo.
Co	Perciò la beatitudine imperfetta che si può avere già in questa vita dipende in un certo modo dal corpo.

## II. Quanto alla beatitudine perfetta, che consiste nella visione di Dio.

**Opinione errata.** Le anime dei santi non arrivano alla beatitudine perfetta prima del giorno del Giudizio in cui riprenderanno i propri corpi.

### Confutazione.

#### (a) Dall'autorità.

**II Cor 5,6-8:** “Finchè abitiamo nel corpo<sup>76</sup> siamo in esilio lontano dal Signore” e la ragione della peregrinazione degli esuli è che “camminiamo nella fede e non ancora nella visione”. Finchè uno cammina nella fede e non nella visione è lontano dal Signore, non è presente a Dio. Le anime dei santi separate dai corpi sono però presenti a Dio: “(Vulg.) Audemus autem, et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum” (la traduzione della Volgata corrisponde bene al testo greco: il binomio *ekdemètai - endemètai*, letteralmente essere fuori casa - essere a casa è equivalentemente reso da *peregrinari a corpore - praesentes esse ad Dominum* nè si vede la ragione della traduzione di *endemètai* come “essere graditi a ...”). Perciò è ovvio che le anime dei santi separate dai corpi camminano nella visione dell'essenza di Dio in cui consiste la beatitudine perfetta.

Pag.110

#### (b) Dalla ragione.

Ma	L'intelletto non ha bisogno del corpo per la sua operazione se non a causa del fantasma in cui “contuisce” la verità intelligibile.
Mi	Ora, l'essenza di Dio non può essere vista per mezzo di un fantasma.
Co	Perciò la visione dell'essenza divina in cui consiste la beatitudine perfetta dell'uomo non dipende dal corpo. L'anima può essere perfettamente beata anche senza il corpo.

**Distinzione:** qualcosa spetta alla perfezione di una cosa in due modi:

- per costituire la stessa essenza della cosa (come l'anima è richiesta per la perfezione dell'uomo)  
e
- come ciò che spetta all'essere bene<sup>77</sup> di una certa cosa (come la bellezza del corpo e la velocità del pensiero spettano alla perfezione dell'uomo).

Il corpo non spetta alla perfezione della beatitudine umana nel primo modo (necessità fisica), ma nel secondo (necessità morale, grande convenienza).

<sup>76</sup> Non è il corpo come tale ad impedire la visione, ma è quello che Paolo chiama il “corpo di morte”, ossia la sua fragilità conseguente al peccato originale.

<sup>77</sup> Benessere.

Mi	Siccome l'operazione dipende dalla natura di una cosa, quanto l'anima sarà più perfetta nella sua natura, tanto sarà più perfetta anche nella sua operazione beatifica.
Ma	Ora, l'anima è nella sua natura più perfetta con il corpo che senza il corpo, perchè con il corpo è qualcosa di completo nella specie.
Co	Perciò l'operazione beatifica dell'anima congiunta con il corpo risorto sarà accidentalmente più perfetta.

**Arg.1** L'anima priva del corpo non ha la perfezione della natura e quindi nemmeno della virtù e della grazia.

**Risp.** La beatitudine è la perfezione dell'anima dal lato dell'intelletto secondo il quale l'anima trascende il corpo e non già in quanto l'anima è la forma sostanziale del corpo. Nello stato di separazione rimane perciò quella perfezione naturale dell'anima secondo la quale le conviene la beatitudine.

**Arg.2** L'anima separata è imperfetta nell'essere e quindi anche nell'operare e di conseguenza anche nell'operazione beatifica.

**Risp.** Il rapporto dell'anima all'essere è diverso da quello delle altre parti. Le altre parti infatti o sono distrutte quando si distrugge il tutto (come le parti dell'animale) o acquistano un nuovo essere attuale (l'essere di una parte della linea è diverso dall'essere di tutta la linea). L'anima umana rimane invece dopo la distruzione del corpo nell'essere pieno del composto, perchè l'essere della forma è identico a quello della materia e a quello del composto e l'anima sussiste nel suo essere. Di conseguenza, dopo la distruzione del corpo, l'anima ha un essere perfetto e l'operazione perfetta, anche se non è perfetta quanto alla natura della specie<sup>78</sup>.

Pag.111

**Arg.3** La beatitudine perfeziona l'uomo, ma l'anima separata dal corpo non è l'uomo.

**Risp.** La beatitudine si dice dell'uomo secondo l'intelletto e perciò, finchè rimane l'intelletto, l'uomo è suscettibile di beatitudine. Similmente un Etiope (un negro) si dice bianco secondo i suoi denti e si potrà dire bianco anche dopo l'estrazione dei denti (però sempre in questa maniera indiretta) in quanto i suoi denti estratti rimangono sempre bianchi.

**Arg.4** L'operazione dell'anima separata è impedita dal desiderio di governare il suo corpo, il che ripugna alla beatitudine, che consiste in un'operazione non ostacolata.

**Risp.** L'ostacolo riguardo ad una cosa può essere duplice:

- a) **a modo di contrarietà**, come il freddo impedisce l'azione del caldo e un tale impedimento dell'operazione ripugna alla felicità,
- b) **a modo di un certo difetto**, in quanto la realtà impedita non ha tutto ciò che si richiede per la sua piena perfezione e un tale impedimento dell'operazione non ripugna alla felicità, ma solo alla pienezza della sua perfezione. In tal modo si può dire che la separazione del corpo crea nell'anima una specie di ritardo nell'intendere alla visione della divina essenza<sup>79</sup>. L'anima infatti desidera godere di Dio in un modo tale che il godimento si diffonda per ridondanza sul

<sup>78</sup> L'essere dell'individuo umano è unico per la forma (anima) e la materia (corpo), anche se distinta è l'essenza della forma da quella della materia. L'anima separata ha un suo essere e sussiste da sé. Essa dà il suo essere al corpo. In quanto anima essa ha il suo essere completo, mentre l'essenza dell'uomo non è completa senza il corpo.

<sup>79</sup> Finchè l'anima non ha riassunto il proprio corpo, essa gode bensì di quella beatitudine perfetta che consiste nella visione dell'essenza divina; tuttavia l'Autore osserva che lo stato di separazione dal corpo ritarda nell'anima quella piena beatitudine che dipende dal fatto che la gioia della visione beatifica ridonda nel corpo. Quindi si può parlare in due sensi di beatitudine imperfetta: imperfetta nel senso che il corpo non partecipa ancora della visione beatifica e imperfetta in relazione alla situazione della vita presente, così come l'Autore ha spiegato in precedenza. Così pure si può parlare di beatitudine perfetta in due sensi: perfetta in quanto già l'anima separata gode della visione beatifica e perfetta in quanto al momento della resurrezione anche il corpo partecipa della felicità dell'anima.



corpo per quanto ciò è possibile. Così, quando l'anima separata dal corpo gode di Dio, il suo desiderio si quietava in ciò che essa ha; allo stesso tempo però l'anima vorrebbe ancora rendere partecipe della sua felicità anche il corpo.

**Arg.5** La beatitudine è un bene sufficiente che quietava il desiderio, ma ciò non può convenire all'anima separata che desidera ancora la sua unione al corpo.

**Risp.** Il desiderio dell'anima separata beata è completamente placato **dalla parte dell'appetibile** in quanto ha ciò che basta al suo desiderio (oggettivamente); non è però ancora del tutto quieto **dal lato di chi (soggettivamente) desidera**, perchè non possiede il bene sommo e sufficiente secondo tutti i modi in cui vorrebbe possederlo. Perciò ripreso il corpo (nella risurrezione), la beatitudine cresce non intensivamente (dal lato dell'oggetto che attira a sé il soggetto), ma estensivamente (dal lato del soggetto che accresce le modalità soggettive di partecipazione all'oggetto).

**Arg.6** Nella beatitudine l'uomo assomiglia agli angeli, ma senza il suo corpo l'uomo non può essere simile agli angeli.

**Risp.** Ciò che dice S.AGOSTINO (*Super Gen.ad litt.* XII, cap.35; MPL 34, 483) che “gli spiriti dei defunti non vedono Dio così come lo vedono gli angeli” non significa disuguaglianza di quantità (alcuni beati infatti sono assunti negli ordini angelici superiori), ma di proporzione (gli angeli anche infimi hanno ogni perfezione di beatitudine a cui sono destinati; non così invece le anime separate dei beati).

Pag.112

#### (6) La perfezione del corpo è richiesta per la beatitudine.

Ma	Il premio della virtù è la beatitudine. Gv 13,17: “Sapendo queste cose sarete beati se le metterete in pratica”
Mi	Ora, ai santi è promesso come premio non solo la visione di Dio e il diletto, ma anche la buona disposizione del corpo. Is 66,14: “Voi lo vedrete e gioirà il vostro cuore, le vostre ossa saranno rigogliose come erba fresca”.
Co	Perciò, la buona disposizione del corpo è richiesta per la beatitudine.

**I. Quanto alla beatitudine imperfetta di questa vita.** E' ovvio che sotto questo aspetto la buona disposizione del corpo è richiesta per questo tipo di beatitudine, che consiste nell'operazione della virtù perfetta, in quanto a causa dell'infermità del corpo l'uomo può essere impedito in ogni genere di operazione virtuosa.

#### II. Quanto alla beatitudine perfetta.

**Opinione errata.** Per la beatitudine perfetta non si esige la buona disposizione del corpo, ma si esige anzi che l'anima sia liberata dal corpo (Porfirio dice che “affinchè l'anima sia beata si deve fuggire ogni corpo”).

**Confutazione.** Tale opinione è inconveniente perchè è naturale all'anima essere unita con il corpo e non è possibile che la perfezione dell'anima escluda la sua perfezione naturale.

**Conclusione.** Per la beatitudine perfetta in tutti i modi (anche estensivamente dal lato del soggetto) si richiede la buona disposizione del corpo sia antecedentemente che conseguentemente.

a) **Si richiede antecedentemente** (cf. S.AGOSTINO, *Super.Gen.ad litt.* XII, 35; MPL 34, 483-484): il corpo difficilmente governabile come è quello corruttibile che “aggrava l'anima”

averte<sup>80</sup> la mente dalla visione del cielo; per conseguenza il corpo non più animale, ma spirituale, sarà assimilato agli angeli e ciò che per l'anima prima era di peso, le sarà di gloria.

- b) **Si richiede conseguentemente**, perchè dalla beatitudine dell'anima avverrà una ridondanza sul corpo, così che pure quest'ultimo diventerà partecipe della perfezione dell'anima. Cf. S.AGOSTINO (*ad Dioscorum epist.*118/al.56/c.3, n.14; MPL 33, 439): "Dio fece l'anima di una natura così potente, che dalla sua pienissima beatitudine il vigore dell'incorruttibilità ridondi nella natura inferiore".

**Arg.1** E' già stato dimostrato che la beatitudine non consiste nei beni corporei.

**Risp.** Il bene corporeo non può costituire l'oggetto della beatitudine, ma può contribuire ad un certo decoro ed una certa perfezione della medesima.

**Arg.2** Il corpo non contribuisce in nulla alla visione di Dio.

**Risp.** La perfezione del corpo non si richiede perchè contribuisca alla visione di Dio, ma affinché non la ostacoli impedendo l'elevazione della mente.

**Arg.3** Per la perfezione dell'operazione beatifica si esige l'astrazione più grande possibile dell'anima intellettiva dal corpo.

**Risp.** Si esige per l'operazione beatifica la libertà dell'anima da questo corpo corruttibile che la aggrava, non però dal corpo spirituale che le sarà perfettamente sottomesso.

Pag.113

## QUESTIONI CONNESSE (GIOVANNI DI S.TOMMASO)

### I. Le proprietà della beatitudine derivanti dalla visione (impeccabilità e perpetuità).

**Impeccabilità.** La beatitudine non sarebbe più uno stato perfetto di tutti i beni in virtù della loro aggregazione, se ammettesse un'imperfezione così grande come è il peccato, anche quello veniale. Se poi si ammettesse il peccato mortale, seguirebbe la perdita della grazia e quindi della beatitudine, che è la grazia consumata. La beatitudine però non può essere persa, perchè esclude ogni timore; il che non si verificherebbe se si dovesse ancora ragionevolmente temere la perdita del bene più grande, che è la beatitudine. L'impeccabilità dei beati non ha la sua radice nel solo aiuto estrinseco di Dio, ma ha la sua radice sufficiente nell'interno dell'anima beata e cioè nella visione.

La visione è l'origine sufficiente ed integra dell'impeccabilità; l'amore beatifico è la sua origine secondaria e conseguente, cosicché, se, cosa possibile (sospensione del concorso divino) o impossibile che sia, non vi fosse l'amore nei beati, essi sarebbero nondimeno impeccabili in virtù della sola visione. Data infatti la visione quidditativa di Dio, nulla può essere proposto alla volontà in un contrasto qualsiasi con esso. La visione distrugge la possibilità di peccare nella volontà mediatamente e conseguentemente, eppure formalmente perché, distruggendo la radice (proposizione difettosa della ragione pratica), distrugge anche ciò che è radicato in essa (possibilità di peccare dal lato della volontà). L'amore beatifico riguardo a Dio che segue la visione quidditativa dell'essenza divina, è necessario (per eccesso<sup>81</sup> di perfezione) e quindi indefettibile, ma lo è a causa dell'impossibilità di una proposizione difettosa dalla parte dell'intelletto pratico, cosicché, anche se nella volontà non vi fosse la carità beatifica, la volontà rimarrebbe nondimeno priva di ogni possibilità di peccare. La visione beata è quasi come la forma giustificante (eminentemente) e quindi esclude ogni peccato abitudine o attuale. Anche se per assurdo non seguisse un atto corrispondente nella volontà, la visione da sola basterebbe per convertire la volontà a Dio formalmente radicalmente. Ciò è probabile anche per la visione data in maniera transeunte ad alcuni

<sup>80</sup> Latinismo per dire: allontana.

<sup>81</sup> Nel senso di: sovrabbondante.

santi (Mosè, S.Paolo), anche se si potrebbe dire che tale beatitudine, pur essendo perfetta dal lato dell'oggetto divino proposto, non lo è dal lato della radicazione abituale della beatitudine nel soggetto. L'unione ipostatica invece è principio non solo *quo*, ma *quod* di santificazione intrinseca, non avendo il compito di disposizione, ma unicamente quello di forma personale o di sussistenza nella natura unita, ragione per cui, anche se fosse data in un modo transeunte, senza dubbio avrebbe santificato perfettamente il soggetto (come la grazia abituale, essendo abituale, cioè essendo una disposizione soggettiva perfetta, santifica sempre, anche se è data per un tempo brevissimo).

Pag.114

**Perpetuità.** Appartiene alla ragione della beatitudine come stato di felicità piena e perfetta e conviene intrinsecamente all'operazione beatifica, che è la visione, anche se tale perpetuità può essere impedita o tolta da Dio; come ogni cosa creata anche quella perpetua ed incorruttibile. Si richiede per la beatitudine<sup>82</sup> il giudizio sulla sicurezza del possesso di questo sommo bene dell'uomo. Se tale giudizio è vero, si ha ciò che si voleva provare e la beatitudine è perpetua; se invece fosse falso, ciò sarebbe un grave danno per l'intelletto e quindi in contrasto con quella perfezione che si richiede per la beatitudine. Non è però necessario che la beatitudine abbia per sé subito e formalmente tutti i beni, ma basta che sia per se stessa radice e principio sicurissimo e abbondantissimo del possesso di tutti questi beni. Però è sempre necessario che il beato possieda con sicurezza consapevole tutto ciò che ha e tutto ciò che avrà (ad es. il corpo nella risurrezione).

La beatitudine non può essere persa:

- a) dal lato di Dio perchè la sottrazione del sommo bene è sommo male e somma pena che Dio infligge solo per una colpa grave precedente,
- b) dal lato della volontà perchè la volontà, non scorgendo nella sua beatitudine nulla di imperfetto, non può non volerla perpetuamente,
- c) dal lato di ogni altra entità creata perchè la visione di Dio è immediata e indipendente da ogni creatura.

## II. Le doti della beatitudine.

**Le doti dell'anima** sono tre: **la visione, la comprensione e il diletto**. Non consistono formalmente ed entitativamente in operazioni (ragione per cui differiscono dalle parti dell'essenza fisica della beatitudine), ma in abiti e ciò non assolutamente, ma in quanto connotano determinati effetti nell'intelletto, per mezzo dei quali l'anima viene disposta e preparata alla beatitudine acquistando lo stato proprio di sposa e liberandosi dallo stato di peregrinazione. La formalità della dote appartiene quindi piuttosto allo stato e alla dignità (decoro) della beatitudine più che alla sua sostanza.

Pag.115

**Le doti del corpo sono:**

- **l'impassibilità**, non per una qualità (come la durezza), che per la sua contrarietà vince i fattori corrompenti, ma per una qualità che rende il corpo incapace di subire la passione contraria e per la virtù dello spirito contenente e conservante il corpo.
- **la sottilità**, ordinata a purificare il corpo da ogni fattore esterno imperfetto, così che la materia rimane perfettamente sottoposta alla sua forma senza che qualcosa di impuro possa intervenire tra loro. Tale sottilità qualificativa equivale quindi alla purità. Secondariamente e in una maniera quasi morale la sottilità si dà in vista della compenetrazione dei corpi, in quanto alla sua presenza e in suo segno viene concessa da Dio la compenetrazione secondo la volontà del beato.
- **l'agilità**, è una virtù aggiunta alla virtù motiva del corpo, in modo tale che il corpo beato possa con ogni velocità possibile muovere il corpo secondo la volontà dell'anima in ogni direzione,

---

<sup>82</sup> Da parte del beato.

ma non istantaneamente (il moto infatti è successivo secondo la sua stessa essenza). Non toglie la gravità che è insieme con la qualità, la figura, la composizione, ecc. una proprietà del corpo, ma può impedire l'uso e l'atto operativo della gravità onerosa nel moto ascendente.

- **la clarità** è costituita dalla luce, dalla trasparenza e dal colore esteriormente splendente dei corpi beati. Tra tutte le doti specialmente la clarità deriva dalla gloria soprannaturale dell'anima.

**(7) Per la beatitudine non sono richiesti dei beni esterni.**

**Argomento di autorità.**

Sal 73 (72), 25: “Chi altri avrò per me in cielo? Fuori di te nulla bramo sulla terra”. Da ciò appare che nulla di esterno è richiesto alla beatitudine.

**Argomento di ragione.**

**I. Quanto alla beatitudine imperfetta di questa vita:** si richiedono dei beni esterni non come se fossero della stessa essenza della beatitudine, ma a titolo di strumenti che servono in vista della beatitudine.

Mi	La beatitudine imperfetta (naturale) di questa vita consiste nell'operazione delle virtù contemplative e attive.
Ma	Ora, sia per l'operazione della virtù contemplativa che per quella attiva, l'uomo ha bisogno di beni necessari per il corpo (e per le opere di vita attiva ha bisogno ancora di molti altri strumenti esterni).
Co	Perciò la beatitudine imperfetta di questa vita esige a titolo di strumento i beni esterni.

**II. Quanto alla beatitudine perfetta dell'altra vita** che consiste nella visione quidditativa di Dio, in nessun modo si richiedono dei beni esterni.

Mi	I beni esterni si richiedono: - o per il sostentamento del corpo - o per le sue operazioni.
Ma	Ora la beatitudine perfetta (visione di Dio) si realizza: - o nell'anima priva di corpo, - o nell'anima unita al corpo risorto non più “animale”, ma “spirituale”.
Co	Perciò i beni esterni del corpo non si richiedono in nessun modo (nemmeno a titolo di strumento) per la beatitudine perfetta.

Pag.116

**Corollario.** La felicità contemplativa di questa vita si avvicina di più alla beatitudine perfetta dell'altra vita (è infatti più simile a Dio), ragione per cui ha meno bisogno dei beni esterni di quella attiva.

**Arg.1** Ai santi sono promessi da Dio dei beni esterni: cf. Lc 22, 30: “... perchè possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno”; Mt 6, 20: “... accumulatevi tesori nel cielo ...” e Mt 25, 54: “Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno ...”

**Risp.** Tutte le promesse di beni corporali nella S.Scrittura vanno interpretate come metafore secondo la consuetudine della S.Scrittura di significare cose spirituali per somiglianza di quelle materiali. Così per cibo e bevanda si deve intendere il diletto della beatitudine, per le

ricchezze la sufficienza dei beati in Dio, per il regno l'elevazione dell'uomo fino alla congiunzione con il suo Dio.

**Arg.2** I beni esterni, pur essendo dei beni minimi, sono nondimeno dei veri beni e quindi dovrebbero esserci nello stato di aggregazione perfetta di tutti i beni che è la beatitudine.

**Risp.** Tali beni che servono per la vita animale non convengono alla vita spirituale in cui consiste la beatitudine perfetta; eppure tutto il vero bene che si trova in essi, i santi lo avranno eminentemente in Dio, che è la fonte somma di ogni bene.

**Arg.3** Mat 5, 12: "La vostra ricompensa è grande nei cieli", ora essere nei cieli è essere in un luogo e quindi almeno il luogo esterno è richiesto per la beatitudine.

**Risp.** S.AGOSTINO insegna che la ricompensa dei santi non è nel cielo corporeo, ma per cielo bisogna intendere l'altezza dei beni spirituali. Eppure il luogo celeste (qualunque esso sia) competerà ai beati (i quali avranno un corpo risorto reale e quindi collocato) non a causa della necessità stessa della beatitudine, ma secondo una certa congruenza ed un certo decoro.

### (8) Per la beatitudine non si richiede necessariamente la società degli amici.

Sap. 7,11: "Insieme con essa mi sono venuti tutti i beni", cioè insieme con la divina sapienza che consiste nella contemplazione di Dio. Quindi al di là di essa non si richiede nessun altro bene.

### I. Quanto alla beatitudine imperfetta di questa vita.

Mi	La beatitudine imperfetta di questa vita consiste nelle opere della vita contemplativa ed attiva.
Ma	Sia per le opere della vita contemplativa che per quelle della vita attiva l'uomo ha bisogno degli amici.
Co	Perciò chi è felice nella beatitudine imperfetta ha bisogno di amici non per l'utilità, perchè è autosufficiente, nè per il diletto, perchè ha nella sua operazione virtuosa un motivo sufficiente di rallegrarsi, ma per la buona operazione, affinchè faccia a loro del bene, si diletta vedendoli fare del bene a loro volta e si lascia aiutare da loro nel fare il bene.

Pag.117

### II. Quanto alla beatitudine perfetta dell'altra vita:

- a) **Non si richiede la società di amici con necessità fisica** (*ad esse beatitudinis*), perchè allora l'uomo ha la pienezza della sua perfezione in Dio.
- b) **Di necessità morale** (*ad bene esse beatitudinis*) è conveniente la società degli amici. S.AGOSTINO (*Super Gen.ad litt.*, lib.VIII, c.25, n.47; MPL 34, 391) dice che la creatura spirituale per essere beata è aiutata solo intrinsecamente da Dio per mezzo dell'eternità, della verità e della carità del Creatore. Se poi si ammette anche un aiuto estrinseco, esso non potrà consistere in null'altro se non nel fatto che i santi si vedono a vicenda e godono della loro società in Dio.

**Arg.1** La gloria (e quindi la beatitudine) consiste nel fatto che il bene dell'uomo arriva alla notizia di altri, il che richiede la società.

**Risp.** La gloria essenziale della beatitudine non è quella che l'uomo ha presso un altro uomo, ma quella che ha presso Dio.

**Arg.2** BOEZIO dice che nessun bene può essere posseduto con gioia se non vi è un certo consorzio nel suo possesso.

**Risp.** Ciò vale per i beni che non danno piena sufficienza, non però del bene divino beatificante dal quale deriva per l'uomo la piena e perfetta sufficienza.

**Arg.3** La carità che rimane in patria si estende anche al prossimo.

**Risp.** La perfezione essenziale della carità propria della beatitudine consiste nell'amore di Dio, non in quello del prossimo, ragione per cui, anche se vi fosse una sola anima felice in Dio, essa sarebbe beata senza avere un prossimo da amare. Supponendo però il prossimo, dall'amore di Dio la carità si estende conseguentemente anche all'amore di esso. Perciò l'amicizia (con il prossimo) è quasi concomitante rispetto alla beatitudine perfetta.

Pag.117

## Q.V - IL CONSEGUIMENTO DELLA BEATITUDINE.

-	<i>an sit</i> (esistenza, possibilità del conseguimento) (1)
-	<i>quid sit</i> :
•	in sè
○	quanto alla beatitudine conseguita
▪	positivamente
•	gradualità (2)
•	momento di realizzazione (3)
▪	negativamente (se una volta conseguita può essere persa) (4)
○	quanto ai mezzi del conseguimento
▪	naturali
•	rispetto all'uomo (5)
•	rispetto a creature superiori (6)
▪	soprannaturali: Dio che muove all'opera (7)
•	rispetto all'estensione dei soggetti che la desiderano (8)

Pag.118

### Art.1 - L'uomo può conseguire la beatitudine.

Sal 94 (93),12: "Beato l'uomo, che tu istruisci Signore".

### Argomento teologico.

Ma	La beatitudine significa il conseguimento del bene perfetto, così che chi è capace del bene perfetto, può arrivare alla beatitudine.
Mi	Ora, l'uomo è capace del bene perfetto.
Co	Perciò l'uomo può conseguire la beatitudine.

### Prova della Mi.

#### 1. dall'universalità dell'oggetto delle facoltà razionali.

Ma	Ciò che può conoscere e desiderare il bene perfetto, è capace del bene perfetto.
Mi	Ora, l'uomo può conoscere con il suo intelletto il bene perfetto e con la sua volontà può desiderarlo.
Co	Perciò l'uomo per mezzo del suo intelletto e della sua volontà è capace del bene perfetto.

2. **dalla possibilità per l'intelletto umano di vedere l'essenza di Dio** (visione in cui consiste la beatitudine formale perfetta) (*Summa Theologiae*, I, q.12, a.1).

- a) **La fede** insegna che:
- l'uomo è destinato da Dio alla beatitudine perfetta e
  - la beatitudine consiste nella visione dell'essenza divina.
- b) **La ragione** dimostra la possibilità per l'intelletto umano di vedere l'essenza di Dio fondandosi sul desiderio naturale della conoscenza quidditativa della causa prima.

Ma	Il desiderio che in nessun modo può ottenere il suo oggetto è vano.	
Mi	Ora l'uomo ha il desiderio naturale di conoscere l'essenza della causa dopo che, contemplando l'effetto, si è accertato della sua esistenza (da tale desiderio sorge nella mente umana l'ammirazione, la meraviglia che porta alla riflessione filosofica e scientifica).	
Co	Perciò, se l'intelletto della creatura razionale non potesse in nessun modo arrivare alla conoscenza quidditativa (visione) della Causa Prima di tutte le cose, il desiderio naturale dell'uomo sarebbe vano.	
	=Mi <sup>1</sup>	
	Ma <sup>1</sup>	Ma il desiderio naturale non può mai essere vano.
	co <sup>1</sup>	Perciò l'intelletto della creatura razionale può in qualche modo realizzare la visione essenziale di Dio.

Pag.119

La grande difficoltà consisterà ovviamente nella determinazione del modo in cui la visione quidditativa di Dio è desiderata dall'uomo ed è possibile rispetto ad esso. Ebbene, per salvaguardare la gratuità dell'ordine soprannaturale è necessario porre un desiderio naturale puramente inefficace (incapace di realizzare da sé ciò che desidera), mediato (bisognoso di un fattore soprannaturale per il suo compimento) e condizionato (la realizzazione dipende dalla condizione che Dio-Autore dell'ordine soprannaturale voglia liberamente concederla). La possibilità della visione quidditativa di Dio è pertanto una potenza non naturale (che trova un principio attuante connaturale), ma è una potenza obbedienziale, che viene attuata liberamente da Dio al di là delle condizioni della natura. Si noti la distinzione tra la potenza obbedienziale per così dire generica, in virtù della quale Dio può fare di ogni ente ciò che vuole, purchè non ci sia contraddizione (ad es. fare dalle pietre dei figli di Abramo) e la potenza obbedienziale specifica in virtù della quale una determinata natura non solo in quanto è ente, ma proprio in quanto è un ente tale, così determinata dalla sua essenza (natura) specifica, può ricevere da Dio un'attuazione che oltrepassa le sue capacità ed esigenze connaturali e questo è il caso dell'intelletto umano, che, proprio in quanto è una tale determinata natura (facoltà spirituale con un oggetto formale universale ed illimitato), è passivamente obbedenzialmente suscettibile di ricevere la partecipazione soprannaturale del bene divino. Il desiderio naturale non prova perciò il fatto della visione (anche se S.Tommaso, nella *Summa Theologiae*, I, q.12, a.1, passa subito alla conclusione generale positiva dovuta al suo procedere teologico fondato sulla promessa divina rivelata), ma prova la sua possibilità obbedienziale. Dio rimane libero di adempierlo o meno - il desiderio non è vano se di fatto non adempiuto da Dio, sarebbe però vano (e quindi in contrasto con la natura) se in nessun modo (nemmeno in maniera soprannaturale) potesse essere realizzato.

**Arg.1** Come la natura razionale sovrasta quella sensibile, così la natura intellettuale sovrasta quella razionale. Ma gli animali non possono pervenire al fine dell'uomo e così sembra che nemmeno l'uomo possa arrivare al fine della natura intellettuale (= angelica).

**Risp.** Diversa è l'eccedenza della natura razionale rispetto a quella sensibile e l'eccedenza della natura intellettuale rispetto a quella razionale. La natura razionale infatti eccede quella sensibile **quanto all'oggetto della conoscenza** (il senso non può conoscere in nessun modo

l'universale conosciuto dalla ragione). La natura intellettuale invece eccede quella razionale **quanto al modo di conoscere la stessa verità intellegibile** (la natura intellegibile l'apprende subito, quella razionale arriva ad essa per ricerca e discorso razionale). In qualche modo (cioè a modo di discorso che è suo proprio) la ragione arriva a ciò che apprende l'intelletto. Perciò la natura razionale può conseguire la beatitudine che è la perfezione della natura intellettuale, ma in un modo diverso da quello degli angeli (non subito, ma con un moto discorsivo). Gli angeli infatti hanno conseguito la beatitudine subito dopo il principio della loro creazione (con un unico atto); gli uomini invece arrivano ad essa dopo molto tempo e con atti moltiplicati. La natura sensitiva infine non può arrivare a tal fine in nessun modo nè subito, nè col tempo.

Pag120

**Arg.2** Dio è verità pura, ma l'uomo contempla la verità solo nelle cose materiali convertendosi ai fantasmi.

**Risp.** Nello stato della vita presente è connaturale all'uomo conoscere la verità intelligibile per mezzo dei fantasmi. Nello stato di separazione invece assume un altro modo connaturale di conoscenza indipendente dai fantasmi per conversione immediata agli intelligibili, come le sostanze separate (angeli), ma in maniera molto più imperfetta e confusa (*Summa Theologiae*, I, q.89, a.1).

**Arg.3** La beatitudine consiste nel conseguimento del sommo bene, ma non si può arrivare al sommo se non si oltrepassano gli intermedi che sono gli angeli (collocati tra l'uomo e Dio). Siccome poi l'uomo non può oltrepassare gli angeli, ne segue che non può raggiungere il sommo (Dio) ed essere beato.

**Risp.** L'uomo non può oltrepassare gli angeli secondo il grado di natura, ma può oltrepassarli secondo l'operazione dell'intelletto, che conosce qualcosa sopra gli angeli che beatifica gli uomini e se raggiunge questo è perfettamente beato.

## Art.2 - Un uomo può essere più beato di un altro.

Gv 14, 2: "Nella casa del Padre mio vi sono molti posti". S.AGOSTINO interpreta la moltitudine dei posti come la diversità tra le dignità dei meriti nella vita eterna. La dignità conferita per il merito è appunto la beatitudine. Perciò vi sono diversi gradi di beatitudine e non uno solo uguale per tutti.

### Distinzione.

Nel concetto della beatitudine sono racchiusi due connotati:

- lo stesso fine ultimo (*cuius gratia*), che è il sommo Bene e
  - il conseguimento e godimento di questo Bene.
- 1) **Quanto a quel Bene che è oggetto e causa della beatitudine**, non è possibile che una beatitudine sia più grande di un'altra, perchè non vi è se non uno solo sommo Bene, cioè Dio, del cui godimento gli uomini sono resi beati.
  - 2) **Quanto al conseguimento di questo Bene per mezzo del godimento**, un beato può essere più beato di un altro.

Ma	Quanto più uno gode del Bene divino, tanto più è beato.
Mi	Ora, può avvenire che uno goda di Dio più di un altro, in quanto è soggettivamente meglio disposto ed ordinato a godere di Dio. (La grazia finale infatti è di diversa intensità).
Co	Perciò sotto questo aspetto (di disposizione soggettiva) un beato può essere più beato di un altro.



**Arg.1** In Mt 20,10 si dice che tutti gli operai della vigna hanno ricevuto un denaro perché, come dice S.GREGORIO MAGNO, hanno ricevuto la retribuzione uguale della vita eterna.

**Risp.** L'unità del denaro significa l'unità della beatitudine dalla parte dell'oggetto, ma la diversità dei posti (mansioni) indica la diversità della beatitudine secondo il grado di godimento soggettivo.

Pag.121

**Arg.2** La beatitudine è il bene sommo e il sommo non ha qualcosa di più grande di sé.

**Risp.** La beatitudine è il sommo bene in quanto è il possesso e il godimento perfetto del sommo Bene.

**Arg.3** La beatitudine deve quietare ogni desiderio e quindi non può lasciare mancare qualcosa.

**Risp.** A nessun beato rimane ancora un bene da desiderare, perché ognuno possiede lo stesso bene infinito, che è il bene di ogni bene (S.AGOSTINO). Si dice però che uno è più beato di un altro secondo la diversa partecipazione dello stesso bene. L'aggiunta di altri beni invece non aumenta la beatitudine (S.AGOST., *Conf.* V, c.4; MPL 32, 708): "Chi ha conosciuto Te e altre cose, non è più beato per quelle altre cose, ma per Te solo è beato".

### **Art.3 - La beatitudine perfetta non si può realizzare in questa vita.**

Gb 14,1: "Homo natus de muliere, brevis vivens tempore, repletur multis miseriis" (Vulg.); ma la beatitudine esclude ogni miseria.

#### **Argomento teologico.**

**La tesi.** Una certa partecipazione della beatitudine può realizzarsi già in questa vita, ma la beatitudine perfetta e vera non può realizzarsi in questa vita.

#### **La prova.**

##### **I. Dalla ragione comune della beatitudine.**

Mi	La beatitudine, essendo "un bene perfetto e sufficiente" esclude ogni male e adempie <sup>83</sup> ogni desiderio.
Ma	In questa vita: a) non è possibile escludere ogni male, perché la vita presente è sottomessa a molti mali inevitabili: - all'ignoranza dalla parte dell'intelletto, - all'affetto disordinato dalla parte dell'appetito, - a molte penalità dalla parte del corpo. b) nè è possibile saziare il desiderio del bene in questa vita:
Mi <sup>1</sup>	L'uomo desidera naturalmente la permanenza del bene che ha.
Ma <sup>1</sup>	Ma i beni della vita presente sono transitori come la stessa vita di cui pure desideriamo naturalmente la permanenza perpetua fuggendo per natura la morte.
Co <sup>1</sup>	Perciò il desiderio naturale del bene non può essere saziato in questa vita.
Co	Perciò è impossibile avere la beatitudine in questa vita.

<sup>83</sup> Colma.

## II. Ciò in cui la beatitudine specialmente consiste.

Mi	La beatitudine perfetta consiste nella visione dell'essenza divina.
Ma	Ora, non è possibile che l'uomo veda l'essenza divina in questa vita.
Co	Perciò la beatitudine perfetta non si può avere in questa vita.

Pag.122

**Arg.1** Sal 119 (118), 1: “Beato l'uomo di integra condotta, che cammina nella legge del Signore.” Il che avviene in questa vita.

**Risp.** Alcuni uomini si dicono beati in questa vita:

- o per la speranza della beatitudine da conseguire nell'altra vita: “Nella speranza noi siamo stati salvati” (Rm 8,24);
- o per una certa partecipazione della beatitudine secondo un certo godimento del sommo Bene.

**Arg.2** La partecipazione imperfetta del sommo Bene non distrugge la ragione di beatitudine (ed è così che vi è una gradualità nella beatitudine soggettiva). Ebbene, in questa vita gli uomini possono essere partecipi in qualche modo del sommo Bene conoscendolo ed amandolo, anche se imperfettamente.

**Risp.** La partecipazione della beatitudine può essere imperfetta in due modi:

- 1) da parte dell'oggetto della beatitudine non visto secondo la sua essenza e tale imperfezione distrugge la ragione della vera beatitudine,
- 1) dalla parte del partecipante, il quale arriva all'oggetto della beatitudine che è Dio in Se stesso, ma imperfettamente in paragone a quel modo in cui Dio gode di Se stesso e tale imperfezione non toglie la ragione della beatitudine, perchè essendo la beatitudine un'operazione, la sua vera ragione si prende dall'oggetto specificante e non dal soggetto.

**Arg.3** Ciò che trova il consenso di molti (sentenza comune) non può essere del tutto falso, perchè la natura non viene meno nella maggior parte (ciò che si verifica nella maggior parte sembra infatti naturale e ciò che è naturale non può venire meno del tutto). Ora, molti (la maggioranza) pongono la beatitudine in questa vita: Sal 144 (143), 15: “Beato il popolo che possiede questi beni, beato il popolo il cui Dio è il Signore”. I beni posseduti dal popolo sono i beni di questa vita. Quindi sembra che qualcuno possa essere beato in questa vita.

**Risp.** Gli uomini ritengono che in questa vita si realizzi una certa beatitudine a causa della sua somiglianza con la beatitudine vera (e perfetta) e perciò non si ingannano del tutto nella loro valutazione.

### Art.4 - La beatitudine, una volta posseduta, non può essere persa.

In Mt 25, 46 si dice dei giusti che “andranno alla vita eterna”, che è la beatitudine dei santi. Ora, ciò che è eterno non viene meno. Perciò la beatitudine non può essere persa.

Pag.125

### Argomento teologico.

**I. Quanto alla beatitudine imperfetta che si può realizzare in questa vita** non c'è dubbio che possa essere persa.

Mi	La beatitudine imperfetta di questa vita consiste: a) nella felicità contemplativa e b) nella felicità attiva.
Ma	Ora l'una e l'altra felicità può essere persa: a) <b>la felicità contemplativa</b>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>- si perde per oblio, se la scienza si corrompe a causa di una malattia,</li> <li>- si perde per distrazioni derivanti da altre occupazioni che assorbono totalmente la mente umana distogliendola dalla contemplazione,</li> </ul> <p><b>b) la felicità attiva</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- si perde, se cambia la volontà umana facendo degenerare la virtù in vizio (la felicità consiste infatti principalmente nell'atto delle virtù),</li> <li>- si perde, anche se rimane intatta nella virtù, per turbamenti dovuti a mutazioni esterne che ostacolano molte opere della virtù, senza però togliere del tutto la virtù; la virtù infatti rimane anche quanto alla sua operazione, finchè l'uomo lodevolmente sostiene tutte le avversità,</li> </ul>
Co	Perciò la beatitudine imperfetta di questa vita può essere persa.

Siccome però il fatto di poter essere persa è in contrasto con la stessa ragione della beatitudine, Aristotele dice che alcuni sono beati in questa vita, ma non semplicemente (in assoluto), bensì "come uomini" e cioè secondo la natura umana composta e soggetta a mutamenti.

## II. Quanto alla beatitudine perfetta che si aspetta dopo questa vita.

**Opinione errata.** ORIGENE, seguendo i PLATONICI, disse che dopo aver conseguito la sua ultima beatitudine l'uomo può ridiventare misero.

### Confutazione.

#### (1) Dalla ragione comune della beatitudine.

Mi	La beatitudine è il bene perfetto e sufficiente e quindi tale da quietare ogni desiderio dell'uomo ed escludere ogni suo male.
Ma	Ora, l'uomo desidera naturalmente mantenere quel bene che ha ed ottenere la sicurezza del suo possesso, altrimenti è necessariamente afflitto dal timore della perdita o dal dolore derivante dalla certezza della perdita.
Co	<p>Perciò si richiede per la vera beatitudine che l'uomo abbia un'opinione certa che non perderà quel bene che possiede.</p> <p><b>Se poi tale opinione è vera</b>, ne segue che di fatto non perderà mai la beatitudine e si ha la prova del proposito<sup>84</sup>,</p> <p><b>se tale opinione è falsa</b>, l'inganno in essa implicito è un male dell'intelletto che contrasta con la ragione della beatitudine vera.</p>

Pag.124

#### (2) Dalla ragione speciale della beatitudine.

Mi	La beatitudine perfetta dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina.		
Ma	Ora la visione dell'essenza divina non si può perdere:		
	1) <b>nè dalla parte della volontà umana</b> , perchè è impossibile che un uomo vedendo l'essenza divina voglia non vederla.		
	<table border="1"> <tr> <td>Ma<sup>1</sup></td> <td>           Ciò di cui si vuole la privazione:           <ul style="list-style-type: none"> <li>• o è un bene insufficiente e quindi si cerca un bene più soddisfacente;</li> <li>• o ha qualche incomodo annesso per il quale risulta fastidioso.</li> </ul> </td> </tr> </table>	Ma <sup>1</sup>	Ciò di cui si vuole la privazione: <ul style="list-style-type: none"> <li>• o è un bene insufficiente e quindi si cerca un bene più soddisfacente;</li> <li>• o ha qualche incomodo annesso per il quale risulta fastidioso.</li> </ul>
Ma <sup>1</sup>	Ciò di cui si vuole la privazione: <ul style="list-style-type: none"> <li>• o è un bene insufficiente e quindi si cerca un bene più soddisfacente;</li> <li>• o ha qualche incomodo annesso per il quale risulta fastidioso.</li> </ul>		

<sup>84</sup> La tesi.

	Mi <sup>1</sup>	Ora, la visione dell'essenza divina: - non è un bene insufficiente, perchè riempie l'anima di tutti i beni e - non ha nessun incomodo annesso, perchè la contemplazione della somma sapienza è piacevole e soave.
	Co <sup>1</sup>	Perciò è impossibile che un uomo beato voglia essere privo con la propria volontà della visione dell'essenza divina perdendo così la sua beatitudine,
<b>2) nè dalla parte di Dio sottraente.</b>		
	Ma <sup>1</sup>	La sottrazione della beatitudine è la pena più grande.
	Mi <sup>1</sup>	Il beato che vede l'essenza di Dio non è suscettibile di colpa e quindi nemmeno di una pena inflitta da Dio giusto giudice. La visione rende l'uomo impeccabile rettificando conseguentemente la sua volontà.
	Co <sup>1</sup>	Perciò il beato non è suscettibile della sottrazione della beatitudine dalla parte di Dio.
<b>3) nè dalla parte di un qualsiasi altro agente.</b>		
	Mi <sup>1</sup>	La mente congiunta con Dio è elevata sopra tutte le cose.
	Ma <sup>1</sup>	Ciò che è congiunto con Dio e quindi elevato sopra tutte le cose non può essere distolto da tale congiunzione per mezzo dell'azione di un agente creato qualsiasi.
	Co <sup>1</sup>	Perciò sembra essere inconveniente che l'uomo beato passi di nuovo alla miseria attraverso delle alterazioni temporali, che non sono possibili, se non in quelle realtà che sono sottomesse al tempo e al moto (per la stessa ragione è impossibile anche un simile passaggio dalla miseria eterna della dannazione alla beatitudine).
Co		Perciò la beatitudine perfetta non si può perdere in nessun modo.

**Arg.1** Il soggetto di quel perfettibile che è la beatitudine, cioè l'uomo, è qualcosa di mutevole.

**Risp.** La beatitudine è perfezione consumata che esclude dal beato ogni difetto e quindi gli spetta in un modo immutabile a causa dell'azione divina che solleva l'uomo alla partecipazione dell'eternità trascendente ogni tempo. Pag.125

**Arg.2** La beatitudine è un'operazione dell'intelletto sottoposta alla volontà che è aperta ad alternative contrarie.

**Risp.** La volontà è aperta agli opposti nell'ordine dei mezzi al fine, ma al fine stesso che è solo fine (fine ultimo) è ordinata con necessità naturale. Il segno di questo è il fatto che l'uomo non può non volere essere beato.

**Arg.3** La beatitudine ha un inizio e quindi sembra che debba avere anche un termine.

**Risp.** La beatitudine ha un principio dovuto alla condizione del soggetto partecipante, ma non ha termine a causa della condizione del bene la cui partecipazione rende beati. Perciò la beatitudine ha il suo principio per un motivo e non ha un termine per un altro motivo.

### **Art. 5 L'uomo non può conseguire la beatitudine perfetta con le sue forze naturali.**

Mi	L'uomo è il principio naturale dei suoi atti per mezzo dell'intelletto e della volontà.
Ma	Ora, la beatitudine ultima preparata per i santi supera l'intelletto e la volontà dell'uomo - 1 Co 2,9: "Quelle cose che occhio non vide nè orecchio udì, nè entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano."
Co	Perciò l'uomo non può raggiungere la beatitudine perfetta con le sue sole forze naturali.

### **Argomento teologico.**

**I. La beatitudine imperfetta** che si può avere in questa vita può essere acquisita dall'uomo con le sue forze naturali come possono essere acquisite le virtù (intellettuali e morali), nella cui operazione tale beatitudine consiste.

**II. La beatitudine perfetta** invece non può essere naturalmente acquisita.

Mi	La beatitudine perfetta dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina.
Ma	Ora, vedere Dio per essenza supera la natura, non solo quella umana, ma in genere ogni natura creata o creabile.
	Mi <sup>1</sup> La conoscenza naturale della creatura segue il modo della sua sostanza.
	Ma <sup>1</sup> Ora, la sostanza creata viene <sup>85</sup> infinitamente meno davanti all'essenza increata di Dio.
Co <sup>1</sup>	Perciò la conoscenza che segue il modo della sostanza creata viene <sup>86</sup> quasi infinitamente meno davanti alla visione dell'essenza divina.
Co	<b>Perciò la beatitudine perfetta (soprannaturale) non può essere raggiunta connaturalmente nè dall'uomo nè da qualsiasi altra creatura.</b>

Pag.126

**Arg.1** La natura non può venire meno in cose necessarie come è per l'uomo il raggiungimento del suo fine ultimo.

**Risp.** La natura non è venuta meno in cose necessarie anche quando non ha dato all'uomo delle armi e delle difese come ad altri animali, ma gli diede la ragione e le mani per mezzo delle quali avrebbe potuto procurarsi le cose necessarie per la sua sopravvivenza. Similmente non è venuta meno la natura in cose necessarie quando non ha dato all'uomo un principio connaturale con il quale avrebbe potuto conseguire la beatitudine (perfetta), il che era impossibile, ma gli diede invece il libero arbitrio con il quale avrebbe potuto convertirsi a Dio, il quale non avrebbe mancato di beatificare l'uomo; infatti, ciò che possiamo fare con l'aiuto degli amici è come se in qualche modo lo potessimo fare noi stessi.

**Arg.2** Le creature irrazionali conseguono connaturalmente i loro fini e quindi dovrebbe accadere così anche per l'uomo, dato che è più perfetto di loro.

**Risp.** E' di condizione più nobile la natura che può conseguire il bene perfetto, anche se per questo ha bisogno di un aiuto esterno, che non una natura che consegue un bene imperfetto senza avere bisogno in vista di esso di un aiuto esterno.

**Esempio.** E' meglio disposto in vista della salute chi può conseguire la salute perfetta con l'aiuto di medicine di chi può conseguire solo la salute imperfetta senza avere bisogno di medicine.

**Applicazione.** Così la creatura razionale che può conseguire il bene perfetto della beatitudine in vista del quale ha però bisogno dell'aiuto divino, è più perfetta della creatura irrazionale che non è capace (nemmeno obbedenzialmente specificamente) di un tale bene, ma raggiunge solo un bene imperfetto con le sue forze connaturali.

**Arg.3** L'inizio e il termine dell'operazione spettano allo stesso soggetto e quindi sembra che l'uomo che può connaturalmente iniziare l'operazione imperfetta, possa anche connaturalmente raggiungere la perfezione dell'operazione che è la beatitudine.

**Risp.** Se l'imperfetto ed il perfetto sono della stessa specie, possono essere causati dalla stessa virtù operativa. Ciò però non segue con necessità, se c'è diversità di specie: ad es. non tutto ciò che può disporre la materia le può anche dare la sua ultima perfezione formale. Ebbene, l'operazione imperfetta, che è sottomessa alla potestà naturale dell'uomo, è specificamente diversa

<sup>85</sup> Vale.

<sup>86</sup> Vale.

da quell'operazione perfetta che costituisce la beatitudine dell'uomo. Infatti, la specie dell'operazione dipende dall'oggetto formale.

Pag.127

**Art. 6 L'uomo non può conseguire la beatitudine perfetta per mezzo dell'operazione di una creatura superiore.**

Sal 84 (83), 12: "Il Signore concede grazia e gloria".

**Argomento teologico.**

Ma	Siccome ogni creatura è sottomessa alle leggi naturali avendo una virtù operativa limitata, ne segue che ciò che supera la natura deriva immediatamente da Dio (come la risurrezione di un morto, l'illuminazione di un cieco, ecc.), nè può essere causato dalla virtù di una creatura.
Mi	Ora, la beatitudine perfetta è un bene che supera la natura creata.
Co	Perciò: 1. è impossibile che la beatitudine perfetta sia conferita all'uomo dall'azione di una creatura, ma l'uomo è perfettamente beato solo grazie all'azione divina; 2. per quanto poi riguarda la beatitudine imperfetta, la sua conseguibilità coincide con quella della virtù nella quale consiste (la virtù intellettuale e morale acquisita deriva dall'intelletto e dalla volontà e quindi può derivare anche dall'illuminazione angelica).

**Arg.1** Duplice è l'ordine delle cose nell'universo:

1. quello delle parti dell'universo tra loro e
2. quello di tutto l'universo al bene esterno (trascendente)

e il primo ordine (1) è a sua volta ordinato al secondo (2) come al fine. Ora, l'ordine delle parti dell'universo tra loro si deve considerare secondo l'influsso delle creature superiori sulle inferiori e la beatitudine dell'uomo consiste nel bene esterno (trascendente) che è Dio. Perciò l'uomo diventa beato per mezzo dell'azione che la creatura superiore (angelo) esercita su di lui.

**Risp.** Nelle potenze attive ordinate spesso avviene che condurre al fine ultimo spetta alla potenza suprema, ma le potenze inferiori aiutano al conseguimento del fine ultimo disponendo<sup>87</sup> (come all'arte governativa spetta l'uso della nave in vista del quale la nave stessa è prodotta dall'arte inferiore di costruzione navale). Così anche nell'ordine dell'universo l'uomo è aiutato dagli angeli nel conseguimento dell'ultimo fine, quanto a disposizioni precedenti, ma consegue lo stesso ultimo fine solo per mezzo del primo Agente che è Dio.

**Arg.2** L'uomo è beato in potenza, l'angelo lo è in atto, perciò sembra che l'angelo possa condurre l'uomo dalla potenza all'atto della beatitudine.

**Risp.** Una forma è principio dell'azione in un'altra potenza, solo se esiste perfettamente nel suo soggetto secondo l'essere naturale e perfetto (l'intenzione<sup>88</sup> del bianco nella pupilla non causa il bianco nelle cose, i corpi riscaldati da altri non possono riscaldare all'infinito a loro volta, ecc. ). Ora, la luce della gloria che rende il soggetto atto a vedere Dio è naturale e perfetta solo in Dio; invece in ogni creatura è presente solo imperfettamente e secondo un essere similitudinario o partecipato. Perciò nessuna creatura può essere causa di beatitudine perfetta per un'altra.

Pag.128

**Arg.3** L'angelo può illuminare l'intelletto dell'uomo, nella cui operazione consiste la beatitudine perfetta.

<sup>87</sup> Al medesimo fine.

<sup>88</sup> L'immagine.

**Risp.** L'angelo beato illumina l'intelletto di un uomo o di un altro angelo inferiore quanto ad alcune ragioni di opere divine, non però quanto alla stessa visione dell'essenza divina in vista della quale tutti vengono immediatamente illuminati da Dio.

**Art .7 Le opere buone si richiedono per il conseguimento della beatitudine.**

Gv 13, 17: "Sapendo queste cose, sarete beati se le metterete in pratica".

**Argomento teologico.**

**Di potenza assoluta**<sup>89</sup>, Dio avrebbe potuto concedere la beatitudine perfetta senza un'operazione precedente. Infatti è richiesta per la beatitudine la rettitudine della volontà (il retto ordine al fine), che si esige per il conseguimento dell'ultimo fine, come si esige la disposizione della materia per il conseguimento della forma.

Da ciò però non segue che un'operazione dell'uomo debba precedere la beatitudine. Dio infatti avrebbe potuto rendere simultaneamente la volontà rettamente tendente al fine e conseguente il fine. Similmente può accadere che simultaneamente dispone la materia e induce la forma.

**Di potenza ordinata**<sup>90</sup>, invece l'ordine della sapienza divina esige che avvenga diversamente. Infatti l'ordine nel conseguire il bene perfetto è questo:

- qualcosa ha il bene perfetto per natura, senza moto,
- qualcosa lo ha con un moto solo,
- qualcosa infine lo ha con più moti.

**Solo Dio ha la beatitudine perfetta senza moto.**

Ma	Possedere il bene perfetto senza moto conviene a chi lo ha connaturalmente.
Mi	Ora, possedere connaturalmente la beatitudine perfetta spetta solo a Dio.
Co	Perciò è <b>proprio di Dio solo il fatto che non è mosso alla beatitudine per mezzo di un'operazione precedente.</b>

Siccome la beatitudine supera ogni natura creata, **nessuna creatura può convenientemente conseguirla senza il moto operativo per mezzo del quale tende ad essa.**

- **L'angelo** che è superiore all'uomo secondo l'ordine della natura ha conseguito la beatitudine secondo l'ordine della sapienza divina con **un solo moto di operazione meritoria.**
- **L'uomo** invece consegue la beatitudine perfetta con **molti moti di operazione detti meriti.** La beatitudine è perciò il premio di operazioni virtuose (come dice ARISTOTELE anche riguardo alla beatitudine imperfetta di questa vita).

Pag.129

**Arg. 1** Dio come Agente di virtù infinita non suppone nell'agire nè la materia nè le sue disposizioni e perciò, siccome le azioni umane non si richiedono come causa efficiente della beatitudine, sembra che non possano essere richieste nemmeno come disposizioni.

**Risp.** L'operazione umana non si esige per il conseguimento della beatitudine a causa dell'insufficienza della virtù operativa divina, ma solo per osservare l'ordine nelle cose.

<sup>89</sup> E' la traduzione dell'espressione scolastica "De potentia absoluta".

<sup>90</sup> "De potentia ordinata".

**Arg.2** Come Dio nella creazione ha prodotto tutte le creature senza alcuna disposizione previa, così sembra che dia anche la beatitudine perfetta senza disposizioni preve della creatura razionale.

**Risp.** Dio ha prodotto le prime creature perfette senza alcuna operazione dispositiva precedente costituendo gli individui delle specie, così che da essi e per mezzo di essi la natura si propagava nei posterì. Similmente, siccome da Cristo (vero Dio e vero uomo) la beatitudine doveva derivare a tutti gli altri uomini, l'anima di Cristo fu beata subito dal principio della sua concezione senza alcuna operazione meritoria precedente. Ciò è però un suo privilegio singolare ed irripetibile. Infatti ai bambini battezzati viene in aiuto il merito di Cristo in vista della beatitudine da conseguire per il fatto che, anche se non vi è in essi un'azione meritoria propria, per mezzo del battesimo sono nondimeno diventati membra di Cristo.

**Arg.3** La beatitudine è dell'uomo a cui Dio dà la giustizia senza le opere (Rm 4, 6).

**Risp.** S.PAULO parla della beatitudine della speranza, che si ha per mezzo della grazia giustificante, la quale non si dà per opere precedenti. La grazia infatti non ha ragione di termine di un moto come la beatitudine, ma piuttosto di principio di quel moto con il quale si tende alla beatitudine.

### **Art.8 Ogni uomo desidera la beatitudine.**

S.AGOSTINO (*De Trin.* XIII, 3; DPL 42, 1018) dice che non c'è nessun uomo che non riconosca nella sua volontà il principio secondo il quale ognuno vuol essere beato e nessuno vuol essere misero.

#### **Argomento sistematico.**

**I. Secondo la ragione comune della beatitudine** è necessario che ogni uomo desideri essere beato.

Mi	La ragione comune della beatitudine consiste nel suo essere un bene perfetto.	
Ma	Ora, essendo il bene oggetto formale proprio della volontà, il bene perfetto di qualcuno è quel bene che soddisfa perfettamente la sua volontà.	
Co	Perciò desiderare la beatitudine coincide con il desiderio di avere la volontà pienamente soddisfatta.	
	=Ma <sup>1</sup>	
	Mi <sup>1</sup>	Ora, ognuno vuole avere la volontà pienamente soddisfatta.
	Co <sup>1</sup>	Perciò <b>ognuno vuole la comune ragione di beatitudine.</b>

Pag.130

**II. Secondo la ragione speciale della beatitudine** non tutti conoscono ciò in cui consiste di fatto la vera beatitudine e di conseguenza non tutti vogliono quella realtà in cui si trova la vera beatitudine dell'uomo in specie.

**Arg.1** S.AGOSTINO (*De Trin.* XIII, 4; MPL 42, 1018) fa osservare come diversi uomini identificano la beatitudine con cose diverse.

**Risp.** cf. il *corpus articuli* (la beatitudine speciale non è voluta da tutti, perchè non è ugualmente conosciuta da tutti).

**Arg.2** Alcuni pensano che è impossibile che un uomo veda l'essenza di Dio e quindi non lo desiderano.



**Risp.** Siccome la volontà segue l'apprensione della ragione, come può accadere che qualcosa è identico realmente, ma diversificato secondo la ragione, così può accadere che qualcosa sia desiderato in un modo e non lo sia invece in un altro. Di conseguenza la beatitudine considerata secondo la ragione del bene finale e perfetto (beatitudine *in communi*) è naturalmente e necessariamente oggetto della tendenza volitiva; se invece la beatitudine viene considerata secondo alcune altre considerazioni speciali (dal lato dell'operazione stessa, o dal lato della potenza operativa, o dal lato dell'oggetto), non necessariamente si costituisce oggetto di ogni tendenza volitiva.

**Arg.3** S.AGOSTINO (*De Trin.* XIII, c5: MPL 42, 1020) dice che “il beato ha tutto ciò che vuole e non vuole nulla di male”. Ma non tutti vogliono questo, perchè alcuni hanno cattiva volontà.

**Risp.** La definizione della beatitudine è vera e sufficiente se si riferisce a tutto ciò che è voluto naturalmente; se però si riferisce a ciò che l'uomo vuole secondo l'apprensione della ragione, allora non è più vero che spetta alla beatitudine avere tutto ciò che l'uomo vuole, ma piuttosto alla miseria, perchè tali cose impediscono all'uomo il possesso di ciò che vuole naturalmente, come la ragione talvolta prende per vere delle cose che impediscono la scoperta della verità. Questa è la ragione per cui S.AGOSTINO aggiunge nella definizione che il beato “non vuole nulla di male” anche se basterebbe dire che “il beato ha tutto ciò che vuole” riferendolo al desiderio naturale.

QUESTIONE CONNESSA: **L'inclinazione naturale** (P.HORVATH).

- attiva (virtù)
  - determinata e positiva: alla beatitudine comune
  - indeterminata e positivo-negativa: alla beatitudine concreta, ma imperfetta
- passiva (capacità)
  - negativo-positiva: alla beatitudine perfetta nella speranza
  - puramente negativa: alla beatitudine perfetta nella realtà.