

Pag.1

DE HABITIBUS

“Omnis qui negat Filium, nec
Patrem habet: qui confitetur
Filium, et Patrem habet...”
I Ioan.2,23

“Omnis qui recedit, et non permanet
in doctrina Christi, Deum non habet;
qui permanet in doctrina, hic et Patrem et
Filium habet...”
II Ioan. 9

PARTE POSITIVA

Letteratura ausiliare:

- KITTEL G. (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ThWNT, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W.Kohlhammer, Bd 2, pp.816-827, s.v. *echo*;
- CAYRE F., *Patrologia e storia della teologia*, Roma (Desclée) 1936;
- ROUET DE JOURNAL M.-J. SJ, *Enchiridion asceticum*, Friburgi Br., Herder, 1947⁴.

A. *Echein* nella greçità profana.

Un'etimologia elaborata in profondità e spiegata in tutte le sue sfumature è presentata da ARISTOTELE, *Metafica* IV, 23; 1023 a 8 ss. (par. *Categorie* 15; 15 b 17 ss.). **Un primo significato** è il possesso di un diritto, è l'avere ciò di cui uno dispone secondo il suo piacimento, ciò che è sottomesso all'uso di qualcuno (ad es. la febbre possiede, tiene, l'uomo; il tiranno possiede, domina, la città; il vestito è posseduto, portato, da chi lo indossa, ecc.). **Un secondo significato** è quello dell'inerenza di una realtà ad un soggetto capace di riceverla (ad es. il metallo ha la forma di statua, il corpo ha la malattia). **Un terzo significato** esprime il rapporto del contenente al contenuto (ad es. il recipiente ha il liquido, la città ha la popolazione, la nave ha l'equipaggio, ecc.). Infine **un quarto significato** è quello di tenere un'altra realtà impedendola nel suo moto connaturale (ad es. le colonne portano il tetto dell'edificio, secondo i poeti Atlante porta la volta celeste, ecc.).

Teologicamente (e filosoficamente) significativo è quell'avere che esprime appunto un possesso entitativo ed operativo continuato di qualità astratte (senso tecnico della parola “habitus”, *exis*). In questo modo sono possedute le qualità caratteristiche, le doti spirituali, le forze e i poteri spirituali naturali o “soprannaturali” (magici) che “si hanno” e dei quali liberamente si dispone.

Echein esprime anche rapporti personali sia sessuali (*gynaika* oppure *ándra échein*), ma anche in genere amichevoli; così si può avere appunto un amico, un fratello, la stessa divinità ... In questo senso, ciò che l'uomo possiede di buono è espressione della sua comunione con la divinità, è dono della divinità (cf. nel NT I Cor 4,7: “Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto?”).

Pag.2

B. La Septuaginta.

Nell'ebraico manca un verbo per significare l'averne. Per il rapporto di proprietà, di appartenenza, di possesso e anche per esprimere il collegamento spaziale, la vicinanza, si usa generalmente il prefisso con il nome o pronome corrispondente (ad es. "mi è", "è a me", cioè: "io ho").

I LXX usano spesso *échein* nel senso tecnico forte di possedere delle doti spirituali, delle virtù (abiti buoni), delle disposizioni psichiche e anche dei rapporti con altre persone, talvolta anche il rapporto con Dio. In questo senso si ha ad es. il potere, lo spirito, la speranza, il desiderio o il bisogno di qualcosa ecc.

C. Il Nuovo Testamento.

1. L'averne spirituale.

Ciò che si ha è soprattutto **"lo spirito"**. Rm 8,9: "Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene." Lo spirito posseduto dal cristiano è il pegno della risurrezione futura; è un'anticipazione del dono della salvezza escatologica. Rm 8,11: "E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Cristo dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai nostri corpi mortali per mezzo del suo spirito che abita in voi" (cf. v. 23: "anche noi che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo"; I Cor 6,19: "O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio e che non appartenete a voi stessi?"). Così si ha anche "lo Spirito della fede" (II Cor 4,13) che è proteso verso l'attesa escatologica della risurrezione, eppure è qualcosa che si ha già in presente in attesa delle cose future. Presenza spirituale (mistica) e attesa escatologica allo stesso tempo: due realtà che non si escludono, ma si completano a vicenda (contrariamente a quanto pensano in gran parte gli esegeti protestanti: cf. KITTEL, op.cit., p.819 ss.). Chi porta abitualmente in sé lo Spirito di Dio sa quel è la volontà di Dio e quel che è gradito a Lui. Ciò appare dall'affermazione ironica di S.Paolo che, dopo aver dato il consiglio della vedovanza, lo appoggia con la sua autorità: "credo infatti di avere anch'io lo Spirito di Dio".

Similmente si ha **"la mentalità"** (*nus*) di Cristo: I Cor 2,16: "Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo (cf. l'esortazione in Fil 2,5: "Abbate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù"). *Nus* o pensiero significa appunto anche sentimento o atteggiamento, disposizione interiore abituale.

Infine si ha **il *lógos*** che significa generalmente parola, cosa, vicenda, affare importante o anche la fama (Col 2, 23). Significativo è l'averne del *Logos* nel senso giovanneo: cf. Gv 5,38: "non avete la sua parola (*Lógos*) che dimora in voi perchè non credete a colui che egli ha mandato". Gesù non solo dice le parole di Dio, ma è Parola di Dio che va accolta con fede. Chi ha il *Logos* di Dio possiede nel suo Figlio una partecipazione di Dio stesso.

Pag.3

2. L'averne demoniaco.

Nel senso buono si dice ad es. in Apoc. 3,1 (cf. 1,4; 4,5; 5,6) che "Cristo ha i sette spiriti di Dio" considerati come esseri autonomi al di là dell'unico *Pneuma* e paragonabili agli angeli (cap.8 e 15) che stanno davanti a Dio. Anche FILONE DI ALESSANDRIA identifica i *lógoi* con gli *ángheloi*. Infatti in Apoc 5,6 si dice che le sette corna e i sette occhi dell'Agnello immolato sono "simbolo dei sette spiriti di Dio mandati su tutta la terra". Cristo possiede questi spiriti perchè li domina, perchè comanda a loro e loro lo servono. Similmente si dice che è in possesso della "spada affilata a due tagli" (2,12) e della "chiave di Davide" (3,7).

Nel senso cattivo l'aver demoniaco non significa più avere in proprio, possedere, dominare, ma piuttosto avere in sé nel senso spaziale, locale. Mt 11,18 (i Giudei dicono del Battista che "ha un demonio", cf. par Lc 7,33) e Lc 8,27 ("[Gesù] era appena sceso a terra, quando gli venne incontro un uomo della città posseduto dai demòni"). Il *daimónion* ha perso completamente il significato positivo (socratico) e indica unicamente lo spirito avversario di Dio (alla luce del monoteismo ogni religiosità rapportata a spiriti creati¹ è idolatria, culto satanico). "Avere un demonio" può essere ridotto al semplice significato di "essere pazzo" (*màinesthai*). Così in Gv 7,20; 8,48.52 e soprattutto 10,20. In questo senso si hanno anche tutti gli spiriti satanici e gli spiriti di varie malattie debellati da Gesù e dagli Apostoli (Mc 3,22.30; 5,15; 7,25; 9,17; Lc 4,33; 13,11; At 8,7; 16,16; 19,13). Mc 3,22 esprime il sospetto dei Giudei davanti ai prodigi di Cristo, per cui egli ha il demonio supremo chiamato Beelzebul, che opererebbe tali segni. All'aver satanico nel senso forte si riferisce I Cor 2,12: "noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo".

3. Avere Dio.

Nella greccità profana è raro che la comunione dell'uomo con la divinità sia espressa col termine "avere". ARISTOTELE, *Metafisica* XII,7; 1072 b 23, dice che l'oggetto divino è ancora più divino di quello che di divino sembra avere in sé la ragione, ma è significativo l'uso dell'aggettivo neutro. Ciò che si possiede non è *hó theós*, ma *tó theíon*. Solo EPITTETO usa la formula *ton theón échein* come un'espressione usuale.

Nell'AT c'è un rapporto di proprietà tra Dio e il popolo. Dio è il "nostro Dio": cf. Sal 33 (32), 12: "Beata la nazione il cui Dio è il Signore, il popolo che si scelto come erede"; cf. Sal 144 (143), 15 b; Ger 10,16: "Israele è la tribù della sua eredità, Signore degli eserciti è il suo nome." Dio è "l'eredità" dei Leviti (LXX: *kleros*, Deut 10,9; 18,2), la loro "parte di eredità" (LXX: *meris kai kleronomia*, Nu 18, 20), il loro "possesso" (LXX: *katàschesis*); cf. Sir 45,22 (27). Questo pensiero è espresso con molta chiarezza nel Sal 16 (15) e nel Sal 73 (72), 25 ss. **Pag.4**

Negli scritti greci dell'AT il possesso di Dio appare nella preghiera di Esther (Est 4,17 1 / 14,3/: "Mio Signore, nostro re, tu sei l'unico! Vieni in aiuto a me che sono sola e non ho altro soccorso se non te, perché un grande pericolo mi sovrasta.") Similmente si legge in II Mac 8,36: "i Giudei (hanno) un difensore" e 11,10: "(hanno) un alleato venuto dal cielo". Simili espressioni ricorrono spesso anche in III Mac e nella *Testimonianza dei XII Patriarchi*. FLAVIO GIUSEPPE descrive Daniele come uno che "ha il divino" (*echón tó theíon: Antichità giudaiche* 10,250) e *Antichità giudaiche* 8,227 predica tale possesso di Dio non più di un uomo, ma di ogni luogo in cui Dio è presente. FILONE, fondandosi sui testi riguardanti l'eredità levitica, formula come termine tecnico l'espressione "avere Dio per eredità" (*ton theón kleron échein*).

Nel NT il termine avere (*échein*) esprime il possesso di Dio da parte dell'uomo solo in due luoghi significativi: I Gv 2,23: "chi professa la sua fede nel Figlio possiede anche il Padre" e II Gv 9 (*item*). Il possesso di Dio (= il Padre) dipende dalla fede professata nel Cristo come Figlio di Dio e Messia incarnato. Avere il Padre implica anche il possesso del Figlio. Di quest'ultimo si parla in I Gv 5,12: "chi ha il Figlio ha la vita". Similmente si parla del possesso dell'"avvocato" presso Dio (I Gv 2,1) e del "sommo Sacerdote" (Eb 4,14 ss.; 8,1; 10,21), che ha la funzione di un intercessore presso Dio.

4. Il possesso nella speranza.

Il cristiano **ha** la **speranza** come disposizione abituale della sua vita soprannaturale (cf. l'espressione *elpída échein* ad es. in At 24,15; Rm 15,4; II Cor 3,12; Ef 2,12; I Ts 4,13; I Gv 3,3 ecc.). La speranza è fondata sull'atto salvifico compiuto da Cristo nel mistero pasquale e distingue il cristiano dal pagano che "non ha speranza". I cristiani hanno quindi anche **buona coscienza** (cf.

¹ Ogni adorazione di spiriti creati.

Eb 10,2; I Pt 3,16), **coraggio** (Ef 3,12; Eb 10,19), **consolazione** (Eb 6,18), **salvezza** (Col 1,14; Ef 1,7) e **la via aperta verso Dio** (Ef 2,18; 3,12; Rm 5,2).

Per S.Paolo lo stato in cui si trova il cristiano è già un bene salvifico abitualmente posseduto, anche se è come il pegno della salvezza futura (cf. il possesso del *pneuma* in Rm 8,23; II Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13). Il possesso del cristiano è in primo luogo speranza e fiducia, ma anche il bene salvifico eterno è oggetto di un possedere, di un avere. Il possesso della salvezza eterna esprime la certezza della speranza. La salvezza si ha come un **premio** (Mt 5,46; Eb 10,35; I Cor 9,17), un **tesoro in cielo** (Mt 19,21), un' **eredità** (Ef 5,5), un **dominio** (possesso) (Eb 10,34). Il concetto di base è quello del **“possesso della vita eterna”** (Mt 19,16; Gv 3,15.16.36; 5,24.39.40; 6,40.47.53.54; 10,10; 20,31; I Gv 3,15; 5,12.13).

5. L'averne giovanneo.

Per S.Giovanni il cristianesimo non è tanto una vita nella speranza quanto piuttosto un possesso perfetto della salvezza e quindi un avere continuato, un abito. Così si ha la **carità di Dio** (5,42), la **pace** (16,33), la **gioia piena** (17,13), la **luce** (8,12; 12,35.36) e la **vita** (cf. sopra al n.4). Similmente si ha la comunione con Dio (I Gv 1,6), mentre S.Paolo dice solo che si è chiamati ad essa in Cristo (I Cor 1,9) e che Dio nella sua fedeltà realizzerà la sua promessa.

Pag.5

6. Il cristianesimo come un abito di vita.

Il NT presenta il cristianesimo globalmente come una religione dell' **avere** riguardo alla quale gli altri uomini non cristiani rimangono solo in ricerca e in attesa. Gli Ebrei hanno la legge (Gv 19,7; Rm 2,14.20) e lo zelo per Dio (Rm 10,2), ma i cristiani hanno una giustizia migliore dalla fede (Fil 3,9) e quindi la comunione con il Cristo e parte nella sua salvezza, nella sua risurrezione, hanno lo Spirito Santo e i carismi, pace, gioia, ferma speranza e fiducia in Dio, comunione con Dio e vera gnosi (cf. I Cor 8,1.10). In questo senso S.Paolo dice che “(siamo) poveri, ma facciamo ricchi molti; gente che non ha nulla e invece possediamo tutto” (II Cor 6,10).

Pag.5

PARTE SISTEMATICA

Letteratura:

- *Summa Theologiae* I-II, q.49-54,
- Commenti: card.CAIETANUS Thomas de Vio, OP, *Commentarium in I-II*, qq.49-54, ed. Patavii, Typographia Seminarii, 1698;

Letteratura ausiliare:

- BERNARD R., OP, *La vertu*, t.I, Paris 1933 e t.II, Paris 1935;
- SATOLLI F., *De habitibus. Doctrina S.Thomae Aquinatis, in I-II*, qq. 49-70 *Summae Theologicae*, Roma 1897.

Divisione del trattato

GLI ABITI
<ul style="list-style-type: none">❖ definizione<ul style="list-style-type: none">○ in sé<ul style="list-style-type: none">▪ quanto alla loro sostanza in genere (49)▪ quanto al loro soggetto (50)○ riguardo al loro divenire<ul style="list-style-type: none">▪ la causa (51)▪ i mutamenti<ul style="list-style-type: none">• aumento (52)• corruzione (53)❖ distinzione (54)

Pag.6

Q. XLIX

GLI ABITI IN GENERE
<ul style="list-style-type: none">❖ definizione<ul style="list-style-type: none">○ genere (1)○ differenza specifica (2)❖ proprietà<ul style="list-style-type: none">○ ordine all atto (3)○ necessità (4)

Articolo 1 - L'abito è una qualità.

ARISTOTELE, *Categorie* 9 a 3; 10-13, definisce l'abito come “una qualità difficilmente mobile”.

Il nome dell’“abito” deriva dall’avere:

- (a) in quanto l'uomo o un altro soggetto si dice avere qualcosa,
- (b) in quanto una cosa si ha in qualche modo in se stessa o rispetto ad un'altra cosa.

A) Il primo significato di “avere” è comune a tutti i generi. (E' postpredicamento: *oppositio, prius, simul, motus, habere.*)

Tra le cose che un soggetto ha vi è però una certa distinzione:

1. Tra chi ha e ciò che si ha non c'è nulla di intermedio (come avviene ad es. tra il soggetto e la quantità o la qualità).
2. Tra chi ha e ciò che è avuto (posseduto) vi è un mezzo reciproco, che però consiste solo in una relazione (come ad es. quando si dice che un uomo ha un amico o un socio).
3. Tra chi ha e ciò che si ha vi è qualcosa di intermedio, non però l'azione e la passione, ma qualcosa che segue il modo dell'azione e della passione, in quanto una realtà è ornante² e avvolgente, l'altra è ornata e avvolta. In questo senso “l'abito è come una certa azione

² Latinismo: adornante.

dell'avente e dell'avuto" (*Metafisica* V, 20; 1022 b 4-5). E così l'averè costituisce un genere predicamentale speciale, cioè il predicamento dell'abito, che è "intermedio tra chi ha un vestito e il vestito che è indossato" (*Metafisica* V, 20; 1022 b 7-8).

B) Il secondo significato di "avere" consiste nel modo in cui una cosa si ha in se stessa o rispetto ad un'altra cosa. Siccome poi questo modo di "aversi"³ (comportarsi, atteggiarsi, ecc.) avviene secondo una certa qualità, non c'è dubbio che in questo senso l'abito è una qualità e si definisce come "la disposizione secondo la quale il soggetto è disposto bene o male o rispetto a se stesso o rispetto a qualcos'altro" (esempio: la salute che si dice abito in questo preciso modo). *Metafisica* V, 20; 1022 b 10-12).

Corollario - Ad 3m.

Il significato della disposizione. La disposizione implica l'ordine di un soggetto che ha delle parti e ciò in tre modi:

- a. **secondo il luogo** (e così ci si riferisce alle disposizioni corporee che avvengono secondo il predicamento del sito, il quale è definito come "l'ordine delle parti nel luogo"),
- b. **secondo la potenza** (e così ci si riferisce alle disposizioni preparatorie e non ancora perfette come ad es. la scienza è un inizio di virtù),
- c. **secondo la specie** (e così ci si riferisce alle disposizioni perfette dette "abiti", come sono la scienza o la virtù complete).

Cf. ARISTOTELE, *Categorie* 9 a 10 e SIMPLICIO, *Commentum Praedicamentorum*, ed. Kalbfleisch, vol. VIII, Berolini 1907, p.240, ll.29-33.

Pag.7

Articolo 2 - L'abito è una specie determinata di qualità.

ARISTOTELE, *Categorie* 6; 8 b 26-27, pone tra le quattro specie della qualità (abito/disposizione, potenza/impotenza, passione/ qualità passibile, forma/figura) l'abito e la disposizione come la prima specie.

SIMPLICIO, ed. Kalbfleisch, p. 228, ll.19-35, spiega le differenze tra le singole specie della qualità dicendo che vi sono delle qualità:

(1) **avventizie ed esterne:**

- a. che si perdono difficilmente - **abito**, (I)
- b. che si perdono facilmente - **disposizione**, (I)

(2) naturali, che convengono al soggetto secondo natura e sempre:

- a. secondo l'essere in potenza - **la potenza**, (II)
- b. secondo l'essere in atto:
 - 1) in profondità - **passione**, (III)
 - 2) in superficie - **figura**. (IV)

CRITICA della spiegazione di Smplicio. Vi sono molte figure e qualità passibili non naturali, ma avventizie, come vi sono d'altra parte molte disposizioni non avventizie, ma naturali come la salute o la bellezza. Inoltre, lo stesso ordine è sconveniente, perchè ciò che è più naturale precede sempre.

SOLUZIONE di S.TOMMASO.

³ Latinismo corrispondente a *se habere*.

Mi	La qualità implica il modo di una sostanza.
Ma	Ora il modo consiste in ciò che stabilisce la misura.
Co	Perciò la qualità implica una certa determinazione secondo una misura.

Conseguenza. Come ciò che determina la potenza della materia secondo l'essere sostanziale si dice qualità in quanto è differenza della sostanza, così ciò che determina la potenza del soggetto secondo l'essere accidentale si dice qualità accidentale, la quale è anch'essa una certa differenza.

Il modo o la determinazione del soggetto secondo l'essere accidentale può essere considerato:

- A. **Secondo la quantità** e così si ha la quarta specie della qualità (forma/figura) e siccome la quantità esclude la ragione del bene e del male, come anche quella del moto, ne segue che la quarta specie della qualità non è ulteriormente differenziata dal bene o dal male o dal permanente e dal passeggero.
- B. **Secondo l'azione e la passione** e così si ha la seconda (potenza all'agire) e la terza (capacità di subire, patire) specie della qualità. In queste specie si considera il divenire di qualcosa secondo **Pag.8** la sua facilità o difficoltà, secondo il suo passare veloce o tardivo⁴, ma non si considera secondo il bene o il male, perché il moto e le passioni non hanno ragione di fine, mentre il bene si dice rispetto al fine.
- C. **Secondo l'ordine alla natura del soggetto si ha la prima specie della qualità che è abito o disposizione.**

Mi	La prima specie di qualità consiste nelle disposizioni del perfetto all'ottimo intendendo per perfetto ciò che è disposto secondo la natura.
Ma	Ora la forma e la natura della cosa è il fine e ciò a causa di cui qualcosa avviene.
Co	Perciò nella prima specie di qualità si considera: <ul style="list-style-type: none"> ▪ il bene e il male ed anche ▪ la mobilità difficile o facile, in quanto una certa natura è il fine della generazione e del moto.

Definizioni aristoteliche dell'abito.

- disposizione secondo la quale un soggetto è disposto bene o male (*Metafisica* V, 20; 1022 b 10-11),
- secondo gli abiti ci rapportiamo bene o male alle passioni (*Etica Nicomachea* II, 4; 1105 b 25-28).

L'abito ha ragione di bene quando è un modo conveniente alla natura di una cosa; ha ragione di male quando è un modo ripugnante alla natura di una cosa.

Priorità dell'abito o disposizione tra le specie della qualità. La natura è ciò che per primo si considera in ogni cosa e perciò l'abito o disposizione che sono dei modi di un soggetto considerati secondo il suo ordine alla natura, hanno un incontestabile primato tra le specie della qualità.

Corollari. Le stesse figure e qualità passibili considerate secondo la loro convenienza alla natura rientrano nella prima specie della qualità (ad es. la figura o il colore convenienti rientrano nella bellezza; il calore e il freddo rientrano nella salute come la temperanza dovuta al corpo, ecc.). Ad 1 m, 2 m.

⁴ Lento.

Il rapporto abito-disposizione:

- a. Disposizione *sensu lato* è come il genere comprendente in sé sia l'abito che la disposizione *sensu stricto*.
- b. Disposizione *sensu stricto* si distingue dall'abito in due modi:
 - a) come l'imperfetto si distingue dal perfetto e così da una disposizione (che inerisce imperfettamente) può svilupparsi un abito;
 - b) come una specie subalterna distinta dall'altra e così la disposizione non può diventare l'abito, ma si distingue specificamente da esso come ciò che passa velocemente (ad es. malattia) da ciò che rimane stabilmente (ad es. scienza o virtù). La differenza del mobile/immobile sembra spettare al moto più che alla qualità; eppure differenzia la categoria della qualità come alcune differenze **Pag.9** accidentali differenziano specificamente il genere della sostanza in quanto esprimono dei principi essenziali. Ad 3m.

Articolo 3 - L'abito implica in sé l'ordine all'atto.

S.AGOSTINO, *de Bono Coniugali*, c.21, n.25; MPL 40,390: "L'abito è ciò per mezzo di cui si fa qualcosa quando è necessario farla".

AVERROE', *Commento in III De Anima*, comm. 18: "L'abito è ciò per mezzo di cui uno agisce quando vuole".

L'ordine all'atto spetta all'abito:

A. Secondo la stessa ragione dell'abito:

Mi	L'abito comporta nella sua stessa definizione un certo ordine alla natura della cosa secondo convenienza o sconvenienza.
Ma	Ora la natura della cosa che è il fine della generazione è ulteriormente ordinata ad un altro fine che è l'operazione o qualche operato (effetto dell'operazione).
Co	Perciò l'abito non solo implica l'ordine alla stessa natura della cosa, ma di conseguenza implica anche l'ordine all'operazione in quanto è il fine della natura o in quanto conduce al fine.

B. Secondo il soggetto in cui è l'abito vi sono degli abiti che sotto questo aspetto primariamente e principalmente implicano ordine all'atto.

Mi	L'abito comporta ordine alla natura della cose, cosicchè, se la natura del soggetto nel quale è radicato l'abito consiste a sua volta nell'ordine all'atto, ne segue che l'abito implica principalmente ordine all'atto.
Ma	Ora, la natura e la stessa definizione di una potenza operativa (facoltà) consiste nel suo essere principio di atto.
Co	Perciò ogni abito che è soggettivamente radicato in una potenza operativa, è principalmente ordinato all'atto secondo le esigenze della sua stessa essenza (ratio).

Corollari.

- L'abito dice rapporto alla natura: la potenza dice piuttosto rapporto all'atto; perciò nelle specie della qualità l'abito precede e la potenza segue, perchè l'abito è in qualche modo più vicino alla natura che precede l'azione. Ad 2m.

- Anche gli abiti entitativi dispongono all'azione attraverso la natura che qualificano. Ad es. è sano chi può compiere le azioni di un uomo sano. Ad 3m.

Articolo 4 - L'esistenza degli abiti è necessaria.

Mi	Gli abiti sono delle perfezioni.
Ma	Ora la perfezione avendo ragione di fine è massimamente necessaria per ogni cosa.
Co	Perciò gli abiti sono necessari.

Argomento sistematico.

Pag.10

Mi	L'abito è una certa disposizione alla natura della cosa, alla sua operazione e al suo fine nel bene e nel male.
Ma	<p>Affinchè una cosa abbia bisogno di essere disposta rispetto ad un'altra si richiede:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. che il soggetto disposto sia differente dalla realtà alla quale viene disposto come la potenza differisce dall'atto. Co¹ Perciò, se una natura non è composta di potenza ed atto, ma la sua sostanza è la sua operazione e il soggetto è fine a se stesso, allora l'abito non può verificarsi (così avviene in DIO). 2. che ciò che è in potenza all'altro possa essere determinato in modi diversi e rispetto ad oggetti diversi. Co² Perciò, se un soggetto è in potenza a qualche altra realtà, ma solo e in un modo determinato riguardo ad essa, non vi può essere in esso una disposizione o un abito. Tale soggetto, infatti, già in virtù della sua stessa natura è debitamente disposto all'atto. I corpi determinati ad un solo tipo di moto (moto locale) non sono disposti ad esso da abiti, ma dalla loro stessa natura. 3. che più cose concorrano per disporre il soggetto riguardo a una di quelle cose nei riguardi delle quali esso è in potenza e che tali cose possano essere commisurate in modi diversi, così da disporre il soggetto bene o male rispetto alla forma o all'operazione. Co³ Perciò le semplici qualità degli elementi che convengono alle nature elementari secondo un modo unico e determinato, non sono disposizioni o abiti, ma semplici qualità. Si dicono invece disposizioni o abiti la salute, la bellezza, ecc., perchè implicano una certa commisurazione di cose diverse che possono essere commisurate in modi diversi.

CONCLUSIONE GLOBALE. Siccome sono molte le cose in vista delle cui nature ed operazioni è necessario che concorrano più realtà, che possono essere commisurate in modi diversi, ne segue che **gli abiti devono necessariamente esistere**.

Corollari.

- Se la forma di una cosa è determinata “ad unum”, non c’è bisogno di un abito come di una disposizione ulteriore; se invece la forma è tale da poter operare in modi diversi, come è l’anima, allora si rende necessaria una disposizione ulteriore all’operazione per mezzo degli abiti.
- Una facoltà indeterminata, cioè aperta a più oggetti e fini ha bisogno di una determinazione per mezzo dell’abito per agire in un determinato modo. Perciò le facoltà naturali determinate “ad unum” non possono essere ulteriormente disposte da abiti all’agire.
- La stessa facoltà riguarda il bene e il male, ma l’abito del bene è diverso da quello del male. Perciò occorre un abito per disporre la facoltà operativa al bene.

Pag.10 – 11

Q. L

IL SOGGETTO DEGLI ABITI	
❖	corpo (1)
	anima (2):
	▪ potenze sensitive (3)
	▪ ragione:
	• intelletto (4)
	• volontà (5)
❖	sostanze separate (6)

Articolo 1 - Il corpo è soggetto di abiti.

A. In quanto l’abito implica una disposizione del soggetto all’operazione, non vi può essere nel corpo nessun abito.

Mi	Ogni operazione del corpo avviene: <ul style="list-style-type: none"> • o dalla qualità naturale del corpo stesso, • o dall’anima che muove il corpo. 	
Ma	Ora:	
	a. per quanto riguarda le operazioni naturali, il corpo non può essere disposto in vista di esse per mezzo di un abito, perchè le facoltà naturali sono determinate <i>ad unum</i> ;	
	b. per quanto riguarda le operazioni elicite ⁵ dall’anima per mezzo del corpo:	
	Mi ¹	Tali operazioni sono principalmente nell’anima stessa e solo secondariamente nel corpo, di cui l’anima si serve come di uno strumento.
	Ma ¹	Ora gli abiti sono proporzionati alle operazioni (da atti simili sono originati abiti simili).
	Co ¹	Perciò le disposizioni a tali operazioni sono principalmente nell’anima, ma secondariamente possono essere nel corpo in quanto il corpo è reso ben disposto e adatto a servire strumentalmente le operazioni dell’anima.
Co	Perciò in vista delle operazioni non vi sono degli abiti veri e propri nel corpo all’infuori di disposizioni strumentali secondarie (dipendenti dalle disposizioni primarie dell’agente principale che è l’anima).	

⁵ Emanate.

B. In quanto l'abito significa una disposizione del soggetto alla forma, allora vi possono essere delle disposizioni abituali nel corpo, il cui rapporto all'anima è paragonabile a quello di un soggetto alla sua forma.

In questo modo sono abiti entitativi del corpo ad es. la salute o la bellezza (citati come tali esplicitamente da ARISTOTELE, *Fisica* VI, 3; 246 b 4-5 e a titolo di esempio in *Categorie* 6; 8 b 36-37), ma non hanno in sé la ragione perfetta di abito, perché le loro cause sono per natura facilmente mutevoli. Le disposizioni stesse sono tuttavia difficilmente mobili sia riguardo al soggetto (ad es. finché il soggetto dura non possono essere perse), sia riguardo ad altre disposizioni più mutevoli ancora. Le qualità dell'anima invece sono difficilmente mobili a causa dell'immobilità del loro stesso soggetto (cf. Ad 2m).

Articolo 2 - Nell'anima gli abiti si realizzano più secondo la potenza operativa che secondo l'essenza dell'anima.

A. Se per abito si intende una disposizione in vista della natura:

1. **Riguardo alla stessa natura umana** non vi può essere un abito disponente nell'essenza dell'anima, perché l'anima stessa è ultimamente completiva e perfetta della natura umana (vi può essere però un abito nel corpo in vista dell'anima che è atto completivo del corpo).
2. **Riguardo ad una natura superiore** di cui l'uomo diventa partecipe (come della natura divina per mezzo della grazia: cf. II Pt 1,4), allora vi può essere nell'anima un abito entitativo (ad es. la grazia santificante).

-12-

B. Se per abito si intende una disposizione all'operazione, allora in questo preciso modo gli abiti si realizzano massimamente nell'anima che non è determinata ad una cosa sola, ma a molte operazioni in vista delle quali si richiedono determinazioni ulteriori per mezzo di abiti corrispondenti.

Siccome però l'anima è principio delle sue operazioni per mezzo delle potenze operative, ne segue che **gli abiti operativi sono nell'anima secondo le sue potenze o facoltà operative.**

Corollari.

- Un accidente propriamente non può essere soggetto di un altro, ma secondo un certo ordine in quanto un accidente precede un altro come la superficie precede il colore con cui è colorata e così vi può essere un abito (entità accidentale) in una potenza (un'altra entità accidentale). Ad 2m.
- L'abito entitativo precede la potenza operativa; quello operativo invece la segue perché è intermedio tra la potenza e il suo atto. Inoltre, riguardo agli abiti operativi si può dire che precedono la potenza operativa secondo l'ordine di natura (come l'atto precede la potenza); invece la seguono secondo l'ordine del divenire e del tempo. Ad 3m.

Articolo 3 - Vi sono degli abiti nelle facoltà della parte sensitiva.

A. In quanto le facoltà sensitive agiscono per istinto naturale sono ordinate ad un'azione sola come la natura e quindi, come non vi possono essere degli abiti operativi nelle potenze naturali, così non vi sono nemmeno nelle facoltà sensitive in quanto agiscono per istinto naturale.

B. In quanto le facoltà sensitive agiscono mosse dal comando della ragione, sono ordinabili a più effetti e quindi vi possono essere in esse degli abiti operativi che le dispongono bene o male in vista del loro agire.

Corollari.

- Negli animali irrazionali vi sono abiti entitativi come salute e bellezza, ma non propriamente quelli operativi, perchè le loro facoltà sensitive agiscono solamente per istinti di natura. Vi può essere tuttavia in loro qualcosa di simile all’abito a causa di consuetudini che imparano dagli uomini. Tali “abiti” tuttavia non sono mossi dalla volontà nè sono a disposizione del soggetto perché ne possa usare a suo piacimento. Ad 2m.
- L’appetito sensitivo è mosso dall’intellettivo; invece la conoscenza intellettuale riceve i fantasmi dai sensi e così gli abiti si verificano di più nella parte sensitiva appetitiva che in quella conoscitiva. Nei sensi interni tuttavia vi possono essere degli abiti, ad es. di memoria o di fantasia, secondo i quali tali facoltà sono facilmente mobili dal comando della ragione.
- Nei sensi esterni non vi sono degli abiti a causa della loro determinazione naturale *ad unum*. Similmente non vi sono abiti operativi nelle membra del corpo, ma piuttosto nelle facoltà psichiche imperanti.

-13-

Articolo 4 - Vi sono degli abiti nell’intelletto.

Chi pone l’intelletto possibile comune a tutti gli uomini come AVERROE’ deve negare che esso sia soggetto di abiti, perchè gli abiti sono individualmente diversi in uomini diversi e quindi deve porre come unico soggetto di abiti le facoltà sensitive.

Tale opinione però è contraria:

- a. All’autorità di ARISTOTELE, il quale pone degli abiti essenzialmente razionali come l’intelletto, la scienza e la sapienza, mentre nelle facoltà sensitive il razionale si realizza solo per partecipazione. Perciò gli abiti essenzialmente intellettivi devono essere nello stesso intelletto.
- b. Alla stessa verità delle cose:

Mi	Come la potenza è di quel soggetto del quale è l’atto, così anche l’abito è di quel soggetto del quale è l’atto.
Ma	Ebbene, conoscere e considerare è l’atto proprio dell’intelletto (possibile).
Co	Perciò l’abito per mezzo del quale si conosce e si considera è nello stesso intelletto.

Corollari.

- Il conoscere è proprio dell’intelletto; è comune al corpo solo in virtù del fantasma, che però non è la facoltà conoscitiva, ma piuttosto il suo oggetto. Ora, l’abito è la disposizione della potenza all’oggetto e non dell’oggetto alla potenza. Per conseguenza il soggetto proprio degli abiti intellettivi è esclusivamente l’intelletto possibile, che è in potenza a più atti conoscitivi.
- Come alla materia del corpo conviene la potenza al suo essere sensibile, così all’intelletto possibile conviene la potenza all’essere intelligibile, cosicché vi può essere in esso un abito intermedio tra la potenza e l’atto perfetto di conoscere.
- Siccome le facoltà conoscitive sensibili interne preparano l’oggetto per l’intelletto possibile dalla loro buona disposizione, alla quale contribuisce la buona disposizione dell’organo corporeo, segue una certa attitudine dell’uomo al conoscere. E così secondariamente l’abito conoscitivo può essere in tali facoltà; però principalmente è nell’intelletto possibile.

(Similmente ARISTOTELE dice nel *De Anima* II, 9; 421 a 26, che *molles carne bene aptos mente videmus*⁶ mettendo in risalto la necessità di una buona disposizione del senso tattile).

Articolo 5 - Vi sono degli abiti nella volontà.

Ma	Ogni potenza che può essere ordinata all'agire in modi diversi ha bisogno di un abito disponente al suo atto.
Mi	Ora, la volontà, come facoltà razionale, può essere ordinata all'agire in modi diversi.
Co	Perciò è necessario porre nella volontà qualche abito che la dispone bene in vista del suo atto.

-14-

L'abito inoltre racchiude nella sua stessa ragione (definizione) un ordine del tutto particolare e principale nei riguardi della volontà, in quanto l'abito "è ciò di cui uno si serve quando vuole".

Corollario - Ad 1m

Come l'intelletto è reso cosciente dalla presenza della specie intelligibile rappresentante l'oggetto, così la volontà è resa tendente (appetente) da una qualità inclinante aggiunta alla sua natura, che è un abito operativo (la volontà infatti ha un'inclinazione naturale al bene, ma è indeterminata rispetto alle diverse differenze del bene).

Articolo 6 - Vi sono degli abiti anche nelle sostanze separate (angeli).

S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Commento al cap.7 della Gerarchia celeste*⁷, MPG 4/65 C, dice che le abitudini e le forze degli angeli si dicono essenzialmente di loro a causa della loro immaterialità.

SIMPLICIO (ed. Kalbfleisch, p. 241, ll. 27-29) dice che la sapienza è un abito nell'anima, ma è una sostanza nell'intelletto (separato).

CRITICA PARZIALE.

L'abito può esserci solo in un ente in potenza, ma negli angeli non c'è la potenza della materia (all'atto formale) e quindi sotto questo aspetto è giusto escludere da loro gli abiti.

Tuttavia essere l'atto puro è proprio solo di Dio e quindi vi è pure una certa potenza (all'atto entitativo) negli angeli in virtù della quale essi possono essere soggetti a degli abiti operativi.

Trattandosi però di tipi essenzialmente diversi di potenzialità, anche gli abiti determinanti saranno di un tipo essenzialmente diverso.

SOLUZIONE.

Riguardo al conoscere l'intelletto umano, che è infimo nell'ordine degli intelletti, è in potenza ad ogni intelligibile e quindi ha bisogno di abiti in vista di ogni conoscenza.

Invece l'intelletto angelico non è pura potenza conoscitiva, ma in parte è atto conoscitivo e sotto questo aspetto di attualità non ha bisogno di abito, ma conosce per la sua stessa essenza

⁶ Coloro che hanno la carne tenera li vediamo assai dotati dal punto di vista mentale.

⁷ Di Dionigi l'Areopagita.

(almeno se stesso ed altre essenze simili, a modo della sua sostanza⁸), in quanto però è potenza e non atto puro, ha bisogno di abiti supplementari per conoscere.

Ora ogni angelo, anche quello supremo, è infinitamente distante da Dio, atto puro, e perciò per arrivare a Dio con l'intelletto e la volontà, tutti gli angeli hanno bisogno di abiti, in quanto sono in potenza rispetto all'atto puro. Perciò DIONIGI dice nella *Gerarchia celeste*, cap.7; MPG 3/205 B, che "i loro abiti sono deiformi".

Non vi sono però degli abiti entitativi che dispongono gli angeli all'essere naturale a causa della loro immaterialità.

Corollario - ad 2

Riguardo a tutto ciò che gli conviene per essenza l'angelo non ha abito; però lo deve avere riguardo a tutto ciò che partecipa dall'esterno.

-15-

Q. LI

LA CAUSA DEGLI ABITI QUANTO ALLA LORO GENERAZIONE
❖ abiti acquisiti: <ul style="list-style-type: none">- per natura (1)- per atti:<ul style="list-style-type: none">▪ l'acquisto per mezzo di atti (2)▪ necessità di atti ripetuti e continuati (3)
❖ abiti infusi da Dio (4)

Articolo 1 - Vi sono degli abiti inerenti al soggetto per natura.

I significati del "naturale":

- I. **Natura specifica e individuale:**
 - a. qualcosa può essere naturale al soggetto perché conviene alla sua specie (ad es. è naturale per l'uomo avere la capacità di ridere ed è naturale al fuoco il fatto di salire in alto),
 - b. qualcosa può essere naturale perché conviene all'individuo (ad es. essere sano o malato secondo le proprie caratteristiche individuali).
- II. **Il "naturale" considerato secondo la totalità o la parzialità della sua derivazione da principi connaturali sia specifici che individuali:**
 - a. qualcosa è naturale perché deriva completamente dalla natura,
 - b. qualcosa è naturale perché deriva parzialmente dalla natura e parzialmente da un principio esterno (ad es. guarire con l'aiuto di una medicina è in parte dovuto alla natura e in parte all'aiuto esterno della medicina).

A. Se l'abito significa una disposizione alla forma o alla natura, allora può essere naturale in tutti questi modi del "naturale".

Vi è infatti una certa disposizione naturale dovuta alla stessa **natura della specie**.

⁸ Per mezzo della sua essenza.

Questa disposizione specifica ha però una certa ampiezza che consente una diversa realizzazione in individui diversi. E così vi sono diverse disposizioni abituali naturali individuali, che provengono o totalmente dalla natura (ad es. la salute connaturale) o parzialmente dalla natura e parzialmente dall'arte (come la salute ottenuta e mantenuta con l'aiuto della medicina).

B. Se l'abito significa invece una disposizione all'agire da parte di una potenza dell'anima, allora gli abiti operativi possono essere naturali sia secondo la specie (in quanto convengono all'anima che, essendo la forma del corpo, è un principio specifico), sia secondo l'individuo (in quanto dispongono la facoltà dell'anima dalla parte del corpo che è un principio materiale individuale).

Tali abiti tuttavia **sono solo parzialmente naturali negli uomini** che conoscono per astrazione, mentre **sono totalmente naturali negli angeli** che conoscono per mezzo delle specie indite connaturali alla loro essenza.

Pag.16

Gli abiti parzialmente naturali si verificano nell'uomo diversamente nelle facoltà conoscitive e in quelle operative.

1. **Nelle facoltà conoscitive** vi sono degli **abiti naturali iniziali**:
 - a. **secondo la natura della specie** (dalla parte dell'anima) come l'intelletto dei principi. Infatti, in forza della stessa natura dell'anima intellettuale conviene all'uomo formulare i primi principi appena ne conosce i termini (ad es. conosciuta l'essenza della parte e del tutto, subito si giudica il tutto più grande della sua parte). I termini stessi però sono conoscibili solo per astrazione dai fantasmi sensibili.
 - b. **Secondo la natura dell'individuo** vi è una disposizione diversa alla conoscenza sensitiva secondo individui diversi degli organi corporei e quindi per mezzo di essa a quella intellettuale.
2. **Nelle facoltà appetitive** non c'è un inizio di abito operativo naturale **da parte dell'anima** stessa quanto alla sostanza dell'abito, bensì solamente quanto ai principi dai quali deriva l'abito, come sono i principi di diritto comune, che sono paragonabili a delle radici seminali di ogni virtù. Infatti l'inclinazione agli oggetti propri conviene più alle potenze operative che agli abiti. **Da parte del corpo**, secondo la natura individuale, vi sono degli abiti operativi inizialmente naturali (alcuni sono ben disposti dalla stessa natura del loro corpo, ad es. alla castità o alla mansuetudine, ecc.).

Articolo 2 - Gli abiti sono causati dagli atti.

Quando in un agente c'è solo il principio attivo del suo atto (come nel fuoco il principio del riscaldare), **tale agente non può causare in sé un abito dai suoi atti propri**, ragion per cui le cose naturali non possono né acquistare né perdere delle abitudini.

Quando invece un agente è principio sia attivo che passivo del suo atto (come avviene negli atti umani procedenti dalla volontà, secondo la presentazione dell'oggetto da parte dell'intelletto pratico, mentre la stessa facoltà intellettuale ragiona attorno alle conclusioni sorrette dal principio conoscitivo attivo, che consiste nella conoscenza dei principi), allora **da tali atti possono essere causati nell'agente alcuni abiti**, non però quanto al primo principio attivo, bensì quanto al principio dell'atto che muove il mosso.

Mi	La disposizione a modo di qualità nella potenza passiva si chiama abito.
Ma	Ora, tutto ciò che patisce ed è mosso da un altro viene disposto per mezzo dell'azione dell'agente.
Co	Perciò da atti moltiplicati è generata nella potenza passiva e mossa una disposizione detta "abito".

ESEMPLI.

Gli abiti delle virtù morali sono causati nelle facoltà appetitive in quanto sono mosse dalla ragione.

Gli abiti intellettivi delle scienze sono causati nell'intelletto in quanto è mosso dai primi principi di per sé noti.

Corollario - Ad 1m

L'agente in quanto è tale non riceve nulla, ma in quanto agisce mosso da un altro, riceve qualcosa dal movente e così è causato in esso un abito.

-17-

Articolo 3 - Un atto solo non basta per generare un abito.

Ma	L'abito è generato per mezzo dell'atto in quanto la potenza passiva riceve la mozione di un principio attivo.
Mi	Ora affinché sia causata una qualità nel principio passivo, è necessario che l'attivo vinca del tutto il passivo.
Co	Perciò non può essere generato un abito finché un soggetto non abbandoni tutte le disposizioni contrarie, come ad es. il combustibile non prende subito fuoco, ma poco a poco si tolgono le disposizioni contrarie (ad es. l'umidità) e così il fuoco vincendo del tutto il soggetto, gli imprime una certa sua somiglianza.

=Ma ¹	
Mi ¹	Ora è ovvio che quel principio attivo che è la ragione non può subito prendere il sopravvento su di una potenza appetitiva con un unico atto, perché la facoltà appetitiva è indeterminata e aperta a molte alternative, mentre la ragione nel suo atto singolo giudica che una cosa sia desiderabile secondo determinate ragioni e circostanze.
Co ¹	Perciò con un solo atto la potenza appetitiva non è disposta a portarsi in una sola cosa nella maggior parte dei casi a modo di natura, come conviene ad un abito e così l'abito della virtù non può essere causato con un atto solo, ma con la moltiplicazione di atti.

Ma ²	Nelle facoltà conoscitive vi è un duplice principio passivo: a. l'intelletto possibile e b. la ragione particolare (inferiore), ossia i sensi interni come la cogitativa con la memorativa e l'immaginativa.	
Mi ²⁻¹	Mi ²⁻¹	Rispetto al primo passivo (intelletto possibile) vi può essere un attivo che con un solo atto vince la potenza del passivo (una sola proposizione per sè evidente convince l'intelletto ad accettare la conclusione a differenza delle proposizioni probabili che non sono ugualmente convincenti).
	Co ²⁻¹	Perciò, per causare un abito opinativo, sono necessari molti atti di ragione anche dalla parte dell'intelletto possibile, ma per causare l'abito di scienza basta talvolta un unico atto di ragione quanto all'intelletto possibile.
Mi ²⁻²	Mi ²⁻²	Per quanto invece riguarda le facoltà conoscitive inferiori, la loro potenza passiva può essere superata dal principio attivo solo con atti moltiplicati.
	Co ²⁻²	Perciò per causare degli abiti nelle facoltà conoscitive sensitive occorrono degli atti moltiplicati (ad es. è necessario ripetere più volte la stessa cosa per imprimerla fermamente nella memoria).

Gli abiti corporei possono essere causati da un solo atto, se il principio attivo è molto forte (ad es. la salute può derivare da una sola cura se quest'ultima è molto efficace).

-18-

Articolo 4 - Vi sono negli uomini degli abiti infusi da Dio.

Gli abiti possono essere infusi nell'uomo da Dio per due motivi:

I. Per il fine soprannaturale.

Mi	Vi sono degli abiti per mezzo dei quali l'uomo viene disposto in vista di un fine che oltrepassa la facoltà della natura umana, un fine che è l'ultima e perfetta beatitudine dell'uomo.
Ma	Ora, è necessario che gli abiti siano proporzionati a ciò in vista di cui l'uomo è disposto per mezzo di essi.
Co	Perciò è necessario che gli abiti disponenti in vista di un fine eccedente, a loro volta eccedano la proporzione della natura e della facoltà umana e quindi non possono essere causati dalla natura, ma solo infusi gratuitamente da Dio.

II. Per la supremazia operativa assoluta di Dio sulle cause seconde. Dio infatti può produrre gli effetti delle cause seconde anche senza servirsi di esse e così talvolta, per manifestare la sua potenza, causa miracolosamente la salute senza usare la causa naturale, anche se la salute può essere riacquistata dalla natura stessa. Similmente talvolta, per manifestare la sua potenza, infonde nell'uomo degli abiti che non possono essere causati da facoltà naturali. In questo modo ha dato agli apostoli la scienza delle Scritture e delle lingue, che gli altri uomini devono acquistare per mezzo dello studio e dell'abitudine, anche se non potranno mai farlo in maniera così perfetta.

Q. LII

L' AUMENTO DEGLI ABITI.	
❖	il fatto (1)
❖	il modo: <ul style="list-style-type: none">▪ per addizione (2)▪ per mezzo di atti (3)

Articolo 1 - Gli abiti possono aumentare.

Lc 17,5: “Signore, aumenta la nostra fede” dicono i discepoli a Gesù.

Argomento sistematico.

Mi	L'aumento si dice delle cose spirituali per analogia con l'aumento quantitativo delle cose materiali.
Ma	Ora, nell'ambito materiale-quantitativo si dice “grande” ciò che raggiunge la quantità dovuta (ad es. diversamente si dice “grande” un uomo e un elefante).
Co	Perciò, anche nell'ambito delle forme la grandezza si dice secondo il raggiungimento della misura perfetta. La forma può essere perfetta (e quindi grande) in due modi: <ul style="list-style-type: none">a. in se stessa e così si dice grande o piccola come la scienza o la salute,b. per partecipazione dalla parte del soggetto e così si dice più o meno (come la superficie si dice più o meno bianca).

Pag.19

Opinioni riguardo all'aumento delle forme:

1. PLOTINO e PLATONICI in genere pongono la radice dell'aumento nell'indeterminazione della materia e della quantità materiale.
2. ALTRI ammettono l'aumento solo per partecipazione accidentale.
3. GLI STOICI dicono che alcuni abiti aumentano in sè come le arti, altri invece no come le virtù.
4. ALTRI ANCORA dicono che le forme immateriali sono invariabili, quelle materiali invece possono aumentare o diminuire.

Soluzione.

Principio basilare. Ciò che dà la specie ad una cosa è fisso, stabile e quasi indivisibile. Di conseguenza:

- a. ciò che arriva a contatto con l'elemento specificante è contenuto sotto la specie,
- b. ciò che si allontana da esso in misura diversa appartiene ad un'altra specie o più o meno perfetta.

Conseguenze.

A. La forma considerata in se stessa:

1. **Se riceve la sua specie da se stessa** o da qualcosa di suo, è necessario che secondo se stessa abbia una determinata ragione che è invariabile (ad es. calore o bianchezza che sono delle qualità non ordinate a qualcos'altro e a maggior ragione la sostanza che è ente per sè).
2. **Se riceve la sua specie dall'ordine a qualcos'altro**, è suscettibile di variazioni in più o in meno mantenendo però sempre la sua identità specifica a causa dell'identità del termine specificante (ad es. il moto può essere più o meno intenso, ma è sempre definito dal suo termine *ad quem*; la salute consiste nella dovuta disposizione del corpo che può variare in più o in meno, anche se la salute rimane sempre la stessa. Se tuttavia per disposizione o commisurazione alla salute si intendesse la stessa salute ideale, allora tale disposizione sarebbe a sua volta invariabile).

B. La forma considerata riguardo al soggetto che la riceve:

1. La sostanza come ente per sè (soggetto ultimo) non è suscettibile di variazioni in più o in meno e quindi ogni forma sostanzialmente partecipata nel soggetto esclude intensione o remissione. Similmente la quantità che è vicinissima alla sostanza (e addirittura entra nella sua costituzione come elemento individuante) e la figura che segue ad essa non sono suscettibili di partecipazione variata in più o in meno.
2. Altre qualità più distanti dalla sostanza e collegate con l'azione/passione sono suscettibili di variazioni intensive secondo la partecipazione del soggetto.

Spiegazione di questa differenza tra partecipazione invariabile e variabile: L'elemento specificante deve rimanere fisso e stabile nell'indivisibile.

In due modi può verificarsi il fatto che una forma sia invariabile secondo il più e il meno:

- a. il partecipante ha la sua specie secondo la forma partecipata (perciò nè il numero nè la sostanza sono suscettibili di varia intensità; lo può essere al massimo la disposizione della materia nei riguardi della forma sostanziale);
- b. l'indivisibilità fa parte della stessa ragione (definizione, contenuto essenziale) della forma e così ogni soggetto partecipa di tale forma secondo la precisa ragione di indivisibilità. In tal modo le specie numeriche non possono essere più o meno in un soggetto, ma ogni specie è costituita da un'unità indivisibile e similmente avviene nelle specie della quantità continua, che si considerano secondo il numero come le lunghezze di due o tre cubiti e le relazioni quantitative come il doppio e il triplo e le figure come il trigono e il tetragono. L'indivisibilità è della stessa ragione delle specie quantitative e quindi ogni soggetto ne partecipa in maniera indivisibile.

-20-

CONCLUSIONE.

Ma	La forma è intensivamente variabile: – per se stessa se è ordinata a qualcos'altro secondo la sua stessa specie, – per partecipazione se il soggetto ne partecipa: – non sostanzialmente, – nè secondo indivisibilità.
Mi	Ora, gli abiti sono: – essenzialmente ordinati ad altro secondo la loro stessa specie (ricevono specie dall'oggetto e atto),

	<ul style="list-style-type: none"> - il loro essere nel soggetto è tale che: <ul style="list-style-type: none"> - non danno specie al soggetto, - nè sono in sè indivisibili.
Co	<p>Perciò l'intensione e la remissione può verificarsi negli abiti in un duplice modo:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. secondo gli abiti stessi e così si parla ad es. di una maggiore o minore salute o scienza secondo l'estensione dell'abito a più o meno effetti connaturali, 2. secondo la partecipazione del soggetto, in quanto una salute o una scienza è più o meno ricevuta in soggetti individuali diversi secondo la diversità delle loro disposizioni naturali o acquisite per consuetudine.

Articolo 2 - L'aumento degli abiti non avviene per addizione.

A. **Se si considera l'aumento degli abiti secondo la partecipazione del soggetto**, non c'è dubbio che tale aumento non avviene per addizione, bensì per il fatto che il soggetto partecipi più o meno perfettamente la stessa forma.

Infatti:

- a. se l'addizione avvenisse dalla parte della stessa forma, non potrebbe non cambiare la specie come cambia la specie del colore quando dal pallido diventa completamente bianco,
- b. se l'addizione avvenisse dalla parte del soggetto, allora:
 - a) o il soggetto dovrebbe assumere in una sua parte la forma che prima non aveva (ad es. il freddo aumenta nell'uomo se colui che prima aveva freddo solo in una parte del corpo, adesso lo ha in più parti),
 - b) o perchè a un soggetto dotato di tale forma si aggiunge un altro della stessa forma (a es. bianco al bianco, caldo al caldo).

-21-

Ebbene, in entrambi questi modi una cosa non si dice più o meno bianca o calda, ma piuttosto un bianco o un caldo maggiore o minore.

B. **Se si considera invece l'aumento di alcuni accidenti secondo essi stessi, allora in alcuni l'aumento può avvenire secondo l'addizione.**

Ad es. **il moto** sempre identico nella specie a causa dell'identità del suo termine (fine) è progressivo per addizione di tempo e di traiettoria percorsa. Se però cambia il moto secondo l'intensità, allora tale cambiamento avviene dalla parte della partecipazione del soggetto, in quanto lo stesso moto può avvenire più o meno speditamente e prontamente. Similmente **la scienza** può crescere secondo addizione se uno ad es. impara più teoremi di geometria, ma per intensione la scienza aumenta secondo la partecipazione del soggetto in quanto un uomo considera le stesse conclusioni più speditamente e più chiaramente di un altro.

Negli abiti corporei l'aumento non sembra accadere per addizione. Infatti un animale non si dice sano o bello se non è tale secondo tutte le sue parti. Il fatto poi che arrivi alla perfetta commisurazione di tutte le parti è dovuto alla mutazione delle qualità semplici che aumentano non per addizione, ma solo per intensità secondo la partecipazione del soggetto.

Articolo 3 - Non ogni atto aumenta l'abito.

La tesi.

Atti simili causano abiti simili (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II,1;1103 b 21-22).

Ma	La somiglianza poi si deve considerare non solo secondo la stessa qualità, ma anche secondo lo stesso modo di partecipazione (infatti non solo è dissimile il nero dal bianco, ma anche il meno bianco dal più bianco, perchè anche in quest'ultimo caso si può verificare un moto da un termine all'altro, il che rivela la loro opposizione reciproca).
Mi	Dato che l'uso dell'abito dipende dalla volontà umana, uno può anche non farne uso o porre un atto contrario e similmente può porre un atto non proporzionato all'intensità dell'abito.
Co	a. Se l'intensità dell'atto adegua proporzionalmente l'intensità dell'abito o addirittura la supera, ogni tale atto aumenta l'abito o almeno dispone al suo aumento (similmente non ogni cibo fa crescere l'animale nè ogni goccia produce una cavità nella pietra, ma la moltiplicazione di cibi e la moltitudine di gocce producono tali effetti e così solo atti moltiplicati fanno crescere l'abito). b. Se l'intensità dell'atto è minore rispetto all'intensità dell'abito, tale atto non dispone all'aumento dell'abito, ma piuttosto alla sua diminuzione.

Q. LIII

LA CORRUZIONE E DIMINUZIONE DEGLI ABITI
<ul style="list-style-type: none">• il fatto:<ul style="list-style-type: none">▪ della corruzione (1)▪ della diminuzione (2)• il modo della corruzione/diminuzione (3)

-22-

Articolo 1 - Gli abiti possono essere distrutti.

Una forma si corrompe:

- *per se* a causa del suo contrario,
- *per accidens* per la corruzione del suo soggetto.

Conseguenza:

1. L'abito di un soggetto corruttibile e di una causa suscettibile di avere un contrario, è corruttibile in entrambi questi modi (ad es. gli abiti corporei come la salute e la malattia).
2. L'abito di un soggetto incorruttibile non può essere distrutto *per accidens*, ma solo *per se*.

Alcuni abiti sono principalmente in un soggetto incorruttibile, secondariamente in uno corruttibile come la scienza che è principalmente nell'intelletto possibile e secondariamente nelle facoltà sensitive inferiori. Perciò un tale abito è indistruttibile dalla parte del soggetto immateriale

(intelletto possibile); può invece essere distrutto *per accidens* dalla parte del soggetto secondario materiale e corruttibile come sono le facoltà conoscitive sensitive.

Quanto alla corruzione di un abito *per se*:

Ma	Se vi sono degli abiti che hanno un contrario o dalla parte di essi stessi o dalla parte delle loro cause, tali abiti saranno per sé corruttibili.
Mi ¹	La specie intelligibile impressa nell'intelletto possibile non ha un contrario. Similmente la sua causa che è l'intelletto agente non ha un contrario.
Co ¹	Perciò un abito immediatamente causato nell'intelletto possibile dall'intelletto agente è incorruttibile e <i>per se</i> e <i>per accidens</i> . Tale abito poi è quello dei primi principi conoscitivi speculativi e pratici, che non può essere corrotto nè per oblio nè per inganno.
Mi ²	L'abito delle conclusioni è causato nell'intelletto possibile dalla ragione ed ha una causa alla quale qualcosa può essere contrario in due modi: a. dalle parte delle proposizioni dalle quali procede la ragione: ad es. la proposizione "il bene è un bene" ha per contrario questa "il bene non è un bene". b. dalla parte dello stesso processo della ragione in quanto un sillogismo sofistico si oppone ad un sillogismo dialettico o dimostrativo.
Co ²	Così per mezzo di una falsa ragione può essere corrotto l'abito della vera opinione o della vera scienza.

-23-

Quanto agli abiti virtuosi:

- **Le virtù intellettuali** sono nella ragione e pertanto è valido a loro riguardo ciò che si è detto rispetto all'opinione e alla scienza.
- **Le virtù morali** invece sono nella parte appetitiva dove si trovano anche i vizi opposti.

=Mi	
Ma	Ora gli abiti della parte appetitiva sono causati dal fatto che la ragione per natura sua è adatta a muovere l'appetito.
Co	Perciò un giudizio di ragione movente al contrario in un qualsiasi modo (per ignoranza, per passione o per scelta) corrompe l'abito della virtù e del vizio.

Articolo 2 - Gli abiti possono diminuire.

Gli abiti diminuiscono come aumentare per una duplice causa (e cioè o per la variazione della forma stessa o per la variazione della partecipazione del soggetto alla forma).

La causa della loro generazione è anche la causa del loro aumento e similmente la causa della loro corruzione è anche la causa della loro diminuzione. La diminuzione infatti è via alla corruzione e la generazione è fondamento dell'aumento ulteriore.

Corollario - Ad 3m

L'accidente dice sempre rapporto al soggetto, ma in modi diversi.

- **Significato in astratto** l'accidente implica una relazione al soggetto iniziando dall'accidente stesso e terminando al soggetto ("la bianchezza è ciò per mezzo di cui qualcosa è bianco"). Nella definizione dell'accidente astratto il soggetto è posto come la seconda parte della definizione che è la differenza. Ad es. si dice che *simitas est curvitas nasi*.
- **Significato in concreto**, il rapporto dell'accidente al soggetto inizia dal soggetto e termina all'accidente ("bianco è ciò che ha la bianchezza"). Nella definizione dell'accidente in concreto il soggetto è posto nella prima parte che è il genere prossimo. Così si dice *simum est nasus curvus*.

Di conseguenza ciò che spetta all'accidente dalla parte del soggetto e non del suo contenuto essenziale non gli si attribuisce in astratto, ma in concreto. E solo in questo modo avviene l'intensificazione o la remissione negli accidenti. Ad es. non è la bianchezza che si dice più o meno bianca, ma il bianco nel soggetto concreto. Similmente avviene negli altri abiti, a meno che non si verifichi un aumento per addizione (come nei numeri che possono aumentare in astratto).

Articolo 3 - Un abito può essere diminuito o corrotto per la sola cessazione dell'opera.

Il moto può essere:

- a. diretto secondo la forma propria o
- b. indiretto come il *removens prohibens* ed è così che la cessazione dell'atto diminuisce e corrompe l'abito, cioè togliendo di mezzo gli ostacoli alla corruzione.

Mi	Gli abiti si corrompono per un agente contrario.
Ma	Alcuni abiti sono tali che i loro fattori contrari crescono in una durata prolungata di tempo a meno che non siano contrastati da un atto precedente dall'abito.
Co	Perciò tali abiti o diminuiscono o si corrompono del tutto per una cessazione prolungata del loro atto come avviene negli abiti della scienza e delle virtù.

-24-

Per quanto riguarda l'abito della virtù morale, tale abito rende l'uomo adatto a scegliere con prontezza il giusto mezzo nelle azioni e nelle passioni. Perciò, se qualcuno non usa del suo abito virtuoso per moderare le proprie passioni ed azioni, necessariamente accade che molte passioni ed azioni oltrepassano il modo dovuto della ragione a causa dell'appetito sensitivo o di altri fattori esterni. Perciò, chi cessa dall'operare secondo la virtù morale, ne diminuisce o ne corrompe l'abito.

Per quanto riguarda la scienza, gli abiti intellettuali danno all'uomo la prontezza di giudicare rettamente riguardo alle cose immaginate. Se l'uomo cessa di servirsi di tali abiti, sopravvengono delle immaginazioni estranee e talvolta contrarie (distrattenti), cosicché, se non sono represses e moderate dall'uso delle virtù intellettuali, l'uomo è reso meno adatto a giudicare rettamente e talvolta assume addirittura la disposizione contraria. E così chi cessa dall'atto diminuisce in sé o addirittura corrompe l'abito delle virtù intellettuali.

Q. LIV

LA DISTINZIONE DEGLI ABITI
<ul style="list-style-type: none">• il fatto (1)• il modo:<ul style="list-style-type: none">○ il criterio oggettivo:<ul style="list-style-type: none">▪ l'oggetto formale (2)▪ la moralità (3)○ la confluenza soggettiva di molti abiti in vista di uno solo (4)

Articolo 1 - In una potenza operativa vi possono essere molti abiti.

A. **Gli abiti entitativi disponenti alla natura sono molteplici in un solo oggetto** per il fatto che le parti del soggetto, le cui disposizioni sono gli abiti, possono essere considerate in modi diversi. Ad es. se si considerano come parti dell'organismo i diversi umori e il loro equilibrio reciproco, si ha la disposizione alla **salute**. Se si considerano le parti simili come ossa, nervi, carne (muscoli), ecc., riguardo alla natura, si ha la disposizione alla **robustezza**. Se si considerano le singole membra del corpo quanto alla loro armonia connaturale si ha la disposizione alla **bellezza**.

B. **Gli abiti operativi disponenti all'agire che propriamente appartengono alle facoltà operative possono essere anch'essi molteplici in una sola potenza.**

Ma	Il soggetto degli abiti sono le potenze passive.
Mi	Ora la potenza passiva si rapporta all'atto di una determinata specie, come la materia alla forma, che la determina per opera di un determinato agente. Infatti, in un modo simile anche la potenza passiva è determinata ad un atto di una determinata specie per opera di un oggetto formale attivo.
Co	Perciò, dato che più oggetti possono muovere la stessa potenza passiva, essa può essere soggetto di diversi atti e abiti che sono come delle qualità e forme inerenti inclinanti la potenza ad atti specificamente determinati.

Articolo 2 - Gli abiti si distinguono secondo gli oggetti.

L'abito è:

- a. una forma e
- b. un abito

e secondo entrambi questi criteri è possibile distinguerli l'uno dall'altro.

Ora:

- **le forme** si distinguono tra loro secondo i loro diversi principi attivi, in quanto ogni agente produce qualcosa di simile a sè secondo la specie;
- **l'abito** invece implica ordine a qualcos'altro e quindi il criterio di distinzione sarà ciò a cui si rapporta; il che è una duplice realtà:
 - la natura e
 - l'operazione che consegue alla natura.

Perciò gli abiti si distinguono specificamente secondo tre criteri:

1. secondo i principi attivi di tali disposizioni;
2. secondo la natura in vista della quale dispongono e
3. secondo gli oggetti specificamente distinti delle operazioni in vista delle quali dispongono.

Corollario - Ad 2m

Diverso è il mezzo dimostrativo dell'astronomo (un modello geometrico) e quello del fisico (il moto dei corpi), per mezzo del quale entrambi dimostrano la stessa cosa, ad es. la rotondità del mondo. Siccome poi tutta la forza dimostrativa attiva risiede nel mezzo, ne segue che i mezzi diversi come principi attivi diversi specificano abiti di scienze diversi.

Articolo 3 - Gli abiti si distinguono in buoni e cattivi.

Mi	Gli abiti si distinguono non solo secondo i principi attivi, ma anche in ordine alla natura.
Ma	Ciò avviene in due modi: a. Secondo convenienza o sconvenienza riguardo alla natura e così si distingue l'abito buono (disponente ad un atto conveniente alla natura) e cattivo (disponente ad un atto sconveniente). Infatti gli atti buoni convengono alla ragione, che è lo specifico della natura umana; gli atti cattivi sono invece contrari alla ragione. b. Secondo la disposizione riguardo a nature diverse di cui una è superiore e l'altra è inferiore.
Co	Così: - nel primo modo si distinguono specificamente abiti moralmente buoni o cattivi; - nel secondo modo si distingue la virtù umana (disponente ad un atto proporzionato alla natura umana) dalla virtù divina o eroica (disponente ad un atto proporzionato ad una natura superiore).

Articolo 4 - Un abito non può essere sostituito da più abiti diversi.

Mi	L'abito operativo è perfezione di una facoltà.
Ma	Ora ogni perfezione è proporzionata al suo perfettibile.
Co	Perciò, come una potenza si estende a molte cose che hanno in comune la ragione generale dell'oggetto, così un abito si estende a molte cose ordinate a qualcosa di uno come la ragione speciale dell'oggetto, la natura o il principio attivo.

-26-

CONCLUSIONE.

Considerando l'estensione dell'abito ci si accorge di una certa molteplicità. Tale molteplicità è tuttavia ordinata a qualcosa di uno, che l'abito riguarda principalmente e così **l'abito è una qualità semplice che non è costituita da molti abiti, anche se si estende a molte cose**. Un abito però non si estende a molte cose se non in ordine ad una cosa sola dalla quale trae la sua unità.

Corollari.

- La successione nella generazione degli abiti non deriva dal fatto che una parte è generata dopo un'altra, bensì dal fatto che il soggetto non acquista subito una disposizione ferma e difficilmente mobile, ma la consegue poco a poco; imperfettamente all'inizio e in maniera sempre più perfetta in seguito.
- Le parti che si attribuiscono alle virtù cardinali non sono parti integrali, dalle quali si costituirebbe un tutto per composizione, ma piuttosto delle parti potenziali e soggettive.
- Chi acquista la conoscenza di una conclusione acquista l'abito della scienza, ma imperfettamente. Se poi aggiunge un'altra conclusione non aggiunge un abito nuovo, ma perfeziona l'abito già presente estendendolo a più cose. Infatti, le conclusioni di ogni scienza sono ordinate e una deriva dall'altra.

+++++++
+++++
+++
+