

-1-

DE PASSIONIBUS

“Cum enim essemus in carne,
passiones peccatorum, quae per
legem erant, operabantur in
membris nostris, ut fructificarent
morti; nunc autem soluti sumus
a lege mortis, in qua detinebamur,
ita ut serviamus in novitate spiritus
et non in vetustate litterae”.

Rm 7,5-6

PARTE POSITIVA

Letteratura ausiliare:

- KITTEL G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ThWNT, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (W.Kohlhammer), Bd V, pp.926-934 s.v. *pathos*;
- CAYRE' F., *Patrologia e storia della teologia*, Roma (Desclée) 1936;
- ROUET DE JOURNEL M.J., *Enchiridion asceticum*, Friburgi Brisgoviae (Herder) 1947⁴.

I. Significato generale del termine *páthos*.

1. La greccità antica.

Il termine è stato usato per la prima volta dai Tragici per sostituire l'espressione omerica *penthos* che ha assunto il significato di “lutto”. La parola è derivata partendo dall'imperfetto del verbo *páschein* che è *épathon*. Il suo significato fondamentale è quello dell'**evento che accade a qualcuno** (*Aesch. Ag 177; Soph. Ai 313*). Spesso il significato è quello negativo di infortunio, sciagura, sconfitta, malattia, ecc. E' molto diffuso anche il significato di umore, stato di mente, eccitazione, affetto, ecc. e ciò sia nel buono che nel cattivo senso.

ARISTOTELE, *Eth. Nic. II, 4; 1105 b 19 ss.*, ne dà questa definizione: “Gli stati d'animo sono tre: sentimenti (*páthe*), facoltà innate e stati ... Intendo per sentimenti il desiderio, l'ira, la paura, l'audacia, l'invidia, la gioia, l'amore, l'odio, la concupiscenza, la gelosia, la compassione; in breve, tutto ciò con cui è collegato il piacere e il dispiacere”.

Nella STOA la passione ottiene un significato decisamente negativo, cosicché l'ideale dell'uomo saggio sarà quello della totale assenza di ogni passione, l'*apátheia*. Cf. DIOGENE LAERZIO VII, 115-117: “Come si parla di alcune infermità del corpo, come la gotta, l'artrite, così pure ci sono infermità dell'anima come l'amore della gloria e la ricerca del piacere, e simili. L'infermità è una malattia legata con la debolezza, la malattia è l'immaginare che una cosa sia fortemente desiderabile, mentre in realtà tale non è. E come si parla di indisposizioni in cui cade

facilmente il corpo, come il catarro e la diarrea, così anche l'anima è facilmente corriva all'invidia, alla misericordia¹, alle contese e simili”.

-2-

Secondo gli Stoici vi sono anche tre disposizioni passionali dell'anima non riprovevoli: la gioia, la cautela e la buona volontà. Essi dicono che la gioia è contraria al piacere, in quanto è un'esaltazione razionale; la cautela è contraria al timore, in quanto evita razionalmente il pericolo; il sapiente perciò non sarà mai timoroso, bensì cauto. E dicono anche che la buona volontà si oppone alla concupiscenza perché è un appetito razionale. Come poi alle passioni primarie sono subordinate alcune altre, così allo stesso modo altre sono subordinate alle primarie disposizioni passionali dell'animo.

Sono così subordinate alla buona volontà: la benevolenza, l'affabilità, la compiacenza, la cordialità; sono subordinate alla cautela il pudore e la purezza; sono subordinate alla gioia la delizia, la letizia e l'equanimità. Essi dicono anche che “il sapiente è immune da passioni perché egli non può cadervi. Ma il termine *apathés*, che designa appunto l'assenza delle passioni, può essere riferito anche all'uomo stolto, nel senso che egli è duro e non si lascia ammorbidire. Il sapiente è anche immune dall'albagia e dalla vanità: egli è ugualmente indifferente alla gloria e all'oscurità. Ma anche *atyphos*, che designa appunto l'assenza di vanità, può essere riferito a chi è classificato fra gli sconsiderati, cioè ad uno stolto. Essi dicono che tutti i virtuosi sono austeri in quanto né essi da se stessi attendono al piacere né da altri si lasciano attrarre alle seduzioni del piacere. Anche altri possono essere designati col termine *austeròs*, ma la loro austerità è simile all'asprezza di quel vino che è adatto a scopo medicinale, ma non è affatto buono per farsi bere”.

In PLATONE la parola ha anche il significato di mutamento, cambiamento, processo: ad es. *Resp. X*, 612 a: “i processi riguardanti il cielo e la terra” (*Phaed.* 96 bc); e anche proprietà per contrapposizione a *usia*, ad es. la proprietà del numero (ARISTOTELE, *Met.* I, 2; 985 b 29). Come termine retorico il significato della parola è proprio quello del *pathos*, che il retore deve suscitare negli uditori (ARISTOTELE, *Rhet.* III, 17; 1418 a 12).

2. La Septuaginta.

Pathos è la traduzione greca per l'ebraico *ev¹* (“lamento”) del TM. Solo in Pro 25,20 il significato è quello di malattia. La parola ricorre spesso (63 volte) in 4 Mac nella riflessione sul dominio delle passioni. Il significato di *pathos* è in questo contesto generalmente negativo, il cattivo istinto per opposizione alla virtù.

3. FILONE DI ALESSANDRIA.

Usa più spesso *pathos* che *pathema* (più di 400 volte), generalmente nel significato di affetto preso nel senso stoico della parola. Dio solo è perfettamente privo di ogni passione (*Abr.* 202). Spesso elenca i diversi affetti che sono: piacere, desiderio, dolore e paura. In particolare il piacere è una passione considerata come molto pericolosa e pernicioso.

-3-

Le passioni sono vicine alla sensibilità (*aisthesis*); d'altra parte il *nus*, la *dianoia*, il *logos*, ed il *logismos* sono pronti ad aiutare l'uomo nella sua lotta contro le passioni (*pathe*). Filone infatti pone senza mezzi termini l'esigenza morale della *apatheia*. Accanto a questa concezione stoica si trova però un'idea più giudaica, secondo la quale le passioni non vanno del tutto sradicate, ma

¹ Nel senso negativo di debolezza.

semplicemente formate e disciplinate. Lo stato da raggiungere è dunque quello di passioni temperate (*metriopatheia*) e più spesso ancora quello di passioni buone (*eupatheia*).

Anche FLAVIO GIUSEPPE usa *pathos* più che *pathema* e ciò in diversi significati: come avvenimento (sfortunato), infortunio, malattia. Più raramente il significato è quello degli affetti della mente; un po' più spesso il senso della parola è quello di *libido* (*Ant* 2,43.53.252; 4,136; 7,169; *Bell* 4,562). Un influsso greco non c'è; *apathés* significa semplicemente incolume, senza danno.

In *Test. XII* la parola ricorre con due significati:

- a) vizio,
- b) passione (in particolare nell'ambito della vita sessuale).

4. Il Nuovo Testamento.

La parola si trova solo in S.PAOLO. In Rm 1,26 *pathe atimias* significa il vizio abominevole di omosessualità. L'*akatharsia*, che in Col 3,5 ha il significato di impurità sessuale, può avere anche un senso generico in Rm 1,24, ma il *pathos* significa in questo contesto decisamente la passione erotica. In Col 3,5 c'è tutto un catalogo di vizi: "Mortificate dunque quella parte di voi che appartiene alla terra: fornicazione, impurità, passioni, desideri cattivi e quella avarizia insaziabile che è idolatria". Siccome *porneia* e *akatharsia* hanno un significato erotico-sessuale, anche *pathos* non può significare altro in questo contesto se non appunto la passione erotica. *Pathos* sembra significare la tendenza erotica che diventa peccato completo solo per mezzo del desiderio cattivo (*epithymia ponerà*). Una terminologia simile a quella paolina si riscontra ad es. in FLAVIO GIUSEPPE.

Anche in 1 Tes 4,5 l'espressione *pathos epithymias* non ha il significato stoico, ma significa la passione sessuale, la passione che deriva al desiderio.

5. I Padri apostolici.

Nel **Pastore di Erma** la parola è usata nel senso di vizio (adulterio, ira). Gli altri scritti dell'epoca conoscono generalmente il significato di passione=morte soprattutto in applicazione alla morte di Cristo (Barn 6,7; 15 volte in S.Ignazio). Per **S.Ignazio** è significativo il binomio *pathos-anastasis* (passione/=morte/ - risurrezione). Contro le tendenze docetiche è sottolineata la realtà della morte di Cristo (*pathos alethinòn*). Con Cristo bisogna morire alle passioni (Mg 5,2); la morte del martire è un'imitazione della morte del Salvatore (Rm 6,3). Il significato di *pathos=morte* non è originale in S.Ignazio, ma è ripreso da una terminologia più antica.

-4-

II. Il significato di "pathema".

1. Grecità antica.

Anche questo termine comincia ad essere usuale con i poeti tragici e insieme con *pathos* deriva secondo il suo significato da *pascho*. Anche qui il senso fondamentale è quello del dolore subito, della sventura che è capitata

Pathema in parallelismo con *mathema* significa l'esperienza vissuta a differenza di ciò che si apprende teoricamente (Xenoph Cyr III 1, 17).

L'espressione può significare anche lo stato del corpo e soprattutto dell'anima causato da eventi esterni; generalmente però si tratta di qualcosa di negativo, come lo stato di sofferenza, la tristezza, il lutto. Raramente si incontra come sinonimo di *pathos* per significare l'affetto, il sentimento dell'anima (così in ARISTOTELE).

2. La Septuaginta.

Non conosce questa espressione come d'altronde la ignorano anche le altre traduzioni greche della S. Scrittura.

FILONE DI ALESSANDRIA la usa 7 volte per indicare mutamenti cosmici e per significare la malattia (Abr. 2, Vit. Moys. II 126, Op. Mundi 70, ecc.).

In FLAVIO GIUSEPPE l'espressione è molto rara e indica per lo più ancora o eventi cosmici (Ant 1,156) o malattie (Ant 6,10; 7,325; 8,115).

3. Il Nuovo Testamento.

Con l'eccezione di Eb 2,9 ("la morte che /Gesù/ ha sofferto") il termine si trova sempre al plurale.

a) **Gal 5,24**: "Ora quelli che sono in Cristo Gesù hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri (*syn tois pathemasin kai tais epithymiais*)"; cf. Col 3,5 ("Mortificate dunque quella parte di voi che appartiene alla terra: ... passioni, ecc."). In Gal 5,24 però l'applicazione al campo sessuale non è esclusiva, ma comprende tutto l'elenco di 5,19-21 riassunto sotto il nome generico "opere della carne". *Epithymia* esprime una tendenza irrazionale ad un fine, mentre *pathema* indica piuttosto la dipendenza dell'uomo dalla passione che subisce. Si tratta degli affetti presi *in malam partem*: istinti, passioni irrazionali. Il luogo citato (5,24) constata che nel cristiano le passioni e il loro fondamento che è la carne (*sarx*) sono state crocifisse, cioè superate, nel battesimo (Rm 6,6); eppure S. Paolo completa questa constatazione del fatto già avvenuto con un'esortazione parentetica secondo la quale i *pathemata* devono essere continuamente mortificati (cf. Col 3,5; Rm 8,13).

La concezione paolina differisce da quella della Stoa in quanto per S. Paolo la crocifissione delle passioni non equivale alla libertà, ma l'*apatheia* è solo una condizione previa per la realizzazione della libertà del cristiano nella carità fraterna. Essere soggetti alle passioni è un segno dell'essere nella carne (*en te sarkì einai*) (Rm 7,5), cioè dell'essere in uno stato precedente alla redenzione in Cristo. Le passioni agiscono per mezzo della legge nelle membra dell'uomo; il che non vuol dire che abbiano la loro sede nelle membra del corpo, ma che sono attive per mezzo di esse. Non sembra che *pathema* possa avere il significato della sofferenza, quella sofferenza cioè che il peccato porta con sé, i suoi effetti disastrosi sull'uomo. Ciò che agisce nell'uomo non ancora redento da Cristo è qualcosa di più attivo di quanto possono essere le conseguenze disastrose del peccato. "Passioni del peccato" è una espressione che non indica tanto l'origine della passione, quanto piuttosto il genere a cui appartiene. Il significato sarebbe quindi quello di "passioni peccaminose". Il rapporto tra la legge e la passione corrisponde a quello tra la legge e il peccato e a quello tra la legge e la concupiscenza (*epithymia*).

b) **2 Co 1,5**: "come abbondano le sofferenze di Cristo (*pathemata Christù*) in noi, così, per mezzo di Cristo, abbonda anche la nostra consolazione". In 1,7 i Corinzi sono dichiarati "partecipi dei *pathemata*" dell'Apostolo, una partecipazione che suppone una sofferenza reale propria e non

può consistere in una comunione soltanto mistica delle sofferenze. Questa identità reale della sofferenza subita non è però materiale (le tribolazioni possono essere di diverso genere); quello che conta è che sempre si tratta della “sofferenza di Cristo” sia in Paolo che nei Corinzi. Se un cristiano soffre, siccome la sofferenza fa parte dello stesso stato di cristiano ed è un dono di grazia (Fil 1,29), ciò diventa non solo per lui stesso, ma anche per gli altri (Fil 1,28) una manifestazione della salvezza (*endeixis soterias*).

I *pathèmata tu Christù* sono equivalenti alla morte di Cristo (cf. Fil 3,10). Con la sua sofferenza realmente subita l’Apostolo diventa partecipe della passione di Cristo, conforme (*symmorfizomenos* - Fil 3,10) alla sua morte.

Il genitivo *tu Christù* potrebbe però non essere un *genitivus subiectivus*, ma qualcosa di equivalente a “*pathèmata duà Iesùn*” (2 Co 4,11), la passione subita a causa di Gesù, per Gesù. “Le sofferenze del momento presente” (Rm 8,18) sono inevitabili e il cristiano deve sottomettersi ad esse, perchè Gesù stesso gli ha indicato la via della sofferenza come la via che conduce al regno di Dio. La sofferenza è qualcosa di ovvio in questa prospettiva e la sua assenza è quindi equivalente alla mancanza di una componente essenziale della vita cristiana. Le sofferenze scaturiscono necessariamente dalla tensione tra l’evento di Cristo e la natura di questo eone (*ho nyn kairòs = ho aiòn hùtos*).

- c. Eb 2,9: “Gesù ... lo vediamo ora coronato di gloria e di onore a causa della morte che ha sofferto, perché per la grazia di Dio egli provasse la morte a vantaggio di tutti”. Il significato non è quello della passione che accompagna la morte, ma quello della morte stessa che si presenta come sofferenza.

4. I Padri Apostolici.

S.IGNAZIO, Sm 5,1 parla dei *pathemata* del cristiano in particolare riguardo al martirio.

S.CLEMENTE, 1 Cl 2,1 esprime con la parola *pathémata* la morte di Cristo (cf. Gal 3,1; Fil 3,10; Eb 2,9; 1 Pt 1,11).

III. Le passioni nella concezione antropologica dei SS.Padri.

ORIGENE, *Com. in Romanos* 6,9, /EA, n.132/: “Est enim talis quaedam infirmitas in his, qui initia conversionis accipiunt, ut cum velit quis statim facere quod bonum est, non statim voluntatem sequatur effectus. Nam et meditatus apud semetipsum decernit, verbi causa, ut non irascatur, et hoc in voluntate definit; sed quoniam longo usu et consuetudine diutina vitium in eo iracundiae dominatum est, obsistit etiam voluntati et proposito, ac solido sibi usa itinere vis furoris erumpit”.

S.AGOSTINO, Sermo 57, 9, 9, /EA, n.594/: “Pugnemus contra concupiscentias nostras. Etenim in baptismo sancto peccata dimissuri estis; concupiscentiae remanebunt, cum quibus regenerati pugnetis. Restat enim conflictus in vobis ipsis. Nullus hostis metuatur extrinsecus: te vince, et mundus est victus. Quid tibi facturus est tentator extraneus, sive diabolus, sive minister diaboli? Quicumque homo proponit lucrum, ut seducat, avaritiam in te non inveniatur: quid facit propositor lucris? ... Proponit tibi tentator pulcherrimam feminam: adsit intus castitas, victa est foris iniquitas. Ut ergo non te capiat proposita pulchritudine mulieris alienae, cum tua libidine intus pugna. Non sentis hostem tuum, sed sentis concupiscentiam tuam. Diabolum non vides, sed quid te delectet, vides. Vince intus, quod tu sentis. Pugna, pugna, quia qui te regeneravit, iudex est; proposuit luctam, parat coronam.

DIADOCO DI FOTICA (saec. V), *Capita centum de perfectione spirituali*, cap.40, /EA, n.974/: “Non est dubitandum, quin mens, cum coeperit divinum lumen in ea operari, tota fiat perspicua, ita ut lumen id, quod in se habet, abunde videat. Hoc vero tunc fit, cum potestas animae dominatur in perturbationes. Quod autem quidquid menti in figura apparet, sive lumen sive ignis sit, ex callido artificii inimici proficiscitur, docet nos divinus Paulus, cum ait transfigurari eum in angelum lucis. Non igitur oportet ut hac spe ullus monasticam vitam capessat, ne hic inveniatur satanas animam facilem ad rapiendum eam ad se, sed ut solummodo tales evadamus, qui in omni statu et plenitudine cordis Deum amemus; quod quidem est amore ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente. In quo enim hoc gratia Dei operatur, peregrinatur a mundo, quamvis in mundo sit”.

-6-

S.DOROTEO (saec.VI), *Doctrinae* 10,5 e 11,3, /EA, nn.1088 e 1089/: “Discat unusquisque statum suum in quo est. Tres enim hominis status sunt: primus quidem, qui passionem operatur, secundus qui passionem refrenat, tertius qui eam eradicat. Qui passionem operatur is est qui eam ad actum perducit et perficit. Qui vero eam sistit, is est qui neque vitium operatur, neque amputat illud a se, sed philosophatur et transgreditur ipsum, etsi in se (passionem) conservet et teneat. Qui autem eradicat passionem, is est qui certat viriliter et contraria passionis operatur”.

“Otiosus erat quandoque senex cum discipulis suis in horto, in quo erant cupressi variae, magnae et parvae. Et dicit senex uni ex fratribus suis: ‘Evelle hanc cupressum’. Erat autem valde parve, et statim una manu evulsit eam frater. Deinde ostendit ei senex aliam maiorem priore et dicit ei: ‘Hanc etiam evelle’. Ille vero quatiens ambabus manibus hanc quoque evulsit. Rursum ostendit ei senex aliam maiorem; ille autem cum magno labore et hanc evulsit. Deinde ostendit ei aliam adhuc altiorem; ille vero cum summo labore quatiens et desudans vix extraxit eam. Postea ostendit ei senex aliam adhuc maiorem; ille autem incassum elaborans et desudans eam evellere non potuit. Cum igitur videret senex eum non posse iussit coadiutorem accedere, sicque ambo illam tandem extraxere. Tunc ad fratres conversus senex ait: ‘Huiusmodi sunt passiones nostrae, fratres. Cum tenerae sunt et parvae, si volumus, facile illas possumus a nobis exstirpare. Quod si eas neglexerimus, utpote parvas, obdurescent illico, quoque magis obduruerint, eo maiore vi et labore opus erit. Quinimmo irriti erunt conatus nostri omnes in illas, nisi alicuius viri sancti orationes ad auxiliun nobis post Deum accesserint. Tantam vim habent auxilia quae a viris iustis et sanctis expetuntur”.

S.MASSIMO IL CONFESSORE, cca 580-662, *Capita de caritate*, 1,85, /EA, n.1300/: “Quemadmodum passer pede vinctus cum volare coeperit, funiculo in terram detrahitur; sic quoque mens, necdum imperturbationem (*apatheian*) nacta, ad caelestium scientiam evolans, affectibus degravantibus in terram deprimitur. Ubi mens perfecte ab affectibus liberata fuerit, tunc ad rerum contemplationem irreversim procedit, ad Sanctae Trinitatis notitiam iter faciens”.

IV. Sviluppi dottrinali in filosofia.

A. L’antropologia.

PLATONE. L’anima è tripartita (tricotomia) e ad ognuna di queste parti corrisponde da una parte un gruppo di facoltà conoscitive e dall’altra un gruppo di appetitive.

-8-

- a. **La parte inferiore** contiene la sensazione (*aisthesis*), atto esclusivamente dell’anima, in quanto il corpo, unito solo accidentalmente ad essa, non può essere altro che semplice sede di fenomeni meccanici, che trasmette all’anima ed è in essa che tali fenomeni trovano una loro rappresentazione qualitativa. Tra i fenomeni meccanici ai quali è soggetto il corpo e le

sensazioni quali rappresentazioni qualitative di tali fenomeni nell'anima, vi è un'interdipendenza, che però Platone non spiega più precisamente. La sensazione dà origine alla concupiscenza (*epithymia*), che porta ai piaceri sensibili. Si tratta di desideri molto vari sia quanto all'oggetto che quanto all'intensità, cosicché si sottraggono ad ogni classificazione.

- b. **La parte intermedia** è illuminata sul piano conoscitivo dall'opinione (*doxa*), che è soggetta all'errore, ma può già in qualche maniera sostituire la scienza per ottenere la virtù morale e il buon governo. Nella parte appetitiva le corrisponde il cuore (*thymos*), che è amore spontaneo di tutte le cose belle e buone e quindi, di conseguenza, un orrore altrettanto spontaneo per tutte le cose brutte e cattive nell'ambito dei sensibili. Questa facoltà aiuta la ragione a conquistare il bene e a vincere gli ostacoli, ma è soggetta a sbagli e quindi deve ricevere la sua regola dall'anima superiore.
- c. **La parte immortale**, il *nus*, è la sede della conoscenza scientifica (*epistème*) che comprende la *dianoia* (*ratio*) e la *noesis* (intelletto) e si compie nella *sophia* (saggezza). Sul piano appetitivo corrisponde ad essa la *bulè* (volontà) che è così strettamente legata alla conoscenza, che chi ha la conoscenza vera non può avere la volontà cattiva. La libertà dell'uomo è riconosciuta come un dato di fatto, ma filosoficamente non è ancora elaborata.

ARISTOTELE sviluppa una teoria generale dell'appetito che è "una tendenza attiva di ogni ente al suo bene" e siccome questo bene è il fine, l'esperienza scopre immediatamente l'evidenza del principio di finalità: ogni agente agisce per un fine.

- a. **Negli enti privi di conoscenza** (corpi) l'appetito si presenta come l'attuazione ulteriore di una potenza.
- b. **Negli enti dotati di conoscenza sensitiva c'è l'appetito sensibile** che spontaneamente obbedisce alla percezione sensibile in una natura solamente sensitiva (istinto animale).
- c. **Negli enti dotati di intelletto c'è la volontà** (appetito intellettuale) che si porta al bene presentatole dalla ragion pratica: se tale bene è adeguato, l'appetito è necessario; se il bene è particolare, l'appetito è libero. La volontà domina nell'uomo l'appetito sensitivo (passioni) in maniera imperfetta (politica, non dispotica), ma sufficiente per imporgli l'ordine della ragione e quindi per renderlo partecipe della libertà e della moralità.

LA STOA è fondamentalmente materialistica: l'anima è nel suo insieme qualcosa di materiale (*corporeo*) e sensibile. La vita sensibile però si divide in due gruppi:

- a. **la vita razionale**, costituita da tendenze sensibili conformi al Logos e all'ordine universale;
- b. **la vita passionale**, comprendente tendenze contrarie al Logos. La passione è definita negativamente: "malattia dell'anima".

-9-

EPICURO distingue due tipi fondamentali del piacere sensibile per analogia con il moto del corpo :

- a. **il piacere nel movimento** cioè nello stesso atto di soddisfare un bisogno dell'organismo, così da ristabilire l'equilibrio (ad es. bere per placare la sete);
- b. **il piacere nella quiete**, che si prova nel momento in cui l'organismo raggiunge il suo equilibrio fisiologico perfetto e si riposa in esso, né ha un altro bisogno da soddisfare ancora.

Il primo tipo è sempre imperfetto (mira a raggiungere qualcosa che non si ha ancora) e quindi è mescolato al dolore.

Il secondo tipo invece possiede la pienezza perfetta richiesta per costituire la beatitudine.

I piaceri dell'anima non sono specificamente distinti da quelli del corpo, ma sono gli stessi piaceri del corpo anticipati e mantenuti (nella memoria) dell'anima, cosicché il saggio può essere sempre beato.

CARTESIO identifica la sorgente di imperfezione nelle nostre azioni e nei nostri giudizi con l'indecisione ("l'irresolution"). "E' indeciso un uomo che non si decide perché non vede chiaramente ciò che occorre fare e quindi finisce generalmente col decidersi a caso". La causa dell'indecisione che "ci maschera abitualmente la prospettiva delle decisioni da prendere" sono **le passioni**. Il migliore rimedio contro di esse è la riflessione. Riflettendo sulle passioni, l'uomo è in grado di neutralizzarle. Il dualismo cartesiano si manifesta anche nelle passioni divise in due parti:

a. **la parte cosciente**, che ha una struttura razionale e si divide in queste forme essenziali:

- ammirazione,
- amore,
- desiderio,
- gioia,
- tristezza.

Questa parte può essere sottomessa dalla volontà alla ragione;

b. **la parte corporea** costituita dai movimenti degli "spiriti animali" (esprits animaux) che segue le leggi meccaniche. E' il campo più della medicina che della morale.

IL POSITIVISMO PSICOLOGICO (Th.RIBOT).

"Lo stato affettivo è primordiale nella coscienza: la sua legge è di svilupparsi per arricchimento progressivo dal semplice al composto fino ad arrivare al fatto rappresentativo, ma senza superare l'ordine sensibile".

- a. **L'origine del desiderio primitivo** è nell'insieme delle tendenze inconscie, dovute a reazioni fisiologiche che sono alla base della tipologia psicologica.
- b. **La passione** è una tendenza intensificata che ha il suo inizio prima della coscienza, ma suscita la coscienza fissando l'attenzione su un oggetto (da qui deriva il ruolo degli affetti nello sviluppo del pensiero).
- c. **L'intelligenza** trasforma poi l'immagine dell'emozione in schemi e parole chiari suscettibili di combinazione secondo le loro leggi proprie. All'immagine più concreta si sostituisce un segno più semplice.

-10-

PRAGMATISMO (W.JAMES).

L'ordine vero non è oggetto-emozione-reazione, ma piuttosto oggetto-reazione-emozione, cosicché l'emozione è solo quel sentimento cosciente che segue dalle reazioni fisiologiche alla percezione dell'oggetto. Non si fugge il lupo perché si ha paura, ma si ha paura perché si fugge. Per fermare la passione basta dominare la reazione.

B. La valutazione morale.

La condanna totale:

- a. **La Stoa** considera la passione come contraria al Logos per definizione e quindi “malattia dell’anima”.
- b. Plotino (Enn. IV, 8) parla del “peccato dell’anima”, che consiste nella sua discesa nel corpo in cui essa si lascia facilmente assorbire dalle funzioni inferiori allontanandosi dalla vera felicità, ragion per cui viene punita nella metempsicosi con la reincarnazione in esseri infraumani.

La condanna parziale:

EPICURO. Vi sono passioni naturali e necessarie e quelle non necessarie (artificiali) ed inutili. Il saggio si accontenta delle prime moderandole al massimo ed elimina le seconde.

La moderazione:

CARTESIO. La moderazione delle passioni conduce ad una vita secondo la ragione, alla saggezza e alla vera felicità.

SPINOZA. La felicità suprema consiste nell’elevarsi al di sopra delle passioni (tendenze imperfette) per mezzo dell’amore intellettuale di Dio.

PARTE SISTEMATICA.

Letteratura:

- › *Summa Theologiae*, I-II, qq.22-48;
- › Commenti:
 - GAETANO, Tommaso Cerd. de Vio, OP, *Comm. in Summam Theologiae*, I-II, qq.22-48, ed. Patavii, Typographia Seminarii, 1698,
 - B.H. MERKELBACH, OP, *Summa Theologiae Moralis*, vol. I, Parisiis (Desclée) 1938³;

Letteratura ausiliare:

- › T. DEMAN. OP, *Le péché de sensualité*, in *Mélanges Mandonnet*, t.I, Paris 1930, pp.265-283;
- › H.D. NOBLE OP, *Les passions dans la vie morale*, t.I, Paris 1931, t.II, Paris 1932.

Divisione del trattato.

Passioni.

- in genere:
 - in assoluto:
 - soggetto (22)
 - differenze (23)
 - relativamente:
 - alla moralità (24)
 - all'insieme delle passioni (25)
- in specie:
 - del concupiscibile:
 - in assoluto:
 - del bene - amore (26):
 - causa (27)
 - effetti (28)
 - del male – odio (29)
 - riguardo al bene o al male:
 - assente (concupiscenza e fuga) (30)
 - presente (gioia e tristezza):
 - in sè (31):
 - causa (32)
 - effetti (33)
 - moralità (34)
 - tristezza:
 - in sè (35):
 - causa (36)
 - effetti (37)
 - rispetto:
 - alla sua moderazione - rimedi (38)
 - alla sua moralità (39)
 - dell'irascibile:
 - del bene (40):
 - futuro possibile (speranza)
 - futuro impossibile (disperazione)
 - del male:
 - futuro:
 - invincibile (timore) (41):
 - definizione (oggetto) (42)
 - costituzione:
 - causa (43)
 - effetto (44)
 - vincibile (audacia) (45)
 - presente (ira):
 - in sè (46)
 - riguardo:
 - alla causa (47):
 - di aumento
 - di diminuzione (= rimedi)
 - all'effetto (48)

Q.XXII - IL SOGGETTO DELLE PASSIONI

- ▶ an sit (esistenza di passioni nell'anima) - art. 1
- ▶ quid sit (identificazione del soggetto):
 - parte appetitiva - art. 2
 - parte sensitiva - art. 3

Articolo 1 – L'esistenza delle passioni nell'anima umana.

Rm 7,5, S.PAOLO parla delle “passioni peccaminose” e quindi, come i peccati sono nell'anima, così sono nell'anima anche le passioni.

Argomento sistematico.

I. Il significato di “passione”.

-12-

“Patire” si dice in tre modi:

- ▶ **nel significato comune**, in quanto ogni recezione è un patire, anche se nulla è rigettato dalla realtà ricevente: così si può dire ad es. che l'aria patisce (subisce) l'illuminazione,
- ▶ **nel significato più proprio** il patire comporta un certo rigetto che accompagna la recezione:
 - se si rigetta ciò che è inconveniente al soggetto (ad es. l'animale riceve la guarigione rigettando la malattia), si ha il **significato proprio di patire**,
 - se si rigetta ciò che è conveniente al soggetto (ad es. la salute nella malattia) si ha il **significato propriissimo** di patire (così si dice ad es. che patisce un ammalato).

| | |
|----|---|
| Ma | Infatti patire si dice per il fatto che qualcosa è tratto all'agente ² . |
| Mi | Ora, ciò che si allontana da una realtà che gli è conveniente sembra essere massimamente tratto a qualcos'altro ³ . |
| Co | Perciò ciò che riceve una realtà rigettandone un'altra che gli è conveniente si dice patire nel senso più proprio della parola. |

II. Applicazione all'anima.

1. **Secondo la recezione soltanto** (senza rigetto), il sentire e il conoscere si dice patire.
2. **La passione che comporta un certo rigetto** avviene invece solo secondo una mutazione corporea, in modo tale che una tale passione conviene all'anima *per accidens* soltanto in quanto tutto il composto è soggetto di una tale passione.
3. **La passione che comporta il rigetto della realtà più conveniente** e che per conseguenza consiste in un deterioramento, ha più propriamente ragione di passione. Così ad es. la tristezza è più propriamente passione che la letizia.

² Attirato verso l'agente

³ Attirato verso qualcos'altro

Corollario.

Ad 1. Il patire che consiste in un rigetto e in un mutamento è proprio della materia e quindi si trova solo nei composti di materia e forma⁴. Il patire che comporta solo una certa recezione invece non si trova solo nella materia, ma può verificarsi in ogni ente esistente in potenza⁵. Ebbene l'anima umana, pur non essendo composta dalla materia e dalla forma, ha qualcosa della potenzialità secondo la quale può ricevere qualcosa e in questo senso "patire" e così anche il conoscere intellettuale è una certa "passione".

Articolo 2 - La passione si trova prevalentemente nella parte appetitiva.

S.AGOSTINO, *De Civ. Dei* IX, 4,1; MPL 41/258: "motus animi, quos Graeci *pathe*, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius *passiones* vocant". Ora gli affetti sono nella parte appetitiva e quindi lo saranno anche le passioni.

Argomento di ragione.

| | |
|----|--|
| Mi | Il nome di "passione" comporta il fatto che il paziente è tratto a ciò ⁶ che è dell'agente. |
| Ma | Ora l'anima è tratta più dalla facoltà appetitiva che non da quella apprensiva. Motivo: <ul style="list-style-type: none">▸ per mezzo della facoltà appetitiva l'anima è ordinata alle cose così come sono in se stesse; il bene e il male, che sono oggetto della facoltà appetitiva, sono nelle cose stesse;▸ la facoltà apprensiva invece non è tratta alla cosa in se stessa, ma la conosce secondo la sua intenzione rappresentativa, che ha in sé ricevendola secondo il suo modo proprio; il vero e il falso che spettano alla conoscenza non sono nelle cose, ma nella mente. |
| Co | Perciò la ragione di "passione" si trova più nella parte appetitiva che in quella apprensiva. |

-13-

Corollari.

► Primo corollario.

| | |
|----|--|
| Mi | <ul style="list-style-type: none">▸ Nella perfezione l'intensità deriva dalla vicinanza al primo principio,▸ nel difetto, al contrario, l'intensità aumenta secondo l'allontanarsi dal primo principio. |
| Ma | La passione appartiene piuttosto al difetto, perché conviene ad una cosa in quanto è in potenza ⁷ . |
| Co | Perciò nelle cose più vicine a Dio, primo principio, si ritrova poco del difetto e della passione; invece, nelle cose seguenti, derivate, più lontane dal primo principio se ne trova di più. |

⁴ Sofferenza fisica

⁵ Sofferenza morale o spirituale

⁶ E' trascinato verso ciò.

⁷ Infatti la potenzialità consente a ch  il soggetto possa essere frustrato oppure possa perdere qualche perfezione.

Conseguenza. Nella facoltà primaria dell'anima, che è quella apprensiva, si trova meno della ragione di "passione" che nella facoltà derivata che è quella appetitiva⁸. /Ad 1m/.

► **Secondo corollario.**

Mutazione dell'organo corporeo:

- a. **Spiritualmente**, secondo la recezione dell'intenzione rappresentativa di una cosa. Ciò si ritrova per sè nell'atto della facoltà apprensiva sensitiva (ad es. l'occhio è mutato dal colore non diventando a sua volta colorato, ma ricevendo l'intenzione del colore);
- b. **naturalmente** (fisicamente) in quanto l'organo cambia nella sua disposizione naturale (ad es. riscaldandosi o raffreddandosi). Tale mutazione è accidentale rispetto alla facoltà sensitiva apprensiva (ad es. quando l'occhio si stanca per uno sguardo intenso o è leso da un visibile troppo intenso), mentre è per sè ordinata all'atto dell'appetito sensitivo, cosicché nella definizione dei moti della parte appetitiva si pone materialmente una mutazione naturale dell'organo: ad es. nell'ira l'intensificazione della circolazione del sangue attorno al cuore.

Conseguenza. La ragione di "passione" si trova più nell'atto della facoltà sensitiva appetitiva che in quella apprensiva, anche se entrambe sono atti di un organo corporeo. /Ad 3m/.

Articolo 3 - La passione è più nell'appetito sensitivo che in quello intellettivo.

| | |
|----|---|
| Mi | La passione si verifica propriamente là dove c'è una mutazione corporea. |
| Ma | La mutazione corporea naturale (fisica) si trova propriamente negli atti dell'appetito sensitivo (negli atti dell'apprensione sensitiva si trova per sè solo la mutazione spirituale e nell'atto dell'appetito intellettivo non si richiede nessuna mutazione corporea, perché questo appetito non è la facoltà di un organo corporeo). |
| Co | Perciò la ragione di "passione" si trova più propriamente nell'atto dell'appetito sensitivo che di quello intellettivo. |

Corollari.

- L'oggetto dell'appetito intellettivo è più attivo che quello dell'appetito sensitivo⁹, ma l'appetito sensitivo è soggettivamente più passivo e quindi patisce molto anche da oggetti scarsamente attivi¹⁰. (Ad 2m).

⁸ Nella facoltà apprensiva infatti la passione è perfettiva; invece nella facoltà appetitiva si ha la ragione di passione nel suo senso più forte, ossia privativo, in quanto nella facoltà appetitiva il soggetto può essere trascinato verso qualche cosa che è contrario al suo bene.

⁹ Infatti, l'appetito intellettivo ha un oggetto più ampio ed una forza maggiore.

¹⁰ Infatti, l'appetito sensitivo è più sottomesso alla forza della materia e quindi facilmente deve cedere davanti ad essa, il che è sorgente di disagio nel soggetto spirituale, il quale sente il bisogno di dominare la materia; viceversa la volontà è

Q. XXIII .

LA DIFFERENZA TRA LE PASSIONI.

| |
|---|
| ▶ differenza generale tra le passioni del concupiscibile e dell'irascibile (1) |
| ▶ differenza particolare: |
| - delle passioni dell'irascibile – secondo la contrarietà del bene e del male (2) |
| - casi particolari: |
| ▪ esistenza di una passione senza contrario (3) |
| ▪ esistenza nella stessa potenza di passioni specificamente differenti, ma non contrarie) (4) |

Articolo 1 - Le passioni dell'irascibile differiscono da quelle del concupiscibile.

| | |
|----|--|
| Mi | Siccome potenze diverse hanno oggetti diversi, è necessario che le passioni di potenze diverse siano riferite a loro volta a oggetti diversi. |
| Ma | E' richiesta una maggiore differenza di oggetto per diversificare specificamente le potenze, che non per diversificare le specie delle passioni o degli atti. Similmente nelle cose naturali la diversità del genere segue la diversità della potenza della materia; invece la diversità della specie segue la diversità della forma nella stessa materia. |
| Co | Perciò tra le passioni di potenze diverse vi è una differenza specifica molto profonda, anzi gli atti e le passioni appartenenti a potenze diverse non differiscono solo secondo la specie, ma secondo il genere, mentre gli atti e le passioni riguardanti oggetti formali diversi, ma compresi sotto l'oggetto comune della stessa potenza, differiscono come le specie di un tale genere. |

L'oggetto del concupiscibile è il bene e il male sensibile¹¹ preso semplicemente (in assoluto) come dilettevole o doloroso.

L'oggetto dell'irascibile deriva dalla difficoltà o lotta che l'anima subisce nel conseguire un bene sensibile o nel fuggire un male sensibile ed è pertanto lo stesso bene o male sensibile in quanto ha la ragione dell'arduo o del difficile.

Conseguenza.

- Le passioni riguardanti il bene o il male in assoluto appartengono al concupiscibile (es. gioia, tristezza, amore, odio, ecc.),
- Le passioni riguardanti il bene e il male sotto l'aspetto dell'arduo (difficile da conseguire o fuggire) appartengono all'irascibile (es. audacia, timore, speranza, ecc.).

fatta per dominare la materia e, benché anche la volontà debba assoggettarsi a bisogni materiali, tuttavia la volontà è meno passiva della passione stessa, proprio per la sua forza maggiore nei confronti del mondo materiale.

¹¹ Si tratta di un male sensibile e quindi di un qualche cosa di doloroso, che però può essere desiderato in vista di un bene maggiore.

Corollario (ad 1m).

L'irascibile negli animali è ordinato a togliere gli ostacoli che impediscono al concupiscibile di tendere al suo oggetto o a causa della difficoltà nel conseguire il bene o a causa della difficoltà nel fuggire il male.

Perciò tutte le passioni dell'irascibile terminano alle passioni del concupiscibile e in questo modo anche le passioni dell'irascibile sono seguite dalla gioia e dalla tristezza che sono nel concupiscibile.

Articolo 2 - Le passioni dell'irascibile differiscono secondo la contrarietà del bene e del male. Esempio: Timore e audacia sono due passioni contrarie che pure riguardano entrambe un male.

-15-

| | |
|----|---|
| Mi | Essendo la passione un certo moto, occorre giudicare la contrarietà delle passioni secondo la contrarietà dei moti o delle mutazioni. |
| Ma | Nelle mutazioni o nei moti vi è una duplice contrarietà: a. una secondo l'accesso e il recesso rispetto allo stesso termine, che è propria delle mutazioni (generazione = mutazione verso l'essere; corruzione = mutazione dall'essere); b. un'altra secondo la contrarietà dei termini che è propriamente contrarietà dei moti (colorare di bianco è il moto dal nero al bianco, colorare di nero è il moto dal bianco al nero). |
| Co | Perciò anche nelle passioni si ritrova una duplice contrarietà: a. una secondo la contrarietà degli oggetti , cioè secondo il bene ed il male; b. un'altra secondo l'accesso ed il recesso rispetto allo stesso termine. |

Nelle passioni del concupiscibile si trova solo la prima contrarietà secondo la contrarietà degli oggetti (bene, male).

Nelle passioni dell'irascibile si ritrovano entrambi questi tipi di contrarietà sia secondo l'oggetto (bene/male) che secondo accesso/recesso.

Il motivo:

A. Riguardo alle passioni del concupiscibile.

| | |
|----|---|
| Mi | L'oggetto del concupiscibile è il bene ed il male sensibile in assoluto. |
| Ma | Ora, il bene in assoluto non può che essere termine <i>ad quem</i> (e in nessun modo termine <i>a quo</i>), come il male in assoluto non può che essere termine <i>a quo</i> (e in nessun modo <i>ad quem</i>) ¹² . |
| Co | Perciò ogni passione del concupiscibile che riguarda il bene, lo riguarda solo come termine <i>ad quem</i> (secondo l'accesso), come ad es. l'amore, il desiderio, la gioia; invece ogni passione del concupiscibile che riguarda il male, lo riguarda solo come termine <i>a quo</i> (secondo il recesso) come l'odio, la fuga (o l'abominazione) e la tristezza. Di conseguenza nelle passioni del concupiscibile non vi può essere la contrarietà secondo l'accesso e il recesso. |

¹² Il male (di pena) può essere termine *ad quem* relativamente, ma non in modo assoluto. Relativamente al bene maggiore che per mezzo del male può essere conseguito. Ma il male come tale non può che essere assolutamente rifiutato.

B. Riguardo alle passioni dell'irascibile.

| | |
|----|--|
| Mi | L'oggetto dell'irascibile è il bene e il male sensibile non in assoluto, ma sotto la ragione del difficile e dell'arduo. |
| Ma | Ora il bene arduo ha ragione di termine <i>ad quem</i> (accesso) in quanto è un bene (speranza), ma anche di termine <i>a quo</i> (recesso) in quanto è arduo e difficile (disperazione). Similmente il male è da evitare in quanto è male (timore), è da aggredire ¹³ in quanto uno si sottrae alla soggezione del male (audacia). |
| Co | Perciò nelle passioni dell'irascibile si trova la contrarietà secondo il bene e il male come tra la speranza e il timore e secondo l'accesso e il recesso rispetto allo stesso termine come tra l'audacia ed il timore. |

-16-

Articolo 3 - La passione dell'ira non ha un contrario.

La tesi.

Nella passione dell'ira c'è questo di particolare, che non può avere un contrario né secondo accesso/recesso né secondo la contrarietà del bene e del male.

La prova.

| | |
|----|--|
| Mi | L'ira deriva dal male difficile già presente al soggetto. |
| Ma | Il male difficile presente al soggetto: a. Per quanto riguarda l'accesso/recesso: <ul style="list-style-type: none">▸ o assoggetta completamente l'appetito, il quale in tal modo non oltrepassa i limiti della tristezza,▸ o provoca in esso un moto per invadere¹⁴ il male offendente insorgendo contro di esso e questo spetta all'ira. Non c'è il moto contrario di recesso o fuga¹⁵, perché il male è posto come già presente o passato. b. Per quanto riguarda la contrarietà del bene e del male: <ul style="list-style-type: none">▸ al male presente si oppone il bene già conseguito, che non può avere ragione di arduo o di difficile e quindi esula dall'ambito dell'irascibile;▸ inoltre, dopo il conseguimento del bene non c'è un altro moto nell'anima, ma solo la quiete nel bene conseguito che spetta alla gioia. |
| Co | Perciò il moto dell'ira non può avere un moto contrario dell'anima, ma gli si oppone solo la cessazione del moto secondo un'opposizione non più contraria, ma negativa o privativa. |

¹³ Perché così facendo uno si sottrae all'influsso del male.

¹⁴ Aggredire.

¹⁵ Il principio dell'opposizione reciproca tra le passioni è l'accesso/recesso. Nel caso dell'ira abbiamo solo l'accesso, ma non il recesso in quanto l'ira non fugge dal male, ma lo aggredisce.

Articolo 4 - In una potenza dell'anima vi possono essere passioni specificamente differenti, ma non contrarie. Esempio: Amore e gioia sono entrambi nel concupiscibile; differiscono specificamente, eppure non si oppongono contrariamente, anzi l'uno è piuttosto causa dell'altro.

Le passioni differiscono secondo principi attivi che sono i loro oggetti.

La differenza di principi attivi può essere duplice:

- a. in un modo secondo la specie o natura degli stessi principi attivi (es.: il fuoco differisce dall'acqua),
- b. in un altro modo secondo la diversità della virtù attiva.

| | |
|----|---|
| Mi | La diversità del principio attivo o motivo, quanto alla virtù motiva, può essere considerata nelle passioni dell'anima secondo la somiglianza con gli agenti naturali. |
| Ma | Ogni movente trae in qualche modo a sé il paziente o lo respinge da sé. Nel trarre ¹⁶ l'agente produce tre effetti nel paziente: <ol style="list-style-type: none"> a. gli dà l'inclinazione, ossia l'attitudine, affinché il paziente possa tendere all'agente, b. se il generato è fuori del luogo proprio, gli dà il moto verso il suo luogo proprio, c. gli dà la quiete nel suo luogo proprio dopo che è arrivato in esso (per la stessa causa infatti un corpo si muove verso il luogo e riposa in esso). Lo stesso vale per l'azione del respingere . |
| Co | Nei moti della parte appetitiva: <ul style="list-style-type: none"> ▸ il bene ha la virtù motiva, ▸ il male ha la virtù repulsiva. |

-16-

In tal modo:

- **nelle passioni del concupiscibile:**
 - il bene in assoluto causa nella potenza appetitiva una certa inclinazione o attitudine o connaturalità al bene; il che spetta alla passione dell'**amore**, alla quale corrisponde dalla parte del male la passione dell'**odio**,
 - il bene non ancora conseguito dà alla facoltà appetitiva un moto in vista del conseguimento del bene amato, il che spetta alla passione del **desiderio** (concupiscenza); dalla parte del male si ha invece la **fuga** (abominazione¹⁷),
 - il bene conseguito dà all'appetito la quiete in esso, il che spetta alla passione del **diletto** (gioia), al quale si oppone dalla parte del male **la tristezza**;
- **nelle passioni dell'irascibile** si suppone sempre l'attitudine e l'inclinazione a perseguire il bene e a fuggire il male derivante dal concupiscibile, e:
 - rispetto al bene non ancora conseguito si ha la **speranza** e la **disperazione**;
 - rispetto al male non ancora presente al soggetto si ha **il timore** e **l'audacia**;
 - rispetto al bene conseguito non c'è una passione dell'irascibile, perchè tale bene non ha ragione di arduo e difficile, ma
 - rispetto al male già presente al soggetto si ha la passione dell'**ira**¹⁸.

¹⁶ A sé.

¹⁷ Rifiuto.

CONCLUSIONE.

Nel concupiscibile vi sono tre combinazioni di passioni:

- amore - odio,
- desiderio - fuga,
- gioia - tristezza;

anche nell'irascibile sono tre:

- speranza - disperazione,
- timore - audacia,
- ira (che non ha un opposto).

Tutte le passioni specificamente diverse sono undici: sei nel concupiscibile e cinque nell'irascibile.

| | Concupiscibile bene e male semplice | | | Irascibile bene e male arduo | | |
|------|--|---------------|---------------|---------------------------------|--------------|----------|
| | in assoluto | relativamente | | impossibile (futuro) | possibile | |
| | | assente | presente | | futuro | presente |
| BENE | Amore (1) | Desiderio (3) | Gioia (5) | Disperazione (1) | Speranza (2) | xxx |
| MALE | Odio (2) | Fuga (4) | Tristezza (6) | Timore (3) | Audacia (4) | Ira (5) |

-18-

Q. XXIV

LA MORALITA' DELLE PASSIONI

- ▶ *an sit* (1)
- ▶ *quid sit*:
 - in genere: se ogni passione è cattiva (2)
 - in specie:
 - quanto al grado: se la passione aumenti la moralità (3)
 - quanto all'essenza specifica: se le passioni siano buone o cattive secondo la loro specie (4)

¹⁸ Come abbiamo visto, l'ira non ha una passione contraria, perché essa comporta l'accesso e non le si oppone una passione che comporti un recesso. Infatti, l'ira si trova di fronte al male mentre non può esistere una passione contraria che recede dal bene.

Articolo 1 - l'essenza della moralità nelle passioni.

- A. **Le passioni considerate secondo se stesse, in quanto sono dei moti dell'appetito irrazionale** non hanno in loro il bene o male morale che dipende essenzialmente dalla ragione.
- B. **Le passioni considerate secondo la loro obbedienza al comando della ragione e della volontà** hanno una moralità intrinseca.

Motivo:

| | |
|----|---|
| Mi | L'appetito sensitivo è più vicino alla ragione e alla volontà che le membra esterne ¹⁹ . |
| Ma | Ora nelle membra esterne vi è il bene e il male morale in quanti loro atti e moti sono volontari. |
| Co | Perciò <i>a fortiori</i> le passioni, in quanto sono volontarie, possono essere dette buone o cattive moralmente. Le passioni poi sono volontarie o in quanto sono imperate dalla volontà o in quanto non sono impedita da essa. |

Articolo 2 – Non ogni passione è moralmente cattiva.

Diversità di opinioni.

GLI STOICI insegnavano che tutte le passioni sono cattive,
I PERIPATETICI insegnavano invece che le passioni moderate sono buone.

Spiegazione di tale diversità:

GLI STOICI confondono il senso e l'intelletto e quindi anche l'appetito intellettuale e sensitivo. Perciò non distinguono tra le passioni dell'anima che sono nell'appetito sensitivo e i moti semplici di volontà che sono nell'appetito intellettuale, ma chiamano "volontà" ogni moto ragionevole della parte appetitiva e "passione" ogni moto che oltrepassa i limiti della ragione. Da qui la dottrina sulle passioni come "malattie dell'anima" (CICERONE).

I PERIPATETICI invece chiamano "passione" ogni moto dell'appetito sensitivo. Per conseguenza considerano buone le passioni moderate dalla ragione, cattive le passioni immoderate. Non vale perciò la critica che CICERONE rivolge all'aristotelismo dicendo che anche la malattia mediocre e moderata è e rimane sempre una malattia. Infatti la passione non può essere detta "malattia" se non in quanto è priva della moderazione dalla parte della ragione²⁰.

-19-

¹⁹ Infatti l'appetito sensitivo appartiene ad una dimensione immateriale della persona più vicina alla dimensione spirituale propria della volontà, mentre le membra esterne, benché governabili dalla volontà, si pongono sul piano materiale della persona. Ciò non toglie che la volontà trovi in certe circostanze più facile muovere un membro esterno che governare l'appetito sensitivo: è più facile muovere una mano per prendere un bicchier d'acqua che dominare una passione travolgente.

²⁰ Le passioni fanno parte della normalità delle funzioni dell'animale, irrazionale o razionale che sia (uomo). Esse possono essere una "malattia" in due sensi: o dal punto di vista psicologico e si ha allora la demenza, per esempio la mancanza di ira davanti all'aggressione di un agente pericoloso o dannoso; oppure dal punto di vista morale: per esempio un'ira volontariamente sregolata o immoderata, sproporzionata o inadeguata all'entità o alla qualità dell'aggressione subita.

QUESTIONE CONNESSA.

Il posto della sentenza aristotelico-tomistica nella storia della filosofia (PIETRO CARMELLO).

La sentenza aristotelico-tomistica riguardo alla moralità delle passioni è equidistante dall'errore degli Stoici, per i quali ogni passione è cattiva e da quello degli Epicurei, per i quali ogni piacere sensibile è buono. Tali errori sono stati recentemente ripresi da KANT, il quale insegna che la moralità dipende dalla sola volontà obbediente all'imperativo categorico, unico garante dell'autonomia morale, con esclusione di ogni soddisfazione o premio che renderebbe l'imperativo morale ipotetico e la moralità eteronoma, e da ROUSSEAU, il quale pone come unica norma morale la soddisfazione della coscienza.

La prassi pedagogica moderna cede o al rigorismo kantiano sforzandosi di estirpare tutte le passioni o, il che è più frequente, indulge al lassismo illuministico di Rousseau insegnando la necessità di sviluppare indiscriminatamente tutta la vita passionale dell'individuo.

La radice di entrambi questi errori va cercata in un'antropologia erronea. Cf. S. Tommaso, *De Malo*, q. 12, a.1 c.a.: "Siccome la natura umana è composta da anima e corpo, da natura intellettuale e sensitiva, spetta al bene dell'uomo che si sottometta tutto intero al bene della virtù, cioè sia secondo la parte intellettuale che secondo la parte sensitiva e secondo il corpo".

Le passioni devono essere rettamente valutate nella loro importanza per la vita morale. Se sono ragionevolmente coltivate, rafforzano la volontà e rendono la sua attività virtuosa più facile, più dilettevole e più amabile. "Bona operatio hominis est cum passione sicut et cum corporis ministerio" (I-II, q.59, a.5 ad 3)²¹.

Articolo 3 - La passione non diminuisce sempre la moralità dell'atto umano.

- Se per passione si intende un moto irrazionale dell'anima come insegnavano gli Stoici, non c'è dubbio che ogni passione, in quanto contrasta la ragione, è cattiva e quindi di conseguenza diminuisce la bontà dell'atto. L'aggiunta del male infatti o toglie del tutto il bene o lo rende meno buono.
- Se per passione invece si intende ogni moto dell'appetito sensitivo, spetta alla perfezione del bene umano (morale) il fatto che anche tali passioni siano moderate dalla ragione.**

Motivo.

| | |
|----|--|
| Mi | Il bene umano consiste radicalmente nella ragione, cosicché tale bene sarà tanto più grande quanto più vasta sarà la sua derivazione su tutto ciò che appartiene all'uomo. Così nessuno dubita che spetti al bene umano il fatto che gli atti delle sue membra esterne siano regolati dalla ragione. |
| Ma | Ora, l'appetito sensitivo (che è il soggetto delle passioni) può obbedire alla ragione. |
| Co | Perciò alla perfezione del bene morale (umano) spetta il fatto che anche tali passioni dell'anima siano regolate dalla ragione. |

²¹ Questo ideale però è difficilmente raggiungibile: data la condizione di contrasto fra lo "spirito" e la "carne", le passioni spesso, soprattutto se si vogliono ottenere alti risultati di vita spirituale, vanno combattute e represses o devono essere oggetto di rinuncia.

Conclusione globale.

Come è meglio che l'uomo non solo voglia il bene, ma lo compia anche con l'atto esterno, così spetta alla perfezione del bene morale il fatto che l'uomo sia mosso al bene non solo secondo la volontà, ma anche secondo l'appetito sensitivo.

Corollario.

La passione antecedente annebbia la ragione e quindi diminuisce la moralità dell'atto.

La passione conseguente per ridondanza dalla parte superiore sulla parte inferiore è segno di intensità della moralità.

La passione conseguente per scelta, quando l'uomo sceglie di essere affetto da una passione per agire più prontamente; servendosi dell'appetito sensitivo aumenta sempre la moralità dell'atto umano (ad 1m).

-20-

Articolo 4 - Vi sono passioni buone o cattive secondo la loro specie.

- ▶ **La specie dell'atto e della passione considerata nel genere della natura**²² non racchiude in sé in nessun modo il bene o il male morale.
- ▶ **La specie dell'atto e della passione considerata secondo la sua appartenenza al genere morale, cioè in quanto partecipa qualcosa del volontario e del giudizio della ragione**, può contenere il sé il bene o il male morale, in quanto l'oggetto della passione può essere considerato come conveniente alla ragione o come contrastante rispetto ad essa.

Esempi.

La verecondia è il timore della turpitudine e quindi è buona secondo la sua specie.

L'invidia è la tristezza derivante²³ dal bene altrui e quindi è moralmente cattiva secondo la sua specie.

Le passioni così considerate entrano nella specie morale dell'atto umano esterno.

Corollari.

- ▶ Le passioni considerate in sé, nella loro specie naturale, ricevono solo accidentalmente il bene o il male della ragione, ma se si considerano nella specie morale, il bene e il male della ragione è in esse non accidentalmente, ma per sé²⁴.
- ▶ Le passioni che accedono al bene e recedono dal male sono buone; quelle che accedono al male e recedono dal bene sono cattive.
- ▶ Negli animali irrazionali le passioni non obbediscono alla ragione, ma sono pure guidate dalla facoltà estimativa naturale sottoposta alla ragione superiore separata (cioè divina) e così anche in essi vi è una certa somiglianza remota al bene morale quanto alle passioni.

²² Dal punto di vista psicologico.

²³ Causata od occasionata.

²⁴ L'esistenza delle passioni di per sé non richiede che siano guidate dalla ragione, tanto è vero che gli animali hanno le passioni, ma non hanno la ragione. Quindi, in questo senso, esse hanno un rapporto accidentale con la ragione. Se invece le consideriamo nell'uomo, esse hanno un legame essenziale con la ragione.

Q. XXV

L'ORDINE DELLE PASSIONI TRA DI LORO.

| |
|--|
| ▶ criterio globale: |
| ‣ in genere: irascibile-concupiscibile (1) |
| ‣ in specie: |
| ▪ le passioni del concupiscibile (2) |
| ▪ le passioni dell'irascibile (3) |
| ▶ in particolare: le quattro passioni principali (4) |

Articolo 1 - La priorità delle passioni del concupiscibile.

Argomento di plausibilità (*sed contra*).

| | |
|----|--|
| Mi | Le passioni del concupiscibile riguardano il bene assoluto, quelle dell'irascibile il bene ristretto all'aspetto dell'arduo. |
| Ma | Il bene semplice prevale sul bene ristretto. |
| Co | Perciò le passioni del concupiscibile prevalgono su quelle dell'irascibile. |

-21-

Argomento sistematico.

| | |
|----|--|
| Mi | Le passioni del concupiscibile hanno un'estensione maggiore che quelle dell'irascibile in quanto nelle prime si riscontra qualcosa che spetta sia al moto (ad es. desiderio) che alla quiete (ad es. gioia o tristezza), mentre nelle seconde vi può essere solo qualcosa che riguarda il moto, perché ciò in cui ci si quietava non ha ragione di difficile o di arduo. |
| Ma | Ora, la quiete come fine del moto precede nell'intenzione, ma segue nell'ordine dell'esecuzione. |
| Co | A. Le passioni dell'irascibile precedono nell'ordine dell'esecuzione le passioni del concupiscibile riguardanti la quiete. Esempi: <ul style="list-style-type: none">‣ La speranza precede e causa la gioia (Rm 12,12 "<i>spe gaudentes</i>").‣ La tristezza (quiete²⁵ nel male) segue al timore (quando sopraggiunge il male temuto ci si rattrista), ma precede l'ira (dalla tristezza precedente l'animo insorge per la vendetta), che è a sua volta seguita dalla gioia, in quanto la vendetta²⁶ del male è un bene e quindi causa la gioia in chi la realizza. In tal modo ogni passione dell'irascibile termina ad una passione del concupiscibile riguardante la quiete²⁷ e cioè o alla gioia o alla tristezza. B. Le passioni del concupiscibile riguardanti il moto precedono nell'ordine di esecuzione le passioni dell'irascibile. |

²⁵ Stasi.

²⁶ La vittoria sul male.

²⁷ Uno stato permanente.

| | |
|--|---|
| | <p>Motivo: L'oggetto dell'irascibile aggiunge a quello del concupiscibile la ragione di arduo e di difficile.</p> <p>Esempi:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ La speranza aggiunge al desiderio un certo sforzo e una certa elevazione dell'animo per conseguire il bene arduo. ▸ Il timore aggiunge alla fuga una certa depressione di animo derivante dalla difficoltà del male temuto. |
|--|---|

CONCLUSIONE GLOBALE.

Le passioni dell'irascibile sono intermedie tra le passioni del concupiscibile che implicano il moto al bene o al male e quelle che implicano la quiete nel bene o nel male.

In tal modo **le passioni dell'irascibile hanno nelle passioni del concupiscibile sia il loro principio che il loro termine.**

Articolo 2 - Il primato dell'amore tra le passioni del concupiscibile.

| | |
|----|---|
| Mi | L'oggetto del concupiscibile sono il bene e il male. |
| Ma | Ora, il bene precede naturalmente il male, perché il male è privazione del bene. |
| Co | Perciò tutte le passioni riguardanti il bene precedono naturalmente le passioni riguardanti il male opposto. Il male infatti è rifiutato proprio perché si cerca il bene. |

-22-

A) **Secondo l'ordine del conseguimento (esecuzione)** precede ciò che primariamente accade nel soggetto tendente al fine.

| | |
|-----------------|--|
| Ma ¹ | <p>Ciò che tende ad un determinato fine:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ in primo luogo ha una certa attitudine o proporzione al fine, ▸ in secondo luogo si muove al fine e ▸ in terzo ed ultimo luogo si quiete nel fine dopo averlo conseguito. |
| Mi ¹ | <p>Ora:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ l'attitudine o la proporzione dell'appetito al bene è l'amore che è semplicemente il compiacersi nel bene, ▸ il moto al bene è il desiderio o la concupiscenza, ▸ la quiete nel bene è la gioia o il diletto. |
| Co ¹ | Perciò nell'ordine dell'esecuzione l'amore precede il desiderio e il desiderio precede il diletto. |

B. **Secondo l'ordine di intenzione** invece l'ordine è rovesciato.

Infatti il diletto inteso causa il desiderio e l'amore. Il diletto è la fruizione (il godimento) del bene che è in qualche modo fine come lo è anche il bene stesso.

Corollari.

- ▶ L'amore produce come effetto il diletto se il bene amato è posseduto; produce invece il desiderio se il bene è ancora assente. S.AGOSTINO osserva bene che l'amore manifestato dall'indigenza (cioè dall'assenza del bene amato) è più sentito (*De Trin.* X, 12; MPL 42/984), ragion per cui tra tutte le passioni del concupiscibile quella più sensibile è la concupiscenza dalla quale è denominata tutta la facoltà (Ad 1).
- ▶ L'unione dell'amato all'amante può essere duplice:
 - a. **reale** secondo la congiunzione alla stessa realtà e a tale unione spetta la **gioia** o il diletto che segue al desiderio,
 - b. **affettiva** che si verifica secondo attitudine o proporzione in quanto per il fatto che un soggetto ha una certa attitudine o inclinazione a qualche altra realtà, già partecipa qualcosa di essa, e in questo modo l'unione è implicita nell'**amore** e precede il moto del desiderio (Ad 2m).

Articolo 3 - La priorità della speranza tra le passioni dell'irascibile.

| | |
|----|---|
| Mi | Le passioni dell'irascibile comportano un certo moto in qualcosa. |
| Ma | Il moto in qualcosa può essere originato nell'irascibile: <ol style="list-style-type: none">a. dalla sola attitudine o proporzione al fine che spetta all'amore e all'odio,b. dalla presenza del bene o del male che spetta alla gioia e alla tristezza. |
| Co | Le passioni dell'irascibile sono originate: <ul style="list-style-type: none">▶ o dall'attitudine al bene e male (amore e odio)▶ o dalla presenza del male (tristezza), non dalla presenza del bene (gioia) che non ha ragione di arduo. |

Conseguenze.

-23-

- ▶ L'ira è l'ultima tra le passioni dell'irascibile perché nell'ordine di generazione (di esecuzione) l'attitudine al fine precede la presenza del fine (il conseguimento del fine)²⁸.
- ▶ Tra le passioni dell'irascibile che seguono l'amore o l'odio del bene o del male le passioni riguardanti il bene (speranza e disperazione) precedono le passioni riguardanti il male (timore e audacia).

Motivo.

Come l'appetito del bene è ragione della fuga dal male, così la speranza/disperazione è la ragione dell'audacia/timore. L'audacia infatti segue alla speranza della vittoria e il timore segue alla disperazione riguardo alla possibilità di vincere. L'ira infine segue l'audacia perché nessuno si adira cercando vendetta se non ha l'audacia (l'ardire) di vendicarsi.

²⁸ L'ira è per così dire la passione conclusiva per la quale l'agente recupera il bene iniziale oggetto dell'amore vincendo il male che si oppone al bene, per cui dopo l'ira cessano le passioni dell'irascibile e torna il concupiscibile con l'amore e il godimento del bene, nella libertà dal male. Notare la somiglianza col piano cristiano della salvezza: 1. Bene iniziale: paradiso terrestre; 2. Passioni dell'irascibile legate alla prospettiva della vittoria sul male; 3. Conclusione apocalittica: l'ira dell'Agnello"; 4. Pace escatologica.

- ▶ La speranza precede la disperazione perché la speranza riguarda il bene che ha in se stesso la ragione di un'attrattiva e quindi è il moto nel bene per sè, mentre la disperazione è un recedere dal bene, il che non compete al bene in quanto è bene, ma sotto un altro aspetto (quello dell'arduo), che gli è accidentale.
- ▶ Similmente il timore, che è un recedere dal male (e il male è per se da evitare), precede l'audacia, che è un accedere al male per aggredirlo (il che compete al male non in quanto è male, ma in quanto, pur essendo difficile, può tuttavia essere tolto di mezzo).

CONCLUSIONE.

La speranza è la prima tra le passioni dell'irascibile.

CONCLUSIONE GLOBALE RIGUARDANTE L'ORDINE TRA TUTTE LE PASSIONI.

| | |
|--|--|
| Secondo l'ordine di generazione si ha: | <ol style="list-style-type: none"> 1. amore / odio 2. desiderio / fuga 3. speranza / disperazione 4. timore / audacia 5. ira 6. gioia / tristezza (che seguono a tutte le passioni). |
|--|--|

Corollario (Ad 1m).

L'ira è causata dalle altre passioni dell'irascibile come un effetto da cause precedenti e perciò essendo più manifesta (l'effetto è più ovvio della causa) è da essa che si denomina tutta la facoltà dell'irascibile.

Articolo 4 - Le passioni principali – gioia/tristezza, speranza/timore. BOËTIUS, *De Consol.* I, metr.7; MPL 63/657A-658A: “Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit”.

- ▶ **La principalità della gioia e della tristezza** è dovuta al fatto che sono **passioni complete e finali** riguardo a tutte le altre.
- ▶ **La principalità del timore e della speranza** deriva dal fatto che **sono complete** non in assoluto, ma **nel genere del moto appetitivo verso qualcosa**.
 - a. **Rispetto al bene** il moto inizia dall'amore, procede nel desiderio, termina alla speranza,
 - b. **Rispetto al male** il moto inizia nell'odio, procede nella fuga e termina nel timore.

-24-

Siccome il moto riguarda il futuro e il riposo (la quiete) riguarda il presente, si avrà la divisione seguente:

| | | |
|----------|----------|-----------|
| | bene | male |
| presente | gioia | tristezza |
| futuro | speranza | timore |

Tutte le altre passioni del bene o male presente o futuro si riducono a queste quattro complete, cosicché queste quattro passioni sono principali, anche perché sono in qualche modo generali; il che si verifica se si intende per speranza e timore nel senso largo il moto dell'appetito comunemente tendente a proseguire o fuggire qualcosa.

Q.XXVI

LA PASSIONE DELL'AMORE.

| |
|---|
| ▸ in sè: |
| • soggetto: il concupiscibile (1) |
| • caratteristica di passione ²⁹ (2) |
| ▸ riguardo ad altro: |
| • paragone con la “dilectio” (3) |
| • differenziazione intrinseca in amore di amicizia e di concupiscenza (4) |

Articolo 1 - L'amore è nel concupiscibile.

| | |
|----|---|
| Mi | L'amore appartiene all'appetito perché l'oggetto di entrambi è il bene e perciò le differenze dell'amore seguiranno le differenze dell'appetito. |
| Ma | L'appetito è: a. naturale , se non segue l'apprensione dello stesso appetente, ma di un soggetto esterno. Le cose naturali infatti desiderano ciò che conviene a loro secondo la loro natura non per la loro propria apprensione, ma per l'apprensione di chi ha istituito la natura; b. sensitivo degli animali irrazionali , che segue l'apprensione del soggetto appetente, ma con necessità (spontaneità) e non dal giudizio libero. Questo appetito partecipa nell'uomo qualcosa della libertà, in quanto obbedisce alla ragione; c. intellettivo detto “volontà” , che segue l'apprensione dell'appetente secondo il giudizio libero. |
| Co | In ognuno di questi appetiti l'amore è il principio del moto tendente al fine amato. a. nell'appetito naturale tale principio è una certa connaturalità dell'appetente rispetto al fine a cui tende, che si può chiamare amore naturale (ad es. la connaturalità del corpo pesante al centro della terra avviene per mezzo della gravità che si può chiamare “amore naturale”). b. similmente l'adattamento dell'appetito sensitivo o della volontà ad un bene che è la compiacenza nel bene, si dice amore sensitivo o amore intellettuale (razionale) . |

-25-

Conclusiones.

L'amore sensitivo è nell'appetito sensitivo come l'amore intellettuale è nell'appetito intellettuale e appartiene al concupiscibile, perché si dice rispetto al bene in assoluto e non già rispetto al bene arduo, che è oggetto dell'irascibile.

²⁹ La sua qualità di passione.

Articolo 2 - L'amore è una passione.

| | |
|----|--|
| Ma | La passione è l'effetto dell'agente nel paziente. |
| Mi | <p>A. L'agente naturale produce nel paziente un duplice effetto:</p> <ol style="list-style-type: none">dà la forma (ad es. il corpo generante dà il peso al corpo generato) edà il moto seguente alla forma (il generante dà al corpo generato il moto seguente alla gravità, al peso). <p>B. L'appetibile dà similmente all'appetito:</p> <ol style="list-style-type: none">in primo luogo un certo adattamento a sé, che è la compiacenza nell'appetibile,in secondo luogo il moto verso l'appetibile, che segue alla compiacenza nell'appetibile. <p>Vi è così nell'appetito una certa circolazione:</p> <ul style="list-style-type: none">l'appetibile muove l'appetito entrando nella sua intenzione el'appetito tende al reale conseguimento dell'appetibile per trovare il fine del suo moto là dove il moto ebbe il suo inizio. <p>La prima mutazione dell'appetito dall'appetibile si chiama appunto amore, che è la semplice compiacenza nell'appetibile.</p> <p>La compiacenza nell'appetibile è seguita dal moto verso l'appetibile che è il desiderio.</p> <p>Ultima segue la quiete³⁰ che costituisce la gioia.</p> |
| Co | Così, siccome l'amore consiste in una certa mutazione dell'appetito da parte dell'appetibile, è ovvio che l'amore è una passione e lo è propriamente in quanto è nel concupiscibile, ma lo è anche comunemente per l'estensione del termine in quanto è nella volontà. |

Corollari.

- L'amore non è la stessa relazione di unione tra l'amato e l'amante, ma tale unione segue all'amore che è "virtù unitiva" e il cui effetto è appunto l'unione (ad 2m).
- L'amore, anche se non implica il moto dell'appetito tendente all'appetibile, significa tuttavia il moto dell'appetito per mezzo del quale l'appetito è mutato dall'appetibile, affinché si compiaccia in esso (ad 3m).

Articolo 3 - L'amore e la "dilectio".

Quattro sono i nomi che sembrano significare la stessa cosa: amicizia, amore, dilezione e carità.

L'amicizia però significa piuttosto un abito.

L'amore e la dilezione significano atto o passione.

La carità può significare sia l'abito che l'atto.

-26-

³⁰ La quiete è relativa al possesso del bene amato.

In queste tre cose - amore, dilezione e carità - l'atto è significato diversamente:

- a. **L'amore** è il termine più comune perché ogni dilezione e carità è amore, ma non viceversa.
- b. **La dilezione** aggiunge secondo la sua stessa etimologia all'amore la scelta precedente³¹, ragion per cui non è nel concupiscibile, ma solo nella volontà di una natura razionale.
- c. **La carità** aggiunge secondo la sua etimologia all'amore un aspetto perfettivo dello stesso amore, in quanto l'oggetto amato è ritenuto di grande valore (caro).

Corollario (*ad sed contra*).

- ▶ PSEUDO-DIONIGI, *De Div.Nom.* 4,7,2; MPG 3/709 A, dice che "alcuni santi ritengono che il nome di amore è più divino che quello della dilezione"³².

In greco il termine "amore" è *eros*, quello di "dilezione" è *agape*.

La ragione è che l'amore è una passione anche dell'appetito sensitivo, mentre la dilezione procede dal giudizio della ragione.

Ebbene l'uomo può tendere a Dio più perfettamente, piuttosto attratto passivamente da Dio stesso, che lasciandosi condurre verso Dio dalla sua ragione umana.

Articolo 4 - L'amore si divide in amore di amicizia e di concupiscenza.

Amare significa volere il bene a qualcuno e così il moto dell'amore tende a due cose:

- a. al bene che uno vuole per sé o per un altro e
- b. a colui al quale vuole il bene.

Riguardo al bene che uno vuole all'altro³³, si ha **l'amore di concupiscenza**³⁴.

Riguardo a colui al quale si vuole il bene, si ha **l'amore di amicizia**³⁵.

Tale divisione implica un ordine di priorità e posteriorità.

- ▶ Ciò che si ama con amore di amicizia è amato per se stesso e in assoluto.
- ▶ Ciò che si ama con amore di concupiscenza si ama per un altro.

Ebbene, come l'ente in assoluto³⁶ è ciò che ha l'essere in sé e l'ente sotto un aspetto ristretto è ciò che ha l'essere in un altro (essere accidentale), così anche il bene (che è convertibile con l'ente) è assoluto per il fatto di avere in se stesso la bontà, mentre ciò che è il bene di un altro è un bene solo sotto un aspetto ristretto (*secundum quid*)³⁷.

³¹ Che presuppone una valutazione dell'amabilità del bene da parte della ragione.

³² Perché ai livelli massimi della carità l'amore diventa una specie di "passione", per cui l'anima è come trascinata in modo irresistibile al compimento del bene, come dice San Paolo: "L'amore di Cristo ci spinge".

³³ O per sé.

³⁴ Termine tecnico della psicologia, oggi un po' desueto, per significare l'amore interessato, non necessariamente in senso egoistico, ma in quanto si tratta di amare qualcuno o qualcosa non per se stessi, ma nell'interesse di un'altra persona, che può essere anche il nostro stesso io.

³⁵ Questo è l'amore disinteressato.

³⁶ Qui l'Autore non intende Dio, ma semplicemente la sostanza, che è il bene onesto.

³⁷ E questo è il bene utile.

Perciò l'amore con cui si ama qualcosa, affinché sia un bene per lui stesso³⁸, è amore in assoluto, mentre l'amore con il quale si ama qualcosa, affinché sia un bene per un altro, è amore solo sotto un aspetto ristretto (*secundum quid*).

Corollario (ad 3m).

- Nell'amicizia utile o dilettevole si vuole sempre un certo bene all'amico e così si salva la ragione dell'amicizia, ma siccome tale bene è ulteriormente riferito all'utilità o al diletto propri del soggetto, ne segue che l'amicizia utile o dilettevole, in quanto entra nella sfera dell'amore di concupiscenza, viene meno rispetto alla ragione della vera amicizia³⁹.

-27-

Q.XXVII

| | |
|-----------------------------|--|
| LA CAUSA DELL'AMORE. | |
| ▸ | dalla parte dell'oggetto: <ul style="list-style-type: none"> • come costitutivo: il bene (1) • come condizione: <ul style="list-style-type: none"> ▪ la conoscenza (2) ▪ la somiglianza (3) |
| ▸ | dalla parte di un'altra facoltà dell'anima o di un'altra passione (4) |

Articolo 1 – Solo il bene è la causa dell'amore.

S.AGOSTINO, *De Trin.*, VIII, 3; MPL 42/249: "Non amatur certe nisi bonum".

Argomento di ragione.

| | |
|----|---|
| Mi | L'amore appartiene alla facoltà appetitiva che è una potenza passiva dell'anima. |
| Ma | La potenza passiva dell'anima ha un oggetto che è rispetto ad essa come la causa del suo moto e del suo atto. |
| Co | Perciò la causa dell'amore sarà ciò che è propriamente l'oggetto dell'amore. |

| | |
|------------------|---|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Ora l'oggetto proprio dell'amore è il bene in quanto l'amore implica una certa connaturalità o compiacenza dell'amante rispetto all'amato e per ciascuno è un bene ciò che gli è connaturale e proporzionato. |
| Co ¹ | La causa propria dell'amore è dunque il bene. |

³⁸ Più propriamente: in quanto è un bene in se stesso.

³⁹ Nell'amicizia si dà l'amore per il bene onesto, ossia l'amore per l'altra persona; però normalmente da questo amore proviene un'utilità e un diletto. Ponendoci da un punto di vista morale bisogna dire che, per evitare che l'amore di amicizia si comprometta e si rischi l'egoismo, l'utilità e il diletto non devono passare davanti al bene onesto.

Corollario.

▸ **L'amore del male (ad 1m).**

Il male è amato solo sotto la ragione di bene, in quanto è un bene sotto un aspetto particolare e in quanto è conosciuto⁴⁰ come un bene in assoluto. In questo modo un amore può essere cattivo in quanto tende ad un oggetto che non è un bene in assoluto⁴¹ e secondo la verità. In tal modo si ama l'iniquità e cioè in quanto per mezzo dell'iniquità ci si impossessa di qualche bene particolare ad es. del piacere, del denaro o di qualcosa del genere.

▸ **Il bello è amabile per tutti (ad 3m).**

Il bello differisce dal bene solo secondo la ragione. Essendo il bene ciò che tutti desiderano, spetta alla ragione di bene che in esso si riposi ogni desiderio. Alla ragione del bello spetta che nella sua visione o conoscenza il desiderio trovi il riposo. Per questo motivo riguardano il bello i sensi, che sono massimamente conoscitivi, come la vista e l'udito che servono alla ragione; infatti si parla di begli oggetti visibili e di bei suoni. Nei sensibili degli altri sensi invece non si usa il nome del bello come ad es. nei sapori o negli odori. In tal modo il bello aggiunge al bene un certo ordine alla facoltà conoscitiva, in modo tale che il bene è ciò che semplicemente piace all'appetito, il bello invece ciò di cui piace l'apprensione conoscitiva.

Articolo 2 - La conoscenza entra nella causa dell'amore.

S.AGOSTINO, *De Trin.*, X, 1,1; MPL 42/971: "nullus potest amare aliquid incognitum".

-28-

Argomento di ragione.

| | |
|----|---|
| Mi | Il bene è causa di amore a modo di oggetto. |
| Ma | Ora il bene è oggetto dell'appetito solo in quanto è conosciuto . |
| Co | Perciò l'amore richiede una certa conoscenza del bene amato: ▸ la visione corporea è principio di amore sensitivo, ▸ la contemplazione spirituale della bellezza o della bontà è principio di amore spirituale. |

Conclusione.

La conoscenza è causa di amore per la stessa ragione per la quale lo è anche il bene, in quanto il bene non può essere amato se non è conosciuto.

Corollari.

- Chi cerca la scienza la preconosce già almeno in qualche modo o universalmente (in genere) o in qualche suo effetto particolare, per il quale la scienza è lodata. Un tale modo di conoscere la scienza basta per amarla, ma non vuol ancora dire che la si possiede già.
- Alla perfezione della conoscenza si richiede la capacità di distinguere tra realtà congiunte e di comporre in qualche modo cose diverse paragonandole tra di loro. In tal modo la perfezione

⁴⁰ E' considerato. Vale a dire che l'amore del male comporta l'assolutizzazione di un bene relativo.

⁴¹ Non è un bene onesto e sostanziale.

della conoscenza richiede la cognizione particolareggiata di tutto ciò che vi è in una realtà: parti, facoltà, proprietà. L'amore invece è nella parte appetitiva, che riguarda la cosa come è in se stessa. Alla perfezione dell'amore basta quindi che si ami la cosa così come si conosce in sé. Per conseguenza può accadere che una cosa sia più amata che conosciuta, perché può essere perfettamente amata, anche se non è perfettamente conosciuta. Così uno può amare una scienza a causa di una conoscenza sommaria che ne ha (ad es. la retorica, di cui si sa che è l'arte di persuadere e quindi qualcosa di buono e di amabile sotto questo aspetto). Qualcosa di simile si verifica nei riguardi di Dio, che possiamo amare più perfettamente che conoscere.

- Anche l'amore naturale è causato da una conoscenza, non però immanente alle stesse cose naturali, bensì inerente a Colui che ha istituito la stessa natura⁴².

Articolo 3 - La somiglianza rientra nella causa dell'amore.

Distinzione.

La somiglianza tra due cose può verificarsi in due modi:

- a. per il fatto che due cose hanno la stessa realtà in atto (ad es. due cose bianche si dicono simili nel colore),
- b. per il fatto che un uno ha in potenza, secondo una certa inclinazione, ciò che l'altro ha in atto (un corpo pesante fuori luogo è simile al corpo pesante nel suo luogo). La potenza ha somiglianza dell'atto, in quanto nella stessa potenza è in qualche modo l'atto.

A. Il primo modo di somiglianza (tra atto e atto) causa l'amore di amicizia o di benevolenza.

-29-

| | |
|----|---|
| Mi | Per il fatto che due simili avendo la stessa forma, sono in qualche modo una sola cosa in questa forma (come due uomini sono una cosa sola nell'umanità e due superficie bianche nella bianchezza), cosicché l'affetto dell'uno tende all'altro come a qualcosa di uno con esso e gli vuole lo stesso bene che vuole anche a se stesso. |
| Ma | Ora tendere con l'affetto all'altro, come a qualcosa di uno con il soggetto ⁴³ , cosicché il soggetto gli vuole lo stesso bene che vuole anche a se stesso, spetta all'amore di amicizia o di benevolenza. |
| Co | Perciò la somiglianza tra atto e atto causa l'amore di amicizia o di benevolenza. |

B. Il secondo modo di somiglianza (tra potenza e atto) causa l'amore di concupiscenza o l'amicizia utile o dilettevole.

| | |
|----|--|
| Mi | Ad ogni ente in potenza, in quanto è tale, inerisce il desiderio del proprio atto e nel conseguimento del suo atto il soggetto si diletta, se è capace di sentire e di conoscere. |
| Ma | Ora, nell'amore di concupiscenza l'amante propriamente ama se stesso in quanto vuole per se stesso il bene che desidera. Sempre poi ognuno ama più se stesso che un altro, perché ogni |

⁴² Ricordiamo che l'amore naturale è l'inclinazione che posseggono anche le cose non conoscenti verso il loro fine. Ora, questa inclinazione suppone una conoscenza del fine. Ma appunto perché non sono conoscenti, tale conoscenza, come afferma l'Autore, la si deve presupporre in Dio, Che le ha progettate e le ha create.

⁴³ Amante.

| | |
|----|---|
| | soggetto è uno a sé nella sostanza, mentre è uno all'altro solo nella somiglianza della forma ⁴⁴ . |
| Co | Perciò, se un soggetto è esso stesso impedito dal conseguimento del bene che ama, per il fatto che è simile ad un altro nella partecipazione della forma, l'altro gli diventa odioso, non in quanto gli è simile, bensì in quanto gli impedisce di conseguire il suo proprio bene. Per questo fatto "i vasai (concorrenti) litigano tra loro" perché si ostacolano a vicenda nel loro guadagno e "tra i superbi vi sono delle liti" perché si ostacolano a vicenda nell'affermare la propria eccellenza che desiderano smisuratamente. |

Corollari.

- Se uno ama nell'altro ciò che non ama in se stesso, ciò è sempre dovuto ad una somiglianza secondo proporzionalità, perché come sta l'altro a ciò che si ama in esso, così sta il soggetto stesso a ciò che egli ama in se stesso.
Ad es. quando un buon cantore ama un buon scrittore vi è somiglianza di proporzione perché ciascuna ha ciò che gli conviene secondo la sua arte (ad 2m).
- Secondo la somiglianza di potenza all'atto, colui che non è liberale, ama chi lo è, perché si aspetta da lui ciò che desidera. Similmente avviene in chi persevera nell'amicizia riguardo a chi non persevera. In entrambi questi casi sembra che vi sia l'amicizia di mera utilità.
Si può anche dire che non tutti hanno le virtù secondo l'abito completo, ma tutti le hanno secondo delle ragioni seminali, secondo le quali chi non ha la virtù ama colui che l'ha come uno che gli è conforme quanto alla sua ragione naturale.

Articolo 4 - Nessun'altra passione può essere causa di amore.

La tesi.

Non c'è passione nell'anima che non presupponga qualche amore.

| | |
|----|--|
| Mi | Ogni passione dell'anima comporta o il moto in qualcosa o la quiete in qualcosa. |
| Ma | Ora, sia il moto che la quiete provengono da un certo adattamento per connaturalità tra l'appetito e l'appetibile che spetta all'amore. |
| Co | Perciò è impossibile che qualche altra passione dell'anima sia universalmente causa di ogni amore. Può però accadere che qualche altra passione sia causa di un amore particolare di qualche cosa, come un bene può essere causa di un altro bene. Ad es. dall'amore del denaro nasce il desiderio di possederlo e da tale desiderio nasce l'amore per chi lo elargisce (ad 2m). |

-30-

⁴⁴ Si faccia attenzione che questo non è egoismo, ma è proprio la fondazione dell'amore altruistico, il quale comanda che noi amiamo il prossimo come noi stessi. Ma se noi innanzitutto non amiamo noi stessi, come potremmo avere la misura per amare gli altri?

Q.XXVIII

| |
|---|
| GLI EFFETTI DELL' AMORE. |
| ▶ principali: |
| ▶ riguardo all'oggetto: |
| ▪ unione (1) |
| ▪ adesione (2) |
| ▶ riguardo al soggetto: estasi (3) |
| ▶ secondari: |
| ▶ riguardo a fattori ripugnanti: zelo (gelosia) (4) |
| ▶ riguardo al soggetto: |
| ▪ nella sua perfezione propria (5) |
| ▪ nella causalità dei suoi atti (6) |

Articolo 1 - L'amore causa l'unione.

E' "virtù unitiva" (PSEUDO-DIONIGI, *De div.nom.* 4; MPG 3/709C, 713B).

| | |
|----|--|
| Mi | L'unione dell'amante con l'amato può essere: a. reale quando l'amato è presente all'amante, b. affettiva , che deriva dall'apprensione conoscitiva precedente, alla quale segue il moto appetitivo. |
| Ma | L'amore: a. di concupiscenza procede dalla considerazione conoscitiva di una cosa come appartenente al suo ⁴⁵ proprio bene, b. di amicizia procede dalla considerazione dell'amico come di un altro se stesso, ragion per cui gli si vuole bene come a noi stessi (S.AGOST., <i>Conf.</i> IV, 6; MPL 32/698: "Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae"). |
| Co | La prima unione (quella reale) è causata dall'amore efficientemente, perché l'amore muove a desiderare e a cercare la presenza dell'amato come di ciò che gli è conveniente e in qualche modo a lui appartenente. La seconda unione (quella affettiva) è causata dall'amore formalmente, perché lo stesso amore è tale unione e legame (S.AGOSTINO dice in <i>De Trin.</i> VIII, 10; MPL 42/960, che l'amore è "vita quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur". "Copulans" si riferisce all'unione affettiva, "copulare intendens" si riferisce all'unione reale). |

-31-

Corollari.

- ▶ La gioia (il diletto) richiede la presenza del bene (unione reale); il desiderio riguarda il bene assente; l'amore invece c'è sia nella presenza che nell'assenza del bene amato.
- ▶ L'unione è in triplice relazione all'amore:

⁴⁵ Del soggetto amante.

- a. **L'unione che causa l'amore** è l'unione sostanziale⁴⁶ riguardo all'amore di se stessi, è unione di somiglianza riguardo all'amore di altri beni.
 - b. **L'unione che è essenzialmente lo stesso amore** è quella di adattamento affettivo simile all'unione sostanziale perché nell'amore di amicizia l'amante si rapporta all'amato come a se stesso e nell'amore di concupiscenza come a qualcosa di se stesso.
 - c. **L'unione che è effetto dell'amore** è l'unione reale che l'amante cerca riguardo alla cosa amata e tale unione avviene secondo la convenienza dell'amore.
ARISTOTELE riferisce, in *Polit.* II,1; 1262 b 11-16, l'opinione di ARISTOFANE, secondo cui gli amanti vogliono diventare da due una cosa sola, ma siccome ciò comporterebbe l'annientamento di entrambi o almeno di uno di essi, cercano l'unione secondo ciò che è conveniente e decente, ad es. nella conversazione.
- La conoscenza arriva al suo compimento nel fatto che il conosciuto è unito al conoscente secondo la sua somiglianza, ma l'amore fa sì che la stessa cosa (realtà) amata sia in qualche modo unita al soggetto amante e quindi l'amore è più unitivo⁴⁷ che la conoscenza.

Articolo 2 - L'amore produce l'adesione reciproca.

1 Gv 4,16: "chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui".

Argomento di ragione.

L'effetto di adesione reciproca si verifica sia quanto alla conoscenza che quanto all'appetito.

A. Quanto alla conoscenza.

1. **L'amato è nell'amante** in quanto l'amato dimora permanentemente nell'apprensione dell'amante (Fil 1,7 S.PAULO dice che ha "nel suo cuore" i cristiani della comunità alla quale scrive).
2. **L'amante è nell'amato** secondo l'apprensione in quanto non si accontenta di una conoscenza superficiale dell'amato, ma cerca di conoscerlo nei suoi particolari entrando così nella sua interiorità. In questo senso lo Spirito Santo che è Amore di Dio "scruta le profondità di Dio" (I Cor 2,10).

B. Quanto all'appetito.

1. **L'amato è nell'amante** perché è nel suo affetto in virtù di una certa compiacenza:
 - o perché alla sua **presenza si diletta** in esso e nei suoi beni
 - o perché alla sua **assenza** tende col desiderio:
 - **all'amato** stesso con amore di concupiscenza o
 - **ai beni che vuole per l'amato** con amore di amicizia⁴⁸.

⁴⁶ Unità del soggetto amante: l'amante ama se stesso.

⁴⁷ Dal punto di vista della realtà. Tuttavia, la conoscenza crea una identità intenzionale tra soggetto ed oggetto.

⁴⁸ Si parla di amore di concupiscenza in quanto l'amante ama i beni dell'amato per amore dell'amato; si parla invece di amore di amicizia, in quanto l'amante al di là dei beni dell'amato ama l'amato.

Tutto ciò avviene non per una causa esterna come quando uno desidera una cosa in vista di un'altra o quando si vuole bene ad un altro in vista di qualche altra cosa, ma **per la compiacenza dell'amante nell'amato radicata interiormente nell'amante**.

In questo senso si dice che l'amore è "intimo" e si parla delle "viscere della carità".

-32-

2. L'amante è nell'amato:

- a. **per amore di concupiscenza** in quanto non ci si ferma in un conseguimento esterno e superficiale dell'amato, ma si cerca di possedere⁴⁹ l'oggetto amato perfettamente quasi arrivando fino alla sua interiorità.
- b. **nell'amore di amicizia** l'amante è nell'amato:
 - 1) in quanto il bene o il male dell'amico è come suo bene o male proprio e considera la volontà dell'amico come la sua propria cosicché egli stesso sembri subire nel suo amico dei beni o dei mali. E' propri degli amici "volere le stesse cose, rattristarsi e rallegrarsi delle stesse cose" (ARISTOTELE, *Eth.Nic.* IX,3; 1165 b 27-31).
Così:
 - **considerando sue le cose dell'amico** l'amante è presente all'amato quasi come se fosse diventato una sola cosa con lui;
 - **in quanto poi vuole e agisce per l'amico come se volesse e agisse per se stesso** ritenendo l'amico quasi identico a sé, l'amato è presente nell'amante.
 - 2) nell'amore di amicizia la mutua adesione avviene anche **a modo di amore corrisposto (*redamatio*)**, in quanto gli amici si amano a vicenda, si vogliono e si fanno del bene a vicenda.

Corollario (ad 1m).

Nulla vieta che la stessa cosa sia contenente e contenuta sotto aspetti diversi, come il genere è contenuto nella specie in quanto è qualcosa di materiale contratto dalla differenza ed è contenente la specie come un tutto potenziale suscettibile di differenze.

Similmente nell'amore l'amato è contenuto nell'amante secondo una certa compiacenza che lo imprime nell'affetto dell'amante e l'amante è contenuto nell'amato in quanto segue in qualche modo ciò che è intimo all'amato.

Articolo 3 - L'amore produce l'estasi.

PSEUDO-DIONIGI, *De Div. Nom.* 4, MPG 3/712 A, dice che "l'amore divino produce estasi" e "lo stesso Dio ha subito un'estasi a causa dell'amore". Ora essendo l'amore divino l'esemplare di ogni altro amore, ne segue che l'estasi dev'essere in qualche modo effetto di ogni amore.

⁴⁹ Il possedere indica la concupiscenza. Se dico: questo è mio, vuol dire che lo amo perché ho un interesse, perché mi è utile, perché mi serve.

Argomento sistematico.

| | |
|----|--|
| Mi | Si dice che qualcosa subisce un'estasi se è posto all'infuori di se stesso. |
| Ma | Ora essere fuori di sé può verificarsi: a. secondo la facoltà conoscitiva , se il soggetto è posto fuori della conoscenza che gli è propria: ‣ o perché è innalzato a qualcosa di superiore (ad es. l'uomo che conosce qualcosa al di là del senso e della ragione), ‣ o perché è abbassato a qualcosa di inferiore (ad es. uno che cade nella pazzia); b. secondo la parte appetitiva l'estasi avviene in quanto l'appetito del soggetto si porta ad altro ed esce per così dire da sé. |
| Co | L'amore produce: ‣ L'estasi conoscitiva dispositivamente, facendo meditare sul bene amato; l'intensa meditazione di una cosa poi fa astrarre da altre cose. ‣ L'estasi appetitiva direttamente e ciò avviene nei due seguenti modi: - l'amore di amicizia semplicemente, - l'amore di concupiscenza solo <i>secundum quid</i> . |

-33-

Motivo.

- **L'amore di concupiscenza** porta l'amante in qualche modo fuori di sé in quanto, non contento del suo bene proprio, cerca di godere di un bene fuori di sé. Desiderando però avere il bene esterno per se stesso, non esce semplicemente fuori di sé, ma il suo affetto si conclude finalmente nell'ambito dello stesso soggetto amante⁵⁰.
- **L'amore di amicizia**: l'affetto dell'amante esce semplicemente fuori di sé, perché vuole e opera il bene per l'amico quasi prendendosi cura di lui e provvedendo per lui in vista di lui stesso.

Corollario (ad 3m).

Chi ama esce fuori di sé in quanto vuole e opera un bene all'amico, ma non vuole il bene dell'amico più del suo bene proprio. Perciò non segue che ami più l'altro di se stesso.

Articolo 4 – L'amore produce lo zelo (la gelosia).

La tesi.

Lo zelo proviene in ogni suo significato dall'intensità dell'amore.

| | |
|----|---|
| Ma | Quanto più intensamente una facoltà tende a qualcosa, tanto più fortemente respinge ogni ostacolo contrario e ripugnante. |
| Mi | Ora l'amore è un certo moto (a modo di un tendere intenso) verso l'amato. |
| Co | Perciò l'amore intenso cerca di escludere ogni ostacolo che gli ripugna ⁵¹ , il che è appunto lo zelo. |

⁵⁰ Nell'estasi l'amante esce da sé verso l'amato, ma vedendo nel contempo l'amato come un bene per l'amante.

⁵¹ Che gli si oppone.

Ciò avviene in ogni tipo di amore:

- a. **Nell'amore di concupiscenza:** chi desidera intensamente un bene⁵², si muove contro tutto ciò che ripugna al conseguimento e al pacifico godimento di ciò che si ama.

In tal modo si ha ad esempio:

- **la gelosia vera e propria**, ad es. tra i coniugi. Essa tende ad eliminare il consorzio di altri, il quale potrebbe impedire quella singolarità di rapporto che si cerca nella comunione sponsale;
- **lo zelo dell'invidia, che nasce dalla superbia**, perché chi cerca smisuratamente la propria eccellenza si muove contro chi sembra eccellere in quanto l'eccellenza altrui sembra impedire l'affermazione dell'eccellenza propria che si cerca.

- b. **Nell'amore di amicizia:** si cerca il bene dell'amico come se fosse il bene proprio del soggetto e perciò l'intensificazione di questo amore fa sì che l'uomo si muova contro tutto ciò che impedisce il bene dell'amico o gli ripugna⁵³.

L'amico è zelante per l'amico⁵⁴ quando cerca di respingere tutto ciò che si dice o si fa contro il bene dell'amico.

L'uomo devoto è zelante per Dio quando cerca secondo le sue capacità di respingere tutto ciò che avviene contro l'onore e la volontà di Dio.

Corollario (ad 2m).

Il bene è amato in quanto è comunicabile a chi ama, cosicché tutto ciò che ostacola tale comunicazione diventa odioso e in tal modo lo zelo deriva dall'amore del bene.

Dal difetto di bontà in un bene particolare deriva il fatto che tali beni piccoli e particolari non possono essere integralmente posseduti simultaneamente da molti, cosicché dall'amore di tali beni particolari deriva lo zelo dell'invidia.

Lo zelo dell'invidia non deriva però mai propriamente da quei beni che possono essere posseduti integralmente da molti: ad es. nessuno invidia all'altro la conoscenza della verità, la quale può essere conosciuta da molti. Al massimo può essere invidiata l'eccellenza che deriva dalla conoscenza della verità.

-34-

Articolo 5 - L'amore non è propriamente una passione che ferisce⁵⁵.

PSEUDO-DIONIGI, *De Div.Nom.* 4, MPG 3/708A, dice che "le singole cose si amano in maniera contenuta", cioè conservativa, cosicché l'amore non è una passione che ferisce e distrugge, ma piuttosto che conserva e perfeziona.

⁵² Per lui stesso: è qui la concupiscenza.

⁵³ Gli si oppone.

⁵⁴ E' geloso dell'amico.

⁵⁵ Se l'amore consuma o ferisce, ciò non dipende dalla sua essenza, la quale di per sé comporta pienezza e gioia, ma dalla coesistenza accidentale, nel soggetto, o di un disordine nell'amore o di qualcosa che ostacola o dispiace all'amore o dalla presenza di un sacrificio dettato dall'amore.

A. Quanto a ciò che è formale nell'amore (ciò che lo caratterizza dalla parte dell'appetito):

| | |
|----|---|
| Mi | L'amore significa un certo adattamento della virtù appetitiva ad un certo bene. |
| Ma | Ora nulla può essere ferito e danneggiato dal fatto che è adattato ad un bene che gli conviene, può invece essere lesa e deteriorata dall'adattamento a qualcosa di sconveniente. |
| Co | In tal modo: a. l'amore del bene conveniente (e massimamente l'amore di Dio) è perfettivo e migliorativo dell'amante; b. invece l'amore del bene sconveniente rispetto all'amante è lesivo e deteriorativo del medesimo e così avviene soprattutto nell'amore al peccato: Os 9,10: "divennero abominevoli come ciò che essi amavano". |

B. Quanto a ciò che è quasi materiale nell'amore, quanto a ciò che lo caratterizza dalla parte del mutamento corporeo, non c'è dubbio che l'eccesso di mutamento può essere lesivo, come avviene nel senso e in ogni facoltà sensitiva dell'anima, che comporta un mutamento corporeo.

Corollario.

Gli effetti prossimi dell'amore sono: liquefazione, fruizione, languore e fervore.

- La liquefazione** si oppone alla congelazione, che implica la restrizione ostacolante l'entrata di realtà esterne nel soggetto. L'amore invece implica l'adattamento dell'appetito alla ricezione del bene amato nell'amante. La congelazione o l'indurimento del cuore sono quindi opposti all'amore, il quale porta di natura sua piuttosto alla liquefazione, cioè ad un certo ammorbidimento del cuore, che lo rende adatto ad accettare in sé l'entrata del bene amato.
- La fruizione** si verifica conseguentemente alla presenza del bene amato in chi lo ama.
- Il languore** riassume in sé la tristezza derivante dall'assenza del bene amato e la stessa assenza dell'amato produce anche
- il fervore**, cioè l'intenso desiderio di conseguire il bene amato.

Questi effetti dell'amore formalmente preso hanno degli effetti corrispondenti nel mutamento corporeo derivante dall'amore passionale.

-35-

Articolo 6 - L'amore è la causa di tutte le azioni di chi ama.

PSEUDO-DIONIGI, *De Div. Nom.* 4, MPG 3/708A, dice che "per amore del bene tutte le cose fanno ciò che fanno".

| | |
|----|---|
| Mi | Ogni agente agisce per un fine. |
| Ma | Ora il fine è il bene desiderato ed amato da ogni soggetto. |
| Co | Perciò è ovvio che ogni soggetto agente compie ogni sua azione partendo da qualche amore. |

Per amore si intende qui ovviamente l'amore comunemente considerato, che sussume in sé l'amore intellettuale, razionale, animale (sensitivo o passionale) e naturale (ad 1m).

L'amore come passione è la radice di tutte le altre passioni come desiderio, tristezza, diletto, ecc., cosicché tutto ciò che si fa per passione, si fa radicalmente per amore passionale, dal quale l'azione precede come dalla causa prima, che però non esclude in nessun modo la causalità seconda e prossima delle altre passioni (ad 2m).

Q. XXIX

| | |
|---------|---|
| L'ODIO. | |
| ▶ | in genere: |
| ▶ | in sé: |
| ▪ | oggetto (1) |
| ▪ | causa (2) |
| ▶ | paragone con l'amore quanto all'intensità (3) |
| ▶ | in particolare: |
| ▶ | oggetti particolari: |
| ▪ | il soggetto stesso (riflessività) (4) |
| ▪ | la verità (5) |
| ▶ | modo: universalità (6) |

Articolo 1 - Il male è oggetto e causa dell'odio.

| | |
|----|---|
| Mi | Dato che l'appetito naturale deriva da qualche apprensione conoscitiva, anche se non congiunta (non inerente al soggetto) ⁵⁶ , vi è la stessa ragione ⁵⁷ nell'inclinazione dell'appetito naturale e in quella dell'appetito animale (o intellettuale) che segue un'apprensione conoscitiva (sensitiva o intellettuale) congiunta. |
| Ma | Ora nell'appetito naturale appare manifestamente: a. l'amore naturale per consonanza e attitudine del soggetto naturale a ciò che gli conviene per natura; b. l'odio naturale fondato sulla dissonanza naturale del soggetto verso ciò che lo corrompe e ciò che gli ripugna. |
| Co | Perciò similmente nell'appetito sensitivo e intellettuale: a. l'amore è la consonanza dell'appetito nei confronti di ciò che si conosce come conveniente e b. l'odio è un certa dissonanza dell'appetito riguardo a ciò che si conosce come ripugnante e nocivo. |

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Ora: ▶ ogni conveniente ha ragione del bene e ▶ ogni ripugnante, in quanto tale, ha ragione di male. |
| Co ¹ | Perciò: ▶ il bene è l'oggetto dell'amore e ▶ il male è l'oggetto dell'odio. |

⁵⁶ Qui l'Autore si riferisce alla possibilità che l'agente agisca in base ad una conoscenza non emanante dall'agente, ma dalla Causa prima.

⁵⁷ Ossia tutti tendono verso il fine ultimo.

Corollario (ad 3m).

La stessa cosa può essere amabile e odiosa rispetto a soggetti diversi : nell'ambito naturale a causa della diversità delle nature (ad es. al fuoco conviene il calore, all'acqua la freschezza); nell'ambito sensitivo a causa della diversità di aspetti conosciuti nella stessa realtà.

-36-

Articolo 2 - L'odio è causato dall'amore.

| | |
|----|---|
| Mi | L'amore consiste in un certa convenienza dell'amante all'amato e similmente l'odio consiste in una certa ripugnanza ⁵⁸ o dissonanza. |
| Ma | Ora, sempre è necessario considerare prima ciò che conviene che ciò che ripugna. Infatti una cosa ripugna ad un'altra perché è corruttiva o impeditiva di ciò che le è conveniente. |
| Co | Perciò è necessario che l'amore preceda l'odio. Nulla si odia se non in quanto contrasta il bene conveniente ed amato. E così ogni odio è causato dall'amore. |

Corollari.

- ▶ Alcune cose sono simultanee realmente e secondo ragione come due specie di animali o di colori:
 - alcune cose sono simultanee secondo ragione, ma non realmente (realmente una è causa di un'altra), come avviene nelle specie dei numeri, delle figure e dei moti;
 - alcune cose infine non sono simultanee né secondo ragione né realmente, come la sostanza e gli accidenti.
- ▶ **L'odio e l'amore** sono passioni simultanee secondo la ragione, ma non realmente, perché realmente l'amore è causa dell'odio.
- ▶ L'amore e l'odio sono contrari se riguardano lo stesso oggetto; se invece riguardano oggetti contrari, non sono contrari tra di loro, ma conseguenti l'uno all'altro. Per lo stesso motivo per il quale si ama qualcosa si odia il suo contrario.
- ▶ Nell'esecuzione precede il recesso dal termine *a quo* e segue l'accesso al termine *ad quem*. Nell'intenzione accade il contrario, perché si recede da un termine proprio **per** accedere all'altro. Ora il moto appetitivo spetta più all'intenzione che all'esecuzione e quindi l'amore (accesso al bene) precede l'odio (recesso dal male).

Articolo 3 - L'amore è più forte dell'odio.

PSEUDO-DIONIGI, *De Div. Nom.* 4, MPG 3/717 C, dice che "il male non agisce se non nella forza del bene".

⁵⁸ Contrarietà.

La prevalenza di per sé dell'amore sull'odio.

1. Motivo generale.

| | |
|----|--|
| Ma | E' impossibile che l'effetto prevalga sulla sua causa. |
| Mi | Ora l'odio è causato dall'amore. |
| Co | Perciò è impossibile che l'odio prevalga sull'amore. |

Il motivo generale porta alla conclusione negativa: l'odio **non** può prevalere sull'amore.

2. Motivo particolare. Tesi positiva. E' necessario che l'amore, semplicemente parlando, sia più forte dell'odio.

| | |
|----|---|
| Ma | Un soggetto si muove più fortemente al fine che non ai mezzi ordinati al fine. |
| Mi | Ora il recesso dal male (odio) è ordinato al conseguimento del bene (amore) come mezzo al fine. |
| Co | Perciò è più forte il moto dell'animo al bene (amore) che al male (odio). |

-37-

La prevalenza per accidens dell'odio sull'amore.

1. L'odio è più sensibile dell'amore.

| | |
|----|--|
| Ma | Dato che il senso consiste in una certa mutazione, è più sentito ciò che attualmente muta che ciò che risulta dalla mutazione già avvenuta. Ad es. il calore della febbre abituale (<i>febris hectica</i>) è meno sentito di quello della febbre che si verifica saltuariamente (<i>febris tertiana</i>) e l'amore si sente più nell'assenza dell'amato che alla sua presenza. |
| Mi | La ripugnanza del male odiato immuta attualmente, mentre la convenienza del bene amato risulta dall'immutazione già avvenuta. |
| Co | Perciò la ripugnanza di ciò che si odia è più sentita della convenienza di ciò che si ama. |

2. L'odio può essere paragonato ad un amore che non gli corrisponde e che può essere minore dell'amore corrispondente e quindi anche dell'odio.

Secondo la diversità dei beni si diversificano gli amori quanto alla loro grandezza o piccolezza, ai quali corrispondono i rispettivi odii opposti. In tal modo l'odio corrispondente ad un amore maggiore muove più di un amore minore.

Ad es. (ad 1m) l'amore della voluttà è minore rispetto all'amore della conservazione di se stesso. Perciò si fugge con più intensità il dolore che non si cerchi la voluttà, in quanto la fuga dal dolore corrisponde all'amore più grande che è la conservazione di sé.

Articolo 4 – Nessuno odia se stesso.

Ef 5,29: "Nessuno odia la sua propria carne".

La tesi.

E' di per sè impossibile che qualcuno odii se stesso.

| | |
|----|---|
| Mi | Ognuno desidera il bene, né è possibile desiderare qualcosa se non sotto la ragione di bene; il male infatti è al di fuori della volontà. |
| Ma | Ora amare qualcuno significa volergli bene. |
| Co | Perciò, di per sè parlando è necessario che ognuno ami se stesso (voglia il suo bene conveniente) ed è impossibile che qualcuno si odii. |

Per accidens però può accadere che qualcuno prenda in odio se stesso.

- a. **Dalla parte del bene che uno vuole a se stesso** può accadere che una cosa desiderata come buona sotto un aspetto particolare sia in assoluto un male e in questo caso uno vuole *per accidens* a sé un male; il che significa che accidentalmente prende in odio se stesso.
- b. **Dalla parte del soggetto stesso che vuole il bene.**

| | |
|----|---|
| Mi | Ogni cosa è massimamente ciò che c'è di principale in essa (ad es. la comunità politica è in qualche modo il suo capo) e così l'uomo è massimamente la mente umana. |
| Ma | Accade però che alcuni stimano in se stessi massimamente ciò che sono secondo la natura sensitiva e corporea. |
| Co | Perciò può accadere che un uomo si ami secondo la falsa stima che ha di se stesso, ma si odii secondo ciò veramente è, in quanto vuole ciò che è contrario alla ragione (per procurarsi ciò che conviene alla natura sensitiva e corporea). |

In tal modo **chi ama in entrambe queste maniere l'iniquità odia non solo la sua anima, ma semplicemente se stesso.**

Corollario (ad 2m).

Nessuno vuole o fa male a se stesso, a meno che non lo consideri sotto l'aspetto del bene. Così anche i suicidi considerano la loro stessa morte come un bene, in quanto pone termine ad una certa miseria o dolore.

Articolo 5 - L'odio verso la verità.

Gal 4,16: "Sono dunque diventato vostro nemico dicendovi la verità?".

Il bene, il vero e l'ente sono realmente identici, ma differiscono secondo ragione.

1. **Il bene** ha una ragione di appetibile che non hanno l'ente e il vero e perciò il bene sotto la ragione formale del bene non può essere odiato né universalmente né particolarmente.
2. **L'ente e il vero:**

a. **Universalmente** non possono essere odiati.

| | |
|----|--|
| Mi | L'ente e il vero in genere sono comuni e quindi convenienti a tutte le cose. |
| Ma | Ora, la convenienza causa l'amore, come la dissonanza causa l'odio. |
| Co | Perciò l'ente e il vero universalmente non possono essere odiati. |

b. **In particolare** però è possibile che sia odiato qualche ente o qualche vero particolare perché la ragione di contrarietà e ripugnanza non ripugna all'ente e al vero come ripugna al bene.

Il vero particolare può ripugnare al bene amato in tre modi:

- ▶ **In quanto la verità si trova originalmente e causalmente nelle cose stesse**, l'uomo odia una verità particolare quando vorrebbe che non fosse vero ciò che invece è vero nella realtà.
- ▶ **In quanto la verità è nella conoscenza dello stesso soggetto** impedendogli di cercare il bene amato. In questo modo ad es. alcuni rifiutano la verità di fede per peccare liberamente.
- ▶ **In quanto una verità particolare e ripugnante si trova nella conoscenza di un altro uomo.** Ad es. chi vuole nascondere il suo peccato odia colui che è arrivato alla conoscenza del suo peccato conoscendone la verità. In questo senso dice S.AGOSTINO, *Conf.* X, 23,24; MPL 32/794, che gli uomini “amano la verità che risplende, ma odiano la verità che rimprovera”.

Conoscere la verità è amabile in sè e perciò si dice che gli uomini “amano la verità risplendente”, ma accidentalmente la conoscenza della verità può essere odiosa, in quanto impedisce qualche bene desiderato, e così non si ama “la verità che rimprovera” (ad 2m).

-39-

Articolo 6 - Qualcosa può essere odiato universalmente.

ARISTOTELE osserva in *Rhet.* II,4; 1382 a 4-7, che l'ira avviene tra i singoli, l'odio invece si rapporta anche ad un genere - ad es. tutti odiano il ladro o il calunniatore.

1. **L'universale, che è ciò che sottostà all'intenzione dell'universalità**, non è oggetto di una potenza sensitiva né apprensiva né appetitiva perché l'universale si ricava per astrazione dalla materia individuale nella quale è radicata ogni virtù sensitiva.
2. **L'universale, che è la natura alla quale si attribuisce l'intenzione dell'universalità**, può essere oggetto di potenza sensitiva e apprensiva e appetitiva. Per quanto riguarda la potenza sensitiva conoscitiva, ad es. la vista,⁵⁹ considera universalmente il colore, non perché conosca la ragione universale del colore, ma perché il fatto che il colore sia oggetto della vista conviene al colore non in quanto è un tale colore particolare, bensì in quanto è semplicemente colore (in genere).

Similmente **l'odio della parte sensitiva** può rapportarsi a qualche cosa universalmente, perché tale cosa ripugna secondo la sua natura comune all'animale. Ad es. il lupo è odioso alla

⁵⁹ Sottinteso: questa potenza.

pecora non perchè è questo lupo particolare, ma per il semplice motivo di appartenere al genere universale di “lupo”. Così la pecora odia il lupo in genere.

L'ira invece è causata sempre da qualche cosa di particolare, perché deriva dall'atto di un offensore e l'atto è sempre di un soggetto particolare.

Se poi si considera l'odio non come passione della parte sensitiva, ma in quanto è nella parte intellettuale seguendo l'apprensione dell'intelletto, non c'è dubbio che può rapportarsi all'universale considerato nell'uno e nell'altro modo (sia come intenzione di universalità che come la natura a cui si applica tale intenzione).

Corollario.

- (ad 1m). Il senso non conosce l'universale in quanto è universale, ma conosce qualche cosa (una natura) a cui accade (si applica accidentalmente) l'universalità per mezzo dell'astrazione.
- (ad 2m). Non è possibile che sia odioso ciò che è comune a tutti, ma è possibile che sia comune a molti qualche cosa che è in contrasto con gli altri e quindi è odioso in genere.

Q.XXX

| | |
|------------------|---|
| LA CONCUPISCENZA | |
| ▶ | definizione: <ul style="list-style-type: none"> ▸ genere: il soggetto (1) ▸ specie: passione speciale (2) |
| ▶ | determinazioni accessorie: <ul style="list-style-type: none"> ▸ divisione in naturale e non naturale (3) ▸ modo di infinità (4) |

Articolo 1 – La concupiscenza si trova nell'appetito sensitivo.

| | |
|----|---|
| Mi | La concupiscenza è l'appetito del piacevole. |
| Ma | Ora vi è un duplice piacere: <ul style="list-style-type: none"> a. del bene intelligibile che è un bene della ragione e b. del bene secondo il senso. Mentre il primo piacere è solo dell'anima, il secondo è sia dell'anima che del corpo perché il senso è una facoltà nell'organo corporeo, cosicché il bene secondo il senso è il bene di tutto il composto (sia dell'anima che del corpo). |
| Co | La concupiscenza potrebbe essere quindi: <ul style="list-style-type: none"> ▸ o del bene di ragione, che è soltanto dell'anima ▸ o del bene sensibile, che è di tutto il composto. |

-40-

| | |
|------------------|---|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Ora lo stesso nome di “concupiscenza” implica l'appetito di un piacere, che è simultaneamente nell'anima e nel corpo e quindi di un piacere sensibile che si trova nell'appetito sensitivo. |
| Co ¹ | Perciò la concupiscenza è, propriamente parlando, nell'appetito sensitivo e più precisamente nella facoltà concupiscibile che trae da essa il suo nome. |

Corollari.

- Il desiderio della sapienza e di altri beni spirituali si chiama talvolta “concupiscenza” o a causa di una certa somiglianza o a causa dell’intensità del desiderio della parte superiore che ridonda sull’appetito inferiore, cosicchè pure l’appetito inferiore tende a suo modo al bene spirituale e anche lo stesso corpo si mette a servizio dei beni spirituali. Cf. Sal 84 (83), 3 b: “Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente”.
- Il desiderio, con più proprietà di espressione che non la concupiscenza, si dice non solo dell’appetito inferiore, ma anche di quello superiore, in quanto non implica nella sua denominazione l’associazione nel desiderare (*consociatio in cupiendo*)⁶⁰ come avviene invece nel termine “concupiscenza”, ma significa piuttosto il semplice moto verso una cosa desiderata.
- Ogni facoltà dell’anima desidera il suo proprio bene con l’appetito naturale che non segue l’apprensione conoscitiva. Ma desiderare il bene con l’appetito animale che segue la facoltà conoscitiva sensitiva spetta all’appetito sensitivo. Ed infine desiderare qualche cosa sotto l’aspetto del bene piacevole secondo il senso, il che significa propriamente “concupiscere”, spetta alla facoltà concupiscibile.

Articolo 2 - La concupiscenza è una passione speciale del concupiscibile.

La concupiscenza procede dall’amore e termina al diletto che sono passioni del concupiscibile. In tal modo la concupiscenza si distingue dalle altre passioni del concupiscibile come una passione speciale.

| | |
|----|--|
| Mi | L’oggetto comune del concupiscibile è il bene piacevole secondo il senso. |
| Ma | Ora le passioni di una facoltà si differenziano secondo le differenze dell’oggetto comune di tale facoltà. |
| Co | Perciò la differenziazione delle passioni del concupiscibile avviene propriamente secondo le differenze del bene piacevole secondo il senso. |

-41-

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | La diversità dell’oggetto attivo può essere considerata: 1. secondo la natura della cosa e tale differenza causa solo una diversità materiale delle passioni, 2. secondo la virtù attiva dell’oggetto e questa differenza causa una differenza formale e specifica tra le passioni. La virtù motiva del fine e del bene è diversa formalmente secondo <ul style="list-style-type: none">▸ la presenza▸ e l’assenza di tale bene o fine. |
| Co ¹ | Perciò l’oggetto piacevole secondo il senso: a. causa l’amore in quanto adatta in qualche modo e conforma a sé l’appetito, b. causa la concupiscenza , se nella sua assenza attrae a sé l’appetito e c. causa il diletto (il piacere) , se con la sua presenza quietava l’appetito. |

⁶⁰ Si tratta della associazione dell’appetito sensitivo con quello intellettuale.

In tal modo la concupiscenza risulta essere una passione specificamente differente dall'amore e dal diletto (piacere, gioia).

Desiderare con la concupiscenza questo o quest'altro bene piacevole secondo il senso diversifica le concupiscenze secondo il numero (cioè secondo atti individuali).

Corollario (ad 3m).

- La passione opposta alla concupiscenza è senza nome. Si tratta di una passione che riguarda il male come la concupiscenza riguarda il bene. Essendo però il male assente come avviene anche nel timore, spesso si pone al suo posto il timore, così come la cupidigia si pone talvolta al posto della speranza. Infatti il bene o il male piccolo sono ritenuti quasi un nulla e perciò per ogni appetito che si riferisce ad un bene o a un male futuro, si pone la speranza e il timore che riguardano il bene e il male arduo.

Articolo 3 - Le concupiscenze naturali e non naturali.

| | | |
|----|---|--|
| Mi | La concupiscenza è l'appetito del bene piacevole. | |
| | Ma ¹ | Vi sono dei beni piacevoli in quanto sono convenienti alla natura animale (ad es. il cibo, la bevanda, ecc.). |
| | Co ¹ | Vi è una concupiscenza riguardante i beni convenienti alla natura animale che si chiama concupiscenza naturale . |
| | Ma ² | Vi sono poi dei beni piacevoli convenienti all'animale secondo l'apprensione conoscitiva, ad es. quando uno considera una cosa buona e conveniente e per conseguenza si diletta in essa. |
| | Co ² | Vi è una concupiscenza del bene conveniente al soggetto secondo la considerazione conoscitiva, che si dice non naturale e solitamente si chiama " cupidigia ". |

Precisazioni.

-42-

- Le concupiscenze naturali sono comuni a uomini e animali perché ad entrambi conviene qualche cosa come un bene piacevole secondo la natura. In tali concupiscenze convengono tutti gli uomini, sono **comuni e necessarie**.
- Le concupiscenze non naturali sono proprie degli uomini** perché è proprio dell'uomo escogitare qualche cosa come buono e conveniente al di là di quanto esige la natura. Perciò mentre il primo tipo di concupiscenze è **irrazionale**, il secondo è **con ragione**. E dato che diversi uomini hanno un modo diverso di ragionare, il secondo tipo di concupiscenze si dice anche **proprio o aggiunto** (al di là delle concupiscenze naturali).

Corollari.

- Lo stesso oggetto desiderato con appetito naturale (ad es. il cibo) può essere desiderato con l'appetito animale se è conosciuto.
- La differenza tra concupiscenze naturali e non naturali non è solo materiale, ma è in qualche modo formale, in quanto procede da una certa diversità dell'oggetto attivo. L'oggetto

dell'appetito infatti è il bene conosciuto e perciò la diversità dei tipi di conoscenza entra nella diversità dell'oggetto attivo dell'appetito:

- ciò che si conosce con apprensione assoluta causa l'appetito naturale, la concupiscenza naturale chiamata "irrazionale",
 - ciò che è conosciuto con deliberazione causa le concupiscenze non naturali, quelle che sono "con la ragione".
- ▶ Nell'uomo vi è sia la ragione superiore o universale che appartiene alla parte intellettuale, che la ragione inferiore o particolare che appartiene alla parte sensitiva. E così nell'uomo le concupiscenze non naturali, "con la ragione", possono appartenere pure alla parte sensitiva. Inoltre l'appetito sensitivo può essere mosso anche dalla ragione universale mediante l'immaginazione particolare.

Articolo 4 - La concupiscenza è in qualche modo infinita.

A. La concupiscenza naturale:

1. Non può essere infinita attualmente.

| | |
|----|---|
| Mi | La concupiscenza naturale riguarda ciò che la natura esige. |
| Ma | Ora la natura intende sempre qualche cosa di finito e di certo. |
| Co | Perciò l'uomo non desidera mai ad es. infinito cibo o infinita bevanda. |

2. Può essere però infinita potenzialmente per successione.

| | |
|----|---|
| Mi | La concupiscenza naturale è dei beni corporali. |
| Ma | Ora i beni corporali non sono perenni, ma presto si corrompono o si consumano o comunque passano. |
| Co | Perciò è possibile che l'uomo ad es. dopo essersi saziato con un cibo ne desideri un altro quando la natura lo richiede e così via. |

B. La concupiscenza non naturale (cupidigia) è infinita in ogni maniera.

1.

| | |
|----|--|
| Mi | La concupiscenza non naturale segue la ragione. |
| Ma | Ora alla ragione compete procedere all'infinito. |
| Co | Perciò chi desidera ad es. le ricchezze può desiderarle non secondo una certa misura, ma può volere essere semplicemente ricco quanto può. |

-43-

2. Il criterio di distinzione tra concupiscenze infinite e finite:

- a. **Sono infinite le concupiscenze riguardanti il fine**, perché il fine si desidera di per sé e quindi avere di più riguardo al fine porta a desiderare di più e così via (ad es. la salute si desidera di per sé e quindi avere più salute si desidera ancora di più, ecc.).
- b. **Sono finite, perché commisurate alle esigenze del fine, quelle concupiscenze che riguardano dei mezzi ordinati al fine**. Il mezzo infatti si desidera non in assoluto, ma in dipendenza dal fine e quindi secondo la misura del fine.

Esempio. Chi pone il suo fine nelle ricchezze le desidera smisuratamente; chi invece ordina le ricchezze alla necessità della vita le desidera secondo la misura sufficiente per soddisfare le necessità di vita.

Corollari.

- L'oggetto di una concupiscenza, anche infinita, si conosce sempre come qualche cosa di finito o perché è finito secondo la realtà (in quanto è desiderato una sola volta attualmente) o perché è finito in quanto cade sotto l'apprensione conoscitiva. L'infinito infatti è in qualche modo inconcepibile perché consiste in una quantità al di là della quale c'è sempre ancora qualche cosa (ad 1m).
- Nondimeno l'intelletto ha in qualche modo "la capacità dell'infinito", in quanto può considerare qualche cosa all'infinito come avviene ad es. nell'addizione dei numeri o delle linee. Perciò l'infinito, preso in un determinato modo, è proporzionato alla ragione. Similmente lo stesso universale, che la ragione conosce, è qualche cosa di infinito in quanto contiene infiniti individui singoli in potenza (ad 2m).

Q.XXXI

| IL DILETTO |
|---|
| <ul style="list-style-type: none">▶ in sé:<ul style="list-style-type: none">▸ definizione:<ul style="list-style-type: none">- determinazione dell'essenza specifica (1)- proprietà (atemporalità) (2)▸ differenza dalla gioia (3)▶ secondo determinazioni aggiunte:<ul style="list-style-type: none">▸ estensione all'appetito intellettuale (4)▸ il confronto:<ul style="list-style-type: none">- generale:<ul style="list-style-type: none">• tra il diletto dell'appetito inferiore e superiore (5)• dei dilette sensitivi tra loro (6)- in particolare:<ul style="list-style-type: none">• esistenza del diletto non naturale (7)• esistenza di un diletto contrario ad un altro (8) |

Articolo 1 - Il diletto è una passione.

| | |
|----|--|
| Ma | L'affetto procedente dall'apprensione sensitiva è un moto dell'appetito sensitivo chiamato "passione". |
| Mi | Ora, il diletto che è “un moto dell'anima e la sua costituzione⁶¹ simultanea, totale e sensibile in una natura esistente” appartiene agli affetti procedenti dall'apprensione sensitiva nell'appetito sensitivo. |
| Co | Perciò il diletto come moto dell'appetito animale seguente l'apprensione del senso è una passione dell'anima. |

Spiegazione della definizione del diletto (*Rhet.* I,11; 1369 b 33-35).

Come le cose naturali conseguono a delle perfezioni, così avviene anche negli animali. Il muoversi alla perfezione è successivo, ma il suo conseguimento è totale e simultaneo. Mentre poi le altre cose naturali, quando sono costituite nella loro perfezione connaturale non lo sentono, gli animali invece sono capaci di sentirlo. Da tale sensazione poi deriva un moto nell'appetito sensitivo detto appunto "diletto".

In tal modo si dice che il diletto è:

- **un moto dell'anima**; il che determina il suo genere;
- **e costituzione in natura esistente**, cioè in ciò che esiste nella natura della cosa; il che determina la causa del diletto, che è la presenza del bene connaturale,
- **tutta simultaneamente**: il che significa che la costituzione non va presa *in fieri*, bensì *in facto esse*, in quanto non è un moto o una generazione come pensava Platone, ma piuttosto un termine del moto;
- **sensibile** si dice per escludere le perfezioni delle cose insensibili nelle quali non c'è diletto.

Corollari.

- L'operazione è una perfezione seconda, se è connaturale e non impedita. Il diletto consiste in essa non essenzialmente, ma causalmente, in quanto, quando la cosa è costituita nella sua operazione connaturale non impedita, ne segue il diletto, che consiste nell'essere perfetto (ad 1m).
- Nell'appetito vi è il moto dell'**intenzione verso il fine**; nell'operazione esterna invece vi è il moto di **esecuzione**. Chi consegue il bene in cui si diletta, cessa dal moto esecutivo con il quale si tende al fine, ma non cessa dal moto della parte appetitiva, la quale, come prima desiderava il bene non posseduto, dopo si diletta nel bene posseduto. Il diletto consiste quindi in una certa quiete dell'appetito considerando la presenza del bene dilettevole, che soddisfa l'appetito, eppure rimane la mutazione dell'appetito da parte dell'appetibile, in virtù della quale il diletto rimane ancora un certo moto.

⁶¹ E' un moto che si costituisce in un modo simultaneo, totale e sensibile...

Articolo 2 - Il diletto esula in qualche modo dalla misura del tempo.

L'essere nel tempo può essere duplice:

- a. **Per se** è nel tempo ciò che racchiude in sè la successione o qualcosa che spetta alla successione (ad es. moto, quiete, discorso, ecc.). Infatti il tempo è definito come il numero degli istanti successivi.
- b. **In virtù di qualcosa d'altro e quasi per accidens**, in quanto la cosa stessa non racchiude nella sua ragione (essenza, definizione) la successione, eppure soggiace a qualcosa di successivo.
Esempio. L'essenza dell'uomo non implica successione perchè non è moto, ma piuttosto un termine di moto (cioè della generazione), ma in quanto l'essere umano soggiace a cause mutevoli, si può dire che è accidentalmente nel tempo.
 - A. **Il diletto non è nel tempo per se (secondo se stesso)**, perché riguarda il bene già conseguito che è come il termine del moto.
 - B. **Il diletto può essere nel tempo per accidens**, se lo stesso bene conseguito che lo causa è mutevole. Se tale bene è immutabile, il diletto esula dal tempo in tutti i modi (sia *per se* che *per accidens*).

-45-

Corollari.

- ▶ Il moto transeunte che è “atto dell'imperfetto” (passaggio dalla potenza all'atto) è successivo e quindi si svolge nel tempo secondo se stesso.
Il moto immanente che è “atto del perfetto” (semplice presenza dell'atto all'atto), ad es. conoscere, sentire, volere, ecc., e al quale appartiene anche il dilettersi, non è successivo e quindi *per se* esula dal tempo.
- ▶ Il diletto si dice prolungato o “moroso” secondo la durata nel tempo *per accidens*.
- ▶ Le altre passioni non hanno per oggetto il bene conseguito come il diletto e quindi hanno più della ragione del moto imperfetto. Per conseguenza al diletto più che ad ogni altra passione conviene essere fuori dalla successione del tempo.

Articolo 3 - Il diletto nella sua differenza dalla gioia.

Negli animali irrazionali c'è il diletto, ma non la gioia.

La gioia è una specie nel genere “diletto”.

| | |
|----|--|
| Ma | Come vi sono delle concupiscenze naturali e non naturali (razionali), così vi sono anche dei diletti naturali (corporali) e non naturali (con ragione, diletti dell'anima). Infatti ci si diletta sia in ciò che si consegue e si desidera per natura sia in ciò che si consegue e si desidera secondo la ragione. |
| Mi | Ora il nome “gioia” non ha luogo ⁶² se non in quel diletto che segue la ragione (inferiore dell'uomo). |
| Co | Perciò agli animali irrazionali non si attribuisce la gioia, ma solo si parla a loro riguardo di “diletto”. |

⁶² Non si rapporta se non a quel diletto ...

Precisazione.

Siccome poi tutto ciò che desideriamo per natura lo possiamo desiderare anche secondo la ragione ma non viceversa, ne segue che di tutto ciò che è oggetto di diletto può esserci anche la gioia nei soggetti dotati di ragione, anche se non sempre c'è di fatto del tutto, perché talvolta uno sente un diletto corporeo del quale però non gioisce secondo la ragione.

Il concetto del diletto è perciò più esteso di quello della gioia.

Corollari.

- L'oggetto dell'appetito animale è il bene conoscitivamente appreso, cosicché la diversità di apprensione spetta alla diversità dell'oggetto. In tal modo i diletti animali detti "gioie" si distinguono dai diletti corporei che si dicono solo "diletti".
- A concupiscenze naturali corrispondono diletti naturali e a concupiscenze secondo ragione corrispondono le gioie, cosicché secondo la differenza dei moti si differenziano anche i vari tipi di quiete.
- Gli altri nomi appartenenti all'ambito del diletto sono presi dai suoi effetti:
 1. **la letizia** dal dilatarsi del cuore,
 2. **l'esultanza** dai segni esterni della gioia interna prorompente all'esterno,
 3. **la giocondità** da segni speciali di letizia. Si dicono delle nature razionali e quindi spettano piuttosto alla gioia.

-46-

Articolo 4 - Il diletto è anche nell'appetito intellettivo.

Il Sal 37 (36), 4, parla del "diletto nel Signore". Ebbene l'appetito sensitivo non può estendersi a Dio e quindi il diletto c'è anche nell'appetito intellettivo.

| | |
|----|---|
| Mi | Un certo diletto segue l'apprensione conoscitiva della ragione. |
| Ma | Ora all'apprensione conoscitiva della ragione non si muove solo l'appetito sensitivo per applicazione a qualche cosa di particolare, ma anche l'appetito intellettivo che è la volontà. |
| Co | Perciò un certo diletto detto "gioia" c'è anche nell'appetito intellettivo, ossia nella volontà; non c'è però in esso il diletto corporeo. |

Il diletto dell'appetito sensitivo avviene con una mutazione del corpo; quello intellettivo invece consiste nel semplice moto della volontà. In questo secondo senso però non è più una passione dell'anima, perché le passioni sono nell'appetito sensitivo (ad 2m).

Articolo 5 - Il diletto spirituale prevale su quello passionale.

| | |
|----|--|
| Mi | Il diletto deriva dalla congiunzione sentita o conosciuta col conveniente. |
| Ma | Ora, le operazioni dell'anima non passano alla materia esterna e quindi sono delle perfezioni dello stesso operante (mentre le azioni transitive sono piuttosto perfezioni della materia da loro mutata. Il moto è l'atto del mobile derivante dal movente). |

| | |
|----|--|
| Co | E così le operazioni dell'anima come il conoscere, il sentire, il volere, ecc., sia della parte sensitiva che di quella intellettuale, sono esse stesse un certo bene (conveniente) al soggetto operante e sono anche conosciute o per il senso o per l'intelletto (in quanto sono riflessive) e in tal modo il diletto può scaturire dalle stesse azioni dell'anima e non solo dai loro oggetti. |
|----|--|

I. Il paragone tra i dilette intelligibili e sensibili in quanto ci si diletta della stessa operazione.

Senza dubbio **i dilette intelligibili prevalgono di molto su quelli sensibili** e ciò per tre motivi:

1. la conoscenza intellettuale è **più perfetta** di quella sensitiva,
2. inoltre è anche **più conosciuta** per riflessione (l'intelletto riflette maggiormente sul suo atto che non il senso),
3. infine la conoscenza intellettuale è **più amata** perché ognuno preferirebbe essere privo della vista corporale piuttosto che dell'intelletto come ne sono prive le bestie e gli stolti.

II. Il paragone tra i dilette intelligibili spirituali e i dilette sensibili corporei.

A. Per se e in assoluto prevalgono i dilette spirituali.

-47-

1. **Dal lato del bene congiunto** perché il bene spirituale è **più perfetto ed è anche più amato** (il segno ne è che gli uomini si astengono anche dalle massime voluttà per conservare l'onore che è un bene intelligibile).
2. **Dal lato di ciò a cui il bene è congiunto**, perché la parte intellettuale è **più nobile e più conoscitiva** che non la parte sensitiva.
3. **Dal lato della stessa congiunzione** che nell'intelletto è:
 - a. **Più intima**, perché mentre il senso si ferma agli accidenti esterni della cosa, l'intelletto penetra nella sua essenza.
 - b. **Più perfetta**, perché, mentre alla congiunzione del sensibile al senso si aggiunge il moto transeunte, in modo tale che nei dilette sensibili c'è un certa successione, secondo la quale qualcosa passa e qualcosa si aspetta ancora, negli intelligibili non c'è moto alcuno e così tali dilette spirituali sono tutti simultaneamente.
 - c. **Più ferma**, perché i beni corporei sono corruttibili e presto si consumano, mentre i beni spirituali rimangono incorrotti.

B. Riguardo a noi (*quoad nos*) però i dilette corporei sono più veementi.

1. Perché *quoad nos* i sensibili sono **più noti** che gli intelligibili.
2. Perché i dilette sensibili come passioni dell'appetito sensitivo **comportano mutazioni corporee**, il che non succede nella parte spirituale, se non per ridondanza indiretta sulla parte inferiore.
3. Perché i dilette corporei si desiderano come **medicine contro** difetti e fatiche corporee, dalle quali nascono delle tristezze, cosicché i dilette corporei sensibili che succedono a tali tristezze sono più sentiti (a causa dello stesso contrasto) e sono più spontaneamente accettati che non i dilette spirituali, che non hanno dei contrari.

Corollari.

- La maggior parte degli uomini segue i dilette corporei perché i beni sensibili sono meglio e più comunemente conosciuti, perché gli uomini hanno bisogno di tali dilette per rimediare ai molteplici dolori e tristezze e infine perché la maggior parte non può accedere ai dilette spirituali, che sono propri dei virtuosi, e di conseguenza si abbandona ai dilette corporei (ad 1m).
- I dilette corporei avvengono secondo la parte sensitiva, che è regolata dalla ragione, e quindi hanno bisogno di moderazione e di freno imposto dalla ragione. I dilette spirituali invece avvengono secondo la mente, che è la regola, così che sono già sobri e moderati in sé (ad 3m).

Articolo 6 - I dilette del tatto prevalgono sugli altri dilette sensibili.

| | |
|----|---|
| Mi | Ogni cosa in quanto è amata diventa dilettevole. |
| Ma | Ora, i sensi sono amati per due motivi: a. per la conoscenza e b. per l'utilità. |
| Co | Perciò il dilette sensibile può avvenire in questi due modi (o secondo conoscenza o secondo utilità). |

-48-

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Ora conoscere la stessa conoscenza come un bene proprio conveniente è proprio dell'uomo. |
| Co ¹ | Perciò: - i dilette sensibili amati secondo conoscenza sono propri degli uomini, - i dilette sensibili amati per l'utilità sono invece comuni a tutti gli animali. |

A. Nel genere dei dilette sensibili secondo la conoscenza il massimo dilette avviene senza dubbio secondo la vista che è il senso più conoscitivo tra tutti.

B. Nel genere dei dilette sensibili secondo l'utilità il dilette massimo avviene secondo il tatto.

| | |
|----|---|
| Ma | L'utilità dei sensibili si considera secondo l'ordine alla conservazione della natura dell'animale. |
| Mi | Ora i sensibili di tatto si avvicinano di più allo scopo della conservazione (individuale e specifica) dell'animale perché il tatto è conoscitivo degli elementi costitutivi dell'animale come del caldo e del freddo, ecc. |
| Co | Perciò i dilette secondo il tatto sono maggiori perché più vicini al fine così che gli animali che non hanno dilette sensibile se non secondo utilità non si dilette secondo gli altri sensi se non in ordine ai sensibili di tatto (ad es. i cani non si dilette nell'odore delle lepri, ma nel cibo che ne deriva e similmente il leone non si dilette nel muggito del bufalo, ecc.). |

C. **Il confronto tra i due generi di diletto sensibile** (secondo conoscenza e secondo utilità).

1. **Se si considera il diletto entro i limiti del diletto sensibile** non c'è dubbio che **prevale il diletto secondo il tatto.**

| | |
|----|--|
| Ma | Ciò che è naturale in ogni cosa è potentissimo in essa. |
| Mi | Ora ai diletti del tatto sono ordinate le concupiscenze naturali (ad es. il nutrimento e la procreazione). |
| Co | Perciò i diletti del tatto sono potentissimi nell'ambito dei diletti sensibili naturali. |

2. **Se invece si considerano i sensi in quanto servono l'intelletto** non c'è dubbio che prevale il diletto secondo la vista per lo stesso motivo per il quale i diletti intelligibili prevalgono su quelli sensibili.

Corollario (ad 3m).

Sia il diletto che la vista causano l'amore carnale, ma diversamente:

- il diletto (e massimamente quello secondo il tatto) è causa dell'amicizia dilettevole a modo del fine;
- la visione è causa di tale amicizia come ciò in cui ha l'origine il moto, in quanto per la visione dell'oggetto amabile si imprime la specie (sensibile) della cosa che attrae il soggetto all'amore e al desiderio del suo diletto.

-49-

Articolo 7 - Vi sono dei diletti non naturali.

ARISTOTELE (*Eth.Nic.* VII, 6; 1148 b 18-19), dice che alcuni diletti son contro la natura.

| | |
|----|---|
| Mi | E' naturale ciò che è secondo la natura. |
| Ma | La natura si può considerare nell'uomo in due modi: <ol style="list-style-type: none"> a. in quanto l'intelletto e la ragione sono per eccellenza la natura dell'uomo perché per mezzo di essi l'uomo è costituito nella sua specie, b. in quanto si divide contro la ragione, la natura nell'uomo significa ciò che è comune all'uomo e agli animali irrazionali e specialmente ciò che non obbedisce alla ragione. |
| Co | I diletti naturali si verificano nell'uomo: <ol style="list-style-type: none"> a. Secondo la ragione, come il diletto derivante dalla contemplazione della verità e dall'esercizio delle virtù, è naturale all'uomo. b. Secondo ciò che spetta alla conservazione del corpo: <ul style="list-style-type: none"> - o secondo l'individuo, come il cibo, la bevanda, il sonno; - o secondo la specie, come l'uso della sessualità. |

La tesi.

Nell'uno e nell'altro genere di diletti naturali possono verificarsi dei diletti innaturali *per se*, ma connaturali secondo un aspetto particolare (*secundum quid*).

Infatti nell'individuo si possono corrompere alcuni principi naturali della specie e così ciò che è contrario alla natura della specie diventa accidentalmente connaturale all'individuo (esempio: all'acqua riscaldata conviene riscaldare).

In tal modo può succedere che qualcosa che contrasta con la natura specifica dell'uomo, sia quanto alla ragione che quanto alla conservazione del corpo, diventi connaturale a questo tale uomo individuale a causa di una corruzione di natura specifica in esso.

Tale corruzione può accadere:

1. **dalla parte del corpo:**

- per malattia (ad es. a chi ha la febbre si altera il gusto e il dolce appare come amaro),
- per cattiva costituzione del corpo (ad es. nei furiosi che si dilettono a mangiare terra, carbone o qualcosa del genere) o

2. **dalla parte dell'anima** a causa di una cattiva consuetudine (anche storicamente e "culturalmente" radicata) come i cannibali si dilettono nel mangiare carne umana o i perversi si abbandonano alla bestialità, all'omosessualità o altre deviazioni del genere.

Articolo 8 - Ad un diletto si oppone contrariamente un altro.

| | |
|----|---|
| Ma | Ciò che esistendo nello stesso genere comporta impedimento reciproco, è reciprocamente contrario. |
| Mi | Ora certi diletto si impediscono a vicenda. |
| Co | Perciò vi sono dei diletto contrari. |

Argomento sistematico.

| | |
|----|---|
| Mi | Il diletto negli affetti dell'anima è proporzionale alla quiete nei corpi naturali. |
| Ma | Ora sono contrarie due quieti che si verificano in termini contrari tra di loro. |
| Co | Perciò anche negli affetti dell'anima può accadere che due diletto sono contrari tra di loro. |

-50-

Corollari.

- Il bene morale non ha contrario, il bene fisico invece sì (ad es. il bene del fuoco che è il caldo è contrario al bene dell'acqua che è il fresco). E in questo modo due diletto consistenti in due beni naturali (fisici) diversi si oppongono a vicenda come contrari. La virtù invece non può avere un contrario, perché consiste nel bene morale che si desume dalla relazione a qualcosa di unico che è la regola della ragione.
- - Il diletto, in quanto consiste in qualcosa di conveniente e di connaturale, è come la quiete naturale;
 - la tristezza; in quanto ripugna all'appetito animale, è paragonabile alla quiete violenta di un corpo che non è nel suo luogo naturale.
 Ebbene, alla quiete naturale di un corpo si oppone sia la sua quiete violenta che la quiete naturale di un altro corpo e similmente negli affetti dell'anima ad un diletto si oppone sia la tristezza del male opposto che un altro diletto del bene naturale contrario.

- Se l'oggetto dilettevole ha in sé una diversa ragione, per cui è dilettevole la differenza che ne deriva per i dilettevoli corrispondenti, non è solo materiale, ma formale.

Q.XXXII

| LA CAUSA DEL DILETTO | |
|----------------------|---|
| ▶ in genere: | <ul style="list-style-type: none"> ▸ costitutivo oggettivo: <ul style="list-style-type: none"> - operazione (1) - moto (2) ▸ moventi soggettivi: <ul style="list-style-type: none"> - interni: <ul style="list-style-type: none"> • speranza e memoria (3) • tristezza (4) - esterni: <ul style="list-style-type: none"> • azione di altri (5) • azione buona per gli altri (6) |
| ▶ in particolare: | <ul style="list-style-type: none"> ▸ la somiglianza (7) ▸ l'ammirazione (8) |

Articolo 1 - L'operazione è la causa propria del diletto.

ARISTOTELE, *Eth.Nic.* VII, 13 (1153 a 14-17) e X, 4 (1174 b 20-24), dice che "il diletto è l'operazione connaturale non impedita".

| | |
|----|---|
| Mi | Per il diletto si richiede: <ul style="list-style-type: none"> a. il conseguimento del bene, b. la conoscenza del conseguimento. |
| Ma | Ora sia il conseguimento del bene che la sua conoscenza consistono in delle operazioni. La conoscenza attuale è una certa operazione e similmente il bene si consegue per mezzo dell'agire. Infine la stessa operazione propria del soggetto è un bene che gli è conveniente. |
| Co | Così ogni diletto segue ad una operazione. |

Corollari.

- Gli oggetti stessi sono dilettevoli solo in quanto congiunti al soggetto o per conoscenza sola (ad es. per visione) o per qualcosa che è accompagnato dalla conoscenza (ad es. ci si rallegra alla conoscenza del bene avuto come può essere la ricchezza o l'onore, ecc.).
Ritenere qualcosa sua proprietà comporta molto diletto derivante dall'amore naturale di ognuno per se stesso. Inoltre lo stesso avere un bene comporta un uso potenziale o attuale che consiste in un'operazione.

- ▶ Anche là dove non le operazioni ma gli operati sono i fini, gli operati sono dilettevoli in quanto posseduti o eseguiti per mezzo di operazioni.

-51-

- ▶ Le operazioni sono dilettevoli in quanto sono proporzionate e connaturali al soggetto operante. Ora la facoltà umana è finita e quindi l'operazione le è proporzionata secondo una determinata misura. Perciò se l'operazione oltrepassa la misura, non è più proporzionata né dilettevole, ma piuttosto laboriosa e fastidiosa. In questo modo l'ozio, il riposo, il gioco, ecc. sono dilettevoli in quanto tolgono la tristezza derivante dalla fatica.

Articolo 2 - Il moto è causa del diletto.

Il diletto richiede tre cose:

- ▶ due termini, la congiunzione dei quali è dilettevole, e
- ▶ la conoscenza di tale congiunzione.

Il moto diventa dilettevole secondo questi tre aspetti:

1. **Dalla parte del soggetto che si diletta**, la mutazione è dilettevole perché la nostra natura umana è mutevole, cosicché ciò che ci conviene adesso non ci conviene dopo (ad es. riscaldarsi al fuoco conviene in inverno, ma non in estate).
2. **Dalla parte del bene dilettevole**, che si congiunge al soggetto la mutazione è dilettevole perché l'azione continuata dell'agente aumenta l'effetto, come chi si avvicina più assiduamente al fuoco si riscalda e si asciuga di più. Quando però la presenza del bene dilettevole oltrepassa la misura della proporzione naturale, diventa dilettevole l'allontanamento dell'oggetto (ad es. dopo essersi convenientemente riscaldato e asciugato è conveniente che l'uomo si allontani di nuovo dal fuoco).
3. **Dalla parte della conoscenza**, il moto è dilettevole perché l'uomo desidera conoscere qualcosa di totale e di perfetto, ma siccome alcune cose non possono essere conosciute tutte simultaneamente, ci si diletta nella loro mutazione successiva: ad es. per conoscere un discorso, occorre sentirlo passando da una sillaba all'altra.

Il moto non è dilettevole se una cosa è immutabile, né conosce un eccesso di misura connaturale⁶³ a causa della continuazione del bene dilettevole, né allo stesso tempo è capace di vedere intellettivamente (intuire) tutto il suo bene dilettevole simultaneamente⁶⁴.

⁶³ Un superamento del limite naturale.

⁶⁴ Il testo di Sant'Agostino, citato da San Tommaso, è il seguente: "Si ergo sit aliqua res cuius natura sit intransmutabilis; et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis; et quae possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis. Et quanto aliquae delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt". La traduzione giusta è probabilmente la seguente: "Se dunque c'è qualcosa la cui natura è immutabile e non può avvenire nei suoi confronti un nostro eccesso del rapporto naturale con essa a causa della continuazione dell'oggetto dilettevole, in modo da potere contemplare simultaneamente tutto il suo oggetto dilettevole, in questo caso il mutamento non è dilettevole". S. Agostino probabilmente vuol dire che quando siamo davanti ad una realtà immutabile – pensiamo per esempio a Dio – il moto del nostro diletto viene meno perché non riesce a superare se stesso in modo da essere proporzionato alla dilettabilità dell'Oggetto.

Quanto i dilettevoli si avvicinano di più a queste condizioni; quanto più possono essere continuati, tanto più sono duraturi.

Corollari.

- Il mobile nel moto non ha ancora perfettamente il suo termine, ma ne anticipa già qualcosa e così il moto diventa dilettevole. Eppure il moto viene meno riguardo alla perfezione del diletto, perché i dilettevoli più perfetti sono nelle cose immutabili.
Inoltre il moto diventa dilettevole in quanto per mezzo suo comincia ad essere dilettevole qualcosa che prima non lo era (ad 1m).
- La consuetudine è dilettevole perché è quasi una seconda natura. Il moto è dilettevole non perché contrasta alla consuetudine, ma perché impedisce la corruzione dell'abitudine naturale che potrebbe derivare dall'assiduità eccessiva di un'operazione (ad 3m).

-52-

Articolo 3 - La speranza e la memoria causano il diletto.

Rm 12,12: "lieti nella speranza" e Sal 77 (76), 4: "Mi sono ricordato di Dio e mi sono rallegrato" (sec. Vulg.).

| | |
|----|---|
| Mi | Il diletto è causato dalla presenza del bene conveniente in quanto è sentito o in ogni modo percepito. |
| Ma | Ora, qualcosa può essere presente: <ol style="list-style-type: none"> a. secondo conoscenza in quanto la somiglianza del conosciuto è nel conoscente o b. secondo realtà in quanto una cosa è congiunta all'altra: <ul style="list-style-type: none"> - attualmente o - potenzialmente. <p>Nel confronto risulta che:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. la congiunzione reale è più grande di quella che avviene per somiglianza conoscitiva e 2. la congiunzione attuale è più grande di quella potenziale. |
| Co | Perciò: <ol style="list-style-type: none"> 1. massimo è il diletto secondo il senso, che richiede la presenza della cosa sensibile, 2. il secondo grado spetta al diletto della speranza, nella quale è dilettevole non solo la congiunzione secondo la conoscenza, ma anche secondo la facoltà (potenza) reale di conseguire il bene dilettevole e 3. il terzo ed infimo grado detiene il diletto secondo la memoria, perchè la memoria opera una congiunzione solamente conoscitiva. |

Corollari.

- La speranza causa il diletto in quanto rende presente la valutazione del bene futuro, causa invece l'afflizione in quanto è ancora priva della sua presenza reale attuale (ad 2m).
- L'amore causa il diletto in quanto ciò che è amato è dilettevole per chi ama e l'amore è una unione affettiva per connaturalità dell'amante all'amato.
Il desiderato è dilettevole per il desiderante perchè il desiderio è l'appetito del diletto.

Eppure la speranza si pone causa del diletto più di queste altre passioni, perchè implica la certezza della presenza reale del bene dilettevole. Per questo causa il diletto anche di più che non la memoria, perchè la memoria riguarda ciò che è già definitivamente passato (e quindi può essere presente solo intenzionalmente e non più realmente) (ad 3m).

Articolo 4 - La tristezza può causare il diletto.

Sal 42 (41), 4, paragona le lacrime al pane che ristora e nutre.

- A. **La tristezza attualmente presente** causa il diletto perché rievoca la memoria del bene amato della cui assenza ci si rattrista, eppure si gode dalla sua sola apprensione conoscitiva.
- B. **La memoria della tristezza precedente** causa il diletto a causa della seguente liberazione. Essere privi del male si riconosce essere un bene e quindi l'uomo apprendendo che è stato liberato da cose tristi e dolorose ha materia più consistente per rallegrarsi.

Corollario.

Anche l'odio può accidentalmente causare amore in quanto due che convengono nell'odio della stessa cosa si amano (ad 3m).

-53-

Articolo 5 - Le azioni degli altri possono causare la gioia.

2 Gv 4: "Mi sono molto rallegrato di aver trovato alcuni tuoi figli che camminano nella verità".

Due cose si richiedono per il diletto:

- il conseguimento del proprio bene e
- la conoscenza del proprio bene conseguito.

L'azione di un altro uomo può essere causa di diletto in tre modi:

1. **In quanto per mezzo dell'operazione di un altro riceviamo un certo bene.** L'operazione con cui un altro ci fa del bene ci è dilettevole, perché è dilettevole ricevere un bene da un altro.
2. **In quanto l'azione altrui ci rivela la conoscenza e la stima di un nostro bene.** Gli uomini si rallegrano se sono lodati e onorati dagli altri, perché così per mezzo degli altri arrivano alla conoscenza e alla stima di qualche bene in loro. Siccome poi la testimonianza di uomini buoni e sapienti genera una stima più forte, ci si rallegra particolarmente delle lodi e degli onori da loro tributati. Essendo però anche gli adulatori dei lodatori apparenti, ci sono alcuni ai quali piace l'adulazione. Infine, essendo l'amore di un certo bene e l'ammirazione di qualcosa di grande, ne segue che essere amati e ammirati dagli altri è dilettevole, perché da questo deriva per l'uomo la conoscenza della sua propria bontà e grandezza, nelle quali ci si rallegra.
3. **In quanto le azioni degli altri, se sono buone, sono stimate come un bene proprio del soggetto,** perché la forza dell'amore ci porta a considerare l'amico quasi identico a noi stessi. Similmente a causa dell'odio che ci fa considerare il nemico come contrario a noi stessi, ci si

diletta nelle azioni cattive degli avversari. Per questo S.PAOLO ammonisce in 1 Cor 13,6 che “(la carità) non gode dell’ingiustizia, ma si compiace della verità”.

Corollario (ad 1).

Tre sono i modi nei quali l’azione di un altro può essere congiunta al soggetto (corrispondono ai tre modi sopra elencati, cf. corp.art.):

1. per effetto,
2. per apprensione,
3. per affetto.

Articolo 6 - Fare del bene agli altri causa diletto.

Il fare del bene agli altri può causare diletto in tre modi:

1. **riguardo all’effetto buono prodotto nell’altro:** ci rallegriamo del bene che facciamo all’amico come se fosse un bene nostro a causa dell’unione d’amore che ci fa stimare il bene altrui come nostro proprio;
2. **riguardo al fine,** in quanto, facendo del bene, uno spera di conseguire qualche bene a sua volta o da Dio o da un altro uomo. La speranza infatti causa diletto;
3. **riguardo al principio:**
 - a. **riguardo alla facoltà del fare il bene,** la beneficenza è dilettevole perchè rivela all’uomo l’abbondanza del suo bene proprio che si comunica ad altri. Per questo ci si compiace nei figli e nelle proprie opere che comunicano il bene proprio del soggetto;
 - b. **riguardo all’abito inclinante,** che rende l’azione connaturale e piacevole (ad es. i liberali danno volentieri);
 - c. **il motivo dell’amore:** ciò che si fa per l’amico è piacevole perché l’amore è la causa principale del diletto.

-54-

Corollari.

- › Il dono del bene è dilettevole in quanto indica la consistenza del proprio bene, non in quanto priva del proprio bene (ad 1m).
- › Fare del male agli altri (vincere, rimproverare, punire) è dilettevole non perché è un male per gli altri, ma perché è un bene per il soggetto che ama naturalmente più il bene proprio di quanto non odi il male altrui.
 - A. **Vincere** è naturalmente dilettevole perché rivela all’uomo la sua eccellenza, così che i giochi competitivi nei quali si ha speranza di vincere sono massimamente dilettevoli.
 - B. **Rimproverare** è piacevole:
 - a. perché **dà al soggetto l’idea della sua sapienza ed eccellenza** e
 - b. perché correggendo gli altri **si fa a loro un beneficio;** il che è dilettevole.

C. **Punire** è dilettevole per chi è adirato, in quanto la punizione sembra rimuovere l'umiliazione derivante dall'offesa precedente. L'offeso infatti si sente umiliato e desidera esserne liberato restituendo l'offesa.

Fare del bene agli altri può essere dilettevole per sé, ma fare del male non è dilettevole a meno che non torni al proprio bene del soggetto.

Articolo 7 - La somiglianza causa diletto.

La somiglianza causa l'amore che a sua volta causa il diletto.

In genere ciò che è simile, in quanto è un'unità col soggetto, è dilettevole ed amabile.

In particolare:

- a. **Se ciò che è simile non corrompe, ma aumenta il proprio bene del soggetto**, è dilettevole in assoluto. Es. l'uomo per l'uomo, i giovani tra di loro, ecc.
- b. **Se il simile corrompe il bene proprio del soggetto**, accidentalmente diventa fastidioso e rattristante, non in quanto è simile e uno, ma in quanto distrugge qualcosa che è più uno ancora.
 - **Il simile può distruggere la perfezione del bene proprio al soggetto superandone la misura dovuta.** Ad es. il bene del corpo come la salute consiste in una certa commisurazione, cosicché l'eccesso di cibo o di qualsiasi altro piacere corporeo produce fastidio.
 - **Il simile può anche contrastare direttamente il bene proprio del soggetto.** Ad es. un vasaio è avversario dell'altro non in quanto entrambi sono di professione simile, ma perché l'uno fa la concorrenza all'altro considerando l'altro come ostacolo della propria eccellenza o del proprio guadagno che si desidera come il bene proprio.

-55-

Corollario (ad 2m).

Ciò in cui si diletta il rattristato non è un bene simile alla tristezza⁶⁵, ma è un bene simile al soggetto della tristezza al quale si oppone la tristezza stessa. In tal modo i tristi desiderano il diletto come rimedio che reca vantaggio al bene proprio e che rimedia al male contrario. Perciò si desiderano più i diletti corporei che quelli intellettuali che non hanno un contrario⁶⁶. Per questo motivo anche tutti gli animali desiderano naturalmente il diletto perché si stancano nell'operazione del senso e nel moto.

Similmente i giovani desiderano i piaceri a causa dei cambiamenti ai quali è sottoposto il loro organismo. Infine i melanconici desiderano con veemenza dei piaceri compensativi per espellere la tristezza alla quale li porta la loro naturale disposizione.

⁶⁵ Vale a dire: Non è qualcosa che assomigli la tristezza.

⁶⁶ Qui non si tratta del materialista che preferisce la materia allo spirito, ma si tratta di rimediare ad un male fisico con un bene fisico che gli assomigli.

Articolo 8 - L'ammirazione causa il diletto.

| | |
|----|---|
| Ma | Conseguire ciò che si desidera è dilettevole, cosicchè con l'intensità del desiderio della cosa amata cresce anche l'intensità del diletto nella cosa posseduta; anzi lo stesso aumento del desiderio comporta un aumento di diletto, perché il desiderio aumenta con la speranza che causa il diletto. |
| Mi | Ora l'ammirazione è un certo desiderio di conoscere originato: - o dal fatto che l'uomo vedendo l'effetto ignora la causa, - o dal fatto che la causa di un effetto supera la facoltà conoscitiva di un uomo. |
| Co | Perciò l'ammirazione è la causa del diletto in quanto comporta l'aggiunta della speranza di conseguire la conoscenza di ciò che si desidera conoscere. |

Conseguenze.

1. Sono dilettevoli tutte le cose ammirevoli come possono essere ad es. le cose rare.
2. Sono dilettevoli inoltre tutte le rappresentazioni, anche di cose in sé non piacevoli, perché l'anima gode del confronto conoscitivo di una cosa con l'altra (*collatio*), che è l'atto connaturale della ragione. Così è più dilettevole essere liberati da grandi pericoli perché è più ammirevole.

Corollari.

- Il diletto comporta la quiete nel bene e la sua percezione.
Quanto alla quiete nel bene è più perfetto contemplare la verità conosciuta che ricercare la verità nascosta e quindi sotto questo aspetto la contemplazione è più dilettevole che la ricerca.
Quanto alla percezione però accidentalmente può accadere che le ricerche siano più dilettevoli perché procedono da un desiderio più intenso e il desiderio è massimamente stimolato dalla percezione dell'ignoranza.
Perciò l'uomo si rallegra massimamente di ciò che scopre di nuovo o in ciò che nuovamente impara (ad 2m).
- Le cose consuete sono dilettevoli nell'esecuzione operativa perché sono connaturali.
Le cose rare invece possono essere dilettevoli o in virtù della conoscenza perché se ne desidera la scienza o in virtù dell'operazione perché il desiderio inclina la mente ad operare con più intensità nelle cose nuove (ad 3m).

Q.XXXIII

| |
|---|
| GLI EFFETTI DEL DILETTO. |
| ▶ riguardo all'ordine del soggetto all'oggetto: <ul style="list-style-type: none">▸ dilatazione (1)▸ desiderio di sé (2) |
| ▶ riguardo all'ordine intrinseco del soggetto: <ul style="list-style-type: none">▸ impedimento dell'uso della ragione (3)▸ compimento perfetto dell'operazione (4) |

Articolo 1 - Il diletto produce la dilatazione.

La dilatazione è una dimensione corporale e quindi si dice degli affetti dell'anima solo secondo metafora.

Ora la dilatazione è un moto verso quell'ampiezza spirituale (metaforica) ed è causata dal diletto secondo i suoi due requisiti fondamentali:

- a. **Dalla parte della virtù apprensiva (conoscitiva)** che apprende la congiunzione di un bene conveniente al soggetto. Da tale apprensione l'uomo riconosce di aver conseguito una perfezione che è grandezza spirituale e così per mezzo del diletto l'animo umano è reso grande o dilatato.
- b. **Dalla parte della virtù appetitiva** che acconsente alla cosa dilettevole e si riposa in essa presentandosi ad essa per capirla interiormente. Così l'appetito dell'uomo si dilata per mezzo del diletto quasi consegnando se stesso alla realtà dilettevole per contenerla interiormente.

Corollari.

- Il diletto amplia il soggetto stesso per renderlo più capace del bene dilettevole, mentre l'amore amplia l'affetto di chi ama non in sé ma estendendolo agli altri (ad 1m).
- Il desiderio comporta una certa amplificazione proveniente dall'immaginazione della cosa desiderata, ma tale amplificazione deriva ancora molto di più dalla stessa presenza del bene dilettevole, in quanto il diletto è il fine del desiderio (ad 2m).
- Chi si diletta stringe per così dire il bene dilettevole inerendo ad esso con intensità (e concentrazione), ma amplia allo stesso tempo il suo cuore per godere perfettamente del bene dilettevole (ad 3m).

Articolo 2 - Il diletto causa la sete di sé.

Distinzioni:

- a. **il diletto** può essere **in atto** o **nella memoria**,
- b. **il desiderio** può significare **propriamente l'appetito della cosa non posseduta** o **comunemente l'esclusione del fastidio**.

A. Il diletto in atto.

1. **Non causa il desiderio propriamente detto (appetito di cosa non avuta) di per sé, ma solo accidentalmente.**

Di per sé infatti il diletto riguarda l'affetto dell'appetito circa una cosa presente; **accidentalmente** però la presenza della cosa al soggetto può essere imperfetta:

- **o dalla parte della stessa cosa posseduta**, che si riceve non tutta simultaneamente, ma per parti successive (ad es. chi ascolta una parte del verso, desidera ancora sentirne l'altra parte)

e così tutti i dilette corporali causano la sete di sé fino alla loro consumazione perché consistono in un certo moto successivo (esempio: il cibo);

- **o dalla parte del soggetto possedente**, che possiede imperfettamente (parzialmente, successivamente) una cosa in sé perfetta. In questo modo conoscendo in questa vita delle cose divine ci ralleghiamo e tale conoscenza produce in noi la sete della conoscenza perfetta. Sir 24,29: “quanti bevono di me, avranno ancora sete”.

-57-

2. **I dilette spirituali causano massimamente il desiderio di sé, se si prende “desiderio” nel significato comune di “esclusione del fastidio” per intensità dell’affetto.**

Infatti:

- **I dilette corporei** aumentati e continuati oltrepassano la misura della proporzione naturale e causano fastidio. Chi arriva alla soddisfazione di un tale diletto comincia a considerarlo come qualcosa di fastidioso e talvolta desidera un altro tipo di diletto.
- **I dilette spirituali** non possono oltrepassare la misura della proporzione naturale, ma perfezionano la natura (razionale). Perciò chi arriva alla loro perfetta soddisfazione, li percepisce come massimamente dilettevoli, anche se *per accidens* vi può essere fastidio o stanchezza dalla parte delle facoltà corporee che collaborano dispositivamente alla contemplazione spirituale. Anche così si può dire Sir 24,29: “quanti bevono di me, avranno ancora sete”, perché anche degli angeli che perfettamente conoscono Dio e godono di Lui si dice che in Lui (Dio) “gli angeli desiderano fissare lo sguardo” (1 Pt 1, 12).

B. **Il diletto nella memoria** (e non in atto) causa il desiderio di sé a condizione che l’uomo ritorni a quella condizione nella quale gli era dilettevole il bene del cui diletto si ricorda. Se la sua disposizione è cambiata nella disposizione contraria, il ricordo può essere fastidioso (ad es. un uomo che soffre di indigestione se si ricorda del cibo non si rallegha, ma soffre).

Articolo 3 - Il diletto impedisce l’uso della ragione⁶⁷.

La tesi.

I dilette aumentano e favoriscono le proprie operazioni, ma impediscono le operazioni estranee al diletto.

A. **Il diletto spirituale derivante dallo stesso atto della ragione** non impedisce l’uso della ragione, ma lo aiuta perché facciamo con più attenzione ciò in cui ci diletteamo e l’attenzione aiuta l’azione.

⁶⁷ Questa constatazione è verissima, ma riferita all’attuale stato della natura decaduta, nella quale, come dice San Paolo, la carne si ribella allo spirito. Ma nel piano originario della creazione è previsto un dominio dello spirito sulla carne, in modo tale che vi sia armonia tra le due componenti della persona umana. Lo stato di fatto di conflitto tra la carne e lo spirito, nella vita presente, può richiedere una certa rinuncia alla carne, ma in vista di quella riconciliazione tra carne e spirito che sarà pienamente compiuta nella vita della risurrezione corporea. Questo deve essere chiaro contro un certo platonismo che prospetta la perfezione dell’uomo come anima che si libera dal corpo, anziché come anima che, dopo la morte, riacquista il suo corpo.

B. I diletti corporei possono impedire l'uso della ragione in tre modi:

1. **A modo di distrazione** perché l'attenzione derivante dal diletto, se è molto forte circa una cosa, diventa più debole circa le altre cose o è addirittura loro completamente sottratta. E così un forte diletto corporeo impedisce o del tutto o in gran parte l'uso della ragione in tutte le sue funzioni (speculativa e pratica) attraendo a sé l'intenzione dell'animo.
2. **A modo di contrarietà** i diletti, soprattutto eccessivi, contrastano la ragione e quindi corrompono la valutazione pratica (prudenziale), pur lasciando intatta quella speculativa alla quale non si oppongono.
3. **A modo di legame** in quanto il diletto corporeo più che ogni altra passione è seguito da un mutamento corporeo (infatti l'animo è più affetto dalla presenza che dall'assenza di una cosa), che causa un disordine ostacolante l'uso della ragione (ad es. negli ubriachi), il quale richiede la retta disposizione della fantasia e di altre facoltà sensitive che usano un organo corporeo (ad 3m).

-58-

Articolo 4 - Il diletto porta a perfetto compimento l'operazione.

Ciò avviene:

- A. **A modo di un fine intendendo per fine non ciò in vista di cui qualcosa è, ma semplice il bene completo aggiunto.** Infatti, al bene dell'operazione si aggiunge un altro bene, che è il diletto, il quale suppone il quietarsi dell'appetito nel bene che si presuppone.
- B. **Dalla parte della causa efficiente** il diletto perfeziona l'azione non direttamente come il medico che agisce sul paziente facendolo diventare sano, ma piuttosto a modo di una causa formale, come la sanità perfeziona il soggetto sano. Il diletto perfeziona però l'operazione in linea di causalità efficiente **indirettamente**, in quanto l'agente che si diletta nel suo agire si applica con più attenzione e opera con maggiore diligenza. In questo modo i diletti aumentano le proprie azioni corrispondenti ed impediscono quelle estranee.

Corollario (ad 1m).

Solo il diletto corporeo impedisce l'uso della ragione rafforzando il suo atto proprio che è quello del concupiscibile. Il diletto che segue l'atto della ragione invece rafforza l'uso della ragione.

Q. XXXIV

| |
|--|
| LA MORALITA' DEI DILETTI. |
| <ul style="list-style-type: none"> ▶ quanto alla differenza morale: <ul style="list-style-type: none"> ▸ non ogni diletto è cattivo (1) ▸ non ogni diletto è buono (2) ▶ quanto al suo essere misura: <ul style="list-style-type: none"> ▸ del massimo nel bene (3) ▸ della differenza tra bene e male (4) |

Articolo 1 – Non ogni diletto è moralmente cattivo.

Opinione errata: Alcuni hanno sostenuto che tutti i dilette sono cattivi.

Motivo: Questi autori non distinguendo tra intelletto e senso avevano in mente solo i dilette sensibili e vedendo la propensione comune degli uomini ai dilette corporei immoderati, per dissuaderli dal loro proseguimento e farli pervenire al mezzo giusto della virtù, insegnavano che tutti i dilette sono ugualmente cattivi.

Critica:

| | |
|----|---|
| Mi | Nessuno (e quindi nemmeno i filosofi e i saggi) può vivere senza diletto sensibile e corporeo. |
| Ma | Ora nelle azioni e passioni umane l'esperienza ha un valore decisivo, cosicché in questo campo, più che in ogni altro muovono più gli esempi che le parole di esortazione. |
| Co | Perciò se coloro che insegnano che tutti i dilette sono cattivi ricevono loro stessi qualche diletto, dal loro esempio gli uomini diventeranno ancora più proclivi a cercare i dilette corporei dimenticandosi della loro, pur bene intenzionata, dottrina. |

La tesi.

-59-

Alcuni dilette sono buoni, alcuni altri sono cattivi.

| | | |
|----|--|--|
| Mi | Il diletto è la quiete nel bene seguente ad un'operazione. | |
| 1. | Ma ¹ | Dalla parte del bene in cui ci si quiete e ci si diletta il bene e il male morale si verifica secondo la convenienza o la discordia riguardo alla ragione (similmente nelle cose naturali si dice naturale o non naturale ciò che concorda o discorda rispetto alla natura). |
| | Co ¹ | Perciò, come vi è nelle cose naturali una quiete naturale nel luogo proprio e una quiete non naturale (violenta) fuori dal luogo proprio, così vi è nell'ambito morale un diletto buono secondo il quale l'appetito superiore o inferiore trova il suo riposo in ciò che conviene alla ragione ed un diletto cattivo, secondo il quale l'appetito si riposa in una realtà che discorda dalla ragione e dalla legge divina. |
| 2. | Ma ² | Dalla parte delle operazioni seguite dal diletto si nota che esse sono moralmente o buone o cattive. |
| | Co ² | Perciò i dilette seguenti le operazioni buone saranno buoni, invece quelli seguenti quelle cattive, saranno cattivi, come anche le concupiscenze di operazioni buone sono buone, di quelle cattive, sono cattive. Ma la differenza morale derivante dalle operazioni è più profonda nei dilette che nelle stesse concupiscenze, perchè il diletto è più affine all'operazione che la concupiscenza. |

Corollari.

- I dilette che conseguono all'atto della ragione:
 - non impediscono l'uso della ragione e
 - non corrompono la prudenza.

I dilette corporali invece:

- a. **impediscono l'uso della ragione per contrarietà dell'appetito**, che si quieta in una realtà contraria alla ragione e così il diletto è **moralmente cattivo**; oppure
- b. **impediscono l'uso della ragione a modo di un legame**, come ad es. nell'atto coniugale, nel quale si realizza un bene consono alla ragione, eppure è impedito l'uso della ragione a causa del mutamento corporeo aggiunto. Da un tale impedimento però il diletto **non riceve una malizia morale**: ad es. il sonno, che pure lega l'uso della ragione, non è moralmente cattivo, se si riceve secondo l'ordine della ragione. Infatti, la stessa ragione consiglia talvolta di interrompere l'uso della ragione.

Il legame della ragione nell'atto coniugale non ha malizia morale (non costituisce peccato né mortale né veniale), eppure deriva come un'imperfezione fisica (male di pena) dalla colpa originale (nello stato di innocenza originale infatti l'uso dell'atto coniugale non legava in nessun modo l'uso della ragione) (ad 1m).

- L'uomo temperante non fugge tutti i dilette, ma solo quelli immoderati e discordanti dalla ragione. Il fatto poi che i bambini e le bestie ricercano i piaceri (i dilette) non prova affatto che tutti i piaceri sensibili sono cattivi moralmente, perché anche nei bambini e nelle bestie è insito da Dio un appetito naturale retto che si muove al loro bene connaturale (ad 2m).
- Le passioni sono oggetto più della prudenza e della virtù che dell'arte (ad 3m).

-60-

Articolo 2 - Non ogni diletto è buono.

Prov 2,14 parla di coloro "che godono nel fare il male, gioiscono dei loro propositi perversi".

Opinioni errate.

GLI STOICI hanno detto che tutti i dilette sono cattivi.

GLI EPICUREI al contrario hanno insegnato che essendo il diletto in sé buono, ogni diletto deve essere buono a sua volta.

Critica.

Gli epicurei hanno confuso il bene in assoluto (semplicemente) con il bene che è buono soltanto riguardo ad un tale soggetto particolare.

Distinzione.

E' **buono semplicemente** ciò che è **buono secondo se stesso**; è buono *secundum quid* ciò che è buono solo **sotto un aspetto particolare**.

| | |
|----|--|
| Ma | Ciò che non è buono semplicemente può essere buono per un soggetto particolare in due modi: a. perché gli è conveniente secondo la sua disposizione particolare, nella quale attualmente si trova secondo la sua natura individuale (ad es. un ammalato può prendere delle medicine che gli fanno bene nella sua malattia, ma che farebbero male ad un uomo sano); b. perché valuta conoscitivamente come buono ciò che di fatto non è buono. |
| Mi | Ora il diletto è la quiete dell'appetito nel bene. |
| Co | Perciò: <ul style="list-style-type: none"> ▸ il diletto derivante dalla quiete dell'appetito in ciò che è semplicemente buono è semplicemente diletto ed è semplicemente buono; ▸ il diletto derivante dalla quiete dell'appetito in ciò che non è buono semplicemente, bensì solo riguardo ad un soggetto particolare, non è diletto semplicemente, ma solo per un tale particolare soggetto, né è semplicemente buono, ma lo è: <ul style="list-style-type: none"> - solo sotto un aspetto ristretto oppure - solo in apparenza. |

Corollario (ad 1m).

L'onesto e l'utile si dicono secondo la ragione, cosicchè nulla è onesto o utile che non sia anche buono. Il dilettevole invece si dice secondo l'appetito che talvolta tende in ciò che discorda dalla ragione e così non ogni dilettevole è moralmente buono, dato che il criterio della bontà morale è la conformità alla ragione.

Articolo 3 - Un certo diletto è ottimo (è il bene supremo).

La beatitudine, che non è senza diletto, è ciò che è ottimo nella vita umana, della quale è il fine ultimo.

Opinione errata.

PLATONE che riconosce che alcuni dilettevoli sono cattivi, altri invece sono buoni, sostiene tuttavia che nessun diletto può essere ottimo.

Motivo.

1. Vedendo che alcuni dilettevoli sensibili e corporei consistono in un moto (ad es. mangiare), ha pensato che tutti i dilettevoli consistono nella generazione e nel moto, che sono atti dell'imperfetto, cosicchè il diletto non potrebbe avere la ragione dell'ultimo bene perfetto.
2. Poneva il sommo bene in qualcosa di astratto e non partecipato.

-61-

Critica.

1. **Non è vero che tutti i dilettevoli consistono in una generazione o in un moto che sono atti dell'imperfetto.**

Nei dilettevoli intellettuali non c'è solo moto transeunte, ma immanente che è atto del perfetto. Ad es. chi ha la scienza non si diletta solo nella generazione della scienza, cioè nel suo acquisto

e nella ricerca stimolata dalla meraviglia, bensì anche nella contemplazione della verità secondo la scienza già acquisita.

2. **Dell'ottimo si può parlare non solo come del sommo bene astratto (separato)⁶⁸ e non partecipato, ma anche come di ciò che è ottimo nell'ambito umano.**

| | |
|----|--|
| Ma | L'ottimo in ogni cosa è il suo fine ultimo. |
| Mi | Il fine ultimo si dice: a. la cosa stessa (<i>finis qui</i>) e così il fine ultimo dell'uomo è Dio, che è anche il fine ultimo in assoluto e b. l'uso della cosa (<i>finis quo</i>), che per l'uomo è il godimento di Dio che implica in sé il diletto nell'ultimo fine. |
| Co | E così un certo diletto dell'uomo può essere detto l'ottimo tra le cose umane. |

Articolo 4 - Il diletto è la regola che misura il bene e il male morale.

| | |
|----|---|
| Ma | La bontà e la malizia morale consistono principalmente nella volontà. |
| Mi | Ora la bontà o la malizia della volontà si riconoscono dal fine nel quale la volontà si quiete e si diletta. |
| Co | Perciò il diletto della volontà umana è il criterio principale per giudicare della bontà o della malizia morale di un uomo. E' buono e virtuoso chi gode delle opere di virtù; è moralmente cattivo chi gode nel fare il male. Il diletto dell'appetito sensitivo invece non è criterio del bene e del male morale (ad es. il cibo è comunemente dilettevole secondo l'appetito sensitivo ai buoni e ai cattivi, anche se la volontà dei buoni si diletta nei beni sensibili secondo la convenienza della ragione che è trascurata dai cattivi). |

Corollari.

- ▶ L'amore e il desiderio precedono il diletto in via di generazione, ma il diletto è primo secondo il fine, che nell'ambito degli operabili ha ragione di principio, in base al quale si formula il giudizio come da una regola o misura (ad 1m).
- ▶ Ogni diletto è uniforme per il fatto di essere una quiete nel bene e così può essere criterio di valutazione morale (ad 2m).
- ▶ Il diletto perfeziona l'operazione a modo di un fine aggiunto, cosicchè senza il diletto l'operazione non può essere perfettamente buona. La bontà di ogni cosa infatti dipende dal fine. In tal modo la bontà del diletto causa (finalisticamente) la bontà morale nell'operazione (ad 3m).

-62-

⁶⁸ Nel senso di: trascendente.

Q. XXXV

| | |
|--|---|
| IL DOLORE O LA TRISTEZZA SECONDO SE STESSI. | |
| ▶ la definizione: | <ul style="list-style-type: none"> ▸ caratteristica della passione (1) ▸ il confronto: <ul style="list-style-type: none"> - interno al soggetto umano: <ul style="list-style-type: none"> • tra le stesse passioni: <ul style="list-style-type: none"> - identità con il dolore (2) - contrasto con il diletto: <ul style="list-style-type: none"> ▪ in genere: <ul style="list-style-type: none"> • il fatto (3) • l'universalità del fatto (4) ▪ in particolare: il diletto della contemplazione (5) • tra il soggetto e le passioni quanto al suo fuggire la tristezza e desiderare il diletto (6) - tra il dolore interno ed esterno (7) |
| ▶ la divisione in specie (8) | |

Articolo 1 - Il dolore è una passione dell'anima.

| | |
|----|--|
| Mi | <p>Come il diletto risulta:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ dalla congiunzione col bene e ▸ dalla conoscenza della congiunzione, <p>così il dolore risulta:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ dalla congiunzione col male (che è male in quanto priva di un certo bene) e ▸ dalla conoscenza della congiunzione. |
| Ma | Ora il congiunto può causare diletto o dolore solo se ha la ragione di bene o di male rispetto al soggetto al quale è congiunto. |
| Co | Perciò qualcosa è oggetto del diletto o del dolore sotto la ragione di bene o di male. |

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Il bene e il male sono oggetti dell'appetito. |
| Co ¹ | Perciò il diletto e il dolore spettano all'appetito. |

| | |
|------------------|---|
| =Mi ² | |
| Ma ² | Ogni moto appetitivo come inclinazione seguente l'apprensione conoscitiva spetta o all'appetito intellettuale o a quello sensitivo. |
| Co ² | Perciò il diletto e il dolore, che suppongono nel soggetto un certo senso o una certa apprensione, sono o nell'appetito intellettuale o i quello sensitivo (non in quello naturale, che non segue l'apprensione dello stesso soggetto appetente). |

| | |
|------------------|--|
| =Mi ³ | |
| Ma ³ | Ora ogni moto dell'appetito sensitivo si dice "passione" e in particolare quei moti sensitivi che comportano un certo difetto. |

| | |
|-----------------|--|
| Co ³ | Perciò il dolore, in quanto è nell'appetito sensitivo, si dice propriissimamente passione dell'anima (come le avversità subite nel corpo si dicono passioni del corpo), cosicchè S.AGOSTINO chiama malattia il dolore per un motivo speciale (passione con difetto) |
|-----------------|--|

Corollari.

- Il dolore è del corpo in quanto è causato da un fattore nocivo per il corpo, ma il moto del dolore è sempre nell'anima (ad 1m).
- Si dice che il dolore è nel senso, in quanto l'atto di apprensione sensitiva è presupposto in esso (ad 2m).
- Il dolore del bene perduto rivela la bontà della natura non perché è nell'appetito naturale, ma perché il dolore segue alla sensazione della perdita di ciò che la natura desidera come suo bene (ad 3m).

Articolo 2 - La tristezza e il dolore sono la stessa cosa.

| | |
|----|---|
| Mi | Il diletto e il dolore possono essere causati da una duplice apprensione: <ul style="list-style-type: none"> - dall'apprensione esterna del senso e - dall'apprensione interna: <ul style="list-style-type: none"> • dell'immaginazione o • dell'intelletto. |
| Ma | Ora l'apprensione interna è più estesa di quella esterna perché tutto ciò che cade sotto apprensione esterna cade anche sotto quella interna, ma non viceversa. |
| Co | Perciò il diletto o il dolore procedenti da un'apprensione interna sono più estesi quanto alla loro materia del diletto o del dolore procedenti da apprensione esterna. |

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Ora solo il diletto causato da apprensione interiore si chiama gioia e similmente solo il dolore causato dall'apprensione interiore si chiama tristezza e come il diletto procedente dall'apprensione esterna si chiama solo diletto e non gioia, così il dolore causato dall'apprensione esterna si chiama dolore, ma non tristezza. |
| Co ¹ | In tal modo la tristezza è una specie di dolore come la gioia è una specie di diletto . |

Corollari.

- Il senso non percepisce se non un oggetto presente e così il dolore nel senso stretto è solo del male presente; la tristezza invece deriva dalla facoltà conoscitiva interna e quindi può essere del presente, ma anche del passato e del futuro (ad 1m).
- I sensibili del tatto sono dolorosi per due motivi:
 - a. perchè sono contrari alla facoltà sensitiva apprensiva e
 - b. perchè sono contrari alla stessa natura.

Gli altri sensibili sono invece dolorosi o rattristanti per un solo motivo e cioè sono causa della loro sproporzione nei riguardi della facoltà apprensiva. Possono essere contrari anche alla natura, ma non direttamente, bensì solo indirettamente, in quanto sono ordinati ai sensibili del tatto.

Così un animale percepisce un suono troppo acuto e sproporzionato alla facoltà apprensiva come contrario alla sua natura non a causa della sua disarmonia, bensì a causa della lesione tattile dei timpani nell'orecchio.

Per questo motivo solo l'uomo è un animale perfetto quanto alla conoscenza. La conoscenza entra nella definizione della sua natura in modo tale che ciò che contrasta con la facoltà apprensiva contrasta immediatamente con la stessa natura dell'uomo. Ad es. un suono troppo acuto è percepito come innaturale non solo perché "rompe i timpani", ma anche per la sua disarmonia intrinseca: è come se l'intelletto aggiunto al senso avesse "emancipato" i singoli sensi dalla loro sottomissione totale al senso del tatto⁶⁹.

In tal modo l'uomo si diletta anche dei sensibili propri dei singoli sensi, mentre gli animali si diletano negli altri sensibili solo in quanto sono ordinati ai sensibili del tatto⁷⁰.

-64-

Per questo motivo il dolore, in quanto contrasta il diletto naturale (*sensu stricto*), non si dice degli altri sensibili, ma piuttosto si dice di loro la tristezza che contrasta con il diletto, ossia la gioia animale.

Ad es. una "musica" stonata, rumorosa, ecc., è un'esperienza triste, ma non dolorosa nel senso stretto della parola.

Il dolore nel senso stretto (dolore corporale) si oppone alla tristezza secondo la distinzione dell'apprensione interna ed esterna, anche se, rispetto agli oggetti, la tristezza è più estesa del dolore corporale. Se il dolore viene preso nel significato comune (senso largo), allora costituisce il genere della tristezza (ad 3m).

Articolo 3 - Il diletto e la tristezza sono dei contrari.

Argomento di plausibilità (s.c.).

La tristezza e il dolore si oppongono come dei contrari perchè tale è l'opposizione tra il consenso implicito nel diletto e il dissenso implicito nella tristezza.

| | |
|----|---|
| Mi | La contrarietà è la differenza secondo la forma. |
| Ma | Ora la forma, ossia la specie della passione e del moto si desume dall'oggetto e dal termine. |
| Co | Perciò la contrarietà nell'ambito delle passioni suppone la contrarietà degli oggetti e deriva da essa. |

| | |
|------------------|---|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Ora, gli oggetti della tristezza e del diletto sono contrari in quanto sono contrari il male presente e il bene presente. |
| Co ¹ | Perciò le passioni del dolore (tristezza) e del diletto sono contrarie. |

⁶⁹ Per l'uomo un suono può essere sgradevole anche in forza di un giudizio dell'intelletto, perché questi constata una disarmonia.

⁷⁰ In quanto il tatto è ordinato alla soddisfazione dei bisogni fisici. Invece, nell'uomo il senso più caratteristico è la vista, in quanto mediante questo senso l'uomo può esercitare la contemplazione della verità, cosa che è estranea agli interessi dell'animale.

Corollari.

- Un contrario può causarne un altro accidentalmente e così la tristezza può causare il diletto:
 - a. in quanto la tristezza derivante dall'assenza del bene o dalla presenza di un male contrario stimola la ricerca del bene dilettevole (ad es. l'assetato cerca la bevanda come rimedio alla sua sete) e
 - b. in quanto chi desidera molto un bene dilettevole è pronto a subire alcune tristezze per raggiungere il bene al quale aspira. In entrambi questi modi la tristezza della vita presente conduce alle gioie della vita futura:
 - a) per il fatto che l'uomo piange i suoi peccati e l'assenza della gloria, merita la consolazione eterna (cf. la beatitudine di coloro che piangono perché saranno consolati: Mt 5,5) e
 - b) per il fatto che un uomo sostiene delle sofferenze in vista della vita eterna merita tale premio.
- Lo stesso dolore può essere accidentalmente dilettevole:
 - a. in quanto suscita ammirazione (come negli spettacoli tragici) o
 - b. in quanto fa ricordare all'uomo il bene amato rendendo così più sentito l'amore di quel bene, della cui assenza ci si rattrista, cosicché essendo l'amore dilettevole in se stesso, tutte le passioni che lo seguono (compreso il dolore) sono dilettevoli, in quanto fanno sentire l'amore.
Il diletto causato dal dolore negli spettacoli tragici deriva dalla sensazione di amore che si prova per i protagonisti.

-65-

- La volontà e la ragione riflettono sui propri atti in quanto tali atti possono essere a loro volta concepiti sotto la ragione del bene o del male. Così la tristezza può essere materia di diletto o viceversa, non di per sè, ma accidentalmente, in quanto la tristezza a sua volta può essere considerata come un bene e il diletto come un male.
Ad es. provare la tristezza quando è opportuno rattristarsi è un bene per l'uomo e quindi può diventare materia di gioia.

Articolo 4 - Non ogni tristezza contrasta ogni diletto.

I contrari non possono avere la stessa causa di per sè, ma avviene che uno si rallegra di una cosa per lo stesso motivo per cui si addolora di un'altra. In virtù della carità "ci si rallegra con chi è nell'allegria e si piange con chi è nel pianto" (Rm 12,15).

| | |
|----|--|
| Mi | La contrarietà è la differenza secondo la forma. |
| Ma | Ora la forma può essere: <ul style="list-style-type: none">a. generale eb. speciale. |
| Co | Perciò può accadere che qualcosa sia contrario: <ul style="list-style-type: none">a. secondo il genere, ad es. virtù e vizio ob. secondo la specie, ad es. giustizia e ingiustizia. |

Distinzione.

Alcune realtà sono specificate secondo forme assolute come le sostanze e le qualità.

Altre realtà sono specificate rispetto a qualcosa di esterno, come le passioni e i moti che ricevono la loro specie dai termini e oggetti.

| | |
|----|--|
| Ma | <p>A. Nelle realtà specificate secondo forme assolute può accadere che le specie contenute sotto generi contrari non siano contrarie tra di loro secondo la ragione della specie, ma non hanno nemmeno un'affinità o convenienza reciproca. Esempio. L'intemperanza e la giustizia sono in generi contrari di vizio e virtù; non sono però contrarie tra di loro secondo la specie, ma non hanno nemmeno tra di loro una convenienza reciproca.</p> <p>B. Nelle realtà specificate dal rapporto all'oggetto estrinseco avviene:</p> <ol style="list-style-type: none"> a. sia che le specie di generi contrari non siano contrarie tra di loro secondo la ragione della specie, b. sia che tali specie abbiano una certa affinità e convenienza reciproca, perché lo stesso rapporto a cose contrarie porta alla contrarietà (ad es. accedere al bianco e accedere al nero), ma il rapporto contrario a cose contrarie porta ad una certa somiglianza (come tra l'accedere al nero e l'allontanarsi dal bianco). <p>Ciò appare specialmente nella contraddizione che è principio di opposizione:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▸ l'opposizione consiste nell'affermazione e nella negazione della stessa cosa (es. bianco - non bianco), ▸ la convenienza appare invece nell'affermazione di uno degli opposti e la negazione dell'altro (es. non bianco - nero). |
| Mi | Ora la tristezza e il diletto, essendo delle passioni, sono specificate dagli oggetti. |
| Co | <p>Perciò la tristezza e il diletto:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Sono contrarie secondo il genere in quanto il diletto spetta al perseguimento, la tristezza alla fuga e nel genere dell'appetito il rapporto tra perseguire e fuggire equivale a quello tra affermare e negare. 2. Sono contrarie secondo la specie se riguardano lo stesso oggetto. 3. Non sono specificamente contrarie, ma disparate se riguardano oggetti diversi, ma non opposti tra loro, bensì disparati. Esempio. Rattristarsi della morte dell'amico, dilettersi nella contemplazione. 4. Non hanno contrarietà secondo la specie, ma sono anzi convenienti tra di loro ed affini se riguardano oggetti diversi e contrari tra di loro. Esempio. Godere del bene è affine al rattristarsi del male. |

Corollari (ad 2m et ad 3m).

- Il genere si prende dalla materia che nell'ambito degli accidenti è il soggetto. Per conseguenza la contrarietà generica tra gioia e tristezza porta sempre ad una disposizione genericamente contraria nel soggetto (in ogni gioia l'appetito consente, in ogni tristezza l'appetito fugge). Perciò dalla parte del soggetto ogni diletto è rimedio contro ogni tristezza e ogni tristezza è ostacolo ad ogni gioia, soprattutto se la contrarietà tra gioia e tristezza è anche una contrarietà specifica.

Inoltre, anche se non ogni tristezza contrasta con ogni diletto secondo la specie, rimane sempre vero che le due passioni sono universalmente contrarie tra di loro quanto ai loro effetti, perchè in virtù dell'una la natura animale è confortata, invece in virtù dell'altra è sempre in qualche modo molestata.

Articolo 5 – Il diletto della contemplazione non ha nessuna tristezza contraria.

| | |
|----|--|
| Mi | Sap 8,16 dice riguardo alla sapienza: “la sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza, ma contentezza e gioia”. |
| Ma | Ora l'uomo gode della compagnia della sapienza per mezzo della contemplazione. |
| Co | Perciò non c'è tristezza contraria alla gioia della contemplazione. |

Argomento sistematico.

- A. **Se la contemplazione è causa e non oggetto del diletto**, il diletto non è della stessa contemplazione, ma del suo oggetto.

| | |
|-----|--|
| =Mi | |
| Ma | Ora può accadere che uno contempra qualcosa di nocivo o rattristante, così come può anche contemplare qualcosa di conveniente e di dilettevole. |
| Co | Perciò se per diletto della contemplazione si intende un diletto di cui la contemplazione è la causa e non l'oggetto, nulla vieta che al diletto della contemplazione si opponga una tristezza contraria. |

-67-

- B. **Se la contemplazione è sia oggetto che causa del diletto** (ad es. in un uomo che si diletta dello stesso fatto di contemplazione), “a tale diletto che avviene secondo la contemplazione non è opposta nessuna tristezza” (NEMESIO, *De nat. hom.*, c.18; al.1.IV, c.10; MPG 40/680A; cf. ARISTOTELE, *Topic*. I,13; 106 a 38; *Eth.Nic.* X,2; 1173 b 16-20).

- 1) **Al diletto della contemplazione non si oppone nessuna tristezza di per sé contraria.**

- a. **Il diletto nella contemplazione non ha tristezza opposta.**

| | |
|----|--|
| Mi | La tristezza contrasta col diletto riguardante l'oggetto contrario (ad es. al diletto del calore si oppone la tristezza del freddo). |
| Ma | Ora, l'oggetto della contemplazione non ha un contrario perché le ragioni dei contrari in quanto sono conosciute non sono più contrarie, ma l'una è la ragione di conoscere l'altra. Per questo la medesima scienza tratta dei contrari. |
| Co | Perciò al diletto nel contemplare non si può opporre di per sé alcuna tristezza. |

- b. **Il diletto nella contemplazione non ha una tristezza aggiunta di per sé.** La tristezza si aggiunge infatti ai dilette corporali, che sono come dei rimedi contro le molestie fisiche: ad es. uno si diletta nella bevanda perché è tribolato dalla sete, ma una volta placata la sete cessa il diletto della bevanda.

Il diletto nella contemplazione invece non è causato dal fatto che si esclude qualche molestia, ma dal fatto che la contemplazione è dilettevole in se stessa⁷¹. La contemplazione infatti non è una generazione (azione transeunte), ma un'operazione perfetta (immanente).

2) **Al diletto dell'apprensione si può opporre una tristezza aggiunta accidentalmente:**

- a. **Dalla parte dell'organo corporeo** si aggiunge all'apprensione conoscitiva il dolore direttamente nelle facoltà conoscitive della parte sensitiva, che hanno degli organi corporei; il che avviene:
- o per il sensibile contrario alla dovuta disposizione dell'organo (ad es. il gusto di una cosa amara o l'olfatto di una cosa maleodorante, ecc.)
 - o per la continuità del sensibile conveniente, la cui applicazione prolungata causa un eccesso di abito naturale e quindi da dilettevole diventa tedioso.

Ciò però **non può verificarsi direttamente nella contemplazione** della mente, che non ha un organo corporeo aggiunto e quindi "non conosce né amarezza né tedio".

Siccome però la mente umana si serve nella sua contemplazione di facoltà apprensive sensitive nei cui atti si verifica la stanchezza, **indirettamente un certo dolore si aggiunge alla contemplazione.**

-68-

- b. **Da parte dell'impedimento dell'apprensione conoscitiva.**

In nessuno di questi due modi il dolore aggiunto accidentalmente alla contemplazione può contrastare al suo diletto:

- › **La tristezza derivante dall'impedimento della contemplazione** non contrasta con il suo diletto, ma gli è piuttosto affine e conveniente.
(Infatti, per lo stesso motivo per il quale ci si diletta nel contemplare ci si rattrista nell'essere impediti dal contemplare).
- › **La tristezza derivante dalla stanchezza del corpo** è di un genere del tutto diverso e quindi è disparata e non contraria riguardo al diletto della contemplazione.

⁷¹ I bisogni fisici procurano un diletto che ha termine una volta che il bisogno è soddisfatto, mentre i dilette dello spirito, in linea di principio, non hanno termine perché il loro oggetto è un valore assoluto.

CONCLUSIONE.

Nessuna tristezza è contraria al diletto che ha per oggetto la stessa contemplazione, né si può aggiungere una tristezza alla contemplazione *per se*, ma solo *per accidens*.

Corollario.

- La contemplazione, secondo se stessa, non può mai avere la ragione di male, perché la contemplazione consiste per definizione nella considerazione del vero, che è il bene dell'intelletto. Accidentalmente la contemplazione può diventare cattiva o perché la contemplazione di un oggetto meno degno impedisce la contemplazione di un oggetto più nobile o anche per il fatto che l'affetto aderisce in un modo disordinato alla realtà contemplata.

Articolo 6 - Il proseguimento del diletto prevale sulla fuga dalla tristezza.

I. Di per sè l'appetito del diletto è più forte della fuga dalla tristezza.

Prove.

1. argomento.

| | |
|----|--|
| Mi | La causa del diletto è il bene conveniente, mentre la causa del dolore è un male ripugnante. |
| Ma | Ora, il bene può essere conveniente senza alcuna dissonanza; il male invece non può essere totale, senza alcuna convenienza, così che il bene è integro, invece il male è sempre parziale. |
| Co | Perciò il diletto può essere integro e perfetto, mentre la tristezza non può essere che parziale. Per conseguenza la ricerca del diletto prevale di per sè sulla fuga dalla tristezza. |

2. argomento.

| | |
|----|---|
| Mi | Il bene, che è oggetto del diletto, è desiderato per se stesso; il male invece, che è oggetto della tristezza, è da fuggire in quanto è la privazione del bene. |
| Ma | Ora, ciò che è di per sè prevale su ciò che è solo per mezzo di qualcos'altro. |
| Co | Perciò il proseguimento del diletto di per sè prevale sulla fuga dalla tristezza. |

Segno fondato sull'analogia col moto naturale.

Ogni moto naturale è più intenso nel suo fine, quando si avvicina al suo termine naturale, che non al principio, quando si allontana da un termine non conveniente alla sua natura, come se la stessa natura volesse proseguire con più intensità il suo bene conveniente, piuttosto che fuggire il suo male ripugnante. Similmente l'inclinazione della facoltà appetitiva di per sè tende più veementemente al diletto che alla fuga dalla tristezza.

II. *Per accidens* la fuga dalla tristezza prevale sulla ricerca del diletto.

1. Da parte dell'apprensione conoscitiva.

| | |
|----|---|
| Ma | L'amore è più sentito se è manifestato dal bisogno, dall'indigenza. |
| Mi | Ora, dall'indigenza del bene amato deriva la tristezza, che consiste o nella perdita del bene amato o nell'ostacolo posto da qualche male contrario; il diletto invece esclude l'indigenza perchè riposa nel bene amato già conseguito. |
| Co | Perciò, la tristezza rende più sentito l'amore. |

| | |
|------------------|---|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Ora, l'amore è causa di diletto e di tristezza. |
| Co ¹ | Perciò, quanto più è reso sentito l'amore da ciò che lo contrasta, tanto più aumenta la fuga dalla tristezza. |

2. **Da parte del male rattristante**, che si oppone al bene amato più di quel bene in cui ci si diletta. Ad es. amiamo più l'integrità del corpo secondo le sue disposizioni naturali che il diletto del cibo.

Perciò, ad es., davanti al timore di una flagellazione o qualcosa del genere si desiste dal diletto del cibo o da piaceri simili.

3. **Da parte dell'effetto**, in quanto la tristezza impedisce non solo un diletto, ma universalmente tutti i dilette.

Corollari.

- ▶ Il detto di S.AGOSTINO secondo cui il dolore si fugge più di quanto non si desideri il piacere, è da intendersi *per accidens*, come appare dall'esempio che lui stesso porta delle bestie feroci, che si lasciano dissuadere dai piaceri più grandi per paura di dolori. Infatti, i dolori in questione sono quelli che si oppongono alla vita la quale è il bene più amato.
- ▶ Nel moto procedente dall'interno (ad es. nel moto naturale) l'accesso al termine prevale sul recesso dal principio, ma il moto procedente dall'esterno è intensificato dalla stessa contrarietà, cosicché l'agente violento agisce con più intensità all'inizio per vincere le resistenze che non alla fine. Ora il moto della parte appetitiva procede dall'interno verso le cose esterne e quindi si desidera più il diletto di quanto non si cerchi di evitare il dolore. Il moto della parte sensitiva (conoscitiva) invece deriva dall'esterno (dalle cose verso l'anima) e quindi è più sentito ciò che è più contrario. Così, in quanto il senso è richiesto per il diletto e per la tristezza, accidentalmente si fugge più la tristezza di quanto non si persegua il diletto.
- ▶ Il forte è lodato non perchè non si lascia vincere da un dolore qualsiasi, ma precisamente perché non si lascia vincere dalla tristezza nel pericolo di morte. Tale tristezza poi è più fuggita di quanto non siano desiderati i piaceri nutritivi o procreativi ai quali si riferisce la temperanza. Infatti, ognuno ama più la vita che il nutrimento o l'atto sessuale. Il temperante è poi lodevole piuttosto perchè non persegue i piaceri del tatto che non per il fatto che non fugge le tristezze opposte.

Articolo 7 - Il dolore interno prevale su quello esterno.

Sir 25,17/al.12/: “Qualunque ferita, ma non la ferita del cuore, qualunque malvagità, ma non la malvagità di una donna”.

Il dolore interno ed esterno **convengono** nell'essere entrambi dei moti della facoltà appetitiva e **differiscono**:

- **secondo la causa**, che nel dolore esterno è il male ripugnante al corpo; invece nel dolore interno è il male ripugnante all'appetito e
- **secondo l'apprensione conoscitiva**, che nel dolore esterno è sensitiva, soprattutto tattile, invece nel dolore interno è interna, derivante o dall'immaginazione o dalla ragione.

A. Se si fa il confronto tra la causa del dolore interno e quella del dolore esterno,

- una spetta direttamente all'appetito, il quale sperimenta sia l'uno che l'altro dolore,
- l'altra invece spetta all'appetito solo mediatamente.

| | |
|----|---|
| Mi | Il dolore interno ripugna allo stesso appetito; quello esterno ripugna all'appetito in quanto ripugna al corpo. |
| Ma | Ora ciò che è di per sè prevale su ciò che è mediante qualcos'altro. |
| Co | Perciò il dolore interno prevale, quanto alla sua causa, su quello esterno. |

B. Se si fa il confronto tra i due tipi di conoscenza non c'è dubbio che l'apprensione della ragione o della fantasia è più alta dell'apprensione del senso tattile.

Segno della prevalenza del dolore interiore è il fatto che per evitarlo ci si sottopone anche a dolori esterni, i quali, se non ripugnano all'appetito interiore, diventano in qualche modo dilettevoli secondo una certa gioia interiore.

Precisazione.

Talvolta il dolore esterno avviene con quello interno e allora il dolore aumenta perché il dolore interiore è anche più universale di quello esterno in quanto tutto ciò che ripugna al corpo ripugna anche all'appetito interiore e tutto ciò che si conosce col senso si conosce anche con l'immaginazione e con la ragione, ma non viceversa.

Corollari.

- Non ci si rattrista della rappresentazione del male, ma della stessa realtà del male. Ora più la rappresentazione conoscitiva è astratta, meglio si conosce la realtà stessa, cosicché l'apprensione interiore conosce meglio e più profondamente la realtà del male⁷² (ad 2m).

⁷² Questo principio ci fa comprendere in qualche modo ciò che Dio prova nel vedere il male. Parlare, come alcuni fanno, di “sofferenza di Dio”, è propriamente un'assurdità. La vera risposta da dare deve fondarsi sul suddetto principio: Dio, senza soffrire, sa infinitamente meglio di noi che cosa è la sofferenza e lo sa con l'intelletto e non col senso, giacché Egli è purissimo Spirito e non ha corpo. Inoltre c'è da tener presente che la vera misericordia davanti al

- Il dolore esterno muta maggiormente il corpo, sia perché la causa del dolore esterno corrompe ciò che è corporalmente congiunto (secondo il tatto), sia perché il senso esterno è più corporeo di quello interno e l'appetito sensitivo è più corporeo di quello intellettuale (ad 3m).

Articolo 8 - Le specie della tristezza sono l'accidia, l'ansietà, la misericordia e l'invidia.

La **specie propria** deriva dal genere per aggiunta di qualcosa che spetta ad esso ed è virtualmente contenuto in esso (es. il razionale nell'animale); **impropriamente** la specie deriva dal genere per aggiunta di qualcosa di estraneo (come se il bianco si aggiungesse all'animale). Così si dice che la fiamma e il carbone sono specie del fuoco perché il genere fuoco ha qualcosa di esterno (carbone) a cui si applica. L'astronomia e la prospettiva sono specie della matematica per applicazione, ecc.

Le specie della tristezza derivano dall'applicazione della sua ragione a qualcosa di estraneo che è la **causa-oggetto** (male proprio) e l'**effetto** (fuga dell'appetito).

Modifiche dell'oggetto sono:

1. male non proprio (misericordia),
2. bene non proprio (invidia).

Modifiche dell'effetto:

1. appetito senza fuga o senza scampo (ansietà, angoscia),
2. immobilizzazione del corpo che toglie sia la fuga che l'appetito (accidia), amputa soprattutto la voce che è segno esterno più espressivo del concetto e dell'affetto sia nell'uomo che negli animali.

-71-

Q. XXXVI

| LE CAUSE DELLA TRISTEZZA. |
|--|
| <ul style="list-style-type: none"> ▶ dalla parte dell'oggetto (1) ▶ dalla parte del soggetto: <ul style="list-style-type: none"> ▸ influsso interno: <ul style="list-style-type: none"> - in genere: la concupiscenza (2) - in particolare: il desiderio dell'unità (3) ▸ influsso esterno: potestà maggiore (4) |

Articolo 1 - Il male congiunto causa la tristezza più che il bene perduto.

sofferente non è tanto soffrire come lui soffre, ma è porre rimedio alla sofferenza, cosa che Dio compie con assoluta perfezione ed infinito amore. Così pure un medico, per curare il cancro, non ha bisogno di sentire la stessa sofferenza del malato, ma è necessario e sufficiente che sappia cosa è il cancro mediante la sua scienza medica, onde apporre possibilmente un rimedio risolutivo.

I termini della questione:

Nella realtà delle cose il male coincide con la privazione del bene.

Nell'apprensione alla quale segue il moto appetitivo della tristezza, la stessa privazione assume la caratteristica di un ente (di ragione), cosicchè il male non è più semplice privazione del bene, ma l'opposto contrario al bene. Per conseguenza riguardo al moto appetitivo c'è una differenza tra il suo rapporto al male congiunto e al bene perduto.

L'argomento.

| | |
|----|--|
| Ma | (l'analogia tra l'appetito animale e il moto naturale) Come sta il moto dell'appetito animale alle opere dell'anima, così sta il moto naturale alle cose naturali. |
| Mi | (la struttura del moto naturale) Il moto naturale considerato: a. nella differenza dell'accesso e del recesso accede a ciò che è conveniente alla natura; recede da ciò che è contrario alla natura (il corpo pesante si allontana dal luogo alto e tende connaturalmente in basso); b. nella causa di entrambi i moti (che è il peso), l'inclinazione del peso mira primariamente al luogo basso e solo secondariamente allontana dal luogo alto, dal quale fa recedere il corpo solo per farlo cadere in basso. |
| Co | (l'applicazione alla struttura del moto passionale) Siccome la tristezza agisce nei moti appetitivi a modo di recesso o fuga, mentre il diletto agisce a modo di accesso o perseguimento, ne segue che, come il diletto riguarda primariamente il bene conseguito, così la tristezza riguarda come suo oggetto primario il male congiunto. La causa comune del diletto e della tristezza, cioè l'amore, riguarda però primariamente il bene e poi il male. |

Articolo 2 – La concupiscenza è causa di dolore.

La causa finale del moto appetitivo è l'oggetto e così la causa principale del dolore è il male congiunto (cfr. art. prec.).

La causa quasi efficiente (principio) del moto appetitivo può essere la concupiscenza.

- I. **Nel senso vasto del termine “concupiscenza”** (la concupiscenza è il primo effetto, massimamente dilettevole, dell'amore e perciò S.AGOSTINO usa talvolta il termine “concupiscenza” per significare l'amore in genere).

-72-

| | |
|----|--|
| Mi | Il principio (causa quasi efficiente) del moto appetitivo è l'inclinazione interna dell'appetito. |
| Ma | Tale inclinazione mira primariamente al bene e solo di conseguenza mira a respingere il male contrario. |
| Co | Perciò il principio del moto appetitivo è primariamente l'amore ossia la prima inclinazione dell'appetito a conseguire il bene; il secondo principio invece è l'odio, ossia la prima inclinazione dell'appetito a fuggire il male. |

II. La concupiscenza nel senso stretto del termine è talvolta causa di dolore.

| | |
|----|---|
| Mi | Tutto ciò che impedisce al moto di conseguire il suo termine, è contrario a tale moto. |
| Ma | Ora, ciò che è contrario al moto appetitivo è rattristante. |
| Co | Perciò, la concupiscenza può essere causa di dolore in quanto ci si rattrista dall'impedimento (ritardo o totale privazione) del bene desiderato. |

La concupiscenza così intesa non può essere causa universale del dolore, perché ci rattristiamo di più della sottrazione dei beni presenti piuttosto che dell'impedimento di quelli che desideriamo nel futuro.

Corollari.

- ▶ Ciò che è futuro è presente almeno nella speranza; inoltre, anche se il bene desiderato è futuro, l'impedimento circa il suo conseguimento è presente alla volontà e causa in essa il dolore (ad 2m).
- ▶ La concupiscenza è dilettevole finché rimane la speranza di conseguire il bene sperato; ma, tolta la speranza per mezzo dell'impedimento, la concupiscenza causa il dolore (ad 3m).

Articolo 3 - Il desiderio dell'unità è causa di dolore.

La tesi.

L'appetito dell'unità si deve porre come causa del dolore come si pone causa del dolore l'appetito del bene (concupiscenza).

La prova.

| | |
|----|---|
| Mi | Il bene di ogni cosa consiste in una certa unità in quanto ogni cosa ha uniti in sé quei principi intrinseci che costituiscono la sua perfezione (perciò i Platonici ponevano come principio sia l'uno che il bene) e così ogni cosa desidera naturalmente l'unità come desidera naturalmente la bontà. |
| Ma | Ora l'amore o l'appetito del bene è causa del dolore (tristezza). |
| Co | Perciò l'amore o l'appetito dell'unità a sua volta è causa del dolore (tristezza). |

Corollari.

- ▶ Non ogni unione costituisce la ragione del bene, ma solo quella che è perfetta di una cosa e così solo l'appetito dell'unità perfetta è causa del dolore (ad es. non è dilettevole l'unione al cibo da parte di chi ne è già sazio) (ad 1m).
- ▶ La separazione può essere dilettevole se allontana ciò che impedisce la perfezione di una cosa oppure se ha un'unione aggiunta, ad es. l'unione del sensibile al senso. (ad 2m). (Separazione dei superflui).

- La separazione dai nocivi e corrompenti è appetibile perchè toglie gli impedimenti all'unità. Perciò l'appetito di tale separazione non è causa primaria del dolore, ma lo è piuttosto l'appetito dell'unità.

-73-

Articolo 4 - La potestà⁷³ maggiore irresistibile è causa di dolore.

| | |
|----|---|
| Ma | La causa della congiunzione del male con l'appetito è causa di dolore e di tristezza. |
| Mi | Ora, l'inerenza presente del male contrastante l'inclinazione dell'appetito può derivare solo da un agente di forza maggiore (in genere ciò che contrasta l'inclinazione di qualcuno non gli può essere imposto se non da un agente di forza maggiore). |
| Co | Perciò la potestà maggiore si pone causa del dolore. |

Precisazione.

Se l'agente di forza maggiore prevale fino a tal punto che riesce a cambiare l'inclinazione del soggetto, non c'è più ripugnanza⁷⁴ nè violenza, perchè il soggetto che subisce l'inclinazione dell'agente esterno perde la sua inclinazione propria e assume quella dell'agente.

Così se la potestà maggiore avesse tale efficacia sull'agente volontario da cambiare l'inclinazione della sua volontà o del suo appetito sensitivo, non seguirebbe nè dolore né tristezza, che seguono solo se rimane l'inclinazione dell'appetito al contrario.

Perciò dice S.AGOSTINO (*De nat. boni*, 20; MPL 42/557) che **la volontà resistente alla potestà superiore** è causa di dolore; ma, se non resistesse e cedesse consenziando, non seguirebbe dolore, ma piuttosto diletto.

Q. XXXVII

| |
|--|
| GLI EFFETTI DEL DOLORE (TRISTEZZA) |
| <ul style="list-style-type: none"> ▶ effetti spirituali: <ul style="list-style-type: none"> ▸ sull'intelletto (toglie la docilità) (1) ▸ sull'anima: <ul style="list-style-type: none"> - in genere: aggrava l'anima (2) - in particolare: toglie l'operazione (3) ▶ effetti corporali (4) |

⁷³ Forza.

⁷⁴ Resistenza.

Articolo 1 - Il dolore toglie la facoltà di imparare.

| | |
|----|--|
| Ma | Se qualcosa attira con forza l'intenzione dell'anima a sé, rende impossibile ogni altra cosa che esige grande attenzione (infatti tutte le facoltà sono radicate nell'essenza dell'anima, cosicché se l'anima è troppo assorbita dall'azione di una facoltà, la sua intenzione è sottratta alle altre facoltà). |
| Mi | Ora il dolore sensibile attrae a sé con grande veemenza l'attenzione dell'anima, perché ogni cosa tende naturalmente con tutta la sua intenzione a respingere il contrario della sua natura; similmente è ovvio che per imparare qualcosa di nuovo si richiede lo studio e lo sforzo con grande intenzione (attenzione). |
| Co | Perciò un intenso dolore sensibile impedisce all'uomo di imparare e talvolta può impedirgli anche di considerare ciò che prima sapeva. |

Più grande è l'amore dell'imparare e del considerare, più si conserva l'intenzione dell'animo senza soccombere al dolore distraente.

Corollari.

- ▶ La tristezza moderata, che esclude la distrazione dell'anima, può favorire la disciplina soprattutto se per mezzo di essa l'uomo spera di poter essere liberato dalla tristezza (ad 1m).
- ▶ Sia il diletto che la tristezza distruggono la mente, ma il dolore lo fa più del diletto (anche in natura l'azione del corpo è più intensa al contrario⁷⁵ ad es. l'acqua calda si congela più presto).
Il dolore moderato può favorire la disciplina accidentalmente, togliendo cioè dilette esagerati, per se però l'ostacola e se è intensa la toglie del tutto (ad 2m).
- ▶ Il dolore esterno avviene per ferita corporale e così ha più della trasmutazione esterna, ma il dolore interno ha più di ciò che è formale nel dolore, che sta dalla parte dell'anima. Così il dolore corporale impedisce di più la contemplazione, che esige la quiete completa, ma anche il dolore interno può trarre a sé l'intenzione in modo tale da impedire all'uomo l'acquisto di una nuova conoscenza.

Articolo 2 - L'aggravarsi⁷⁶ dell'anima è effetto della tristezza.

I nomi metaforici degli effetti delle passioni derivano dall'analogia del moto appetitivo col moto naturale. Così si dice che l'amore è fervente, il diletto dilatante e la tristezza aggravante.

| | |
|----|---|
| Ma | L'aggravarsi si dice per il fatto che l'uomo è impedito nel suo moto da un peso eccessivo. |
| Mi | Ora la tristezza deriva dalla presenza del male, il quale per lo stesso fatto di essere presente e contrastante il moto della volontà, impedisce all'animo di godere del moto volitivo quando vuole. |
| Co | Perciò la tristezza aggrava l'animo e ciò in diversi modi: a. Se non è tolta la speranza di evadere , l'animo è certamente aggravato dal male in quanto non ha in suo potere ciò che vuole, ma sempre rimane il moto per respingere il male |

⁷⁵ Rispetto all'azione contraria alla natura.

⁷⁶ Pesantezza d'animo.

dannoso e rattristante.

- b. **Se l'intensità del male presente toglie ogni speranza di evasione**, allora è impedito lo stesso moto interno dell'animo angosciato, così che esso non sa più da che parte volgersi e talvolta è impedito perfino il moto esterno del corpo, così che l'uomo è preso da una specie di stupore⁷⁷.

Articolo 3 - La tristezza indebolisce ogni operazione.

Constatazione generale.

La tristezza non sempre aggrava l'animo fino al punto di togliere ogni moto interno ed esterno, ma alcuni moti sono causati proprio dalla tristezza.

- I. **Se si paragona l'operazione alla tristezza come ciò che è oggetto della tristezza**, non c'è dubbio che **la tristezza impedisce ogni operazione** perchè non si fa mai qualcosa con tristezza così bene come lo si fa con diletto, ossia senza la tristezza.
(motivo: la volontà è la causa dell'operazione; perciò, se ci si rattrista di un'operazione, quest'ultima ne esce indebolita).
- II. **Se si paragona l'operazione alla tristezza come l'effetto alla sua causa**, è ovvio che tale azione è rafforzata dalla tristezza che la causa (ad es. quando uno si rattrista di una cosa, si sforza maggiormente di respingere la tristezza, finchè rimane la speranza di poter eliminare il male rattristante. Se non rimanesse questa speranza, la tristezza non potrebbe causare nessun moto).

Articolo 4 - La tristezza nuoce al corpo più di ogni altra passione.

Prov 17, 22: "Un cuore lieto fa bene al corpo, uno spirito abbattuto inaridisce le ossa".

Prov 25, 20: "Aceto su una piaga viva, tali sono i canti per un cuore afflitto".

Sir 38, 19: "il dolore precede la morte".

Argomento di ragione.

La tesi.

Tra tutte le passioni la tristezza nuoce maggiormente al corpo.

-75-

Il motivo.

La tristezza ripugna alla vita umana quanto alla specie del suo moto e non solo quanto alla misura o quantità.

⁷⁷ Torpore.

| | |
|----|---|
| Ma | La vita umana consiste in un certo moto che si diffonde dal cuore verso le membra e conviene alla natura umana secondo una determinata misura, in modo tale che se il moto procede al di là della misura dovuta, si avrà una ripugnanza secondo la misura della quantità; se invece è impedito lo stesso moto nel suo processo naturale, si avrà una ripugnanza rispetto alla vita secondo la sua stessa specie. |
| Mi | <ol style="list-style-type: none"> 1) Vi sono delle passioni dell'anima (amore, gioia, desiderio, ecc.) che comportano un moto appetitivo nel perseguire qualcosa assecondando la mozione vitale e 2) vi sono delle passioni dell'anima (timore, disperazione e soprattutto la tristezza che riguarda il male presente più incisivo che non il male futuro), che consistono in un moto appetitivo di fuga contrastando così la mozione vitale. |
| Co | <p>Perciò:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Le passioni che comportano un moto appetitivo di perseguimento non possono contrastare la mozione vitale secondo la sua specie, ma possono oltrepassare la misura della sua quantità dovuta. 2) Le passioni che comportano un moto appetitivo di fuga (e soprattutto la tristezza che riguarda il male presente) contrastano la mozione vitale non solo secondo la quantità, ma secondo la sua stessa specie e perciò nuocciono di per sè (e non solo per il loro eccesso) al corpo, la cui trasmutazione è sempre proporzionata al moto appetitivo, come la materia è proporzionata alla forma. |

Corollario.

- La causa della pazzia può essere più leggera di quella della morte (alcune malattie tolgono l'uso della ragione senza togliere la vita). Eppure il timore e l'ira arrecano un danno corporale notevole a causa della tristezza aggiunta dovuta all'assenza di ciò che si desidera. La stessa tristezza può togliere la ragione come avviene in chi per dolore diventa melanconico o maniaco (ad 3m).

Q. XXXVIII

| |
|---|
| I RIMEDI DELLA TRISTEZZA. |
| <ul style="list-style-type: none"> ▶ principali: <ul style="list-style-type: none"> ▸ per contrarietà: il diletto (1) ▸ per sfogo: il pianto (2) ▶ secondari: <ul style="list-style-type: none"> ▸ esterni: compassione di amici (3) ▸ interni: <ul style="list-style-type: none"> - nell'intelletto: contemplazione della verità (4) - nel corpo: sonno e bagni (5) |

Articolo 1 - Ogni diletto mitiga la tristezza.

-76-

| | |
|----|--|
| Mi | Il diletto è quiete nel bene conveniente, mentre la tristezza deriva dal male presente, cosicchè il diletto e la tristezza sono paragonabili al riposo e alle stanchezza (che deriva da una mutazione non naturale) nei corpi. Infatti anche la tristezza comporta una certa stanchezza o malattia della virtù appetitiva. |
| Ma | Ora ogni quiete del corpo porta rimedio ad ogni stanchezza derivante da una qualunque causa non naturale. |
| Co | Perciò similmente ogni diletto porta rimedio per attenuare ogni tristezza da qualunque male essa derivi. |

Corollari.

- ▶ Ogni diletto contrasta ogni tristezza non già secondo la specie, ma secondo il genere e così dalla parte della disposizione del soggetto ogni tristezza può essere mitigata per mezzo di ogni diletto (ad 1m).
- ▶ Nell'uomo che si rattrista di ciò che abitualmente lo rallegrava quando era insieme con il suo amico, perchè ora il suo amico è assente o morto, vi sono due cause che si contrastano nel loro agire. Infatti il ricordo della morte o dell'assenza dell'amico inclina al dolore; il bene presente invece inclina al diletto. Così un'inclinazione attenua l'altra. Siccome però muove più fortemente il senso del presente che la memoria del passato, e l'amore di sè è più duraturo che l'amore per l'altro, alla fine il diletto espelle la tristezza (ad 3m).

Articolo 2 - Il pianto mitiga la tristezza.

La tesi.

Le lacrime e i gemiti mitigano la tristezza per due ragioni:

- I. **Per effusione esterna** di un fattore nocivo racchiuso all'interno. Infatti un male chiuso all'interno è più nocivo perchè assorbe maggiormente l'attenzione, ma quando si effonde al di fuori l'intenzione dell'anima si disperde verso l'esterno e il dolore interiore diminuisce. Perciò quando si è tristi si tende a manifestare la tristezza col pianto, con il gemito o anche con le parole e tutto ciò l'attenua.
- II. **Per convenienza di tale operazione** (pianto) alla disposizione di chi è triste.

| | |
|----|---|
| Ma | Ogni operazione conveniente all'uomo secondo la sua disposizione concreta, gli è dilettevole. |
| Mi | Ora il pianto e il gemito sono delle azioni convenienti a chi è triste. |
| Co | Perciò tali azioni diventano dilettevoli per chi è triste. |

| | |
|------------------|---------------------------------------|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Ora ogni diletto mitiga la tristezza. |
| Co ¹ | Perciò il pianto mitiga la tristezza. |

Corollari.

- Il male rattristante contrasta con il soggetto triste, ma l'effetto della tristezza (pianto) è conveniente alla sua causa (il soggetto triste) e così il pianto mitiga la tristezza contrastando il male rattristante in quanto come un bene conveniente si oppone contrariamente al male che è causa della tristezza per sconvenienza rispetto al soggetto.
- Nel diletto invece l'effetto conveniente al soggetto (ad es. il ridere) è conveniente come è pure conveniente il bene dilettevole e quindi il riso e altri effetti della gioia aumentano la gioia stessa a meno che non ci sia qualche sproporzione o esagerazione.
- L'immaginazione del male rattristante aumenta la tristezza, ma immaginare che in tale situazione si fa qualcosa di conveniente è dilettevole. Se però uno che è triste sorride, se ne rattrista a causa della sconvenienza dell'azione alla disposizione del soggetto.

-77-

Articolo 3 - La compassione degli amici attenua la tristezza.

La tesi.

L'amico compassionevole è consolante nella tristezza per due motivi:

- I. **Perché dà sollievo.** La tristezza grava come un peso che ognuno vorrebbe togliersi o renderlo più leggero. Ora vedendo che gli altri sono rattristati dalla sua stessa tristezza l'uomo immagina quasi che gli altri portino il peso insieme con lui cercando di renderglielo più leggero e così porta il suo peso con più sollievo.
- II. **Perché dà prova di amore.** Infatti, il motivo principale per cui la compassione alleggerisce la tristezza consiste nel fatto che chi vede l'amico rattristato per il proprio male si rende conto del suo amore e questo è dilettevole e quindi attenua la tristezza.

Infatti, l'amicizia si manifesta sia nel fatto che l'amico gode del bene dell'amico, sia nel fatto che si addolora del suo male e quindi l'uno e l'altro è dilettevole (ad 1m).

Articolo 4 - La contemplazione della verità attenua il dolore.

| | |
|----|--|
| Mi | Nella contemplazione della verità consiste il massimo diletto (cf. I-II, q.3, a.5). |
| Ma | Ora ogni diletto attenua la tristezza. |
| Co | Perciò la contemplazione della verità attenua la tristezza o il dolore e ciò tanto più quanto più perfettamente un uomo ama la sapienza. Perciò gli uomini godono anche nelle tribolazioni della contemplazione delle cose di Dio e della futura beatitudine e i martiri godono addirittura tra i dolori del corpo. |

Corollario.

- Qo 1,18: "chi aggiunge scienza, aggiunge dolore" va interpretato riferendo il detto alla fatica nell'acquisto della scienza e al fatto che la scienza ampliata comporta la conoscenza di molte

cose contrastanti con la volontà. E così dalla parte dell'oggetto la scienza può causare dolore, ma dalla parte della contemplazione causa solo diletto (ad 1m).

Articolo 5 - Il sonno e i bagni attenuano la tristezza.

S.AGOSTINO, *Conf.* IX, 12, 32; MPL 32/777: "Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo ... Dormivi et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum" e citando S.AMBROGIO: "quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios".

Tali rimedi corporali mitigano la tristezza:

- a) in quanto riportano la natura corporea allo stato dovuto della mozione vitale, stato al quale la tristezza si oppone e reca danno perché ripugna alla mozione vitale del corpo e
- b) in quanto tali rimedi, riducendo il corpo allo stato dovuto, causano il diletto che attenua ogni tristezza.

-78-

Q. XXXIX

| |
|---|
| LA MORALITA' (BONTA' E MALIZIA) DELLA TRISTEZZA. |
| <ul style="list-style-type: none">▶ determinazione universale: non ogni tristezza è cattiva (1)▶ in particolare:<ul style="list-style-type: none">▸ nel bene:<ul style="list-style-type: none">- può essere bene onesto (2)- può essere bene utile (3)▸ nel male: non è il male più grande (4) |

Articolo 1 - Non ogni tristezza è cattiva.

Argomento *ad hominem* (s.c.): come il diletto nel male è un male, così la tristezza del male è un bene.

Argomento sistematico.

- A. **Se si considera il bene e il male secondo se stesso**, ogni tristezza è un certo male. Infatti la stessa angoscia sperimentata dalla facoltà appetitiva nel male presente è a sua volta un certo male, perché impedisce il riposo dell'appetito nel bene.
- B. **Se si considera il bene e il male supponendo qualcos'altro** (ad es. la vergogna è un bene supponendo un'azione turpe commessa), allora, supponendo qualcosa di doloroso e di triste, è un bene che l'uomo si rattristi alla presenza del male.

| | |
|----|---|
| Mi | Il non rattristarsi davanti ad un male presente può derivare: a) dal fatto che il male non si sente o b) dal fatto che il male non è valutato come ripugnante al soggetto. |
| Ma | Ora sia l'insensibilità (a) che la mancanza di criterio nel bene e nel male (b) sono dei mali. |
| Co | Perciò non rattristarsi alla presenza del male è a sua volta un male o positivamente formulando: è un bene che l'uomo si rattristi supponendo la presenza del male. Ora, ciò che è buono o cattivo, in base a ciò che è presupposto, deve essere giudicato buono o cattivo perchè i giudizi morali riguardano le azioni concrete (ciò che conta nel giudizio morale non è la valutazione astratta, ma la valutazione concreta nell'ambito di una determinata circostanza presupposta). |

Articolo 2 – La tristezza può essere un bene onesto.

Mt 5,5; “Beati coloro che piangono, perchè saranno consolati”. Quindi la tristezza può meritare la vita eterna ed è così un bene onesto.

Argomento sistematico.

| | |
|----|--|
| Mi | Come la conoscenza sensitiva del male e la difesa del corpo davanti ad esso attestano la bontà naturale del corpo, così pure nella tristezza interiore la conoscenza del male può avvenire secondo un retto giudizio della ragione e il rifiuto del male può essere la reazione di una volontà rettamente disposta a respingere il male. |
| Ma | Ora ogni bene onesto procede da questi due principi che sono la rettitudine della ragione e quella della volontà. |
| Co | Perciò è ovvio che la tristezza può avere la ragione di bene onesto. |

-79-

Articolo 3 - La tristezza può essere un bene utile.

Qo 7,4: “Il cuore dei saggi è in una casa in lutto e il cuore degli stolti in una casa in festa”. Ora il saggio cerca solo delle cose utili.

Dal male presente deriva un duplice moto dell'appetito:

- A. **Il moto di contrasto col male presente:** sotto questo aspetto la tristezza non ha utilità, perché il male presente non può essere non presente.
- B. **Il moto di fuga e di repulsione riguardo al male presente.**

Sotto questo aspetto:

| | |
|----|---|
| Mi | La tristezza ha una certa utilità se riguarda qualcosa che veramente si deve fuggire. |
| | Ma ¹ Un modo in cui una cosa è veramente da fuggire è quello che consiste nella contrarietà della cosa secondo se stessa rispetto al bene come avviene ad es. nel peccato. |
| | Co ¹ In tal modo la tristezza è utile per fuggire il peccato. (II Cor 7,9): “godo non per la vostra tristezza, ma perchè questa tristezza vi ha portato a pentirvi”. |
| | Ma ² Un altro modo in cui una cosa è da fuggire è quello che consiste nel fatto che la cosa, pur non essendo cattiva secondo se stessa, è tuttavia occasione di |

| | |
|-----------------|--|
| | male, se l'uomo aderisce ad essa con un affetto esagerato oppure se da tale cosa precipita in un'altra di per sè cattiva come avviene ad es. con le ricchezze temporali. |
| Co ² | Così, la tristezza che riguarda i beni temporali può essere utile. (Qo 7,2): "E' meglio andare in una casa in pianto che andare in una casa in festa, perché quella è la fine d'ogni uomo e chi vive ci rifletterà". |

Il motivo di utilità per cui la tristezza è utile in vista della fuga del vero male è che da essa nasce la causa della fuga. Il male è da fuggire, la tristezza è fuggita di fatto da tutti come il bene è di fatto desiderato da tutti e similmente il diletto nel bene. Così, come il diletto aumenta il desiderio del bene, la tristezza del male fa sì che esso sia più energicamente fuggito ed evitato.

Articolo 4 - Il dolore non è il male più grande.

Infatti, il dolore è un male di pena, ma il male di colpa è molto più grave che il male di pena.

Argomento sistematico.

| | |
|----|--|
| Mi | Ogni dolore o tristezza: a) o è del male vero b) o è del male apparente che di fatto è un bene. |
| Ma | Ora: a) se la tristezza è del vero male, non può essere il sommo male, perché c'è qualcosa di peggio e cioè non saper discernere il vero male e respingerlo, b) se la tristezza è del male apparente, che di fatto è un vero bene, non può essere il male più grande, perché c'è qualcosa di peggio e cioè allontanarsi completamente dal vero bene. |
| Co | E' impossibile che una tristezza sia il sommo male. |

-80-

Corollario (ad 1m).

- Due beni sono comuni al diletto e alla tristezza e cioè il vero giudizio del bene e del male e l'ordine retto della volontà che approva il bene e rifiuta il male. In tal modo nella tristezza vi è un bene, per la cui privazione essa può peggiorare; ma nel diletto non c'è un male per la cui rimozione esso possa migliorarsi. Perciò un determinato diletto può essere il sommo bene dell'uomo, ma nessuna tristezza può essere il suo sommo male.

La tristezza può sempre aumentare, quindi non è il sommo male; il diletto invece non è suscettibile di miglioramenti e perciò può essere al limite il sommo bene dell'uomo.

Q. XL

| LA SPERANZA E LA DISPERAZIONE |
|--|
| <ul style="list-style-type: none">▶ definizione:<ul style="list-style-type: none">▸ per differenza dal desiderio (1)▸ per identità col desiderio (nel soggetto):<ul style="list-style-type: none">▪ appetito (2)▪ appetito sensitivo (è anche negli animali) (3)▶ determinazioni aggiunte:<ul style="list-style-type: none">▸ assolute:<ul style="list-style-type: none">▪ contrario (disperazione) (4)▪ causa (5)▸ relative:<ul style="list-style-type: none">▪ ad alcuni soggetti (giovani, ubriachi) (6)▪ all'agire:<ul style="list-style-type: none">▸ alla passione dell'amore (7)▸ all'operazione (8) |

Articolo 1 - La speranza differisce dal desiderio.

La speranza è nell'irascibile, il desiderio invece è nel concupiscibile. Perciò le due passioni differiscono specificamente (anzi, quasi genericamente).

| | |
|----|---|
| Mi | La specie della passione (in questo caso la speranza) si prende dal suo oggetto. |
| Ma | Ora, circa l'oggetto della passione della speranza occorre considerare che: <ol style="list-style-type: none">1. è un bene e così la speranza differisce dal timore che riguarda invece un male,2. è un bene futuro e così la speranza differisce dalla gioia che riguarda il bene presente,3. è un bene futuro arduo (difficile da conseguire). Infatti, non si spera qualcosa di minimo che ognuno ha subito nel suo potere, e così la speranza differisce dal desiderio (concupiscenza, <i>cupiditas</i>), che invece ha per oggetto il bene futuro in assoluto, cosicché il desiderio appartiene al concupiscibile; la speranza invece (in quanto ha per oggetto qualcosa di arduo o di difficile) appartiene all'irascibile,4. è un bene futuro arduo possibile. Nessuno infatti spera ciò che non può conseguire in nessun modo, e così la speranza differisce dalla disperazione. |
| Co | La speranza differisce dal desiderio come differiscono le passioni dell'irascibile da quelle del concupiscibile. Perciò la speranza suppone il desiderio come in genere le passioni dell'irascibile suppongono quelle del concupiscibile. |

Articolo 2 - La speranza è nella facoltà appetitiva.

La speranza ha per oggetto il bene che è a sua volta oggetto formale della potenza appetitiva, non di quella conoscitiva.

Argomento sistematico.

| | |
|----|--|
| Mi | La speranza implica una certa estensione (moto) dell'appetito al bene. |
| Ma | Ora il moto verso le cose spetta all'appetito, mentre l'atto della facoltà conoscitiva raggiunge la sua perfezione non nel moto del conoscente verso le cose, bensì nella presenza delle cose conosciute nel conosciuto. |
| Co | Perciò la speranza appartiene alla parte appetitiva e non conoscitiva dell'anima. |

Precisazione.

Siccome la facoltà conoscitiva muove quella appetitiva presentandole l'oggetto, vi è una diversità di moti appetitivi secondo la diversità delle ragioni formali nell'oggetto preconosciuto.

Le differenze fondamentali dell'oggetto formale sono:

1. bene/male,
2. presente/futuro,
3. assoluto/arduo,
4. possibile/impossibile.

Definizione della speranza.

Moto della facoltà appetitiva seguente l'apprensione conoscitiva del bene futuro arduo possibile (conseguibile), ossia il moto estensivo dell'appetito a tale oggetto.

Corollari.

- La speranza ha un duplice modo di muoversi verso l'oggetto secondo la diversità della sua conseguibilità. Infatti un oggetto che può essere conseguito dalle sole forze del soggetto è semplicemente sperato, ma l'oggetto per la cui realizzazione si richiede l'aiuto di altri, non solo è sperato, ma si dice anche aspettato (*expectare - ex alio spectare*), perché la virtù conoscitiva precedente l'atto appetitivo della speranza considera nell'oggetto anche il modo della sua conseguibilità e quindi lo può presentare all'appetito come conseguibile grazie all'aiuto di altri e cioè come un oggetto non solo di speranza, ma anche di aspettativa (ad 1m).
- Ciò che è desiderato e stimato come conseguibile è creduto come possibile di essere conseguito e da tale "fede" nella facoltà conoscitiva si denomina il moto seguente della speranza come "fiducia"; infatti il moto appetitivo è denominato dalla sua causa più nota che è l'atto conoscitivo (la conoscenza infatti è più consapevole del suo atto che l'appetito).

Articolo 3 - La speranza c'è anche negli animali irrazionali.

Negli animali c'è l'irascibile e quindi ci sono anche le sue passioni tra le quali la speranza.

Argomento sistematico.

| | |
|----|--|
| Mi | Le passioni degli animali devono essere studiate nei loro moti (comportamenti) esterni. |
| Ma | Ebbene dal comportamento esterno degli animali appare che vi è in essi la speranza. Esempio. Il cane che vede la lepre o il falco che vede l'uccello, se si accorgono che la preda è |

| | |
|----|--|
| | troppo lontana, non si muovono all'inseguimento; se invece è vicina, partono come se fossero mossi dalla speranza di raggiungerlo. |
| Co | Perciò tra le passioni degli animali irrazionali vi è anche quella della speranza. |

-82-

Precisazione.

Ogni appetito (intellettivo-volontà o animale o naturale) segue sempre un intelletto, ma con questa differenza che, mentre la volontà è mossa dall'apprensione di un intelletto congiunto, l'appetito naturale segue l'apprensione dell'intelletto separato che ha istituito la natura. Similmente l'appetito degli animali irrazionali, i quali agiscono sotto la mozione dell'istinto naturale, segue l'apprensione di un intelletto separato che è quello divino, Autore dello stesso istinto. Perciò nelle opere delle cose naturali e anche in quelle degli animali appare un processo simile a quello delle opere d'arte (ad es. l'orologio si muove secondo una disposizione che gli è stata conferita dal suo costruttore). Questo è poi il modo in cui si realizza la speranza negli animali irrazionali.

Corollari.

- Anche se l'animale non prevede il futuro, esso tuttavia si muove verso il futuro come se l'avesse previsto. Il suo istinto infatti deriva dall'intelletto divino che prevede le cose future.
- L'oggetto della speranza non è possibile nel senso in cui il possibile è una differenza del vero (così infatti il possibile sarebbe oggetto di un giudizio, di un confronto concettuale tra soggetto e predicato), ma il possibile della speranza è ciò che è possibile riguardo ad una potenza dell'anima e così si realizza negli animali irrazionali⁷⁸.
- Il futuro non è oggetto della vista, eppure vedendo qualcosa di presente, l'animale si muove a perseguire o ad evitare qualcosa di futuro.

Articolo 4 - Il contrario della speranza è la disperazione.

| | |
|----|--|
| Ma | Vi è una duplice contrarietà nelle mutazioni: a. secondo accesso a termini contrari e così si verifica la contrarietà nelle passioni del concupiscibile, ad es. tra amore ed odio, b. secondo accesso e recesso dallo stesso termine e così si verifica la contrarietà tra le passioni dell'irascibile. |
| Mi | L'oggetto della speranza è il bene arduo, il quale, considerato come possibile di essere conseguito, ha ragione di qualcosa di attraente e così è oggetto della speranza, il cui moto implica un certo accesso; se invece il bene arduo è considerato come impossibile di essere conseguito, assume la ragione di qualcosa di respingente e in questo modo lo riguarda la disperazione, il cui moto implica recesso. |
| Co | Perciò la disperazione si oppone contrariamente alla speranza come il recesso si oppone all'accesso. |

⁷⁸ Non si tratta del possibile nel senso del pensabile, ma nel senso del realizzabile.

Corollari.

- Il timore si oppone alla speranza secondo la contrarietà dei termini (bene, male), che deriva dalla contrarietà delle passioni del concupiscibile, ma la differenza propria alle passioni dell'irascibile è secondo l'accesso e il recesso dallo stesso termine.

-83-

- La disperazione riguarda *per se* sempre il bene; *per accidens* però la disperazione può riguardare un male, in quanto è ostacolo del bene desiderato, cioè in quanto rende impossibile il suo conseguimento.
- La disperazione non è solo privazione di speranza, ma è recesso dal bene desiderato a causa della valutazione dell'impossibilità di conseguire il bene. In tal modo sia la speranza che la disperazione suppongono il desiderio; ciò che non cade sotto il desiderio non può essere nemmeno oggetto né di speranza né di disperazione. In tal modo sia la speranza che la disperazione riguardano il bene che è oggetto del desiderio.

Articolo 5 - L'esperienza è causa della speranza.

ARISTOTELE, *Eth.Nic.* III, 11; 1117 a 10-11, mette in risalto come l'esperienza ripetuta del successo produce la speranza.

| | |
|----|--|
| Ma | Essendo l'oggetto della speranza il bene futuro arduo possibile, qualcosa può essere causa della speranza in due modi: 1. o perché rende qualcosa possibile all'uomo, 2. o perché induce l'uomo a considerare qualcosa come possibile. |
| Mi | Nel primo modo è causa della speranza tutto ciò che accresce il potere reale dell'uomo come le ricchezze, la fortezza e tra altro anche l'esperienza , perché per esperienza l'uomo acquista la facoltà di fare qualcosa con facilità (VEGEZIO, <i>De re militari</i> I, 1; ed.Lipsiae 1885, p.6, II.4-5: "Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit"). Nel secondo modo è causa della speranza tutto ciò che conduce l'uomo a stimare qualcosa come possibile di per sé, come ogni tipo di dottrina, di persuasione e anche l'esperienza , in virtù della quale l'uomo comincia a ritenere possibile ciò che aveva ritenuto impossibile di per sé prima di aver fatto l'esperienza. In questo modo però l'esperienza può essere causa anche della disperazione , in quanto l'uomo comincia in virtù dell'esperienza fatta a ritenere impossibile ciò che riteneva possibile prima di aver fatto l'esperienza dell'insuccesso. |
| Co | Perciò essendo l'esperienza causa della speranza in due modi e della disperazione in un modo solo, è giusto concludere che l'esperienza è causa piuttosto della speranza. |

Corollari.

- Il difetto di speranza negli anziani deriva da quella esperienza che conduce alla considerazione dell'impossibile (l'esperienza continuata di insuccesso ridimensiona la fiducia giovanile in se stessi) (ad 2m).
- La stoltezza e l'inesperienza causano la speranza accidentalmente in quanto rimuovono la scienza secondo la quale una cosa si considera impossibile secondo la verità. Così la mancanza

di esperienza causa la speranza allo stesso modo in cui l'esperienza causa il difetto della speranza (ad 3m).

-84-

Articolo 6 – La speranza abbonda nei giovani e negli ubriachi.

- A. **La giovinezza** causa la speranza per tre motivi corrispondenti ai diversi aspetti formali dell'oggetto della speranza.
1. In quanto la speranza riguarda **il futuro**, i giovani hanno molto del futuro e poco del passato, così che in loro prevale nettamente la speranza (che è del futuro) sulla memoria (che è del passato).
 2. In quanto la speranza riguarda un bene **arduo**, i giovani hanno molto calore naturale, molto spirito e quindi hanno una notevole “ampiezza di cuore” che porta a tendere a delle cose ardue e difficili. Perciò i giovani sono animati da buona speranza.
 3. In quanto la speranza riguarda il bene **possibile**, i giovani che hanno fatto poche esperienze di fallimento e di ostacolo nei propri sforzi, facilmente credono che tutto sia facilmente realizzabile. Perciò, a causa dell'inesperienza i giovani sono portati a pensare che tutto sia possibile a loro.
- B. **Negli ubriachi** si riscontrano due di questi motivi favorevoli alla speranza e cioè:
1. un certo calore naturale ed esaltazione di spirito a causa del vino,
 2. la spensieratezza che li porta a non considerare i pericoli e i propri limiti dovuta non all'inesperienza come nei giovani, ma all'oscuramento della mente sotto l'effetto delle bevande inebrianti.
- C. Per lo stesso motivo si può dire che in genere **tutti gli stolti e tutti gli irresponsabili** (coloro che non usano la propria deliberazione) tentano tutte le cose e sono sempre di buona speranza.

Corollari (ad 2m, ad 3m).

- I giovani e gli ubriachi sono deboli secondo la verità delle cose, ma si ritengono forti secondo la loro propria valutazione.

Articolo 7 – La speranza causa amore.

Argomento I.

La carità che è una specie di amore nasce dalla speranza teologale.

Argomento II.

Distinzione. La speranza può considerare il suo oggetto, cioè il bene sperato in assoluto, oppure, essendo questo oggetto un bene futuro arduo e possibile, la speranza può considerarlo secondo la modalità della sua conseguibilità o da parte del soggetto stesso o con l'aiuto degli amici.

- A. **In quanto la speranza riguarda semplicemente il bene sperato**, non c'è dubbio che **l'amore causa la speranza**; infatti, non c'è speranza, se non del bene desiderato ed amato.
- B. **In quanto la speranza riguarda colui per mezzo del quale qualcosa ci diventa possibile**, sotto questo preciso aspetto **la speranza causa l'amore e non viceversa**. Infatti, per il fatto di considerare uno come colui dal quale speriamo qualche bene, ci muoviamo ad esso come al nostro bene proprio e così cominciamo ad amarlo. Per il fatto poi che amiamo qualcuno, non speriamo da lui qualcosa se non accidentalmente, in quanto crediamo di essere amati da lui a nostra volta. Perciò essere amati da qualcuno ci fa sperare di lui, ma il fatto di amare qualcuno attivamente deriva dalla speranza che riponiamo in lui.

-85-

Articolo 8 - La speranza aiuta l'operazione.

I Cor 9,10: "Colui che ara, deve arare nella speranza di avere la sua parte".

La speranza di per sè aiuta l'operazione e la rende più intensa per due motivi:

- A. **In virtù del suo oggetto** che è il bene arduo possibile. Infatti, la considerazione dell'arduo, del difficile, suscita l'attenzione, mentre la considerazione del possibile non permette che si attenui lo sforzo. Perciò per il fatto di sperare l'uomo opera con maggiore intensità.
- B. **In virtù del suo effetto** che è il diletto. Il diletto nell'agire infatti contribuisce ad intensificare l'operazione. E così la speranza aiuta l'operazione in quanto produce un certo diletto in essa.

Corollari.

- Mentre la speranza riguarda il bene da conseguire, la sicurezza⁷⁹ riguarda piuttosto il male da fuggire e così si oppone più al timore che alla disperazione. Eppure la sicurezza non causa negligenza se non in quanto diminuisce la considerazione della difficoltà e in questo modo è diminuita anche la ragione della speranza, perchè ciò in cui l'uomo non teme nessun impedimento (ciò di cui è sicuro) è considerato come qualcosa di facile e non più come arduo e difficile (ad 1m).
- ▶ La disperazione in guerra è pericolosa a causa di una speranza aggiunta. Infatti chi dispera della fuga viene indebolito nel fuggire, ma pone la sua speranza nel vendicare la sua morte, il che porta a combattere in una maniera più accanita. Per questo i disperati diventano pericolosi ai loro nemici in guerra (ad 3m).

Q. XLI

| |
|---|
| <p>IL TIMORE IN SE'</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ Definizione: <ul style="list-style-type: none"> ▸ determinazione del genere: è passione (1) ▸ determinazione della specie: è passione speciale (2) ▶ divisione: <ul style="list-style-type: none"> ▸ esistenza di un timore naturale (3) ▸ la varietà delle specie del timore (4) |
|---|

⁷⁹ L'Autore fa intervenire qui la sicurezza in quanto riprende la risposta di S.Tommaso ad una obiezione nella quale si afferma che la speranza dà sicurezza.

Articolo 1 - Il timore è una passione dell'anima.

| | |
|----|--|
| Ma | Alla ragione di passione spetta: a. In genere , che sia di una virtù passiva, il cui oggetto si rapporta ad essa come un movente attivo (la passione è effetto dell'agente) e così anche sentire e conoscere è un certo subire (<i>pati</i>). b. In particolare , che sia moto di facoltà appetitiva. c. Più propriamente ancora , che avvenga con la mutazione dell'organo corporeo aggiunto. d. Infine propriissimamente si dicono passioni i moti che arrecano qualche danno al soggetto. |
| Mi | Ora il timore: a. appartiene alla facoltà appetitiva perchè ha per oggetto il male, b. è dell'appetito sensitivo perchè comporta un mutamento corporeo (avviene con una certa "contrazione"), c. riguarda infine il male in quanto esso predomina e trionfa sul bene vincendolo. |
| Co | Perciò il timore è una passione dell'anima nel senso propriissimo della parola , anche se lo è solo dopo la tristezza che riguarda il male più efficace e dannoso che è il male presente, mentre il timore considera il male futuro. |

-86-

Articolo 2 - Il timore è una passione speciale.

| | |
|----|---|
| Ma | Le passioni dell'anima sono specificate dagli oggetti e così ogni passione che ha un oggetto speciale è una passione speciale. |
| Mi | Ebbene, il timore ha, come la speranza, un oggetto speciale. Infatti, mentre l'oggetto della speranza è il bene futuro arduo possibile, quello del timore è il male futuro difficile impossibile ⁸⁰ (cioè a cui non si può resistere). |
| Co | Perciò il timore è una passione speciale dell'anima . |

Corollario (ad 3m).

- Il timore è solo nell'irascibile, ma siccome le passioni dell'irascibile derivano da passioni del concupiscibile e terminano a passioni del concupiscibile, qualcosa delle passioni del concupiscibile si attribuisce al timore. Si dice infatti che il timore è rattristante in quanto ci si rattrista alla presenza del male temuto (il timore procede dall'immaginazione di un male futuro corruttivo e rattristante). Similmente gli si attribuisce il desiderio perchè come la speranza nasce dal desiderio del bene, così il timore nasce dalla fuga del male, la quale a sua volta nasce dal desiderio del bene.

Il fatto che il timore appartenga propriamente solo all'irascibile deriva dal suo oggetto, che non è il male in assoluto, bensì il male difficile⁸¹.

⁸⁰ L'Autore vuol far corrispondere al "possibile" della speranza un "impossibile" della passione opposta, il timore; tuttavia questa opposizione di per sé logica sembra qui un pochino forzata, tanto che egli sente il bisogno di spiegarla con una espressione che si trova nello stesso testo tomista: "cui resisti non potest".

⁸¹ Difficilmente evitabile.

Articolo 3 – Non vi è timore⁸² naturale.

Il naturale è comune alle cose viventi e non viventi, ma nei non viventi non c'è timore.

Distinzione. Il moto naturale è quello che dà un'inclinazione naturale; il che può accadere in due modi:

1. **In un modo** tale che **tutto si compie dalla natura** senza un'azione della facoltà conoscitiva (ad es. muoversi in alto e in basso dei non viventi o il crescere delle piante e degli animali).
2. **In un altro modo** così che, anche se il moto si compie per mezzo dell'azione della facoltà conoscitiva, gli stessi moti delle facoltà conoscitiva ed appetitiva si riducono tuttavia alla natura e all'inclinazione naturale come al loro primo principio. Così gli stessi atti della facoltà conoscitiva (conoscere, sentire, ricordarsi e anche il moto animale appetitivo) si dicono talvolta "naturali".

Applicazione al timore.

-87-

Il timore si può dire "naturale" nel secondo significato della parola "naturale" e si distingue dal timore "non-naturale" secondo la diversità dei rispettivi oggetti. Il **timore naturale** riguarda il male corruttivo che la natura fugge per il desiderio naturale dell'essere; il **timore non naturale** riguarda invece un male rattristante che però non si oppone alla natura, bensì solo al desiderio dell'appetito. In questo modo anche l'amore, il diletto e la concupiscenza si distinguono in naturali e non naturali.

Secondo il primo significato di "naturale" alcune passioni dell'anima possono essere dette "naturali" (come l'amore, il desiderio e la speranza), altre invece no.

Motivo.

Amore e odio, desiderio e fuga implicano un'inclinazione a perseguire il bene e a fuggire il male che spetta all'appetito naturale. Perciò vi è un amore naturale e il desiderio o la speranza possono essere in qualche modo attribuiti anche ai non conoscenti.

Le altre passioni dell'anima invece implicano dei moti in vista dei quali non è sufficiente in nessun modo l'inclinazione naturale.

Motivo.

- a. O la ragione di queste passioni implica il senso e la conoscenza (ad es. il diletto e il dolore),
- b. o i moti di tali passioni contrastano la ragione dell'inclinazione naturale (ad es. la disperazione fugge il bene a causa di qualche difficoltà e il timore fugge l'impugnazione di un male contrario, mentre l'inclinazione naturale si porta a perseguire il bene e non a fuggirlo e ad aggredire il male impugnante. Perciò tali passioni non si possono attribuire a cose non viventi.

⁸² Il timore propriamente, comportando una conoscenza, esiste soltanto negli enti conoscenti. Quindi, se per natura noi intendiamo l'ente come tale, non esiste un timore naturale. Tuttavia l'Autore nel corpo di questo articolo sembra affermare in un senso metaforico l'esistenza di un timore che può coinvolgere anche l'ente non conoscente, come per esempio si può dire che il fuoco ha "timore" dell'acqua.

Articolo 4 - Le specie del timore: pigrizia, verecondia⁸³, meraviglia, stupore, agonia. (Secondo DAMASCENO e NEMESIO).

L'oggetto del timore è il male futuro eccedente il potere del soggetto che teme, così che il soggetto non è in grado di resistergli.

Tale male che è oggetto del timore può essere ulteriormente considerato in diversi modi:

- ▶ In quanto **consiste nella stessa azione dell'uomo** e così si teme:
 - ▶ **il lavoro** troppo penoso per la natura (**pigrizia**, *segnities*, che consiste nel fuggire l'azione a causa del timore di una fatica troppo grande) e
 - ▶ **la turpitudine** che offende l'opinione (la fama) e che può essere temuta:
 - **nell'atto da commettere** (**erubescenza**⁸⁴) o
 - **nell'atto già commesso** (**verecondia**).
- ▶ In quanto **consiste nelle cose esterne** il male può superare il potere del soggetto:
 - ▶ **in se stesso** (in assoluto) **a causa della sua grandezza**, se uno considera un male molto grande del quale non riesce a vedere l'esito (**meraviglia**⁸⁵, *admiratio*),
 - ▶ **rispetto al soggetto**:
 - perché **il male che lo fronteggia è inconsueto** e così è considerato da lui come un male grande (**stupore** nascente da immaginazione insolita),
 - perché **il male è imprevisto dal soggetto** e quest'ultimo non può nemmeno prevederlo (**angoscia**, *agonia*). In questo modo si temono gli infortuni futuri imprevedibili.

Corollario (ad 5m).

-88-

- ▶ Chi si meraviglia non dà un giudizio al presente, perchè teme di sbagliare, ma procede alla ricerca nel futuro. Chi invece si stupisce non solo teme di giudicare nel momento presente, ma teme anche di ricercare nel futuro. Perciò la meraviglia favorisce la considerazione filosofica, mentre lo stupore la ostacola.

Q. XLII

| L'OGGETTO DEL TIMORE. |
|---|
| <ul style="list-style-type: none">▶ <i>in se</i>:<ul style="list-style-type: none">▶ in genere: il male (1)▶ in particolare:<ul style="list-style-type: none">▪ male naturale (2)▪ male di colpa (3)▶ determinazioni speciali:<ul style="list-style-type: none">▶ riguardo allo stesso timore: riflessività (4)▶ riguardo ad altri oggetti speciali:<ul style="list-style-type: none">▪ le cose repentine (5)▪ le cose irrimediabili (6) |

⁸³ Vergogna.

⁸⁴ Rossore.

⁸⁵ Sgomento.

Articolo 1 – L’oggetto del timore è il male.

| | |
|----|---|
| Mi | Il timore è un moto della facoltà appetitiva alla quale spetta in genere il perseguimento e la fuga. |
| Ma | Ora il perseguimento riguarda il bene, la fuga invece riguarda il male. |
| co | Perciò ogni moto della virtù appetitiva che implica perseguimento ha per oggetto il bene; ogni moto che invece implica fuga ha per oggetto il male. |

| | |
|------------------|---|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Il timore implica una certa fuga. |
| Co ¹ | Perciò il timore riguarda per sè primariamente il male come suo oggetto proprio. |

Precisazione.

Il bene può essere oggetto del timore non di per sè, ma in quanto si rapporta al male, il che può verificarsi in due modi:

- A. In quanto **per mezzo del male si ha la privazione di un bene** (qualcosa è un male proprio perché è privativo di un bene). Infatti, se si fugge il male in quanto è un male, ne segue che si fugga proprio perché priva di un bene, che uno persegue con amore. Così **la causa del timore è la paura di perdere il bene amato.**
- B. **In quanto il bene è causa del male**, cioè in quanto un bene può con il suo potere arrecare un danno ad un bene amato e perciò come la speranza riguarda sia il bene al quale tende, sia ciò per il cui aiuto spera di conseguirlo, così anche **il timore riguarda sia il male che fugge, sia il bene che con il suo potere può infliggere un male.**

Istanze concrete di tale timore. Così si teme:

- a. **Dio** perché può infliggere una pena spirituale o corporale;
- b. **ogni potestà umana**, soprattutto quando è **offesa** o quando è **ingiusta (tirannica)**, perché in questi casi è pronta a nuocere;
- c. **ogni tipo di superiorità**, che implica potere di nuocere. Ad es. il criminale teme il testimone del suo crimine, perchè lo può rivelare.

-89-

Articolo 2 – Un male di natura può essere temuto.

La morte è la cosa più terribile tra tutte (cf. *Eth.Nic.* III, 9; 1115 a, 26-27).

| | |
|----|---|
| Mi | Il timore deriva dalla “immaginazione di un male corrompente e rattristante”. |
| Ma | Ora, come il male rattristante contrasta con la volontà, così il male corrompente contrasta con la natura e si dice pertanto “un male di natura”. |
| Co | Perciò il timore può riguardare il male di natura. |

Distinzione nel genere “male di natura”.

- a. **Il male di natura che deriva da una causa naturale** si dice “di natura” non solo perché priva di un bene naturale, ma anche perché è effetto della natura, come la morte naturale e altri difetti fisici.
- b. Il male di natura che non deriva da cause naturali (come la morte violenta) si dice “male di natura” solo perché è privazione di un bene naturale.

La tesi.

Il male di natura in entrambi questi significati è temuto sotto un aspetto, ma non temuto sotto un altro.

| | |
|----|--|
| Mi | Il timore deriva dall’immaginazione del male futuro e così ciò che elimina l’immaginazione del male elimina anche il timore. |
| Ma | Ora il fatto che qualcosa non appaia come un male può essere dovuto a due cose: a. In primo luogo al fatto che il male è troppo remoto e distante e un tale male non viene immaginato come realmente futuro a causa della sua eccessiva distanza da noi e perciò o non si teme affatto o si teme poco (ad es. un uomo di buona salute certamente dovrà morire, eppure nel momento presente non se ne cura molto e non teme). b. In secondo luogo l’eliminazione del timore può essere dovuta al fatto che un male futuro è immaginato come non futuro per il motivo della sua necessità imminente che lo fa apparire come già presente (ad es. l’uomo immediatamente sottoposto alla decapitazione in quel momento preciso non teme più vedendo la necessità della morte imminente. Infatti per temere bisogna avere la speranza di evasione.) |
| Co | Il timore può non riguardare il male di natura perché tale male non è considerato come futuro (o perché è troppo distante o perché è troppo imminente). Se invece il male corrompente sarà considerato come presente e allo stesso tempo con l’aggiunta di una certa speranza di evadere, seguirà il timore. |

Corollari.

- Il male di natura non può essere evitato, ma può essere differito e così, data questa speranza di dilazione, può essere dato a suo riguardo il consiglio di evitarlo (*ad 1m*).
- La morte ed altri mali fisici derivano dalla natura universale, ma sono veementemente contrastati dalla natura particolare, così che, dall’inclinazione della natura particolare, provengono il dolore (tristezza) di tali mali se sono presenti, il timore se sono futuri (*ad 3m*).

-90-

Articolo 3 - Il male di colpa non è oggetto di timore.

| | |
|----|--|
| Ma | Il timore ha per oggetto il male futuro difficile da evitare. Per questo ciò che è sottomesso al nostro potere (ed è quindi facilmente evitabile) non può essere temibile. |
| Mi | Ora il male di colpa ha la sua causa propria nella volontà umana al cui dominio è sottomesso. |
| Co | Perciò il male di colpa non è temibile quanto alla sua causa propria. |

Precisazione.

Il male di colpa può essere invece temibile **in quanto deriva da una causa esterna** fortemente inclinata al peccato.

Esempio. Si teme il permanere in compagnia dissoluta per non essere indotti al peccato, ma in questa disposizione, propriamente parlando, l'uomo teme più la seduzione esterna che la colpa secondo la sua ragione interna, cioè in quanto è volontario.

Corollari.

- ▶ Si può temere la separazione da Dio in quanto è una pena inflitta dall'esterno (1m).
- ▶ La verecondia è una specie di timore non perchè si teme la colpa in sè, ma perchè si teme la turpitudine o l'ignominia che segue il peccato e che deriva da causa esterna (*ad 4m*).

Articolo 4 - Lo stesso timore può essere temuto.

| | |
|----|--|
| Ma | E' temibile ciò che proviene da una causa esterna senza dipendere dalla nostra volontà. |
| Mi | Ora il timore proviene parzialmente da una causa estrinseca e parzialmente soggiace alla volontà: a. proviene da causa estrinseca in quanto è una passione che segue l'immaginazione di un male imminente; b. soggiace alla volontà in quanto l'appetito inferiore obbedisce alla ragione, così che l'uomo è in grado di respingere il suo timore. |
| Co | Perciò sotto il primo aspetto il timore può essere temuto, in quanto qualcuno teme che sia minacciato dalla necessità di temere a causa dell'irruzione di un male molto forte; invece sotto il secondo aspetto il timore non è un male arduo e quindi non è temuto. Naturalmente è diverso il timore del male imminente e il timore riflessivamente rapportato a questo stesso timore del male. |

Articolo 5 - Le cose repentine sono più temute.

| | |
|----|--|
| Ma | L'oggetto del timore è un male che è difficilmente superabile, il che si verifica o per la grandezza del male stesso o per la debolezza di chi teme. |
| Mi | Ora l'evento repentino, subitaneo: a. fa apparire il male più grande; invece la considerazione prolungata o la previsione di mali corporei ne sdrammatizza invece l'importanza e b. l'insolito debilita il soggetto che lo teme, perchè non gli dà tempo di preparare i mezzi di difesa. |
| Co | Perciò il repentino (insolito) aumenta la ragione del timore. |

Corollario (ad 3m).

- I beni e mali corporei appaiono più grandi all’inizio. Infatti, qualcosa appare sempre più grande a causa del contrasto. Ad es. chi da povero diventa ricco o chi da ricco diventa povero all’inizio fa fatica a immedesimarsi nella sua nuova condizione.
 Accidentalmente però può succedere che la grandezza di un male sia nascosta (ad es. se il nemico si nasconde per motivi tattici) e in questo caso la considerazione diligente accresce la ragione del terrificante nel male appreso.
 Di per sè invece avviene il contrario: il male appare grande all’inizio, poi, diligentemente considerato, si ridimensiona.

Articolo 6 – Le cose irrimediabili si temono di più.

| | |
|----|--|
| Ma | L’oggetto del timore è il male così che ciò che aumenta la ragione del male, aumenta anche la ragione del timore. |
| Mi | Ora, il male aumenta non solo secondo la specie del male, ma anche secondo le circostanze aggiunte, tra le quali quella che maggiormente contribuisce all’aumento del male sembra essere la circostanza della durata o della perpetuità del male. Infatti, ciò che è nel tempo, è misurato dal tempo - quindi soffrire per un tempo doppio è soffrire doppiamente e similmente soffrire in un tempo illimitato significa sofferenza perpetua ed aumenta quasi all’infinito la ragione del male. |
| Co | Perciò l’apprensione della perpetuità del male aumenta il timore quasi infinitamente. |

| | |
|------------------|---|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Ora il male che una volta avvenuto non può essere riparato o almeno non può esserlo facilmente, è considerato come un male perpetuo o diuturno. |
| Co ¹ | Perciò i mali che non ammettono rimedio sono massimamente temibili. |

Precisazione riguardo al “rimedio” (ad 1m).

Vi è un rimedio per il male futuro affinché possa essere evitato. Se questo tipo di rimedio è tolto, non si spera più nè si teme più (infatti il timore suppone la speranza di evasione). Qui invece si parla del rimedio riguardo ad un male presente già avvenuto, in virtù del quale il male che attualmente affligge può essere rimosso. Ebbene l’assenza di questo preciso tipo di rimedio aumenta il timore (cf. sopra).

Q. XLIII

| |
|--|
| LA CAUSA DEL TIMORE |
| ▶ da parte della considerazione dell’oggetto: l’amore (1) |
| ▶ da parte delle forze del soggetto davanti all’oggetto nocivo: il difetto (2) |

Articolo 1 - L'amore è causa di timore.

-92-

| | |
|----|---|
| Ma | Gli oggetti delle passioni si rapportano alle passioni come le forme si rapportano alle cose naturali o artificiali. (Infatti, le passioni sono specificate dagli oggetti come le cose lo sono dalle loro forme corrispondenti). |
| Mi | Ora ciò che è causa della forma è allo stesso tempo causa della cosa stessa che per mezzo della sua forma è costituita quello che è. |
| Co | Perciò ciò che è causa dell'oggetto delle passioni, è causa delle passioni stesse; il che può accadere in due modi: <ol style="list-style-type: none"> come causa efficiente dell'oggetto, agisce ciò che mette a contatto il soggetto (l'appetito sensitivo) con l'oggetto (ad es. l'oggetto del diletto è il bene che appare conveniente e congiunto, così che ciò che congiunge il bene che appare e che conviene con il soggetto è la causa efficiente del diletto); come causa dispositiva dell'oggetto, agisce ciò che dispone il soggetto nei riguardi dell'oggetto (ad es. l'abito o qualsiasi altra disposizione quasi materiale del soggetto), in maniera tale che l'oggetto sia conveniente e buono secondo apparenza rispetto al soggetto al quale è congiunto (e così la causa dispositiva del diletto sarà ciò che dispone il soggetto a considerare l'oggetto congiunto come conveniente, ossia come buono secondo apparenza). |

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Ora l'oggetto del timore è ciò che appare come un male futuro vicino, a cui non si può facilmente resistere. |
| Co ¹ | Perciò: <ol style="list-style-type: none"> l'agente che può infliggere un tale male al soggetto è la causa efficiente del timore; ciò che dispone invece il soggetto in modo tale che l'oggetto sia per lui precisamente tale, e cioè male apparente futuro vicino e difficilmente resistibile, è la causa dispositiva del timore. |

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Ebbene, proprio per il fatto che un soggetto ama un determinato bene, ciò che lo priva di tale bene gli appare come un male. |
| Co ¹ | Perciò l'amore causa il timore a modo di una causa dispositiva quasi materiale. |

Corollario (ad 1m; ad 2m).

▸ **Il modo in cui il timore di Dio conduce all'amore di Dio.**

Di per sè primariamente il timore riguarda il male che il timore fugge e tale male si oppone al bene amato. In questo modo il timore nasce dall'amore (cf. sopra) e non viceversa.

Di per sè secondariamente il timore riguarda anche colui dal quale proviene il male e così il timore conduce all'amore. Ad es. chi teme la punizione divina osserva i suoi comandamenti e comincia a sperare e sperando si avvia verso l'amore di Dio. All'inizio ci si aspetta solo il male, la punizione e così c'è una disposizione all'odio, ma quando si comincia a sperare il bene da Colui dal quale prima ci si aspettava il male, allora ci si avvia verso il suo amore. Infatti, all'inizio di questo processo si amava già il bene al quale si oppone il male che si temeva.

Articolo 2 - Il difetto causa il timore.

A. **Se per causa si intende la disposizione quasi materiale** dalla parte del soggetto che teme, **il difetto, di per sé parlando, è causa del timore.**

Motivo. A causa di un difetto di forza nel soggetto, il male che lo minaccia gli appare con la caratteristica di qualcosa che solo difficilmente si può respingere (e proprio questo aspetto formale entra nell'oggetto del timore).

Precisazione.

E' necessario che il difetto che induce al timore sia contenuto entro certi limiti. Infatti il difetto che causa il timore del male futuro è minore rispetto a quello che deriva dal male presente (tristezza) e questo è a sua volta minore riguardo a quel difetto che consiste nella totale assenza del senso del male o nell'assenza dell'amore di quel bene il cui contrario si teme.

B. **Se per causa si intende ciò che agisce a modo di un agente efficiente dalla parte di ciò che si teme, allora non il difetto, ma al contrario la forza e il vigore causano il timore.**

Motivo. Per il fatto che un male dannoso è particolarmente forte e vigoroso, questo stesso male è appreso come qualcosa di difficile da respingere e quindi come qualcosa di particolarmente terrificante.

Accidentalmente può accadere che ciò che infligge il male dannoso sia più temibile a causa di qualche suo difetto: ad es. un agente esterno è portato ad infliggere il male (a vendicarsi) a causa di qualche suo difetto:

- o perchè è ingiusto
- o perché desidera la vendetta di un'offesa che ha subito
- o infine perché vuole prevenire un'offesa che teme in futuro.

Q. XLIV

| GLI EFFETTI DEL TIMORE. |
|---|
| ▶ interni: |
| ▸ spirituali: |
| ▪ contrazione (1) |
| ▪ consiglio (2) |
| ▸ corporei: tremore (3) |
| ▶ esterno: ostacolo riguardo all'operazione (4) |

Articolo 1 - Il timore produce una certa contrazione.

Nelle passioni il moto dell'appetito sta alla mutazione corporea, come il formale sta al materiale, così che l'uno è proporzionato all'altro e la mutazione corporea seguente avviene secondo somiglianza con il moto appetitivo precedente.

1. Quanto al moto animale dell'appetito il timore porta con sé una certa contrazione.

| | |
|----|---|
| Mi | Il timore deriva dall'immaginazione di un male imminente che è difficile respingere a causa di un difetto di forza nel difendersi dal male, un difetto di forza che di natura sua implica la limitazione degli effetti raggiungibili dalla forza difensiva ad un campo molto ristretto. |
| Ma | L'immaginazione che causa il timore, in quanto implica la consapevolezza della limitazione e restrizione delle forze difensive, porta ad un'analogica contrazione anche nell'appetito. |
| Co | Perciò il timore porta per natura sua ad una certa restrizione o contrazione dell'appetito. |

-94-

Analogie.

- 1) Nei moribondi la natura sembra ripiegarsi verso l'interno a causa della forza naturale che viene meno.
- 2) Nella città assediata i cittadini intimoriti fuggono dall'esterno verso l'interno.

2. Secondo la somiglianza della contrazione che si verifica nell'appetito animale, avviene una contrazione analoga anche dalla parte del corpo, che consiste in un riflusso per restrizione del calore e del sangue verso l'interno.

Corollari.

- Negli adirati l'appetito di vendetta aumenta il calore e il bollore del sangue, così che il moto spirituale avviene dal basso in alto concentrandosi attorno al cuore. Perciò gli adirati sono pronti all'audacia e all'aggressione.
Nei timorosi invece aumenta il freddo e il moto spirituale avviene dall'alto in basso fuggendo dal cuore verso la periferia del corpo. Per questo i timorosi non sono aggressivi, ma piuttosto sono disposti a fuggire. La sensazione del freddo che si prova nel timore deriva poi dall'immaginazione della debolezza delle proprie forze insufficienti per affrontare il male imminente.
- Il rattristato si serve di ogni mezzo per respingere il male rattristante (ad es. gli animali colpiscono con le fauci e le corna i fattori nocivi esterni). Ora, il mezzo più efficace e più universale negli animali è il calore e il moto spirituale (sensibile). Perciò nel dolore la natura conserva il calore e lo "spirito" dentro all'animale, affinché possa servirsene per respingere il male. L'accumulazione interiore porta all'emissione per mezzo della voce, cosicché i dolenti fanno fatica a trattenersi dal gridare.
Negli intimoriti invece il moto avviene dall'alto in basso e quindi contrasta con la formazione della voce, che emette il fiato dal basso in alto attraverso la bocca. Per conseguenze il timore porta alla taciturnità e al tremore.
- I pericoli di morte non contrastano solo l'appetito animale, ma anche quello naturale. In tal modo chi teme la morte imminente subisce una contrazione non solo nell'appetito animale, ma in tutta la sua natura corporea, similmente al moribondo vero e proprio, perché l'immaginazione gli rende in qualche modo presente la morte stessa. La conseguenza di questa contrazione naturale è **il pallore** in chi teme la morte.
Il male temuto dalla verecondia⁸⁶ invece non è contrario alla natura⁸⁷, ma all'appetito animale. Perciò segue la contrazione dell'appetito senza la contrazione del corpo, anzi, l'anima così

⁸⁶ Vergogna.

⁸⁷ Nel senso fisiologico.

ristretta e piegata su se stessa si apre alla mozione dello spirito⁸⁸ e del calore che si diffonde esteriormente. E per questo motivo chi si vergogna tende ad **arrossire**.

Articolo 2 - Il timore rende più consigliativi.

A. **Se uno si dice consigliativo dalla volontà e dalla sollecitudine di consigliarsi**, in questo senso **il timore rende consigliativi**.

-95-

| | |
|----|--|
| Ma | Ci si consiglia riguardo alle cose grandi, davanti alle quali uno tende a diffidare di se stesso. |
| Mi | Ebbene, ciò che incute timore non è un male assoluto, ma un male sotto l'aspetto particolare di un male grande e difficile da respingere; il che deriva: a. dal fatto che il male è appreso come difficilmente superabile o b. dal fatto che il male è considerato come imminente. |
| Co | Perciò nel timore l'uomo tende massimamente a consigliarsi . |

B. **Se per “consigliativo” si intende colui che ha la facoltà di consigliarsi bene**, allora né il timore né alcun'altra passione rende consigliativi.

Motivo. Chi è affetto da una passione tende ad avere una visione distorta della realtà (o esagera o diminuisce troppo l'importanza delle cose). Ad es. chi ama tende ad attribuire maggiore perfezione a ciò che ama e chi teme tende a considerare il male temibile come più terrificante. E così **ogni passione, in quanto conduce ad un difetto nel giudizio, diminuisce la capacità di consigliarsi rettamente**.

Corollari.

- Il timore, se è troppo grande, induce al consiglio, ma allo stesso tempo lo impedisce, perché turba il pensiero. Il timore moderato invece conduce a consigliarsi più sollecitamente e allo stesso tempo lascia lo spazio necessario per consigliarsi di fatto e anche con una certa rettitudine (ad 2m).
- Anche la speranza induce al consiglio, perché nessuno si consiglia delle cose che non spera. Eppure la speranza produce questo effetto in misura minore del timore, perché mentre la speranza riguarda un bene che può essere da noi conseguito, il timore riguarda un male che difficilmente può essere respinto. Perciò il timore, che ha nel suo oggetto maggiore ragione di difficoltà, induce maggiormente alla sollecitudine nel consiglio (ad 3m).

Articolo 3 - Il timore induce al tremore.

M.T.CICERO, *Tusculanae quaest.* IV, 8: “terrorem sequitur tremor, et pallor, et dentium crepitus”.

⁸⁸ Si intendono quelli che la fisiologia medievale chiamava gli “spiriti vitali”.

Il timore comporta un moto del calore e dello spirito dall'esterno verso l'interno (e dall'alto verso il basso), così che le estremità periferiche del corpo rimangono fredde e prive di virtù vitale che blocca le membra (= il *tonus* muscolare). Ciò conduce al tremore in quelle parti del corpo, dovuto soprattutto alla privazione del calore, che è come lo strumento con cui l'anima muove.

Corollari.

- ▶ L'affluenza del calore verso l'interno e verso il basso produce calore e siccità nella parte nutritiva e quindi sete anche dopo aver bevuto (ad es. i condannati a morte chiedono spesso da bere). Ciò produce anche il rilassamento degli intestini e l'evacuazione e similmente l'emissione dell'urina e del seme. Tale emissione di cose superflue (escrementi, urina, seme) può essere anche dovuta alla contrazione dei rispettivi organi derivante dal timore (ad 1m et 2m).

-96-

- ▶ Nel timore, il calore abbandona la regione del cuore verso il basso (la sensazione che "il cuore cade" o "viene meno"), così che trema massimamente il cuore e il petto. Similmente trema la voce emessa dalla gola che è collegata col cuore e col petto, trema anche il labbro inferiore e la mandibola, il che produce il rumore dei denti e ciò sempre a causa del collegamenti di questi organi con la regione del cuore anche, per il fatto che queste parti del corpo sono particolarmente labili e quindi suscettibili di tremare: "irrobustite le mani fiacche, rendete salde le ginocchia vacillanti" (Is 35,3).

Articolo 4 - Il timore non impedisce l'operazione.

Fil 2,12: "attendete alla vostra salvezza con timore e tremore".

Il timore può impedire l'operazione dell'uomo o secondo la sua causa principale che è l'anima o secondo le cause strumentali che sono le membra del corpo.

- A. **Dalla parte delle membra esterne del corpo**, che sono degli strumenti dell'operazione, non c'è dubbio che il timore impedisce l'operazione sottraendo alle membra esterne il calore e quindi anche il loro vigore connaturale.
- B. **Dalla parte dell'anima che è come la causa principale dell'azione:**
 - a) **se il timore è moderato e non turba molto la ragione**, allora può addirittura favorire la sollecitudine sia nel consigliarsi che nell'agire,
 - b) **se però il timore diventa tanto grande da turbare la ragione**, allora impedisce l'operazione anche dalla parte dell'anima (causa principale).

Corollari.

- ▶ Si cade più facilmente da una trave posta in alto che da una collocata in basso a causa della vertigine derivante dall'immaginazione insistente della caduta, che produce il timore, il quale a sua volta turba l'immaginazione (ad 2m).
- ▶ Chi teme, fugge ciò che teme e così la pigrizia, che è il timore della fatica insita nell'operazione, fugge l'operazione. Gli altri generi del timore invece possono agevolare l'operazione in quanto inducono la volontà ad agire per fuggire il male che si teme (ad 3m).

Q. XLV

| |
|---|
| L' AUDACIA |
| ▶ determinazioni intrinseche: <ul style="list-style-type: none">▸ contrasto col timore (1)▸ rapporto con la speranza (2) |
| ▶ determinazioni esterne: <ul style="list-style-type: none">▸ causa (3)▸ effetto (4) |

Articolo 1 - L'audacia è il contrario del timore.

| | |
|----|--|
| Ma | Sono contrarie quelle realtà che sono massimamente distanti tra loro. |
| Mi | Ebbene, l'audacia è massimamente distante dal timore: <ul style="list-style-type: none">▸ il timore fugge un danno futuro che vince le resistenze del soggetto che teme;▸ l'audacia invece aggredisce il pericolo imminente per vincere lo stesso pericolo. |
| Co | Perciò l'audacia è la passione contraria al timore. |

-97-

Corollario (ad 3m).

- La sicurezza non significa un contrario del timore, ma la sua semplice esclusione o privazione. E siccome la privazione è inclusa nel contrario, l'audacia include in sé la sicurezza.

Articolo 2 - L'audacia segue alla speranza.

Le passioni appartengono alla parte appetitiva e quindi possono consistere solo in un moto o di perseguimento o di fuga.

Per se il perseguimento riguarda il bene, la fuga il male, ma *per accidens* può accadere che si persegue un male (a causa di un bene aggiunto) o si fugge un bene (a causa di un male aggiunto).

| | |
|----|---|
| Ma | Siccome però ciò che è <i>per accidens</i> si riduce a ciò che è <i>per se</i> , ne segue che il perseguimento del male segue il perseguimento del bene e la fuga dal bene segue la fuga dal male ⁸⁹ . |
| Mi | Ebbene: <ul style="list-style-type: none">1) il perseguimento del bene spetta alla speranza, |

⁸⁹ Qui l'Autore fa riferimento alla dinamica della rinuncia. In essa avviene che il soggetto, al fine di raggiungere un bene maggiore, si vede obbligato a lasciare un bene minore collegato ad un certo male il quale consiste nel fatto che il bene minore è di ostacolo al bene maggiore. Allora è evidente che questo "male" che è perseguito da colui che compie una rinuncia non è un male di colpa, ma è un male di pena, ovvero un inconveniente che ostacola il perseguimento del bene maggiore. Per esempio chi rinuncia al matrimonio perché chiamato alla vita religiosa, lo fa perché nel matrimonio, che di per sé è un bene, colui che è chiamato alla vita religiosa, vede un ostacolo, ovvero sia un male, che si oppone al conseguimento del suo ideale religioso. Oppure si pensi anche al caso del navigatore che trasporta sulla nave della merce, mentre la nave rischia di affondare a causa del mare in tempesta. In questo caso il navigatore, per salvarsi la vita, si vede costretto a buttare in mare la merce, la quale, benchè in se stessa sia un bene, in questo caso si presenta come un male o un pericolo per la vita del navigatore.

| | |
|----|--|
| | 2) la fuga dal male al timore , 3) il perseguimento del male terrificante all' audacia , 4) e la fuga dal bene alla disperazione . |
| Co | Perciò l'audacia segue la speranza . Infatti per il fatto che uno spera di superare e vincere il male temibile imminente, lo persegue con audacia. La disperazione invece segue al timore . Infatti per il fatto che uno teme la difficoltà annessa al bene da sperare, ne dispera. |

Precisazione.

Il bene e il male sono ordinati in modo tale che il male come privazione del bene è posteriore rispetto al bene e così il perseguimento del bene precede quello del male e la speranza precede l'audacia (*ad 1m*).

Anche se il bene precede il male, tuttavia il perseguimento è dovuto prima al bene o poi (*per accidens*) al male e la fuga è dovuta prima al male e poi (*per accidens*) al bene. Così la speranza precede l'audacia (perseguire il bene precede il perseguimento del male), ma il timore precede la disperazione (fuggire il male precede la fuga dal bene). Come la disperazione segue non da ogni timore, ma solo da un timore forte, così l'audacia segue solo ad una speranza particolarmente intensa (*ad 2m*).

Articolo 3 - Un certo difetto non può portare all'audacia.

| | |
|----|---|
| Ma | La causa dell'audacia è la speranza immaginata dei rimedi salutari vicini e l'immaginazione delle cose temibili o come non esistenti o come molto lontane (ARISTOTELE, <i>Rhet.</i> II, 5; 1383 a 17-18). |
| Mi | Il difetto invece fa apparire i rimedi salutari lontani come ancora più lontani e i mali temibili come ancora più vicini. |
| Co | Perciò ciò che spetta ad un certo difetto non può causare l'audacia . |

Argomento sistematico.

-98-

L'audacia segue la speranza e contrasta con il timore, così che **tutto ciò che di natura sua causa la speranza ed esclude il timore**, causa anche l'audacia.

Trattandosi poi di passioni dell'anima consistenti in un moto appetitivo con una mutazione corporea annessa, le cause della speranza, del timore e dell'audacia possono essere considerate sia dalla parte del moto appetitivo, sia dalla parte della mutazione corporea seguente.

A. Dalla parte del moto appetitivo:

- a) **La speranza** che favorisce l'audacia è stimolata da tutto ciò che ci fa pensare di poter avere successo:
 - **grazie alle nostre forze proprie**: ad es. forza fisica, esperienza nei pericoli, ricchezza di denaro, ecc. o

- **grazie all'aiuto di altri:** ad es. la moltitudine di amici e di aiutanti e soprattutto la fiducia in Dio (perciò ARISTOTELE constata che chi è meglio disposto circa le cose divine, è anche più audace).
- b) **L'esclusione del timore** avviene per mezzo della rimozione di mali temibili vicini: ad es. per il fatto che uno non ha dei nemici, perché uno sa di non aver danneggiato nessuno, perché uno non vede dei mali imminenti (ora chi ha danneggiato gli altri a causa della sua "cattiva coscienza" vede dappertutto dei pericoli minacciosi).

B. Dalla parte della mutazione corporea disponente alla passione la speranza è favorita e il timore è contrastato dall'affluenza del calore nella regione del cuore (ARISTOTELE pensa che gli animali con il cuore più piccolo e quindi più facile da riscaldare siano più audaci degli altri e similmente sono più audaci coloro che hanno un polmone ben nutrito di sangue, perché esso è sorgente di calore per il cuore). Così sembrano essere audaci anche gli ubriachi per il calore attorno al cuore provocato dal vino, calore che amplificando il cuore, respinge il timore e provoca la buona speranza (e infatti l'ubriaco tende a confidare sempre in se stesso).

Corollari.

- ▶ Chi è audace perché ignora i pericoli e la sua propria debolezza davanti ad essi lo è accidentalmente, perché essendo sottratta la causa del timore, *per accidens* segue l'audacia (*ad 2m*).
- ▶ Il difetto può causare l'audacia solo accidentalmente in quanto porta con sé l'aggiunta di qualche eccellenza vera o ritenuta tale o dalla parte del soggetto stesso o dalla parte di altri. Ad es. un uomo che ha subito l'ingiustizia può pensare che Dio aiuta di più gli oppressi e quindi prende più fiducia e diventa più audace (cf. *Rhet.* II, 5; 1383 b 7-9) (*ad 3m*).

Articolo 4 - L'audace è più pronto all'inizio che nel pericolo stesso.

Eth.Nic. III,10; 1116 a 7-9: "Gli audaci sembrano anticipare i pericoli, ma quando si trovano in mezzo ad essi retrocedono".

| | |
|----|--|
| Mi | L'audacia, essendo un moto dell'appetito sensitivo, segue la conoscenza sensitiva, che non è capace né di confronto né di ricerca riguardo alle circostanze singole delle cose, ma ha un giudizio subitaneo. |
| Ma | Ora, può accadere che secondo l'apprensione subitanea non si apprende tutta l'entità della difficoltà insita in un'opera. |
| Co | Perciò l'audace avverte in se stesso un moto subitaneo dell'audacia per aggredire il pericolo, ma quando sperimenta il pericolo stesso sente una difficoltà maggiore di quella che pensava prima e così viene meno. |

-99-

La ragione invece pondera e valuta tutte le difficoltà di un'impresa e così gli uomini forti che aggrediscono i pericoli secondo il giudizio della ragione all'inizio sembrano essere fiacchi, perché procedono non per passione, ma per deliberazione. Quando però si trovano in mezzo agli stessi pericoli non sperimentano nulla di improvviso, ma talvolta addirittura hanno l'impressione che il male sia meno grave del previsto e così resistono di più.

Inoltre il forte aggredisce il pericolo per motivo della virtù, mantenendo anche nel pericolo la volontà del bene della virtù e quindi perseverando nonostante le avversità. L'audace invece aggredisce il male solo per una valutazione immediata, che gli dà speranza e gli esclude il timore.

Corollari.

- ▶ Negli audaci si verifica il tremore come negli intemoriti, perchè in entrambi il calore fluisce dall'esterno verso l'interno, ma negli audaci fluisce verso il cuore, mentre negli intemoriti fluisce verso il basso (*ad 1m*).
- ▶ L'oggetto dell'amore è il bene in assoluto e quindi con il suo aumento, aumenta anche l'amore. L'oggetto dell'audacia invece è composto di bene e di male e così il moto dell'audacia verso il male suppone quello della speranza nel bene. Se il pericolo diventa tanto arduo da superare ogni speranza, non segue il moto dell'audacia, ma piuttosto diminuisce.
- ▶ Se però rimane il moto dell'audacia, quanto più grande è il pericolo affrontato, tanto più grande è l'audacia che lo aggredisce (*ad 2m*).
- ▶ La ferita causa l'ira solo supponendo la speranza e quindi, se il pericolo è tanto grande da togliere la speranza di vincere, non segue il moto dell'ira. Eppure, se seguisse l'ira, l'audacia ne sarebbe aumentata e corroborata.

Q. XLVI

| |
|--|
| L'IRA IN SE' |
| ▶ definizione: <ul style="list-style-type: none">▶ caratteristiche essenziali:<ul style="list-style-type: none">▪ dalla parte dell'oggetto:<ul style="list-style-type: none">• passione speciale (1)• oggetto specificante (2)▪ dalla parte del soggetto:<ul style="list-style-type: none">• non è il concupiscibile (3)• vi può essere l'aggiunta della ragione (4)▶ caratteristiche complementari per un confronto:<ul style="list-style-type: none">▪ con altre passioni:<ul style="list-style-type: none">• con la concupiscenza quanto alla naturalezza (5)• con l'odio quanto alla gravità (6)▪ con la giustizia quanto al riferimento (7) |
| ▶ divisione in specie (8) |

Articolo 1 - L'ira è una passione speciale.

Distinzione.

Qualcosa può essere generale:

- a) **secondo la predicazione** (del genere rispetto alle specie contenute in esso potenzialmente e quasi materialmente),

- b) **secondo la causalità efficiente**, che contiene in sé **attivamente virtualmente una molteplicità di effetti** oppure anche **in quanto un effetto prodotto da una molteplicità di cause concorrenti nella sua produzione le contiene in qualche modo in sé tutte generalmente e in qualche moto attualmente.**

-100-

- A. **Quanto al primo modo (secondo la predicazione)** l'ira non è una passione generale, ma è insieme con le altre passioni una divisione speciale del genere "passione".
- B. **Quanto alla causa che contiene virtualmente effetti molteplici**, l'ira non causa le altre passioni, ma in questo modo la passione generale è l'amore, che è la radice di ogni altra passione.
- C. **Quanto all'effetto che attualmente contiene la partecipazione della sua causa molteplice**, l'ira è passione generale perché deriva dal concorso di molte altre passioni.

L'ira infatti insorge:

- a. per una **tristezza** che è stata arrecata al soggetto,
- b. alla presenza del **desiderio** e della **speranza** di vendicarsi.

L'adirato infatti ha la speranza di punire e desidera la vendetta come qualcosa che gli è possibile (*Rhet.* II, 2; 1378 b 1-8).

Perciò se colui che offende è troppo potente, svanisce la speranza di vendetta e quindi non c'è più ira, ma solo tristezza.

Corollario (*ad 2m*).

- L'ira è causata da molte passioni contrarie tra loro (ad es. la speranza del bene e la tristezza per il male) e così, avendo una certa contrarietà in se stessa, non ha un contrario al di fuori di se stessa.

Articolo 2 - L'oggetto dell'ira.

Il moto della virtù appetitiva segue l'atto della virtù apprensiva che apprende qualcosa in due modi:

- a) in maniera semplice ed incompleta come ad es. apprendere quello che è l'uomo,
- b) in maniera complessa come ad es. apprendere che la bianchezza inerisce all'uomo bianco.

Similmente la virtù appetitiva:

- a. può tendere all'oggetto in maniera semplice inerendo al bene e fuggendo il male (desiderio, speranza, diletto, tristezza, ecc.) oppure
- b. può tendere all'oggetto in maniera complessa portandosi su di un bene o un male che inerisce o si verifica attorno a qualcos'altro e ciò o tendendo o fuggendo. Ad es. l'amore consiste nel volere bene a qualcuno, l'odio nel volere male a qualcuno.

Questo modo di tendenza complessa si verifica nell'ira, in quanto chi si adira cerca di vendicarsi di qualcuno, cosicché **il moto dell'ira ha due oggetti di riferimento:**

- 1) **tende alla vendetta che desidera e spera come un certo bene, del quale si diletta quando lo consegue,**

- 2) **tende contro colui del quale vuole vendicarsi come a qualcosa di contrario e dannoso, il che spetta alla ragione di male.**

Precisazione.

- A. L'amore e l'odio possono avere un solo oggetto, l'ira ne ha sempre due,
 B. l' amore può avere due oggetti entrambi buoni e l'odio entrambi cattivi; l'ira invece ha un oggetto come buono (vendetta), un altro come cattivo (il nemico).

-101-

Articolo 3 - Il soggetto dell'ira è l'irascibile.

Dall'ira la facoltà irascibile trae il suo stesso nome.

| | |
|----|---|
| Ma | Le passioni dell'irascibile differiscono da quelle del concupiscibile per il fatto che mentre le passioni del concupiscibile hanno per oggetto il bene e il male in assoluto, quelle dell'irascibile riguardano sempre il bene ed il male di una certa entità o arduità (difficoltà). |
| Mi | Ebbene l'ira è rapportata a due oggetti: a. alla vendetta che desidera e b. a colui del quale vuole vendicarsi e riguardo all'uno e all'altro oggetto l'ira richiede una certa arduità o difficoltà, perché il moto dell'ira non insorge se non vi è una certa grandezza circa l'uno e l'altro suo oggetto (ciò che è poca cosa non è degno di stima, "non vale la pena perché ci si arrabbi"). |
| co | Perciò l'ira è ovviamente nella facoltà irascibile e non in quella concupiscibile. |

Corollario.

- › L'ira porta all'odio non perché si trasforma in odio a causa del suo prolungamento, ma perché causa con la sua durata prolungata l'odio. A sua volta l'ira è causata dalla tristezza e dal desiderio, in quanto le passioni del concupiscibile causano quelle dell'irascibile (*ad 2m et ad 3m*).

Articolo 4 - L'ira segue in un certo modo la ragione.

| | |
|----|--|
| Mi | L'ira è il desiderio (l'appetito) della vendetta. |
| Ma | Tale desiderio implica un certo confronto concettuale (<i>collatio</i>) della pena da infliggere con il danno subito ("chi sillogizza che occorre impugnare una tale persona, immediatamente si adira riguardo ad essa" - cf. <i>Eth.Nic.VII, 7; 1149 33-34</i>). |
| Co | Perciò l'ira richiede un confronto concettuale previo che non può essere se non della ragione e così l'ira suppone un atto della ragione. |

Corollari.

- ▶ L'appetito può essere con la ragione o **precipiente** come la volontà⁹⁰ o **denunciante** (ossia manifestante l'ingiuria) come l'ira.
- ▶ Negli animali non c'è ragione, ma vi sono in essi dei moti istintivi simili alla ragione sia negli atti interni che esterni.
- ▶ L'ira ascolta la ragione in quanto manifesta l'ingiuria, ma non l'ascolta perfettamente perché non osserva la regola della ragione nell'infliggere la vendetta. L'atto dell'ira suppone un atto di ragione, ma è seguito da un impedimento della ragione. Chi è molto ubriaco non si arrabbia, ma chi lo è poco si arrabbia molto, perché ha il giudizio della ragione, ma con qualche impedimento.

Articolo 5 - La naturalezza dell'ira e della concupiscenza.

E' naturale ciò che è causato dalla natura e così il criterio di naturalezza nelle passioni va preso dalla loro causa. La causa delle passioni può essere cercata a sua volta sia dalla parte dell'oggetto (a) che dalla parte del soggetto (b).

-102-

- A. Se si considera la causa dell'ira e della concupiscenza dalla parte dell'oggetto, allora la concupiscenza, soprattutto del cibo e della procreazione, è più naturale dell'ira in quanto tali cose sono più naturali che la vendetta desiderata dall'ira.
- B. Se si considera la causa di tali passioni dalla parte del soggetto:
Occorre ancora precisare che la natura può essere considerata:
- 1) secondo la natura del genere;
 - 2) secondo quella della specie e
 - 3) secondo le caratteristiche individuali.
- 1) Se si considera la natura del genere che è la natura dell'uomo in quanto è un animale (essere vivente), allora la concupiscenza è più naturale dell'ira, perché in virtù della stessa natura universale l'uomo ha una tendenza conservativa della vita sia quanto alla specie che quanto all'individuo.
- 2) Se si considera la natura della specie, in quanto l'uomo è razionale, allora l'ira è più naturale della concupiscenza, perché avviene con un atto di ragione più che nel caso della concupiscenza: "è più umano punire che essere mansueto"⁹¹ (*Eth.Nic.* IV, 11; 1126 a 30-31) perché ogni cosa naturalmente insorge contro fattori contrari e nocivi.
- 3) Se si considera la natura dell'individuo secondo le sue caratteristiche proprie, allora l'ira è più naturale della concupiscenza, perché la disposizione naturale all'adirarsi è seguita dall'ira più

⁹⁰ O **normativa** e così è la volontà.

⁹¹ L'Autore ha appena spiegato che il moto dell'ira suppone un giudizio della ragione, mentre la concupiscenza è un moto puramente spontaneo. Pertanto questa citazione di Aristotele va intesa bene. Non si deve intendere che sia più degno dell'uomo adirarsi che essere mansueto, ma Aristotele intende semplicemente dire che mentre la mansuetudine può essere un atteggiamento spontaneo, l'ira suppone un decisione della ragione. L'ira è più "naturale" in rapporto alla ragione, che caratterizza la "natura" umana.

facilmente che da ogni altra passione. La disposizione all'ira poi è quella collerica (propria della bile, che tra tutti gli umori è massimamente mobile, ragione per cui è assimilata al fuoco: cf. "carattere focoso"). Perciò chi è naturalmente disposto all'ira si arrabbia più facilmente di quanto proceda all'atto della concupiscenza colui che è disposto alla concupiscenza. Perciò ARISTOTELE sostiene che l'irascibilità passa più facilmente da genitori a figli che la disposizione alla concupiscenza (*Eth. Nic.* VII, 7; 1149 b 6-13).

Corollario (ad 1m).

- **Secondo la complessione del corpo** derivante dalla natura specifica l'uomo è temperato e quindi non tende a nessun eccesso passionale a differenza di altri animali che sono disposti all'audacia (leone), all'ira (cane), al timore (lepre), ecc.
Secondo la ragione l'uomo è disposto sia all'ira, in quanto la ragione gli manifesta l'ingiuria ricevuta, sia alla mansuetudine, in quanto chi si adira non ascolta totalmente la ragione e quindi si placa⁹².

Articolo 6 - L'odio è più grave dell'ira.

S.AGOSTINO paragona nella **Regola** l'odio alla trave, l'ira alla pagliuzza.

| | |
|----|--|
| Mi | L'oggetto dell'ira è identico a quello dell'odio quanto al soggetto (materialmente), perché chi odia desidera il male per chi è da lui odiato e l'adirato desidera il male per chi è oggetto della sua ira, ma differiscono secondo la ragione di volere il male dell'altro: a) chi odia desidera il male per il nemico in quanto è semplicemente un male, b) chi si adira invece desidera il male sotto una certa ragione di bene considerandolo come una giusta punizione vendicativa. |
| Ma | Ora è ovvio che desiderare il male sotto l'aspetto del giusto ha in sé malizia minore di quanto ne abbia il fatto di desiderare il male di un altro in assoluto. Infatti desiderare il male sotto la ragione del giusto può al limite avvenire secondo la virtù della giustizia, se ci si sottomette al precetto della ragione. L'ira viene meno solo nel fatto che non obbedisce al precetto della ragione nel vendicarsi. |
| Co | Perciò è ovvio che l'odio è molto peggio e più grave dell'ira. |

⁹² Ossia: passato il moto dell'ira, si placa.

Corollari.

- ▶ Chi si adira vuole infliggere una pena vendicativa, così che la pena sia contraria alla volontà, affligga e sia inflitta per una colpa e quindi desidera che colui al quale infligge la pena se ne accorga, ne sia addolorato e si renda conto che è stato punito per la sua colpa. Di tutto ciò non si cura colui che odia (ad 2m).
- ▶ L'odio proviene da una causa (disposizione) più duratura che l'ira. L'ira infatti insorge per un atto momentaneo di ingiuria e passa anche più presto (ad 3m).
- ▶ **L'ira, l'odio e la misericordia (ad 1m).** Quanto all'oggetto del desiderio, l'ira ha più rapporto con la misericordia che non l'odio. L'odio infatti vuole il male in assoluto e quindi non si sazia per nessuna misura; l'ira invece si ferma alla misura della pena vendicativa. Quanto all'intensità del desiderio, l'ira ha un moto più impetuoso dell'odio e quindi sotto questo aspetto è meno clemente.

Articolo 7 - L'ira ha per oggetto solo coloro che sono oggetto di giustizia.

| | |
|----|---|
| Mi | L'ira desidera il male sotto l'aspetto di una giusta vendetta. |
| Ma | Ora infliggere la vendetta spetta alla giustizia come offendere è un atto di ingiustizia. |
| Co | Perciò, sia da parte della causa che è l'offesa arrecata da un altro, sia da parte della vendetta desiderata da chi è adirato, è ovvio che l'ira riguarda le stesse persone alle quali si estende la giustizia e l'ingiustizia. |

Corollari.

- ▶ Nell'uomo il moto dell'ira può insorgere:
 - a) Dalla sola immaginazione che fa conoscere l'offesa ricevuta e così ci si arrabbia anche con animali e con cose inanimate secondo la somiglianza con quell'ira che vi è anche negli animali irrazionali per istinto naturale,
 - b) dalla ragione manifestante l'offesa e così l'ira non si estende a cose inanimate perché non possono provare dolore (cosa che cerca di causare colui che si adira), né possono fare ingiuria.
- ▶ Come vi è una giustizia metaforica dell'uomo riguardo a se stesso in quanto la ragione governa le facoltà inferiori, così metaforicamente parlando vi può essere un'ira dell'uomo nei suoi stessi confronti, non però in senso proprio.

- ▶ L'odio può avere per oggetto sia l'universale che il particolare. L'ira invece può essere riguardare solo il particolare (ad es. si può odiare tutta la categoria di delinquenti, ma ci si arrabbia solo con quel delinquente che attualmente nuoce). Questo perché l'odio è causato dal fatto che una certa qualità di una cosa è considerata come contraria alla nostra disposizione abituale; il che può accadere sia in universale che in particolare. L'ira invece è causata dal fatto che uno ci ha offesi arrecandoci un'ingiuria, il che può accadere solo in particolare, perché gli atti sono sempre singoli e di soggetti singoli. Se l'offesa è arrecata da tutta una comunità politica, tale società è considerata *ad modum unius* come un'unica "persona" giuridica singola.

Articolo 8 - Le specie dell'ira.

Le specie dell'ira si diversificano secondo ciò che l'aumenta.

Tale aumento dell'ira può accadere in tre modi:

1. in un modo per la facilità del moto e questo tipo di ira si chiama **“bile”** perché si accende presto;
2. in un altro modo per la tristezza che causa l'ira e rimane a lungo nella memoria e questo riguarda la **“mania”**,
3. in un altro modo infine per la vendetta desiderata da chi è adirato, il che spetta al **“furore”** che non si placa prima di aver punito l'offensore.

Questa divisione deriva da S.GIOVANNI DAMASCENO e da NEMESIO.

Similmente ARISTOTELE chiama alcuni irosi **acuti** perché si arrabbiano velocemente, altri **amari** perché serbano l'ira per lungo tempo, altri infine **difficili** perché non desistono finché non puniscono.

Corollario (ad 2m).

- **L'escandescenza** di cui parla CICERONE spetta alla bile (velocità nell'arrabbiarsi), la *thymosis* corrisponde al furore il quale può comportare sia la velocità nell'adirarsi, sia la fermezza del proposito nel voler punire.

Q. XLVII

| LA CAUSA EFFICIENTE DELL'IRA E I SUOI RIMEDI. | |
|---|---|
| ▶ | Riguardo all'oggetto: <ul style="list-style-type: none">▸ ingiuria arrecata (1)▸ disprezzo (2) |
| ▶ | riguardo al soggetto: <ul style="list-style-type: none">▸ chi si arrabbia (3)▸ colui con il quale ci si arrabbia (4) |

Articolo 1 - Sempre ci si adira per un fatto compiuto contro di noi.

| | |
|----|--|
| Mi | L'ira è il desiderio di nuocere all'altro sotto l'aspetto della giusta vendetta. |
| Ma | Ora la vendetta suppone l'ingiuria fatta a chi desidera la vendetta; il che non può avvenire se non per mezzo di un atto compiuto contro colui che si adira. |
| Co | Perciò il motivo di ira è sempre un fatto compiuto contro chi si adira. |

Corollari.

- ▶ Dio si dice adirato con il peccatore non perché il peccatore gli può nuocere, ma perché agisce in qualche modo contro Dio:
 - a. disprezzando i comandamenti di Dio e
 - b. nuocendo ad un altro che appartiene in qualche modo a Dio ed è sotto la sua provvidenza.
- ▶ Inoltre l'ira è in Dio non come passione, ma solo come volontà di giustizia.
- ▶ Ci adiriamo con chi nuoce ad un altro perché consideriamo la persona altrui come legata a noi stessi.
- ▶ Ciò che è oggetto massimo dei nostri sforzi⁹³ è considerato il nostro bene e quindi, se è disprezzato, riteniamo disprezzati noi stessi.
- ▶ Chi tace provoca l'ira in quanto il tacere significa disprezzo e così costituisce un atto di offesa.

Articolo 2 - Il disprezzo è motivo di ira.

La tesi.

Tutte le cause dell'ira si riducono al disprezzo.

Il disprezzo poi può apparire in tre forme:

- a. dispetto,
- b. epereasmò⁹⁴ ossia impedimento nell'adempiere la volontà e
- c. contumelia.

I motivi.

1.

| | |
|----|---|
| Mi | Siccome l'ira desidera la giusta vendetta che suppone un'ingiuria, ne segue che ciò che provoca l'ira lo fa sempre sotto l'aspetto dell'ingiusto. |
| Ma | Ora un danno ingiusto può accadere per tre motivi: <ul style="list-style-type: none">a. per ignoranza,b. per passione,c. per malizia. Tra questi tipi di ingiuria la più grave è quella proveniente da una certa malizia, mentre ciò che deriva dall'ignoranza e dalla passione è meno ingiurioso e provoca la misericordia e il perdono. |
| Co | Perciò ci si adira massimamente con coloro che si ritiene che offendono di proposito e cioè con disprezzo. |

⁹³ L'Autore intende riferirsi a quelle cose o persone nei confronti delle quali noi ci siamo spesi con notevoli sforzi o sacrifici.

⁹⁴ Termine usato da Aristotele: *Epereasmòs*. Potremmo tradurre con: repressione.

2.

| | |
|----|--|
| Ma | Il disprezzo si oppone all'eccellenza dell'uomo. |
| Mi | Ora in tutti i nostri beni noi cerchiamo una certa eccellenza. |
| Co | Perciò il danno arrecatoci contro ogni nostro bene ha in sé la ragione di disprezzo in quanto deroga alla nostra eccellenza. |

Corollari.

- ▶ Gli animali non possono desiderare l'onore sotto l'aspetto formale dell'onore, eppure per istinto naturale cercano l'affermazione della loro eccellenza (*ad 2m*).
- ▶ Tutte le altre cause dell'ira si riducono al disprezzo:
 - a. La dimenticanza è segno di disprezzo perché ciò che stimiamo ci si imprime bene nella memoria;
 - b. l'annuncio di cose tristi⁹⁵ è segno di irriverenza e quindi di disprezzo;
 - c. l'ostentazione di ilarità nelle avversità altrui è segno che si tiene in poco conto la sfortuna del prossimo;
 - d. frenare qualcuno nel conseguimento del suo proposito senza ricavarne utilità propria è segno che ci si cura poco della sua amicizia (*ad 3m*).

-106-

Articolo 3 - L'eccellenza di chi si adira è causa dell'ira.

A. **Riguardo al motivo dell'ira** l'eccellenza è causa di un facile adirarsi.

| | |
|----|--|
| Ma | L'ingiusto disprezzo è il motivo proprio dell'ira. |
| Mi | Ora più un uomo è eccellente, più ingiustamente è disprezzato in quelle cose nelle quali eccelle. |
| Co | Perciò chi è eccellente in una determinata cosa, si adira massimamente se è disprezzato come il ricco se è disprezzato nel denaro, il retore nel parlare, ecc. |

B. **Riguardo alla disposizione che rimane nel soggetto per tale motivo.**

| | |
|----|---|
| Ma | Nulla muove all'ira se non un certo danno rattristante. |
| Mi | Ora ciò che spetta al difetto è massimamente rattristante perché gli uomini sottomessi a dei difetti sono più facilmente vulnerabili. |
| Co | Perciò gli uomini malati o afflitti da altri difetti si arrabbiano più facilmente. |

Corollario (*ad 2m*).

- ▶ Chi è disprezzato in una cosa nella quale manifestamente eccelle non si ritiene offeso e quindi non si rattrista e da quel lato si adira di meno. Dall'altro lato però ha più motivo per adirarsi in

⁹⁵ E' segno di disprezzo il provar gusto nell'annunciare a qualcuno delle cose tristi per contristarlo.

quanto è più indegnamente disprezzato, a meno che non ritenga di essere invidiato e deriso non a causa del disprezzo, ma per ignoranza o per qualche altro motivo.

Articolo 4 - Il difetto altrui causa l'ira contro di lui.

| | |
|----|---|
| Ma | Il disprezzo ingiusto provoca massimamente all'ira. |
| Mi | Ora il difetto di chi fa adirare aumenta l'ingiustizia del disprezzo (infatti, quanto più qualcuno è più grande, tanto più indegnamente è disprezzato e similmente quanto più uno è piccolo, tanto più indegnamente disprezza). |
| Co | Perciò il difetto di chi fa adirare aumenta l'ira (così i notabili si adirano con il volgo, i sapienti con gli insipienti, i padroni con i dipendenti, ecc.). |

Se invece il difetto di chi fa adirare diminuisce il disprezzo ingiusto, allora diminuisce anche l'ira. In tal modo, chi si pente dell'ingiuria fatta, la confessa e si umilia chiedendo venia, placa l'ira di colui che ha offeso. Un tale uomo infatti sembra non disprezzare, ma piuttosto stimare colui davanti al quale si umilia. *Prov 15,1*: “Una risposta gentile calma la collera, una parola pungente eccita l'ira”.

Corollari.

- Nei confronti dei morti l'ira cessa per due motivi:
 - a. perchè non possono più sentire il dolore (cosa che cerca di causare l'adirato in colui con il quale si adira),
 - b. perché sembrano essere giunti al male estremo.
- Per questo motivo cessa l'ira anche nei confronti di chi è stato gravemente ferito, perché il suo male oltrepassa la misura della giusta retribuzione, che l'uomo adirato cerca cercando la vendetta (*ad 2m*).
- Il disprezzo degli amici è più indegno e quindi ci si adira maggiormente con loro se ci nuocciono o se non ci aiutano per lo stesso motivo per cui ci si adira di più anche con i minori⁹⁶ (*ad 3m*).

-107-

Q. XLVIII

| |
|---|
| GLI EFFETTI DELL'IRA. |
| ▶ positivi: <ul style="list-style-type: none">▸ diletto (1)▸ fervore di cuore (2) |
| ▶ negativi: <ul style="list-style-type: none">▸ impedimento della ragione (3)▸ impedimento della parola, ossia taciturnità (4) |

⁹⁶ Inferiori.

Articolo 1 - L'ira causa il diletto.

OMERO dice nell'*Iliade* 1.18, vv.109-110: "l'ira ... molto più dolce del miele stillante cresce nel petto dell'uomo".

| | |
|----|--|
| Ma | Il diletto è come una medicina contro la tristezza, soprattutto il diletto corporeo e sensibile, ed è sentito tanto più intensamente quanto più grande è la tristezza alla quale esso pone rimedio (come la bevanda è particolarmente sentita come dilettevole se si ha molta sete). |
| Mi | Il moto dell'ira insorge da un'ingiuria rattristante subita e a questa tristezza pone rimedio la vendetta. |
| Co | In tal modo alla presenza della vendetta l'uomo si diletta e il suo diletto è tanto più grande quanto più grande è la tristezza della quale ci si vendica. |

Se la vendetta è presente realmente il diletto è perfetto, esclude del tutto la tristezza e placa l'ira.

Prima della sua presenza reale **la vendetta può essere anticipata** in due modi:

- a. **per mezzo della speranza** perché nessuno si adira se non spera la vendetta e
- b. **per mezzo di un pensarci continuo** perché chi desidera una cosa volentieri si sofferma nel pensiero di quella cosa che desidera e questa è la ragione per la quale le immaginazioni dei sogni son dilettevoli.

Perciò l'adirato, che spesso pensa alla vendetta nel suo cuore, se ne rallegra, anche se tale diletto non è perfetto né esclude la tristezza e per conseguenza nemmeno l'ira.

Articolo 2 - Il fervore del cuore è un effetto dell'ira.

| | |
|----|---|
| Ma | I mutamenti corporei nelle passioni sono proporzionati ai moti appetitivi, i quali tendono più fortemente a ciò che è loro contrario, se è presente (come l'acqua più calda si congela più rapidamente). |
| Mi | Ora il moto appetitivo dell'ira è causato dall'ingiuria arrecata come da un contrario presente. |
| Co | Perciò l'appetito (ira) tende con grande veemenza ed impetuosità a respingere l'ingiuria desiderandone la vendetta. Il moto dell'ira non è un moto di ritirarsi, che sarebbe paragonabile al freddo, ma piuttosto di inseguire, che è come il calore, e così il moto dell'ira causa un certo fervore (bollore) di sangue e di respiro attorno al cuore che è strumento delle passioni dell'anima. Perciò, a causa di un grave turbamento del cuore nell'ira, appaiono negli adirati degli indizi evidenti dell'ira nel moto delle membra esterne del corpo. |

Corollari.

-108-

- L'amore è sentito quando è manifestato dal bisogno (dalla privazione) e così chi soffre un danno nella sua eccellenza amata, sente maggiormente questo amore e ha il cuore più ferventemente acceso per togliere di mezzo l'ostacolo alla realtà amata, cosicché lo stesso fervore dell'amore cresce con l'ira ed è più sentito.

Il fervore dell'amore però è diverso da quello dell'ira. Infatti, il fervore dell'amore ha un certa dolcezza e lenità, perché riguarda il bene amato. Perciò assomiglia al calore dell'aria e del sangue. Gli individui di complessione sanguigna sono quindi portati all'amore ("il fegato - nel quale avviene una certa generazione del sangue - porta ad amare").

Il fervore dell'ira al contrario ha una certa amarezza perché tende a punire il contrario. Perciò assomiglia al calore del fuoco e della bile.

- Ciò di cui la causa diminuisce col tempo diventa più debole a sua volta con il tempo. Ora la memoria si attenua col tempo e quindi si attenua anche il ricordo dell'ingiuria e l'ira che ne segue. L'ingiuria sembra essere grande all'inizio e poi diminuisce poco a poco la sua valutazione. Similmente avviene nell'amore, se la sua causa è nella memoria. L'assenza prolungata dell'amico causa l'oblio dell'amicizia, la sua presenza continuata invece fa continuamente crescere anche l'amicizia.

Il fatto poi che l'ira si consuma velocemente è segno della sua veemenza; similmente un grande fuoco si estingue presto perché consuma presto il combustibile.

- La forza dispersa in più direzioni si indebolisce e così anche l'ira rapportata a oggetti diversi diminuisce. Chi si adira con un uomo e poi comincia ad adirarsi con un altro diminuisce la sua ira nei riguardi del primo. Ciò avviene soprattutto se la seconda ira è molto intensa perché fa apparire poca o nulla l'ingiuria precedente.

Articolo 2 - L'ira impedisce l'uso della ragione.

| | |
|----|--|
| Ma | La mente, pur non avendo un organo corporeo congiunto, tuttavia si serve necessariamente dei sensi e dei loro rispettivi organi, così che un turbamento corporeo può impedire il giudizio della ragione (ad es. nell'ubriachezza o nel sonno). |
| Mi | Ora, l'ira causa massimamente un certo turbamento corporeo attorno al cuore derivante anche nelle membra esterne. |
| Co | Perciò tra tutte le passioni l'ira impedisce più manifestamente il giudizio della ragione. |

Corollario (ad 2m).

- Chi si adira manifesta se stesso e non si nasconde, sia perché ha la ragione impedita nel discernere ciò che si dovrebbe occultare, sia perché ha un cuore ampliato (come avviene anche nei magnanimi, ragion per cui il magnanimo ama, odia e agisce apertamente). Al contrario la concupiscenza è nascosta ed insidiosa, perché comporta una certa turpitudine e mollezza che l'uomo tende a nascondere, mentre non teme di manifestare ciò che spetta alla virilità e all'eccellenza come può essere la vendetta.

-109-

Articolo 4 - L'ira causa massimamente la taciturnità.

L'ira avviene:

- a. con la ragione (manifestante l'ingiuria⁹⁷) e
- b. impedisce l'uso della ragione (perché l'adirato in seguito non dà più retta alla ragione) e per entrambi questi motivi l'ira produce la taciturnità.

- A. **Dalla parte della ragione** che ha un vigore sufficiente per impedire un parlare disordinato, anche se non ha il vigore sufficiente per impedire il desiderio disordinato di vendetta.
- B. **Dalla parte dell'impedimento della ragione** derivante dal turbamento corporeo del cuore e delle membra esterne, soprattutto in quelle parti del corpo che portano in sé maggiormente il

⁹⁷ Nel senso che l'ira si scatena a seguito di una considerazione della ragione.

vestigio⁹⁸ del cuore come gli occhi, la faccia e la lingua. Il turbamento può essere tale da legare completamente la lingua causando appunto la taciturnità.

Corollari.

- L'aumento dell'ira talvolta arriva ad impedire alla ragione di porre alla lingua quel freno che la ragione all'inizio le imponeva, ma l'ira ancora più aumentata frena anche la lingua, questa volta non più a causa di un silenzio giudizioso imposto dalla ragione, ma a causa del turbamento organico (*ad 1m*).
- Il turbamento del cuore può arrivare fino a immobilizzare le membra esterne, la lingua (taciturnità) e talvolta il cuore stesso provocando la morte (infarto). Se il turbamento non è così grave, dall'abbondanza del cuore segue il parlare precipitoso della bocca (*ad 3m*).

+ + + + +
+ + +
+

⁹⁸ L'influsso.