

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >
>> Vizi e peccati considerati in se stessi

Logicamente dobbiamo ora trattare dei **vizi e dei peccati**. E su questo tema si offrono alla nostra considerazione **sei argomenti**:

- primo, i vizi e i peccati nella loro **intrinseca natura**;
- secondo, le loro **distinzioni**;
- terzo, il loro **confronto** reciproco;
- quarto, la **sede** (psicologica) del peccato;
- quinto, le sue **cause**;
- sesto, i suoi **effetti**.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se il vizio sia il contrario della virtù;
2. Se il vizio sia contro natura;
3. Se sia peggiore il vizio o l'atto vizioso;
4. Se l'atto vizioso sia compossibile con la virtù;
5. Se in ogni peccato vi sia un atto;
6. Se sia esatta la definizione di S. Agostino: "Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contrario alla legge eterna".

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **vizio** non sia il **contrario della virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 1, arg. 1

Come insegna **Aristotele**, ogni cosa ha un solo contrario. Ora, la **virtù** ha come contrario il **peccato** e la **malizia**. Dunque il suo contrario non è il **vizio**: poiché si chiama vizio anche la disposizione indebita delle membra corporee, o di qualsiasi altra cosa.

I^a II^a q. 71 a. 1, arg. 2

Virtù sta ad indicare una perfezione della **potenza**. Invece il vizio non esprime nessun rapporto con la **potenza**. Perciò il vizio non è il contrario della virtù.

I^a II^a q. 71 a. 1, arg. 3

Cicerone insegna che la "virtù è una **specie** di salute dell'anima". Ma alla **salute** più che il **vizio** si contrappone l'**infermità**, o la malattia. Dunque il vizio non è il contrario della virtù.

I^a II^a q. 71 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto che "il vizio è una qualità che rende l'animo cattivo". Invece la virtù è "una qualità che rende buono chi la possiede", come abbiamo visto [q.55, aa.3,4]. Dunque il vizio è il contrario della virtù.

I^a II^a q. 71 a. 1. RESPONDEO:

Nella virtù si possono considerare due cose, e cioè: l'essenza stessa della virtù, e l'atto cui essa è ordinata.

- E nell'**essenza della virtù** alcuni elementi rientrano direttamente e altri indirettamente.

+ **Direttamente** la virtù implica la **disposizione** particolare di un soggetto **conforme alla natura** di esso: ed ecco perché il **Filosofo** insegna, che "la virtù è una disposizione di ciò che è perfetto all'ottimo; e chiamo **perfetto ciò che è disposto secondo natura**".

+ **Indirettamente** poi ne viene che **la virtù è una certa bontà**: infatti la bontà di ogni cosa consiste nel suo adeguarsi al modo della propria natura.

- **L'atto** poi cui la vita è ordinata è **l'atto buono**, com'è evidente da quanto abbiamo detto. [q.56, a.3]

- In base a questo **tre sono le cose che si oppongono alla virtù**:

+ La prima di esse è **il peccato**, che si contrappone all'atto cui la virtù è ordinata: infatti il peccato sta a indicare **l'atto disordinato**, mentre l'atto della virtù è retto e ordinato.

+ Invece **in quanto la virtù implica la bontà**, ad essa si contrappone la **malizia**.

+ Ma **per quello che ne costituisce direttamente la ragione di virtù**, ad essa si contrappone il vizio: infatti il **vizio** per ogni cosa consiste nel suo non essere disposta secondo **la propria natura**. Ecco perché **S. Agostino** può affermare: "**Chiama vizio ciò che vedrai mancare alla perfezione di una natura**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 1

Le tre cose indicate non si contrappongono alla virtù nella stessa maniera:

- poiché il **peccato** le si contrappone in quanto **la virtù** porta ad operare il bene;
- la **malizia** in rapporto a ciò che è una certa **bontà**;
- e **il vizio** propriamente in quanto essa è **virtù**.

I^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 2

La virtù non implica soltanto la **perfezione della potenza operativa**, ma anche la **debita disposizione del soggetto** che ne è adorno: e questo perché ogni cosa agisce conforme al suo attuale modo di essere. Perciò si richiede che una cosa, per compiere il bene, abbia in sé una **buona disposizione**. E sotto questo aspetto il vizio si contrappone alla virtù.

I^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 3

Come spiega lo stesso **Cicerone**, "le malattie e le infermità fanno parte della condizione viziosa di un essere": infatti per il corpo "si chiama malattia la corruzione di tutto l'organismo", come la febbre e le affezioni consimili; "si chiama infermità la malattia accompagnata dalla debolezza; e vizio la disgregazione delle parti tra loro". Ora, sebbene nel corpo possa esserci malattia senza infermità, come quando uno è mal disposto internamente, senza essere impedito dal compiere all'esterno le solite attività, "tuttavia nell'animo queste due cose non si possono distinguere che col pensiero", come afferma il medesimo autore. Infatti è inevitabile che ogni qual volta uno è mal disposto interiormente, per un affetto disordinato, divenga perciò incapace a compiere le operazioni dovute; poiché secondo il detto evangelico: "ogni albero si riconosce dai suoi frutti", e cioè l'uomo si riconosce dalle sue opere. Ma "il vizio dell'animo", egli dice, "è un abito o una affezione spirituale che rende incostante e incoerente tutta la vita". **E questo si riscontra anche senza malattie o infermità**, come quando uno pecca per debolezza, o per passione. **Perciò il vizio è più esteso dell'infermità o della malattia; e la virtù stessa ha un'estensione maggiore della salute**; poiché, a detta di Aristotele, anche la salute è da considerarsi una virtù. **Dunque alla virtù si contrappone più direttamente il vizio che l'infermità, o la malattia.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il vizio non sia **contro natura**. Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 2, arg. 1

Il vizio è il contrario della virtù. Ora, le virtù non sono in noi per natura, ma vengono prodotte in noi, o per infusione o per assuefazione, come sopra abbiamo spiegato [q.63, aa.1,2,3]. Dunque i vizi non sono contro natura.

I^a II^a q. 71 a. 2, arg. 2

Alle cose contro natura non si può fare l'abitudine: per dirla con **Aristotele**, "un sasso non si abitua mai a salire verso l'alto". Invece alcuni si abituanano ai vizi. Dunque i vizi non sono contro natura.

I^a II^a q. 71 a. 2, arg. 3

Tutto ciò che è contro natura non può trovarsi nella maggioranza di quegli esseri che hanno quella data natura. Ora, **i vizi si trovano nella maggioranza degli uomini**; poiché sta scritto, **Matteo, 7, 13**: "Spaziosa è la via che conduce alla perdizione e molti sono quelli che entrano per essa". Dunque il vizio non è contro natura.

I^a II^a q. 71 a. 2, arg. 4

Si è visto che il peccato sta al vizio come l'azione sta all'abito rispettivo. Ma il peccato, secondo la definizione di **S. Agostino**, "è una parola, un'azione o un desiderio contrario alla legge di

Dio". Ora, la legge di Dio è superiore alla natura. Perciò si deve concludere che il vizio è contrario alla legge piuttosto che alla natura.

I^a II^a q. 71 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "Ogni vizio, per il fatto che è vizio, è contro natura".

I^a II^a q. 71 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già spiegato che il vizio è contrario alla virtù, e che la virtù di ciascuna cosa consiste nell'essere ben disposta secondo le esigenze della sua natura. Perciò, in ciascuna cosa, si devono denominare vizi le disposizioni contrarie a quanto conviene alla sua natura. Infatti di questo ogni cosa viene vituperata: anzi, a dire di S. Agostino, "il termine vituperio si crede che derivi da vizio".

Si deve però notare che, per qualsiasi cosa, è natura soprattutto la forma da cui riceve la propria specie. Ora, l'uomo viene costituito nella sua specie dall'anima razionale. Perciò quanto è contrario all'ordine della ragione è propriamente contrario alla natura dell'uomo come tale; invece quanto è conforme alla ragione è conveniente alla natura dell'uomo come tale. Per dirla con Dionigi: "Bene per l'uomo è essere secondo ragione, e male per l'uomo è essere difforme dalla ragione". Quindi la virtù umana, la quale "rende buono l'uomo, e buona l'opera che egli compie", in tanto è secondo l'umana natura, in quanto concorda con la ragione: il vizio invece in tanto è contro la natura dell'uomo, in quanto è contrario all'ordine della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 1

Sebbene allo stato perfetto le virtù non siano prodotte dalla natura, tuttavia esse inclinano verso ciò che è conforme alla natura, cioè secondo l'ordine della ragione: infatti Cicerone ha scritto che "la virtù è un abito connaturale ossequiente alla ragione". In questo senso si dice che la virtù è conforme alla natura: e viceversa il vizio si concepisce come contrario ad essa.

I^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 2

In questo caso il Filosofo parla di cose contro natura nel significato di **fenomeni contrari al procedimento di natura**; non già nel senso di cose difformi dalla natura, cioè nel senso corrispettivo a quello secondo il quale le virtù si dicono secondo natura, perché inclinano a ciò che è conforme alla natura.

I^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 3

Nell'uomo ci sono due nature, quella razionale e quella sensitiva. E poiché l'uomo arriva agli atti della ragione attraverso l'attività dei sensi, sono più quelli che seguono le **inclinazioni della natura sensitiva** che coloro i quali seguono la ragione; sono infatti più numerosi quelli che iniziano un'opera che coloro che completano l'opera incominciata. Ora tra gli uomini i vizi e i peccati derivano proprio da questo, che essi seguono l'inclinazione della natura sensitiva contro l'ordine della ragione.

I^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 4

Tutto ciò che è contrario a un'opera d'arte, è anche contrario alla natura dell'arte che lo ha prodotto. Ora, la legge eterna sta all'ordine della ragione umana, come l'arte al suo prodotto. Perciò è identica l'opposizione del vizio e del peccato contro l'ordine della ragione umana, e contro la legge eterna. Coticché **S. Agostino** può affermare che "tutte le nature hanno da Dio di essere nature: e in tanto sono viziose, in quanto si scostano dall'arte di colui da cui furono create".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **vizio**, cioè l'**abito cattivo**, sia peggiore del peccato, cioè dell'**atto cattivo**. Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 3, arg. 1

Come è migliore il bene più duraturo, così è peggiore il male di maggior durata. Ma l'abito vizioso ha più durata degli atti viziosi, che subito passano. Quindi l'abito vizioso è peggiore dell'atto vizioso.

I^a II^a q. 71 a. 3, arg. 2

La causa è superiore all'effetto. Ora, è l'abito che compie l'atto, sia nel bene che nel male. Dunque l'abito è superiore all'atto, sia nella bontà che nella malizia.

I^a II^a q. 71 a. 3, arg. 3

Sono più da fuggire mali molteplici che un male unico. Ora, un abito cattivo **virtualmente** è causa di molte azioni cattive. Perciò l'abito vizioso è peggiore dell'**atto peccaminoso**.

I^a II^a q. 71 a. 3. SED CONTRA:

Uno può essere punito giustamente per un **atto vizioso**: non così per un **abito vizioso**, qualora non passi all'atto. Dunque l'atto è peggiore dell'abito vizioso.

I^a II^a q. 71 a. 3. RESPONDEO:

L'abito è qualche cosa di mezzo tra la potenza e l'atto. Ora, è evidente che nel bene e nel male l'atto è superiore alla potenza, come insegna **Aristotele**: infatti è meglio agir bene che avere la sola capacità di farlo; **così pure è più riprovevole agire malamente, che averne la capacità.** Da ciò deriva che l'abito, nel bene come nel male, occupa un grado intermedio tra la potenza e l'atto: e cioè, come l'abito buono o cattivo è superiore, in bontà o in malizia, alla facoltà, così è inferiore all'atto.

E ciò si dimostra anche dal fatto che un abito non si denomina buono o cattivo, se non perché inclina a degli atti buoni o cattivi. **Coticché un abito si dice buono o cattivo per la bontà o**

per la cattiveria dell'atto. Perciò l'atto, in bontà o in malizia, è superiore agli abiti: poiché "la causa è sempre superiore ai suoi effetti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 3, ad arg. 1

Niente impedisce che ci sia una cosa sostanzialmente superiore a un'altra, la quale tuttavia sotto un certo aspetto, (secundum quid) le sia inferiore. Infatti si deve giudicare sostanzialmente (o simpliciter) superiore quella cosa che è tale in rapporto a quanto direttamente (per se) viene considerato nell'una e nell'altra: e **superiore secundum quid quella che eccelle in un elemento marginale.** Ora, noi abbiamo dimostrato dalla nozione stessa di atto e di abito, che **l'atto, in bontà o in malizia, è superiore all'abito.** Invece, che l'abito abbia maggior durata dell'atto dipende **occasionalmente** dal loro trovarsi in una particolare natura, che non è capace di agire di continuo, e la cui azione consiste in un moto **transeunte.** Perciò di suo l'atto è superiore all'abito [*simpliciter*], sia in bontà che in malizia: mentre **l'abito è superiore all'atto secundum quid.**

I^a II^a q. 71 a. 3, ad arg. 2

L'abito è causa dell'atto come causa efficiente: ma l'atto è causa dell'abito come **causa finale;** e la ragione di bene e di male si desume da quest'ultima. Perciò in fatto di bontà e di malizia l'atto è superiore all'abito.

I^a II^a q. 71 a. 3, ad arg. 3

L'abito non è una pluralità di atti in **senso assoluto,** ma solo **secundum quid,** cioè **virtualmente.** Perciò non si può concludere senz'altro che l'abito sia superiore all'atto in bontà o in malizia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'atto vizioso, ossia il peccato, non possa **coesistere** con la **virtù.** Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 4, arg. 1

I contrari non possono coesistere nel medesimo soggetto. Ma il peccato **da un certo punto di vista** [*a.1*], come abbiamo spiegato, **è il contrario della virtù.** Dunque il peccato non può coesistere con essa.

I^a II^a q. 71 a. 4, arg. 2

Il peccato è peggiore del vizio, l'atto cattivo, cioè, è peggiore dell'abito vizioso. **Ora, il vizio non è compatibile con la virtù.** Quindi neppure il peccato.

I^a II^a q. 71 a. 4, arg. 3

Secondo Aristotele il peccato capita nelle cose naturali come nell'attività volontaria. Ma **nelle cose naturali il peccato dipende sempre dalla corruzione di una virtù naturale**: a dire di **Aristotele**, "i mostri derivano dalla corruzione di qualche principio nel seme". Perciò nell'attività volontaria il peccato capita soltanto per la corruzione di qualche virtù dell'anima. **E quindi il peccato e la virtù sono incompatibili nel medesimo soggetto.**

I^a II^a q. 71 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che la virtù si genera e si corrompe in forza di cose contrarie. Ma sopra abbiamo dimostrato **[q.51, a.3]** che **un solo atto virtuoso non causa la virtù. Dunque neppure un solo atto peccaminoso può distruggerla. Perciò le due cose possono coesistere nel medesimo soggetto.**

I^a II^a q. 71 a. 4. RESPONDEO:

Il peccato sta alla virtù come un atto cattivo a un abito buono. Ma un abito non si trova nell'anima come la forma di un essere di ordine naturale. **Una forma naturale, infatti, produce per necessità l'operazione rispettiva**; e quindi non è compatibile con una data forma naturale l'atto della forma contraria; **col calore, per esempio, non è compatibile l'atto del raffreddamento**, e con la levità non è possibile il moto verso il basso, se non per la violenza di una causa esterna. **L'abito invece non produce la sua operazione nell'anima per necessità, ma l'uomo "se ne serve quando vuole"**. Perciò, rimanendo l'abito in lui, l'uomo può non usarne, oppure può compiere un atto contrario. **E in questo modo, pur possedendo una virtù, uno può passare all'atto contrario del peccato.**

L'atto del peccato, dunque, confrontato con la virtù in quanto questa è un abito, **non può corromperla, se è un atto unico**: infatti, come un abito da un unico atto non può essere generato, così non può esserne distrutto, secondo le spiegazioni date. Se invece l'atto peccaminoso viene confrontato con la causa delle virtù, allora è possibile che certe virtù siano distrutte da un solo atto peccaminoso. **Infatti ogni peccato mortale è contrario alla carità**, radice di tutte le virtù infuse in quanto virtù: **perciò, da un solo peccato mortale, distrutta la carità, vengono distrutte conseguentemente tutte le virtù infuse**, sotto l'aspetto di virtù. E dico questo per la fede e la speranza, i cui abiti informi rimangono dopo il peccato mortale; ma allora non sono virtù. Invece il peccato veniale, che non è contrario alla carità e non la esclude, neppure esclude altre virtù. Dal canto loro le virtù acquisite non vengono distrutte mai da un unico atto di qualsiasi peccato.

Perciò **il peccato mortale non è compatibile con le virtù infuse: è compatibile però con le virtù acquisite**. Invece il peccato veniale è compatibile con le virtù infuse e con quelle acquisite.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 1

Il peccato non è direttamente contrario alla virtù, ma al suo atto. Esso perciò è incompatibile con l'atto della virtù: tuttavia può stare insieme con l'abito di essa.

I^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 2

Il vizio è direttamente contrario alla virtù, come il peccato all'atto virtuoso. **Perciò il vizio esclude la virtù**, come il peccato ne esclude l'atto.

I^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 3

Le virtù naturali agiscono per necessità: e quindi, quando la virtù è integra, non può mai riscontrarsi un peccato nell'operazione. Invece **le virtù dell'anima non producono i loro atti per necessità**: perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in ogni peccato ci sia un atto. Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 5, arg. 1

Il peccato sta al vizio, come il merito sta alla virtù. Ora, **il merito non può sussistere senza un atto**. Così non può sussistere il peccato.

I^a II^a q. 71 a. 5, arg. 2

S. Agostino insegna, che "ogni peccato è talmente volontario, che se non è volontario non è peccato". Una cosa però non può essere volontaria che mediante un **atto di volontà**. Dunque ogni peccato deve avere un atto.

I^a II^a q. 71 a. 5, arg. 3

Se un peccato potesse capitare senza un atto qualsiasi, ne seguirebbe che uno commetterebbe peccato per il fatto che cessa dall'atto dovuto. Ma c'è qualcuno che cessa di continuo dall'atto dovuto, e cioè colui che non compie mai le azioni dovute. Perciò ne seguirebbe che costui pecca di continuo: il che è falso. Quindi non possono esserci dei peccati senza nessun atto.

I^a II^a q. 71 a. 5. **SED CONTRA**:

S. Giacomo, 4, 17, ammonisce: "**Chi sa fare il bene e non lo fa, commette peccato**". Ora, il non fare non implica un atto. Dunque può esserci un peccato senza nessun atto.

I^a II^a q. 71 a. 5. **RESPONDEO**:

Il problema nasce principalmente per il **peccato di omissione**, a proposito del quale ci sono diverse opinioni:

- Alcuni dicono che in ogni **peccato di omissione c'è un atto, o interno, o esterno**.

+ **Interno**, come quando uno **vuole non andare in chiesa quando è tenuto ad andarci**.

+ **Esterno**, come quando chi è tenuto ad andare in chiesa nell'ora fissata, oppure avanti, **si applica ad altre cose che gli impediscono di andare in chiesa**. Anche questo, però, in qualche modo ricade nel primo caso: infatti chi vuole una cosa che è incompatibile con un'altra,

logicamente vuole privarsi di quest'ultima; a meno che non avverta l'incompatibilità di quanto vuol fare con ciò che è tenuto a fare; nel quale caso potrebbe essere giudicato colpevole di **negligenza**.

- Altri invece affermano che nel peccato di omissione non si richiede **nessun atto**; perché **lo stesso non fare** ciò che uno è tenuto a fare è **già peccato**.

- Nell'una e nell'altra opinione c'è qualche cosa di vero. Infatti se nel peccato di omissione si considera solo ciò che costituisce direttamente la ragione di peccato,

+ talora il peccato di omissione implica un **atto interiore**, come quando uno vuole positivamente non andare in chiesa:

+ talora invece **prescinde da ogni atto interno od esterno**, come nel caso di chi al momento in cui dovrebbe andare in chiesa, non pensa né di andare né di non andare.

- Se viceversa nel peccato di omissione si considerano anche le **cause o le occasioni** dell'omissione stessa, allora è necessario che in ogni peccato di questo genere ci sia **un atto**. Non si dà, infatti, un peccato di omissione, se uno non tralascia ciò che è in grado di fare e di non fare. Ora, codesta astensione non avviene senza una causa, o un'occasione concomitante o precedente.

+ Ma se codesta **causa non è in potere dell'interessato**, l'omissione non ha natura di peccato: come quando uno lascia di andare in chiesa per malattia.

+ Se invece la **causa**, o l'occasione di tralasciare **dipende dalla volontà**, l'omissione è peccaminosa: e allora è necessario che codesta causa, in quanto volontaria, sia sempre accompagnata da un atto, almeno da un **atto interiore della volontà**.

Ora, codesto atto qualche volta investe direttamente l'omissione stessa: quando, p. es., uno non vuole andare in chiesa per pigrizia. E allora codesto atto appartiene essenzialmente (per se) all'omissione: infatti la volizione di un peccato qualsiasi appartiene essenzialmente a tale atto, perché la volontarietà è essenziale al peccato.

- Altre volte l'atto della volontà investe direttamente la cosa che distoglie dal compiere l'azione dovuta: sia essa concomitante all'omissione, come quando uno vuol giocare nel momento in cui ha il dovere di andare in chiesa; sia essa precedente, come quando uno vuol vegliare a lungo la sera, da cui segue il non andare in chiesa di buon mattino. E allora questo atto interno od esterno è solo accidentale all'omissione: poiché l'omissione nel caso è **preterintenzionale**; e noi, come Aristotele dimostra, denominiamo accidentale ciò che esula dall'intenzione. Perciò è evidente che in questo caso il peccato di omissione è legato ad un atto concomitante o precedente, ma quest'ultimo è solo **accidentale al peccato di omissione**. Ora, bisogna giudicare le cose dagli elementi per se (o essenziali) non già dagli elementi per accidens. **Quindi è più esatto affermare che un peccato può esistere senza nessun atto**. Altrimenti bisognerebbe considerare essenziali anche per gli altri peccati attuali (di commissione), gli atti e le occasioni concomitanti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 5, ad arg. 1

Per il bene si richiedono più cose che per il male: poiché, come scrive **Dionigi**, "il bene dipende da una causa integrale e perfetta, il male invece nasce da particolari difetti". Perciò il peccato può dipendere e dal compiere quello che non si deve, e dal non compiere ciò che si deve: **il merito invece si ha soltanto quando uno compie volontariamente ciò che deve.** Perciò il merito non può sussistere senza un atto, il peccato invece può capitare anche senza nessun atto.

I^a II^a q. 71 a. 5, ad arg. 2

Un fatto si dice volontario non solo perché su di esso cade l'atto della volontà, ma anche solo perché è in nostro potere far sì che avvenga o che non avvenga, come spiega Aristotele. Cosicché **può dirsi volontario anche lo stesso non volere, in quanto è in potere dell'uomo volere e non volere.**

I^a II^a q. 71 a. 5, ad arg. 3

Il peccato di omissione ha contro di sé un precetto affermativo, il quale obbliga sempre, ma non di continuo. Quindi uno pecca soltanto quando cessa da quell'atto al quale è obbligato in forza del precetto affermativo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia ben definito il peccato, quando si dice, **Agostino**: "Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge eterna". Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 6, arg. 1

Parola, azione o desiderio implicano sempre un atto. Ma qui sopra abbiamo visto che non tutti i peccati implicano un atto. Dunque codesta definizione non include tutti i peccati.

I^a II^a q. 71 a. 6, arg. 2

Altrove **S. Agostino** ha scritto: "Il peccato è la volontà di ritenere o di conseguire ciò che la giustizia non permette". Ora, la volontà rientra nella concupiscenza, se presa in senso lato per un appetito qualsiasi. Perciò bastava dire che "il peccato è un desiderio contro la legge eterna"; e non era necessario aggiungere: "una parola o un'azione".

I^a II^a q. 71 a. 6, arg. 3

Il peccato propriamente consiste nello scostarsi dal fine: infatti come abbiamo già notato [q.18, a.6], il bene e il male si giudicano principalmente dal fine. Perciò, nel definire il peccato in rapporto al fine, **S. Agostino** afferma che "peccare altro non è che attendere alle cose temporali, trascurando le eterne": e altrove afferma che "tutta la malvagità umana consiste nell'usare ciò di cui si deve fruire, e nel fruire di ciò che si deve usare". Ora, nella definizione

indicata non si parla affatto dell'aversione dal debito fine. Dunque essa non definisce bene il peccato.

[In molti dei suoi scritti Agostino affronta la questione della differenza radicale tra **fruire** e **usare**... Formidabile conoscitore della terminologia, grazie anche alla sua straordinaria conoscenza linguistica in quanto docente di retorica, precisa il fatto che fruire ha la stessa matrice culturale di frutto: "Non ignoro che frutto è di chi sa fruire, cioè godere" (De civitate Dei 11,25). Concretamente, **fruire significa raccogliere un frutto, per gustarlo, assaporarlo e nutrirsiene, senza con ciò distruggere la pianta che lo produce. L'uso invece evoca il senso dello strumento: si usa delle cose che, una volta usate, finiscono la loro funzione... quella cosa che cerchiamo per qualche altro scopo**".

...potremmo dire che usiamo una macchina per muoverci, il computer, un vestito, il denaro; mentre fruiamo, cioè godiamo per il beneficio che ci arreca, dell'amicizia, dell'amore, della verità... Ecco lo sviluppo del pensiero di Agostino: "**Di conseguenza, si deve usare delle cose temporali più che fruirne, per meritare di fruire delle cose eterne**" (Ivi). A questo punto Agostino mette in chiaro il pericolo di scambiare i due termini, che sottendono due atteggiamenti: "Non come fanno i perversi, i quali vogliono **fruire del denaro** (facendone un bene assoluto) e **usare Dio**, poiché non spendono il denaro per Dio, donandolo ai poveri, ma venerano Dio per il denaro" (Ivi). Si sente, in sottofondo, l'accusa rivolta da Agostino ai pagani, che venerano le divinità per ottenere benefici materiali, e non per pura fede... chi usa dei valori spirituali, in primo luogo Dio, invece di fruirne, fa parte della città terrena. Chi invece fruisce dei valori spirituali e usa correttamente delle cose di questo mondo, in funzione della fruizione dei beni spirituali, appartiene alla città di Dio! † **Giuseppe Zenti** (Vescovo emerito di Verona]

I^a II^a q. 71 a. 6, arg. 4

Si dice che una cosa è proibita perché contraria alla legge. Ma **non tutti gli atti peccaminosi sono cattivi perché proibiti**, perché alcuni sono proibiti perché cattivi. Dunque nella definizione generica del peccato non si doveva mettere che è contro la legge di Dio.

I^a II^a q. 71 a. 6, arg. 5

Dalle cose dette in precedenza è chiaro che il peccato indica un atto cattivo dell'uomo. Ma a dire di **Dionigi**, "**la cattiveria dell'uomo consiste nell'essere in contrasto con la ragione**". Perciò bisognava dire che il peccato è contro la ragione, piuttosto che contro la legge eterna.

I^a II^a q. 71 a. 6. SED CONTRA:

basta l'autorità di S. Agostino.

I^a II^a q. 71 a. 6. RESPONDEO:

Dalle cose dette in precedenza è evidente che il **peccato non è altro che l'atto umano cattivo**. Così pure è evidente che un atto è **umano perché volontario**: sia esso volontario perché emesso dalla volontà, come la volizione e l'elezione; sia perché comandato dalla volontà, come gli atti esterni del parlare, o dell'agire. Ora, **un atto umano deve la sua cattiveria al fatto che**

manca della debita misura. D'altra parte la misura per qualsiasi cosa si desume da una **regola**, scostandosi dalla quale la cosa diviene sregolata. Ora ci sono due regole della volontà umana: una **prossima ed omogenea**, l'altra invece è la regola prima, e cioè **la legge eterna**, che è come la ragione di Dio. Ecco perché S. Agostino nella definizione del **peccato** incluse **due elementi**:

- **il primo**, che costituisce la **sostanza dell'atto umano**, ed è come l'elemento materiale del peccato: "**parola, azione o desiderio**";

- **il secondo** invece, che è come l'**elemento formale del peccato**, costituisce la ragione stessa di male: "**contro la legge eterna**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 6, ad arg. 1

Affermazione e negazione appartengono a un medesimo genere: così in campo trinitario genito e ingenito, a detta di S. Agostino, si riducono al genere di relazione. Perciò nei termini **parola ed azione**, si devono intendere anche le parole mancate e le azioni omesse.

I^a II^a q. 71 a. 6, ad arg. 2

La **causa prima del peccato** sta nella **volontà**, la quale comanda tutti gli atti volontari, nei quali soltanto può esserci il peccato: ecco perché S. Agostino talora definisce il peccato mediante la sola volontà. Ma poiché anche gli atti esterni appartengono alla sostanza del peccato per la loro **intrinseca malizia**, di cui abbiamo già trattato, era necessario indicare nella definizione qualche cosa che riguardasse anche gli atti esterni.

I^a II^a q. 71 a. 6, ad arg. 3

La legge eterna ordina l'uomo prima di tutto e principalmente al fine, e quindi lo dispone come si conviene all'uso dei mezzi in rapporto al fine. Perciò quando si dice "**contro la legge eterna**", si accenna all'aversione dal fine e a tutti gli altri disordini.

I^a II^a q. 71 a. 6, ad arg. 4

Quando si dice che **non tutti i peccati sono cattivi** perché proibiti, s'intende di una proibizione del **diritto positivo**. Ma quando si tratta del **diritto naturale**, che è contenuto primariamente nella **legge eterna**, e secondariamente nella **facoltà di giudizio della ragione umana**, allora **tutti i peccati sono cattivi perché proibiti**. Infatti essi ripugnano al diritto naturale, proprio perché sono atti disordinati.

I^a II^a q. 71 a. 6, ad arg. 5

Il **peccato dai teologi** viene considerato principalmente come **offesa di Dio**; dai **filosofi moralisti** invece è considerato principalmente come **atto contrario alla ragione**. Perciò S. Agostino giustamente lo definisce come contrario alla legge eterna, piuttosto che come contrario alla ragione: tanto più che la legge eterna ci dà delle norme in molte cose che sorpassano la ragione umana, p. es., nelle cose di fede.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >
>> Vizi e peccati considerati in se stessi

Prima parte della seconda parte

Questione 71

Proemio

Logicamente dobbiamo ora trattare dei **vizi e dei peccati**. E su questo tema si offrono alla nostra considerazione **sei argomenti**:

- primo, i vizi e i peccati nella loro **intrinseca natura**;
- secondo, le loro **distinzioni**;
- terzo, il loro **confronto** reciproco;
- quarto, la **sede** (psicologica) del peccato;
- quinto, le sue **cause**;
- sesto, i suoi **effetti**.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se il vizio sia il contrario della virtù;

2. Se il vizio sia contro natura;

3. Se sia peggiore il vizio o l'atto vizioso;

4. Se l'atto vizioso sia compossibile con la virtù;

5. Se in ogni peccato vi sia un atto;

6. Se sia esatta la definizione di S. Agostino: "Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contrario alla legge eterna".

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **vizio** non sia il **contrario della virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 1, arg. 1

Come insegna **Aristotele**, ogni cosa ha un solo contrario. Ora, la **virtù** ha come contrario il **peccato** e la **malizia**. Dunque il suo contrario non è il **vizio**: poiché si chiama vizio anche la disposizione indebita delle membra corporee, o di qualsiasi altra cosa.

I^a II^a q. 71 a. 1, arg. 2

Virtù sta ad indicare una perfezione della **potenza**. **Invece il vizio non esprime nessun rapporto con la potenza**. Perciò il vizio non è il contrario della virtù.

I^a II^a q. 71 a. 1, arg. 3

Cicerone insegna che la "virtù è una specie di salute dell'anima". Ma alla salute più che il vizio si contrappone l'infermità, o la malattia. Dunque il vizio non è il contrario della virtù.

I^a II^a q. 71 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto che "il vizio è una qualità che rende l'animo cattivo". Invece la virtù è "una qualità che rende buono chi la possiede", come abbiamo visto [q.55, aa.3,4]. Dunque il vizio è il contrario della virtù.

I^a II^a q. 71 a. 1. RESPONDEO:

Nella virtù si possono considerare due cose, e cioè: l'essenza stessa della virtù, e l'atto cui essa è ordinata.

- E nell'essenza della virtù alcuni elementi rientrano direttamente e altri indirettamente.

+ **Direttamente** la virtù implica la disposizione particolare di un soggetto conforme alla natura di esso: ed ecco perché il **Filosofo** insegna, che "la virtù è una disposizione di ciò che è perfetto all'ottimo; e chiamo perfetto ciò che è disposto secondo natura".

+ **Indirettamente** poi ne viene che la virtù è una certa bontà: infatti la bontà di ogni cosa consiste nel suo adeguarsi al modo della propria natura.

- L'atto poi cui la vita è ordinata è l'atto buono, com'è evidente da quanto abbiamo detto. [q.56, a.3]

- In base a questo **tre sono le cose che si oppongono alla virtù:**

+ La prima di esse è il peccato, che si contrappone all'atto cui la virtù è ordinata: infatti il peccato sta a indicare l'atto disordinato, mentre l'atto della virtù è retto e ordinato.

+ Invece in quanto la virtù implica la bontà, ad essa si contrappone la malizia.

+ Ma per quello che ne costituisce direttamente la ragione di virtù, ad essa si contrappone il vizio: infatti il vizio per ogni cosa consiste nel suo non essere disposta secondo la propria natura. Ecco perché **S. Agostino** può affermare: "Chiama vizio ciò che vedrai mancare alla perfezione di una natura".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 1

Le tre cose indicate non si contrappongono alla virtù nella stessa maniera:

- poiché il peccato le si contrappone in quanto la virtù porta ad operare il bene;
- la malizia in rapporto a ciò che è una certa bontà;
- e il vizio propriamente in quanto essa è virtù.

I^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 2

La virtù non implica soltanto la **perfezione della potenza operativa**, ma anche la **debita disposizione del soggetto** che ne è adorno: e questo perché ogni cosa agisce conforme al suo attuale modo di essere. **Perciò si richiede che una cosa, per compiere il bene, abbia in sé una buona disposizione.** E sotto questo aspetto il vizio si contrappone alla virtù.

I^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 3

Come spiega lo stesso **Cicerone**, "le malattie e le infermità fanno parte della condizione viziosa di un essere": **infatti** per il corpo "si chiama malattia la corruzione di tutto l'organismo", come la febbre e le affezioni consimili; "si chiama infermità la malattia accompagnata dalla debolezza; e vizio la disgregazione delle parti tra loro". Ora, sebbene nel corpo possa esserci malattia senza infermità, come quando uno è mal disposto internamente, senza essere impedito dal compiere all'esterno le solite attività, "tuttavia nell'animo queste due cose non si possono distinguere che col pensiero", come afferma il medesimo autore. Infatti è inevitabile che ogni qual volta uno è mal disposto interiormente, per un affetto disordinato, divenga perciò incapace a compiere le operazioni dovute; poiché secondo il detto evangelico: "ogni albero si riconosce dai suoi frutti", e cioè l'uomo si riconosce dalle sue opere. **Ma "il vizio dell'animo"**, egli dice, "è un abito o una affezione spirituale che rende incostante e incoerente tutta la vita". **E questo si riscontra anche senza malattie o infermità**, come quando uno pecca per debolezza, o per passione. **Perciò il vizio è più esteso dell'infermità o della malattia; e la virtù stessa ha un'estensione maggiore della salute**; poiché, a detta di Aristotele, anche la salute è da considerarsi una virtù. **Dunque alla virtù si contrappone più direttamente il vizio che l'infermità, o la malattia.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **vizio non sia contro natura.** Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 2, arg. 1

Il vizio è il contrario della virtù. Ora, **le virtù non sono in noi per natura, ma vengono prodotte in noi, o per infusione o per assuefazione, come sopra abbiamo spiegato [q.63, aa.1,2,3].** Dunque i vizi non sono contro natura.

I^a II^a q. 71 a. 2, arg. 2

Alle cose contro natura non si può fare l'abitudine: per dirla con Aristotele, "un sasso non si abitua mai a salire verso l'alto". Invece alcuni si abituanano ai vizi. Dunque i vizi non sono contro natura.

I^a II^a q. 71 a. 2, arg. 3

Tutto ciò che è contro natura non può trovarsi nella maggioranza di quegli esseri che hanno quella data natura. Ora, **i vizi si trovano nella maggioranza degli uomini;** poiché sta scritto, **Matteo, 7, 13:** "Spaziosa è la via che conduce alla perdizione e molti sono quelli che entrano per essa". Dunque il vizio non è contro natura.

I^a II^a q. 71 a. 2, arg. 4

Si è visto che il peccato sta al vizio come l'azione sta all'abito rispettivo. Ma il peccato, secondo la definizione di **S. Agostino**, "è una parola, un'azione o un desiderio contrario alla legge di Dio". Ora, la legge di Dio è superiore alla natura. Perciò si deve concludere che il vizio è contrario alla legge piuttosto che alla natura.

I^a II^a q. 71 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "Ogni vizio, per il fatto che è vizio, è contro natura".

I^a II^a q. 71 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già spiegato che il vizio è contrario alla virtù, e che la virtù di ciascuna cosa consiste nell'essere ben disposta secondo le esigenze della sua natura. Perciò, in ciascuna cosa, si devono denominare vizi le disposizioni contrarie a quanto conviene alla sua natura. Infatti di questo ogni cosa viene vituperata: anzi, a dire di S. Agostino, "il termine vituperio si crede che derivi da vizio".

Si deve però notare che, per qualsiasi cosa, è natura soprattutto la forma da cui riceve la propria specie. Ora, l'uomo viene costituito nella sua specie **dall'anima razionale**. Perciò quanto è contrario all'ordine della ragione è propriamente contrario alla natura dell'uomo come tale; invece quanto è conforme alla ragione è conveniente alla natura dell'uomo come tale. Per dirla con **Dionigi**: "Bene per l'uomo è essere secondo ragione, e male per l'uomo è essere difforme dalla ragione". Quindi la virtù umana, la quale "rende buono l'uomo, e buona l'opera che egli compie", in tanto è secondo l'umana natura, in quanto concorda con la ragione: il vizio invece in tanto è contro la natura dell'uomo, in quanto è contrario all'ordine della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 1

Sebbene allo stato perfetto le virtù non siano prodotte dalla natura, tuttavia esse inclinano verso ciò che è conforme alla natura, cioè secondo l'ordine della ragione: infatti **Cicerone** ha scritto che "la virtù è un abito connaturale ossequiente alla ragione". In questo senso si dice che la virtù è conforme alla natura: e viceversa il vizio si concepisce come contrario ad essa.

I^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 2

In questo caso il Filosofo parla di cose contro natura nel significato di **fenomeni contrari al procedimento di natura**; non già nel senso di cose difformi dalla natura, cioè nel senso corrispettivo a quello secondo il quale le virtù si dicono secondo natura, perché inclinano a ciò che è conforme alla natura.

I^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 3

Nell'uomo ci sono due nature, quella razionale e quella sensitiva. E poiché l'uomo arriva agli atti della ragione attraverso l'attività dei sensi, sono più quelli che seguono le **inclinazioni della natura sensitiva** che coloro i quali seguono la ragione; sono infatti più numerosi quelli

che iniziano un'opera che coloro che completano l'opera incominciata. Ora tra gli uomini i vizi e i peccati derivano proprio da questo, che essi seguono l'inclinazione della natura sensitiva contro l'ordine della ragione.

I^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 4

Tutto ciò che è contrario a un'opera d'arte, è anche contrario alla natura dell'arte che lo ha prodotto. Ora, la legge eterna sta all'ordine della ragione umana, come l'arte al suo prodotto. Perciò è identica l'opposizione del vizio e del peccato contro l'ordine della ragione umana, e contro la legge eterna. Cosicché **S. Agostino** può affermare che "tutte le nature hanno da Dio di essere nature: e in tanto sono viziose, in quanto si scostano dall'arte di colui da cui furono create".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **vizio**, cioè l'**abito cattivo**, sia peggiore del peccato, cioè **dell'atto cattivo**. Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 3, arg. 1

Come è migliore il bene più duraturo, così è peggiore il male di maggior durata. Ma l'**abito vizioso** ha più durata degli atti viziosi, che subito passano. Quindi l'**abito vizioso** è peggiore dell'**atto vizioso**.

I^a II^a q. 71 a. 3, arg. 2

La causa è superiore all'effetto. Ora, è l'**abito** che compie l'**atto**, sia nel bene che nel male. Dunque l'**abito** è superiore all'**atto**, sia nella bontà che nella malizia.

I^a II^a q. 71 a. 3, arg. 3

Sono più da fuggire mali molteplici che un male unico. Ora, un **abito cattivo virtualmente** è causa di molte azioni cattive. Perciò l'**abito vizioso** è peggiore dell'**atto peccaminoso**.

I^a II^a q. 71 a. 3. **SED CONTRA:**

Uno può essere punito giustamente per un **atto vizioso**: non così per un **abito vizioso**, qualora non passi all'atto. Dunque l'**atto** è peggiore dell'**abito vizioso**.

I^a II^a q. 71 a. 3. **RESPONDEO:**

L'**abito** è qualche cosa di mezzo tra la **potenza** e l'**atto**. Ora, è evidente che nel bene e nel male l'**atto** è superiore alla **potenza**, come insegna **Aristotele**: infatti è meglio agire bene che avere la sola capacità di farlo; **così pure è più riprovevole agire malamente, che averne la capacità**. Da ciò deriva che l'**abito**, nel bene come nel male, occupa un grado intermedio tra la **potenza** e l'**atto**: e cioè, come l'**abito** buono o cattivo è superiore, in bontà o in malizia, alla **facoltà**, così è inferiore all'**atto**.

E ciò si dimostra anche dal fatto che un abito non si denomina buono o cattivo, se non perché inclina a degli atti buoni o cattivi. **Cosicché un abito si dice buono o cattivo per la bontà o per la cattiveria dell'atto.** Perciò l'atto, in bontà o in malizia, è superiore agli abiti: poiché "la causa è sempre superiore ai suoi effetti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 3, ad arg. 1

Niente impedisce che ci sia una cosa sostanzialmente superiore a un'altra, la quale tuttavia sotto un certo aspetto, (secundum quid) le sia inferiore. Infatti si deve giudicare sostanzialmente (o simpliciter) superiore quella cosa che è tale in rapporto a quanto direttamente (per se) viene considerato nell'una e nell'altra: e **superiore secundum quid quella che eccelle in un elemento marginale.** Ora, noi abbiamo dimostrato dalla nozione stessa di atto e di abito, che **l'atto, in bontà o in malizia, è superiore all'abito.** Invece, che **l'abito** abbia maggior durata dell'atto dipende **occasionalmente** dal loro trovarsi in una particolare natura, che non è capace di agire di continuo, e la cui azione consiste in un moto **transeunte.** Perciò di suo l'atto è superiore all'abito *[simpliciter]*, sia in bontà che in malizia: mentre **l'abito è superiore all'atto secundum quid.**

I^a II^a q. 71 a. 3, ad arg. 2

L'abito è causa dell'atto come **causa efficiente:** ma **l'atto** è causa dell'abito come **causa finale;** e la ragione di bene e di male si desume da quest'ultima. Perciò in fatto di bontà e di malizia l'atto è superiore all'abito.

I^a II^a q. 71 a. 3, ad arg. 3

L'abito non è una pluralità di atti in **senso assoluto,** ma solo **secundum quid,** cioè **virtualmente.** Perciò non si può concludere senz'altro che l'abito sia superiore all'atto in bontà o in malizia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **l'atto vizioso,** ossia il peccato, non possa **coesistere** con la **virtù.** Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 4, arg. 1

I contrari non possono coesistere nel medesimo soggetto. Ma il peccato **da un certo punto di vista** *[a.1]*, come abbiamo spiegato, è il contrario della virtù. Dunque il peccato non può coesistere con essa.

I^a II^a q. 71 a. 4, arg. 2

Il peccato è peggiore del vizio, l'atto cattivo, cioè, è peggiore dell'abito vizioso. **Ora, il vizio non è compatibile con la virtù.** Quindi neppure il peccato.

I^a II^a q. 71 a. 4, arg. 3

Secondo Aristotele il peccato capita nelle cose naturali come nell'attività volontaria. Ma **nelle cose naturali il peccato dipende sempre dalla corruzione di una virtù naturale**: a dire di **Aristotele**, "i mostri derivano dalla corruzione di qualche principio nel seme". Perciò nell'attività volontaria il peccato capita soltanto per la corruzione di qualche virtù dell'anima. **E quindi il peccato e la virtù sono incompatibili nel medesimo soggetto.**

I^a II^a q. 71 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che la virtù si genera e si corrompe in forza di cose contrarie. Ma sopra abbiamo dimostrato [q.51, a.3] che **un solo atto virtuoso non causa la virtù. Dunque neppure un solo atto peccaminoso può distruggerla. Perciò le due cose possono coesistere nel medesimo soggetto.**

I^a II^a q. 71 a. 4. RESPONDEO:

Il peccato sta alla virtù come un atto cattivo a un abito buono. Ma un abito non si trova nell'anima come la forma di un essere di ordine naturale. **Una forma naturale, infatti, produce per necessità l'operazione rispettiva**; e quindi non è compatibile con una data forma naturale l'atto della forma contraria; **col calore, per esempio, non è compatibile l'atto del raffreddamento**, e con la levità non è possibile il moto verso il basso, se non per la violenza di una causa esterna. **L'abito invece non produce la sua operazione nell'anima per necessità, ma l'uomo "se ne serve quando vuole"**. Perciò, rimanendo l'abito in lui, l'uomo può non usarne, oppure può compiere un atto contrario. **E in questo modo, pur possedendo una virtù, uno può passare all'atto contrario del peccato.**

L'atto del peccato, dunque, confrontato con la virtù in quanto questa è un abito, **non può corromperla, se è un atto unico**: infatti, come un abito da un unico atto non può essere generato, così non può esserne distrutto, secondo le spiegazioni date. Se invece l'atto peccaminoso viene confrontato con la causa delle virtù, allora è possibile che certe virtù siano distrutte da un solo atto peccaminoso. **Infatti ogni peccato mortale è contrario alla carità**, radice di tutte le virtù infuse in quanto virtù: **perciò, da un solo peccato mortale, distrutta la carità, vengono distrutte conseguentemente tutte le virtù infuse**, sotto l'aspetto di virtù. E dico questo per la fede e la speranza, i cui abiti informi rimangono dopo il peccato mortale; ma allora non sono virtù. Invece il peccato veniale, che non è contrario alla carità e non la esclude, neppure esclude altre virtù. Dal canto loro le virtù acquisite non vengono distrutte mai da un unico atto di qualsiasi peccato.

Perciò **il peccato mortale non è compatibile con le virtù infuse: è compatibile però con le virtù acquisite**. Invece il peccato veniale è compatibile con le virtù infuse e con quelle acquisite.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 1

Il peccato non è direttamente contrario alla virtù, ma al suo atto. Esso perciò è incompatibile con l'atto della virtù: tuttavia può stare insieme con l'abito di essa.

I^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 2

Il vizio è direttamente contrario alla virtù, come il peccato all'atto virtuoso. **Perciò il vizio esclude la virtù**, come il peccato ne esclude l'atto.

I^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 3

Le virtù naturali agiscono per necessità: e quindi, quando la virtù è integra, non può mai riscontrarsi un peccato nell'operazione. Invece **le virtù dell'anima non producono i loro atti per necessità**: perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in ogni peccato ci sia un atto. Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 5, arg. 1

Il peccato sta al vizio, come il merito sta alla virtù. Ora, **il merito non può sussistere senza un atto**. Così non può sussistere il peccato.

I^a II^a q. 71 a. 5, arg. 2

S. Agostino insegna, che "ogni peccato è talmente volontario, che se non è volontario non è peccato". Una cosa però non può essere volontaria che mediante un **atto di volontà**. Dunque ogni peccato deve avere un atto.

I^a II^a q. 71 a. 5, arg. 3

Se un peccato potesse capitare senza un atto qualsiasi, ne seguirebbe che uno commetterebbe peccato per il fatto che cessa dall'atto dovuto. Ma c'è qualcuno che cessa di continuo dall'atto dovuto, e cioè colui che non compie mai le azioni dovute. Perciò ne seguirebbe che costui pecca di continuo: il che è falso. Quindi non possono esserci dei peccati senza nessun atto.

I^a II^a q. 71 a. 5. **SED CONTRA**:

S. Giacomo, 4, 17, ammonisce: "**Chi sa fare il bene e non lo fa, commette peccato**". Ora, il non fare non implica un atto. Dunque può esserci un peccato senza nessun atto.

I^a II^a q. 71 a. 5. **RESPONDEO**:

Il problema nasce principalmente per il **peccato di omissione**, a proposito del quale ci sono diverse opinioni:

- Alcuni dicono che in ogni **peccato di omissione c'è un atto, o interno, o esterno**.

+ **Interno**, come quando uno **vuole non andare in chiesa quando è tenuto ad andarci**.

+ **Esterno**, come quando chi è tenuto ad andare in chiesa nell'ora fissata, oppure avanti, **si applica ad altre cose** che gli impediscono di andare in chiesa. Anche questo, però, in qualche modo ricade nel primo caso: infatti chi vuole una cosa che è incompatibile con un'altra,

logicamente vuole privarsi di quest'ultima; a meno che non avverta l'incompatibilità di quanto vuol fare con ciò che è tenuto a fare; nel quale caso potrebbe essere giudicato colpevole di **negligenza**.

- Altri invece affermano che nel peccato di omissione non si richiede **nessun atto**; perché **lo stesso non fare** ciò che uno è tenuto a fare è **già peccato**.

- Nell'una e nell'altra opinione c'è qualche cosa di vero. Infatti se nel peccato di omissione si considera solo ciò che costituisce direttamente la ragione di peccato,

+ talora il peccato di omissione implica un **atto interiore**, come quando uno vuole positivamente non andare in chiesa:

+ talora invece **prescinde da ogni atto interno od esterno**, come nel caso di chi al momento in cui dovrebbe andare in chiesa, non pensa né di andare né di non andare.

- Se viceversa nel peccato di omissione si considerano anche le **cause o le occasioni** dell'omissione stessa, allora è necessario che in ogni peccato di questo genere ci sia **un atto**. Non si dà, infatti, un peccato di omissione, se uno non tralascia ciò che è in grado di fare e di non fare. Ora, codesta astensione non avviene senza una causa, o un'occasione concomitante o precedente.

+ Ma se codesta **causa non è in potere dell'interessato**, l'omissione non ha natura di peccato: come quando uno lascia di andare in chiesa per malattia.

+ Se invece la **causa**, o l'occasione di tralasciare **dipende dalla volontà**, l'omissione è peccaminosa: e allora è necessario che codesta causa, in quanto volontaria, sia sempre accompagnata da un atto, almeno da un **atto interiore della volontà**.

Ora, codesto atto qualche volta investe direttamente l'omissione stessa: quando, p. es., uno non vuole andare in chiesa per pigrizia. E allora codesto atto appartiene essenzialmente (per se) all'omissione: infatti la volizione di un peccato qualsiasi appartiene essenzialmente a tale atto, perché la volontarietà è essenziale al peccato.

- Altre volte l'atto della volontà investe direttamente la cosa che distoglie dal compiere l'azione dovuta: sia essa concomitante all'omissione, come quando uno vuol giocare nel momento in cui ha il dovere di andare in chiesa; sia essa precedente, come quando uno vuol vegliare a lungo la sera, da cui segue il non andare in chiesa di buon mattino. E allora questo atto interno od esterno è solo accidentale all'omissione: poiché l'omissione nel caso è **preterintenzionale**; e noi, come Aristotele dimostra, denominiamo accidentale ciò che esula dall'intenzione. Perciò è evidente che in questo caso il peccato di omissione è legato ad un atto concomitante o precedente, ma quest'ultimo è solo **accidentale al peccato di omissione**. Ora, bisogna giudicare le cose dagli elementi per se (o essenziali) non già dagli elementi per accidens. **Quindi è più esatto affermare che un peccato può esistere senza nessun atto**. Altrimenti bisognerebbe considerare essenziali anche per gli altri peccati attuali (di commissione), gli atti e le occasioni concomitanti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 5, ad arg. 1

Per il bene si richiedono più cose che per il male: poiché, come scrive **Dionigi**, "il bene dipende da una causa integrale e perfetta, il male invece nasce da particolari difetti". Perciò il peccato può dipendere e dal compiere quello che non si deve, e dal non compiere ciò che si deve: **il merito invece si ha soltanto quando uno compie volontariamente ciò che deve.** Perciò il merito non può sussistere senza un atto, il peccato invece può capitare anche senza nessun atto.

I^a II^a q. 71 a. 5, ad arg. 2

Un fatto si dice volontario non solo perché su di esso cade l'atto della volontà, ma anche solo perché è in nostro potere far sì che avvenga o che non avvenga, come spiega Aristotele. Cosicché **può dirsi volontario anche lo stesso non volere, in quanto è in potere dell'uomo volere e non volere.**

I^a II^a q. 71 a. 5, ad arg. 3

Il peccato di omissione ha contro di sé un precetto affermativo, il quale obbliga sempre, ma non di continuo. Quindi uno pecca soltanto quando cessa da quell'atto al quale è obbligato in forza del precetto affermativo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia ben definito il peccato, quando si dice, **Agostino**: "Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge eterna". Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 6, arg. 1

Parola, azione o desiderio implicano sempre un atto. Ma qui sopra abbiamo visto che non tutti i peccati implicano un atto. Dunque codesta definizione non include tutti i peccati.

I^a II^a q. 71 a. 6, arg. 2

Altrove **S. Agostino** ha scritto: "Il peccato è la volontà di ritenere o di conseguire ciò che la giustizia non permette". Ora, la volontà rientra nella concupiscenza, se presa in senso lato per un appetito qualsiasi. Perciò bastava dire che "il peccato è un desiderio contro la legge eterna"; e non era necessario aggiungere: "una parola o un'azione".

I^a II^a q. 71 a. 6, arg. 3

Il peccato propriamente consiste nello scostarsi dal fine: infatti come abbiamo già notato [q.18, a.6], il bene e il male si giudicano principalmente dal fine. Perciò, nel definire il peccato in rapporto al fine, **S. Agostino** afferma che "peccare altro non è che attendere alle cose temporali, trascurando le eterne": e altrove afferma che "tutta la malvagità umana consiste nell'usare ciò di cui si deve fruire, e nel fruire di ciò che si deve usare". Ora, nella definizione

indicata non si parla affatto dell'aversione dal debito fine. Dunque essa non definisce bene il peccato.

*[In molti dei suoi scritti Agostino affronta la questione della differenza radicale tra **fruire** e **usare**... Formidabile conoscitore della terminologia, grazie anche alla sua straordinaria conoscenza linguistica in quanto docente di retorica, precisa il fatto che fruire ha la stessa matrice culturale di frutto: "Non ignoro che frutto è di chi sa fruire, cioè godere" (De civitate Dei 11,25). Concretamente, **fruire significa raccogliere un frutto, per gustarlo, assaporarlo e nutrirsi, senza con ciò distruggere la pianta che lo produce. L'uso invece evoca il senso dello strumento: si usa delle cose che, una volta usate, finiscono la loro funzione... quella cosa che cerchiamo per qualche altro scopo**"]*

*...potremmo dire che usiamo una macchina per muoverci, il computer, un vestito, il denaro; mentre fruiamo, cioè godiamo per il beneficio che ci arreca, dell'amicizia, dell'amore, della verità... Ecco lo sviluppo del pensiero di Agostino: "**Di conseguenza, si deve usare delle cose temporali più che fruirne, per meritare di fruire delle cose eterne**" (Ivi). A questo punto Agostino mette in chiaro il pericolo di scambiare i due termini, che sottendono due atteggiamenti: "Non come fanno i perversi, i quali vogliono **fruire del denaro** (facendone un bene assoluto) e **usare Dio**, poiché non spendono il denaro per Dio, donandolo ai poveri, ma venerano Dio per il denaro" (Ivi). Si sente, in sottofondo, l'accusa rivolta da Agostino ai pagani, che venerano le divinità per ottenere benefici materiali, e non per pura fede... chi usa dei valori spirituali, in primo luogo Dio, invece di fruirne, fa parte della città terrena. Chi invece fruisce dei valori spirituali e usa correttamente delle cose di questo mondo, in funzione della fruizione dei beni spirituali, appartiene alla città di Dio! † **Giuseppe Zenti** (Vescovo emerito di Verona)]*

I^a II^a q. 71 a. 6, arg. 4

Si dice che una cosa è proibita perché contraria alla legge. Ma **non tutti gli atti peccaminosi sono cattivi perché proibiti**, perché alcuni sono proibiti perché cattivi. Dunque nella definizione generica del peccato non si doveva mettere che è contro la legge di Dio.

I^a II^a q. 71 a. 6, arg. 5

Dalle cose dette in precedenza è chiaro che il peccato indica un atto cattivo dell'uomo. Ma a dire di **Dionigi**, **"la cattiveria dell'uomo consiste nell'essere in contrasto con la ragione"**. Perciò bisognava dire che il peccato è contro la ragione, piuttosto che contro la legge eterna.

I^a II^a q. 71 a. 6. SED CONTRA:

basta l'autorità di S. Agostino.

I^a II^a q. 71 a. 6. RESPONDEO:

Dalle cose dette in precedenza è evidente che il **peccato non è altro che l'atto umano cattivo**. Così pure è evidente che un atto è **umano perché volontario**: sia esso volontario perché emesso dalla volontà, come la volizione e l'elezione; sia perché comandato dalla volontà, come gli atti esterni del parlare, o dell'agire. Ora, **un atto umano deve la sua cattiveria al fatto che**

manca della debita misura. D'altra parte la misura per qualsiasi cosa si desume da una **regola**, scostandosi dalla quale la cosa diviene sregolata. Ora ci sono due regole della volontà umana: una prossima ed omogenea, l'altra invece è la regola prima, e cioè **la legge eterna**, che è come la ragione di Dio. Ecco perché S. Agostino nella definizione del **peccato** incluse **due elementi**:

- **il primo**, che costituisce **la sostanza dell'atto umano**, ed è come l'elemento materiale del peccato: "**parola, azione o desiderio**";

- **il secondo** invece, che è come **l'elemento formale del peccato**, costituisce la ragione stessa di male: "**contro la legge eterna**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 71 a. 6, ad arg. 1

Affermazione e negazione appartengono a un medesimo genere: così in campo trinitario genito e ingenito, a detta di S. Agostino, si riducono al genere di relazione. Perciò nei termini parola ed azione, si devono intendere anche le parole mancate e le azioni omesse.

I^a II^a q. 71 a. 6, ad arg. 2

La **causa prima del peccato** sta nella **volontà**, la quale comanda tutti gli atti volontari, nei quali soltanto può esserci il peccato: ecco perché S. Agostino talora definisce il peccato mediante la sola volontà. Ma poiché anche gli atti esterni appartengono alla sostanza del peccato per la loro **intrinseca malizia**, di cui abbiamo già trattato, era necessario indicare nella definizione qualche cosa che riguardasse anche gli atti esterni.

I^a II^a q. 71 a. 6, ad arg. 3

La legge eterna ordina l'uomo prima di tutto e principalmente al fine, e quindi lo dispone come si conviene all'uso dei mezzi in rapporto al fine. Perciò quando si dice "contro la legge eterna", si accenna all'aversione dal fine e a tutti gli altri disordini.

I^a II^a q. 71 a. 6, ad arg. 4

Quando si dice che **non tutti i peccati sono cattivi** perché proibiti, s'intende di una proibizione del **diritto positivo**. Ma quando si tratta del **diritto naturale**, che è contenuto primariamente nella **legge eterna**, e secondariamente nella **facoltà di giudizio della ragione umana**, allora **tutti i peccati sono cattivi perché proibiti**. Infatti essi ripugnano al diritto naturale, proprio perché sono atti disordinati.

I^a II^a q. 71 a. 6, ad arg. 5

Il **peccato dai teologi** viene considerato principalmente come **offesa di Dio**; dai **filosofi moralisti** invece è considerato principalmente come **atto contrario alla ragione**. Perciò S. Agostino giustamente lo definisce come contrario alla legge eterna, piuttosto che come contrario alla ragione: tanto più che la legge eterna ci dà delle norme in molte cose che sorpassano la ragione umana, p. es., nelle cose di fede.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >
>> La distinzione dei peccati

Prima parte della seconda parte

Questione 72

Proemio

Passiamo così a trattare della **distinzione dei peccati, o vizi.**

Sull'argomento si pongono nove quesiti:

1. Se i peccati siano tra loro specificamente distinti secondo l'oggetto;
2. Si esamina la distinzione tra peccati spirituali e carnali;
3. Se i peccati siano distinti specificamente secondo le cause;
4. Se lo siano secondo coloro contro i quali si pecca;
5. Se codesta distinzione possa dipendere dalla diversità della pena o del reato;
6. Se dipenda dal fatto di essere omessi o commessi;
7. Se dipenda dalla diversa esecuzione del peccato;
8. Se dal provenire per eccesso o per difetto;
9. Se dipenda dalle diverse circostanze.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i peccati non siano specificamente distinti secondo l'oggetto. Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 1, arg. 1

Gli atti umani si dicono buoni o cattivi principalmente in rapporto al **fine**, come abbiamo visto [q.18, a.6]. Ora, siccome il peccato altro non è che l'atto umano cattivo [q.21, a.1; q.71, a.1], sembra più logico distinguere specificamente i peccati secondo i fini che secondo gli oggetti.

I^a II^a q. 72 a. 1, arg. 2

Il male, essendo una privazione, ha le sue distinzioni specifiche secondo le diverse specie dei suoi opposti. Ma il peccato è un male nel genere degli atti umani. Dunque i peccati derivano la distinzione specifica più dalle virtù opposte che dal loro oggetto.

I^a II^a q. 72 a. 1, arg. 3

Se i peccati si distinguessero specificamente per il loro oggetto, sarebbe impossibile che l'identico specifico peccato potesse abbracciare **oggetti diversi**. Invece tali peccati si trovano: infatti la superbia, a dire di S. Gregorio, abbraccia cose spirituali e cose materiali; mentre l'avarizia si estende a cose di diverso genere. Dunque i peccati non si distinguono specificamente secondo il loro oggetto.

I^a II^a q. 72 a. 1. SED CONTRA:

"Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio", (Agostino). Ora, le parole, le azioni e i desideri si distinguono secondo i diversi oggetti; poiché, secondo le dimostrazioni date [q.18, a.5; I, q.77, a.3], gli atti si distinguono secondo i loro oggetti. Perciò anche i peccati si distinguono specificamente secondo i loro oggetti.

I^a II^a q. 72 a. 1. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [q.71, a.6] che il peccato consta di due elementi:

1) di un atto volontario

2) e del disordine di esso, che dipende dal suo scostarsi dalla legge di Dio.

1) Il primo di essi però sta a colui che pecca come l'elemento essenziale (per se), poiché costui intende compiere tale atto volontario in una determinata materia;

2) il secondo invece, cioè il disordine dell'atto, è accidentale (per accidens) all'intenzione di chi pecca. Infatti, secondo il detto di Dionigi, "nessuno agisce in cerca del male".

[quel mal voler che pur mal chiede con lo 'ntelletto,]

Ora, è evidente che ogni cosa raggiunge la sua specie in forza di quanto le appartiene essenzialmente (per se), e non per quello che le appartiene (per accidens) accidentalmente; poiché gli elementi accidentali sono estranei alla specie. Perciò i peccati si distinguono specificamente tra loro in quanto atti volontari, e non in forza del disordine esistente in essi. Ma gli atti volontari, come abbiamo già dimostrato, si distinguono specificamente tra loro secondo l'oggetto. Dunque è dall'oggetto che i peccati ricevono propriamente la loro distinzione specifica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 72 a. 1, ad arg. 1

L'aspetto di bene si addice principalmente al fine: perciò quest'ultimo, in rapporto all'atto di volontà, che è l'elemento principale in ogni peccato, forma precisamente l'oggetto. Dire, quindi, che i peccati differiscono specificamente secondo il fine, è come dire che differiscono secondo l'oggetto.

I^a II^a q. 72 a. 1, ad arg. 2

Il peccato non è pura privazione, ma un atto privo dell'ordine dovuto. Ecco perché i peccati sono specificamente distinti più secondo l'oggetto di codesti atti, che secondo le virtù contrarie. Del resto, anche se si volessero distinguere secondo le opposte virtù, si tornerebbe alla stessa conclusione: infatti le virtù, come abbiamo visto, si distinguono specificamente secondo l'oggetto.

I^a II^a q. 72 a. 1, ad arg. 3

Niente impedisce che in cose di specie o di generi diversi si trovi **un'unica ragione formale obiettiva**, da cui il peccato desume la sua specie. E in tal senso la superbia cerca la propria eccellenza in cose diverse: e l'avarizia cerca l'abbondanza di tutto ciò che serve alla vita umana.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto distinguere i **peccati in spirituali e carnali**. Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 2, arg. 1

L'Apostolo scrive, **Galati, 5, 19**: "Ora le opere **della carne** è chiaro quali sono: fornicazione, impurità, dissolutezza, lussuria, idolatria, venefici, ecc."; dal che è evidente che tutti i peccati sono opere della carne. Dunque non si devono distinguere i peccati carnali da quelli spirituali.

I^a II^a q. 72 a. 2, arg. 2

Chiunque pecca cammina secondo la carne, conforme al detto dell'Apostolo, **Romani, 8,13**: "Se vivrete secondo **la carne**, morirete; ma se con lo spirito darete morte alle azioni della carne, vivrete". Ora, vivere o camminare secondo la carne va attribuito al peccato carnale. **Perciò tutti i peccati sono carnali**. E quindi non sono da distinguere in peccati carnali e spirituali.

I^a II^a q. 72 a. 2, arg. 3

Si denomina spirito la parte superiore dell'anima, cioè la mente o ragione; secondo l'espressione di S. Paolo, **Efesini, 4, 23**: "Rinnovatevi nello spirito della vostra mente", dove spirito sta per ragione, come spiega la Glossa. Ma tutti i peccati che si commettono secondo la carne, per il consenso derivano dalla ragione: poiché, come spiegheremo in seguito, appartiene alla ragione superiore consentire al peccato. **Dunque gli stessi peccati sono carnali e spirituali**. E quindi non si distinguono tra loro.

I^a II^a q. 72 a. 2, arg. 4

Se alcuni peccati sono in particolare da dirsi carnali, sembra che si tratti di quei peccati in cui uno pecca contro il proprio corpo. Ora, **come dice l'Apostolo, 1Corinti, 6, 18**: "Qualunque peccato l'uomo commette è fuori del corpo. Ma il fornicatore commette un peccato contro il proprio corpo". **Perciò la sola fornicazione dovrebbe essere un peccato carnale: invece l'Apostolo enumera tra i peccati carnali anche l'avarizia, Efesini, 5, 3.**

I^a II^a q. 72 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma che "dei sette vizi capitali cinque sono spirituali e due carnali".

I^a II^a q. 72 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto, i peccati ricevono la loro specie dall'oggetto. Ora, **ogni peccato consiste** nella brama disordinata di un bene commutabile (o creato); e quindi **nel possesso di**

esso si ha un godimento disordinato. Ora, da quanto abbiamo detto in precedenza [q.31, a.3], risulta che il godimento è di due specie:

- **Il primo, proprio dell'anima**, si esaurisce nella sola percezione della cosa desiderata: e questo si può anche chiamare godimento spirituale; come quando uno gode della lode umana, o di altre cose del genere.

- **Il secondo godimento**, naturale o fisico, è proprio del corpo, e si attua nel contatto diretto del corpo: e può anche denominarsi godimento carnale. Ecco dunque che i peccati i quali consistono in un godimento spirituale si chiamano **peccati spirituali**: quelli invece consistenti in un godimento della carne si chiamano **peccati carnali**; come la gola, che si riduce al godimento dei cibi, e la lussuria che si attua nei piaceri venerei. **Ecco perché l'Apostolo ammonisce, 2Corinti, 7, 1: "Purifichiamoci da ogni contaminazione della carne e dello spirito"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 72 a. 2, ad arg. 1

Come spiega la **Glossa** codesti vizi sono chiamati opere della carne, "non perché si attuino nel piacere carnale; ma **carne qui sta per uomo**, del quale può dirsi che vive secondo la carne, quando vive secondo i propri istinti". E questo lo ripete anche S. Agostino. La ragione di ciò sta in questo che tutte le deficienze della ragione umana nascono in qualche modo dalla carnalità dei sensi.

I^a II^a q. 72 a. 2, ad arg. 2

Così è risolta anche la seconda difficoltà.

I^a II^a q. 72 a. 2, ad arg. 3

Anche nei peccati carnali c'è un atto dello spirito, cioè un atto della ragione: ma il fine di codesti peccati, da cui deriva la loro denominazione, è un **godimento della carne**.

I^a II^a q. 72 a. 2, ad arg. 4

Come spiega la **Glossa**, "nel peccato di fornicazione l'anima è così asservita al corpo che un uomo in quel momento non è in grado di pensare ad altro". Invece il piacere della gola, pur essendo carnale, non assorbe così la ragione. Oppure si può rispondere che nel peccato suddetto si fa un'ingiuria al corpo, che viene sregolatamente disonorato. **Per questo si dice che uno pecca contro il proprio corpo soltanto per tale peccato.**

L'avarizia, poi, che viene enumerata tra i peccati carnali, sta a indicare l'**adulterio**, che è un'usurpazione della sposa altrui.

Oppure si può rispondere che la cosa di cui gode l'avarico è materiale: e sotto questo aspetto l'avarizia viene enumerata tra i peccati carnali. Ma il godimento stesso non interessa la carne, bensì lo spirito; e quindi per S. Gregorio è un peccato spirituale.

*[Quanto alla fornicazione e a ogni specie di **impurità o cupidigia** (=avarizia), neppure se ne parli tra voi, come si addice a santi; lo stesso si dica per le volgarità, insulsaggini, trivialità: ...5 Perché, sappiatelo bene, nessun **fornicatore, o impuro, o avaro** - che è roba da idolatri - avrà parte al regno di Cristo e di Dio. Nessuno vi inganni con vani ragionamenti: per queste cose infatti piomba l'ira di Dio sopra coloro che gli resistono.]*

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i peccati siano specificamente distinti secondo le loro **cause**. Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 3, arg. 1

Una cosa riceve la specie dalla medesima fonte da cui riceve l'essere. Ma i peccati ricevono l'essere dalle loro **cause**. Dunque da esse ricevono anche la specie. **Quindi le loro differenze specifiche** seguono dalla diversità delle cause.

I^a II^a q. 72 a. 3, arg. 2

Tra le cause quella che sembra incidere meno sulla specie è la causa materiale. Ora, nel peccato fa da causa materiale l'oggetto. Se, dunque i peccati si possono già distinguere specificamente in base all'oggetto, molto più potranno così differenziarsi in base alle altre cause.

I^a II^a q. 72 a. 3, arg. 3

Nel commentare le parole del **Salmo, 79, 17**: "Bruciata col fuoco e divelta", **S. Agostino** insegna che "qualsiasi peccato, o **deriva** dall'avvilimento di un cattivo timore, o dal divampare di un amore perverso". Del resto **S. 1Giovanni, 2, 16** ha scritto: "Tutto quello che è nel **mondo**, o è concupiscenza della carne, o è concupiscenza degli occhi, o è superbia della vita"; e qui **mondo sta per peccato**, poiché a detta di **S. Agostino**, "col nome di mondo si intendono gli **amatori del mondo**". Inoltre anche **S. Gregorio** divide tutti i peccati secondo i **sette vizi capitali**. Ma tutte codeste divisioni si riferiscono alle **cause dei peccati**. Perciò i peccati differiscono specificamente secondo la diversità delle loro cause.

I^a II^a q. 72 a. 3. SED CONTRA:

Da codesta tesi seguirebbe che tutti i peccati sono della medesima specie, essendo prodotti da un'unica causa; scrive infatti l'**Siracide, 10, 15**: "Inizio di ogni peccato è la superbia"; e S. Paolo, **1Timoteo, 6,10**: "Radice di ogni male è la cupidigia". Invece è evidente che esistono diverse specie di peccati. Perciò i peccati non sono distinti secondo la diversità delle loro cause.

I^a II^a q. 72 a. 3. RESPONDEO:

Esistono **quattro generi di cause**, e l'assegnazione di esse è diversa secondo le diverse cose cui si riferiscono. Infatti

- **la causa formale e quella materiale** interessano propriamente la **sostanza**; e quindi le sostanze si distinguono in **generi e specie** in base alla **materia e alla forma**.

- Invece **la causa agente e la causa finale** interessano direttamente il **moto e l'operazione**: e quindi il moto e le operazioni hanno le loro distinzioni specifiche secondo codeste cause. Però in maniere diverse. Infatti i principi attivi di ordine fisico sono determinati sempre ai medesimi atti: perciò nelle operazioni d'ordine fisico la diversità delle specie non è data soltanto dall'oggetto, ma anche dai principi attivi; il riscaldamento e il raffreddamento, p. es., sono specificamente distinti come il caldo e il freddo (da cui derivano). Invece **nelle azioni volontarie**, tra le quali sono gli atti peccaminosi, i principi attivi non sono determinati per necessità a un unico effetto: e quindi da un unico principio di azione [*causa agente*] o di moto possono derivare diverse specie di peccati. Spinto, p. es., dall'avvilimento di un cattivo timore, un uomo può rubare, oppure uccidere, o anche abbandonare il gregge a lui affidato; e lo stesso si dica del divampare di un amore perverso. Perciò è evidente che i peccati non sono specificamente distinti secondo le loro **cause agenti** o **motive**; ma solo secondo la diversità della loro **causa finale** [*a.1. ad 1*]. **Ora, il fine non è che l'oggetto della volontà**: non per nulla sopra abbiamo dimostrato che gli atti umani sono specificati dal fine. [*q.1, a.3; q.18, a.6*]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 72 a. 3, ad arg. 1

Come Aristotele dimostra, nelle azioni volontarie i **principi attivi** non bastano per produrre gli atti umani, non essendo determinati a un unico effetto, **prima che la volontà venga determinata dall'intenzione del fine**. Perciò l'essere e la specie del peccato dipendono dal fine.

I^a II^a q. 72 a. 3, ad arg. 2

L'oggetto si considera come **materia (circa quam)** in rapporto agli **atti esterni**: ma in rapporto all'atto interno della volontà ha l'aspetto di **fine**; **di qui la sua capacità a specificare l'atto**. Sebbene anche considerato come materia (circa quam), l'oggetto si presenti come termine; e il termine, a dire di Aristotele, specifica il moto. Però è anche vero che il termine di un moto specifica il moto in quanto ha natura di fine.

I^a II^a q. 72 a. 3, ad arg. 3

Le divisioni suddette non sono date per distinguere i peccati nelle loro specie; ma per mostrarne le varie **cause**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia giusto distinguere i peccati in **peccati verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo**. Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 4, arg. 1

Ciò che è comune a tutti i peccati non può essere considerato come parte nella suddivisione dei peccati. Ora l'avversione a Dio è comune a tutti i peccati: abbiamo infatti trovato nella definizione del peccato l'espressione, "contro la legge di Dio". Perciò i peccati verso Dio non si possono considerare come parte nella suddivisione del peccato.

I^a II^a q. 72 a. 4, arg. 2

I membri di ogni divisione devono essere contrapposti. Invece questi tre generi di peccati **non sono contrapposti**: poiché chi pecca contro il prossimo pecca pure contro se stesso e contro Dio. Dunque il peccato non è ben diviso secondo queste tre cose.

I^a II^a q. 72 a. 4, arg. 3

Ciò che è estrinseco non può dare la specie. Ma Dio e il prossimo sono fuori di noi. Quindi i peccati non possono avere da essi una distinzione specifica. Perciò non è giusto dividere i peccati in base alle tre cose suddette.

I^a II^a q. 72 a. 4. SED CONTRA:

S. Isidoro, nel distinguere i peccati tra loro, ricorda che "siamo soliti dire che l'uomo pecca verso se stesso, verso Dio e verso il prossimo".

I^a II^a q. 72 a. 4. RESPONDEO:

Il peccato, come abbiamo visto, è un atto disordinato. Ora, nell'uomo devono esserci **tre tipi di ordine**:

1) Uno **in rapporto alla regola della ragione**: in quanto tutti i nostri atti e le nostre passioni devono essere misurate a norma della ragione.

2) Un altro ordine **in rapporto alla regola della legge divina**, che deve guidare l'uomo in tutte le cose.

3) E se l'uomo fosse essenzialmente un animale solitario, questi due ordini sarebbero sufficienti; ma siccome egli è un animale politico e socievole, come Aristotele dimostra, è necessario un terzo tipo di ordine, in forza del quale l'uomo **viene ordinato rispetto agli altri uomini con i quali deve convivere**.

1) in certe cose la ragione ci dirige soltanto **rispetto a noi stessi**. E quando si pecca in tali cose si dice che uno pecca contro se stesso: è questo il caso del goloso, del lussurioso e del prodigo.

2) Ora, tra codesti ordini il primo abbraccia il secondo e lo sorpassa. Infatti tutto quello che è incluso nell'ordine della ragione è implicito nell'ordine stesso di Dio: però **nell'ordine di Dio troviamo cose che sorpassano la ragione umana, come le cose di fede, e quelle dovute a Dio** soltanto. E chi pecca in cose di tal genere si dice che pecca contro Dio: come fa l'eretico, il sacrilego e il bestemmiatore. Parimenti il secondo di codesti ordini include il terzo e lo sorpassa.

3) Questo perché in tutti i doveri verso il prossimo dobbiamo accettare la regola della ragione: però Invece quando uno pecca nei doveri verso il prossimo si dice che pecca contro il prossimo: il che è evidente nel caso del ladro e dell'omicida.

Molteplici però sono i compiti nei quali si attua l'ordine dell'uomo verso Dio, verso il prossimo e verso se stesso. Perciò questa distinzione dei peccati è secondo l'oggetto, e quindi è una distinzione specifica. Si tratta, dunque, di una vera e propria distinzione secondo specie diverse di peccati. Del resto, anche le virtù contrarie si distinguono specificamente tra loro secondo questa divisione: abbiamo infatti dimostrato che l'uomo è ordinato verso Dio dalle virtù teologali, verso se stesso dalla temperanza e dalla fortezza, e verso il prossimo dalla giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 72 a. 4, ad arg. 1

Peccare contro Dio è comune a tutti i peccati, considerando che l'ordine verso Dio include tutto l'ordine umano. Ma in quanto l'ordine verso Dio sorpassa gli altri due ordini, il peccato contro Dio è un genere speciale di peccato.

I^a II^a q. 72 a. 4, ad arg. 2

Quando si distinguono tra loro cose che in parte sono incluse l'una nell'altra, la distinzione viene impostata non su quanto hanno in comune ma sull'eccedenza dell'una sull'altra. Ciò è evidente nella distinzione dei numeri e delle figure: infatti il triangolo non si distingue dal quadrato in quanto è incluso in esso, ma in quanto viene sorpassato da esso; lo stesso si dica per il tre rispetto al quattro.

I^a II^a q. 72 a. 4, ad arg. 3

Sebbene Dio e il prossimo siano esterni a chi pecca, mai sono però esterni all'atto peccaminoso; ma ne sono l'oggetto proprio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la divisione dei peccati secondo la pena (la divisione, p. es., tra veniale e mortale) importi una diversità specifica. Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 5, arg. 1

Cose che differiscono all'infinito non possono essere né di una sola specie né di un unico genere. Ora, i peccati veniali e quelli mortali differiscono all'infinito: poiché il primo merita una pena temporale, il secondo la pena eterna. E si sa che la gravità della pena corrisponde alla gravità della colpa, poiché sta scritto, Deuteronomio, 25, 2 "Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena". Dunque veniale e mortale non possono essere di un unico genere, e molto meno di un'unica specie.

I^a II^a q. 72 a. 5, arg. 2

Certi peccati, come l'**omicidio e l'adulterio**, sono **mortali** per il loro genere; altri invece per il loro genere sono **veniali**, come **le parole inutili e il ridere eccessivo**. Perciò i peccati veniali e mortali differiscono specificamente tra loro.

I^a II^a q. 72 a. 5, arg. 3

Il peccato sta alla sua punizione come l'atto virtuoso sta al premio. Ora, il premio è il fine dell'atto virtuoso. Quindi **la pena è il fine del peccato**. Ma i peccati, come abbiamo visto, si distinguono specificamente tra loro secondo il fine. Dunque si distinguono specificamente anche secondo la pena rispettiva.

I^a II^a q. 72 a. 5. SED CONTRA:

I dati che costituiscono la specie, come le differenze specifiche, sono anteriori. Invece la pena segue la colpa come effetto di essa. Perciò i peccati non differiscono specificamente tra loro secondo la pena rispettiva.

I^a II^a q. 72 a. 5. RESPONDEO:

Le cose che differiscono specificamente tra loro hanno due tipi di differenza. La prima che costituisce la diversità specifica: e codesta differenza non può trovarsi che tra cose di specie diverse come, p. es., le differenze tra razionale ed irrazionale, tra animato e inanimato. Invece la seconda differenza segue la diversità specifica: e tale differenza, sebbene in certi casi accompagni la diversità specifica, in altri può trovarsi anche in individui della medesima specie; bianco e nero, p. es., accompagnano la diversità specifica del corvo e del cigno, ma codesta differenza può trovarsi entro la medesima specie umana.

Perciò **la differenza tra peccato veniale e mortale, e qualsiasi altra differenza desunta dalla punizione**, non può essere costitutiva di una diversità specifica. Infatti un elemento accidentale non può mai costituire la specie. **Ora, come Aristotele dimostra, ciò che è estraneo all'intenzione dell'agente è cosa accidentale. Ed è ben evidente che la pena non rientra nell'intenzione di chi pecca.** Quindi è un elemento accidentale al peccato rispetto al peccatore medesimo. - È invece **ordinata al peccato da un principio esterno, cioè dalla giustizia del giudice**, il quale infligge pene diverse secondo le diverse proporzioni dei peccati. Perciò le differenze che si verificano nella punibilità possono derivare dalla specie diversa dei peccati, ma non possono costituire codesta diversità specifica.

Però la distinzione tra peccato veniale e mortale deriva dalla diversa gravità del disordine, che è un elemento integrante della nozione di peccato. **Il disordine infatti è di due specie:**

- **il primo** deriva dall'**eliminazione del principio dell'ordine;**

- **il secondo** consiste nella **distruzione** di quanto deriva da codesto principio, **salvo però il principio stesso.**

Per portare un esempio, in un animale qualche volta il disordine della complessione giunge fino alla **distruzione del principio vitale, ed è la morte**; altre volte, invece, capita un

disordine negli umori, salvo restando il principio vitale, ed è la malattia. Ora, il principio di tutto l'ordine morale è il fine ultimo che in campo pratico ha le stesse funzioni dei principi indimostrabili in campo speculativo, come spiega Aristotele. Perciò quando un'anima viene disordinata dal peccato fino al distacco dall'ultimo fine, cioè da Dio, al quale si aderisce con la carità, allora si ha il peccato mortale. Invece quando il disordine non raggiunge il distacco da Dio, allora il peccato è veniale. Infatti come nel mondo corporeo il disordine della morte, provocato dall'eliminazione del principio vitale, è per natura irreparabile, mentre il disordine della malattia si può riparare in forza di quanto rimane del principio vitale, così avviene nelle cose dell'anima. In campo speculativo, p. es., chi sbaglia nei principi è incorreggibile; chi invece sbaglia, salvando i principi, può essere corretto mediante i principi stessi. Così pure in campo pratico: **chi col peccato si distacca dall'ultimo fine, commette una caduta di per sé irreparabile: perciò si dice che pecca mortalmente, e merita una pena eterna.** Chi invece nel peccare non arriva a un distacco da Dio, produce **un disordine per sua natura riparabile, poiché è salvo il principio: e quindi si dice che pecca venialmente, in quanto non pecca al punto di meritare una pena senza fine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 72 a. 5, ad arg. 1

Il peccato veniale e il peccato mortale differiscono all'infinito rispetto all'aversione (da Dio); non già in rapporto alla conversione, o al volgersi verso le creature, sotto il quale aspetto il peccato considera il proprio oggetto, e riceve la specie. Perciò niente impedisce che nella medesima specie si trovino peccati veniali e mortali: i primi moti di adulterio, p. es., sono peccati veniali; mentre le parole oziose, che per lo più sono veniali, in certi casi possono essere peccato mortale.

I^a II^a q. 72 a. 5, ad arg. 2

Il fatto che esistono dei peccati mortali o veniali nel loro genere dimostra che codesta differenza accompagna la differenza specifica di codesti peccati: ma non prova che la produce. Infatti **codesta differenza può riscontrarsi anche in peccati della medesima specie, come abbiamo spiegato.**

I^a II^a q. 72 a. 5, ad arg. 3

Mentre il premio rientra nell'intenzione di chi merita, ovvero di chi agisce virtuosamente; la pena non rientra nell'intenzione di chi pecca, anzi è contro la sua volontà; perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che tra i peccati di commissione [*commettere una colpa*] e di omissione ci sia differenza specifica. Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 6, arg. 1

S. Paolo, scrivendo agli **Efesini, 2, 4**, distingue il delitto dal peccato: "quando eravate morti per i vostri delitti e peccati". E la **Glossa** spiega: "per i delitti, cioè col tralasciare le cose comandate; e per i peccati, cioè col fare le cose proibite". Dal che è evidente che per delitti si intendono i peccati di omissione, e per peccati si intendono quelli di commissione. Perciò essi sono specificamente distinti, dal momento che sono contrapposti come specie diverse.

I^a II^a q. 72 a. 6, arg. 2

È propria del peccato l'opposizione alla legge di Dio: infatti sopra abbiamo visto che rientra nella sua definizione. Ora, nella legge di Dio alcuni precetti sono affermativi, e contro di essi troviamo i peccati di omissione; altri sono precetti negativi, ai quali si oppongono i peccati di commissione. Dunque tra codesti peccati c'è una differenza specifica.

I^a II^a q. 72 a. 6, arg. 3

Omissione e commissione differiscono come **affermazione e negazione**. Ma affermazione e negazione non possono appartenere alla medesima specie, poiché la negazione non ha specie alcuna: infatti, a dire del **Filosofo**, "il non ente non ha né specie né differenza". Perciò omissione e commissione non sono di un'identica specie.

I^a II^a q. 72 a. 6. SED CONTRA:

Nell'identica specie di peccato si trova omissione e commissione: infatti l'avarò è portato e a prendere la roba altrui, facendo un peccato di commissione, e a non dare del suo a chi deve, facendo così un peccato di omissione. Dunque omissione e commissione non differiscono specificamente.

I^a II^a q. 72 a. 6. RESPONDEO:

Due sono le differenze esistenti tra i peccati: materiale e formale. La differenza materiale si basa sulla specie fisica o naturale degli atti peccaminosi; quella formale invece si basa sul fine proprio (di ciascun atto), che è poi anche l'oggetto proprio. Cosicché ci sono degli atti che differiscono materialmente nella specie e tuttavia rientrano nella medesima specie di peccato, perché ordinati allo stesso scopo: appartengono, p. es., alla medesima specie dell'omicidio sgozzare, lapidare e trafiggere, sebbene codesti atti siano di specie diversa quanto alla specie fisica.

Perciò se consideriamo materialmente i peccati di omissione e di commissione, troviamo che materialmente differiscono nella specie: prendendo però la specie in senso lato, come possono averla la negazione e la privazione. Ma se parliamo formalmente, allora il peccato di omissione e di commissione non differiscono nella specie: poiché mirano allo stesso fine, e procedono dallo stesso motivo. Infatti l'avarò, per ammassare danaro, è portato e a rubare e a non dare ciò che deve; così si dica del goloso, che per soddisfare alla gola, o mangia troppo, o trascura i digiuni prescritti; lo stesso si dica per gli altri casi. Infatti in tutte le cose la negazione si fonda sempre su qualche affermazione, che a suo modo ne è la causa: cosicché anche in natura vediamo che è la stessa cosa per il fuoco riscaldare e non raffreddare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 72 a. 6, ad arg. 1

Come abbiamo visto, codesta divisione tra (peccati di) omissione e (di) commissione non è secondo specie formali diverse, ma secondo specie soltanto materiali.

I^a II^a q. 72 a. 6, ad arg. 2

Era necessario che dalla legge di Dio venissero dati **precetti affermativi e negativi**, affinché gradatamente gli uomini venissero esercitati nella virtù, prima con **l'astensione dal male** imposta dai precetti negativi, e in seguito con **l'esercizio del bene**, mediante l'imposizione dei precetti affermativi. Quindi i precetti affermativi e negativi non si riferiscono a virtù diverse, ma a gradi diversi nella virtù. Di conseguenza non è necessario che si contrappongano a peccati specificamente diversi. Del resto il peccato non riceve la sua specie sotto l'aspetto di aversione (da Dio): infatti da codesto lato è privazione o negazione; ma la riceve quale conversione (alle creature), cioè in quanto è un atto. Dunque i peccati non possono differire specificamente secondo i precetti della legge.

I^a II^a q. 72 a. 6, ad arg. 3

L'obiezione si fonda sulla diversità specifica di ordine materiale. Però si deve notare che **la negazione, sebbene non entri direttamente in una specie, viene tuttavia aggregata a una specie, poiché si riporta all'affermazione corrispondente.**

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non sia giusto dividere i peccati in peccati di **pensiero**, di **lingua** e di **opere**. Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 7, arg. 1

S. Agostino distingue **tre fasi nel peccato**: la prima consiste nel puro peccato di **pensiero**, "quando i sensi carnali presentano qualche attrattiva"; la seconda consiste "nella compiacenza per codesto pensiero morboso"; si ha poi la terza "quando si decide di passare all'opera col consenso". Ora, tutte e tre codeste cose appartengono al peccato di pensiero. Perciò non dobbiamo considerare i peccati di pensiero come una categoria speciale di peccati.

I^a II^a q. 72 a. 7, arg. 2

Per **S. Gregorio** quattro sono i gradi nel peccato: il primo si ha "nella colpa nascosta nel cuore"; il secondo "nella manifestazione esterna"; il terzo "quando il peccato prende forza di abitudine"; il quarto "quando si giunge a presumere [=pretendere] della divina misericordia, o alla disperazione". E in questa classifica non c'è distinzione tra peccati di lingua e di opere; mentre vengono aggiunti altri due gradi di peccati. Dunque la divisione in esame non è giusta.

I^a II^a q. 72 a. 7, arg. 3

Un peccato non può trovarsi nella lingua o nelle opere, se prima non si produce nel pensiero. Perciò tra questi peccati non c'è distinzione di specie. E quindi non possono contrapporsi in una medesima divisione.

I^a II^a q. 72 a. 7. SED CONTRA:

S. Girolamo scrive: "Tre sono i generi di delitti cui soggiace il genere umano: si pecca, o col pensiero, o con le parole, o con le opere".

I^a II^a q. 72 a. 7. RESPONDEO:

La differenza specifica tra due cose si può rilevare da due punti di vista:

- **Primo**, dalla specie completa dell'una e dell'altra: è questa la differenza specifica esistente tra il cavallo ed il bue.

- **Secondo**, si può desumere una diversità di specie dai diversi **gradi di una generazione**, o di un moto: nell'edificazione, per esempio, che è la produzione completa di una casa, gettare le fondamenta ed erigere le pareti sono specie incomplete, come spiega Aristotele. Lo stesso si dica per la generazione degli animali.

In questo senso, dunque, il peccato si divide in queste tre cose: peccato di lingua, di pensiero e di opere; ma non si tratta di specie complete: **infatti il peccato si compie nelle opere**, e soltanto in esse ha la sua specie completa. Perciò il suo primo inizio è come una fondazione **nel pensiero**; la sua seconda fase avviene **nella lingua**, in quanto l'uomo passa con facilità a esternare le cose concepite nella mente; la terza fase consiste nel **compimento dell'opera**. Perciò queste tre cose differiscono come tre gradi diversi di peccato. Tuttavia **è chiaro che appartengono a un'unica specie** completa di peccato, derivando esse da un unico motivo: infatti **l'iracondo, per il fatto che desidera la vendetta, da principio si turba nell'animo; in secondo luogo prorompe in parole offensive; e in terzo luogo passa ad atti di offesa**. Lo stesso si dica per la lussuria e per qualsiasi altro peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 72 a. 7, ad arg. 1

Tutti i peccati di pensiero concordano nell'essere **occulti**: e questo basta a farne un **unico grado**. Tuttavia essi si distinguono in **pensieri, compiacenze e consensi**.

I^a II^a q. 72 a. 7, ad arg. 2

I peccati **di lingua e di opere** si somigliano quanto a manifestazione esterna; per questo S. Gregorio li considera come un'unica categoria. S. Girolamo invece li distingue, perché **nei peccati di lingua la manifestazione è sola, ed è la cosa principalmente intesa, invece nei peccati di opere la cosa principale è il compimento del disegno concepito**, mentre la manifestazione è solo una conseguenza. **L'abitudine**, poi, e la **disperazione** sono gradi che **accompagnano la specie perfetta del peccato già costituita**: e cioè come l'adolescenza e la giovinezza seguono la perfetta generazione di un uomo.

I^a II^a q. 72 a. 7, ad arg. 3

I peccati di pensiero e di lingua non si distinguono da quelli di opere quando sono uniti con questi; ma soltanto quando son soli. Cioè come avviene per il moto, nel quale la parte non si distingue dal tutto se il moto è continuo; ma soltanto se il moto ha delle tappe intermedie.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che **eccesso e difetto** non possano **distinguere specificamente i peccati**. Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 8, arg. 1

Eccesso e difetto differiscono solo di grado. Ma una differenza di grado non dà una diversità specifica. Dunque eccesso e difetto non danno una diversità specifica tra i peccati.

I^a II^a q. 72 a. 8, arg. 2

In campo pratico il peccato sta allo scostarsi dalla rettitudine della ragione, come in campo speculativo la falsità sta allo scostarsi dalla verità oggettiva. Ora, **il fatto che uno dice di più e un altro meno del giusto non implica una diversità specifica nella falsità.** Perciò non si ha neppure una diversità specifica per il fatto che ci si scosta in più o in meno dalla rettitudine della ragione.

I^a II^a q. 72 a. 8, arg. 3

Porfirio insegna, che "di due specie non se ne può formare una sola". Invece eccesso e difetto si trovano uniti in un unico peccato: infatti ci sono certe persone che sono avarie e prodighe allo stesso tempo; e si sa che codesti vizi peccano l'uno per difetto, l'altro per eccesso. Dunque eccesso e difetto non danno una diversità specifica di peccati.

I^a II^a q. 72 a. 8. SED CONTRA:

Cose tra loro contrarie differiscono specificamente: infatti, come insegna Aristotele, "la contrarietà è una differenza di ordine formale". Ma i vizi che differiscono tra loro come eccesso e difetto, avarizia e prodigalità, p. es., sono contrari. Essi sono, perciò, specificamente distinti.

I^a II^a q. 72 a. 8. RESPONDEO:

Nel peccato si devono considerare due cose: l'atto stesso, e il suo disordine, che consiste nello scostarsi dall'ordine della ragione e della legge divina. Ora, la specie del peccato non si può desumere dal disordine, che non rientra nell'intenzione di chi pecca, secondo le spiegazioni date, ma piuttosto dall'atto medesimo, in quanto ha il suo termine nell'oggetto che richiama l'intenzione del peccatore. Perciò dovunque si riscontrino **motivi diversi** che incidono nell'intenzione di peccare, abbiamo **specie diverse di peccati.** Ora, è evidente che non è identico il motivo nei peccati commessi per eccesso e in quelli commessi per difetto; si tratta, anzi, di motivi contrari. Nel peccato d'intemperanza, p. es., il motivo è l'amore per i

piaceri carnali; mentre nel peccato di insensibilità il motivo è l'odio per codesti piaceri. **Dunque codesti peccati non solo si distinguono specificamente, ma sono contrari tra loro.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 72 a. 8, ad arg. 1

Sebbene le differenze di grado non possano produrre una diversità di specie, tuttavia in certi casi accompagnano specie differenti, in quanto derivano da forme diverse: come quando si nota che il fuoco ha una levità maggiore dell'aria. Perciò il Filosofo nel rimproverare quelli che ammettevano diverse specie di amicizia, puntando unicamente sulla diversità di grado, dice che "essi si fondano su di un segno che di per sé è insufficiente". In modo analogo, **eccesso e difetto rispetto al dettato della ragione vanno attribuiti a peccati diversi, in quanto presuppongono motivi diversi.**

I^a II^a q. 72 a. 8, ad arg. 2

L'intenzione di chi pecca non è quella di scostarsi dalla ragione: perciò lo scostarsi dalla ragione non produce una caratteristica comune ai peccati per eccesso e per difetto. Ci sono, è vero, dei casi in cui chi dice il falso intende solo nascondere la verità: perciò nel caso poco importa che dica di più o di meno. Ma se lo scostarsi dalla verità non è preterintenzionale, allora **è chiaro che uno è mosso a dire di più o di meno da cause diverse: di qui nascono le varie specie della falsità. C'è il millantatore che dice il falso per eccesso, alla ricerca della vanagloria; e c'è il truffatore che ne fa una decurtazione per eludere il pagamento di un debito.** Difatti ci sono opinioni false contrarie tra di loro.

I^a II^a q. 72 a. 8, ad arg. 3

Uno può essere prodigo ed avaro sotto aspetti diversi; può essere, p. es., avaro nel prendere quanto non gli è dovuto, e prodigo nel dare quello che non deve dare. Ora, niente impedisce che nel medesimo soggetto si trovino qualità diverse secondo aspetti diversi.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la **distinzione specifica dei vizi e dei peccati dipenda dalle diverse circostanze.** Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 9, arg. 1

Come insegna **Dionigi**, **"il male è determinato da particolari difetti"**. Ora, **gli abusi relativi alle circostanze particolari sono particolari difetti.** Dunque dai difetti relativi a codeste circostanze derivano specie particolari di peccati.

I^a II^a q. 72 a. 9, arg. 2

I peccati sono atti umani. Ma **gli atti umani, come abbiamo già spiegato, talora ricevono la specie dalle circostanze.** Quindi i peccati possono derivare le loro differenze specifiche

I^a II^a q. 72 a. 9, arg. 3

Le varie specie del peccato di gola sono enumerate in questi versi: "Anticipatamente, lautamente, troppo, ardentemente, con raffinatezza". Ora, queste sono esattamente le diverse circostanze: "anticipatamente", prima del dovere; "troppo", più del necessario, e così via. Dunque le specie del peccato sono distinte secondo le diverse circostanze.

I^a II^a q. 72 a. 9. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che è proprio il difetto di ciascun vizio agire "più di ciò che conviene, e quando non conviene", e così per tutte le altre circostanze. Perciò non può dipendere da questo la diversità specifica dei peccati.

I^a II^a q. 72 a. 9. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che **quando si riscontra un motivo diverso come spinta al peccato, deve esserci una specie diversa di peccato**: poiché il motivo è fine e oggetto del peccato. Ora, in certi casi gli abusi relativi a circostanze diverse hanno **l'identico motivo**: l'avarizia, p. es., è spinta da un unico motivo, cioè dal desiderio di accumular danaro, a prendere, quando non si deve, dove non si deve, più del dovuto, e così per tutte le altre circostanze. In codesti casi gli abusi relativi a circostanze diverse non producono diversità specifiche nei peccati, ma appartengono a un'unica specie di peccato.

Invece in altri casi i disordini relativi a circostanze diverse derivano da motivi diversi. La fretta nel mangiare, p. es., può dipendere dal fatto che uno non soffra la dilazione del cibo per il celere consumo dell'elemento umido; mentre il desiderio di un vitto troppo abbondante può dipendere da una forte capacità di assimilazione; e il desiderio di cibi ricercati può dipendere dalla brama dei piaceri gastronomici. **Perciò i disordini relativi a codeste diverse circostanze implicano diversità specifiche di peccati.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 72 a. 9, ad arg. 1

Il male come tale è una privazione: quindi, come tutte le privazioni, ha le sue diversità specifiche in base ai beni corrispondenti. Ma il peccato non riceve le sue specie sotto l'aspetto di privazione o di aversione, come abbiamo già detto; ma sotto l'aspetto di conversione, o di tendenza verso l'oggetto.

I^a II^a q. 72 a. 9, ad arg. 2

Una circostanza non può mai cambiare la specie di un atto, se non quando vi inserisce un motivo nuovo.

I^a II^a q. 72 a. 9, ad arg. 3

Come abbiamo già spiegato, nelle diverse specie del peccato di gola ci sono motivi diversi.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >
>> Confronto reciproco dei peccati

Prima parte della seconda parte

Questione 73

Proemio

Passiamo a considerare il confronto reciproco dei peccati.
Sull'argomento si pongono dieci quesiti:

1. Se i vizi e i peccati siano tutti connessi;
2. Se siano tutti uguali;
3. Se la gravità dei peccati si misuri dall'oggetto;
4. Se si misuri dall'importanza delle virtù contrarie;
5. Se i peccati carnali siano più gravi di quelli spirituali;
6. Se la gravità dei peccati si misuri dalle loro cause;
7. Se si misuri dalle circostanze;
8. Se si misuri dalla gravità del danno;
9. Se dipenda dalla condizione della persona contro la quale si pecca;
10. Se il peccato sia più grave per la dignità della persona che pecca.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che tutti i peccati siano connessi. Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 1, arg. 1

S. Giacomo scrive: "Chiunque osserverà tutta la legge, ma mancherà in un punto solo, diventerà reo di tutto". Ora, esser reo di tutti i precetti della legge equivale ad avere tutti i peccati: perché, come dice **S. Ambrogio**, "il peccato è trasgressione della legge divina, e disobbedienza ai comandamenti celesti". Perciò chi commette un peccato si carica di tutti i peccati.

I^a II^a q. 73 a. 1, arg. 2

Ogni peccato esclude la virtù contraria. Ma chi manca di una virtù manca di tutte, secondo le spiegazioni date [q.65, a.1]. Perciò chi commette un peccato viene privato di tutte le virtù. Ma chi manca di una virtù possiede il vizio contrario. Dunque chi ha un peccato ha tutti i peccati.

I^a II^a q. 73 a. 1, arg. 3

Secondo le spiegazioni date in precedenza [q.65, aa.1 e 2], sono tra loro connesse tutte le virtù che convengono in un unico principio. Ora, convengono in un unico principio non solo le virtù ma anche i peccati: poiché, secondo quel che scrive **S. Agostino**, come "l'amore di Dio, che

costruisce la città di Dio", è il principio e la radice di tutte le virtù, così "l'amor proprio, che costruisce la città di Babilonia", è la radice di tutti i peccati. Perciò anche i vizi e i peccati sono tutti connessi tra loro, cosicché chi ne ha uno li ha tutti.

I^a II^a q. 73 a. 1. SED CONTRA:

Certi vizi, come Aristotele dimostra, sono tra loro **contrari**. Ora qualità contrarie sono incompatibili nel medesimo soggetto. Dunque è impossibile che i vizi e i peccati siano tutti connessi tra loro.

I^a II^a q. 73 a. 1. RESPONDEO:

L'intenzione di chi agisce virtuosamente per seguire la ragione si comporta diversamente dall'intenzione di chi pecca scostandosi da quella. Infatti l'intenzione del primo mira a seguire la regola della ragione: perciò tutte le virtù mirano all'identico scopo. Per questo tutte le virtù, come abbiamo visto, hanno una connessione reciproca nella retta ragione pratica, cioè nella prudenza. Invece l'intenzione di chi pecca non mira direttamente ad allontanarsi da ciò che è conforme alla ragione: ma tende piuttosto verso un bene desiderabile, dal quale (il suo atto) riceve la specificazione. Ora, codesti beni, verso i quali mira l'intenzione di chi pecca scostandosi dalla ragione, sono diversi fra loro, senza nessuna connessione reciproca: anzi talora sono incompatibili. E dal momento che i vizi e i peccati vengono specificati dalle cose verso cui tendono, è evidente che essi non hanno nessuna connessione in ciò che ne costituisce la specie. Infatti non si commette il peccato andando dal molteplice verso l'unità, come avviene per le virtù che sono tra loro connesse; ma piuttosto allontanandosi dall'unità verso il molteplice.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 73 a. 1, ad arg. 1

S. Giacomo parla del peccato non come conversione (alle creature), cioè dal lato che, secondo le spiegazioni date, viene considerato per distinguere i peccati tra loro; ma ne parla sotto l'aspetto di aversione (da Dio), cioè in quanto l'uomo col peccato si scosta da un precetto della legge. Ora, tutti i precetti della legge derivano da un unico legislatore, come nota lo stesso Apostolo: perciò è sempre il medesimo Dio che viene disprezzato in ogni atto peccaminoso. Ecco perché egli scrive che "chi manca in un punto, diventa reo di tutto": perché commettendo un peccato diviene meritevole di pena per il suo disprezzo verso Dio, disprezzo che determina la punibilità per tutti i peccati.

I^a II^a q. 73 a. 1, ad arg. 2

Come abbiamo già spiegato, la virtù contraria non viene distrutta da qualsiasi atto peccaminoso: infatti non la distrugge il peccato veniale; e il peccato mortale distrugge le virtù infuse in quanto allontana da Dio; ma un unico atto peccaminoso, anche se mortale, non distrugge l'abito di una virtù acquisita. Se invece gli atti si moltiplicano così da produrre l'abito contrario, viene eliminato anche l'abito di una virtù acquisita. Eliminando però una virtù acquisita, si elimina la prudenza; poiché chi agisce contro una virtù qualsiasi agisce contro la prudenza, non potendo sussistere nessuna virtù morale senza la prudenza, come abbiamo

dimostrato nel trattato precedente. Per conseguenza si eliminano tutte le virtù morali, sotto l'aspetto formale e perfetto di virtù, che esse desumono dalla prudenza: tuttavia rimangono le inclinazioni verso gli atti virtuosi, privati dell'aspetto di virtù. Ma da questo non segue che l'uomo debba incorrere in tutti i vizi e in tutti i peccati. Primo, perché a una virtù unica si contrappongono vizi molteplici: cosicché una virtù può essere soppiantata da uno di essi, anche in assenza degli altri. Secondo, perché il peccato, come abbiamo visto, si oppone direttamente alla virtù nella sua inclinazione verso l'atto: perciò, mentre rimangono certe inclinazioni virtuose, non si può dire che uno contragga tutti i vizi o peccati ad esse contrari.

I^a II^a q. 73 a. 1, ad arg. 3

L'amor di Dio è unitivo, perché conduce l'affetto umano dal molteplice all'unità: perciò le virtù, prodotte da questo amore, sono tra loro connesse. Invece l'amor proprio disgrega l'affetto umano verso cose disparate; perché l'uomo ama se stesso desiderando a se stesso dei beni temporali, che sono disparati e molteplici: perciò i vizi e i peccati, prodotti dall'amor proprio, non sono connessi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i peccati siano tutti uguali [in riferimento alla gravità]. Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 2, arg. 1

Peccare è compiere quello che non si deve. Ora, identico è il rimprovero che si fa in tutti i casi in cui si compie ciò che non si deve. Dunque il peccato merita sempre lo stesso rimprovero. Perciò i peccati non sono uno più grave dell'altro.

I^a II^a q. 73 a. 2, arg. 2

Il peccato consiste sempre nel fatto che uno trasgredisce la regola della ragione, la quale sta agli atti umani come la riga sta al disegno geometrico. Perciò peccare è come sbagliare una linea. Ma la linea sbagliata è sempre sbagliata, anche se una si scosta di più (dalla riga), e un'altra di meno: poiché le privazioni non hanno gradazioni. Dunque tutti i peccati sono uguali.

I^a II^a q. 73 a. 2, arg. 3

I peccati si contrappongono alle virtù. Ma, a dire di Cicerone, tutte le virtù sono uguali. Quindi anche i peccati sono tutti uguali.

I^a II^a q. 73 a. 2. SED CONTRA:

Il Signore disse a Pilato, **Giovanni, 19, 11**: "Chi mi ha consegnato a te ha un peccato più grave". Ora, è evidente che Pilato commise un peccato. Dunque un peccato può essere più grave di un altro.

I^a II^a q. 73 a. 2. RESPONDEO:

Gli Stoici, e Cicerone con essi, ritenevano che **tutti i peccati fossero uguali**. Di qui è derivato anche l'errore di certi eretici, i quali, persuasi dell'uguaglianza di tutti i peccati, affermano che le pene dell'inferno sono tutte uguali. Per quanto si può arguire dalle parole di Cicerone, gli Stoici si erano lasciati smuovere dal fatto che **consideravano il peccato solo come privazione, cioè come dissonanza dalla ragione; perciò ritenendo per verità assoluta che una privazione non ammette gradazioni,** conclusero che tutti i peccati sono uguali.

Ma se uno riflette bene, si accorge che ci sono **due tipi di privazione**:

- Infatti esiste una **privazione pura e semplice** che consiste in una distruzione già avvenuta: tale, p. es., è **la morte, privazione di vita; e tali sono le tenebre, privazione di luce.** Codeste privazioni non ammettono gradazioni: poiché non rimane nulla della disposizione precedente. Cosicché uno non è meno morto il primo, il terzo o il quarto giorno dalla morte, che dopo un anno, quando il cadavere è decomposto. Così non è più al buio una casa, quando la lucerna è coperta da molti veli, che quando è coperta da un velo soltanto che para totalmente la luce.

- Esiste invece **una seconda privazione, la quale non è assoluta**, ma conserva qualche cosa della disposizione contraria; e questa privazione consiste in un processo distruttivo, più che in una distruzione compiuta. È questo il caso della **malattia**, la quale toglie la debita proporzione degli umori, in modo però da lasciarne qualche cosa, altrimenti l'animale non rimarrebbe vivo. Lo stesso si dica della bruttezza, e di altre cose del genere. Ebbene, codeste privazioni ammettono gradazioni, basate su ciò che rimane della disposizione contraria. Infatti non è indifferente per la malattia, o per la bruttezza, che sia maggiore o minore la distanza dalla giusta proporzione degli umori, o delle varie membra. **Lo stesso si dica dei vizi e dei peccati:** infatti in essi la privazione dell'accordo con la ragione non è totale; altrimenti, come dice Aristotele, "se il male fosse integro, o assoluto, distruggerebbe se stesso". Infatti, se non restasse qualche cosa dell'ordine della ragione, non potrebbe rimanere la sostanza dell'atto, ossia la disposizione affettiva di chi lo compie. **Perciò sulla gravità del peccato incide molto la discordanza maggiore o minore dalla rettitudine della ragione.** E quindi si deve concludere che i peccati non sono tutti uguali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 73 a. 2, ad arg. 1

Non è lecito commettere i peccati, per il disordine che essi includono. Perciò **quei peccati che implicano maggior disordine sono più illeciti; e quindi anche più gravi.**

I^a II^a q. 73 a. 2, ad arg. 2

L'argomento parte dal **peccato, come se fosse pura privazione.**

I^a II^a q. 73 a. 2, ad arg. 3

In un dato soggetto le virtù sono proporzionalmente uguali: però l'una precede l'altra in dignità, secondo la propria specie; così pure, secondo le spiegazioni date, un uomo può essere più virtuoso dell'altro in una data virtù. - **Del resto, anche se le virtù fossero tutte uguali, non ne seguirebbe l'uguaglianza dei vizi: poiché le virtù, a differenza dei vizi, o peccati, sono connesse tra loro.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **gravità** dei peccati non si misuri dall'**oggetto**. Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 3, arg. 1

La gravità di un peccato riguarda la qualità o il modo del peccato medesimo. L'oggetto invece costituisce la materia del peccato. Dunque la gravità dei peccati non dipende dalla diversità di oggetto.

I^a II^a q. 73 a. 3, arg. 2

La gravità di un peccato non è che l'intensità della sua malizia. Ora, la malizia di un peccato non si desume dalla conversione verso il proprio oggetto, che è sempre un bene desiderabile; ma dalla sua aversione (da Dio). Quindi la gravità dei peccati non si misura dalla diversità del loro oggetto.

I^a II^a q. 73 a. 3, arg. 3

La diversità di oggetto produce una diversità di genere tra i peccati. Ma cose di generi diversi, come Aristotele dimostra, non sono comparabili tra loro. Dunque un peccato non può essere più grave di un altro secondo la diversità dell'oggetto.

I^a II^a q. 73 a. 3. SED CONTRA:

Come abbiamo visto in precedenza **[q.72, a.1]**, **i peccati ricevono la loro specie dall'oggetto**. Ora, certi peccati sono per la loro specie l'uno più grave dell'altro, l'omicidio, p. es., è così più grave del furto. Dunque **la gravità dei peccati si misura dall'oggetto**.

I^a II^a q. 73 a. 3. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date **[a.2]**, **la gravità dei peccati varia in modo analogo alla gravità delle malattie**: infatti il bene della salute consiste in una proporzione tra gli umori in rapporto alla natura di un animale, così **il bene della virtù consiste in una proporzione dell'atto umano in rapporto alla regola della ragione**. Ora, è evidente che una malattia è tanto più grave, quanto più è compromessa la giusta proporzione degli umori, connessa col disturbo di organi superiori: **la malattia, p. es., che nel corpo umano proviene dal cuore, organo principale della vita, o da altri organi vicini al cuore, è più pericolosa**. **Perciò è necessario che un peccato sia tanto più grave, quanto più alto nell'ordine di ragione è il principio che il suo disordine colpisce**.

Orbene, in campo pratico la ragione ordina ogni cosa al fine. **Perciò negli atti umani tanto è più grave il peccato, quanto più alto è il fine da esso frustrato**. Ma stando a quanto abbiamo già detto **[q.72, a.3, ad 2]**, gli oggetti sono precisamente i fini dei nostri atti. **Perciò la gravità dei peccati si misura sulla diversità degli oggetti**.

Per portare un esempio: le cose sono ordinate all'uomo come a loro fine; l'uomo, a sua volta, è ordinato a Dio. Quindi un peccato che colpisce direttamente l'uomo, l'omicidio, p. es., è più grave di un peccato che, come il furto, colpisce le cose o i beni esterni; ed è ancora più grave un peccato commesso direttamente contro Dio, come il rinnegare la fede, la bestemmia e simili. Nell'ambito poi di ciascuna categoria di peccati, un peccato è più grave dell'altro secondo l'importanza di ciò che esso colpisce. E siccome i peccati ricevono la specie dall'oggetto, la graduatoria fondata sull'oggetto è la prima ed è la principale, connessa immediatamente con la specie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 1

Secondo le spiegazioni date, l'oggetto, pur essendo la materia (circa quam) cui l'atto si dedica, ha tuttavia ragione di fine, richiamando su di sé l'intenzione dell'agente. E, come abbiamo visto [q.18, a.6; q.22, a.6], la forma dell'atto morale dipende dal fine.

I^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 2

L'aversione dal bene incommutabile, che costituisce la malizia di un atto, deriva direttamente dall'indebita conversione verso un bene transitorio. Perciò la diversa gravità di malizia deriva nei peccati dalla diversità di quanto riguarda la conversione.

I^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 3

Tutti gli oggetti degli atti umani sono connessi tra loro: perciò gli atti umani appartengono tutti in qualche modo a un unico genere, in quanto sono ordinati a un unico fine. Perciò niente impedisce che tutti i peccati siano comparabili tra loro.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la gravità dei peccati non si misuri secondo l'importanza delle virtù contrarie. Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 4, arg. 1

Sta scritto, **Proverbi, 15, 5**: "In somma giustizia, somma virtù". Ora, il Signore dice che una giustizia superiore impedisce l'ira, che è un peccato più piccolo dell'omicidio, impedito invece da una giustizia minore. Perciò alla virtù più grande si contrappone il peccato più piccolo.

I^a II^a q. 73 a. 4, arg. 2

Aristotele insegna, che "la virtù ha di mira il difficile e il bene": dal che è evidente che una virtù superiore riguarda cose più difficili. Ma se un uomo manca nelle cose più difficili, il peccato è minore che se mancasse in quelle più facili. Dunque a una virtù superiore si contrappone un peccato più piccolo.

I^a II^a q. 73 a. 4, arg. 3

Come dice **S. Paolo**, la carità è una virtù più grande della fede e della speranza. Ora, l'odio che è contro la carità, è un peccato minore dell'infedeltà o della disperazione, che sono contro la fede e la speranza. Dunque a una virtù superiore si contrappone un peccato più leggero.

I^a II^a q. 73 a. 4. SED CONTRA:

Secondo il Filosofo, "il pessimo è il contrario dell'ottimo". Ora, in campo morale l'ottimo è la virtù più grande, mentre il pessimo il più grave peccato. Quindi alla virtù più grande si contrappone il peccato più grave.

I^a II^a q. 73 a. 4. RESPONDEO:

Un peccato si contrappone alla virtù in vari modi:

- **Primo**, in maniera diretta e principale, in quanto si riferisce al medesimo oggetto: infatti i contrari riguardano la stessa materia. E in questo senso a una virtù superiore deve corrispondere un peccato più grave. Infatti dall'oggetto non si desume soltanto una maggiore gravità nel peccato, ma anche una maggiore nobiltà della virtù: poiché, come abbiamo spiegato, l'uno e l'altra ricevono la specie dall'oggetto. Perciò è necessario che alla virtù più sublime si contrapponga direttamente il più grave peccato, come il termine più distante nel medesimo genere.

- **Secondo**, l'opposizione tra peccato e virtù si può considerare in base all'efficacia repressiva di quest'ultima nei riguardi della colpa: e allora quanto maggiore è la virtù, tanto più l'uomo si allontana dal peccato contrario, così da reprimere non solo il peccato, ma anche quei moti che inducono ad esso. E in questo senso è evidente che quanto più grande è la virtù, tanto più la repressione si estende ai peccati più piccoli: allo stesso modo, cioè, della salute, la quale più è perfetta, più esclude discrasie minori. E in questo senso a una virtù più grande si contrappone negli effetti un peccato più piccolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 73 a. 4, ad arg. 1

Codesta difficoltà considera l'opposizione fondata sulla repressione del peccato: in tal senso una giustizia superiore reprime anche i peccati più piccoli.

[Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli. Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna. (Matteo, 5, 20-22)]

I^a II^a q. 73 a. 4, ad arg. 2

A una virtù superiore, impegnata in cose più difficili, direttamente si contrappone il peccato riguardante un male di maggiore difficoltà. Infatti in entrambi i casi c'è una certa eminenza nel

fatto che la volontà si mostra particolarmente proclive al bene o al male, non lasciandosi vincere dalla difficoltà.

I^a II^a q. 73 a. 4, ad arg. 3

Per **carità** non s'intende qualsiasi amore, ma **l'amor di Dio**. Perciò ad essa non si contrappone direttamente un odio qualsiasi, ma **l'odio di Dio**, che è **il più grave dei peccati**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i **peccati carnali** non siano **meno gravi di quelli spirituali**. Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 5, arg. 1

L'adulterio è un peccato più grave del furto; poiché sta scritto, **Proverbi, 6, 30-32**: "Non è gran colpa se uno ha rubato. Ma l'adultero, per la sua insensataggine, perderà la sua anima". Ora, mentre il **furto** appartiene all'**avarizia**, che è un **peccato spirituale**, l'**adulterio** appartiene alla **lussuria**, che è un **peccato carnale**. Dunque i peccati carnali implicano una colpa più grave.

I^a II^a q. 73 a. 5, arg. 2

S. Agostino afferma che il demonio gode specialmente dei peccati di lussuria e di idolatria. Ora, egli gode di più delle colpe più gravi. Quindi, dato che la lussuria è un peccato carnale, è chiaro che i peccati più gravi son quelli carnali.

I^a II^a q. 73 a. 5, arg. 3

Il Filosofo dimostra, che "l'intemperanza è più vergognosa nella concupiscenza che nell'ira". Ma l'ira, stando a S. Gregorio, è tra i peccati spirituali; mentre la concupiscenza è tra i peccati carnali. Perciò un peccato carnale è più grave di un peccato spirituale.

I^a II^a q. 73 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma che i **peccati carnali sono di minor colpa, ma di maggiore infamia**.

I^a II^a q. 73 a. 5. RESPONDEO:

I peccati spirituali sono più gravi di quelli carnali. Però questa affermazione non va intesa nel senso che qualunque peccato spirituale sia più grave di qualsiasi peccato carnale; ma nel senso che, **a parità di condizioni, considerando questa sola differenza, i peccati spirituali sono più gravi degli altri**. Di questo fatto possiamo indicare **tre ragioni**:

- **La prima** si può desumere dal **soggetto**. Infatti i **peccati spirituali** risiedono nello spirito, al quale spetta la **conversione a Dio, o l'aversione da lui**; invece i **peccati carnali** si attuano nei piaceri dell'appetito carnale, al quale spetta principalmente **l'adesione al bene materiale**. Perciò di suo il peccato carnale accentua di più l'aspetto di conversione, e quindi di maggiore

adesione: mentre il peccato spirituale accentua maggiormente l'aspetto di aversione, da cui deriva la ragione di colpa. **Dunque un peccato spirituale di suo implica una colpa più grave.**

- **La seconda** ragione si può desumere dall'**oggetto** contro il quale si pecca. Infatti il peccato carnale di per sé è diretto contro il proprio corpo, il quale, secondo l'ordine della carità, deve essere amato meno di Dio e del prossimo, contro i quali si pecca con i peccati spirituali. Perciò i peccati spirituali di suo sono più gravi.

- **La terza** ragione si può desumere **dall'impulso (che trascina al peccato)**. Come spiegheremo nell'articolo seguente, più forte è l'impulso verso la colpa, meno grave è il peccato. **Ora, i peccati carnali hanno un impulso più forte, che è la stessa concupiscenza della carne, innata in noi. Quindi i peccati spirituali sono, come tali, di maggiore gravità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 73 a. 5, ad arg. 1

L'adulterio non appartiene soltanto al peccato di **lussuria**, ma anche al peccato di **ingiustizia**. E sotto tale aspetto si può ridurre all'avarizia, come fa la Glossa nel commentare quel passo paolino: "Ogni adultero, o impudico, o avaro...". **E in tal senso l'adulterio è più grave del furto, nella misura in cui per un uomo è più cara la moglie che gli averi.**

I^a II^a q. 73 a. 5, ad arg. 2

Si dice che il demonio gode soprattutto dei peccati di lussuria, per la **fortissima adesione** che provocano, e che l'uomo difficilmente riesce poi a superare; poiché, a dire del Filosofo, "l'appetito dei piaceri è insanabile".

I^a II^a q. 73 a. 5, ad arg. 3

Il Filosofo scrive che l'intemperanza nella concupiscenza è più vergognosa che nell'ira, perché la prima è più lontana dalla ragione. E in questo senso egli aggiunge che i peccati di intemperanza sono i più riprovevoli, perché hanno per oggetto quei piaceri che abbiamo in comune con le bestie, cosicché l'uomo con codesti peccati diviene in qualche modo bestiale. Perciò dice bene S. Gregorio, che essi sono di maggior infamia.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **la gravità dei peccati non si misuri dalla loro causa** Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 6, arg. 1

Tanto maggiore è la causa del peccato, tanto più fortemente spinge a peccare, e quindi più difficile è la resistenza. Ma il peccato diminuisce se la resistenza è più difficile: infatti la difficoltà a resistere si deve alla fragilità di chi pecca; e i peccati di fragilità sono giudicati più leggeri. Dunque i peccati per la gravità non dipendono dalla loro causa.

I^a II^a q. 73 a. 6, arg. 2

La concupiscenza è una delle cause generali del peccato; tanto è vero che la Glossa così commenta quel testo paolino, "Non avrei conosciuto la concupiscenza": "Buona è la legge, la quale, col proibire la concupiscenza, proibisce ogni male". Ma quanto maggiore è la concupiscenza, da cui un uomo è superato, tanto il peccato è minore. Quindi la gravità del peccato diminuisce col crescere della sua causa.

I^a II^a q. 73 a. 6, arg. 3

Come la rettitudine della ragione è causa dell'atto virtuoso, così la sua mancanza è causa del peccato. Ora, più è grave la mancanza di razionalità, e più diminuisce il peccato: fino al punto che **l'assenza totale dell'uso di ragione** scusa completamente dal peccato; e il peccato d'ignoranza è un peccato più leggero. Dunque la gravità dei peccati non si misura dalla grandezza della loro causa.

I^a II^a q. 73 a. 6. SED CONTRA:

Aumentando la causa, aumenta l'effetto. Perciò, **se la causa del peccato è superiore, il peccato è più grave.**

I^a II^a q. 73 a. 6. RESPONDEO:

Nel peccato, come in qualsiasi altro genere di cose si possono considerare **due tipi di cause**:

- **La prima ne è la causa diretta**, ed è **la volontà di peccare**; essa sta all'atto del peccato come l'albero sta ai suoi frutti, secondo l'espressione della **Glossa** a commento di quel detto evangelico, **Matteo, 7, 18**: "Non può un albero buono dar frutti cattivi". E codesta causa quanto più cresce, tanto più grave diviene il peccato: poiché quanto maggiore è la volontà nel peccato, tanto l'uomo più gravemente pecca.

- **Le altre cause** del peccato, invece, sono come **estrinseche e remote**, sono cioè motivi che **sollecitano la volontà a peccare**. E tra queste bisogna distinguere:

+ **Alcune** inducono la volontà a peccare, **seguendo la natura stessa della volontà**: tale è il fine, p. es., oggetto proprio della volontà. Ebbene, **codeste cause aggravano il peccato**: infatti chi ha la volontà inclinata a peccare, per l'intenzione di un fine peggiore, pecca più gravemente.

+ **Altre** invece inclinano la volontà a peccare **fuori della natura e dell'ordine della volontà medesima**, la quale è fatta per muoversi liberamente da sé, secondo il giudizio della ragione. Perciò **le cause che compromettono il giudizio della ragione**, come **l'ignoranza**, o che **riducono la libertà di movimento della volontà**, come la **fragilità**, la **violenza**, il timore o altre cose del genere, **diminuiscono il peccato**, come diminuiscono la volontarietà: fino al punto che se l'atto è del tutto involontario, non è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 73 a. 6, ad arg. 1

Codesta obiezione si fonda su una **causa movente estrinseca**, che diminuisce la volontarietà; e il crescere di codesta causa, come abbiamo detto, riduce il peccato.

I^a II^a q. 73 a. 6, ad arg. 2

Se nel termine concupiscenza s'incluse anche il moto della volontà, allora quando c'è una maggiore concupiscenza, c'è anche un più grave peccato. Se invece per concupiscenza s'intende la passione, cioè il moto del concupiscibile, allora una maggiore concupiscenza che precedesse il giudizio della ragione e il moto della volontà diminuirebbe il peccato: poiché chi pecca sotto lo stimolo di una maggiore concupiscenza cade per una tentazione più grave; e quindi è meno colpevole. Se invece questa concupiscenza è conseguente al giudizio della ragione e al moto della volontà, allora una maggiore concupiscenza è anche un peccato più grave: poiché talora il moto della concupiscenza insorge più forte, per il fatto che la volontà tende senza freno verso il proprio oggetto.

I^a II^a q. 73 a. 6, ad arg. 3

Il terzo argomento si fonda su una causa che produce l'involontarietà: e questa, come abbiamo detto, diminuisce il peccato.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che le circostanze non possano aggravare il peccato. Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 7, arg. 1

Il peccato deve la sua gravità alla propria specie. Ora, le circostanze non danno la specie al peccato, essendo semplici accidenti di esso. Dunque la gravità di un peccato non può dipendere dalle circostanze.

I^a II^a q. 73 a. 7, arg. 2

Una circostanza o è cattiva, o non lo è. Se è cattiva, già di per sé stessa produce la specie dell'atto cattivo; se poi non è cattiva, non ha elementi per aggravare il male. Perciò in nessun caso una circostanza può aggravare un peccato.

I^a II^a q. 73 a. 7, arg. 3

La malizia del peccato si misura dall'aversione. Ora, le circostanze accompagnano il peccato in quanto conversione (alle creature). Dunque esse non accrescono la malizia del peccato.

I^a II^a q. 73 a. 7. SED CONTRA:

L'ignoranza di alcune circostanze diminuisce il peccato: infatti, come Aristotele insegna, chi pecca ignorando le circostanze merita perdono. Ma questo non sarebbe vero, se le circostanze non aggravassero il peccato. Quindi le circostanze aggravano il peccato.

I^a II^a q. 73 a. 7. RESPONDEO:

Come insegna il Filosofo a proposito delle virtù, la causa dell'aumento è identica a quella della produzione di una cosa. Ora, è evidente che il peccato può essere prodotto da qualche circostanza difettosa: infatti, dal momento che uno nell'agire non rispetta le debite circostanze, si scosta dall'ordine della ragione. È chiaro, quindi, che **il peccato può essere aggravato dalle circostanze e questo può avvenire in tre modi:**

- **Primo**, in quanto una circostanza fa **cambiare il genere del peccato**. **Il peccato di fornicazione**, p. es., consiste nel fatto che un uomo si avvicina a una donna che non è sua; ma se si aggiunge la circostanza che la donna cui si avvicina è moglie di un altro, si passa a un altro genere di peccato, cioè si passa a un **ingiustizia**, poiché viene a usurpare una cosa altrui. **Perciò l'adulterio è un peccato più grave della fornicazione.**

- **Secondo**, altre volte le circostanze aggravano il peccato, non perché ne cambiano il genere, ma perché ne **moltiplicano gli aspetti peccaminosi**. Se il prodigo, p. es., dà quando non deve e a chi non deve dare, pecca in più modi nel medesimo genere di peccato, che se desse soltanto a chi deve. **Per questo il peccato diviene più grave:** come è più grave una malattia che colpisce più parti del corpo. **Perciò Cicerone afferma, che "nel parricidio si commettono molti peccati: si uccide chi ci ha procreati, chi ci diede il sostentamento, chi ci educò, chi ci diede un posto nella patria e nello stato".**

- **Terzo**, una circostanza **può aggravare il peccato**, accrescendo il disordine proveniente da un'altra circostanza. **Prendere la roba altrui**, p. es., costituisce peccato di furto: ma se si aggiunge la circostanza che si tratta di una grande quantità, il peccato è più grave; sebbene il prendere di più o di meno di suo non sia né bene né male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 73 a. 7, ad arg. 1

Come fu spiegato in precedenza, ci sono anche delle circostanze che danno la specie all'atto morale. Del resto anche le circostanze che non danno la specie possono aggravare il peccato. Poiché, come la bontà di una cosa non si misura soltanto dalla sua specie, ma anche dagli accidenti; così la cattiveria di un atto non si misura soltanto dalla specie, ma anche dalle circostanze.

I^a II^a q. 73 a. 7, ad arg. 2

Una circostanza può aggravare il peccato in tutti e due i modi. Se è cattiva, non è detto che debba sempre costituire la specie del peccato: infatti, come abbiamo visto, può accrescerne la malizia nell'ambito di una data specie. E se non è cattiva, può aggravare il peccato, aggravando la malizia di un'altra circostanza.

I^a II^a q. 73 a. 7, ad arg. 3

La ragione deve ordinare l'atto, non solo rispettivamente all'oggetto, ma in tutte le sue circostanze. Perciò il disprezzo di una qualsiasi circostanza, agire, p. es., quando o dove non si deve, produce un'avversione dalla regola della ragione. E codesta avversione basta a costituire

un peccato. Ad essa segue l'aversione da Dio, cui l'uomo è tenuto ad aderire mediante la retta ragione.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la gravità di un peccato non dipenda dalla gravità del danno arrecato.

Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 8, arg. 1

Il danno è un evento successivo all'atto del peccato. Ma un evento successivo, come sopra abbiamo detto [q.20, a.5], non aggiunge bontà o malizia [*se accidentale e non previsto*] ad un atto. Perciò un peccato non è più grave per un maggiore nocumento.

I^a II^a q. 73 a. 8, arg. 2

Il danno, o nocumento si ha specialmente nei peccati **contro il prossimo**: poiché nessuno vuol nuocere a se stesso; d'altra parte, come insegna la Scrittura, **nessuno può nuocere a Dio, Giobbe, 35, 6-8**: "Se moltiplichi i tuoi delitti, che fai contro di lui? All'uomo, qual sei tu, nuocerà la tua empietà". Perciò, se il peccato si aggravasse col crescere del danno, ne seguirebbe che un peccato contro il prossimo sarebbe più grave di un peccato contro Dio, o contro se stessi.

I^a II^a q. 73 a. 8, arg. 3

È più grave il danno della privazione della grazia, che quello della privazione della vita naturale: poiché la vita di grazia è tanto superiore a quella naturale, che un uomo deve disprezzare quest'ultima per non perdere la vita di grazia. Ora, chi induce una donna alla fornicazione, per parte sua la priva della vita di grazia, trattandosi di un peccato mortale. Perciò se il peccato misurasse dal danno la propria gravità, ne seguirebbe che un semplice fornicatore commette un peccato più grave dell'omicida: il che è falso in maniera evidente. Perciò la gravità del peccato non si misura dalla gravità del nocumento.

I^a II^a q. 73 a. 8. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: "Siccome il vizio è contrario alla natura, tanto cresce la cattiveria dei vizi, quanto essi diminuiscono l'integrità della natura". Ora, la minorazione dell'integrità della natura è **un danno**. Dunque la gravità del peccato corrisponde a quella del nocumento [*=Danno che altera o interrompe la funzionalità o l'efficacia di un fatto naturale.*].

I^a II^a q. 73 a. 8. RESPONDEO:

Il nocumento può avere **tre rapporti** col peccato:

- **Talora il danno che proviene dal peccato è previsto e cercato**: quando, p. es., uno agisce con l'intenzione di nuocere, come fa l'omicida ed il ladro. **E allora la gravità del danno incide**

direttamente sulla gravità del peccato: poiché in tal caso il nocumento è oggetto diretto del peccato.

- **Talora invece il danno è previsto ma non cercato:** quando uno, p. es., attraversando un campo, per andare più lesto a rubare dei polli, fa **coscientemente un danno ai seminati, però senza l'intenzione di nuocere.** **Anche in questo caso la gravità del danno aggrava il peccato, ma in modo indiretto:** poiché il fatto che uno non si astenga dal provocare a se stesso, o ad altri, un danno che di suo non vorrebbe, deriva da una volontà molto incline al peccato.

- **Talora finalmente, il danno non è né previsto né cercato.** In questo caso,

+ se il danno ha un **rapporto accidentale** col peccato, **non l'aggrava direttamente:** ma, per la negligenza nel considerare gli eventuali danni, **il male preterintenzionale viene imputato a un uomo come pena, qualora l'azione da lui intrapresa fosse illecita.**

+ **Se invece il danno segue di suo dall'atto peccaminoso,** sebbene non sia né voluto né previsto, **aggrava direttamente il peccato:** poiché tutti gli elementi che **di suo** accompagnano il peccato appartengono in qualche modo alla specie stessa del peccato. **Se uno, p. es., commette una fornicazione pubblica, ne segue lo scandalo di molti; e questo, sebbene egli non lo cerchi e forse neppure lo preveda, aggrava direttamente il suo peccato.**

È diverso però il caso del danno penale, che incorre chi pecca. Codesto danno infatti, se è occasionale, non essendo né previsto né cercato, non aggrava il peccato, e neppure rivela una maggiore malizia: è il caso di chi, p. es., correndo per uccidere, inciampa e si ferisce un piede.

- Se invece codesto danno è legato direttamente all'atto del peccato, senza essere né previsto né cercato, col suo aggravarsi non rende più grave il peccato; anzi avviene il contrario: un peccato più grave produce un danno maggiore. Un infedele, p. es., il quale ignora le pene dell'inferno, soffrirà all'inferno una pena più grave per un peccato di omicidio che per un peccato di furto: poiché il fatto di non aver cercato o previsto la pena, non incide sul peccato (come capita invece per un cristiano, il quale pecca più gravemente col disprezzare le pene più gravi, pur di sfogare la volontà di peccare); ma la suddetta gravità del danno è prodotta unicamente dalla gravità del peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 73 a. 8, ad arg. 1

Come abbiamo spiegato anche nelle questioni precedenti, trattando della bontà e della malizia degli atti esterni, **gli eventi successivi, se previsti e cercati, accrescono la bontà o la malizia dell'atto.**

I^a II^a q. 73 a. 8, ad arg. 2

È vero che il nocumento aggrava il peccato, **ma non è detto che il peccato sia aggravato dal solo nocumento;** anzi il peccato per sé è più grave per il suo disordine, come abbiamo già notato. Cosicché il danno stesso aggrava il peccato, in quanto rende l'atto più disordinato. Perciò, dal fatto che il danno si ha specialmente nei peccati contro il prossimo, non segue che codesti peccati siano i più gravi; poiché **nei peccati contro Dio, e in certi peccati contro se stessi, il disordine è molto maggiore.** - Ma si potrebbe anche rispondere che, **sebbene nessuno**

possa nuocere a Dio in se stesso, si può attentare tuttavia alle cose di Dio, **estirpando la fede**, p. es., o violando le cose sacre, che sono peccati gravissimi. E anche a se stesso uno può **infliggere scientemente e volontariamente del danno, com'è evidente nel caso dei suicidi**: sebbene in definitiva essi cerchino nel suicidio un bene apparente, cioè la liberazione da una data angustia.

I^a II^a q. 73 a. 8, ad arg. 3

L'argomento addotto non vale, per due motivi. Primo, perché mentre l'omicida cerca direttamente il danno del prossimo, il fornicatore che seduce una donna non cerca il danno, ma il piacere. - Secondo, perché mentre l'omicida è causa efficace e diretta della morte corporale, nessuno può essere direttamente la causa efficace della morte spirituale di un altro: poiché nessuno muore spiritualmente, se non peccando di propria volontà.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la **condizione della persona contro la quale si pecca non possa aggravare il peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 9, arg. 1

Se così fosse, il peccato più grave sarebbe quello commesso contro un uomo giusto e santo. Invece per questo il peccato non viene ad aggravarsi: **poiché per un'ingiuria subita riceve meno danno un uomo virtuoso, il quale la sopporta con pazienza**, che gli altri i quali ne sono danneggiati perché interiormente si scandalizzano. Dunque la condizione della persona contro la quale si pecca non aggrava il peccato.

I^a II^a q. 73 a. 9, arg. 2

Se la condizione delle persone aggravasse il peccato, ciò avverrebbe specialmente per l'affinità; poiché, come si esprime Cicerone, "uccidendo uno schiavo si commette un peccato solo, col parricidio se ne commettono molti". Ma l'affinità della persona contro cui si pecca non sembra aggravare il peccato: poiché sta il fatto che la massima affinità uno l'ha con se stesso, eppure pecca meno chi infligge un danno a se stesso che chi lo infligge ad un altro; per stare all'esempio del Filosofo, è meno grave uccidere il proprio cavallo che quello di un altro. Dunque l'affinità della persona (offesa) non aggrava il peccato.

I^a II^a q. 73 a. 9, arg. 3

La condizione della persona che pecca aggrava il peccato specialmente per la sua dignità, o per la sua scienza, in base al detto della Scrittura, **Sapienza, 6,7**: "I potenti saranno potentemente puniti"; **Luca, 12,47**: "Il servo che ha conosciuto la volontà del padrone, e non ha fatto nulla sarà aspramente battuto". Per lo stesso motivo, il peccato viene ad aggravarsi rispetto alla persona contro la quale si pecca, specialmente per la dignità, o la scienza di essa. Ora, non sembra che sia un peccato più grave fare del male a una persona più ricca o più potente, piuttosto che a un povero: poiché, **Romani, 2, 11; Colossesi, 3, 25**: "non vi è

eccezione di persone presso Dio", a giudizio del quale va misurata la gravità del peccato. Perciò la condizione della persona contro la quale si pecca non aggrava il peccato.

I^a II^a q. 73 a. 9. SED CONTRA:

Nella Sacra Scrittura viene rimproverato in modo speciale **il peccato che si commette contro i servi di Dio**, **1Re, 19, 10**: "Hanno distrutto i tuoi altari, e hanno ucciso a colpi di spada i tuoi profeti". Altro rimprovero speciale si ha per i peccati commessi contro **le persone di casa**, **Michea, 7, 6**: "Il figlio fa oltraggio al padre, e la figlia insorge contro la madre". E finalmente per il peccato che si commette contro le **persone costituite in dignità**, **Giobbe, 34, 18**: "Colui che dice al re: Indegno; che verso i principi esclama: O empi". **Dunque la condizione della persona contro la quale si pecca aggrava il peccato.**

I^a II^a q. 73 a. 9. RESPONDEO:

La persona contro la quale si pecca è in qualche modo l'oggetto del peccato. Ora, sopra abbiamo spiegato che la prima gravità della colpa si desume dall'oggetto. Quindi la gravità del peccato è tanto maggiore, quanto il suo oggetto si riferisce a un fine più alto. Ora, i fini principali degli atti umani sono: **Dio, l'uomo stesso (che agisce), e il prossimo**; poiché tutto quello che facciamo lo facciamo per qualcuno di questi; sebbene ci sia una subordinazione anche tra loro. **Di conseguenza possiamo considerare, in relazione a questi tre fini, la maggiore o minore gravità del peccato secondo la condizione della persona contro la quale si pecca:**

1) **Prima di tutto in rapporto a Dio**, al quale l'uomo è tanto più unito, quanto più è virtuoso, o a lui più consacrato. Perciò un'ingiustizia contro codeste persone ricade su Dio stesso, come egli disse al Profeta **Zaccaria, 2, 8**: "Chi tocca voi, tocca la pupilla dei miei occhi". Quindi il peccato si aggrava per il fatto che si commette contro una persona più unita a Dio, o per la sua virtù, o per l'ufficio che esercita.

2) È evidente, poi, che **in rapporto a se stessi** si pecca tanto gravemente, quanto la persona oltraggiata è a noi più unita, o per vincoli naturali, o per i benefici ricevuti, o per qualsiasi altro legame; poiché si colpisce di più se medesimi, e quindi si pecca tanto più gravemente, secondo il detto del **Siracide, 14, 5**: "Chi è duro con sé, con chi sarà egli buono?".

3) **Riguardo al prossimo**, finalmente, tanto più grave è il peccato, quanto più numerose sono le persone. Ecco perché il peccato che colpisce una persona pubblica, sia essa re o principe, la quale impersona tutto un popolo, è più grave del peccato che si commette contro una persona privata; di qui il monito speciale della Scrittura, **Esodo, 22, 28**: "Non maledirai un principe del tuo popolo". Parimente è più grave un'ingiuria commessa contro una persona celebre, per l'estensione dello scandalo e del turbamento che ne deriva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 73 a. 9, ad arg. 1

Chi fa ingiuria a un uomo virtuoso, per parte sua lo turba interiormente ed esternamente. Che poi questi non si turbi interiormente dipende dalla propria bontà, la quale non diminuisce il peccato di chi l'ingiuria.

I^a II^a q. 73 a. 9, ad arg. 2

Il danno che uno infligge a se stesso in cose soggette al dominio della propria volontà, negli averi, p. es., è meno peccaminoso di quello inflitto ad un altro: perché lo fa spontaneamente. Ma in cose che non sono soggette al proprio dominio, ossia nei beni naturali e spirituali, è peccato più grave infliggere un danno a se stessi che agli altri: infatti chi uccide se stesso fa un peccato più grave di chi uccide un altro. Ora, siccome gli averi del nostro prossimo non sono soggetti al dominio della nostra volontà, l'argomento non vale per sostenere che il danno arrecato a codesti averi è un peccato più piccolo; a meno che gli interessati non siano consenzienti o condiscendenti.

I^a II^a q. 73 a. 9, ad arg. 3

Dio non fa eccezione di persone, se punisce più gravemente chi pecca contro le persone più in vista: poiché ciò dipende dal danno arrecato a un maggior numero di persone.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il valore della persona che pecca non aggravi il peccato. Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 10, arg. 1

L'uomo acquista importanza specialmente con la sua adesione a Dio, secondo il detto del **Siracide, 25, 13**: "Quanto è grande colui che ha trovato la sapienza e il sapere. Ma non è da più di chi teme il Signore". Ora, quanto più uno aderisce a Dio, tanto meno le cose gli sono imputate a peccato; poiché sta scritto, **2Cronache, 30, 18-19**: "Il Signore nella sua bontà userà misericordia verso tutti coloro che con tutto il cuore cercano il Signore Dio dei padri loro, e non imputerà ad essi di non essersi sufficientemente santificati". Dunque il peccato non viene ad aggravarsi per l'importanza di chi pecca.

I^a II^a q. 73 a. 10, arg. 2

Come dice S. Paolo, **Romani, 2, 11**: "in Dio non vi è eccezione di persone". Perciò egli non punisce diversamente due persone per l'identico peccato. Dunque il peccato non si aggrava per l'importanza della persona che lo commette.

I^a II^a q. 73 a. 10, arg. 3

Uno non deve ricevere un danno dalla propria bontà. Ma il danno ci sarebbe se le azioni gli venissero imputate maggiormente a colpa. Quindi non si aggrava la colpa per il valore della persona che pecca.

I^a II^a q. 73 a. 10. SED CONTRA:

S. Isidoro ha scritto: "Tanto maggiore si considera il peccato, quanto maggiore è stimato chi pecca".

I^a II^a q. 73 a. 10. RESPONDEO:

Il peccato può essere di due generi:

- **C'è un peccato che capita di sorpresa**, dovuto alla fragilità dell'umana natura: e codesto peccato viene imputato di meno a chi è più virtuoso, perché costui è più zelante nel reprimere gli atti, che però l'umana fragilità non permette di eliminare del tutto.

- E ci sono altri peccati, che invece derivano da una **deliberazione**. **E codesti peccati sono imputati a ciascuno in proporzione del proprio valore.**

E ciò si può giustificare per quattro motivi:

- **Primo**, perché chi sta **più in alto nella scienza** e nella virtù può resistere più facilmente al peccato. Di qui le parole del Signore **Luca, 12, 47**: "Il servo che ha conosciuto la volontà del padrone, e non ha fatto nulla, sarà aspramente battuto".

- **Secondo**, per l'**ingratitude**: poiché ogni bene di cui uno viene dotato è un beneficio di quel Dio, che il peccato colpisce con l'ingratitude. E da questo lato, qualsiasi superiorità, anche nei beni temporali, aggrava il peccato, secondo le parole della Scrittura, **Sapienza 6, 7**: "I potenti saranno potentemente puniti".

- **Terzo**, per la speciale **ripugnanza dell'atto peccaminoso alla dignità della persona**: ripugna, p. es., che il principe, messo a tutela della giustizia, ne violi le norme; e che il sacerdote, il quale fa voto di castità, commetta una fornicazione.

- **Quarto**, per il **cattivo esempio, o scandalo**; poiché, come si esprime **S. Gregorio**, "la colpa si estende vigorosamente come esempio, quando chi pecca è onorato per il decoro del suo grado". Inoltre i peccati delle persone importanti vengono conosciuti da un maggior numero di persone; e la gente ne è maggiormente sdegnata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 73 a. 10, ad arg. 1

Quel testo parla di quelle negligenze che si commettono come di sorpresa, per la **fragilità umana**.

I^a II^a q. 73 a. 10, ad arg. 2

Dio non fa accettazione di persone nel punire di più le persone superiori, poiché la loro superiorità, come abbiamo spiegato, incide sulla gravità dei peccati.

I^a II^a q. 73 a. 10, ad arg. 3

Una persona importante non riceve un danno dal bene che possiede, ma dal cattivo uso che ne fa.

Prima parte della seconda parte

Questione 74

Proemio

Ed eccoci a trattare della sede dei vizi, ossia dei peccati.
Sull'argomento si pongono dieci quesiti:

1. Se la volontà possa essere sede del peccato;
2. Se la volontà sia l'unica sede di esso;
3. Se la sensualità possa essere sede del peccato;
4. Se possa esserlo del peccato mortale;
5. Se possa essere sede del peccato la ragione;
6. Se la compiacenza, morosa o no, risieda nella ragione inferiore;
7. Se il consenso all'atto peccaminoso sia nella ragione superiore;
8. Se la ragione inferiore possa essere sede di peccati mortali;
9. Se la ragione superiore possa esserlo dei peccati veniali;
10. Se possa essere sede di peccati veniali anche in rapporto al proprio oggetto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **volontà** non possa essere **sede del peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 1, arg. 1

Dionigi insegna, che "il male è estraneo alla volontà e all'intenzione". Ora, il peccato si presenta come un male. Quindi non può trovarsi nella volontà.

I^a II^a q. 74 a. 1, arg. 2

La volontà ha per oggetto il bene, o il bene apparente. Ma nel volere il bene la volontà non pecca: volere poi il bene apparente, che non è un vero bene, più che della volontà è un difetto delle facoltà conoscitive. Dunque in nessun modo il peccato può risiedere nella volontà.

I^a II^a q. 74 a. 1, arg. 3

Come il Filosofo insegna, **la causa efficiente e quella materiale non coincidono**, quindi non può essere identico il subietto e la causa efficiente del peccato. Ora, la volontà è causa efficiente del peccato: infatti, **come scrive S. Agostino**, "la volontà è la prima causa dell'atto peccaminoso". Perciò non può esserne il subietto.

I^a II^a q. 74 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna, che "si pecca e si vive rettamente mediante la volontà".

I^a II^a q. 74 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto [q.21, a.1; q.71, aa.1,6], il peccato è un atto. Ora, tra gli atti ce ne sono di quelli che si esplicano sulla materia esterna, come bruciare o segare; e codesti atti hanno come materia, o subietto, la cosa su cui passa l'azione; difatti il Filosofo scrive, che "il moto è l'atto del soggetto mobile provocato dal soggetto motore". Ci sono invece degli atti che non passano sulla materia esterna, ma rimangono nell'agente, come il desiderare e il conoscere: e di tale natura sono tutte le azioni morali, siano esse atti di virtù, o di peccato. Perciò è necessario che la sede propria dell'atto peccaminoso sia la potenza, che ne è il principio. E poiché le azioni morali hanno il carattere di atti volontari, secondo le spiegazioni date in precedenza [q.1, a.1; q.18, aa.6,9], ne segue che la volontà, essendo il principio degli atti volontari, buoni o cattivi che siano, lo sia anche dei peccati. Perciò il peccato ha come sede propria la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 74 a. 1, ad arg. 1

Si dice che il male è estraneo alla volontà, perché questa non lo persegue sotto l'aspetto di male. Però, siccome certi mali sono beni apparenti, la volontà di fatto persegue talora un vero male. Ed ecco come il peccato può risiedere nella volontà.

I^a II^a q. 74 a. 1, ad arg. 2

Se le mancanze delle facoltà conoscitive non dipendessero affatto dalla volontà, sarebbe escluso qualsiasi peccato, sia nella volontà che nelle potenze conoscitive: il che è evidente nel caso dell'ignoranza invincibile. Perciò rimane stabilito che si deve contare come peccato anche un difetto di ordine conoscitivo, in quanto dipende dalla volontà.

I^a II^a q. 74 a. 1, ad arg. 3

L'argomento addotto vale per le cause efficienti che esplicano i loro atti sulla materia esterna, e che muovono non se stesse, bensì altre cose. Ma nella volontà avviene il contrario. Perciò l'argomento non vale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la volontà soltanto sia sede del peccato. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 2, arg. 1

S. Agostino afferma che "si pecca soltanto con la volontà". Ma il peccato risiede nella potenza con la quale si pecca. Perciò il peccato risiede soltanto nella volontà.

I^a II^a q. 74 a. 2, arg. 2

Il peccato è un male di ordine razionale. Ora, il bene e il male di ordine razionale sono oggetto della volontà. Dunque la sola volontà è sede del peccato.

I^a II^a q. 74 a. 2, arg. 3

Ogni peccato è un atto volontario: poiché, come dice **S. Agostino**, "il peccato è talmente volontario, che se non lo fosse non sarebbe peccato". Ma gli atti delle altre potenze sono volontari solo perché codeste potenze sono mosse dalla volontà. Ora, questo non basta a farne soggetti di peccato: perché allora sarebbero sede del peccato anche le **membra esterne mosse dalla volontà**; il che è falso. Perciò la volontà soltanto è sede del peccato.

I^a II^a q. 74 a. 2. SED CONTRA:

Il peccato è il contrario della virtù. E si sa che i contrari hanno il medesimo oggetto. Ora, sopra abbiamo spiegato [q.56, aa.3,4] che possono essere sede di virtù anche le altre potenze dell'anima, oltre la volontà. *[E da questo lato l'irascibile e il concupiscibile possono esser sede di virtù umane: poiché sotto questo aspetto, in quanto partecipi della ragione, sono principi degli atti umani. E a potenze di questo genere non si possono non attribuire delle virtù. Quattro sono le potenze dell'anima che possono essere soggetto di virtù, vale a dire: la ragione in cui risiede la prudenza; la volontà in cui risiede la giustizia; l'irascibilità (l'appetito irascibile), in cui risiede la forza; e la capacità di bramare (l'appetito concupiscibile), in cui risiede la temperanza.]* Dunque la volontà non è l'unica sede del peccato.

I^a II^a q. 74 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo visto nell'articolo precedente, può essere sede di peccato tutto ciò che costituisce un principio di atti volontari. Ora, sono volontari non soltanto gli atti emessi dalla volontà, ma anche quelli comandati da essa; come abbiamo spiegato sopra [q.6, a.4], trattando della volontarietà. *[Due sono gli atti della volontà: - il primo le appartiene immediatamente, perché da essa promana, cioè il volere; - il secondo appartiene alla volontà, perché, da essa comandato, viene compiuto da un'altra potenza]* Perciò può essere sede del peccato non la sola volontà, ma tutte le facoltà che la volontà può muovere ai loro atti, o ritrarre da essi. E in codeste facoltà possono trovar sede anche gli abiti morali, buoni o cattivi: poiché identico è il principio dell'atto e dell'abito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 74 a. 2, ad arg. 1

Non si pecca senza che la volontà intervenga come primo movente: ma si può peccare anche con le altre potenze sotto la mozione di essa.

I^a II^a q. 74 a. 2, ad arg. 2

Il bene e il male appartengono alla volontà come oggetti specifici di essa: ma le altre facoltà hanno per oggetto beni o mali determinati, in rapporto ai quali possono esser sede di virtù, di vizi e di peccati, in quanto partecipano della volontà e della ragione.

I^a II^a q. 74 a. 2, ad arg. 3

Le membra del corpo non sono principi operativi, ma solo **organi**: perciò rispetto all'anima che le muove sono come lo **schiaivo**, il quale viene adoperato, ma non opera. Invece le **potenze appetitive** interne rispetto alla ragione sono come (persone) libere; le quali, come si esprime Aristotele, operano e vengono adoperate. Inoltre va notato che gli atti delle membra esterne si esercitano e passano sulla materia esterna: ciò è evidente nel gesto che consuma il peccato di omicidio. E quindi il confronto non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il peccato non possa risiedere nella **sensualità**. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 3, arg. 1

Il peccato è cosa propria dell'uomo, che è lodato o biasimato per i suoi atti. Invece **l'appetito sensitivo, o sensualità, è comune a noi e alle bestie. Dunque nella sensualità non può risiedere il peccato.**

I^a II^a q. 74 a. 3, arg. 2

A dire di **S. Agostino**, "**nessuno pecca in cose che è impossibile evitare**". Ora l'uomo non può evitare che gli atti della sensualità siano disordinati, essendo essa una continua corruzione finché viviamo in questa vita mortale; cosicché da S. Agostino viene figurata nel serpente. Perciò i moti disordinati della sensualità non sono peccati.

I^a II^a q. 74 a. 3, arg. 3

Non si possono imputare a un uomo come peccati cose che non compie lui stesso. Ora, come scrive il **Filosofo**, "**soltanto ciò che facciamo con deliberazione si può pensare che lo facciamo noi stessi**". Perciò i moti della sensualità, che vengono **senza deliberazione**, non sono da imputare all'uomo come peccati.

I^a II^a q. 74 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo afferma, **Romani, 7, 15**: "**Non quel bene che voglio io opero, ma quel male che odio io faccio**". Parole che S. Agostino attribuisce al **male della concupiscenza**, che è un moto della sensualità. Dunque nella sensualità può esserci il peccato.

I^a II^a q. 74 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo detto negli articoli precedenti, **il peccato può risiedere in qualsiasi potenza il cui atto può essere peccato, cioè volontario e disordinato.** Ora, è evidente che l'atto della sensualità può essere volontario, in quanto la sensualità, ossia l'appetito sensitivo, è fatta per subire l'impulso della volontà. Perciò il peccato può risiedere nella sensualità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 74 a. 3, ad arg. 1

Sebbene alcune facoltà della parte sensitiva siano comuni a noi e alle bestie, in noi tuttavia esse hanno una certa superiorità dal fatto che sono **connesse con la ragione**. Del resto abbiamo visto nella Prima Parte che noi, a differenza degli altri animali, nella parte sensitiva abbiamo la cogitativa e la reminiscenza. Allo stesso modo anche l'appetito sensitivo in noi, a differenza che negli altri animali, ha una certa superiorità: è fatto cioè per obbedire alla ragione. E da questo lato può essere principio di atti volontari; e quindi sede di peccati.

I^a II^a q. 74 a. 3, ad arg. 2

La perpetua corruzione della sensualità va riferita al fomite [=stimolo], che nella vita presente non viene mai del tutto eliminato; **poiché il peccato originale passa come reato, ma rimane come atto**. Però codesta corruzione del fomite non toglie all'uomo la capacità di reprimere i singoli moti disordinati della sensualità, quando li prevede, magari rivolgendo altrove il pensiero. Ma mentre egli volge il pensiero a un'altra cosa, può insorgere un altro moto disordinato riguardo a questa: come chi, p. es., volendo evitare i moti della concupiscenza, distoglie il pensiero dai piaceri della carne con la speculazione scientifica, ma vede insorgere talora dei moti improvvisi di vanagloria. Perciò l'uomo non può evitare tutti codesti moti, per la corruzione suddetta: ma **per costituire dei peccati volontari, basta che egli sia in grado di evitarli singolarmente**.

I^a II^a q. 74 a. 3, ad arg. 3

Ciò che un uomo compie, senza una deliberazione della ragione, non è perfettamente lui a compierlo: poiché non vi prende parte la dote principale dell'uomo. Quindi non è un atto umano perfetto. Dunque codesto atto non può essere perfetto come atto di virtù o di peccato, ma in codesto genere di cose è un che di imperfetto. Perciò quei moti della sensualità che prevengono la ragione sono peccati veniali, ossia qualche cosa d'imperfetto nel genere di peccato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nella sensualità possano prodursi dei **peccati mortali**. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 4, arg. 1

L'atto si rivela dall'oggetto. Ora, si può peccare mortalmente a proposito di oggetti, i quali, come i piaceri della carne, appartengono alla sensualità. Dunque l'atto della sensualità può essere peccato mortale, e quest'ultimo può risiedere in essa.

I^a II^a q. 74 a. 4, arg. 2

Il peccato mortale è il contrapposto della virtù. Ma le virtù possono trovarsi anche nella sensualità: infatti, come si esprime il Filosofo, "la temperanza e la fortezza sono virtù delle parti irrazionali". Quindi nella sensualità può prodursi anche il peccato mortale; poiché i contrari hanno di mira le stesse cose.

I^a II^a q. 74 a. 4, arg. 3

Il peccato veniale è una disposizione al mortale. Ora, disposizioni ed abiti sono radicati nella stessa facoltà. Avendo noi perciò già dimostrato che il peccato veniale si trova nella sensualità, è chiaro che in essa può trovarsi anche il peccato mortale.

I^a II^a q. 74 a. 4. SED CONTRA:

In un brano riportato anche dalla Glossa, **S. Agostino** afferma: "Il **moto disordinato della concupiscenza**", cioè il peccato di sensualità, "**può trovarsi anche nelle persone in grazia**"; ma in queste non può trovarsi il peccato mortale. Dunque i moti disordinati della sensualità non sono peccato mortale.

I^a II^a q. 74 a. 4. RESPONDEO:

Abbiamo già spiegato che, come per la morte fisica si richiede un disordine che distrugga il principio della vita naturale, così per la morte spirituale del peccato mortale si richiede un disordine che distrugga il principio della vita spirituale, e cioè l'ultimo fine. Ora, non appartiene alla sensualità, ma alla ragione soltanto ordinare le cose al fine. **D'altra parte soltanto a chi ordina al fine può appartenere il distogliere dal fine. Perciò il peccato mortale non può trovarsi nella sensualità, ma solo nella ragione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 74 a. 4, ad arg. 1

L'atto della sensualità può **concorrere** a un peccato mortale; ma quest'ultimo non deve la sua gravità a quanto vi mette l'appetito sensitivo, o sensualità, bensì a quanto vi mette la **ragione**, che ha il compito di ordinare al fine. Ecco perché il peccato mortale non è attribuito alla sensualità, ma alla ragione.

I^a II^a q. 74 a. 4, ad arg. 2

Anche l'atto virtuoso non giunge a compimento solo per quel che dipende dalla sensualità, ma piuttosto per il **contributo della ragione e della volontà**, cui spetta l'elezione: infatti non c'è atto di virtù morale, senza elezione. Perciò all'atto della virtù morale che emana dalla potenza appetitiva è sempre unito un atto della prudenza, che emana da una potenza razionale. Lo stesso si dica del peccato mortale.

I^a II^a q. 74 a. 4, ad arg. 3

Una disposizione sta al termine cui dispone in tre rapporti distinti. Talora infatti è identica ad esso ed è nel medesimo subietto: la scienza iniziale, p. es., è in tal modo una disposizione alla scienza perfetta. Talora è nel medesimo subietto, ma non è la stessa cosa: in tal modo il calore è disposizione al fuoco. Altre volte invece non è la stessa cosa e non è nel medesimo subietto: è questo il rapporto esistente tra due cose subordinate l'una all'altra, cioè come la bontà dell'immaginativa è disposizione alla scienza che si trova nell'intelletto. Ebbene, è in questo modo che il peccato veniale, esistente nella sensualità, può essere disposizione al mortale, che si trova nella ragione.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **peccato** non possa trovarsi **nella ragione**. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 5, arg. 1

Un peccato è sempre un difetto della potenza cui appartiene. Ora, **un difetto che interessa la ragione non è peccato; poiché l'ignoranza scusa dal peccato**. Dunque nella ragione non può esserci peccato.

I^a II^a q. 74 a. 5, arg. 2

La sede principale del peccato, come abbiamo visto, è la volontà. Ma la ragione precede la volontà, indicandone la direzione. Quindi il peccato non può trovarsi nella ragione.

I^a II^a q. 74 a. 5, arg. 3

Il peccato può trovarsi solo nelle cose che dipendono da noi. Ora, la perfezione o il difetto di ragione non dipende da noi: poiché alcuni per natura sono deficienti, ed altri ben dotati di ragione. Dunque nella ragione non ha sede il peccato.

I^a II^a q. 74 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che il peccato è tanto nella **ragione superiore**, che nella **ragione inferiore**.

I^a II^a q. 74 a. 5. RESPONDEO:

Come abbiamo spiegato, i peccati di ciascuna potenza sono atti di essa. Ora, **la ragione ha due tipi di atti:**

- **gli uni relativi** al proprio oggetto, cioè **alla conoscenza della verità**;
- **gli altri appartengono alla ragione in quanto ha la direzione delle altre potenze**.

Ebbene, il peccato può prodursi nella ragione nell'uno e nell'altro senso:

- **Primo, sbagliando nella conoscenza della verità:** fatto questo che è imputato a colpa, quando uno si trova nell'ignoranza, o nell'errore, su quanto può e deve conoscere.
- **Secondo, col provocare atti disordinati** nelle potenze inferiori, **o col non reprimerli dopo l'avvertenza** (della loro moralità).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 74 a. 5, ad arg. 1

L'argomento è valido, se si tratta di un difetto di ragione relativa all'atto e all'oggetto proprio di essa: e si tratta, inoltre, di una mancanza di cognizione in cose che uno non può conoscere. Allora, infatti, codesto difetto interessante la ragione non è peccato, scusa anzi dal peccato: il

che è evidente per gli atti commessi dai pazzi. Se invece si tratta di cose che uno può e deve conoscere, codesto difetto non scusa un uomo dal peccato, ma il difetto stesso gli viene imputato a colpa. Invece i difetti relativi alla direzione delle altre facoltà sono sempre peccati: poiché a codesti difetti la ragione può sempre rimediare mediante il proprio atto.

I^a II^a q. 74 a. 5, ad arg. 2

Parlando dei rapporti tra volontà e ragione [q.17, a.1], già sopra abbiamo detto che la volontà in un certo senso muove e precede la ragione, e in un altro senso la ragione precede e muove la volontà: **cosicché il moto della volontà può dirsi razionale, e l'atto della ragione volontario.** Ecco quindi perché nella ragione può esserci il peccato: o perché i suoi difetti sono volontari, o perché i suoi atti sono principi di atti volontari.

I^a II^a q. 74 a. 5, ad arg. 3

È così risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il peccato di morosa [=indecisa/prolungata] compiacenza [=soddisfazione per una situazione provocata o subita.] non sia nella ragione. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 6, arg. 1

La compiacenza è un moto della facoltà appetitiva. Ma le potenze appetitive sono distinte dalla ragione, che è una potenza conoscitiva. Dunque la morosa compiacenza non ha sede nella ragione.

I^a II^a q. 74 a. 6, arg. 2

Si conosce dagli oggetti quale sia la potenza cui un atto appartiene, avendo l'atto la funzione di applicare la potenza al suo oggetto. Ora, la morosa compiacenza spesso riguarda beni sensibili, e non beni di ordine razionale. Quindi il peccato di morosa compiacenza non è nella ragione.

I^a II^a q. 74 a. 6, arg. 3

Una cosa si dice morosa per il suo prolungarsi nel tempo. Ora, la durata non è un motivo sufficiente per assegnare un atto a una data potenza. Dunque la morosa compiacenza non appartiene alla ragione.

I^a II^a q. 74 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: "Se il consenso dell'attrattiva peccaminosa si ferma alla sola compiacenza del pensiero, giudico l'atto come se soltanto la donna avesse mangiato il frutto proibito". Ora, la donna sta a indicare la ragione inferiore nell'esposizione di S. Agostino. Dunque il peccato di morosa compiacenza è nella ragione.

I^a II^a q. 74 a. 6. RESPONDEO:

Come abbiamo visto nell'articolo precedente, il peccato può prodursi nella ragione, non solo rispetto al proprio atto, ma anche in quanto dirige gli atti umani. Ora, è chiaro che la ragione dirige non solo gli atti esterni, ma anche quelli interni delle passioni. Perciò, quando la ragione sbaglia in codesta direzione, si dice che in essa c'è un peccato, come quando sbaglia nel dirigere gli atti esterni. E lo sbaglio nel dirigere le passioni interiori può avvenire in due modi:

- **Primo**, col comandare passioni illecite: come quando uno provoca in se stesso deliberatamente un moto d'ira o di concupiscenza.
- **Secondo**, col non reprimere un moto passionale illecito: come quando uno, dopo aver avvertito che un incipiente moto passionale è disordinato, si trattiene ancora in esso, senza scacciarlo. Ecco in che modo il peccato di morosa compiacenza può essere nella ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 74 a. 6, ad arg. 1

La compiacenza ha come principio prossimo le facoltà appetitive, ma ha nella ragione il suo primo movente: d'altra parte, sopra abbiamo spiegato che le azioni intransitive, o immanenti, risiedono nei loro principi.

I^a II^a q. 74 a. 6, ad arg. 2

La ragione ha il proprio atto illecito in rapporto al proprio oggetto: ma ha pure la direzione di quanto forma l'oggetto delle potenze inferiori, che essa dirige. Ecco perché la compiacenza su oggetti sensibili appartiene alla ragione.

I^a II^a q. 74 a. 6, ad arg. 3

La compiacenza si dice morosa non per un prolungamento di tempo; ma perché la ragione nel deliberare indugia in essa, senza scacciarla; essa cioè, a dire di S. Agostino, "trattiene e ripensa, volentieri cose che appena giunte all'anima dovevano essere respinte".

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il consentire all'atto peccaminoso non sia della ragione superiore. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 7, arg. 1

Consentire è un atto della facoltà appetitiva, come abbiamo visto sopra. Ma la ragione è una facoltà conoscitiva. Dunque il consentire all'atto peccaminoso non è della ragione superiore.

I^a II^a q. 74 a. 7, arg. 2

La ragione superiore, come insegna **S. Agostino**, "si applica a contemplare e a consultare le ragioni eterne". **Talora** invece si consente all'atto, senza consultare le ragioni eterne: infatti non sempre l'uomo pensa alle cose di Dio, quando consente a un atto. Perciò il peccato di consenso **non sempre** risiede nella ragione superiore.

I^a II^a q. 74 a. 7, arg. 3

Con le ragioni eterne l'uomo può regolare non solo gli atti esterni, ma anche i piaceri e le altre passioni interiori. Ora, **consentire al piacere, senza che uno "si decida a compiere l'atto", appartiene alla ragione inferiore, come insegna S. Agostino. Perciò anche il consentire all'atto peccaminoso deve talora attribuirsi alla ragione inferiore.**

I^a II^a q. 74 a. 7, arg. 4

La ragione superiore sovrasta quella inferiore, come la ragione sovrasta l'immaginativa. Ora, spesso l'uomo passa all'atto, mosso da una percezione della fantasia, senza nessuna deliberazione della ragione: come quando muove una mano, o un piede, senza pensarci. Dunque la ragione inferiore può essa pure consentire all'atto peccaminoso, senza la ragione superiore.

I^a II^a q. 74 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Se nel consentire al cattivo uso delle cose percepite dai sensi corporei, si delibera un peccato qualsiasi con tale decisione che se fosse possibile si compirebbe anche materialmente, bisogna pensare che la donna ha offerto il frutto proibito all'uomo", nel quale appunto è raffigurata la ragione superiore. Spetta quindi alla ragione superiore consentire all'atto del peccato.

I^a II^a q. 74 a. 7. RESPONDEO:

Il consenso implica un giudizio sulle cose cui si consente: infatti **come la ragione speculativa giudica e sentenzia su cose di ordine intellettuale, così la ragione pratica giudica e sentenzia sulle azioni da compiere.** Ora, si deve pensare che in ogni giudizio la sentenza ultima spetta al tribunale supremo: e anche in campo speculativo si riscontra che l'ultima sentenza su una data affermazione si ottiene ricorrendo ai primi principi. Fino a che, infatti, rimane un principio più alto, si può sempre riesaminare il problema in base ad esso: e quindi il giudizio è sospeso. come se non fosse stata data l'ultima sentenza.

Ora, secondo le spiegazioni date, **è evidente che gli atti umani possono essere regolati, e dalla regola della ragione umana, desunta dalle cose create che l'uomo conosce naturalmente, e dalla regola della legge divina [q.19, a.4; q.71, a.6]. E siccome la regola della legge divina è superiore, l'ultima sentenza che conclude il giudizio, appartiene alla ragione superiore, la quale ha per oggetto le ragioni eterne.** Però, trattandosi di giudicare molte cose, il giudizio conclusivo è riservato per l'ultima funzione. Ora, nelle azioni umane l'ultima funzione è l'atto medesimo; invece il piacere, o compiacenza, che induce all'atto, è un suo preambolo. **Perciò consentire all'atto spetta propriamente alla ragione superiore; mentre spetta alla ragione inferiore il giudizio preparatorio sulla compiacenza.** Sebbene la ragione superiore possa

giudicare anche di questa: poiché quanto ricade sotto il giudizio di un inferiore, ricade anche sotto quello del suo superiore; ma non viceversa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 74 a. 7, ad arg. 1

Secondo le spiegazioni date, **consentire** è atto della facoltà appetitiva non in modo assoluto, ma in dipendenza da un atto della ragione che giudica e delibera: infatti il consenso mira a farsi che la volontà tenda verso ciò che la ragione ha giudicato. Perciò il consenso si può attribuire e alla volontà e alla ragione.

I^a II^a q. 74 a. 7, ad arg. 2

Per il fatto stesso che la ragione superiore non dirige gli atti umani secondo la legge divina, impedendo l'atto peccaminoso, si dice che vi consente, pensi o non pensi essa alla legge eterna. Infatti, **se pensa alla legge di Dio, in quel momento la disprezza; se invece non ci pensa, la trascura con una omissione.** Perciò in tutti i modi il consenso all'atto peccaminoso procede dalla ragione superiore: poiché, come dice **S. Agostino**, "non ci si può determinare mentalmente a commettere un peccato, senza che quella parte dell'anima in cui risiede il potere supremo, ceda o cooperi alla cattiva azione col muovere, o col trattenere le membra dall'agire".

I^a II^a q. 74 a. 7, ad arg. 3

Mediante la considerazione della legge eterna, la ragione superiore può suscitare o impedire, sia l'atto esterno, sia il piacere o compiacenza interna. Tuttavia, prima di giungere al giudizio della ragione superiore, appena la sensualità propone un piacere, la ragione inferiore accetta **talora** codesto piacere in base a ragioni **d'ordine transitorio**: e in questo caso il consenso al piacere appartiene alla **ragione inferiore**. Se invece uno **persevera in codesto consenso**, anche di fronte alle ragioni eterne, tale consenso va attribuito alla **ragione superiore**.

I^a II^a q. 74 a. 7, ad arg. 4

L'apprensione dell'immaginativa è improvvisa e senza deliberazione: perciò può causare un atto prima che la ragione, sia inferiore che superiore, abbia il tempo di deliberare. Invece il giudizio della ragione inferiore è basato su una deliberazione, la quale ha bisogno di tempo, e in questo anche la ragione superiore può deliberare. Perciò se questa con la sua deliberazione non lo reprime, l'atto peccaminoso viene imputato ad essa.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che **consentire alla (morosa) compiacenza non sia peccato mortale**. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 8, arg. 1

Consentire al piacere appartiene alla ragione inferiore, che non è in grado di considerare le ragioni eterne o la legge divina, e quindi neppure di scostarsene. Invece ogni peccato mortale

è uno scostarsi dalla legge di Dio, com'è evidente dalla definizione agostiniana del peccato mortale, che sopra abbiamo esaminato. Dunque consentire alla (morosa) compiacenza non è peccato mortale.

I^a II^a q. 74 a. 8, arg. 2

Consentire è male solo perché è cattiva la cosa cui si consente. Ma la causa è da più dei suoi effetti, o almeno non è da meno. Perciò la cosa a cui si consente non può essere meno cattiva del consenso. Ora, il semplice piacere senza l'atto non è peccato mortale, ma veniale soltanto. Quindi neppure consentire al piacere è peccato mortale.

I^a II^a q. 74 a. 8, arg. 3

Il Filosofo insegna che i piaceri differiscono in bontà e in malizia secondo le diverse operazioni. Ora, nel caso della fornicazione, p. es., il pensiero interiore è un'operazione diversa dall'atto esterno. Dunque, anche il piacere che accompagna l'atto del pensiero differisce tanto in bontà e malizia dal piacere della fornicazione, quanto il pensiero interiore differisce dall'atto esterno. E quindi differisce allo stesso modo il consenso nei due casi. Ma il semplice pensiero interiore non è peccato mortale; e neppure il consenso a codesto pensiero. Perciò non lo è neppure il consenso alla (morosa) compiacenza.

I^a II^a q. 74 a. 8, arg. 4

L'atto esterno della fornicazione, o dell'adulterio, non è peccato mortale per il piacere, che si trova anche nell'atto matrimoniale; ma per il disordine di esso. Ora, chi consente al piacere, non per questo consente al disordine dell'atto. Quindi non sembra che pecchi mortalmente.

I^a II^a q. 74 a. 8, arg. 5

Il peccato di omicidio è più grave di una semplice fornicazione. Ora, consentire al piacere che accompagna un pensiero di omicidio non è peccato mortale. Molto meno, quindi, sarà peccato mortale consentire al piacere connesso col pensiero di una fornicazione.

I^a II^a q. 74 a. 8, arg. 6

La preghiera del Pater Noster si recita ogni giorno, a dire di S. Agostino, per la remissione dei peccati veniali. Egli però insegna pure che il consenso nel piacere va cancellato con codesta preghiera; ecco infatti le sue parole: "Questo peccato è molto minore che la determinazione di metterlo in opera; perciò si deve chiedere perdono per codesti pensieri, percuotersi il petto, e dire "Rimetti a noi i nostri debiti"". Dunque il consentire al piacere è peccato veniale.

I^a II^a q. 74 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino, poco dopo le parole surriferite, aggiunge: "Se con la grazia del Mediatore non vengono perdonati tutti questi peccati che, senza intenzione di porli in atto, col solo pensiero del godimento spirituale sono stati commessi, tutto l'uomo sarà dannato". Ora, nessuno si dannava senza un peccato mortale. Dunque il consenso nel piacere (o morosa compiacenza) è peccato mortale.

I^a II^a q. 74 a. 8. RESPONDEO:

Su questo argomento ci sono diverse opinioni.

- Infatti alcuni affermano che consentire al piacere non è peccato mortale, ma veniale soltanto.

- Altri invece sostengono che è peccato mortale: e quest'opinione è più comune e più verosimile.

- Si deve infatti notare che, come insegna Aristotele, il piacere accompagna un'operazione, ed ha pure il proprio oggetto. Quindi qualsiasi piacere può essere posto in relazione con due cose:

- con l'operazione che accompagna,
- e con l'oggetto di cui uno si compiace.

- Ma può anche capitare che un'operazione, come un'altra cosa qualsiasi, formi l'oggetto del piacere: poiché l'operazione stessa può considerarsi come un bene, o un fine, in cui uno trova compiacenza e appagamento.

Talora poi è oggetto del piacere l'operazione stessa che il piacere accompagna, in quanto la facoltà appetitiva, cui appartiene il piacere, riflette sull'operazione stessa come su di un bene: è il caso di chi pensa, e gode del fatto stesso che pensa, compiacendosi del suo pensiero. Invece altre volte il piacere che accompagna un'operazione, un pensiero, p. es., ha per oggetto un'altra operazione come cosa pensata: e allora codesto piacere deriva da un'inclinazione dell'appetito; non già verso l'atto del pensare, ma verso l'operazione pensata.

Perciò, pensando a una fornicazione, uno può godere di due cose:

- primo, del pensiero stesso;
- secondo, della fornicazione pensata.

- Ora, il piacere relativo al pensiero stesso deriva dall'inclinazione affettiva verso l'attività del pensare. Ma il semplice pensiero della fornicazione, di suo, non è peccato mortale; anzi certe volte è solo peccato veniale, cioè se vi si pensa inutilmente; e altre volte è senza peccato alcuno, come quando uno ci pensa per un motivo utile, e cioè per predicare, o per disputare sull'argomento. Perciò l'interesse o il piacere per codesto pensare alla fornicazione non entra nel genere dei peccati mortali; o è peccato veniale, o non è peccato affatto. Quindi neppure il consenso a codesto piacere è peccato mortale. E sotto questo aspetto è vera la prima opinione.

- Ma quando chi pensa alla fornicazione **gode dell'atto stesso che viene pensato, il suo piacere deriva dall'affetto e dall'inclinazione sua verso codesto atto.** Perciò l'eventuale consenso a codesto piacere non è altro che un consentire all'inclinazione del suo affetto verso la fornicazione: poiché uno gode soltanto di ciò che è conforme al proprio appetito. Ora, **il fatto che uno sceglie deliberatamente il conformarsi del proprio affetto a cose, che sono essenzialmente peccato mortale, è peccato mortale. Dunque codesto consenso al piacere di un peccato mortale è peccato mortale;** come vuole la seconda opinione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 74 a. 8, ad arg. 1

Come sopra abbiamo spiegato, consentire al piacere non è solo della ragione superiore, ma anche di quella inferiore. - Pur tuttavia anche la ragione inferiore può scostarsi dalle ragioni eterne. Poiché, sebbene non guardi ad esse per dare direttive, come fa la ragione superiore, tuttavia le considera in quanto è regolata su codeste ragioni. Quindi, scostandosi da esse può peccare mortalmente. Infatti possono essere peccati mortali anche gli atti delle potenze inferiori e delle membra esterne, se manca in essi l'ordine della ragione superiore che li governa secondo le ragioni eterne.

I^a II^a q. 74 a. 8, ad arg. 2

Consentire a un peccato che nel suo genere è veniale, è peccato veniale. In tal senso si può concludere che consentire al piacere, **limitato al pensiero inutile di una fornicazione**, è peccato veniale. Ma il piacere che ha per oggetto l'atto stesso della fornicazione, nel suo genere è peccato mortale. È quindi un fatto accidentale che sia veniale soltanto prima del consenso, data l'imperfezione dell'atto. Ma questa imperfezione viene tolta dal successivo consenso. Perciò questo lo riporta alla sua natura, rendendolo mortale.

I^a II^a q. 74 a. 8, ad arg. 3

L'argomento è valido per il piacere che ha per oggetto il pensiero.

I^a II^a q. 74 a. 8, ad arg. 4

Il piacere, che ha per oggetto l'atto esterno, non può escludere la compiacenza diretta per l'atto esterno; anche se si stabilisce di non compierlo, per la proibizione di un superiore. L'atto perciò è disordinato: e quindi è disordinato anche il piacere.

I^a II^a q. 74 a. 8, ad arg. 5

È peccato mortale anche consentire al piacere che deriva dalla **compiacenza per l'atto stesso dell'omicidio**. Non così il consentire al piacere che deriva dalla compiacenza per il pensiero di un omicidio.

I^a II^a q. 74 a. 8, ad arg. 6

La preghiera del Pater Noster non va recitata solo per i peccati veniali, ma anche per quelli mortali.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che nella ragione superiore, in quanto regola le potenze inferiori, ossia in quanto consente all'atto peccaminoso, non **possano esserci peccati veniali**. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 9, arg. 1

S. Agostino afferma che la ragione superiore "attende alle ragioni eterne". Ora, si pecca mortalmente, staccandosi dalle ragioni eterne. Dunque nella ragione superiore non può esserci altro peccato che quello mortale.

I^a II^a q. 74 a. 9, arg. 2

Nella vita spirituale la ragione superiore ha funzione di principio; come il cuore nella vita del corpo. Ma le infermità del cuore sono mortali. Quindi anche i peccati della ragione superiore sono mortali.

I^a II^a q. 74 a. 9, arg. 3

Un peccato veniale diviene mortale, se si fa per disprezzo. Ora, non è senza disprezzo che uno pecchi anche venialmente con deliberazione. E poiché il consenso della ragione superiore implica sempre una deliberazione rispetto alla legge divina; sembra che esso non possa eludere un peccato mortale, per il disprezzo della legge divina.

I^a II^a q. 74 a. 9. SED CONTRA:

Come abbiamo già visto, consentire all'atto di un peccato veniale è peccato veniale. Dunque nella ragione superiore può esserci un peccato veniale.

I^a II^a q. 74 a. 9. RESPONDEO:

S. Agostino insegna, che la ragione superiore "attende a contemplare e a consultare le ragioni eterne": a contemplarle, meditando la verità; a consultarle, giudicando e disponendo delle altre cose in base ad esse. E a quest'ultima funzione si riduce consentire a un atto, o dissentire da esso, **deliberando in base alle ragioni eterne**. Ora, il disordine dell'atto cui essa consente non sempre è in contrasto con le ragioni eterne, come nell'atto del peccato mortale, non essendoci un distacco, o aversione, dal fine ultimo: ma spesso è estraneo ad esse, come nell'atto del peccato veniale. Perciò, quando la ragione superiore consente all'atto del peccato veniale, non si distacca dalle ragioni eterne. Quindi il suo peccato non è mortale, ma veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 74 a. 9, ad arg. 1

È così risolta anche la prima difficoltà.

I^a II^a q. 74 a. 9, ad arg. 2

Il cuore può avere due tipi di malattie. Le une ne colpiscono la sostanza, alterandone la complessione naturale: e codeste malattie sono sempre mortali. Le altre sono malattie del cuore, perché provocano disordini nei suoi moti, o negli organi vicini: e codeste malattie non sempre sono mortali. Parimente, quando nella ragione superiore si altera l'ordine stesso di essa al proprio oggetto, cioè alle ragioni eterne, si ha sempre un peccato mortale. Ma quando si ha solo del disordine, il peccato non è mortale, bensì veniale.

I^a II^a q. 74 a. 9, ad arg. 3

Il consenso deliberato all'atto peccaminoso non sempre corrisponde a un disprezzo della legge di Dio; ma solo quando contrasta con essa.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che **nella ragione superiore, considerata in se stessa, cioè in quanto attende alle ragioni eterne, non possa esserci un peccato veniale.** Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 10, arg. 1

L'atto di una facoltà può essere difettoso, solo se è disordinato rispetto al proprio oggetto. Ma oggetto della ragione superiore sono le ragioni eterne, dalle quali non è possibile deviare senza peccato mortale. Dunque nella ragione superiore, considerata per se stessa, non può esserci peccato veniale.

I^a II^a q. 74 a. 10, arg. 2

Essendo la **ragione una facoltà deliberante**, il suo atto è sempre deliberato. Ora, tutti i moti disordinati relativi alle cose di Dio, se sono deliberati, sono peccati mortali. Perciò nella ragione superiore, vista in se stessa, un peccato non può mai essere veniale.

I^a II^a q. 74 a. 10, arg. 3

Un peccato può essere veniale perché di sorpresa; ma un peccato fatto con deliberazione è mortale, perché la ragione nel deliberare si riallaccia a un bene superiore, agendo contro il quale si pecca più gravemente. Quando la ragione, p. es., nel deliberare su un atto disordinato di compiacenza pensa che è contro la legge di Dio, pecca più gravemente nel consentirvi, che se avesse pensato soltanto che è contro una virtù morale. Ora, la ragione superiore non può ricorrere a qualche cosa che sia più alta del suo oggetto. Quindi, se il moto inconsiderato in lei non fosse peccato mortale, non lo sarebbe neppure con la deliberazione successiva: il che è falso in modo evidente. Dunque nella ragione superiore, considerata in se stessa, non possono esserci peccati veniali.

I^a II^a q. 74 a. 10. SED CONTRA:

I moti inconsiderati contro la fede sono **peccati veniali.** Eppure per se stessi **spettano alla ragione superiore.** Dunque nella ragione superiore, considerata in se stessa, possono esserci peccati veniali.

I^a II^a q. 74 a. 10. RESPONDEO:

Il comportamento della ragione superiore verso il proprio oggetto è diverso da quello verso l'oggetto delle potenze inferiori che essa dirige. Infatti essa non considera gli oggetti di codeste facoltà che per consultare su di essi le ragioni eterne. Perciò non li considera che per deliberare. Ora, il consenso deliberato su cose, che nel loro genere sono mortali, è peccato mortale. Quindi **la ragione superiore pecca sempre mortalmente, se gli atti delle potenze inferiori, cui essa consente, sono peccati mortali.**

Ma verso il proprio oggetto essa si rivolge con due atti: **con la considerazione semplice; e con la deliberazione**, consistente nel consultare le ragioni eterne anche sul proprio oggetto. Ora, rispetto alla semplice considerazione ci può essere **qualche moto disordinato** sulle cose divine: quando uno, p. es., subisce dei moti improvvisi contro la fede. E sebbene la mancanza di fede nel suo genere sia peccato mortale, tuttavia codesti moti sono peccati veniali. Poiché non può esserci un peccato mortale che non sia in contrasto con la legge di Dio; ma in materia di fede ci sono delle cose che improvvisamente possono presentarsi sotto un aspetto differente, prima che in proposito si possano consultare le ragioni eterne, cioè la legge di Dio. Uno, p. es., nel considerare la **resurrezione dei morti** come impossibile secondo natura, mentre pensa può sentire ripugnanza, prima che abbia tempo di riflettere che questo ci è stato trasmesso come cosa di fede secondo la legge divina. Se invece dopo questa deliberazione il moto contro la fede rimane, è peccato mortale.

Perciò la **ragione superiore**, in rapporto al proprio oggetto, può **peccare venialmente nei moti improvvisi; e può peccare mortalmente col deliberato consenso**. Invece rispetto a quanto riguarda le potenze inferiori il peccato è sempre mortale quando si tratta di peccati che sono tali nel loro genere; non così quando si tratta di cose che nel loro genere sono peccati veniali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 74 a. 10, ad arg. 1

Sebbene il peccato contro le ragioni eterne sia mortale nel suo genere, tuttavia può essere **veniale** per l'imperfezione **dell'atto improvviso**, secondo le spiegazioni date.

I^a II^a q. 74 a. 10, ad arg. 2

Come in campo speculativo appartiene alla ragione, sia il sillogismo che gli enunciati; così in campo pratico **alla ragione**, cui appartiene deliberare, **appartiene anche la semplice considerazione delle cose da cui la deliberazione procede**. Perciò **anche la ragione può avere dei moti improvvisi**.

I^a II^a q. 74 a. 10, ad arg. 3

Su un'identica cosa si possono fare diverse considerazioni, una superiore all'altra: Dio, p. es., si può considerare, o come è conoscibile dalla ragione umana, o in quanto oggetto della rivelazione divina, che è una considerazione più alta. Perciò, sebbene l'oggetto della ragione superiore sia altissimo per se stesso, tuttavia può anche ricondursi a una considerazione più alta. Ecco perché quanto non era peccato nel moto improvviso, lo diviene in forza della deliberazione che lo riporta a una considerazione più alta, come abbiamo spiegato.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >

>> Le cause del peccato in generale

Prima parte della seconda parte

Questione 75

Proemio

Rimane ora da trattare delle **cause dei peccati**: prima **in generale** e poi in particolare. Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il peccato abbia una causa;
2. Se abbia una causa interna;
3. Se l'abbia esterna;
4. Se un peccato possa essere causa di peccato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il peccato non abbia una causa. Infatti:

I^a II^a q. 75 a. 1, arg. 1

Il peccato è un male, come sopra abbiamo detto [q.71, a.1]. Ora, secondo l'espressione di **Dionigi**, "il male non ha causa". Dunque il peccato non ha causa.

I^a II^a q. 75 a. 1, arg. 2

Vera causa "è quella che è seguita necessariamente da un effetto". Ma ciò che avviene necessariamente non può essere peccato: poiché ogni peccato è volontario. Quindi il peccato non ha causa.

I^a II^a q. 75 a. 1, arg. 3

Se un peccato avesse una causa, questa dovrebbe essere, o un bene, o un male. Ma non può essere un bene; perché il bene non produce che bene: infatti, come dice il Vangelo, "non può un albero buono produrre frutti cattivi". Parimente non può essere causa del peccato il male: poiché il male-pena segue il peccato, e il male-colpa si identifica con esso. Perciò il peccato non ha causa.

I^a II^a q. 75 a. 1. **SED CONTRA:**

Tutto quello che avviene ha una causa: poiché, come si esprime la Scrittura, **Giobbe, 5,6** "non avviene nulla in terra senza una causa". Ora, **il peccato avviene**: infatti, **Agostino**: "esso è una parola, un'azione, o un desiderio contro la legge di Dio". Dunque il peccato ha una causa.

I^a II^a q. 75 a. 1. RESPONDEO:

Il peccato è un atto disordinato.

- Quindi come atto può avere direttamente una causa, alla pari di qualsiasi altro atto.

- Invece sotto l'aspetto di disordine ha una causa come può averla la negazione o la privazione. Ora, si possono riscontrare due cause della negazione:

+ Primo, la mancanza della causa: la negazione cioè della causa stessa può essere causa diretta di una negazione; infatti togliendo una causa, si ha l'eliminazione dell'effetto. La scomparsa del sole, p. es., è causa dell'oscurità.

+ Secondo, causa accidentale di una negazione può essere la causa dell'affermazione, alla quale segue codesta negazione: il fuoco, p. es., nel causare direttamente il calore, indirettamente causa la privazione del freddo.

Il primo tipo di causalità può bastare per la semplice negazione. Ma il disordine del peccato, come il male in genere, non è semplice negazione, bensì privazione di ciò che uno per sua natura dovrebbe avere; perciò è necessario che codesto disordine abbia una causa efficiente indiretta. Infatti ciò che per natura dovrebbe esserci, non può mancare in una cosa, senza una causa che lo impedisca. Per questo si suol dire che il male, che è privazione, ha una causa deficiente, o indiretta.

Ma ogni causa indiretta si riduce a una causa diretta. Ora, avendo il peccato una causa indiretta sotto l'aspetto di disordine, e una causa efficiente diretta sotto l'aspetto di atto, si deve concludere che il disordine del peccato deriva dalla causa stessa dell'atto. Ecco quindi che la volontà, nel tendere a un bene transitorio, senza essere guidata dalla ragione e dalla legge divina, causa direttamente l'atto del peccato, e indirettamente, ovvero senza intenzione diretta, il disordine dell'atto. Cosicché la mancanza di ordine è prodotta nell'atto da una mancata rettitudine nella volontà.

CAUSA (EFFICIENTE) DIRETTA >> ATTO MENOMATO >> BENE TRANSITORIO \ PECCATO
CAUSA INDIRETTA (SENZA INTENZIONE/ACCIDENTALE) >> DISORDINE /

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 75 a. 1, ad arg. 1

Il peccato non indica soltanto una privazione di bene, e cioè un disordine; ma indica pure l'atto menomato da codesta privazione, che ne fa un male. E in che modo esso abbia una causa l'abbiamo visto ora.

I^a II^a q. 75 a. 1, ad arg. 2

Perché codesta definizione della causa abbia valore universale, bisogna intenderla della causa efficiente non impedita. Infatti può capitare che una cosa sia causa efficiente di un'altra, senza che l'effetto ne segua necessariamente, per il sopravvenire di un ostacolo: altrimenti seguirebbe, come Aristotele dimostra, che tutte le cose avvengono in maniera necessaria. Perciò, **sebbene il peccato abbia una causa, non ne segue tuttavia che essa sia necessaria: poiché l'effetto può esserne impedito.**

I^a II^a q. 75 a. 1, ad arg. 3

Come abbiamo spiegato, causa del peccato è la volontà, senza l'impiego della regola della ragione e della legge divina. Ora, questo mancato impiego delle norme di ragione, o della legge divina, di suo, prima dell'applicazione all'atto, non è un male, né come pena, né come colpa. Perciò la causa prima del peccato non è un male; ma un bene privo di un altro bene.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il peccato non abbia una causa interiore. Infatti:

I^a II^a q. 75 a. 2, arg. 1

Ciò che è interiore a una cosa, vi si trova sempre. Se, dunque, il peccato avesse una causa interiore, l'uomo peccerebbe sempre: poiché posta una causa, si pone anche l'effetto.

I^a II^a q. 75 a. 2, arg. 2

Nessuna cosa può essere causa di se stessa. Ora, i moti interiori dell'uomo sono peccato. Quindi non sono causa del peccato.

I^a II^a q. 75 a. 2, arg. 3

Tutto ciò che è interno all'uomo, o è naturale, o è volontario:

- **Ma ciò che è naturale non può essere causa del peccato: poiché, a dire del Damasceno, il peccato è "contro natura".**

- **Ciò che invece è volontario, se disordinato, è già peccato.** Perciò niente di ciò che è interiore può essere causa del peccato.

I^a II^a q. 75 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "la volontà è causa del peccato".

I^a II^a q. 75 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo detto nell'articolo precedente, che la causa del peccato è da ricercarsi nel peccato in quanto atto. Ora, l'atto umano può avere delle cause interiori mediate e immediate. Cause immediate sono la ragione e la volontà, che rendono l'uomo libero. Cause remote sono invece la conoscenza sensitiva e l'appetito sensitivo: infatti, come dietro il giudizio della

ragione la volontà si muove a un **bene d'ordine razionale**, così dietro la percezione dei sensi l'appetito sensitivo inclina verso un **oggetto**. **E questa inclinazione trascina talora la volontà e la ragione**, come vedremo. Perciò si possono assegnare due cause interiori del peccato: una prossima, legata alla volontà e alla ragione; l'altra remota, connessa con l'immaginazione e con l'appetito sensitivo.

Ma sopra abbiamo anche detto che causa del peccato è un bene apparente, il quale muove privo del motivo giusto, cioè della regola della ragione, o della legge di Dio; perciò **la causa motrice** che è il bene apparente appartiene alla **conoscenza dei sensi e all'appetito**. Invece la mancanza della regola dovuta appartiene alla **ragione**, che è fatta per considerare codesta regola. Ma il **compimento dell'atto volontario** del peccato appartiene alla **volontà**: **cosicché l'atto stesso della volontà, presupposte le cause suddette, costituisce il peccato.**

*CAUSA IMMEDIATA > VOLONTÀ' > RAGIONE > VOLONTÀ' > BENE RAZIONALE
CAUSA MEDIATA > CONOSCENZA SENSITIVA > APPETITO SENSITIVO > OGGETTO*

*CAUSE INTERIORI / CAUSA PROSSIMA >> VOLONTÀ' E RAGIONE
DEL PECCATO \ CAUSA REMOTA >> IMMAGINE E APPETITO SENSITIVO*

*CAUSA (1) MOTTRICE >> BENE APPARENTE << CONOSCENZA E APPETITO SENSITIVO
RAGIONE CAUSA (2) >> BENE APPARENTE << MANCANZA DI REGOLA
VOLONTÀ' >> BENE APPARENTE << COMPIMENTO ATTO VOLONTARIO*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 75 a. 2, ad arg. 1

Ciò che è intrinseco **come facoltà naturale** è sempre presente; non già quello che è intrinseco **come atto interiore di una potenza appetitiva, o conoscitiva**. Ora, la volontà è in potenza causa del peccato, e viene portata all'atto dai moti preparatori prima della parte sensitiva, e quindi della ragione. Infatti la ragione cessa talora dal considerare la regola dovuta dietro la proposta di un bene sensibilmente appetibile, e l'inclinazione dell'appetito sensitivo: e così la volontà compie un atto peccaminoso. Ora, siccome i moti precedenti non sempre sono in atto, neppure il peccato è sempre in atto.

I^a II^a q. 75 a. 2, ad arg. 2

Non tutti i moti interiori appartengono all'essenza del peccato, il quale consiste principalmente nell'atto della volontà: ma alcuni lo precedono e altri lo seguono.

I^a II^a q. 75 a. 2, ad arg. 3

Ciò che è causa del peccato quale potenza generatrice dell'atto **[volontà]**, è cosa naturale. Così pure sono spesso naturali i **moti della parte sensitiva** da cui segue il peccato: come nel caso di chi pecca spinto dall'appetito del cibo. Ma **il peccato diviene innaturale per la mancanza della norma** che l'uomo per sua natura deve seguire.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **peccato** non abbia **cause esterne**. Infatti:

I^a II^a q. 75 a. 3, arg. 1

Il peccato è un atto volontario. Ora, volontari sono gli atti che dipendono da noi, e quindi non hanno cause esterne. Dunque il peccato non ha cause esterne.

I^a II^a q. 75 a. 3, arg. 2

La volontà è un principio interiore, come la natura. Ma negli esseri naturali il peccato capita soltanto per cause interiori; i parti mostruosi, p. es., provengono dalla corruzione di qualche principio interno. Perciò anche in campo morale il peccato può avvenire solo per cause interiori. Quindi il peccato non ha cause esterne.

I^a II^a q. 75 a. 3, arg. 3

Moltiplicando le cause, vengono moltiplicati gli effetti. Invece quanto più grandi e numerosi sono gli stimoli esterni del peccato, tanto meno è disordinato e imputabile il suo atto. Dunque niente di esterno è causa del peccato.

I^a II^a q. 75 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Numeri, 31,16**: "Non furono esse (le donne pagane) che sedussero i figli d'Israele, e vi fecero prevaricare contro il Signore col peccato di Fagor?". Perciò qualche cosa di esterno può essere causa del peccato.

I^a II^a q. 75 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo spiegato sopra, **cause interiori del peccato** sono:

- la **volontà**, che compie l'atto peccaminoso;
- la **ragione**, che le fa mancare la regola dovuta;
- e l'**appetito** sensitivo mediante le sue inclinazioni.

Perciò una **cosa estrinseca** può essere causa del peccato in tre maniere: o perché **muove immediatamente** la stessa **volontà**; o perché muove la **ragione**; o perché muove l'**appetito sensitivo**.

Ora, come sopra abbiamo visto,

- soltanto **Dio** può muovere interiormente la **volontà**; ma egli, come vedremo, non può essere causa del peccato. Dunque rimane che se qualche cosa di esterno può essere causa del peccato,
- o muove la **ragione**, persuadendo al peccato come fa **l'uomo o il demonio**;
- oppure **muove l'appetito sensitivo**, come **certi oggetti sensibili** esterni.

Ma né l'opera di persuasione esterna muove necessariamente la ragione; né le cose esterne presentate muovono in modo **necessitante** l'appetito sensitivo, **a meno che questo non sia già predisposto**; e tuttavia anche l'appetito sensitivo non muove **necessariamente** la ragione e la volontà.

Perciò certe cose esterne possono spingere al peccato, ma non possono mai indurre efficacemente a peccare: poiché l'unica causa efficace per compiere il peccato è la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 75 a. 3, ad arg. 1

Il fatto che le cause esterne non inducono in modo efficace e necessario al peccato, dimostra che **rimane in nostro potere peccare e non peccare.**

I^a II^a q. 75 a. 3, ad arg. 2

Ammettendo che il peccato ha delle cause interne, non si esclude che ne abbia anche di esterne: infatti, come abbiamo spiegato, **le cose esterne non sono causa del peccato, che mediante le cause interiori.**

I^a II^a q. 75 a. 3, ad arg. 3

Moltiplicando le cause esterne, che inclinano a peccare, si moltiplicano i peccati: poiché per codeste cause un numero più grande di uomini viene inclinato più spesso ad atti peccaminosi. **Viene però a diminuire la colpevolezza,** la quale consiste nel fatto che una cosa è volontaria e dipende da noi.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un peccato non possa essere **causa di peccati**. Infatti:

I^a II^a q. 75 a. 4, arg. 1

Ci sono quattro generi di cause, a nessuno dei quali si può ricorrere per dire che un peccato è causa di peccati. Il fine, infatti, ha aspetto di bene: e questo non si addice al peccato, che invece è un male. Per lo stesso motivo neppure può esserne la causa efficiente: poiché il male non è causa agente, ma, come si esprime Dionigi, "è infermo e impotente". La causa materiale e quella formale sembra che siano circoscritte ai corpi naturali, composti di materia e di forma. Dunque il peccato non può avere causa materiale e formale.

I^a II^a q. 75 a. 4, arg. 2

A dire di **Aristotele**, "produrre un essere consimile è proprio di una cosa perfetta". **Ma il peccato per sua natura è imperfetto. Quindi non può essere causa di peccati.**

I^a II^a q. 75 a. 4, arg. 3

Se questo peccato ha come sua causa un altro peccato, per lo stesso motivo anche quest'ultimo ha per causa un altro peccato; e così si andrebbe all'infinito: il che è assurdo. Perciò un peccato non può esser causa di peccati.

I^a II^a q. 75 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna: "Un peccato che non viene subito cancellato dalla penitenza, è peccato e causa di peccati"

I^a II^a q. 75 a. 4. RESPONDEO:

Avendo il peccato una causa in quanto è un atto, può esser causa di un altro peccato, come un atto umano può esserlo di un altro atto. Perciò un peccato può essere causa di un altro secondo i quattro generi di casualità:

- Prima di tutto come **causa efficiente**, sia direttamente che indirettamente.

+ **Indirettamente**, come può esserlo un **removens prohibens**: infatti dal momento che l'uomo con un peccato perde la grazia, la carità, la vergogna, o qualsiasi altro ostacolo al peccato, cade (facilmente) in un altro peccato; e così il primo è indirettamente causa del secondo.

+ **Direttamente**, poi, perché un atto peccaminoso **dispone a commettere più facilmente un atto consimile**: non per nulla gli atti producono le disposizioni e gli abiti che inclinano ad atti consimili.

- Nel genere della **causa materiale** un peccato può esser **causa di un altro, preparandone la materia**: l'avarizia, p. es., prepara la materia alle liti, che per lo più vertono sulle ricchezze accumulate.

- Nel genere poi della **causa finale** un peccato è causa di un altro, perché uno, **per raggiungere lo scopo di un peccato, può essere spinto a commetterne un altro**: è il caso di chi per ambizione commette simonia, o di chi per rubare commette fornicazione.

- E poiché il fine in morale dà la forma, come sopra abbiamo spiegato, ne segue che un peccato è **causa formale** di un altro. Infatti nell'atto di fornicazione commesso per rubare, la fornicazione costituisce la materia, ma il furto costituisce la forma.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 75 a. 4, ad arg. 1

Il peccato in quanto disordine è un male, ma in quanto atto ha per fine un bene, almeno apparente. Così pure può essere causa finale ed efficiente, sempre come atto, non già come disordine. Il peccato poi non ha una materia da cui deriva, ma una materia di cui si occupa. La forma l'ha dal fine. Perciò, come abbiamo detto, un peccato può dirsi causa di peccati secondo i quattro generi di casualità.

I^a II^a q. 75 a. 4, ad arg. 2

Il peccato è imperfetto di **un'imperfezione morale** nel suo aspetto di disordine; ma come atto può avere una **perfezione fisica**. E da questo lato può essere causa di peccati.

I^a II^a q. 75 a. 4, ad arg. 3

Non tutte le cause del peccato sono peccati. Perciò non è necessario procedere all'infinito: potendosi giungere ad un primo peccato, che non ha come causa un altro peccato.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >
>> Le cause del peccato in particolare: l'ignoranza

Prima parte della seconda parte

Questione 76

Proemio

Passiamo a trattare delle **cause del peccato in particolare:**

- **Primo**, delle **cause interne**. il primo argomento ha tre suddivisioni:

+ primo, tratteremo dell'**ignoranza**, causa dei peccati per parte della **ragione**;

+ secondo, dell'**infermità, o della passione**, causa dei peccati per parte dell'**appetito sensitivo**;

+ terzo, della **malizia**, causa dei peccati per parte della **volontà**.

- **secondo**, di quelle **esterne**;

- **terzo**, dei peccati che sono causa di altri peccati.

Sulla prima suddivisione si pongono quattro quesiti:

1. Se l'ignoranza sia causa di peccato;

2. Se l'ignoranza sia peccato;

3. Se essa scusi totalmente dal peccato;

4. Se diminuisca il peccato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**ignoranza** non possa essere **causa di peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 76 a. 1, arg. 1

Ciò che non è non può esser causa di niente. Ora, l'ignoranza è un non ente, essendo privazione di scienza. Dunque l'ignoranza non è causa di peccato.

I^a II^a q. 76 a. 1, arg. 2

Le cause nel peccato si desumono dal lato della conversione (alle creature) [q.75, a.1]. L'ignoranza invece riguarda piuttosto l'aversione (da Dio). Quindi l'ignoranza non si può contare tra le cause del peccato.

I^a II^a q. 76 a. 1, arg. 3

Come abbiamo dimostrato, tutti i peccati stanno nella volontà. Ma la volontà si volge soltanto verso ciò che si conosce: poiché oggetto della volontà è il bene conosciuto. Perciò l'ignoranza non può essere causa di peccato.

I^a II^a q. 76 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che **alcuni peccano per ignoranza.**

I^a II^a q. 76 a. 1. RESPONDEO:

Come dice il Filosofo, ci sono **due tipi di causa efficiente**: una per sè o diretta, e l'altra per accidens, o indiretta:

- È **diretta** quella che muove per virtù propria: come il principio generatore degli elementi gravi o leggeri è causa movente dei moti rispettivi.

- È **indiretta**, invece, se interviene solo per togliere un ostacolo, o se è la rimozione stessa di un ostacolo.

Ebbene, l'ignoranza può esser causa del peccato in questo modo: essa infatti è **privazione di quella scienza che, informando la ragione, in quanto direttiva degli atti umani, impedirebbe l'atto peccaminoso.**

Si deve però notare che la ragione è principio direttivo degli atti umani secondo due tipi di scienza: cioè secondo la scienza universale, e secondo quella particolare. Infatti nel trattare delle azioni da compiere si serve di un sillogismo la cui conclusione è un giudizio, un'elezione, o un'operazione. Ora, le azioni sono nel campo dei singolari. Perciò la conclusione del sillogismo pratico è singolare. D'altra parte un enunciato singolare non può dedursi da un principio universale, senza passare per una proposizione singolare: un uomo, p. es., viene distolto dal compiere un parricidio, e dal sapere che non si deve uccidere il proprio padre, e dal sapere che quel tale è il proprio padre. Perciò può causare un parricidio l'ignoranza e dell'una e dell'altra cosa; sia l'ignoranza del principio universale, sia quella delle circostanze singolari.

Si deve dunque concludere che **non qualsiasi ignoranza è causa di peccato; ma quella soltanto che toglie la cognizione che impedisce l'atto peccaminoso.** Cosicché se uno ha la volontà così disposta, che pur riconoscendo suo padre non si asterrebbe dall'ucciderlo, l'eventuale ignoranza o inavvertenza non sarebbe causa di tale peccato, ma solo un fatto concomitante. Perciò codesto individuo, a dire del Filosofo, non pecca "per ignoranza", ma "ignorando".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 1

Un non ente non può esser causa diretta; ma può esserlo **in maniera indiretta**, cioè come **removens prohibens.**

I^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 2

La scienza che l'ignoranza compromette riguarda il peccato dal lato della conversione; perciò anche l'ignoranza interviene in codesto verso come causa removens prohibens del peccato.

I^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 3

La volontà non può volgersi verso ciò che è del tutto ignoto, però può volere una cosa che in parte è nota, e in parte è ignota. Ebbene, l'ignoranza è causa del peccato in questo modo: uno, p. es., può sapere di uccidere un uomo, ma ignorare di uccidere suo padre; così un altro può sapere che un atto è piacevole, e non sapere che è peccato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'ignoranza non sia peccato. Infatti:

I^a II^a q. 76 a. 2, arg. 1

Come sopra abbia visto, "il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio". Ora, l'ignoranza non implica atto alcuno, né interno, né esterno. Dunque l'ignoranza non è peccato.

I^a II^a q. 76 a. 2, arg. 2

Il peccato si oppone più direttamente alla grazia che alla scienza. Ora, se la privazione della grazia non è peccato, ma punizione conseguente al peccato, non può essere peccato l'ignoranza, che è privazione di scienza.

I^a II^a q. 76 a. 2, arg. 3

Se l'ignoranza fosse peccato, lo sarebbe solo in quanto è volontaria. Ma se è peccato in quanto volontaria, è chiaro che il peccato sta più nell'atto stesso del volere che nell'ignoranza. Perciò l'ignoranza non può essere peccato, ma una conseguenza di esso.

I^a II^a q. 76 a. 2, arg. 4

Qualsiasi peccato viene cancellato con la penitenza: e, all'infuori del peccato originale, non c'è un peccato di cui si possa cancellare il reato e non l'efficienza. L'ignoranza invece non si toglie con la penitenza, ma rimane in efficienza dopo aver tolto il reato con la penitenza. Perciò l'ignoranza non è un peccato, a meno che non sia quello originale.

I^a II^a q. 76 a. 2, arg. 5

Se l'ignoranza stessa fosse peccato, uno peccerebbe attualmente nel tempo che quella rimane. Ma l'ignoranza rimane di continuo. Dunque l'ignorante peccerebbe di continuo. Ma questo è falso; poiché allora l'ignoranza sarebbe il più grave dei peccati. Perciò l'ignoranza non è peccato.

I^a II^a q. 76 a. 2. SED CONTRA:

Tutto ciò che merita una pena è peccato. Ma l'ignoranza merita una pena; poiché sta scritto, **1Corinti, 14, 38**: "Se qualcuno ignora, sarà ignorato". Dunque l'ignoranza è peccato.

I^a II^a q. 76 a. 2. RESPONDEO:

L'ignoranza si distingue dalla nescienza, per il fatto che quest'ultima è semplice negazione di scienza; cosicché chiunque non sappia una cosa si può dire nesciente. In questo senso Dionigi ammette la nescienza negli angeli. Invece **l'ignoranza implica una carenza di cognizione: è cioè la mancanza di quelle nozioni che uno può e deve avere.** Ora, uno è tenuto a sapere ciò che è indispensabile per compiere rettamente le azioni dovute. Perciò tutti sono tenuti a conoscere comunemente **le cose di fede, e i precetti generali del diritto**: ciascuno poi è tenuto a conoscere **i doveri del proprio ufficio.** Ci sono invece delle cose che uno potrebbe anche conoscere, ma non è tenuto a sapere, eccetto particolari circostanze: p. es., i teoremi, e i singoli contingenti.

Ora, è evidente che fa un peccato di omissione chiunque trascura il possesso, o il compimento delle cose che è tenuto ad avere, o a compiere. **Perciò l'ignoranza di ciò che si è tenuti a conoscere è peccato,** a causa della **negligenza.** **Ma non si può attribuire a negligenza l'ignoranza di quanto non si può conoscere.** Ecco perché quest'ultima ignoranza si denomina **invincibile**: per l'impossibilità di vincerla col nostro impegno. **E non essendo volontaria,** per l'impossibilità in cui siamo di allontanarla, codesta ignoranza **non è peccato.**

Da ciò si conclude che l'ignoranza invincibile non è mai peccato; e che l'ignoranza vincibile è peccato, solo se si tratta di cose che uno è tenuto a sapere. *[L'ignoranza non può essere sempre e comunque ridotta semplicemente alla negligenza]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 76 a. 2, ad arg. 1

Come abbiamo già spiegato *[q.71, a.6, ad 1]*, l'espressione "**parola, azione, o desiderio**", **abbraccia anche le negazioni correlative,** poiché l'omissione è anch'essa peccato. È così che rientra nella definizione suddetta del peccato anche la **negligenza** che rende peccaminosa l'ignoranza, **col trascurare quanto si doveva dire, fare, o desiderare per l'acquisto della debita scienza.**

I^a II^a q. 76 a. 2, ad arg. 2

Sebbene la privazione della grazia in se stessa non sia peccato, tuttavia può presentarsi come un peccato per la negligenza nel prepararsi ad essa, esattamente come l'ignoranza. Però c'è questa differenza, che mentre l'uomo può acquistare la scienza con i propri atti, la grazia non si acquista con essi, ma è un dono di Dio.

I^a II^a q. 76 a. 2, ad arg. 3

Come nel caso della trasgressione positiva, il peccato non sta soltanto nell'atto del volere, ma anche nell'atto voluto, comandato dalla volontà; così nel peccato di omissione non è peccato il solo atto della volontà, ma anche l'omissione, nella misura che è volontaria. Ecco perché è peccato anche la negligenza nell'apprendere, o nel considerare.

I^a II^a q. 76 a. 2, ad arg. 4

Sebbene l'**ignoranza**, dopo che la penitenza ha tolto il reato, resti come privazione di scienza, non resta tuttavia la **negligenza**, che la rende peccaminosa.

I^a II^a q. 76 a. 2, ad arg. 5

Come per gli altri peccati di omissione, si pecca di ignoranza soltanto in quel tempo per il quale obbliga il precetto affermativo. Perciò l'ignorante non pecca di continuo; ma solo nel tempo in cui è tenuto ad **acquistare la scienza dovuta**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'ignoranza scusi totalmente dal peccato. Infatti:

I^a II^a q. 76 a. 3, arg. 1

Come S. Agostino insegna, ogni peccato è volontario. Ma sopra abbiamo dimostrato che **l'ignoranza causa involontarietà**. Dunque l'ignoranza scusa totalmente dal peccato.

I^a II^a q. 76 a. 3, arg. 2

Degli atti preterintenzionali un uomo può essere causa accidentale. Ora, per cose che si ignorano non ci può essere intenzione. Perciò quanto l'uomo compie per ignoranza è accidentale negli atti umani. Ma quello che è accidentale non può dare la specie. Dunque nessun atto umano compiuto per ignoranza può ritenersi peccato o virtù.

I^a II^a q. 76 a. 3, arg. 3

L'uomo è capace di virtù, o di peccato in quanto dotato di ragione. Ora, l'ignoranza scusa totalmente dal peccato.

I^a II^a q. 76 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto, che "**giustamente sono riprovate certe cose fatte per ignoranza**". Ora, possono essere riprovate giustamente solo cose peccaminose. Dunque **certe cose fatte per ignoranza sono peccati**. E quindi l'ignoranza non scusa totalmente dal peccato.

I^a II^a q. 76 a. 3. RESPONDEO:

L'ignoranza per sua natura rende involontario l'atto che causa. E nell'articolo primo abbiamo detto che l'ignoranza causa quell'atto che la scienza contraria avrebbe impedito. **Perciò codesto atto, se la scienza non mancasse, sarebbe contrario alla volontà: sarebbe cioè involontario**. Se invece la scienza esclusa dall'ignoranza non fosse capace d'impedire l'atto, per l'inclinazione già esistente nella volontà, codesta ignoranza non renderebbe l'uomo un agente involontario, ma solo "privo di volontà", come si esprime Aristotele. E tale ignoranza, che secondo le spiegazioni date non è causa dell'atto peccaminoso perché non causa involontarietà, non scusa

dal peccato, ma lo segue, o lo accompagna. Invece l'ignoranza che lo causa, per sua natura scusa dal peccato, poiché causa l'involontarietà: essendo la volontarietà elemento essenziale del peccato.

Il fatto poi che **l'ignoranza non scusa totalmente** può dipendere da **due motivi**:

- **Primo**, dalla cosa che è ignorata. L'ignoranza, infatti, scusa dalla colpa in quanto si ignora che una data cosa è peccato. Ora, può capitare che **uno ignori una circostanza peccaminosa o indifferente**, la cui conoscenza lo ritrarrebbe dal peccare; pur restando in lui la scienza sufficiente, per sapere che codesto atto è peccaminoso. Uno, p. es., nel percuotere una persona può sapere di colpire un uomo, il che è sufficiente a rendere peccaminosa l'azione; e non sapere che quegli è suo padre: circostanza questa che dà una nuova specie al peccato. Oppure può non sapere che quella persona nel difendersi percuoterà lui; circostanza questa indifferente rispetto al peccato, ma che conosciuta gli avrebbe impedito di percuotere. Perciò sebbene costui pecchi per ignoranza, tuttavia non è immune totalmente dal peccato; poiché rimane ancora in lui una conoscenza di esso.

- **Secondo**, può dipendere dall'ignoranza medesima, **e cioè dal fatto che l'ignoranza stessa è volontaria**:

+ **o direttamente**, come quando uno con **malizia** vuole ignorare una cosa per peccare con più libertà;

+ **oppure indirettamente**, come quando uno trascura di apprendere, per **pigrizia**, o a favore di altre occupazioni, ciò che potrebbe tenerlo lontano dal peccato. Infatti questa negligenza rende volontaria e peccaminosa codesta ignoranza, purché si tratti di cose che uno può e deve conoscere. Perciò codesta ignoranza non scusa totalmente dal peccato.

Ma se si tratta di un'ignoranza del tutto involontaria, o perché invincibile, o perché ha per oggetto cose che uno non è tenuto a sapere, tale ignoranza scusa totalmente dal peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 76 a. 3, ad arg. 1

Come abbiamo visto, non sempre l'ignoranza causa involontarietà. Perciò non qualsiasi ignoranza può scusare totalmente dal peccato.

I^a II^a q. 76 a. 3, ad arg. 2

Nella misura in cui rimane della volontarietà in chi ignora, rimane anche l'intenzione di peccare. E da questo lato il peccato non è accidentale.

I^a II^a q. 76 a. 3, ad arg. 3

Un'ignoranza, che escludesse totalmente l'uso della ragione, scuserebbe totalmente dal peccato: come nei **pazzi furiosi e nei dementi**. Ma non sempre è tale l'ignoranza che causa il peccato. Perciò non sempre essa scusa totalmente dal peccato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'ignoranza non diminuisca il peccato. Infatti:

I^a II^a q. 76 a. 4, arg. 1

Ciò che è comune ad ogni peccato non può diminuire il peccato. Ora, l'ignoranza si trova in tutti i peccati: infatti il Filosofo scrive, che "ogni malvagio è ignorante". Perciò l'ignoranza non diminuisce il peccato.

I^a II^a q. 76 a. 4, arg. 2

Se a un peccato se ne aggiunge un altro, si ha un peccato più grave. Ma sopra abbiamo visto che l'ignoranza stessa è peccato. Dunque essa non può diminuire il peccato.

I^a II^a q. 76 a. 4, arg. 3

La stessa cosa non può aggravare e attenuare la colpa. Ora, l'ignoranza aggrava la colpa; così infatti afferma S. Ambrogio a commento di un testo paolino, Romani, 2, 4: "Pecchi gravissimamente, se ignori". Dunque l'ignoranza non diminuisce il peccato.

I^a II^a q. 76 a. 4, arg. 4

Se l'ignoranza diminuisse il peccato, questo dovrebbe avvenire specialmente per quell'ignoranza che toglie del tutto l'uso della ragione. Ma codesta ignoranza non lo diminuisce, bensì lo aggrava: infatti il Filosofo scrive, che "l'ubriaco merita doppia condanna". Quindi l'ignoranza non diminuisce il peccato.

I^a II^a q. 76 a. 4. SED CONTRA:

Quanto facilita il perdono, diminuisce il peccato. Ma l'ignoranza ha codesta capacità, il che è evidente dalle parole di S. Paolo, I Timoteo, 1, 13: "Ottenni misericordia, perché agii per ignoranza". Dunque l'ignoranza diminuisce o attenua il peccato.

I^a II^a q. 76 a. 4. RESPONDEO:

In tanto l'ignoranza può diminuire il peccato, in quanto diminuisce la volontarietà; poiché ogni peccato è volontario: se invece non diminuisce la volontarietà, in nessun modo può diminuire il peccato. È chiaro quindi che l'ignoranza, la quale scusa totalmente dal peccato, eliminando del tutto la volontarietà, non diminuisce il peccato, ma lo esclude. Invece l'ignoranza che non causa il peccato, ma è ad esso concomitante, né lo diminuisce, né lo aggrava. Cosicché può diminuire il peccato la sola ignoranza che lo causa, senza però scusare totalmente da esso.

Ora, codesta ignoranza in certi casi è direttamente ed essenzialmente volontaria: come quando uno cerca apposta di non conoscere una cosa, per peccare più liberamente. Codesta ignoranza aumenta la volontarietà e il peccato; poiché l'intensità del volere peccaminoso lo

spinge a subire il danno dell'ignoranza, per la libertà di peccare. Invece in altri casi l'ignoranza che è causa del peccato non è voluta direttamente, bensì indirettamente, o in maniera accidentale. Questo capita, p. es., quando uno per non faticare nello studio, rimane ignorante; oppure quando per voler bere troppo vino, si ubriaca e perde il discernimento. Ebbene, codesta ignoranza diminuisce la volontarietà, e quindi il peccato. Infatti, quando non si sa che una cosa è peccato, non si può dire che la volontà direttamente la cerca, ma la vuole solo indirettamente; perciò vi è minore disprezzo, e quindi minore peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 76 a. 4, ad arg. 1

L'ignoranza comune a tutti i peccatori non è causa del peccato; ma piuttosto conseguente alla causa di esso, cioè alle passioni, o agli abiti che spingono al peccato.

I^a II^a q. 76 a. 4, ad arg. 2

L'aggiunta di un peccato a un altro produce più peccati, ma non sempre ne produce uno più grave: poiché non sempre coincidono nel medesimo oggetto, ma sono diversi. E può capitare, se il primo diminuisce il secondo, che tutti e due insieme non abbiano la gravità che avrebbe uno di essi da solo. L'omicidio, p. es., è più grave, se è commesso da un uomo in sé, che se è commesso da un ubriaco; sebbene in quest'ultimo caso i peccati siano due: e questo perché l'ubriacatura, per quanto grave possa essere, concorre piuttosto a diminuire la colpevolezza del peccato seguente.

I^a II^a q. 76 a. 4, ad arg. 3

Le parole di S. Ambrogio si possono intendere **dell'ignoranza affettata.** Oppure vanno applicate al genere dei **peccati d'ingratitudine,** al sommo dei quali troviamo il misconoscimento dei benefici ricevuti. Oppure devono intendersi dell'ignoranza dell'incredulità, la quale scalza le fondamenta della vita spirituale.

I^a II^a q. 76 a. 4, ad arg. 4

L'ubriaco merita doppia condanna per i due peccati che commette, cioè per l'ubriacatura e per il peccato che essa provoca. Tuttavia l'ubriachezza diminuisce il peccato successivo, per l'ignoranza che l'accompagna, e tanto più lo diminuisce forse quanto più grave è l'ubriachezza.

- Si potrebbe però anche rispondere che le parole riportate ricapitolano le disposizioni di Pittaco, antico legislatore, il quale stabiliva, come Aristotele riferisce, che "se gli ubriachi avessero ferito qualcuno, fossero puniti più gravemente; non guardando tanto alla scusa, che gli ubriachi dovrebbero avere maggiore; ma piuttosto all'utilità, poiché commettono più ingiurie gli ubriachi che i non ubriachi".

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >
>> Le passioni dell'appetito sensitivo come causa di peccato

Prima parte della seconda parte

Questione 77

Proemio

Passiamo così a trattare **dell'appetito sensitivo come causa del peccato**; vediamo, cioè, se una passione possa essere causa di peccato.

In proposito tratteremo otto argomenti:

1. Se una passione dell'appetito sensitivo possa muovere, o inclinare la volontà;
2. Se possa prevalere sulla ragione e sulla sua scienza;
3. Se il peccato di passione sia un peccato di fragilità;
4. Se la passione dell'amor proprio sia causa di tutti i peccati;
5. Le tre cause enumerate da S. Giovanni: "concupiscenza degli occhi, concupiscenza della carne, e superbia della vita";
6. Se la passione che causa un peccato ne diminuisca la gravità;
7. Se lo scusi totalmente;
8. Se un peccato di passione possa essere mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la volontà non possa esser mossa da una passione dell'appetito sensitivo.

Infatti:

I^a II^a q. 77 a. 1, arg. 1

Una potenza passiva è mossa soltanto dal proprio oggetto. Ora, la volontà è una potenza simultaneamente attiva e passiva, come il Filosofo insegna parlando in generale delle potenze appetitive. E poiché oggetto della volontà non sono le passioni dell'appetito sensitivo, ma il bene di ordine razionale; è chiaro che codeste passioni non possono muovere la volontà.

I^a II^a q. 77 a. 1, arg. 2

Un principio motore più alto non può esser mosso da un principio inferiore: l'anima, p. es., non è mossa dal corpo. Ma la volontà, appetito razionale, sta all'appetito sensitivo come un principio motore più alto a quello più basso: infatti il Filosofo scrive, che "l'appetito della ragione muove l'appetito sensitivo, come nei corpi celesti una sfera muove l'altra". Dunque la volontà non può esser mossa dalla passione dell'appetito sensitivo.

I^a II^a q. 77 a. 1, arg. 3

Nessuna realtà immateriale può subire la mozione di un essere materiale. Ora, la volontà è una potenza immateriale; poiché, essendo nella ragione, come Aristotele insegna, non si serve di un organo corporeo. Invece l'appetito sensitivo è una facoltà materiale, essendo legata a un organo. Perciò una passione dell'appetito sensitivo non può muovere l'appetito intellettuale.

I^a II^a q. 77 a. 1. SED CONTRA:

Si legge in **Daniele, 13, 56**: "La concupiscenza ha sconvolto il tuo cuore".

I^a II^a q. 77 a. 1. RESPONDEO:

Le passioni dell'appetito non possono trascinare o muovere la volontà direttamente, lo possono però **indirettamente**. E ciò in due maniere:

- **Primo, provocando una distrazione**. Infatti trovandosi, le potenze, radicate nell'unica essenza dell'anima, può capitare che la concentrazione di una di esse verso il proprio atto, riduca d'intensità l'attività delle altre, o la impedisca totalmente. E questo, sia perché l'estendersi di una virtù è sempre a scapito della sua intensità: mentre l'intensità di essa in un punto solo ne riduce l'estensione; sia perché nell'attività psicologica si richiede l'attenzione, la quale, se si applica a una cosa, non può applicarsi con rigore ad un'altra. Ecco perché, quando un moto dell'appetito sensitivo s'intensifica secondo una data passione, determina necessariamente mediante una distrazione il rilassamento, o la sospensione completa del moto proprio dell'appetito razionale, cioè della volontà.

- **Secondo, influenzando sull'oggetto della volontà**, che è il bene appreso dalla ragione. Infatti, come è evidente nei casi di follia, il giudizio e la conoscenza di ordine razionale sono ostacolati dall'apprensione violenta e disordinata dell'immaginativa, e dal giudizio dell'estimativa. Ora, è chiaro che la passione dell'appetito sensitivo segue codesta conoscenza e codesto giudizio; come il parere sui gusti segue le disposizioni della lingua. Difatti vediamo che gli uomini, sotto l'influsso di una data passione, non distolgono facilmente l'immaginazione dalle cose che li hanno colpiti. Ecco perché spesso il giudizio della ragione, e di conseguenza il moto della volontà che ne deriva, segue la passione dell'appetito sensitivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 77 a. 1, ad arg. 1

Come abbiamo spiegato, la passione dell'appetito sensitivo provoca un mutamento del **giudizio relativo all'oggetto** della volontà; sebbene la passione dell'appetito sensitivo non sia direttamente oggetto della volontà.

I^a II^a q. 77 a. 1, ad arg. 2

Un principio superiore non può subire direttamente la mozione di un principio inferiore: ma può subirla indirettamente, come abbiamo visto.

I^a II^a q. 77 a. 1, ad arg. 3

Lo stesso vale per la terza difficoltà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la ragione nella sua scienza non possa esser vinta dalle passioni. Infatti:

I^a II^a q. 77 a. 2, arg. 1

Il più forte non può essere vinto dal più debole. Ora, la scienza per la sua certezza è in noi la cosa più forte. Dunque non può esser vinta dalla passione, che è "debole e transitoria".

I^a II^a q. 77 a. 2, arg. 2

La volontà ha per oggetto il bene vero, o apparente. Ma quando la passione spinge la volontà verso un bene vero, non lo piega contro il suo sapere. E quando la spinge verso un bene solo apparente, la spinge verso ciò che appare alla ragione: ma anche questo apparire rientra nella scienza di essa. Perciò la passione non inclina mai la ragione contro il sapere di essa.

I^a II^a q. 77 a. 2, arg. 3

Se uno obiettasse che spinge la ragione a giudicare in particolare il contrario di quanto conosce in universale, si risponde: Se c'è opposizione tra una proposizione universale e una proposizione particolare, si tratta di una contraddizione, come tra le espressioni tutti gli uomini e non tutti. Ora, come Aristotele dimostra, due opinioni contraddittorie sono contrarie. Perciò se uno che ha la scienza universale di una cosa giudicasse il contrario in particolare, dovrebbe avere simultaneamente opinioni contrarie: il che è impossibile.

I^a II^a q. 77 a. 2, arg. 4

Chi ha una nozione universale conosce pure il particolare che è contenuto in essa; per dirla con Aristotele, chi sa che la mula è sterile, sa pure che questo animale qui è sterile, purché sappia che è una mula. Ora, lo stesso avviene in campo morale: chi sa, p. es., che nessuna fornicazione è da farsi, sa pure che questo fatto singolare rientra nella nozione universale, conosce cioè che questo atto è una fornicazione. Dunque ha una conoscenza anche in particolare.

I^a II^a q. 77 a. 2, arg. 5

Come insegna il Filosofo, "le parole sono segni del pensiero". Ma l'uomo sotto l'impeto della passione spesso confessa che quanto attira la sua elezione è cattivo anche in particolare. Quindi egli ne ha una conoscenza anche in particolare. Perciò è evidente che le passioni non possono trascinare la ragione contro le sue nozioni universali: poiché non è compatibile codesta scienza con un giudizio contrario nei casi particolari.

I^a II^a q. 77 a. 2. SED CONTRA:

Scrive l'Apostolo, **Romani, 7, 23**: "Vedo un'altra legge nelle mie membra che fa guerra alla legge della mia mente, e mi rende schiavo nella legge del peccato". Ora, la legge esistente nelle membra è la **concupiscenza**, della quale abbiamo già parlato. Ma essendo la

concupiscenza una passione, è chiaro che la passione trascina la ragione anche contro il suo sapere.

I^a II^a q. 77 a. 2. RESPONDEO:

Come riferisce Aristotele, era opinione di **Socrate** che la scienza non può mai essere vinta dalla passione. E quindi affermava che tutte le virtù sono scienza, e che tutti i peccati non sono che ignoranza. E in questo c'era del vero. Poiché la volontà, avendo per oggetto il bene, vero o apparente, mai può volgersi al male, senza che esso si presenti alla ragione sotto l'aspetto di bene: e quindi

1) la volontà non tenderebbe mai al male, senza un'ignoranza, o un errore della ragione. Difatti sta scritto nei **Proverbi, 14, 22**: "Errano quelli che operano il male".

2) È però evidente che molti agiscono contro la loro scienza; e anche questo trova conferma nella Scrittura, Luca, 12, 47: "Il servo che ha conosciuto la volontà del padrone e non l'ha fatta, sarà aspramente battuto"; e altrove, **Giacomo, 4,17**: "Chi dunque sa come fare il bene e non lo fa, commette peccato".

Perciò **Socrate** propriamente non era nel giusto, ma è necessario distinguere, come fa il **Filosofo** nell'**Etica**.

Infatti per agire rettamente l'uomo deve essere diretto da **due tipi di conoscenza, universale e particolare**; e quindi basta la mancanza di una di esse, per impedire la rettitudine di un atto volontario, come sopra abbiamo spiegato.

+ Perciò può capitare che uno abbia la nozione universale che non si può ammettere nessuna fornicazione; e tuttavia **non riconosca in particolare che questo atto di fornicazione non è da compiersi**. E questo basta a far sì che la volontà non segua la conoscenza universale della ragione.

+ **Inoltre** si deve notare che può esserci la conoscenza abituale di una cosa, senza la sua considerazione attuale. E quindi può capitare che uno abbia la giusta conoscenza non solo universale, ma anche particolare di una cosa, e tuttavia **non ci pensi attualmente**. E allora non è difficile capire come l'uomo agisca prescindendo da quanto attualmente non considera.

*Ora, codesta inconsiderazione di quanto uno conosce abitualmente qualche volta è dovuta alla **mancanza di attenzione**: è il caso p. es., del geometra il quale non pensa alle conclusioni della geometria, che subito potrebbe considerare.

* Altre volte codesta inconsiderazione dipende dal **sopravvenire di un ostacolo**: mettiamo da un'occupazione esterna, o da un'infermità del corpo.

* **mediante un'alterazione fisiologica**, che in qualche modo lega la ragione, ostacolandone l'esercizio, analogamente a quanto avviene nel sonno e nell'ubriachezza. Se ne ha la riprova nel fatto che talora, quando le passioni sono molto intense, l'uomo perde totalmente l'uso della ragione: infatti molti sono diventati pazzi per eccesso di amore o d'ira.

Ed è proprio così che **l'uomo soggetto alla passione è impedito dal considerare in particolare ciò che universalmente conosce:** la passione ostacola la sua considerazione attuale.

E ciò può avvenire in tre modi: - Primo, mediante una distrazione, come sopra abbiamo spiegato. - Secondo, per un motivo di contrarietà: spesso, infatti, la passione spinge in direzione opposta a quella delle nostre nozioni universali. - Terzo, mediante un'alterazione fisiologica, che in qualche modo lega la ragione, ostacolandone l'esercizio, analogamente a quanto avviene nel sonno e nell'ubriachezza. Se ne ha la riprova nel fatto che talora, quando le passioni sono molto intense, l'uomo perde totalmente l'uso della ragione: infatti molti sono diventati pazzi per eccesso di amore o d'ira. Perciò anche in questo modo la passione spinge la ragione a giudicare nei casi particolari contro le sue nozioni universali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 1

Nell'operare non ha un'importanza primaria la scienza degli universali, la quale è certissima, bensì la conoscenza dei singolari: poiché le operazioni hanno per oggetto i singolari. Perciò non c'è da meravigliarsi che in questo campo la passione agisca contro la scienza universale, in assenza di una considerazione particolare.

I^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 2

Il fatto stesso che una cosa non buona appaia alla ragione in particolare come un bene, dipende anch'esso da una passione. Tuttavia codesto particolare giudizio è contrario alla scienza universale della ragione.

I^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 3

Non può avvenire che uno abbia attualmente la scienza o l'opinione vera di un principio universale affermativo, e un'opinione falsa di un particolare negativo, o viceversa. Però può darsi che uno abbia la vera scienza abituale di un principio universale affermativo, e l'opinione falsa attuale di un particolare negativo: poiché l'atto direttamente non si oppone all'abito, ma a un altro atto.

I^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 4

La passione impedisce a chi è in possesso di una nozione universale di desumere da essa, e di giungere alla logica conclusione; ma pone la minore sotto un'altra proposizione universale, suggerita dalla passione, e conclude da questa. Perciò il Filosofo afferma che il sillogismo di chi pecca d'incontinenza ha quattro proposizioni, di cui due universali: una dettata dalla ragione, p. es., non si può commettere nessuna fornicazione; e l'altra dalla passione, p. es., bisogna assecondare il piacere. La passione, dunque, impedisce alla ragione di arguire e di concludere dalla prima; ma sotto il suo influsso si arguisce e si desume dalla seconda.

I^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 5

Come gli ubriachi esprimono talora delle sentenze profonde, che però sono incapaci di giudicare con la loro mente sconvolta dall'ubriachezza, così chi è sotto il dominio di una passione, sebbene a parole condanni una data cosa, tuttavia internamente nel suo cuore la giudica degna di essere compiuta.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **peccato di passione** non debba dirsi **d'infermità**. Infatti:

I^a II^a q. 77 a. 3, arg. 1

La passione, come si è detto, è un moto **intenso dell'appetito sensitivo**. Ora, l'intensità di un moto dice più forza che infermità, o fragilità. Dunque il peccato di passione non deve denominarsi peccato di fragilità.

I^a II^a q. 77 a. 3, arg. 2

L'infermità dell'uomo si constata in base a quello che vi è di più debole in lui. Ed essendo tale appunto la carne, secondo il detto della Scrittura, **Salmo, 77, 39**: "**Si ricordò ch'era carne**"; si deve denominare peccato d'infermità più quello derivante da un difetto del corpo, che quello dovuto a una passione dell'anima.

I^a II^a q. 77 a. 3, arg. 3

Non si vede come un uomo possa essere infermo, o fragile a proposito di cose dipendenti dalla sua volontà. Ora, come dice la Scrittura, dipende dalla volontà dell'uomo fare o non fare le cose alle quali trascinano le passioni, **Genesi, 4, 7**: "**L'appetito tuo ti sarà sottoposto, e tu potrai dominarlo**". Perciò il peccato di passione non è di fragilità.

I^a II^a q. 77 a. 3. SED CONTRA:

Cicerone chiama "**malattie**" le passioni dell'anima. Ora, le malattie con altro nome si dicono infermità. Dunque il peccato di passione deve dirsi **d'infermità** (o **fragilità**).

I^a II^a q. 77 a. 3. RESPONDEO:

La causa propria del peccato va riscontrata nell'anima, nella quale esso principalmente risiede. Ebbene si può parlare **d'infermità dell'anima** per analogia con le **infermità del corpo**. Ora, si dice che il corpo umano è infermo, quando è reso fiacco o incapace rispetto all'esercizio delle proprie attività da una indisposizione delle sue parti, cosicché gli umori e le membra non sottostanno alla virtù motrice e direttiva del corpo. Si dice infatti che un membro è infermo, quando è incapace di compiere l'operazione di un membro sano: è infermo l'occhio, direbbe il Filosofo, quando non può vedere con chiarezza. **Perciò si parla di infermità dell'anima, quando essa viene ostacolata nella propria operazione dall'indisposizione delle sue parti.**

Ora, come le parti del **corpo** si dicono indisposte quando non seguono **l'ordine di natura**; così si dicono mal disposte le parti dell'**anima** quando non sottostanno **all'ordine della**

ragione: essendo quest'ultima la virtù direttiva delle parti dell'anima. Perciò quando la facoltà del concupiscibile e dell'irascibile sono dominate dalle passioni contro l'ordine della ragione, ostacolando la debita attività dell'uomo nel modo sopraindicato, si parla di **peccato d'infermità**. Difatti anche il **Filosofo** paragona l'incontinente al paralitico, le cui membra si muovono in senso diverso da quello che egli dispone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 1

Come l'intensità maggiore di un **moto innaturale** aggrava l'infermità nel corpo; così la maggiore intensità dei moti passionali aumenta proporzionalmente **l'infermità dell'anima**.

I^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 2

Il peccato è principalmente un atto della volontà, la quale non trova ostacolo nell'infermità del corpo: infatti un infermo può avere la volontà pronta a compiere determinate cose. Trova ostacolo invece nella passione, come abbiamo visto sopra. Perciò quando si parla di peccato di fragilità, o d'infermità, si deve pensare più all'infermità dell'anima che a quella del corpo. - Tuttavia **la stessa infermità dell'anima** si può denominare **infermità della carne**, in quanto le passioni dell'anima insorgono in noi per la condizione della nostra carne, e cioè dall'essere **l'appetito sensitivo una facoltà organica**.

I^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 3

È in potere della volontà consentire, o dissentire da quello che attira la passione: e in tal senso si dice che il nostro appetito ci è sottoposto. Tuttavia **anche il consenso, o il dissenso della volontà è impedito, come abbiamo visto, dalla passione**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'amor proprio non sia il **principio di ogni peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 77 a. 4, arg. 1

Non può essere causa propria di peccato ciò che di per sé è cosa buona e doverosa. Ora, l'amore di se stessi di suo è una cosa buona e doverosa: infatti all'uomo viene comandato di **amare il prossimo come se stesso**. Dunque l'amor proprio non può esser causa di peccato.

I^a II^a q. 77 a. 4, arg. 2

L'Apostolo insegna, **Romani, 7, 8**: "Il peccato, prese le mosse da quel comandamento, produsse in me tutte le concupiscenze"; e la **Glossa** spiega, che "è buona la legge, la quale col proibire la **concupiscenza, proibisce ogni male**"; questo perché la concupiscenza è causa di tutti i peccati. Ma la concupiscenza, come sopra abbiamo visto, è una passione diversa dall'amore. Dunque causa di tutti i peccati non è l'amor proprio.

I^a II^a q. 77 a. 4, arg. 3

S. Agostino spiegando l'espressione del **Salmo, 79, 17**: "bruciata col fuoco e divelta", afferma che "ogni peccato deriva da un **amore** che malamente infiamma, o da un **timore** che malamente umilia". Quindi non il solo amor proprio è causa di peccato.

[Dio degli eserciti, volgiti a noi, mira dal cielo, e vedi, e visita questa vigna. 16 E lei coltiva, che fu piantata dalla tua destra: e mira quel figliuolo dell'uomo, cui tu eleggesti. 17 Ella è stata arsa dal fuoco, e sradicata...]

I^a II^a q. 77 a. 4, arg. 4

L'uomo, come pecca qualche volta per l'amore disordinato di sé, così altre volte pecca per l'amore disordinato del prossimo. Perciò l'amor proprio non è la causa di tutti i peccati.

I^a II^a q. 77 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "l'amor proprio di sé fino al disprezzo di Dio costituisce la città di **Babilonia**". Ma l'uomo appartiene alla città di Babilonia con qualsiasi peccato. Dunque l'amor proprio è la causa di ogni peccato.

I^a II^a q. 77 a. 4. RESPONDEO:

Abbiamo già precisato [*q.75, a.1*] che la causa propria e diretta del peccato va ricercata dal lato della conversione al **bene transitorio** cioè dall'affetto disordinato per un bene temporale. Ora, codesto affetto disordinato per un bene temporale deriva dal fatto che uno **ama disordinatamente se stesso**: infatti amare qualcuno significa volere a lui del bene. È perciò evidente che l'amore disordinato di sé è causa di tutti i peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 77 a. 4, ad arg. 1

L'amore ordinato di sé, che consiste nel volere a se stessi il bene conveniente, è doveroso e naturale. Ma **bisogna ammettere con S. Agostino che l'amor proprio disordinato, il quale porta fino al disprezzo di Dio, è causa del peccato.**

I^a II^a q. 77 a. 4, ad arg. 2

La concupiscenza, con la quale uno desidera a se stesso del bene, ha come causa l'amor proprio, secondo le spiegazioni date.

I^a II^a q. 77 a. 4, ad arg. 3

Nell'amare uno ha per oggetto e il bene che brama a se stesso, e se medesimo al quale lo brama. Ora, l'amore in quanto si riferisce all'oggetto bramato, p. es. al vino o al danaro, può anche essere causato dal timore, avente per oggetto la fuga del male. Infatti **ogni peccato deriva, o dal desiderio disordinato di un bene, o dalla fuga disordinata di un male.** Ma le due cose si

riallacciano entrambe all'amor proprio. Infatti **un uomo desidera il bene e fugge il male, perché ama se stesso.**

I^a II^a q. 77 a. 4, ad arg. 4

L'amico è come "un altro io" [**Aristotele**]. **Perciò chi pecca per amore di un amico, praticamente pecca per amore di se stesso.**

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia giusto enumerare come cause dei peccati "la **concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita**". Infatti:

I^a II^a q. 77 a. 5, arg. 1

A detta dell'Apostolo, **1Timoteo, 6, 10** "**radice di tutti i mali è la cupidigia**". Ora, la superbia della vita non rientra nella cupidigia. Dunque essa non doveva essere enumerata tra le cause dei peccati.

I^a II^a q. 77 a. 5, arg. 2

La concupiscenza della carne trova l'incentivo più forte nel **vedere**, secondo l'espressione di **Daniele, 13, 56**: "**La bellezza ti ha sedotto**". Perciò la concupiscenza degli occhi non va distinta dalla concupiscenza della carne.

I^a II^a q. 77 a. 5, arg. 3

La concupiscenza è l'appetito di ciò che piace, come sopra abbiamo spiegato. Ora, **il piacere non si limita alla vista, ma interessa anche gli altri sensi. Quindi bisognerebbe mettere anche la concupiscenza dell'udito, e degli altri sensi.**

I^a II^a q. 77 a. 5, arg. 4

Sopra abbiamo detto che l'uomo è indotto a peccare, e dalla disordinata concupiscenza del bene, e dalla disordinata fuga del male. Invece in questa enumerazione si trascura del tutto quanto riguarda la fuga del male: Dunque l'enumerazione è incompleta.

I^a II^a q. 77 a. 5. SED CONTRA:

S. 1Giovanni, 2, 16 ha scritto: "**Tutto quello che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita**". E si dice che una cosa è nel mondo per il peccato; poiché nella stessa lettera egli aggiunge, che "**tutto il mondo sta sotto al maligno**". Perciò le tre cose indicate sono causa dei peccati.

I^a II^a q. 77 a. 5. RESPONDEO:

Nell'articolo precedente abbiamo visto che **l'amor proprio** è causa di tutti i peccati. Ora, in codesto amore è incluso **l'appetito disordinato di un bene**: infatti ciascuno desidera un bene a colui che ama. Perciò è evidente che causa di ogni peccato è l'appetito disordinato di un bene. Ma in due maniere un bene può essere oggetto dell'appetito sensitivo, in cui risiedono le passioni, che sono causa del peccato: primo, in ordine assoluto, come oggetto del concupiscibile; secondo, sotto l'aspetto di bene arduo, cioè come oggetto dell'irascibile, in base alle spiegazioni date in precedenza.

Notammo ancora [q.30, a.3], però, che ci sono **due tipi di concupiscenza**:

- La prima è **naturale o fisica**, avente per oggetto le cose atte a sostenere la natura del corpo: o per la conservazione dell'individuo, come il cibo, la bevanda e simili; o per la conservazione della specie, come i piaceri venerei. Ebbene, **l'appetito disordinato di codeste cose viene chiamato "concupiscenza della carne"**.

- L'altra concupiscenza è **spirituale**, e ha per oggetto cose che non danno né sostentamento, né piacere carnale mediante i sensi, ma che sono piacevoli per una percezione dell'immaginativa, o per altre apprensioni del genere: tali sono **il danaro, la bellezza delle vesti, e altre cose consimili**. Questa concupiscenza spirituale (animalis) è chiamata "**concupiscenza degli occhi**": sia che s'intenda come concupiscenza degli occhi, cioè della vista medesima, effettuata mediante **gli occhi**, per indicare la curiosità, secondo la spiegazione di S. Agostino; sia che si riferisca alla concupiscenza delle cose **presentate agli occhi dall'esterno**, per indicare la cupidigia, secondo la spiegazione di altri esegeti.

- Invece l'appetito disordinato del bene arduo si riduce alla "**superbia della vita**": infatti la superbia è **l'appetito disordinato della propria eccellenza**, come vedremo in seguito. [q.84, a.2; II,II, q.162, a.1]

È evidente perciò che a queste tre cose si possono ridurre tutte le passioni che sono causa di peccato. Infatti alle prime due si riducono tutte le passioni del concupiscibile: e alla terza tutte quelle dell'irascibile; il quale non si divide in due, perché tutte le passioni dell'irascibile dipendono in tutto dalle concupiscenze corrispettive.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 77 a. 5, ad arg. 1

La **cupidigia**, in quanto include universalmente l'appetito di ogni bene, abbraccia anche la **superbia**. In seguito [q.84, a.1], poi, vedremo come la cupidigia, in quanto vizio speciale che si denomina avarizia, sia radice di tutti i peccati. [q.84 a.1]

I^a II^a q. 77 a. 5, ad arg. 2

Concupiscenza degli **occhi** qui non sta a indicare la concupiscenza di quanto si può vedere con gli occhi, ma la sola concupiscenza di quelle cose nelle quali non si cerca il **piacere della carne**, che si soddisfa col **tatto**, bensì solo quello dell'occhio, cioè di una qualsiasi facoltà conoscitiva.

I^a II^a q. 77 a. 5, ad arg. 3

Come diceva il **Filosofo**, la vista è il più eccellente dei sensi, e si estende a un maggior numero di oggetti. Perciò si usa per indicare tutti gli altri sensi, e persino le percezioni interiori, come nota **S. Agostino**.

I^a II^a q. 77 a. 5, ad arg. 4

La fuga del male, come abbiamo già visto, è causata dall'appetito del bene. Ecco perché sono elencate le sole passioni che inclinano al bene, quali cause di quelle che producono la fuga disordinata del male.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la passione non diminuisca il peccato. Infatti:

I^a II^a q. 77 a. 6, arg. 1

Col crescere della causa cresce anche l'effetto: se il calore dissolve, un calore più grande dissolve di più. Ora, la passione è causa del peccato, come abbiamo visto. Dunque più essa è intensa, più il peccato è grande. Perciò la passione non diminuisce, ma aggrava il peccato.

I^a II^a q. 77 a. 6, arg. 2

La passione cattiva sta al peccato, come la passione buona sta al merito. Ma questa passione aumenta il merito: infatti più grande è la misericordia con la quale uno soccorre il povero, più cresce il suo merito. Perciò anche la passione cattiva è fatta più per aggravare che per diminuire il peccato.

I^a II^a q. 77 a. 6, arg. 3

Un peccato è tanto più grave, quanto più intensa è la volontà con cui uno lo commette. Ora, la passione che spinge la volontà, la porta con maggiore intensità all'atto del peccato. Dunque la passione aggrava il peccato.

I^a II^a q. 77 a. 6. SED CONTRA:

La passione della concupiscenza è chiamata anche tentazione della carne. Ma quanto più uno è prostrato da una tentazione più forte, tanto pecca meno gravemente, come insegna **S. Agostino**. Dunque la passione diminuisce il peccato.

I^a II^a q. 77 a. 6. RESPONDEO:

Il peccato consiste essenzialmente in un atto del **libero arbitrio**, "**facoltà del volere e della ragione**". Invece la **passione** è un moto dell'**appetito sensitivo**. Ora, l'appetito sensitivo può essere antecedente, o conseguente rispetto al libero arbitrio:

- È **antecedente**, quando la passione dell'appetito sensitivo trascina o inclina la ragione e la volontà, come sopra abbiamo spiegato.

- È **conseguente**, quando i moti delle facoltà superiori, per la loro intensità, ridondano su quelle inferiori: infatti la volontà non può muoversi intensamente verso un oggetto, senza eccitare una passione nell'appetito sensitivo. Perciò, se consideriamo la passione in quanto precede l'atto peccaminoso, allora è necessario che diminuisca il peccato. Infatti un atto è peccato nella misura che è volontario ed è in nostro potere. Ora, una cosa è in nostro potere in forza della ragione e della volontà. Quindi più la ragione e la volontà agiscono per se stesse, senza impulsi di passione, più l'atto è volontario, e in nostro potere. E sotto quest'aspetto la passione diminuisce il peccato, riducendone la volontarietà. Invece la passione conseguente non diminuisce il peccato, ma piuttosto lo aggrava: anzi, è un segno della sua gravità, poiché mostra l'intensità del volere nell'atto del peccato. E da questo lato è vero che uno pecca tanto più gravemente, quanto più forte è il piacere e la concupiscenza con cui pecca.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 77 a. 6, ad arg. 1

La passione è causa del peccato sotto l'aspetto di conversione (alle creature). Invece la gravità del peccato si considera piuttosto dal lato dell'aversione (da Dio): la quale deriva dalla conversione, ma solo per accidens, cioè senza intenzione da parte di chi pecca. Ora, non accresce il peccato il crescere delle cause per accidens, ma il solo accrescersi delle cause per se.

I^a II^a q. 77 a. 6, ad arg. 2

Una passione buona conseguente al giudizio della ragione aumenta il merito. Se invece lo precede, cosicché uno è portato ad agire bene più dalla passione che dal giudizio della ragione, allora essa diminuisce la bontà e il valore dell'atto.

I^a II^a q. 77 a. 6, ad arg. 3

Sebbene il moto della volontà suscitato dalla passione sia più intenso, tuttavia appartiene meno propriamente alla volontà, che se fosse stata mossa a peccare dalla sola ragione.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la passione scusi totalmente dal peccato. Infatti:

I^a II^a q. 77 a. 7, arg. 1

Tutto ciò che causa un atto involontario scusa totalmente dal peccato. Ora, la concupiscenza della carne, che è una passione, causa atti involontari, secondo l'espressione di S. Paolo, **Galati, 5, 17**: "La carne ha desideri contrari allo spirito, sicché voi non potete fare quello che vorreste". Dunque la passione scusa totalmente dal peccato.

I^a II^a q. 77 a. 7, arg. 2

La passione, come abbiamo detto, causa l'ignoranza dei casi particolari. Ma l'ignoranza del caso particolare scusa totalmente dal peccato, come spieghiamo a suo tempo. Quindi la passione scusa totalmente dal peccato.

I^a II^a q. 77 a. 7, arg. 3

L'infermità dell'anima è più grave di quella del corpo. Ora, l'infermità del corpo scusa totalmente dal peccato, com'è evidente nel caso dei pazzi furiosi. Molto più, dunque, scusa la passione che è un'infermità dell'anima.

I^a II^a q. 77 a. 7. SED CONTRA:

L'Apostolo chiama, **Romani, 7, 5**: "peccaminose" le passioni, solo perché causano i peccati. E questo non avverrebbe, se scusassero totalmente dal peccato. Dunque le passioni non scusano totalmente dal peccato.

I^a II^a q. 77 a. 7. RESPONDEO:

Un atto che nel suo genere è cattivo è scusato totalmente dal peccato, per il fatto che viene reso del tutto involontario. Perciò **se la passione è tale, da rendere del tutto involontario l'atto che l'accompagna, scusa totalmente dal peccato; altrimenti non lo scusa del tutto.**

Sull'argomento si devono considerare due cose:

- **Primo**, che un'azione può essere volontaria,

+ **o per se stessa**: come quando la volontà direttamente la cerca;

+ **o nella sua causa**: quando la volontà ha di mira la causa e non l'effetto, com'è evidente nel caso di chi volontariamente si ubriaca. Ecco perché gli viene imputato ciò che commette nell'ubriachezza, come se fosse cosa volontaria.

- **Secondo**, si deve osservare che una cosa può essere volontaria direttamente o indirettamente:

+ **direttamente** volontario è ciò che la volontà persegue;

+ lo è **indirettamente** ciò che la volontà potrebbe impedire, ma non impedisce.

*In base a questo dobbiamo distinguere. Poiché talora la passione è così forte da togliere totalmente l'uso della ragione: e ciò è evidente nel caso di coloro che impazziscono per amore o per ira. In questi casi, se la passione da principio fu volontaria, l'atto viene imputato come peccaminoso, perché volontario in causa: come abbiamo detto per l'ubriachezza. Se invece la causa non fu volontaria, ma naturale: perché uno, p. es., è incorso nella passione che gli ha tolto del tutto l'uso della ragione per una malattia o per altre cause del genere; i suoi atti allora sono del tutto involontari, e quindi sono scusati totalmente dal peccato.

*Talora invece la passione non è tale da togliere del tutto l'uso della ragione. E allora la ragione può eliminare la passione pensando ad altro; oppure può impedirle di

conseguire il suo effetto, poiché le membra vengono applicate all'operazione solo col consenso della ragione, come abbiamo visto nelle questioni precedenti. **Perciò codesta passione non scusa totalmente dal peccato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 77 a. 7, ad arg. 1

L'espressione "**sicché voi non potete fare quello che vorreste**" non va riferita agli atti esterni, ma ai moti interiori della concupiscenza: infatti l'uomo (giusto) vorrebbe non provare mai la concupiscenza del male. Lo stesso pensiero è espresso nella lettera ai **Romani, 7, 15**: "**Quel male che odio, io faccio**". Oppure si può riferire alla volontà precedente lo stato passionale: ed è il caso patente dei continenti, i quali per la loro concupiscenza agiscono poi contro il loro proposito.

I^a II^a q. 77 a. 7, ad arg. 2

L'ignoranza del caso particolare, che scusa totalmente dalla colpa, è l'ignoranza di circostanze che uno non è in grado di conoscere, pur usando la debita diligenza. Invece la passione causa una ignoranza della legge in casi particolari, con l'impedire l'applicazione delle nozioni universali ad atti particolari. E la ragione, come abbiamo visto, è in grado di reprimerla.

I^a II^a q. 77 a. 7, ad arg. 3

L'infermità del corpo è involontaria. Il caso sarebbe analogo, se fosse invece volontaria: come abbiamo detto a proposito dell'ubriachezza, che è un'infermità corporale.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che un peccato di passione non possa essere mortale. Infatti:

I^a II^a q. 77 a. 8, arg. 1

Il peccato veniale si contrappone al mortale. Ora, il peccato di fragilità è veniale, o perdonabile, avendo in se stesso un motivo di perdono. Ma **il peccato di passione, essendo di fragilità, è chiaro che non può essere mortale.**

I^a II^a q. 77 a. 8, arg. 2

La causa non può essere inferiore all'effetto. Ora, **la passione non può essere peccato mortale; poiché nella sensualità, come abbiamo visto, esso non può risiedere.** Dunque un peccato di passione non può essere mortale.

I^a II^a q. 77 a. 8, arg. 3

Abbiamo detto che la passione allontana dalla ragione. Ma spetta alla ragione volgersi a Dio, o scostarsi da lui, commettendo così un peccato mortale. Quindi il peccato di passione non può essere mortale.

I^a II^a q. 77 a. 8. SED CONTRA:

L'Apostolo scrive, che, **Romani, 7, 5**: "le passioni peccaminose agiscono nelle nostre membra così da portar frutti alla morte". Ora, portar frutti alla morte è proprio del peccato mortale. Dunque il peccato di passione può essere mortale.

I^a II^a q. 77 a. 8. RESPONDEO:

Abbiamo già spiegato che **il peccato mortale consiste nel volgere le spalle all'ultimo fine, che è Dio**: e codesto gesto spetta **alla deliberazione della ragione**, che ha il compito di **ordinare al fine**. Perciò può capitare che il volgersi dell'anima verso quanto è contrario all'ultimo fine non sia peccato mortale, solo nel caso che la ragione non possa intervenire a deliberare: e questo avviene nei moti improvvisi. Ora, **quando per passione uno passa all'atto peccaminoso, o al consenso deliberato, il fatto non è improvviso. Quindi la ragione può intervenire a deliberare**: infatti può reprimere, oppure ostacolare la passione, come abbiamo visto. Perciò, **se non interviene, è peccato mortale**: e difatti vediamo che per passione si commettono molti omicidi e adulteri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 77 a. 8, ad arg. 1

Un peccato può dirsi veniale o perdonabile **in tre maniere diverse**.

- **Primo**, a motivo della causa; e cioè dal fatto che ha una causa di perdono, la quale diminuisce il peccato: e in questo senso si dice veniale il peccato di **fragilità e d'ignoranza**.
- **Secondo**, dal fatto del perdono: e allora tutti i peccati diventano veniali col **pentimento**, cioè in forza del **perdono ricevuto**.
- **Terzo**, può essere veniale **nel suo genere**, come, p. es., **le parole oziose**. Ora, soltanto questo tipo di peccato veniale si contrappone al mortale: invece l'obiezione partiva dal primo.

I^a II^a q. 77 a. 8, ad arg. 2

La passione è causa del peccato sotto l'aspetto di conversione. Ma **il suo essere mortale, come abbiamo visto, dipende dall'aspetto di aversione da Dio**, che indirettamente segue la conversione alle creature. Perciò l'argomento non regge.

I^a II^a q. 77 a. 8, ad arg. 3

Non sempre la ragione viene impedita totalmente nei suoi atti dalla passione: perciò le rimane **il libero arbitrio** per aderire a Dio, o per fuggire da lui. Se invece venisse tolto completamente l'uso della ragione, allora non ci sarebbe più peccato, né mortale, né veniale.

**Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >
>> La malizia come causa del peccato**

Prima parte della seconda parte

Questione 78

Proemio

Eccoci a considerare la causa del peccato **da parte della volontà**, che suol chiamarsi malizia.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se uno possa peccare per vera malizia, cioè di proposito;**
- 2. Se chi pecca per abito pecchi per malizia;**
- 3. Se chi pecca per malizia pecchi per abito;**
- 4. Se chi pecca per malizia pecchi più gravemente di chi pecca per passione.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessuno pecchi per calcolo, ossia per vera malizia. Infatti:

I^a II^a q. 78 a. 1, arg. 1

L'ignoranza è l'opposto del calcolo, ossia della vera malizia. Ora, a dire del **Filosofo**, "ogni malvagio è ignorante". E nei **Proverbi, 14, 22** si legge: "Errano quelli che operano il male". Dunque nessuno pecca per malizia.

I^a II^a q. 78 a. 1, arg. 2

Dionigi afferma che "nessuno agisce cercando il male". Ma peccare per malizia significa precisamente cercare il male quando si pecca: infatti ciò che è preterintenzionale è come per accidens, e non denomina l'atto. Quindi nessuno pecca per malizia.

I^a II^a q. 78 a. 1, arg. 3

La malizia è essa stessa peccato. Perciò, se essa fosse causa di peccato, ne seguirebbe che causa del peccato è un peccato, e così all'infinito: il che è impossibile. Dunque nessuno pecca per malizia.

I^a II^a q. 78 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giobbe, 34, 27**: "**Di proposito** si allontanarono da lui, e le sue vie non vollero comprendere". Ma allontanarsi da Dio è peccare. **Quindi alcuni peccano di proposito, cioè per vera malizia.**

I^a II^a q. 78 a. 1. RESPONDEO:

Come ogni altro essere, l'uomo per natura tende al bene. Perciò il fatto che il suo appetito abbandona il bene deriva da una corruzione, o disordine di qualcuno dei suoi principi; come avviene per le anomalie che si riscontrano nelle funzioni degli esseri inferiori. Ora, principi degli atti umani sono l'intelletto e l'appetito, sia razionale o volontà, che sensitivo. Perciò **negli atti umani il peccato come può dipendere da un difetto dell'intelletto**, cioè quando uno pecca per **ignoranza**; e da un difetto dell'**appetito sensitivo**, ossia quando uno pecca per **passione**; così può dipendere da un difetto della **volontà**, consistente in un disordine di essa.

Ora, la volontà è disordinata, quando ama un bene minore più di un bene maggiore. Da ciò deriva che uno preferisce sacrificare il bene meno amato, per non perdere quello più amato; come quando uno vuole di proposito il taglio di un arto, per conservare la vita che ama di più. **Perciò quando una volontà disordinata ama un bene temporale, come le ricchezze o i piaceri, più dell'ordine di ragione, della legge divina, della carità di Dio, o di altre cose del genere, ne segue che preferisce la perdita di un bene spirituale, per godere di un bene temporale.** Ora, il male non è che la privazione di un bene. Ecco dunque come uno, per non perdere un bene temporale, vuole di proposito un male spirituale, male in senso assoluto, privandosi di codesto bene. **Perciò si dice che pecca per malizia, o per calcolo, portando quasi la sua elezione cosciente sul male.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 1

- **L'ignoranza talora esclude la scienza** atta a conoscere che quanto si vuol compiere è un male: e allora si ha un **peccato d'ignoranza**.

- **Talora esclude la scienza necessaria** per conoscere che questa cosa concreta in questo momento è un male: e questo avviene nel **peccato di passione**.

- **Talora invece esclude la scienza necessaria** a riconoscere che non si deve tollerare un dato male per poter raggiungere un determinato bene, **restando la conoscenza che si tratta di un male in senso assoluto**. E questa è l'ignoranza di **chi pecca per malizia**.

I^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 2

Il male non può essere desiderato per se stesso da nessuno: ma può essere voluto per evitare un altro male, o per conseguire un altro bene, come abbiamo visto. In codesti casi uno preferirebbe conseguire il bene direttamente voluto, senza compromettere l'altro bene. Un lussurioso, p. es., vorrebbe godersi il piacere, senza l'offesa di Dio. Ma tra le due cose, preferisce incorrere nell'offesa di Dio, che rinunciare al piacere.

I^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 3

La malizia, di cui si parla come causa di peccato, potrebbe essere la malizia abituale: come insinua il Filosofo, il quale denomina malizia l'abito cattivo, allo stesso modo che chiama virtù l'abito buono. In questo senso si dice che uno pecca per malizia, in quanto pecca per l'inclinazione del suo abito cattivo. Ma può anche intendersi della malizia attuale, o denominando malizia la stessa elezione del male: e allora si direbbe che uno pecca per malizia in quanto pecca eleggendo il male; oppure denominando malizia una colpa precedente, da cui segue una nuova colpa: come quando uno, mosso dall'invidia, impugna la grazia dei suoi fratelli. E anche allora non è che una cosa sia causa di se stessa: ma un atto interno è causa dell'atto esterno. D'altra parte un peccato può essere causa dell'altro, ma non all'infinito: poiché si deve giungere ad un primo peccato, il quale non è causato da altri, come sopra abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non tutti quelli che peccano **per abito** peccano **per malizia**. Infatti:

I^a II^a q. 78 a. 2, arg. 1

Un peccato fatto per malizia è gravissimo. Invece talora per abito si commettono peccati leggeri: come fa chi ha l'abitudine di dire parole oziose. Dunque non tutti i peccati commessi per abitudine sono di malizia.

I^a II^a q. 78 a. 2, arg. 2

Aristotele insegna, che "gli atti derivanti da un abito sono simili agli atti che lo producono". Ora, gli atti che precedono un abito vizioso non (sempre) sono di vera malizia. Dunque non sono di malizia neppure quelli che da essi derivano.

I^a II^a q. 78 a. 2, arg. 3

Quando uno commette un peccato **per malizia**, dopo averlo commesso se ne rallegra, secondo l'espressione dei **Proverbi, 2, 14**: "Godono del mal fare e tripudiano nelle cose più nefande". Questo perché a ciascuno piace il conseguimento di quanto cerca, e l'agire conforme a quanto è a lui connaturale secondo un abito. **Invece chi pecca per abito si rattrista dopo il peccato: infatti, a detta di Aristotele, "i malvagi, cioè i viziosi, sono pieni di pentimenti"**. Dunque i peccati fatti per abito non sono di malizia.

I^a II^a q. 78 a. 2. SED CONTRA:

Si dice che è di malizia un peccato che deriva dall'elezione del male. Ora, **come afferma Aristotele a proposito dell'abito virtuoso, ciascuno trova eleggibile l'oggetto cui è inclinato dal proprio abito. Dunque un peccato fatto per abito è peccato di malizia.**

I^a II^a q. 78 a. 2. RESPONDEO:

Non è la stessa cosa peccare avendo un abito, e peccare per abito. Infatti non è una necessità usare dell'abito, ma dipende dal volere di chi lo possiede: difatti l'abito si definisce come abilità

"di cui uno usa quando vuole". Perciò, come può avvenire che chi ha un abito vizioso faccia un atto di virtù, non essendo la ragione totalmente corrotta dall'abito cattivo, ma conservando essa qualche cosa di sano da cui deriva la capacità del peccatore a compiere qualche cosa di buono, così può anche capitare che uno, il quale possiede l'abito vizioso, talora non operi servendosi di esso, ma per una passione che insorge, o per ignoranza. **Ogni volta però che si serve dell'abito vizioso, pecca necessariamente per malizia.** Poiché per chi ha un abito è di per sé amabile ciò che a lui conviene secondo codesto abito: **infatti in forza della consuetudine e dell'abito la cosa gli è diventata connaturale come una seconda natura.** Ora, ciò che conviene secondo un abito cattivo, è un qualche cosa che esclude un bene spirituale. Di qui segue che **il vizioso elegge un male spirituale, per raggiungere il bene che l'abito reclama. Ma questo è un peccato di malizia.** Dunque è evidente che chiunque pecca per abito, pecca per malizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 1

I peccati veniali non escludono il bene spirituale che è la grazia di Dio, ossia la carità. Perciò non sono un male in senso assoluto, ma in senso relativo. Quindi anche l'abito di essi non può dirsi cattivo in senso assoluto, ma solo relativo.

I^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 2

Gli atti che **derivano** dagli abiti sono simili specificamente agli atti che **producono** gli abiti; ma differiscono da essi quanto a perfezione. E tale è precisamente la differenza tra il **peccato commesso per malizia**, e quello **commesso per passione.**

I^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 3

Chi pecca per abito gode sempre di quanto compie per abito, cioè quando usa di esso. Siccome però può anche non usarne, e riflettere servendosi della ragione che non è totalmente corrotta, può anche addolorarsi di quanto ha commesso per abito. - Spesso però codesti peccatori si affliggono del peccato, **non perché il peccato per se stesso loro dispiace, ma per quei danni che il peccato procura.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che chiunque pecca per malizia pecca per abito. Infatti:

I^a II^a q. 78 a. 3, arg. 1

Il Filosofo afferma che non è da tutti commettere le ingiustizie come fa l'ingiusto, cioè per elezione, **ma solo di chi ne ha l'abito.** Ora, abbiamo visto che peccare per malizia è peccare eleggendo il male. Dunque peccare per malizia è solo di chi ha l'abito (**peccaminoso**).

I^a II^a q. 78 a. 3, arg. 2

Origene insegna che "uno non si svuota, o non crolla ad un tratto, ma a pezzi e un po' per volta". Ora lo svuotamento più grave si ha quando si pecca per malizia. Perciò non capita subito da principio che uno arrivi a peccare per malizia, ma dopo molta pratica, dalla quale **può nascere l'abito**.

I^a II^a q. 78 a. 3, arg. 3

Perché uno peccchi per malizia, bisogna che la volontà stessa inclini al male che elegge. Ora, la natura di codesta potenza non inclina l'uomo al male, ma piuttosto al bene. Perciò se elegge il male, bisogna che ciò derivi da un fatto sopraggiunto, e cioè dalla passione, o dall'abito. Ma abbiamo visto che quando uno pecca per passione non pecca per malizia, bensì per fragilità. Dunque quando uno pecca per malizia bisogna che peccchi per abito.

I^a II^a q. 78 a. 3. SED CONTRA:

Come l'abito buono sta all'elezione del bene, così l'abito cattivo sta all'elezione del male. Ora, capita che qualcuno, senza avere l'abito virtuoso, elegge ciò che è conforme alla virtù. Dunque capita pure che uno, senza avere l'abito del vizio, può eleggere il male: cioè può peccare per malizia.

I^a II^a q. 78 a. 3. RESPONDEO:

Il rapporto della volontà col male è diverso da quello che essa ha col bene. Infatti per sua natura codesta potenza tende al bene di ordine razionale, come al suo proprio oggetto: infatti ogni peccato si dice che è contro natura. Perciò l'inclinazione della volontà a eleggere il male deve avere un'origine estranea. Talora infatti dipende da un difetto della ragione, come quando uno pecca per ignoranza; talora da un impulso dell'appetito sensitivo, come quando uno pecca per passione. Ma in questi due casi non si pecca per malizia: **si pecca per malizia solo quando la volontà stessa direttamente si volge al male**. E questo può avvenire in due maniere:

- **Primo**, in forza di una **disposizione guasta** che la inclina al male, così da renderle il male stesso conveniente ed affine, e in forza di codesta convenienza la volontà tende al male come se fosse un bene: questo perché ogni cosa tende per se stessa verso quanto ad essa conviene. Ora, codesta disposizione guasta, o è **un abito acquisito con l'uso**, trasformato poi in una seconda natura; oppure è uno **squilibrio patologico dovuto al corpo**, come nel caso di chi soffre di naturali inclinazioni verso certi peccati, per la corruzione del suo fisico.

- **Secondo**, la volontà può tendere direttamente al male, per la **rimozione di una remora [=freno]**. Se uno, p. es., si trattiene dal peccare, non per il dispiacere del peccato, ma solo per la speranza della vita eterna, o per il timore dell'inferno, venuti a mancare la speranza per la disperazione, o il timore per la presunzione, si abbandona a peccare quasi senza alcun freno, cioè per malizia. [=Spregiudicata e compiaciuta consapevolezza del male.]

Perciò il peccato di malizia presuppone sempre nell'uomo un qualche disordine, che però non sempre è un abito. Quindi non è necessario che chi pecca per malizia peccchi per abito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 78 a. 3, ad arg. 1

Agire come l'ingiusto non significa solo fare delle ingiustizie con malizia, ma anche farle con piacere, e senza una grave resistenza della ragione. E questo è solo di chi ne ha l'abito.

I^a II^a q. 78 a. 3, ad arg. 2

Nessuno decade ad un tratto al punto di peccare per malizia, ma precede sempre qualche altra cosa: questa però non sempre è un abito, come abbiamo detto.

I^a II^a q. 78 a. 3, ad arg. 3

A inclinare la volontà al male non c'è soltanto la passione, o l'abito, ma vi sono anche altre cose, come abbiamo detto.

I^a II^a q. 78 a. 3, ad arg. 4

L'elezione del male non è paragonabile a quella del bene. Poiché il male non può mai trovarsi senza il bene di natura: mentre il bene può perfettamente sussistere senza il male colpa.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che chi pecca per malizia non pecca più gravemente di chi pecca per passione. Infatti:

I^a II^a q. 78 a. 4, arg. 1

L'ignoranza scusa il peccato in parte, o in tutto. Ora, l'ignoranza di chi pecca per malizia è più grave di quella che si trova in chi pecca per passione; poiché ha l'ignoranza degli stessi principi, che a detta del Filosofo è la più grave; infatti ha un concetto falso del fine che in campo pratico ha funzione di principio. Perciò chi pecca per malizia è più scusabile di chi pecca per passione.

I^a II^a q. 78 a. 4, arg. 2

Più forte è la spinta a peccare, minore è il peccato: il che è evidente nel caso di chi è gettato nella colpa da un impeto più grave di passione. Ma chi pecca per malizia è spinto dall'abito, che ha più forza della passione. Dunque chi pecca per abito, pecca meno di chi pecca per passione.

I^a II^a q. 78 a. 4, arg. 3

Peccare per malizia significa peccare per l'elezione di un male. Ma anche chi pecca per passione elegge il male. Dunque costui non pecca meno di chi pecca per malizia.

I^a II^a q. 78 a. 4. SED CONTRA:

Un peccato commesso per calcolo merita per questo una pena più grave; poiché sta scritto: **Giobbe, 34, 26-27:** "Come empì ei li colpisce ov'è chi contempi, perché a industria si

allontanarono da lui". Ora, la pena non viene aggravata che per la gravità della colpa. Dunque il peccato viene aggravato dal fatto che è commesso **per calcolo, ossia per malizia**.

I^a II^a q. 78 a. 4. RESPONDEO:

Per tre motivi un peccato di malizia è più grave di un peccato di passione:

- **Primo**, perché il peccato, a parità di condizioni, è tanto più grave, quanto più il moto peccaminoso appartiene strettamente alla volontà; poiché il peccato consiste principalmente nel volere. Ora, quando si pecca per **malizia**, il moto peccaminoso **appartiene più strettamente alla volontà**, che da se stessa va verso il male, di quando si pecca per passione, come mossi a peccare da qualche cosa di estrinseco. Perciò il peccato si aggrava per il fatto che è commesso per malizia; e tanto maggiormente, quanto la malizia è più forte. Invece per il fatto che è commesso per passione diminuisce: e tanto maggiormente, quanto la passione è più violenta.

- **Secondo**, perché la **passione** che spinge la volontà al peccato **passa presto**: e così l'uomo torna subito ai buoni propositi, col pentimento. Invece l'**abito**, che (d'ordinario) spinge l'uomo a peccare per malizia, è una **qualità permanente**: e quindi chi pecca per malizia rimane più a lungo nel peccato. Ecco perché **il Filosofo** paragona l'intemperante, il quale pecca per malizia, a un **malato cronico**; mentre paragona l'incontinente, che pecca per passione, al **malato occasionale**.

- **Terzo**, perché chi pecca per malizia è **mal disposto rispetto al fine**, che nell'ordine pratico ha funzione di principio. Quindi il suo difetto è più pericoloso che quello di chi pecca per passione, il cui proposito tende al giusto fine, sebbene venga interrotto per un certo tempo dalla passione. Ora, una deficienza nei principi è sempre gravissima. Perciò è chiaro che il peccato di malizia è più grave di quello di passione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 78 a. 4, ad arg. 1

L'ignoranza implicita nella cattiva elezione, sulla quale insiste la difficoltà, né scusa né diminuisce il peccato, come abbiamo spiegato sopra. Perciò un'ignoranza maggiore di codesto genere non diminuisce il peccato.

I^a II^a q. 78 a. 4, ad arg. 2

La spinta della passione è come se fosse esterna rispetto alla volontà: invece l'abito piega la volontà dall'interno. Perciò il confronto non regge.

I^a II^a q. 78 a. 4, ad arg. 3

Altra cosa è peccare per elezione, e altro è peccare eleggendo. Infatti anche chi pecca per passione pecca eleggendo, ma non pecca per elezione: poiché **in codesto caso l'elezione non è il principio primo del peccato, ma è la passione che porta ad eleggere quanto non si eleggerebbe senza di essa**. Invece chi pecca per malizia elegge il male direttamente, nel modo

che abbiamo visto. Perciò in lui l'elezione è causa, o principio di peccato; e per questo si dice che egli pecca per elezione.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >

>> Cause esterne del peccato. Primo, per parte di Dio

Prima parte della seconda parte

Questione 79

Proemio

Passiamo ora a considerare le cause esterne del peccato. E studieremo codesta causalità: primo, per parte di Dio; secondo, per parte del demonio; terzo, per parte dell'uomo. Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se Dio possa essere causa del peccato;

2. Se l'atto del peccato derivi da Dio;

3. Se Dio sia causa dell'acceciamento e dell'indurimento;

4. Se codeste cose siano ordinate alla salvezza di coloro che vengono così accecati e induriti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio possa essere causa del peccato. Infatti:

I^a II^a q. 79 a. 1, arg. 1

L'Apostolo scrive, **Romani, 1, 28**: "Dio li abbandonò ai reprobì sentimenti, così da fare ciò che non si deve". E la Glossa spiega, che "Dio opera nei cuori degli uomini inclinando le loro volontà dove vuole, sia al bene che al male". Ora, fare ciò che non si deve, e inclinare la volontà al male, è peccato. Dunque Dio è causa del peccato negli uomini.

I^a II^a q. 79 a. 1, arg. 2

Sta scritto, **Sapienza, 14, 11**: "Le creature di Dio sono fatte in abominazione [=condanna/degradazione infamante] e tentazione per le anime degli uomini". Ma la tentazione suole anche definirsi un invito a peccare. Dal momento, quindi, che le creature sono state fatte da Dio, come abbiamo visto nella Prima Parte, sembra che Dio sia causa del peccato, provocando gli uomini a peccare.

[Perciò ci sarà un castigo anche per gli idoli dei pagani, perché fra le creature di Dio son divenuti un abominio, e scandalo per le anime degli uomini, laccio per i piedi degli stolti.]

I^a II^a q. 79 a. 1, arg. 3

Chi è causa di una causa, è causa anche dei suoi effetti. Ora, Dio è causa del libero arbitrio, che è causa del peccato. Dunque Dio è causa del peccato.

I^a II^a q. 79 a. 1, arg. 4

Qualsiasi male si contrappone al bene. Ora, alla bontà divina non ripugna che Dio sia causa del **male-pena**: infatti si legge in proposito in **Isaia, 45, 7**, che Dio "crea il male"; e in **Amos, 3, 6**: "Ci sarà nella città un male, ove non sia Dio che operi?". Perciò alla divina bontà non ripugna neppure che Dio sia causa della colpa.

I^a II^a q. 79 a. 1. SED CONTRA:

Di Dio si legge nella Scrittura, **Sapienza, 11, 25**: "Niente tu hai in odio di quanto hai fatto". Ora, Dio odia il peccato, poiché sta scritto, **Sapienza, 14, 9**: "Ugualmente odiosi sono a Dio l'empio e la sua empietà". Dunque Dio non è causa del peccato.

I^a II^a q. 79 a. 1. RESPONDEO:

L'uomo può essere causa del peccato, proprio o altrui, in due maniere:

- **Primo**, direttamente, piegando la volontà propria, o quella altrui, al peccato.
- **Secondo**, indirettamente, cioè non ritraendo qualcuno dal peccato. In tal senso si legge in **Ezechiele, 3, 18**: "Se non dirai all'empio: - Sei reo di morte -, domanderò conto a te del suo sangue". Ora, Dio non può essere direttamente causa del peccato né proprio, né altrui. Poiché ogni peccato avviene per un abbandono dell'ordine che tende a Dio come al proprio fine.
- Dio invece, come afferma **Dionigi**, **inclina e volge tutte le cose verso se stesso come ad ultimo fine**. Perciò è impossibile che egli causi in sé, o in altri, l'abbandono dell'ordine che tende verso di lui. Dunque non può essere direttamente causa di peccato.
- Così non può esserlo **indirettamente**. È vero infatti che Dio non porge ad alcuni l'aiuto efficace per evitare i peccati. Ma tutto questo egli lo fa secondo l'ordine della sua sapienza e giustizia, essendo egli la stessa sapienza e la stessa giustizia. Perciò il fatto che uno peccchi non è imputabile a lui come causa del peccato: un pilota, p. es., non può dirsi causa dell'affondamento della nave per il fatto che non la governa, se non quando può e deve governarla. Dunque è chiaro che Dio in nessun modo può esser causa del peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 79 a. 1, ad arg. 1

L'espressione dell'Apostolo trova spiegazione nel contesto. Infatti se Dio abbandona alcuni ai loro reprobri sentimenti, vuol dire che **costoro hanno già codesti sentimenti volti a fare ciò che non si deve**. Perciò si dice che Dio li abbandona ad essi, nel senso che **non impedisce loro di seguirli**: come si direbbe che esponiamo qualcuno (all'offesa) in quanto non lo difendiamo. - Quello poi che S. Agostino ha scritto nel De Gratia et Libero Arbitrio, e che la Glossa riferisce, cioè l'espressione: "Dio inclina la volontà al bene e al male", deve intendersi

nel senso che Dio inclina al bene la volontà direttamente, e la **inclina al male in quanto non lo impedisce**. Anche questo però dipende dai demeriti precedenti.

I^a II^a q. 79 a. 1, ad arg. 2

Quando si dice, che "le creature di Dio sono fatte **in** abominazione e tentazione per le anime degli uomini", la preposizione **in** non ha valore **causale [finale]**, ma **conseguenziale**: infatti Dio non ha creato le cose per il male degli uomini, ma ciò è derivato dalla loro insipienza. Perciò il testo continua: "**e in laccio per i piedi degli insensati**", i quali appunto per la loro insipienza usano delle creature per scopi diversi da quelli per i quali furono create.

I^a II^a q. 79 a. 1, ad arg. 3

Gli effetti della causa seconda vanno attribuiti anche alla causa prima, quando derivano da essa conforme alla sua subordinazione alla causa prima. Ma quando derivano dalla causa seconda in quanto questa si allontana dall'ordine della causa prima, non si possono attribuire a codesta causa. **Se un servo, p. es., agisse contro gli ordini del padrone, il suo operato non si potrebbe attribuire al padrone.** Così non si può far risalire alla causalità di Dio quello che il libero arbitrio commette contro il comando di Dio.

I^a II^a q. 79 a. 1, ad arg. 4

La pena si contrappone al bene di chi viene punito, il quale viene privato di un bene qualsiasi. **Invece la colpa si contrappone al bene dell'ordine che ha di mira Dio**: perciò si oppone direttamente alla bontà divina. Quindi non c'è paragone tra la colpa e la pena.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'atto del peccato non derivi da Dio. Infatti:

I^a II^a q. 79 a. 2, arg. 1

S. Agostino scrive, che "**l'atto del peccato non è una (res) realtà**". Invece tutto quello che viene da Dio è una realtà. Dunque l'atto del peccato non deriva da Dio.

I^a II^a q. 79 a. 2, arg. 2

Si dice che un uomo è causa del peccato solo perché ne causa l'atto: poiché per il resto, a dire di Dionigi, "nessuno agisce cercando il male". Ora, **Dio, stando all'articolo precedente, non è causa del peccato. Quindi non è causa neppure dell'atto del peccato.**

I^a II^a q. 79 a. 2, arg. 3

Secondo le cose dette in precedenza [*q.18, a.5*], certi atti sono cattivi e peccaminosi nella loro specie. Ora, chi è causa di una cosa, è causa di ciò che ad essa si addice secondo la sua specie. Perciò, **se Dio fosse causa dell'atto del peccato, verrebbe ad essere causa del peccato. Ma questo è falso, come abbiamo dimostrato. Dunque Dio non è causa dell'atto del peccato.**

I^a II^a q. 79 a. 2. SED CONTRA:

L'atto del peccato è un moto del libero arbitrio. Ora, come **S. Agostino** insegna, "**la volontà di Dio è causa di ogni mozione [=movimento/impulso]**". Dunque la volontà di Dio è causa dell'atto del peccato.

I^a II^a q. 79 a. 2. RESPONDEO:

L'atto del peccato è un ente, ed è un atto; e sotto questi due aspetti deve a Dio la sua esistenza. Infatti ogni ente, comunque esista, deve derivare dal primo ente; come è dimostrato da Dionigi nel *De Divinis Nominibus*. Parimente ogni azione è causata da una realtà esistente in atto, poiché agisce solo ciò che è in atto; e d'altra parte ogni essere in atto fa risalire la sua causalità al primo atto, cioè a Dio, che è atto in forza della propria essenza. Perciò è chiaro che Dio deve essere la causa di tutte le azioni in quanto tali.

Ora, il peccato sta a indicare un ente e un'azione con annesso un difetto. E codesto **difetto dipende da una causa creata, cioè dal libero arbitrio**, in quanto decade dall'ordine del primo agente, cioè di Dio. Perciò codesto difetto non risale causalmente a Dio, ma al libero arbitrio: come il difetto dello zoppicare risale alla gamba storpiata, e non alla facoltà di locomozione, dalla quale tuttavia viene causato quanto c'è di mozione nello zoppicare. E sotto questo aspetto **Dio è causa dell'atto del peccato, ma non del peccato**: poiché non è causa del fatto che codesta azione sia accompagnata da un difetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 79 a. 2, ad arg. 1

S. Agostino in quel testo denomina res, o realtà la sostanza, che è realtà **in senso assoluto**. In codesto senso, certo, **l'atto del peccato non è una realtà**.

I^a II^a q. 79 a. 2, ad arg. 2

Alla causalità dell'uomo non si riporta soltanto l'atto, ma anche il difetto di esso: poiché egli non sta sottomesso a chi di dovere, sebbene non sia questo il suo intento principale. Perciò l'uomo è causa del peccato. Invece **Dio è causa dell'atto, senza esserlo affatto dei difetti che lo accompagnano**. Egli quindi non è causa del peccato.

I^a II^a q. 79 a. 2, ad arg. 3

Come abbiamo visto in precedenza [*q.18, a.5*], gli atti e gli abiti non ricevono la specie dalla privazione, che invece costituisce la ragione di male; ma da un oggetto al quale è connessa codesta privazione. Perciò il difetto, di cui neghiamo la derivazione da Dio, appartiene come di riflesso alla specie dell'atto, e non come una differenza specifica.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non sia causa dell'accecamiento e dell'indurimento. Infatti:

I^a II^a q. 79 a. 3, arg. 1

S. Agostino insegna, che "Dio non è causa del fatto che uno diventi peggiore". Ora, l'accecamiento e l'indurimento rendono peggiore un uomo. Dunque Dio non è causa di essi.

I^a II^a q. 79 a. 3, arg. 2

S. Fulgenzio afferma, che "Dio non fa vendetta di quanto egli compie". Ma Dio fa vendetta del cuore indurito, **Siracide, 3, 27**: "Il cuore indurito si ritroverà male alla fine". Perciò Dio non è causa dell'indurimento.

I^a II^a q. 79 a. 3, arg. 3

Un medesimo effetto non può essere attribuito a cause contrarie. Ora, causa dell'accecamiento, a dire della Scrittura, è la malizia umana, **Sapienza, 2, 21**: "La loro malizia li ha accecati": oppure il demonio, **2Corinti, 4,4**: "Il dio di questo secolo accecò le menti degli infedeli"; le quali sono contrarie a Dio. Dunque Dio non è causa dell'accecamiento e dell'indurimento.

I^a II^a q. 79 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Isaia 6, 40**: "Acceca il cuore a questo popolo, e rendine sorde le orecchie". E altrove, **Romani, 9, 18**: "A chi egli vuole usa misericordia, e chi egli vuole indurisce".

I^a II^a q. 79 a. 3. RESPONDEO:

Accecamiento e indurimento implicano due cose:

- **La prima** è il moto di adesione dell'animo umano al male, e il suo scostarsi dalla luce di Dio. E da questo lato **Dio non è causa** dell'accecamiento e dell'indurimento, come non è causa del peccato.

- **La seconda** è la sottrazione della grazia, dalla quale deriva che la mente non sia più illuminata da Dio a vedere rettamente, e il cuore dell'uomo non venga più plasmato a una vita onesta. E da questo lato **Dio è causa** dell'accecamiento e dell'indurimento.

Si deve infatti osservare che Dio è la causa universale dell'illuminazione delle anime, **Giovanni, 1, 9**: "era la luce vera, che illumina ogni uomo che viene a questo mondo", come il sole è la causa universale dell'illuminazione universale dei corpi. Ognuno però a suo modo: infatti il sole illumina per necessità di natura; **Dio invece agisce per volontà, seguendo l'ordine della sua sapienza.** Ora, il sole, sebbene di suo illumini tutti i corpi, tuttavia se trova un ostacolo in qualche corpo lo lascia nelle tenebre: come nel caso di una casa le cui finestre sono chiuse. Ma codesto oscuramento in nessun modo è causato dal sole, il quale non agisce di suo arbitrio nel non mandare là dentro i suoi raggi; ma è causato soltanto da chi chiude le finestre. Dio invece di suo arbitrio non manda più la luce della grazia a coloro in cui trova un ostacolo. Perciò è causa della sottrazione della grazia non soltanto colui che pone l'ostacolo, ma anche Dio, il quale di suo arbitrio non offre la grazia. E in questo senso Dio è causa dell'accecamiento, dell'insensibilità delle orecchie e dell'indurimento del cuore.

- Effetti questi che si distinguono secondo le **funzioni della grazia**, la quale **acuisce l'intelligenza col dono della sapienza, e rende pieghevole l'affetto col fuoco della carità**. E poiché alla conoscenza dell'intelletto giovano specialmente i due sensi della vista e dell'udito, uno dei quali, la vista, serve alla ricerca, e l'altro, cioè l'udito, all'insegnamento, ecco che per la vista si parla di accecamento; per l'udito di insensibilità; e per l'affetto di indurimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 79 a. 3, ad arg. 1

L'accecamento e l'indurimento come sottrazioni di grazia sono altrettante **pene**; e quindi da questo lato un uomo non diviene peggiore: ma, divenuto peggiore con la **colpa**, incorre in codeste conseguenze, come in altri castighi.

I^a II^a q. 79 a. 3, ad arg. 2

L'obiezione deriva dall'accecamento considerato **sotto l'aspetto di colpa**.

I^a II^a q. 79 a. 3, ad arg. 3

La **malizia** causa l'accecamento nel senso che lo merita, come una colpa merita la pena. Anche il demonio produce l'accecamento in questo modo, cioè inducendo alla colpa.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'accecamento e l'indurimento siano sempre ordinati alla **salvezza** di chi li subisce. Infatti:

I^a II^a q. 79 a. 4, arg. 1

S. Agostino ha scritto, che "**Dio, essendo sommamente buono, non permetterebbe un male, se non potesse da ogni male ritrarre un bene**". Perciò molto più Dio ordina al bene il male di cui egli stesso è causa. Ora, Dio, come si è visto, è causa dell'accecamento e dell'indurimento. Dunque codesti fatti devono essere ordinati alla salvezza di coloro che li subiscono.

I^a II^a q. 79 a. 4, arg. 2

Come dice la Scrittura, **Sapienza, 1,13**: "**Dio non si rallegra della perdizione degli empi**". Invece parrebbe rallegrarsene, se non ne volgesse l'accecamento al loro vantaggio: come si direbbe di un medico, il quale nel somministrare una medicina amara all'infermo non lo facesse per la sua guarigione. **Dunque Dio ordina l'accecamento al bene degli accecati**.

I^a II^a q. 79 a. 4, arg. 3

Atti, 10, 34: "**Dio non fa accettazione di persone**". Ora, è certo che l'accecamento di alcuni fu ordinato alla loro salvezza: p. es., nel caso di alcuni Giudei, i quali, a dire di S. Agostino,

accecati al punto di non credere in Cristo e di ucciderlo, in seguito, come narrano gli Atti degli Apostoli, pentiti si convertirono. Dunque Dio volge l'accecamento di tutti gli accecati alla loro salvezza.

I^a II^a q. 79 a. 4. SED CONTRA:

Come ammonisce S. Paolo, **Romani, 3, 8**: non si può fare il male [colpa] perché ne venga un bene. Ora, l'accecamento è un male [pena]. Quindi Dio non acceca nessuno per il suo bene.

I^a II^a q. 79 a. 4. RESPONDEO:

L'accecamento è un preludio del peccato. Ora, il peccato può essere ordinato a due cose: alla prima, che è la dannazione, è ordinato per se stesso; alla seconda, cioè alla salvezza, è ordinato dalla provvidenza misericordiosa di Dio; in quanto Dio permette che alcuni cadano in peccato, affinché, a detta di S. Agostino, riconoscendo il loro peccato, si umilino e si convertano. Perciò l'accecamento per sua natura è ordinato alla dannazione di chi lo subisce, e per questo si enumera tra gli effetti della riprovazione: ma per divina misericordia l'accecamento temporaneo è ordinato alla salvezza di coloro che la subiscono come loro medicina. Però codesta misericordia non è offerta a tutti gli accecati, ma ai soli predestinati, per i quali, come dice S. Paolo, **Romani, 8, 28**: "tutto coopera al bene". Perciò, come insegna S. Agostino, per alcuni l'accecamento è ordinato alla salvezza; per altri alla dannazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 79 a. 4, ad arg. 1

Tutti i mali che Dio fa, o permette, sono ordinati a un bene: non sempre però al bene di colui che li subisce; ma talora sono ordinati al bene di altri, o di tutto l'universo. Così Dio ha ordinato il peccato dei tiranni al bene dei martiri; e le pene dei dannati alla glorificazione della sua giustizia.

I^a II^a q. 79 a. 4, ad arg. 2

Dio si rallegra della perdizione degli uomini non per la perdizione stessa; ma a motivo della sua giustizia, o per il bene che ne deriva.

I^a II^a q. 79 a. 4, ad arg. 3

Per Dio ordinare l'accecamento di alcuni alla loro salvezza è opera di misericordia; e ordinare l'accecamento di altri alla loro dannazione è opera di giustizia. Il fatto poi che Dio offre la misericordia ad alcuni e non a tutti, non costituisce favore di persone, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.23, a.5, ad 3].

I^a II^a q. 79 a. 4, ad arg. 4

Non si può fare il male-colpa perché ne venga un bene; ma per codesto scopo si può benissimo infliggere il male-pena.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >

>> Il demonio come causa del peccato

Prima parte della seconda parte

Questione 80

Proemio

Eccoci a trattare della causalità del demonio sul peccato.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il demonio sia causa diretta del peccato;
2. Se il demonio induca a peccare persuadendo dall'interno;
3. Se possa costringere a peccare;
4. Se tutti i peccati derivino dalla suggestione del demonio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **demonio** possa essere per l'uomo **causa diretta di peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 80 a. 1, arg. 1

Il peccato consiste direttamente nell'affetto. Ebbene, **S. Agostino** afferma, che "il demonio **ispira** ai suoi affetti malvagi". **S. Beda** poi insegna che "il demonio **trascina** l'anima all'affetto del male". E **S. Isidoro** sostiene che "il demonio **riempie** i cuori degli uomini di occulti desideri". Dunque il demonio è direttamente causa di peccato.

I^a II^a q. 80 a. 1, arg. 2

S. Girolamo afferma, che "come Dio è artefice del bene, così il demonio è artefice del male". Ma Dio è causa diretta del nostro bene. Quindi il demonio è causa diretta dei nostri peccati.

I^a II^a q. 80 a. 1, arg. 3

Il Filosofo dimostra che deve esserci un principio estrinseco della deliberazione umana. Ora, la deliberazione umana non è soltanto buona, ma è anche cattiva. Perciò, come Dio muove a ben deliberare rivelandosi causa diretta del bene; così il demonio spinge l'uomo a deliberare malamente, e diviene in tal modo causa diretta del peccato.

I^a II^a q. 80 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino dimostra, che "per nessun'altra cosa la mente umana diviene schiava della sensualità, che per **volontà propria**". Ora, l'uomo diviene schiavo della sensualità solo col peccato. Dunque causa del peccato non può essere il demonio, ma la sola volontà propria.

I^a II^a q. 80 a. 1. RESPONDEO:

Il peccato è un atto. Perciò una cosa può essere causa diretta del peccato, nel modo che può esserlo di un atto. Ora, questo avviene solo perché codesta cosa muove ad agire il principio proprio di codesto atto. Ma **il principio proprio dell'atto peccaminoso è la volontà**: giacché ogni peccato è volontario. Quindi non può essere causa diretta del peccato, se non quanto può muovere la volontà ad agire. **Ma la volontà, secondo le spiegazioni date sopra [q.9, aa.1,4,6; I, q.105, a.4], può esser mossa da due cose soltanto:**

- **primo**, da ciò che dall'interno inclina la volontà a volere. Ma sopra abbiamo visto che questo compito spetta solo, o alla **volontà stessa**, o a **Dio [q.9, aa.3ss.]**. Dio però non può essere causa del peccato, stando alle prove della questione precedente [q.79, a.1]. Dunque da questo lato rimane che **la sola volontà umana è la causa diretta del peccato**.

- **secondo**, dall'**oggetto**, nel senso che l'appetibile conosciuto **muove l'appetito**. Invece dal lato dell'oggetto è possibile pensare a una **triplice mozione** della volontà.

+ **Primo**, da parte dell'oggetto stesso presentato: **in questo senso diciamo che il desiderio di mangiare viene eccitato dal cibo**. Perciò col primo tipo di mozione muovono la volontà a peccare le cose sensibili presentate esternamente:

+ **Secondo**, da parte di **chi propone o presenta** codesto oggetto.

+ **Terzo**, per parte di **chi persuade** a considerare un bene l'oggetto proposto: poiché anche costui propone in qualche modo alla volontà l'oggetto suo proprio, cioè il bene, vero o apparente che sia. con il secondo e col terzo possono spingere al peccato, sia il demonio, che l'uomo, o presentando qualche cosa di appetibile ai sensi, o col persuadere la ragione.

Ma in nessuno di questi tre modi una cosa può essere causa diretta del peccato: poiché la volontà non è mossa necessariamente da altri oggetti che dall'ultimo fine, come sopra vedemmo; perciò non è causa efficace del peccato né l'oggetto esterno, né chi lo presenta, né chi se ne fa patrocinatore. **Dunque il demonio è causa del peccato non in maniera diretta ed efficace**; ma solo come patrocinatore, o presentatore dell'oggetto appetibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 1

Tutti i testi citati ed altri consimili vanno riferiti al fatto, che **il demonio sollecita l'affetto al peccato col suggerire, o col presentare** degli oggetti appetibili.

I^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 2

Quel paragone vale solo nel senso che il demonio è in qualche modo causa dei nostri peccati, come Dio è a suo modo causa del nostro bene. Ma non deve intendersi quanto al modo di causare: **Dio infatti causa il bene muovendo interiormente la volontà, cosa che il demonio non può fare**.

I^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 3

Dio è la causa, o principio universale di tutti i moti interiori dell'uomo: che poi la volontà umana si determini al male dipende direttamente dalla medesima; e inoltre dal demonio, in quanto questi persuade, o propone l'oggetto appetibile.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il demonio non possa indurre al peccato istigando interiormente. Infatti:

I^a II^a q. 80 a. 2, arg. 1

I moti interiori sono atti vitali. Ora, un atto vitale può derivare soltanto da un principio intrinseco; anche se si tratta di una funzione dell'anima vegetativa, cioè dell'atto vitale infimo. Dunque il demonio non può istigare l'uomo al male, servendosi dei moti interiori.

I^a II^a q. 80 a. 2, arg. 2

Tutti i moti interiori derivano dai sensi esterni secondo l'ordine di natura. Ma produrre qualche cosa fuori dell'ordine di natura è solo di Dio, come si disse nella Prima Parte. Quindi il demonio non può produrre nulla nei moti interiori dell'uomo, senza la presentazione di oggetti ai sensi esterni.

I^a II^a q. 80 a. 2, arg. 3

Atti interni dell'anima sono l'intendere e l'immaginare. Ma in nessuno di essi il demonio è in grado di agire. Egli infatti, come abbiamo visto nella Prima Parte, non può imprimere le specie nell'intelletto umano. E si dimostra che non può imprimerle neppure nella fantasia: poiché le forme fantastiche, perché più spirituali, sono superiori alle forme esistenti nella materia sensibile, che tuttavia il demonio non è in grado di imprimere, come fu dimostrato nella Prima Parte. Dunque il demonio non può indurre l'uomo a peccare servendosi dei moti interiori.

I^a II^a q. 80 a. 2. SED CONTRA:

Stando a questa conclusione, il demonio non potrebbe tentare l'uomo che **apparendogli sensibilmente. Il che è falso.**

I^a II^a q. 80 a. 2. RESPONDEO:

L'interno dell'uomo è costituito dalla parte intellettiva e da quella sensitiva. L'intellettiva abbraccia l'intelletto e la volontà. Abbiamo già detto come il demonio muova la volontà. Invece l'intelletto è mosso essenzialmente da chi lo illumina nella conoscenza della verità; cosa che il demonio non cerca, inteso piuttosto ad **oscurare la ragione dell'uomo, per ottenere il consenso nel peccato.** Ora, **codesto oscuramento può derivare dalla fantasia e dall'appetito sensitivo.** Perciò tutta l'azione interiore del demonio si riduce alla fantasia e all'appetito sensitivo; muovendo i quali può indurre al peccato. Infatti egli può agire in modo da presentare all'immaginazione delle **forme fantastiche;** e può agire in modo da eccitare l'appetito sensitivo verso qualche **passione.**

Infatti nella Prima Parte [q.110, a.3] abbiamo dimostrato che gli esseri corporei obbediscono a quelli spirituali quanto al moto locale.

*[Non dobbiamo esitare a riconoscere le conseguenze dei gravi errori di prospettiva imposti a San Tommaso dalla **fisica antica**. E' facile elencare gli errori espliciti e impliciti contenuti nel testo: è falso che i corpi celesti siano più nobili di quelli terrestri; e quindi è falso che il moto locale sia da considerarsi come il moto più nobile degli esseri materiali: La tesi perciò rimane sprovvista di prove dirette. Del resto San Tommaso stesso si rendeva conto che in questioni del genere i suoi argomenti potevano essere di sola convenienza e di valore molto relativo. Infatti, nella questione disputata 'De Potentia' (q.6, a.3), trattando i medesimi problemi, dopo aver riferito un lungo brano di Sant'Agostino **che esorta a non avventurarsi con sicurezza in questo campo**, aggiunge: "facendo perciò uso di questa moderazione senza asserire nulla e senza pregiudizio di una migliore sentenza, bisogna procedere fin dove potranno aiutare la ragione e l'autorità", vale a dire fin dove giungono le scienze naturali e i dati positivi della rivelazione divina.]*

Perciò il demonio, se non è tenuto a freno dalla virtù di Dio, è in grado di causare tutto ciò che può derivare dal moto locale dei corpi inferiori. Ora, la rappresentazione di certi fantasmi nella immaginativa talora dipende dal moto locale. Scrive infatti il Filosofo, che "quando l'animale dorme, con l'affluire del sangue verso il principio sensitivo, affluiscono anche i moti", cioè le impressioni lasciate dagli oggetti sensibili conservate nelle immagini sensitive, "e muovono il principio conoscitivo", **così da apparire come se il principio conoscitivo venisse alterato in quel momento dalle cose esterne. Perciò codesto moto locale degli spiriti e degli umori può essere procurato anche dai demoni, sia in chi dorme, sia in chi veglia:** e di qui nasce che uno immagini determinate cose.

Parimente, in forza di certi moti del cuore e degli spiriti, l'appetito sensitivo viene eccitato a determinate passioni. Perciò il demonio può contribuire anche a questo. E per il fatto che nell'appetito sensitivo sono eccitate certe passioni, avviene che uno percepisce di più il moto o la tendenza sensibile che preme nella maniera suddetta sul principio conoscitivo; poiché, come dice il Filosofo, "chi ama è mosso, da ogni piccolo indizio, a ripensare alla cosa amata". **E dal fatto che la passione è eccitata deriva anche che viene giudicato degno di esecuzione quanto l'immaginazione presenta: poiché a chi è in preda a una passione sembra bene quello cui la passione inclina.** E in questo modo il demonio può indurre interiormente al peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 80 a. 2, ad arg. 1

Sebbene gli atti vitali derivino sempre da un principio intrinseco, tuttavia può sempre contribuire ad essi qualche causa estrinseca: agli atti, p. es., dell'anima vegetativa contribuisce il calore esterno, per facilitare la digestione.

I^a II^a q. 80 a. 2, ad arg. 2

Questa apparizione delle immagini fantastiche non è del tutto estranea all'ordine di natura. E neppure avviene solo per un comando, bensì mediante un moto locale, come abbiamo spiegato.

I^a II^a q. 80 a. 2, ad arg. 3

È così risolta anche la terza difficoltà: poiché anche codeste forme inizialmente sono ricevute dai sensi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il demonio possa **costringere a peccare**. Infatti:

I^a II^a q. 80 a. 3, arg. 1

Un potere superiore può imporsi e costringere un potere inferiore. Ora, parlando del demonio la Scrittura afferma, **Giobbe, 41, 24**: "Non c'è sulla terra un potere somigliante a lui". Dunque egli può costringere l'uomo terrestre a peccare.

I^a II^a q. 80 a. 3, arg. 2

La ragione umana non può agire che secondo gli oggetti esterni, presentati ai sensi o rappresentati dall'immaginazione: poiché tutta la nostra conoscenza ha origine dai sensi, e "non è possibile l'intellezione senza i fantasmi", come scrive Aristotele. Ora, abbiamo visto che il demonio ha il potere di muovere la nostra immaginazione, e persino i sensi esterni: infatti **S. Agostino** ha scritto che "codesto male", cioè quello dipendente dal demonio, "si insinua attraverso tutte le fessure dei sensi: si presenta nelle figure, si mimetizza nei colori, si armonizza coi suoni, si mescola ai sapori". Perciò il demonio può costringere la ragione umana a peccare.

I^a II^a q. 80 a. 3, arg. 3

A detta di **S. Agostino**, "c'è un peccato quando la carne prova la concupiscenza contro lo spirito". Ma il demonio può, sia causare la concupiscenza della carne, che le altre passioni, secondo le spiegazioni date. Dunque può costringere a peccare.

I^a II^a q. 80 a. 3. SED CONTRA:

S. 1Pietro, 5, 8-9, ha scritto: "Il vostro avversario, il diavolo, vi gira attorno come un leone ruggente, cercando chi divorare: resistetegli forti nella fede". Ora, codesta ammonizione sarebbe inutile, se l'uomo dovesse necessariamente soccombere. Dunque il demonio non può costringere l'uomo a peccare.

I^a II^a q. 80 a. 3. RESPONDEO:

Per la sua virtù **il diavolo** potrebbe costringere a compiere atti che nel loro genere sono peccaminosi, se Dio non lo tenesse a freno: **non può invece costringerlo a peccare**. E ciò si dimostra col fatto che l'uomo può resistere a chi lo spinge al peccato soltanto **con la ragione**: il cui uso può essere impedito totalmente (dal demonio) col turbamento dell'immaginazione e dell'appetito sensitivo, come è evidente nel caso degli **indemoniati**. **Ma in questo caso, essendo impedita la ragione, qualunque cosa uno faccia non gli è imputata a peccato**. Se

invece la ragione non è impedita del tutto, per quella parte che è libera può resistere al peccato, come abbiamo visto sopra. È perciò evidente che il demonio non può assolutamente costringere l'uomo a peccare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 80 a. 3, ad arg. 1

Non qualsiasi potere superiore all'uomo può muovere la volontà umana; ma Dio soltanto, come abbiamo già spiegato. [q.9, a.6]

I^a II^a q. 80 a. 3, ad arg. 2

Quanto è oggetto del senso e dell'immaginazione non muove necessariamente la volontà, se l'uomo conserva l'uso della ragione. E non sempre codesta conoscenza sensitiva è di ostacolo alla ragione.

I^a II^a q. 80 a. 3, ad arg. 3

La concupiscenza della carne contro lo spirito, quando la ragione la contrasta, non è peccato, ma occasione di virtù. E il fatto che la ragione non resiste non è in potere del demonio. Perciò costui non può costringere a peccare.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che tutti i peccati degli uomini dipendano dalla suggestione del demonio. Infatti:

I^a II^a q. 80 a. 4, arg. 1

Dionigi afferma, che "la moltitudine dei demoni è causa di tutti i mali per se stessi e per gli altri".

I^a II^a q. 80 a. 4, arg. 2

Chi pecca mortalmente diviene schiavo del peccato, **Giovanni, 8, 34**: "Chi commette il peccato è schiavo del peccato". D'altra parte **S. 2Pietro, 2, 19**, afferma, che "uno è schiavo di colui dal quale è stato vinto". Dunque chi commette peccato è vinto dal demonio.

I^a II^a q. 80 a. 4, arg. 3

S. Gregorio insegna che il peccato del demonio è irreparabile, perché egli cadde senza il suggerimento di nessuno. Perciò se qualche uomo peccasse di proprio arbitrio, senza suggerimento di nessuno, il suo peccato sarebbe irrimediabile: il che è falso. Quindi tutti i peccati umani sono suggeriti dal demonio.

I^a II^a q. 80 a. 4. SED CONTRA:

Nel De **Ecclesiasticis Dogmatibus** si legge: "Non tutti i nostri cattivi pensieri sono suscitati dal demonio, ma talora derivano dal moto del nostro libero arbitrio".

I^a II^a q. 80 a. 4. RESPONDEO:

Il demonio è causa occasionale e indiretta di tutti i nostri peccati, in quanto fu lui a indurre il primo uomo a quel peccato, dal quale la natura umana fu tanto viziata, da essere noi tutti proclivi alla colpa. Analogamente, si potrebbe dire che è causa della combustione colui che ha seccato le legna, da cui deriva la loro facilità a bruciare. **Ma direttamente il demonio non è la causa di tutti i peccati umani, nel senso che li suggerisce tutti. Origene** lo dimostra dal fatto che se anche il demonio non esistesse, gli uomini avrebbero ugualmente il **desiderio** del cibo e dei piaceri venerei, il quale potrebbe essere **disordinato**, senza il controllo disciplinato della **ragione**, che dipende dal **libero arbitrio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 80 a. 4, ad arg. 1

Come abbiamo spiegato, la moltitudine dei demoni è causa di tutti i nostri peccati, **per le vicende della nostra prima origine**.

I^a II^a q. 80 a. 4, ad arg. 2

Si diviene schiavi non solo facendosi vincere da qualcuno, ma anche **sottomettendosi a lui volontariamente**. È così che diviene schiavo del demonio chi pecca di propria iniziativa.

I^a II^a q. 80 a. 4, ad arg. 3

Il peccato del demonio fu irreparabile, sia perché egli **non ebbe suggeritori**, sia perché **non ebbe alcuna proclività a peccare**, provocata da una sollecitazione precedente. E questo non può dirsi di nessun peccato umano.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >

>> L'uomo come causa del peccato

Prima parte della seconda parte

Questione 81

Proemio

Veniamo ora a trattare della causalità dell'uomo sul peccato. L'uomo, oltre ad essere causa di peccati sollecitando altri dall'esterno, come fa il diavolo, ha uno speciale modo di causare il peccato mediante l'origine. Perciò **dobbiamo parlare del peccato originale. E su questo tema tre sono gli argomenti da esaminare:**

- **primo, la trasmissione di codesto peccato;**
- **secondo, la sua natura;**
- **terzo, la sede, o subietto di esso.**

Sul primo argomento si pongono cinque problemi:

1. Se il primo peccato dell'uomo si trasmetta ai discendenti per via di generazione;
2. Se tutti gli altri peccati del nostro progenitore, o degli altri antenati, si trasmettano ai posteri per generazione;
3. Se il peccato originale si trasmetta a tutti coloro che derivano da Adamo mediante il seme;
4. Se si trasmetterebbe a coloro che venissero formati miracolosamente da altre parti del corpo umano;
5. Se il peccato originale si sarebbe trasmesso, qualora avesse peccato non l'uomo, ma la donna soltanto.

Insegna il **Catechismo della Chiesa Cattolica:**

402 Tutti gli uomini sono coinvolti nel peccato di Adamo.

- San Paolo lo afferma, **Romani, 5,19:** Per la disobbedienza di uno solo, tutti sono stati costituiti peccatori; **Romani, 5, 12:** Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato... All'universalità del peccato e della morte l'Apostolo contrappone l'universalità della salvezza in Cristo, **Romani, 5, 18:** Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita.

405 Il peccato originale, sebbene proprio a ciascuno, in nessun discendente di Adamo ha un carattere di colpa personale. Consiste nella privazione della santità e della

giustizia originali, ma la natura umana non è interamente corrotta: è ferita nelle sue proprie forze naturali, sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza e al potere della morte, e inclinata al peccato (questa inclinazione al male è chiamata « concupiscenza »). **Il Battesimo, donando la vita della grazia di Cristo, cancella il peccato originale e volge di nuovo l'uomo verso Dio**; le conseguenze di tale peccato sulla natura indebolita e incline al male rimangono nell'uomo e lo provocano al combattimento spirituale.

Senza il peccato originale, qual è il senso dell'ultima esortazione di Gesù agli Apostoli di battezzare tutti?

406 La dottrina della Chiesa sulla trasmissione del peccato originale è andata precisandosi soprattutto nel **V secolo**, in particolare sotto la spinta della riflessione di sant'**Agostino** contro il **pelagianesimo**, e nel **XVI secolo**, in opposizione alla **Riforma protestante**. Pelagio riteneva che l'uomo, con la **forza naturale della sua libera volontà**, senza l'aiuto necessario della grazia di Dio, potesse condurre una vita moralmente buona; in tal modo riduceva l'influenza della colpa di Adamo a quella di un cattivo esempio. Al contrario, i primi riformatori protestanti insegnavano che **l'uomo era radicalmente pervertito** e la sua libertà annullata dal peccato delle origini; identificavano il peccato ereditato da ogni uomo con l'inclinazione al male (« **concupiscentia** »), **che sarebbe invincibile**. La Chiesa si è pronunciata sul senso del dato rivelato concernente il peccato originale soprattutto nel **II Concilio di Orange nel 529** e nel **Concilio di Trento nel 1546**.

409 La drammatica condizione del mondo che « giace » tutto « sotto il potere del maligno » (*I Gv 5,19*) fa della vita dell'uomo una lotta:

« Tutta intera la storia umana è infatti pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre; lotta incominciata fin dall'origine del mondo, **che durerà, come dice il Signore, fino all'ultimo giorno**. Inserito in questa battaglia, l'uomo deve combattere senza soste **per poter restare unito al bene, né può conseguire la sua interiore unità se non a prezzo di grandi fatiche, con l'aiuto della grazia di Dio** ».

“Gli scienziati moderni sono persuasi che ogni indagine debba necessariamente **cominciare con un dato di fatto**. Anche le guide religiose dell'antichità erano persuase che ciò fosse necessario. Loro cominciavano con **il fatto del peccato – un fatto pratico come le patate**. Un uomo poteva o meno essere lavato in acque miracolose, ma non c'era dubbio, in ogni caso, che volesse lavarsi. Ma ai nostri giorni **certi leader religiosi** di Londra, non dei semplici materialisti, hanno cominciato a **negare non l'assai contestabile efficacia dell'acqua, ma l'incontestabile sporcizia**. Certi nuovi teologi mettono in discussione il peccato originale, che è l'unico aspetto della teologia cristiana che può veramente essere dimostrato”.
(Chesterton)

VIDETUR che il primo peccato del nostro progenitore non **si trasmetta** per generazione. Infatti:

I^a II^a q. 81 a. 1, arg. 1

Sta scritto, **Ezechiele, 18, 20**: "**Il figlio non porterà l'iniquità del padre**". Invece la porterebbe, se da lui ereditasse la colpa. Dunque **nessuno contrae un peccato per generazione dai propri antenati.**

I^a II^a q. 81 a. 1, arg. 2

Un accidente non si può trasmettere per generazione, senza la trasmissione del subietto: poiché l'accidente non passa da un subietto all'altro. Ma **l'anima razionale, subietto della colpa, non si trasmette per generazione, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte [q.118, a.2].** Perciò per generazione non si può trasmettere nessuna colpa.

I^a II^a q. 81 a. 1, arg. 3

Tutto ciò che si trasmette con la generazione umana è causato dal **seme**. Ora, il seme non può causare il peccato, privo com'è della parte razionale dell'anima, che è la sola possibile causa della colpa. Dunque **nessun peccato può essere trasmesso per generazione.**

I^a II^a q. 81 a. 1, arg. 4

Ciò che possiede più perfettamente una natura è più efficace nell'operare. Ora, un corpo umano perfetto non può macchiare l'anima cui è unito: altrimenti l'anima non potrebbe mai purificarsi dalla colpa originale finché è unita al corpo. Molto meno, quindi, può macchiare l'anima il seme.

I^a II^a q. 81 a. 1, arg. 5

Il **Filosofo** avverte, che **"nessuno rimprovera coloro che sono deturpati per natura, ma coloro che lo sono per accidia e per negligenza"**. Ma sono turpi per natura coloro che son tali in forza della loro origine, o generazione. Dunque **niente di quanto derivi per generazione può essere riprovevole e peccaminoso.**

I^a II^a q. 81 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **Romani 5, 12**: "**Per opera d'un sol uomo entrò la colpa nel mondo**". E questo non può intendersi di una semplice imitazione, poiché sta scritto, **Sapienza, 2, 24**: "**Per invidia del diavolo entrò la morte nel mondo**". Rimane dunque che il peccato è entrato nel mondo per generazione dal nostro progenitore.

I^a II^a q. 81 a. 1. RESPONDEO:

Si deve ritenere, secondo la **fede cattolica**, che **il primo peccato del primo uomo si trasmette ai discendenti per via di generazione**. Cosicché anche i bambini appena nati vengono portati al battesimo, per essere purificati dall'infezione della colpa. **La dottrina contraria è l'eresia di Pelagio, come risulta dagli scritti di S. Agostino.**

Ma nel determinare in che modo il peccato del nostro progenitore possa trasmettersi ai discendenti, molti e diversi furono i tentativi:

-1) Alcuni, infatti, considerando che la sede del peccato è l'anima razionale, sostennero che l'anima stessa si trasmette col seme, in modo che da un'anima infetta deriverebbero anime infette.

-2) Altri invece, respingendo come erronea codesta spiegazione, si sforzarono di chiarire come la colpa del genitore passi nella prole anche senza la trasmissione dell'anima, dal fatto che così si trasmettono gli stessi difetti fisici: un lebbroso, p. es., genera un figlio lebbroso, e un gottoso genera un gottoso, per una corruzione del seme, sebbene codesta corruzione non sia né la lebbra né la gotta. Ora, essendo il corpo proporzionato all'anima, e **ridondando sul corpo i difetti dell'anima, e viceversa, affermano che allo stesso modo viene comunicato alla prole un difetto colpevole dell'anima** mediante la discendenza del seme, sebbene il seme non sia attualmente il subietto della colpa.

Ma tutte queste spiegazioni sono insufficienti. Perché, pur ammettendo che certi difetti fisici passano per generazione nella prole; e indirettamente passano così anche dei difetti psichici, data la cattiva disposizione del corpo, come quando da un demente nasce un demente; **tuttavia il contrarre un difetto per generazione esclude la colpa, che è essenzialmente volontaria.** Perciò, anche ammesso che l'anima razionale si trasmetta, per il fatto che la macchia spirituale della prole non è nella volontà di essa, **perderebbe l'aspetto di colpa che esige una pena:** poiché, come dice il **Filosofo**, "nessuno pensa a rimproverare il cieco nato, ma ne ha compassione".

Perciò bisogna procedere per un'altra via, ricordando che **tutti gli uomini** che nascono da Adamo si possono considerare come **un uomo solo**, in quanto possiedono la stessa natura ricevuta dal capostipite. **Analogamente, nella convivenza civile tutti quelli che appartengono a una data collettività si considerano come un unico corpo**, e la collettività intera come un unico uomo. Porfirio stesso afferma che "per la partecipazione della specie molti uomini sono un uomo solo". Perciò i molti uomini che derivano da Adamo sono come le **membra molteplici di un unico corpo**. Ora, gli atti di un arto corporeo, di una mano, p. es., non sono volontari per la volontà della mano, ma dell'anima, che ne è il primo motore. Perciò l'omicidio che la mano commette non è imputato alla mano, se si volesse considerare la mano divisa dal corpo: **ma viene imputato ad essa in quanto è una parte dell'uomo, mossa dal primo principio motore dell'uomo stesso.** Perciò il disordine, esistente in quest'uomo generato da Adamo, non è volontario per la volontà di questo individuo, ma per la volontà del progenitore, **il quale muove mediante la generazione tutti quelli che hanno origine da lui**, come la volontà dell'anima muove all'operazione tutte le membra. Ecco perché il peccato che così si trasmette dal nostro progenitore ai suoi discendenti si dice originale: mentre si dice attuale il peccato che dall'anima si trasmette a tutte le membra del corpo. E come il peccato attuale, commesso da una delle membra, non è un peccato di codesto arto, se non perché questo è parte dell'uomo stesso, cosicché si denomina peccato umano; così **il peccato originale non è un peccato di una data persona, se non in quanto questa persona riceve la natura dal suo progenitore.** Difatti viene chiamato anche peccato di natura, secondo l'espressione di S. Paolo, **Efesini, 2, 3**: "Eravamo per natura figli d'ira".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 1

Si dice che il figlio non porterà l'iniquità del padre nel senso che non sarà punito per il peccato del padre, se non è partecipe della colpa. Così avviene invece nel caso nostro: infatti il peccato originale si trasmette di padre in figlio per generazione, come si trasmette per imitazione quello attuale.

I^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 2

Sebbene l'anima non si trasmetta, non potendo la virtù del seme produrre un'anima razionale; **tuttavia il seme vi coopera come disposizione**. Perciò mediante la virtù del seme si trasmette la natura umana dai genitori ai figli, e con la natura la corruzione di essa. Infatti l'individuo che nasce diviene partecipe della colpa del suo progenitore; perché, in forza della generazione, da lui riceve la natura.

I^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 3

Sebbene nel seme non si trovi attualmente la colpa, vi si trova però virtualmente la natura umana, alla quale codesta colpa si accompagna.

I^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 4

Il seme è principio, o causa della generazione, atto proprio della natura, destinato alla propagazione di essa. Perciò l'anima è più contaminata dal seme che dal corpo completo, che è già determinato per una data persona.

I^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 5

Un difetto d'origine non è rimproverabile, se chi nasce si considera in se stesso. Può esserlo invece, se si considera come derivante da un dato principio: per colpa di qualche antenato, p. es., alcuni incorrono col nascere nell'ignominia della loro stirpe.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che anche gli altri peccati di Adamo o degli altri antenati più prossimi si trasmettano ai posteri. Infatti:

I^a II^a q. 81 a. 2, arg. 1

Senza una colpa non si può meritare una pena. Ora, Dio punisce alcuni per i peccati dei genitori; poiché sta scritto: "Io sono un Dio geloso, che visito l'iniquità dei padri nei figli, sino alla terza e alla quarta generazione". Del resto anche dalla legge umana i figli vengono diseredati, nel delitto di lesa maestà, per il peccato dei genitori. Dunque anche la colpa degli antenati più prossimi si trasmette ai posteri.

I^a II^a q. 81 a. 2, arg. 2

È più facile per una cosa trasmettere ciò che ha da se stessa che quanto riceve da altri: il fuoco, p. es., può scaldare meglio dell'acqua calda. Ora un uomo trasmette per generazione alla prole il peccato ricevuto da Adamo. Quindi a maggior ragione trasmette il peccato che lui stesso ha commesso.

I^a II^a q. 81 a. 2, arg. 3

Si contrae il peccato originale dal nostro progenitore, perché eravamo in lui come **nel principio (germinale) della nostra natura**, la quale può essere ulteriormente guastata dal peccato, come si legge nell'Apocalisse: "Chi è contaminato si contamini ancora". Dunque i figli per generazione contraggono le colpe dei loro antenati più prossimi, come quella dei progenitori.

I^a II^a q. 81 a. 2. SED CONTRA:

Il bene tende a diffondersi più del male. Ora, i meriti degli antenati più prossimi non si trasmettono. Dunque molto meno si trasmettono i peccati.

I^a II^a q. 81 a. 2. RESPONDEO:

S. Agostino imposta il problema nel suo Enchiridion, lasciandolo insoluto. Ma se uno considera attentamente, vede l'impossibilità che si trasmettano per generazione i peccati degli altri antenati, o i peccati del nostro progenitore a eccezione del primo. E il motivo si è che **l'uomo genera un essere identico nella specie, ma non identico come individuo**. Perciò gli elementi che direttamente appartengono all'individuo, come sono le azioni personali e quanto è connesso con quelle, non si trasmettono di padre in figlio: **un grammatico, p. es., non trasmette al figlio la conoscenza della grammatica, acquistata col proprio studio**. Invece i genitori trasmettono ai figli gli elementi che appartengono alla **natura della specie**, se non interviene un difetto di natura. Così chi ha gli occhi genera dei figli che ci vedono. Anzi, se la natura è forte, vengono comunicati ai figli anche certi accidenti individuali, che sono altrettante disposizioni di natura, p. es., l'agilità del corpo, la bontà dell'ingegno, e altre cose consimili: ma in nessun modo le cose puramente personali.

Ora, come a una persona, così anche alla natura alcune cose possono appartenere in forza di se stessa, perché causate dai principi di essa, e altre per un dono di grazia. Ebbene, come abbiamo detto nella Prima Parte, **[q.100, a.1] il dono della giustizia originale era un dono di grazia offerto da Dio a tutta la natura umana nella persona del nostro progenitore. E fu perduto** dal primo uomo col primo peccato. Perciò, come sarebbe stata trasmessa ai discendenti la **giustizia originale** insieme con la natura, così viene trasmesso il **disordine opposto**.

- Invece gli altri peccati attuali, o del nostro progenitore, o degli altri antenati, non corrompono la natura nei suoi **elementi naturali**; ma solo negli **elementi personali**, ossia accentuano l'inclinazione all'atto. Perciò codesti peccati non si trasmettono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 81 a. 2, ad arg. 1

Come insegna S. Agostino, i figli non vengono mai puniti per i genitori con una pena spirituale, se non partecipano alla loro colpa, o per generazione, o per imitazione: poiché tutte le anime appartengono a Dio direttamente, come dice Ezechiele. Talora invece i figli sono puniti da Dio e dagli uomini per i loro genitori con pene corporali, in quanto il figlio per il suo corpo appartiene al padre.

I^a II^a q. 81 a. 2, ad arg. 2

Uno può comunicare meglio quanto possiede da se stesso, purché si tratti di cose comunicabili. Ma i peccati attuali degli antenati più prossimi non sono comunicabili: poiché, come si è visto, sono puramente personali.

I^a II^a q. 81 a. 2, ad arg. 3

Il primo peccato guasta la natura umana con un disordine che incide sulla **natura**; invece gli altri peccati la guastano con disordini che incidono soltanto sulla **persona**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il peccato di Adamo non si trasmetta **per generazione** a tutti gli uomini. Infatti:

I^a II^a q. 81 a. 3, arg. 1

La pena del peccato originale è la **morte**. Ora, quelli che derivano dal seme di Adamo non tutti muoiono; infatti quelli che saranno vivi alla venuta del Signore non moriranno affatto, poiché S. Paolo afferma, **1 Tessalonocesi, 4, 15**: "Noi, rimasti vivi alla venuta del Signore, non precederemo quelli che si sono addormentati". Perciò costoro non contraggono il peccato originale.

I^a II^a q. 81 a. 3, arg. 2

Nessuno può dare ciò che non ha. Ma **un uomo battezzato non ha il peccato originale. Quindi non lo trasmette alla sua prole.**

I^a II^a q. 81 a. 3, arg. 3

Come scrive S. Paolo, il dono di Cristo è più grande del peccato di Adamo. Ora, il dono di Cristo non è comunicato a tutti gli uomini. Dunque neppure il peccato di Adamo.

I^a II^a q. 81 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo scrive, **Romani, 5, 12**: "A tutti gli uomini s'è estesa la morte, in quanto che in lui tutti peccarono".

I^a II^a q. 81 a. 3. RESPONDEO:

Secondo la fede cattolica si deve ritenere fermamente che tutti gli uomini, i quali discendono da Adamo, eccettuato Cristo soltanto, contraggono il peccato originale: altrimenti non tutti avrebbero bisogno della redenzione di Cristo; il che è falso. E ciò si dimostra col fatto, già notato in precedenza, che il peccato del nostro progenitore si trasmette nei discendenti quale colpa originale, come il peccato attuale si trasmette dalla volontà dell'anima, attraverso la mozione delle membra, alle membra del corpo. **Ora è evidente che il peccato attuale può trasmettersi a tutte le membra fatte per subire la mozione della volontà.** Dunque anche il peccato originale si trasmette a tutti quelli che da Adamo subiscono il moto di generazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 81 a. 3, ad arg. 1

L'opinione più probabile e comune afferma che tutti coloro, i quali si troveranno alla venuta del Signore, moriranno per poi risorgere quasi subito, come meglio vedremo nella Terza Parte. - E se anche fosse vera l'opinione contraria, secondo la quale quei superstiti non morirebbero affatto, si risponde all'obiezione che **sebbene costoro non subiscono la morte, tuttavia ne contraggono il debito**, che però Dio condona, come può condonare la pena anche dei peccati attuali.

I^a II^a q. 81 a. 3, ad arg. 2

Il battesimo toglie il peccato originale **quanto alla colpa**, poiché l'anima nella parte superiore recupera la grazia. Ma il peccato originale **rimane in atto quanto al fomite**, che è il **disordine delle parti inferiori dell'anima e del corpo medesimo, alle quali spetta la generazione umana.** Perciò i battezzati trasmettono il peccato originale: infatti essi non generano in quanto rinnovati dal battesimo, bensì in quanto conservano ancora qualche elemento decadente del primo peccato.

I^a II^a q. 81 a. 3, ad arg. 3

Come il peccato di Adamo si trasmette a tutti quelli che da Adamo sono corporalmente generati, **così la grazia di Cristo si trasmette a tutti** coloro che sono da lui spiritualmente rigenerati con la fede e col battesimo: questa però non si limita a togliere il peccato di Adamo, ma giunge a togliere anche i peccati attuali, e a introdurre nella gloria.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che se uno venisse **formato miracolosamente** da un corpo umano, contrarrebbe anch'egli il peccato originale. Infatti:

I^a II^a q. 81 a. 4, arg. 1

La Glossa afferma, che "nei lombi di Adamo tutta la posterità fu corrotta perché questa nel paradiso non aveva cominciato a separarsi, ma cominciò dopo in terra d'esilio". Ora, se un uomo venisse formato in tal modo, la sua carne verrebbe separata in luogo d'esilio. Perciò contrarrebbe il peccato originale.

I^a II^a q. 81 a. 4, arg. 2

Il peccato originale viene causato in noi in quanto l'anima viene contaminata dal corpo. Ma nell'uomo tutto il corpo è infetto. Quindi da qualunque parte del corpo venisse formato un uomo, la sua anima verrebbe contaminata dal peccato originale.

I^a II^a q. 81 a. 4, arg. 3

Il peccato originale da Adamo si propaga a tutti, perché tutti erano in lui nell'atto del peccato. Ma quelli che venissero formati da un corpo umano sarebbero stati anch'essi in Adamo. Dunque dovrebbero contrarre anch'essi il peccato originale.

I^a II^a q. 81 a. 4. SED CONTRA:

Costoro non si sarebbero trovati in Adamo "secondo la ragione seminale"; e questa, a detta di S. Agostino, è la causa unica della trasmissione del peccato originale.

I^a II^a q. 81 a. 4. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che il peccato originale si trasmette dal nostro progenitore ai discendenti in quanto questi in forza della generazione ne sentono l'influsso; come le membra subiscono l'influsso dell'anima nel peccato attuale. Ora, l'influsso causale si esercita sulla generazione solo mediante la **virtù attiva del generante**. Perciò contraggono il peccato originale soltanto quelli che discendono da Adamo mediante codesta **virtù attiva**, che originariamente deriva da Adamo: e questo significa discendere da lui **secondo la ragione seminale**. Infatti la ragione seminale non è altro che la virtù attiva nella generazione. Ora, se uno venisse formato da un corpo umano per virtù divina, è chiaro che **la virtù attiva non deriverebbe da Adamo**. Quindi **costui non contrarrebbe il peccato originale**: come non sarebbe un peccato umano l'atto delle mani, se queste non fossero mosse dalla volontà dell'uomo, ma da un agente estrinseco.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 81 a. 4, ad arg. 1

Adamo non venne a trovarsi in terra d'esilio che dopo il peccato. Perciò la colpa originale si propaga a quelli che egli raggiunge con la generazione attiva, non per il luogo d'esilio, ma per il (valore o la portata del) suo peccato.

I^a II^a q. 81 a. 4, ad arg. 2

Il corpo non contamina l'anima, se non in quanto principio attivo nella generazione, secondo le spiegazioni date.

I^a II^a q. 81 a. 4, ad arg. 3

Chi venisse formato da carne umana sarebbe stato in Adamo "secondo la sostanza corporea", ma non secondo la ragione seminale, di cui abbiamo parlato. E quindi non contrarrebbe il peccato originale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che peccando Eva, e non Adamo, i figli avrebbero contratto il peccato originale. Infatti:

I^a II^a q. 81 a. 5, arg. 1

Si contrae il peccato originale dai nostri antenati in quanto già si esisteva in essi, secondo l'espressione dell'Apostolo: "In lui tutti peccarono". Ora, un uomo preesiste nella madre come nel padre. Dunque egli contrae il peccato originale dal peccato della madre, come da quello del padre.

I^a II^a q. 81 a. 5, arg. 2

Se avesse peccato Eva, e non Adamo, i figli sarebbero nati ugualmente passibili e mortali: infatti, a detta del Filosofo, "la madre fornisce la materia nella generazione"; e la morte, come qualsiasi passibilità, deriva dalle condizioni della materia. Ma la passibilità e la morte sono pena del peccato originale. Quindi, se avesse peccato Eva, e non Adamo; i figli avrebbero contratto il peccato originale.

I^a II^a q. 81 a. 5, arg. 3

Il Damasceno insegna che "lo Spirito Santo ha prevenuto la Vergine", da cui senza peccato originale doveva nascere il Cristo, "purificandola". Ora, codesta purificazione non sarebbe stata necessaria, se la macchia del peccato originale non derivasse dalla madre. E quindi sarebbe bastato il peccato di Eva, perché i figli contraessero il peccato originale; anche se Adamo non fosse caduto nella colpa.

I^a II^a q. 81 a. 5. SED CONTRA:

L'Apostolo scrive: "Per opera di un sol uomo entrò la colpa nel mondo". Ora, se la donna trasmettesse il peccato originale nei figli, bisognava dire piuttosto che vi è entrato per opera di due, avendo peccato entrambi; o addirittura per opera della donna, che fu la prima a cadere. Dunque il peccato originale non è trasmesso ai figli dalla madre, ma dal padre.

I^a II^a q. 81 a. 5. RESPONDEO:

La soluzione di questo problema dipende da quanto abbiamo già detto. Infatti abbiamo visto che il peccato originale viene trasmesso da Adamo, in quanto questi influisce sulla generazione dei figli: e quindi abbiamo concluso che se uno venisse prodotto solo materialmente da un corpo umano, non contrarrebbe il peccato originale. Ora è noto, **secondo la dottrina dei naturalisti**, che nella generazione **il principio attivo deriva dal padre** mentre la madre somministra la materia. Perciò il peccato originale non si contrae dalla madre, ma dal padre. **E quindi, se Eva soltanto avesse peccato, e non Adamo, i figli non avrebbero contratto il peccato originale. Se invece avesse peccato Adamo, e non Eva, l'avrebbero contratto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 81 a. 5, ad arg. 1

Il figlio preesiste nel padre come in un principio attivo, nella madre come un principio materiale e passivo. Perciò il paragone non regge.

I^a II^a q. 81 a. 5, ad arg. 2

Alcuni pensano che se avesse peccato Eva e non Adamo, i figli sarebbero stati immuni dalla colpa, ma soggetti alla morte e a tutte le passibilità dovute alle condizioni della materia, somministrata dalla madre, non come ad altrettante pene, bensì come a dei difetti naturali. - Ma questo non convince. Infatti l'immortalità e l'impassibilità dello stato primitivo non dipendevano dalla condizione della materia, come abbiamo spiegato nella Prima Parte; ma dalla giustizia originale, che sottometteva (pienamente) il corpo all'anima, finché l'anima era sottomessa a Dio. E la mancanza della giustizia originale è il peccato originale. Perciò, se col peccato di Eva, senza quello di Adamo, il peccato originale non si fosse trasmesso nei posteri, è chiaro che nei figli non sarebbe mancata la giustizia originale. E quindi non ci sarebbe stata in essi la passibilità e la necessità di morire.

I^a II^a q. 81 a. 5, ad arg. 3

La purificazione previa della beata Vergine non era richiesta per scongiurare la trasmissione del peccato originale; ma perché era necessario che la Madre di Dio splendesse del massimo candore. Infatti nessun essere è degno ricettacolo di Dio, se non è puro; secondo l'espressione del salmista: "Alla tua casa, o Signore, conviene la santità".

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >
>> Natura del peccato originale

Prima parte della seconda parte

Questione 82

Proemio

Passiamo a considerare la **natura del peccato originale**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il peccato originale sia un abito;
2. Se sia un peccato solo per ogni uomo;
3. Se si identifichi con la concupiscenza;
4. Se sia uguale in tutti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **peccato originale** non sia un **abito**. Infatti:

I^a II^a q. 82 a. 1, arg. 1

Il **peccato originale**, come dice **S. Anselmo**, è la **carenza della giustizia originale**: perciò è una **privazione**. Ma la **privazione** è l'opposto dell'**abito**. Dunque il peccato originale non è un abito.

I^a II^a q. 82 a. 1, arg. 2

Il **peccato attuale** ha più di quello originale l'aspetto di colpa, perché maggiormente **volontario**. Eppure l'**abito dei peccati attuali** non ha natura di colpa; altrimenti un uomo peccherebbe anche dormendo.

I^a II^a q. 82 a. 1, arg. 3

Nel male l'**abito** è sempre preceduto da qualche atto: poiché gli abiti cattivi non sono infusi, ma acquisiti. Ora nessun atto può precedere il peccato originale. Dunque il peccato originale non è un abito.

I^a II^a q. 82 a. 1. **SED CONTRA:**

S. Agostino insegna che in forza del peccato originale i bambini hanno **propensione** alla concupiscenza, sebbene non la sentano in maniera attuale. Ora, **una propensione rivela l'esistenza di un abito**. Dunque il peccato originale è un abito.

I^a II^a q. 82 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato [q.49, a.4; q.50, a.1], l'abito può essere di due tipi:

- **Primo**, ci sono **abiti (operativi)** che dispongono le facoltà ad agire, e tali sono le scienze e le virtù: ebbene, il peccato originale non è di questo tipo.

- **Secondo**, l'abito può essere la disposizione di certe nature, composte di elementi molteplici, atta a renderle disposte bene o male **in rapporto a qualche cosa**; specialmente se codesta disposizione diviene una seconda natura: **il che è evidente nel caso della malattia e della salute**. Il peccato originale è precisamente un abito di questo genere. Infatti **esso è una disposizione disordinata derivante dal turbamento di quell'armonia che costituiva la giustizia originale**: esattamente come la malattia del corpo è una disposizione disordinata di esso, la quale turba l'equilibrio che costituisce la salute. Perciò si dice che il peccato originale è "**un'infermità della natura**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 82 a. 1, ad arg. 1

Come nell'infermità fisica, in quanto toglie l'equilibrio della salute, c'è l'aspetto di privazione, e c'è quello di entità positiva, in quanto implica degli umori mal disposti; così anche **nel peccato originale c'è la privazione della giustizia originale, e insieme c'è la cattiva disposizione delle facoltà dell'anima**. Perciò esso non è pura privazione, ma un abito corrotto.

I^a II^a q. 82 a. 1, ad arg. 2

Il peccato attuale è un disordine dell'atto: invece il peccato originale, essendo peccato di natura, è una disposizione disordinata della natura stessa, ed ha l'aspetto di colpa, come si è visto, in quanto deriva da Adamo. Ora, **codesta disposizione disordinata della natura si presenta come un abito: mentre non può essere un abito la cattiva disposizione di un atto**. Ecco perché può essere un abito il peccato originale, e non quello attuale.

I^a II^a q. 82 a. 1, ad arg. 3

L'obiezione argomenta dall'abito operativo: e il peccato originale non può essere un abito di questo tipo. Sebbene anche dal peccato originale derivi, non direttamente, ma indirettamente, una certa inclinazione ad atti disordinati, in quanto toglie il freno che li impediva, cioè la giustizia originale, che impediva i moti disordinati: cioè come indirettamente derivano da una malattia moti disordinati nel corpo. E non si dica che il peccato originale è un abito infuso, o acquisito con qualche atto personale, a eccezione di quello di Adamo; ché è innato per un difetto di origine.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in ogni uomo ci siano **più peccati originali**. Infatti:

I^a II^a q. 82 a. 2, arg. 1

Scrive il **Salmista, 50, 7**: "Ecco infatti nelle iniquità fui concepito, e nei peccati mi concepì mia madre". Ora, il peccato in cui l'uomo viene concepito è il peccato originale. Quindi in ogni uomo ci sono più peccati originali.

I^a II^a q. 82 a. 2, arg. 2

Un identico abito non può inclinare ad atti contrari: infatti l'abito inclina come la natura, la quale tende a un effetto unico. Invece il peccato originale, anche in un individuo particolare, spinge a peccati diversi e contrari. Dunque il peccato originale non è un abito unico, ma è molteplice.

I^a II^a q. 82 a. 2, arg. 3

Il peccato originale inquina tutte le potenze dell'anima. Ora, le varie potenze dell'anima sono sedi distinte del peccato, come sopra abbiamo spiegato. Perciò, non potendo un unico peccato risiedere in subietti diversi, è chiaro che il peccato originale non è unico ma molteplice.

I^a II^a q. 82 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giovanni, 1, 9**: "Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo". Ed è detto al singolare, perché, come spiega la **Glossa**, "Il peccato del mondo", cioè il peccato originale, è uno solo.

I^a II^a q. 82 a. 2. RESPONDEO:

In ogni uomo c'è un unico peccato originale. E ciò si può spiegare con due argomenti.

- **Primo**, partendo dalla **causa** del peccato originale. Infatti sopra abbiamo dimostrato [q.71, a.2] che si trasmette ai posteri **solo** il primo peccato del nostro progenitore. Perciò in ogni uomo il peccato originale è numericamente unico; e in tutti gli uomini è unico per analogia (di attribuzione), in quanto ha come punto di riferimento un **unico primo principio**.

- **Secondo**, partendo dalla stessa **natura** del peccato originale. Infatti in ogni disposizione disordinata **l'unità specifica** si desume dalla causalità di essa; mentre **l'unità numerica** si desume dal subietto. Ciò è evidente nel caso delle infermità fisiche. Infatti tante sono specificatamente le infermità, quante sono le cause da cui derivano: eccesso di calore o di frigidità, affezioni di polmoni, di fegato, e così via. Ma **una malattia specificatamente unica non può essere che unica in un determinato individuo**. Ora, la causa di quella cattiva disposizione, che si dice peccato originale, è una soltanto: la **privazione della giustizia originale**, da cui fu distrutta la sottomissione a Dio dell'anima umana. Perciò il peccato originale è specificatamente unico. E non può essere che numericamente unico in ogni uomo: mentre in uomini distinti è unico specificatamente e per analogia (di attribuzione), ma numericamente molteplice.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 82 a. 2, ad arg. 1

In quel testo si parla al plurale di peccati, secondo l'uso della Sacra Scrittura, in cui spesso il plurale sostituisce il singolare; come quando si dice nel Vangelo: "Sono morti coloro che attentavano alla vita del bambino". Oppure si può spiegare col fatto che **nel peccato originale preesistono virtualmente tutti i peccati attuali, come nel loro principio: e quindi è un peccato virtualmente molteplice.** O anche dal fatto che nel peccato di Adamo, trasmesso per generazione, **molti erano i travimenti: c'era la superbia, la disobbedienza, la gola,** e altro ancora. Oppure si vuole alludere alla contaminazione delle varie potenze dell'anima dovuta al peccato originale.

I^a II^a q. 82 a. 2, ad arg. 2

Un abito, di per sé e direttamente, cioè in forza della sua forma, non può inclinare le facoltà verso cose contrarie. Ma **può farlo indirettamente e per accidens,** cioè in quanto esso **elimina un ostacolo:** spezzata, p. es., l'armonia di un corpo misto, i vari elementi tendono verso luoghi naturali contrari. Così pure, **spezzata l'armonia della giustizia originale,** le varie potenze dell'anima si dirigono verso oggetti disparati.

I^a II^a q. 82 a. 2, ad arg. 3

Il peccato originale contamina le diverse potenze dell'anima in quanto sono parti di un tutto: esattamente come la giustizia originale le guidava come un tutto unico. Perciò il peccato originale è uno soltanto. Come è unica la febbre di un paziente, sebbene siano diverse le membra del corpo che ne sono colpite.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il peccato originale non sia la **concupiscenza.** Infatti:

I^a II^a q. 82 a. 3, arg. 1

Come insegna il Damasceno, tutti i peccati sono contro natura. **La concupiscenza,** invece, è **secondo natura** poiché è l'atto del concupiscibile, che è una facoltà naturale. Dunque il peccato originale non si identifica con la concupiscenza.

I^a II^a q. 82 a. 3, arg. 2

Col peccato originale nascono in noi **"le passioni peccaminose"**, come si esprime l'Apostolo, **Romani, 7, 5.** Ora, oltre la concupiscenza ci sono molte altre passioni, di cui abbiamo già trattato. Perciò il peccato originale non deve identificarsi più con la concupiscenza che con le altre passioni.

I^a II^a q. 82 a. 3, arg. 3

Il peccato originale guasta tutte le facoltà dell'anima, come abbiamo notato. Ma, a dire del Filosofo, la facoltà più alta è l'**intelletto**. Quindi il peccato originale è più ignoranza che concupiscenza.

I^a II^a q. 82 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "**La concupiscenza è il reato del peccato originale**".

I^a II^a q. 82 a. 3. RESPONDEO:

Ogni cosa riceve la specie dalla propria forma. Sopra però abbiamo detto che il peccato originale desume la sua specie dalla propria causa. Perciò è necessario desumere la parte formale di questo peccato dalla causa di esso. Ora, le cause degli opposti sono opposte tra loro. Quindi per definire la **causa del peccato originale**, si deve osservare la **causa della giustizia originale**, che è l'opposto di essa. Ebbene, tutto l'ordine della giustizia originale si doveva al fatto che la volontà umana era sottomessa a Dio. Sottomissione che consisteva principalmente nella volontà che ha il compito di muovere tutte le altre facoltà verso il fine, come abbiamo detto nei trattati precedenti [q.9, a.1]. Perciò la volontà, con la sua aversione da Dio, ha portato il disordine in tutte le altre facoltà dell'anima.

Ecco quindi che **la privazione della giustizia originale**, che assicurava la sottomissione della volontà a Dio, è **la parte formale del peccato d'origine**: mentre tutto **il disordine** delle altre facoltà ne è **come l'elemento materiale**. Quest'ultimo disordine consiste soprattutto nel fatto che queste facoltà si volgano disordinatamente ai beni transitori: e tale disordine con nome generico si può chiamare concupiscenza. Perciò il peccato originale **materialmente è la concupiscenza; formalmente è la mancanza della giustizia originale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 82 a. 3, ad arg. 1

L'Appetito concupiscibile nell'uomo è per natura sotto il governo della ragione. Perciò **la concupiscenza è naturale per l'uomo in quanto è secondo l'ordine della ragione**. Quando invece essa passa codesti limiti, nell'uomo è contro natura. E questa è la concupiscenza del peccato originale.

I^a II^a q. 82 a. 3, ad arg. 2

Come abbiamo già spiegato [q.25, a.1], **tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile**, che sono più importanti. E tra queste abbiamo notato che la concupiscenza è la più virulenta, e la più sentita. Perciò nella concupiscenza sono incluse in qualche modo tutte le altre passioni, che ad essa vengono attribuite, data la sua preminenza.

I^a II^a q. 82 a. 3, ad arg. 3

In ordine al bene il primo posto spetta all'intelletto e alla ragione; ma **in ordine al male il compito principale spetta alla parte inferiore dell'anima**, la quale annebbia e trascina la ragione, come abbiamo visto sopra [q.77 aa.1,2; q.80, a.2]. Perciò è più giusto affermare che

il peccato originale è concupiscenza piuttosto che ignoranza; sebbene anche l'ignoranza sia tra i difetti materiali del peccato originale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **peccato originale non sia uguale in tutti**. Infatti:

I^a II^a q. 82 a. 4, arg. 1

Il peccato originale, come si è detto nell'articolo precedente, è la concupiscenza disordinata. Ora, **non tutti sono ugualmente portati alla concupiscenza. Dunque il peccato originale non è uguale in tutti.**

I^a II^a q. 82 a. 4, arg. 2

Il peccato originale è una disposizione disordinata dell'anima, come la **malattia lo è del corpo**. Ma la malattia **può avere dei gradi**. Perciò deve averli anche il peccato originale.

I^a II^a q. 82 a. 4, arg. 3

S. Agostino insegna che "la libidine trasmette il peccato originale nella prole". Ora, avviene che la libidine è più forte in uno che in un altro nell'atto della generazione. Quindi il peccato originale può essere in uno più che in un altro.

I^a II^a q. 82 a. 4. SED CONTRA:

Abbiamo detto sopra che il **peccato originale è il peccato della natura**. Ma la natura è **uguale in tutti**. Dunque anche il peccato originale.

I^a II^a q. 82 a. 4. RESPONDEO:

Nel peccato originale si devono distinguere **due aspetti**:

1) **la privazione della giustizia originale**, e, dal quale deriva in forza di una generazione viziata. Rispetto al primo il peccato originale **non può avere gradazioni: poiché il dono della giustizia originale è stato sottratto per intero**; e sopra abbiamo visto che le privazioni totali, come la morte e le tenebre, non ammettono gradazioni.

2) Lo stesso avviene rispetto al secondo, **la relazione di codesta carenza al peccato del nostro progenitore**: tutti infatti abbiamo un'identica relazione al primo principio della nostra origine viziata, dal quale il peccato originale prende l'aspetto di colpa; **e le relazioni non ammettono gradazioni**.

Perciò il peccato originale non può trovarsi in uno più che in un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 82 a. 4, ad arg. 1

Spezzato il vincolo della giustizia originale, che abbracciava in un certo ordine tutte le potenze dell'anima, ciascuna di queste si abbandona al proprio impulso; e in modo tanto più virulento, quanto più essa è forte. Ora, avviene che certe potenze dell'anima, per la diversa complessione fisica, sono più forti in uno che in un altro. Perciò la maggiore predisposizione che uno sente alla concupiscenza a differenza di altri, **non è a motivo del peccato originale**, poiché in tutti è spezzato ugualmente il vincolo della giustizia originale, e tutte le parti inferiori dell'anima sono lasciate a se stesse; ma ciò si deve alla diversa disposizione delle potenze, di cui si parla.

I^a II^a q. 82 a. 4, ad arg. 2

La malattia del corpo non ha in tutti una causa identica, anche se è della medesima specie: in una febbre, p. es., dovuta alla putrefazione della bile, la putrefazione può essere maggiore o minore, e più vicina, o più lontana al centro vitale. **Invece la causa del peccato originale è uguale per tutti. Perciò il paragone non regge.**

I^a II^a q. 82 a. 4, ad arg. 3

La libidine che trasmette il peccato originale nella prole non è la libidine in atto: poiché anche se per divina virtù si concedesse a qualcuno di non sentire nessuna libidine disordinata nell'atto della generazione, costui trasmetterebbe ugualmente il peccato originale nella prole. La libidine suddetta deve intendersi allo stato abituale, in quanto l'appetito sensitivo, spezzato il vincolo della giustizia originale, non è sotto il controllo della ragione. E codesta libidine è uguale in tutti.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >

>> La sede del peccato originale

Prima parte della seconda parte

Questione 84

Proemio

Ed eccoci a considerare la **sede del peccato originale**. Si pongono sull'argomento quattro quesiti:

1. Se il corpo o l'anima sia per primo sede [*subiecto*] del peccato originale;
2. E, dato che sia l'anima, se lo sia nella sua essenza o nelle sue potenze;
3. Se il peccato originale risieda più nella volontà che nelle altre potenze;
4. Se alcune facoltà, cioè la potenza generativa, il concupiscibile e il senso del tatto, ne siano particolarmente infette.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il peccato originale risieda **più** nel **corpo** che nell'**anima**. Infatti:

I^a II^a q. 84 a. 1, arg. 1

Il contrasto tra la carne e lo spirito deriva dal peccato originale. Ma la radice di questo contrasto è nel corpo, com'è evidente dalle parole di S. Paolo, **Romani, 7, 23**: "Vedo un'altra legge nelle mie membra che fa guerra alla legge della mia mente". Perciò il peccato originale risiede principalmente nel corpo.

I^a II^a q. 84 a. 1, arg. 2

Una qualità si trova più nella causa che negli effetti: il calore, p. es., è più nel fuoco che scalda, che nell'acqua riscaldata. Ora, l'anima viene contaminata col peccato originale dal **seme corporeo**. Dunque il peccato originale si trova più nel corpo che nell'anima.

I^a II^a q. 84 a. 1, arg. 3

Noi contraiamo il peccato originale dal nostro progenitore, in quanto **eravamo in lui secondo la ragione seminale**. Ma in lui non c'era la nostra anima, bensì il nostro corpo soltanto. Perciò il peccato originale non è nell'anima, ma nel corpo.

I^a II^a q. 84 a. 1, arg. 4

Nel corpo viene **infusa** un'anima **creata** da Dio. Se, dunque, l'anima venisse contaminata dal peccato originale, sarebbe contaminata dalla sua creazione e dalla sua infusione. E quindi **Dio sarebbe causa del peccato**, essendo egli l'artefice della creazione e dell'infusione.

I^a II^a q. 84 a. 1, arg. 5

Nessun uomo sensato infonde un liquore prezioso in un vaso in cui sa bene che si corrompe. Ora, l'anima razionale è più preziosa di qualsiasi liquore. Perciò, **se l'anima potesse contaminarsi col peccato originale mediante la sua unione col corpo, Dio, che è la stessa saggezza, mai infonderebbe l'anima in codesto corpo**. Invece egli ve la infonde. Dunque essa non viene contaminata dal corpo. E quindi il peccato originale non può risiedere nell'anima, bensì nel corpo.

I^a II^a q. 84 a. 1. SED CONTRA:

Identica è la sede della virtù e del vizio, o peccato, che è il suo contrario. Ora, il corpo non può essere sede di virtù; infatti S. Paolo afferma, **Romani, 7, 18: "Io so bene che non abita in me, cioè nella mia carne, il bene"**. Dunque il corpo non può essere la sede del peccato originale, ma l'anima soltanto.

I^a II^a q. 84 a. 1. RESPONDEO:

Una cosa può trovarsi in un'altra in due maniere: primo, come nella sua causa, o principale o strumentale; secondo, come nel suo subietto. Ebbene, **il peccato originale del genere umano fu in Adamo stesso come nella sua causa principale**; poiché, secondo l'espressione paolina, **"in lui tutti peccarono"**. Codesto peccato è invece **nel seme come nella sua causa strumentale**: poiché dalla virtù attiva del seme esso viene **trasmesso alla prole insieme con la natura umana**. Ma il peccato originale non può risiedere, come nel proprio subietto, che nell'anima umana, e in nessun modo nel corpo.

E la ragione si è, l'abbiamo spiegato in precedenza, che il peccato originale si trasmette ai posteri dalla volontà del nostro progenitore mediante il moto di generazione, come dalla volontà di un uomo si propaga il peccato originale alle altre sue facoltà. E in questa propagazione si deve osservare che **quanto deriva dalla mozione volontaria peccaminosa interessa tutte le parti dell'uomo che possono partecipare al peccato in una maniera qualsiasi, che abbia l'aspetto di colpa, cioè come subietto, o come strumento**. **Dal volere un peccato di gola, p. es., deriva al concupiscibile la concupiscenza del cibo, alle mani e alla bocca la consumazione di esso, in quanto, mossi dalla volontà, diventano strumenti del peccato**. Invece quanto deriva in seguito alla facoltà nutritiva, e alle viscere, le quali non sono fatte per subire la mozione della volontà, non ha natura di colpa.

Perciò, siccome l'anima può essere sede o subietto di una colpa, a differenza del corpo, che di suo non può esserlo, tutto ciò che di corrotto deriva all'anima dal primo peccato ha natura di **colpa**; quanto invece deriva al corpo non ha natura di colpa, ma di **pena**. **Dunque sede del peccato originale è l'anima, e non il corpo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 1

Come spiega **S. Agostino**, l'Apostolo in quel passo parla dell'**uomo già redento**, che, liberato dalla **colpa**, è soggetto ancora alla **pena**, in forza della quale si dice che il peccato "**abita nella carne**". Perciò da questo non segue che il corpo sia la sede della colpa, ma soltanto della pena.

I^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 2

Il peccato originale è causato dal seme come da una **causa strumentale**. Ora, non è detto che una qualità debba trovarsi più intensamente che nell'effetto nella causa strumentale, ma solo nella sua **causa principale**. E realmente **il peccato originale si trova in grado superiore in Adamo**, nel quale venne a trovarsi come **peccato attuale**.

I^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 3

L'anima di quest'uomo secondo la ragione seminale non era in Adamo peccatore come in un **principio efficiente**, ma come in un **principio dispositivo**: poiché il seme, che da Adamo si trasmette, non può produrre con la sua virtù l'anima razionale, ma solo **predisporre ad essa**.

I^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 4

La corruzione del peccato originale in nessun modo è causata da Dio, ma solo dal peccato del nostro progenitore mediante la generazione carnale. Quindi, siccome la creazione implica una relazione dell'anima a Dio soltanto, non si può dire che l'anima viene inquinata dalla sua creazione. - L'infusione, poi, implica relazione e a Dio che la infonde e al corpo nel quale l'anima viene infusa. Perciò, in rapporto a Dio che la infonde **non si può dire che l'anima viene macchiata dall'infusione; ma solo in rapporto al corpo in cui viene infusa**.

I^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 5

Il bene comune è preferibile a un bene particolare. Perciò Dio, nella sua sapienza, non trascura l'ordine generale delle cose, il quale richiede che a tali corpi siano infuse le rispettive anime, per evitare il contagio di quest'anima particolare: specialmente considerando che la natura di queste anime è tale da non poter cominciare ad esistere senza un corpo, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Ora, **per l'anima è meglio essere così secondo natura, che non essere affatto**: specialmente se si pensa che essa con la **grazia può sfuggire la dannazione**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **peccato originale** non risieda più **nell'essenza dell'anima** che nelle sue potenze. Infatti:

I^a II^a q. 84 a. 2, arg. 1

L'anima è fatta per essere sede del peccato in quanto può esser mossa dalla volontà. Ora, l'anima non può esser mossa dalla volontà nella sua essenza, ma solo nelle sue potenze. Perciò il peccato originale non risiede nell'essenza dell'anima ma solo nelle sue potenze.

I^a II^a q. 84 a. 2, arg. 2

Il peccato originale è il contrario della giustizia originale. Ora, la giustizia originale si trovava in alcune potenze dell'anima, in cui hanno sede le virtù. Dunque anche il peccato originale è più nelle potenze dell'anima, che nell'essenza di essa.

I^a II^a q. 84 a. 2, arg. 3

Il peccato originale come dal corpo passa nell'anima, così dall'essenza dell'anima passa alle potenze. Ma il peccato originale è più nell'anima che nel corpo. Quindi è anche più nelle potenze dell'anima che nella sua essenza.

I^a II^a q. 84 a. 2, arg. 4

Abbiamo detto che il peccato originale è la concupiscenza. Ora, la concupiscenza risiede nelle potenze dell'anima. Dunque anche il peccato originale.

I^a II^a q. 84 a. 2. SED CONTRA:

Come abbiamo ricordato sopra, il peccato originale è il peccato di natura. Ma l'anima è forma e natura del corpo per la sua essenza, e non per le sue potenze, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte. Perciò l'anima umana è sede del peccato originale principalmente in forza della sua essenza.

I^a II^a q. 84 a. 2. RESPONDEO:

Sede principale di un peccato è quella parte dell'anima che ne è la causa movente. Se la causa movente del peccato è, p. es., il piacere dei sensi, il quale appartiene, quale oggetto proprio, al concupiscibile, ne segue che la facoltà del concupiscibile è la sede propria di codesto peccato. Ora, è evidente che il peccato originale viene causato **dall'origine, o generazione**. Perciò quella parte dell'anima, che per prima viene raggiunta dalla generazione umana, è la sede primaria del peccato originale. Ora, la generazione ha come suo termine diretto **l'anima, in quanto forma del corpo**; cosa che ad essa conviene, l'abbiamo visto nella Prima Parte, in forza della sua essenza. **Dunque l'anima è sede primaria del peccato originale in forza della sua essenza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 1

Come la mozione della volontà di ciascuno raggiunge le sole potenze e non l'essenza dell'anima; così la mozione della volontà del nostro progenitore raggiunge, per via di generazione, prima di tutto l'essenza dell'anima, secondo le spiegazioni date.

I^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 2

Anche la giustizia originale apparteneva principalmente all'essenza dell'anima: era infatti un dono di Dio fatto alla natura umana, la quale è costituita prima dall'essenza dell'anima che dalle sue potenze. Poiché le potenze appartengono piuttosto alla persona, essendo principi degli atti personali. Tanto è vero che esse sono la sede propria dei peccati attuali, che sono peccati personali.

I^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 3

Il corpo sta all'anima come la materia sta alla forma, la quale ultima, sebbene sia posteriore in ordine genetico, tuttavia è prima in ordine di perfezione e di natura. Invece l'essenza dell'anima sta alle potenze come un soggetto sta ai suoi accidenti propri, i quali sono ad esso posteriori e in ordine genetico e in ordine di perfezione. Perciò il paragone non regge.

I^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 4

La concupiscenza, come abbiamo già visto, è solo qualche cosa di materiale e di derivato nel peccato originale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il peccato originale non colpisca la volontà più delle altre potenze. Infatti:

I^a II^a q. 84 a. 3, arg. 1

Qualsiasi peccato appartiene principalmente alla potenza dal cui atto viene causato. Ma il peccato originale viene causato dall'atto della potenza generativa. Dunque tra le altre potenze dell'anima esso appartiene soprattutto a codesta potenza.

I^a II^a q. 84 a. 3, arg. 2

Il peccato originale viene trasmesso attraverso il seme corporeo. Ora, altre potenze dell'anima sono più della volontà vicine al corpo: il che è evidente per tutte le potenze sensitive, che si servono di un organo corporeo. Perciò il peccato originale è più in queste che nella volontà.

I^a II^a q. 84 a. 3, arg. 3

L'intelletto precede la volontà: infatti non c'è volizione che di un bene intellettualmente conosciuto. Perciò, se il peccato originale colpisce tutte le potenze, prima di tutto, data la sua priorità, deve colpire l'intelletto.

I^a II^a q. 84 a. 3. SED CONTRA:

La giustizia originale riguardava principalmente la volontà, essendo essa, a dire di S. Anselmo, "la rettitudine della volontà". Dunque anche il peccato originale, che è il suo contrario, riguarda principalmente la volontà.

I^a II^a q. 84 a. 3. RESPONDEO:

Nella contaminazione del peccato originale si devono considerare due cose:

- **Primo**, **la sua inerenza in un subietto**: e da questo lato il peccato colpisce principalmente, come abbiamo detto, **l'essenza dell'anima.**

- **Secondo**, la sua inclinazione all'atto: e da questo lato colpisce le potenze dell'anima. Perciò deve colpire principalmente quella da cui nasce la prima inclinazione a peccare. Ed essendo questa la volontà, come abbiamo dimostrato in precedenza; è chiaro che il peccato originale colpisce principalmente la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 1

Il peccato originale non viene causato nell'uomo dalla potenza generativa della prole, ma da un atto della potenza generativa del genitore. Perciò non segue che la potenza generativa sia la sede principale di questo peccato.

I^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 2

Nel peccato originale troviamo due tipi di trasmissione: uno dal corpo all'anima; l'altro dall'essenza dell'anima alle potenze. Il primo segue l'ordine genetico; il secondo segue l'ordine di perfezione. Ecco il motivo per cui il contagio del peccato originale colpisce prima la volontà, perché più prossima all'essenza dell'anima, di quanto non colpisca altre potenze, cioè quelle sensitive, le quali sono più prossime alla carne.

I^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 3

L'intelletto da un lato precede la volontà, cioè in quanto ad essa presenta l'oggetto. Ma da un altro lato la volontà precede l'intelletto, cioè in ordine all'esercizio dell'atto: e nel peccato interessa quest'ultimo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le potenze ricordate (generativa, concupiscibile e tatto), non siano più infette delle altre. Infatti:

I^a II^a q. 84 a. 4, arg. 1

L'infezione del peccato originale colpisce maggiormente quella parte dell'anima che più delle altre può essere sede di peccato. Ora, tale è la parte razionale, e specialmente la volontà. Dunque è questa la facoltà più contaminata dal peccato originale.

I^a II^a q. 84 a. 4, arg. 2

Una potenza dell'anima subisce l'infezione della colpa solo in quanto può ubbidire alla ragione. Ma la potenza generativa, come insegna Aristotele, non può ubbidire alla ragione. Quindi essa non è tra le più infette dal peccato originale.

I^a II^a q. 84 a. 4, arg. 3

Tra gli altri sensi la vista è il più spirituale, e il più vicino alla ragione, poiché, come nota Aristotele, "mostra nelle cose differenze più numerose". Ora, l'infezione della colpa si trova principalmente nella ragione. Dunque la vista è più infetta del tatto.

I^a II^a q. 84 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che l'infezione della colpa originale appare specialmente nel moto degli **organi genitali, che sfugge alla ragione.** Ora, codesti organi servono alla potenza generativa nell'unione sessuale, in cui si ha il **piacere del tatto**, che stimola al massimo **la concupiscenza.** Perciò l'infezione del peccato originale colpisce specialmente queste tre cose: **la potenza generativa, il concupiscibile e il senso del tatto.**

I^a II^a q. 84 a. 4. RESPONDEO:

Si usa chiamare di preferenza infezione quella corruzione che tende a trasmettersi: difatti le malattie contagiose, come la lebbra, la scabbia, e simili, si dicono infezioni. Ma **la corruzione del peccato originale si trasmette, come abbiamo detto, mediante l'atto della generazione.** Perciò le facoltà che concorrono a codesto atto sono le più infette. Ora, codesto atto è a servizio della potenza generativa, essendo ordinato alla generazione: ed ha in se stesso il piacere del tatto, oggetto principalissimo della concupiscenza. **Perciò, sebbene tutte le facoltà dell'anima siano viziate dal peccato originale, tuttavia sono particolarmente colpite dall'infezione le tre facoltà suddette.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 84 a. 4, ad arg. 1

La colpa originale in quanto inclina l'uomo ai peccati attuali appartiene principalmente alla volontà, come abbiamo visto nell'articolo precedente. Ma in quanto si trasmette alla prole colpisce da vicino le facoltà ricordate, e solo di lontano la volontà.

I^a II^a q. 84 a. 4, ad arg. 2

L'infezione di una colpa attuale non colpisce che le potenze mosse dalla volontà di chi pecca. Invece l'infezione della colpa originale non nasce dalla volontà di chi la contrae, ma dalla generazione naturale, al cui servizio troviamo la potenza generativa. Perciò in questa ricade maggiormente l'infezione del peccato originale.

I^a II^a q. 84 a. 4, ad arg. 3

La vista non concorre all'atto della generazione che secondo una disposizione remota, cioè in quanto presenta un oggetto concupiscibile. Ma il piacere si produce nel tatto. Perciò l'infezione di cui si parla va attribuita più al tatto che alla vista.

[Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >](#)
[>> Il peccato come causa di altri peccati](#)

Prima parte della seconda parte

Questione 84

Proemio

Passiamo quindi a considerare **il peccato come causa di altri peccati**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la cupidigia sia la radice di tutti i peccati;

2. Se la superbia sia l'inizio di ogni peccato;

3. Se oltre la superbia e l'avarizia altri peccati specifici debbano considerarsi vizi capitali;

4. Quali e quanti siano i vizi capitali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la cupidigia non sia la radice di tutti i peccati. Infatti:

I^a II^a q. 84 a. 1, arg. 1

La cupidigia, che è il desiderio smodato delle ricchezze, è il contrario della liberalità. Ora, la liberalità non è radice di tutte le virtù. Dunque la cupidigia non è radice di tutti i peccati.

I^a II^a q. 84 a. 1, arg. 2

La brama dei mezzi deriva dalla brama del fine. Ma le ricchezze, la cui brama è la cupidigia, sono bramate soltanto perché utili al raggiungimento di un fine, come nota Aristotele. Perciò la cupidigia non è radice di tutti i peccati, ma deriva anch'essa da una radice più profonda.

I^a II^a q. 84 a. 1, arg. 3

Capita spesso che l'avarizia, denominata anche cupidigia, nasca da altri peccati: qualcuno, p. es., brama il danaro per ambizione, o per soddisfare la gola. Essa, dunque, non è radice di tutti i peccati.

I^a II^a q. 84 a. 1. **SED CONTRA:**

L'Apostolo insegna, **1Timoteo, 6, 10**: "Radice di tutti i mali è la cupidigia".

I^a II^a q. 84 a. 1. RESPONDEO:

Secondo alcuni la **cupidigia** si può intendere in vari sensi:

- **Primo**, come **appetito disordinato delle ricchezze**. E in tal senso è un peccato specifico.
- **Secondo**, come **appetito disordinato di qualsiasi bene temporale**. E allora è genere (supremo) di tutti i peccati: infatti in ogni peccato troviamo la conversione disordinata a un bene transitorio, come si è visto [q.72, a.2].
- **Terzo**, come **inclinazione della natura corrotta a bramare disordinatamente i beni corruttibili**. E in questo senso la cupidigia sarebbe la radice di tutti i peccati, a somiglianza della radice di un albero, che dalla terra trae il suo alimento: poiché dall'amore delle cose temporali nascono tutti i peccati.

Sebbene queste affermazioni siano vere, non sembrano secondo il pensiero dell'Apostolo, il quale ha affermato che la cupidigia è radice di tutti i peccati. Infatti egli in quel testo parla contro coloro i quali, **1Timoteo, 6, 9-10**: "volendo arricchire, cadono nella tentazione e nel laccio del diavolo...; poiché radice di ogni male è la cupidigia": e quindi è evidente che parla della cupidigia in quanto è la **brama disordinata delle ricchezze**. E in tal senso dobbiamo affermare che la cupidigia, come peccato specifico, è radice di tutti i peccati, a somiglianza della radice di un albero, che dà alimento a tutta la pianta. Infatti vediamo che con le ricchezze uno acquista la possibilità di commettere qualsiasi peccato, e di soddisfare tutti i desideri peccaminosi: poiché uno può giovare delle ricchezze per il possesso di qualsiasi bene temporale, secondo il detto dell'**Ecclesiaste, 10, 9**: "Tutto obbedisce al danaro". **Ecco in che modo la cupidigia è radice di tutti i peccati.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 1

La virtù e il vizio non emanano dalla medesima fonte. Infatti il vizio nasce dal desiderio di un bene transitorio, e quindi il desiderio di quel bene, che serve a conseguire tutti gli altri beni temporali, è radice di tutti i peccati. La **virtù invece nasce dal desiderio del bene eterno**: e quindi la carità, che è l'amor di Dio, è considerata radice di tutte le virtù; secondo l'espressione dell'Apostolo: "radicati e fondati nella carità".

I^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 2

Il **desiderio del danaro** si considera radice dei peccati, non perché le ricchezze sono desiderate per se stesse, come ultimo fine; ma **perché sono molto ricercate come utili per ogni fine temporale**. E poiché un bene universale è più desiderabile che un bene particolare, esso muove di più l'appetito che i beni particolari, raggiungibili con molti altri mediante il danaro.

I^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 3

Come nello studio delle cose naturali non si cerca quello che avviene sempre, ma quello che avviene nella maggioranza dei casi, potendo la natura delle cose corruttibili essere impedita di operare sempre allo stesso modo: così anche **in morale si considera quello che avviene nella**

maggioranza dei casi, non quello che avviene sempre. Perciò non si può negare che l'avarizia è radice di ogni male, perché talora un altro male è radice di essa: poiché è più frequente il caso che gli altri mali nascano da essa, per la ragione indicata.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **superbia** non sia **l'inizio di tutti i peccati**. Infatti:

I^a II^a q. 84 a. 2, arg. 1

La radice è come il principio dell'albero: e quindi sembra la stessa cosa essere radice ed essere inizio del peccato. Ma sopra abbiamo concluso che radice di ogni peccato è la cupidigia. Perciò questa ne è anche l'inizio, non già la superbia.

I^a II^a q. 84 a. 2, arg. 2

Sta scritto, **Siracide, 10, 14**: "**Inizio della superbia umana è l'apostatare da Dio**". Ora, l'apostasia è un peccato. Dunque, esistendo un peccato che è inizio della superbia, questa non è l'inizio di tutti i peccati.

I^a II^a q. 84 a. 2, arg. 3

Inizio di tutti i peccati sembra essere ciò che tutti li produce. Ora, ciò sembra essere **l'amor proprio**, il quale, a dire di **S. Agostino**, "**produce la città di Babilonia**". Quindi l'amor proprio, e non la superbia, è l'inizio di tutti i peccati.

I^a II^a q. 84 a. 2. SED CONTRA:

Nell'**Ecclesiastico, 10, 15**, si legge: "**Inizio di tutti i peccati è la superbia**".

I^a II^a q. 84 a. 2. RESPONDEO:

Alcuni affermano che **la superbia si può intendere in tre modi**:

- **Primo**, in quanto sta a indicare il **desiderio smodato della propria eccellenza**. E in tal senso è un **peccato specifico**.

- **Secondo**, in quanto implica un **disprezzo attuale di Dio**, nel non sottostare alla sua legge. E in tal caso, essi dicono, si tratta del **peccato in genere**.

- **Terzo**, in quanto implica un'inclinazione a codesto disprezzo, dovuto alla corruzione della natura. E in questo senso sarebbe **l'inizio di tutti i peccati**. E si distinguerebbe dalla **cupidigia**, per il fatto che la cupidigia considera **il peccato dal lato della conversione ai beni transitori**, da cui il peccato viene come nutrito e alimentato, meritando così di essere chiamata radice: invece **la superbia** considera il peccato **dal lato dell'aversione da Dio**, alla cui legge l'uomo rifiuta di ubbidire; cosicché verrebbe chiamata inizio, perché dal lato dell'aversione si desume la ragione di male.

Però, sebbene queste cose siano vere, tuttavia non rispecchiano il pensiero del Savio, al quale si deve l'affermazione: "**Inizio di tutti i peccati è la superbia**". È chiaro infatti che egli parla della superbia in quanto è **desiderio disordinato della propria eccellenza**; come si rileva da quanto aggiunge, **Ecclesiastico, 10, 17**: "**I troni dei principi superbi distrusse il Signore**". E di questo si parla quasi in tutto il capitolo. **Perciò bisogna concludere che la superbia, anche come vizio specifico, è inizio di tutti i peccati**. Si deve infatti notare che negli atti volontari, quali sono appunto i peccati, si riscontrano due tipi di ordine: l'ordine d'intenzione, e quello di esecuzione. Nel primo ha funzione di principio il fine, come spesso abbiamo detto nelle questioni precedenti. Ora, nell'acquisto di tutti i beni temporali l'uomo ha per fine la conquista di una certa perfezione ed eccellenza. Ecco perché da questo lato si considera inizio di tutti i peccati la superbia, che è il desiderio della propria eccellenza. Invece nell'ordine di esecuzione è primo ciò che offre la possibilità di soddisfare tutti i desideri peccaminosi, ed ha l'aspetto di radice, cioè la ricchezza. Perciò da questo lato l'avarizia si considera radice di tutti i mali, secondo le spiegazioni date.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 1

È così risolta anche la prima difficoltà.

I^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 2

L'apostasia da Dio si può dire inizio della superbia sotto l'aspetto di aversione: infatti dal non voler essere sottomessi a Dio segue la ricerca della propria eccellenza nelle cose temporali. **L'apostasia** qui non si considera un peccato specifico, ma piuttosto come una condizione generale di tutti i peccati, che è **l'aversione dal bene eterno**.

- Oppure possiamo rispondere che **l'apostasia viene considerata inizio della superbia**, perché è la prima specie di essa. **Infatti è proprio della superbia rifiutare di sottomettersi a un superiore, e specialmente a Dio**; dal che segue poi che uno si esalti senza misura sopra se stesso, secondo le altre specie di superbia.

I^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 3

Uno ama se stesso volendo la propria eccellenza: infatti **amarsi significa volere del bene a se stessi**. Perciò è la stessa cosa mettere come inizio di tutti i peccati **la superbia, o l'amor proprio**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che oltre la **superbia** e l'**avarizia** non ci siano altri peccati specifici da denominare **peccati capitali**. Infatti:

I^a II^a q. 84 a. 3, arg. 1

Aristotele insegna: "Il capo sta all'animale, come sta la radice alle piante": infatti le radici sono analoghe alla bocca. Perciò, se si afferma che "radice di tutti i mali è la cupidigia", è chiaro che essa soltanto, e non altri vizi, merita di essere chiamata vizio capitale.

I^a II^a q. 84 a. 3, arg. 2

Il capo è ordinato alle altre membra, poiché dal capo si propaga in qualche maniera la sensazione e il moto. Invece il peccato è privazione di ordine. Perciò un peccato non ha mai l'aspetto di capo. E quindi non si deve parlare di **vizi capitali**.

I^a II^a q. 84 a. 3, arg. 3

Si dicono delitti capitali quelli che sono puniti con la pena capitale. Ma con questa pena sono colpiti peccati di tutti i generi. Dunque i vizi capitali non sono peccati specificamente determinati.

I^a II^a q. 84 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio enumera alcuni vizi specifici, che egli denomina capitali.

I^a II^a q. 84 a. 3. RESPONDEO:

Capitale deriva da capo. E capo propriamente è quella parte dell'animale che è principio ed elemento direttivo di tutto l'animale. Perciò in senso metaforico si denomina capo qualsiasi principio: anzi, si denominano capi persino gli uomini che dirigono e governano gli altri. Quindi **vizio capitale** deriva innanzi tutto dal capo propriamente detto: e in tal senso si chiama capitale il peccato che viene punito **con la pena capitale**. Ma ora noi non parliamo dei peccati o delitti capitali in codesto senso: bensì dei peccati capitali che si denominano dal significato **metaforico** del termine capo, cioè **nel senso di principio, o di elemento direttivo** rispetto ad altri. E allora vizio capitale è quello da cui nascono altri vizi: specialmente se ne rappresenta la causa finale, che costituisce per essi l'origine formale, secondo le spiegazioni date. **Cosicché il vizio capitale non solo è principio degli altri, ma ne è pure la guida e in qualche modo il trascinateore**: infatti l'arte, o l'abito, che ha per oggetto il fine ha l'iniziativa e il comando rispetto ai mezzi. Ecco perché S. Gregorio paragona i vizi capitali ai comandanti di un esercito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 1

Capitale è un aggettivo denominativo il quale si riallaccia per derivazione e partecipazione al capo, da cui desume qualche proprietà, ma non è il capo in senso proprio. Perciò si dicono **vizi capitali** non solo quelli che hanno l'aspetto di **origini primordiali**, come l'avarizia e la superbia, chiamate rispettivamente radice e inizio; ma anche quelli che hanno l'aspetto di **origini prossime** rispetto a un certo numero di peccati.

I^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 2

Il peccato è privo di ordine sotto l'aspetto di **aversione**: poiché da questo lato si presenta come un male; e il male, a dire di S. Agostino, "è privazione di misura, di bellezza e di ordine". Ma

sotto l'aspetto di **conversione ha per oggetto un bene**. E da questo lato può esserci nel peccato **un certo ordine**.

I^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 3

La difficoltà argomenta dal peccato che si denomina capitale per la pena meritata. Ma qui non parliamo di questo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia giusta l'enumerazione di sette vizi capitali, che sarebbero: **vanagloria, invidia, ira, tristezza (o accidia), avarizia, gola, lussuria**. Infatti:

I^a II^a q. 84 a. 4, arg. 1

I vizi si contrappongono alle virtù. Ma sopra abbiamo dimostrato che le virtù principali sono quattro. Perciò non possono essere che **quattro** i vizi principali, o capitali.

I^a II^a q. 84 a. 4, arg. 2

Le passioni dell'anima, come abbiamo detto, sono tra le cause del peccato. Ma le **passioni** principali sono **quattro** [*gaudio, tristezza, speranza, timore*]. Invece tra i vizi elencati due di esse, cioè la **speranza e il timore**, non sono neppure ricordate. Mentre vengono distintamente enumerati dei **vizi che sono uniti nel piacere o nella tristezza**: infatti il piacere interessa sia la gola, che la lussuria; e la tristezza interessa sia l'accidia che l'invidia. Perciò questa enumerazione dei peccati principali è sbagliata.

I^a II^a q. 84 a. 4, arg. 3

L'ira non è una delle passioni principali. Dunque non si doveva mettere tra i vizi capitali.

I^a II^a q. 84 a. 4, arg. 4

Come la **cupidigia, o avarizia**, è **radice** dei peccati, così la **superbia** ne è **inizio**, secondo le conclusioni precedenti. Ora, l'avarizia è posta come uno dei sette vizi capitali. Dunque in codesta enumerazione, non doveva mancare la superbia.

I^a II^a q. 84 a. 4, arg. 5

Ci sono dei peccati che non possono essere causati da nessuno dei sette vizi ricordati: il peccato, p. es., di chi sbaglia per **ignoranza**; o di chi commette una mancanza **animato da qualche buona intenzione**, mettiamo di chi ruba per fare elemosina. Quindi l'enumerazione dei vizi capitali è inadeguata.

I^a II^a q. 84 a. 4. **SED CONTRA:**

Sta il testo di **S. Gregorio**, che così li enumera.

I^a II^a q. 84 a. 4. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [q.61, a.2] che **si chiamano vizi capitali quelli dai quali gli altri derivano**, specialmente come da loro diretta causa finale. Ora, codesta derivazione si può considerare sotto due aspetti:

- **Primo**, partendo dalle disposizioni del peccatore, il quale è predisposto in maniera da essere attirato soprattutto da un dato **fine**, da cui ordinariamente viene spinto verso altri peccati. Ma, codesta derivazione non può essere oggetto di scienza: poiché le disposizioni particolari degli uomini sono infinite.

- **Secondo**, partendo dalla **connessione naturale dei fini tra loro**. E in base a questa d'ordinario un dato vizio deriva da un altro. E quindi questo tipo di derivazione può essere oggetto di scienza.

Seguendo quest'ultimo criterio, si denominano capitali quei vizi, i cui fini presentano attrattive fondamentali atte a muovere l'appetito: e in base alle loro differenze si distinguono i vizi capitali. Ora, una cosa può muovere l'appetito in **due maniere**:

- **Primo**, **direttamente e per se stessa**: e sotto tale aspetto il bene muove l'appetito come attrattiva, mentre il male muove come ripulsa.

- **Secondo**, **indirettamente e come di riflesso**: nel caso, p. es., di chi **affronta un male** mirando al bene connesso, oppure nel caso di chi **fugge un bene** per il male che l'accompagna.

Ora, il bene umano è di tre generi:

- **Primo**, c'è un **bene dello spirito**, il quale presenta un'attrattiva per la sola **conoscenza**, ed è **l'eccellenza della lode, o degli onori**: e codesto bene viene perseguito disordinatamente dalla **vanagloria**.

- **Il secondo** è un **bene del corpo**: e questo, o riguarda la **conservazione dell'individuo**, come **il cibo e la bevanda**, perseguiti disordinatamente dalla **gola**; oppure interessa la **conservazione della specie**, come **il coito**, oggetto della **lussuria**.

- **Il terzo** è un **bene esterno**, **ossia la ricchezza**: ed esso viene perseguito dall'**avarizia**. E codesti quattro vizi fuggono anche i mali contrari.

Possiamo dare anche un'altra spiegazione. Il bene muove l'appetito per il fatto che rispecchia qualche proprietà della beatitudine, che tutti per natura desiderano. Ora la felicità implica prima di tutto una certa perfezione, poiché la felicità è un bene perfetto: e a ciò corrisponde l'eccellenza, o la fama, oggetto della superbia, o vanagloria. Secondo, la felicità implica l'idea di sufficienza: ed è quanto persegue l'avarizia nelle ricchezze che la promettono. Terzo, condizione della felicità è il godimento, senza il quale, come nota Aristotele, non può esserci felicità: ed esso viene desiderato dalla gola e dalla lussuria.

A sua volta **la fuga di un bene**, per il male che lo accompagna, avviene in due modi:

- O codesta fuga riguarda il **proprio bene**: e allora abbiamo **l'accidia**, che è la nausea dei beni spirituali, per il travaglio corporale che l'accompagna.

- Oppure riguarda **il bene altrui**:

+ e allora, se non è accompagnata da ribellione, si ha **l'invidia**, che è la tristezza per il bene altrui, concepito come impedimento della propria eccellenza;

+ se invece c'è la ribellione che spinge alla vendetta, abbiamo **l'ira**.

E a questi medesimi vizi spetta l'attrattiva per i mali contrari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 84 a. 4, ad arg. 1

Il processo di origine dei vizi non è identico a quello delle virtù: poiché le virtù sono causate dalla **subordinazione** dell'appetito alla ragione, o al bene eterno che è Dio; mentre i vizi nascono dal **desiderio dei beni transitori**. Perciò non è detto che ai vizi principali si debbano contrapporre le principali virtù.

I^a II^a q. 84 a. 4, ad arg. 2

Timore e speranza sono passioni dell'irascibile. Ora, tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile: e queste sono tutte ordinate, in qualche modo, al **piacere** e alla **tristezza**. Perciò piacere e tristezza sono ricordati come **passioni principalissime tra i peccati capitali**, come già si disse in precedenza.

I^a II^a q. 84 a. 4, ad arg. 3

Sebbene **l'ira** non sia tra le passioni principali, viene ricordata distintamente tra gli altri vizi capitali, perché ha un movente particolare; **in quanto che nell'impugnare il bene altrui considera l'atto come cosa onesta, ossia come una giusta vendetta**.

I^a II^a q. 84 a. 4, ad arg. 4

La superbia è inizio di tutti i peccati sotto l'aspetto di fine, come abbiamo notato [a.2]. E sotto questo medesimo aspetto si considera la priorità dei vizi capitali. Perciò la superbia, come fosse un vizio universale, non entra nel loro numero, ma è posta, a dire di **S. Gregorio**, come **regina di tutti i vizi**. L'avarizia poi si denomina radice sotto un altro aspetto, come abbiamo detto negli articoli precedenti [aa.1,2].

I^a II^a q. 84 a. 4, ad arg. 5

Chiamiamo capitali questi vizi, perché più di frequente gli altri da essi derivano. Ma niente impedisce che talora alcuni peccati derivino da altre cause. - Tuttavia **possiamo dire che tutti i peccati d'ignoranza si possono ridurre all'accidia**, da cui nasce la negligenza nell'acquisto dei beni spirituali, per la fatica che esigono: infatti l'ignoranza, che può essere causa di peccato, proviene dalla negligenza, secondo le spiegazioni date. **Così pure sembra dovuto all'ignoranza**

il fatto che uno commette un peccato animato da buona intenzione; poiché egli **non ha appreso** che non si può fare il male perché ne venga un bene.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >
>> Effetti del peccato. Corruzione dei beni di natura

Prima parte della seconda parte

Questione 85

Proemio

Prendiamo ora a esaminare **gli effetti del peccato**:

- **primo, la corruzione dei beni di natura;**
- **secondo, la macchia dell'anima;**
- **terzo, il reato, ossia l'obbligazione alla pena.**

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se i beni di natura siano menomati dal peccato;
2. Se essi siano del tutto eliminati;
3. Sulle quattro piaghe con le quali il peccato, secondo S. Beda ha colpito la natura umana;
4. Se la privazione di misura, bellezza e ordine sia effetto del peccato;
5. Se la morte e le altre miserie corporali siano effetti del peccato;
6. Se queste ultime conseguenze siano in qualche modo naturali per l'uomo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il peccato non debba menomare i beni di natura. Infatti:

I^a II^a q. 85 a. 1, arg. 1

Il peccato dell'uomo non è più grave del peccato del demonio. Ora, come insegna **Dionigi**, i beni naturali rimangono integri nei **demoni** dopo il peccato. Perciò il peccato non diminuisce i beni naturali dell'uomo.

I^a II^a q. 85 a. 1, arg. 2

L'alterazione di un elemento posteriore, non incide sugli elementi che lo precedono: infatti pur mutando gli accidenti, rimane identica la sostanza. Ora, la natura precede le azioni volontarie. Perciò, avvenuto il disordine nelle azioni volontarie col peccato, non viene alterata per questo la natura, così da menomare i suoi beni.

I^a II^a q. 85 a. 1, arg. 3

Il peccato è un atto, invece la menomazione è una **passione**. Ora, nessun agente è paziente nell'atto stesso che agisce: può invece capitare che sia agente in un senso e paziente in un altro senso. Dunque chi pecca non sminuisce col peccato i beni dalla sua natura.

I^a II^a q. 85 a. 1, arg. 4

Nessun accidente agisce sul proprio subietto: poiché il paziente è un ente in potenza; mentre quanto sostiene un accidente è già un ente in atto secondo codesto accidente. Ma il peccato ha come subietto il bene di natura. Quindi il peccato non sminuisce codesto bene; poiché sminuire è un agire.

I^a II^a q. 85 a. 1. SED CONTRA:

Come dice il Vangelo, **Luca, 10, 30**: "un uomo nel discendere da Gerusalemme a Gerico", cioè, secondo l'esegesi di **S. Beda**, "nel cadere in peccato, viene spogliato dei doni gratuiti, e ferito in quelli naturali". Dunque il peccato diminuisce i beni di natura.

I^a II^a q. 85 a. 1. RESPONDEO:

Col nome di **beni della natura umana** si possono intendere tre cose:

- **Primo**, i principi costitutivi della natura, con le proprietà che ne derivano, come **le potenze** dell'anima e altre simili cose. Il primo di codesti beni di natura non viene né distrutto né diminuito dal peccato

- **Secondo**, anche **l'inclinazione alla virtù** è un bene di natura, poiché l'uomo riceve dalla natura, come abbiamo già visto, codesta inclinazione. **Viene diminuito dal peccato**. Infatti gli atti umani producono una certa inclinazione ad atti consimili, come abbiamo visto. Ora, dal momento che uno si porta verso uno dei contrari, diminuisce la sua inclinazione verso l'opposto. Perciò, **essendo il peccato il contrario della virtù, dal momento che uno pecca diminuisce quel bene di natura che è l'inclinazione alla virtù.**

- **Terzo**, per bene di natura si può intendere **il dono della giustizia originale**, che nella persona del primo uomo fu offerto a tutta la natura umana. **Fu eliminato totalmente dal peccato del nostro progenitore**

Concludendo, il primo di codesti beni di natura non viene né distrutto né diminuito dal peccato. Il terzo invece fu eliminato totalmente dal peccato del nostro progenitore. Mentre il bene di natura che sta nel mezzo, cioè l'inclinazione naturale alla virtù, viene diminuito dal peccato. Infatti gli atti umani producono una certa inclinazione ad atti consimili, come abbiamo visto. Ora, dal momento che uno si porta verso uno dei contrari, diminuisce la sua inclinazione verso l'opposto. Perciò, essendo il peccato il contrario della virtù, dal momento che uno pecca diminuisce quel bene di natura che è l'inclinazione alla virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 85 a. 1, ad arg. 1

Dionigi, com'è chiaro dal suo testo, parla dei beni di **natura della prima serie**, che consistono nell'"**essere, vivere ed intendere**".

I^a II^a q. 85 a. 1, ad arg. 2

Sebbene la natura preceda l'atto volontario, tuttavia ha un'inclinazione verso di esso. Perciò in se stessa la natura non cambia col variare dell'atto volontario: ma **cambia la sua inclinazione rispetto al termine.**

I^a II^a q. 85 a. 1, ad arg. 3

L'azione volontaria procede da diverse **potenze**, alcune delle quali sono **attive**, altre **passive**. Di qui deriva che le azioni volontarie possono causare o togliere qualche cosa nell'uomo che agisce, come abbiamo spiegato sopra, quando si trattava della generazione degli abiti [q.51, a.2].

I^a II^a q. 85 a. 1, ad arg. 4

Un accidente non può agire come causa efficiente sul proprio subietto; però può agire in esso come causa formale, cioè come la bianchezza fa bianca la parete in cui si trova. In tal senso niente impedisce che un peccato diminuisca i beni di natura: purché si tratti di quella menomazione che si riduce al disordine dell'atto. Invece rispetto al disordine del soggetto agente si deve affermare che codesta menomazione è possibile in quanto nelle azioni dell'anima intervengono elementi attivi ed elementi passivi: l'oggetto sensibile, p. es., muove l'appetito sensitivo, e l'appetito sensitivo dà un'inclinazione alla ragione e alla volontà, come sopra abbiamo visto. Di qui nasce il disordine: non già nel senso che un accidente agisce sul proprio soggetto; ma in quanto l'oggetto agisce sulla potenza, e una potenza agisce sull'altra, provocandone il disordine.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **tutto il bene naturale** dell'uomo possa essere distrutto dal peccato. Infatti:

I^a II^a q. 85 a. 2, arg. 1

I beni naturali dell'uomo sono finiti: essendo finita la stessa natura umana. Ma **qualsiasi finito viene consumato totalmente da una sottrazione continua**. Quindi, potendo il peccato sminuire di continuo i beni di natura, è chiaro che finalmente può giungere a consumarli del tutto.

I^a II^a q. 85 a. 2, arg. 2

Trattandosi di cose di una stessa natura, la ragione che vale per la parte vale anche per il tutto: ciò è evidente nel caso dell'aria, dell'acqua, della carne, e di tutti i corpi formati di parti omogenee. Ora, il bene di natura è del tutto uniforme. Perciò **dal fatto che il peccato può eliminarne una parte, ne segue che può eliminarlo tutto.**

I^a II^a q. 85 a. 2, arg. 3

Il bene di natura che il peccato diminuisce è la predisposizione alla virtù. Ora, **in alcuni codesta predisposizione è completamente distrutta dal peccato: il che è evidente nei dannati**, i quali sono irrecuperabili alla virtù, come i ciechi alla vista. Dunque il peccato può togliere completamente il bene di natura.

I^a II^a q. 85 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma, che "il male non può sussistere che nel bene". Ma non potendo il male colpa risiedere nei beni della virtù e della grazia, perché ad esso contrari, deve trovarsi nel bene di natura. Perciò quest'ultimo non ne viene mai del tutto eliminato.

I^a II^a q. 85 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo visto [a.1], il bene di natura che il peccato può diminuire è **l'inclinazione naturale alla virtù**. E questa appartiene all'uomo per il fatto stesso che è un essere **ragionevole**: infatti da ciò deriva il suo agire secondo ragione, che poi è agire secondo virtù. **Ora, il peccato non può togliere del tutto a un uomo di essere ragionevole; ché allora non sarebbe più capace di peccare**. Perciò non è possibile che codesto bene di natura sia del tutto eliminato.

Siccome però si riscontra che codesto bene viene continuamente diminuito dal peccato, alcuni, per chiarire la cosa, si son serviti di qualche esempio in cui si riscontra la diminuzione indefinita di una entità finita, senza arrivare al suo totale esaurimento. Ora, il Filosofo insegna che se da una quantità finita si toglie di continuo una parte sempre della stessa misura, mettiamo un palmo, si arriva al suo esaurimento. Se invece la sottrazione viene sempre ripetuta secondo una certa proporzione, e non secondo una stessa quantità, si potrà continuare all'infinito. Se una quantità, p. es., si divide in due parti, e da ciascuna se ne sottrae la metà, si può ripetere all'infinito questa operazione; tuttavia la sottrazione successiva sarà sempre minore della precedente. - Ora, questo nel caso nostro non avviene: infatti il peccato successivo non sempre sminuisce il bene di natura meno del precedente, anzi forse lo sminuisce di più, se è più grave.

Perciò, seguendo un'altra spiegazione, diremo che **codesta inclinazione è da ritenere intermedia tra due cose: è fondata nella natura razionale come nella sua radice, e tende al bene della virtù come a suo termine, o fine**. Cosicché la sua menomazione si può intendere in due maniere: dal lato della sua radice, o dal lato del suo termine. Nel primo senso non può essere menomata dal peccato: perché il peccato, come abbiamo visto, **non sminuisce la natura**. Invece può essere menomata nel secondo senso, col frapporsi di un ostacolo al raggiungimento del suo termine. Se venisse sminuita nel primo senso, a un certo punto dovrebbe essere del tutto esaurita, con l'esaurimento totale della natura umana. Siccome invece viene menomata col frapporsi di un ostacolo al raggiungimento del suo termine, è chiaro che può essere menomata all'infinito, poiché si possono frapporre infiniti ostacoli, quando un uomo aggiunge all'infinito peccato a peccato. E tuttavia non si arriva mai ad esaurirla del tutto, perché rimane sempre la radice di codesta inclinazione. La cosa viene chiarita dall'esempio dell'aria, corpo diafano, disposto per sua natura a ricevere la luce: codesta predisposizione, o attitudine, sebbene diminuisca col sopravvento delle nuvole, tuttavia rimane sempre nella radice della sua natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 85 a. 2, ad arg. 1

L'argomento è valido, se si tratta di una diminuzione fatta per **sottrazione**. Qui invece la diminuzione avviene per una sovrapposizione di ostacoli, la quale **non può né togliere né menomare la radice**, secondo le spiegazioni date.

I^a II^a q. 85 a. 2, ad arg. 2

L'inclinazione naturale è tutta uniforme; essa però dice relazione e a un principio e a un termine, cosicché da una parte ammette menomazioni, e dall'altra non le ammette.

I^a II^a q. 85 a. 2, ad arg. 3

Anche nei dannati rimane l'inclinazione naturale alla virtù: altrimenti in essi non ci sarebbe il **rimorso della coscienza**. Però non passa all'atto, perché la divina giustizia **sottrae loro la grazia**. Così anche nel cieco nato rimane l'attitudine radicale a vedere, in quanto è un animale che per natura ha la vista: ma non può passare all'atto, perché manca una causa capace di condurvelo, producendo l'organo che si richiede per vedere.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia esatto enumerare tra le **piaghe inflitte alla natura** dal peccato la **fragilità, l'ignoranza, la malizia e la concupiscenza**. Infatti:

I^a II^a q. 85 a. 3, arg. 1

Niente può essere insieme effetto e causa di una medesima cosa. Ora, **codeste quattro piaghe le abbiamo elencate tra le cause del peccato**. Quindi non possiamo metterle tra gli **effetti di esso**.

I^a II^a q. 85 a. 3, arg. 2

Malizia è il nome di un peccato. Perciò non si deve enumerare tra gli effetti del peccato.

I^a II^a q. 85 a. 3, arg. 3

La concupiscenza è qualche cosa di naturale, essendo un atto del concupiscibile. **Ora, ciò che è naturale non si può elencare tra le piaghe della natura**. Dunque non si deve considerare la concupiscenza come una piaga della natura.

I^a II^a q. 85 a. 3, arg. 4

Abbiamo detto sopra **[q.77, a.3]** che **peccare per fragilità significa peccare per passione**. **Ma anche la concupiscenza è una passione**. Quindi non va contrapposta alla fragilità.

I^a II^a q. 85 a. 3, arg. 5

S. Agostino riconosce "due penalità nell'anima peccatrice", e cioè "l'ignoranza e la difficoltà", dalle quali nascono "l'errore e il patimento": ma queste quattro cose non concordano con le quattro sopraindicate. Perciò è chiaro che uno dei due elenchi è inesatto.

I^a II^a q. 85 a. 3. SED CONTRA:

Sta l'autorità di **S. Beda**.

I^a II^a q. 85 a. 3. RESPONDEO:

Mediante la giustizia originale la ragione dominava perfettamente le potenze inferiori dell'anima, ed essa stessa era sublimata dalla sua sottomissione a Dio. Ma **la giustizia originale fu distrutta, come abbiamo detto [q.81, a.2], dal peccato di Adamo. E quindi tutte le facoltà dell'anima rimangono come destituite del proprio ordine**, dal quale erano indirizzate naturalmente alla virtù: e codesta destituzione si dice che è un fermento della natura.

Ora, **quattro sono le potenze dell'anima che possono essere sede di virtù [q.61, a.2]**, come sopra abbiamo visto:

- 1) la **ragione**, in cui risiede la **prudenza**; >>> **ignoranza**
- 2) la **volontà**, in cui si trova la **giustizia**; >>> **malizia**
- 3) l'**irascibile**, sede della **fortezza**; >>> **fragilità**
- 4) il **concupiscibile**, sede della **temperanza**. >>> **concupiscenza**

Perciò dal momento che la ragione è destituita del suo ordine alla verità, si ha la piaga dell'ignoranza; con la perdita dell'ordine che la volontà sperimenta per il bene, si ha la piaga della malizia; privando l'irascibile del suo ordine alle cose ardue, si ha la piaga della fragilità; e togliendo alla concupiscenza il suo ordine al bene dilettevole regolato dalla ragione, si ha la piaga della concupiscenza.

Quindi sono quattro le piaghe inflitte a tutta la natura umana dal peccato di Adamo. Siccome però l'inclinazione al bene viene menomata in ciascuno anche dal peccato attuale, come sopra abbiamo dimostrato, queste quattro piaghe **accompagnano pure gli altri peccati**; col peccato, cioè, la ragione si offusca, specialmente in campo pratico; la volontà diviene restia al bene; cresce l'interna difficoltà a ben operare; e la concupiscenza si accende.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 1

Niente impedisce che l'effetto di un peccato sia causa di un altro. Infatti dal momento che l'anima viene disordinata da un peccato, più facilmente è inclinata a peccare.

I^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 2

Malizia qui non sta a indicare il peccato, ma una certa **predisposizione della volontà al male**, secondo l'espressione della **Genesi, 8, 21**: **"I sensi e i pensieri del cuore umano inclinano al male sin dall'adolescenza"**.

I^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 3

Come abbiamo già detto, la concupiscenza è naturale per l'uomo in quanto sottostà alla ragione. Ma **quando passa i limiti della ragione è contro natura.**

I^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 4

In senso lato si può chiamare fragilità qualsiasi passione, in quanto debilita le forze dell'anima e ostacola la ragione. Ma Beda qui prende la fragilità in senso stretto, come contrapposta alla forza, propria dell'irascibile.

I^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 5

5. Il testo di S. Agostino citato nella difficoltà include le tre piaghe che si riscontrano nelle potenze appetitive, e cioè la malizia, la fragilità e la concupiscenza: infatti da esse dipende che uno non tenda con facilità al bene. L'errore, poi, e il dolore sono piaghe conseguenti: poiché uno si addolora per il fatto che si sente debole di fronte alle proprie concupiscenze.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la privazione di misura, bellezza e ordine non sia un effetto del peccato. Infatti:

I^a II^a q. 85 a. 4, arg. 1

S. Agostino insegna che "dove queste tre cose son grandi, si ha un gran bene; se son piccole, un bene piccolo; dove nulle, nessun bene". Ma il peccato non annulla mai del tutto il bene di natura. Dunque esso non elimina misura, bellezza e ordine.

I^a II^a q. 85 a. 4, arg. 2

Nessuna cosa può causare se stessa. Ora, **il peccato stesso, a dire di S. Agostino, è "privazione di misura, bellezza e ordine"**. Dunque codesta privazione non può essere effetto del peccato.

I^a II^a q. 85 a. 4, arg. 3

Peccati diversi devono avere effetti diversi. Ora, misura, bellezza e ordine, essendo cose diverse, dovranno essere eliminate da diverse privazioni; e quindi da peccati diversi. Perciò la loro privazione non è effetto di ogni peccato.

I^a II^a q. 85 a. 4. SED CONTRA:

Il peccato sta all'anima, come la malattia sta al corpo, conforme all'espressione del Salmo, 6, 3: "Pietà di me, Signore, perché sono infermo". Ma la malattia toglie al corpo misura, bellezza e ordine. Dunque **il peccato priva l'anima di misura, bellezza e ordine.**

I^a II^a q. 85 a. 4. RESPONDEO:

Abbiamo già spiegato nella Prima Parte [q.5, a.5], che **misura, bellezza e ordine accompagnano ogni bene creato come tale, e ogni ente.** Infatti ogni cosa è considerata esistente

e buona in forza di una forma, che le dà specie e bellezza. Ora, la forma di un essere, sia esso sostanziale o accidentale, è sempre secondo una data misura: **tanto è vero che** "le forme delle cose sono come i numeri", **secondo l'espressione di Aristotele**. Di qui deriva alle cose un modo di essere, che dà loro misura. Inoltre dalla propria forma ogni essere viene ordinato ad altre cose.

Perciò secondo i diversi gradi del bene **esistono diversi gradi di misura, di bellezza e di ordine**:

- **C'è un bene, dunque, che costituisce la sostanza stessa della natura**, provvisto di misura, bellezza e ordine: **e di questo uno non può essere né privato né impoverito dal peccato.**

- **C'è poi un bene che consiste nell'inclinazione naturale**, e anche questo ha la sua misura, la sua bellezza e il suo ordine: **esso però viene immiserito dal peccato, come abbiamo già visto, ma non viene del tutto eliminato.**

- **C'è ancora un bene che è virtù e grazia**, il quale ha anch'esso misura, bellezza e ordine: **e questo viene del tutto eliminato dal peccato mortale.**

- **E finalmente c'è un bene che è l'atto stesso ben ordinato, corredato di misura, bellezza e ordine: e l'esclusione, o privazione di esso costituisce il peccato medesimo.**

Ecco dunque chiarito come **il peccato possa essere privazione di misura, bellezza e ordine; e insieme causare codesta privazione, ovvero diminuzione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 85 a. 4, ad arg. 1 e 2

Sono così risolte le prime due difficoltà.

I^a II^a q. 85 a. 4, ad arg. 3

Misura, bellezza e ordine si implicano a vicenda, come abbiamo spiegato. Perciò la loro privazione e la loro diminuzione è simultanea.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la morte e le altre miserie corporali non siano effetti del peccato. Infatti:

I^a II^a q. 85 a. 5, arg. 1

Uguaglianza di cause richiede uguaglianza di effetti. Ora, le miserie suddette non sono uguali per tutti, ma in alcuni sono particolarmente gravi: **invece il peccato originale, di cui queste miserie sono gli effetti più vistosi, è uguale in tutti, come abbiamo spiegato. Dunque la morte e le altre miserie non sono effetti del peccato.**

I^a II^a q. 85 a. 5, arg. 2

Tolta la causa viene a cessare l'effetto. Invece **togliendo i peccati col battesimo, o con la confessione, codeste miserie non cessano.** Esse quindi non sono effetti del peccato.

I^a II^a q. 85 a. 5, arg. 3

Il peccato attuale è più colpevole di quello originale. Eppure il peccato attuale non altera la natura del corpo con dei malanni. Molto meno, dunque, il peccato originale. Perciò la morte e tutti gli altri malanni corporali non sono effetti del peccato.

I^a II^a q. 85 a. 5. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **Romani, 5, 12:** "Per opera di un sol uomo entrò il peccato nel mondo, e per il peccato la morte".

I^a II^a q. 85 a. 5. RESPONDEO:

Una cosa può essere causa di un'altra in due maniere: direttamente (per se), e indirettamente (per accidens).

- **È causa diretta, per se**, ciò che produce un effetto in virtù della propria natura, o forma: e da ciò segue che l'effetto è direttamente inteso dalla causa. Ora, siccome la morte e le altre miserie sono estranee all'intenzione di chi pecca, è chiaro che codesti malanni non hanno come causa diretta il peccato.

- **Invece una cosa per essere causa indiretta, per accidens**, di un fatto basta che intervenga a rimuoverne un ostacolo: Aristotele, p. es., osserva che "chi abbatte una colonna, indirettamente muove la pietra sovrapposta". In tal senso il peccato di Adamo è causa della morte e di tutte le altre miserie della natura umana; poiché codesto peccato distrusse la **giustizia originale**, da cui dipendeva non solo la subordinazione all'anima di tutte le potenze inferiori, ma la stessa **disposizione del corpo alle dipendenze dell'anima**, senza difetto alcuno, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.97, a.1]. Perciò sottratta la giustizia originale dal peccato del nostro progenitore, **la natura umana, come fu ferita nell'anima per il disordine delle sue facoltà, così divenne corruttibile per il disordine del corpo.**

Ora, la sottrazione della giustizia originale ha l'aspetto di pena, come la sottrazione della grazia. Perciò anche la morte, e tutte le miserie corporali che l'accompagnano, sono altrettanti castighi del peccato originale. E **sebbene codesti malanni non fossero voluti da chi faceva il peccato, rimangono però ad esso ordinati dalla giustizia di Dio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 85 a. 5, ad arg. 1

L'uguaglianza di cause dirette produce uguaglianza di effetti: perché l'aumento, o la diminuzione delle prime produce aumento, o diminuzione nei secondi. Ma **l'uguaglianza delle cause indirette non esige uguaglianza di effetti.** Se uno, p. es., abbatte col medesimo impulso due colonne, non ne segue che le pietre sovrapposte si muovono alla stessa velocità: ma sarà più veloce la pietra che risulta più grave per la sua natura, alla quale viene abbandonata con la rimozione dell'ostacolo che le impediva di cadere. Così, una volta eliminata la giustizia

originale, la natura del corpo umano fu lasciata a se stessa: ecco perché i corpi di alcuni sono più soggetti a dei malanni che quelli di altri, secondo la diversità della complessione naturale, sebbene il peccato d'origine sia uguale per tutti.

I^a II^a q. 85 a. 5, ad arg. 2

Il peccato, sia originale che attuale, viene tolto da colui al quale si deve anche l'eliminazione di queste miserie; e questi, come si esprime l'Apostolo, **Romani, 8, 11**: "farà rivivere anche i vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che risiede in voi": ma l'una e l'altra cosa avviene a suo tempo, secondo l'ordine della divina sapienza. Infatti è necessario giungere all'immortalità e all'impassibilità della gloria, che in Cristo ha già avuto il suo inizio, e che egli ci ha conquistato, dopo esserci conformati alla sua passione. Quindi è necessario che per un certo tempo rimanga la passibilità del nostro corpo, per meritare, sull'esempio di Cristo, l'impassibilità della gloria.

I^a II^a q. 85 a. 5, ad arg. 3

Nel peccato attuale possiamo considerare due cose:

- **l'essenza stessa dell'atto**, e la sua colpevolezza. Rispetto alla prima il peccato attuale può anche produrre un difetto nel corpo: alcuni, p. es., per un eccesso di cibo si ammalano, o muoiono.

- **Ma sotto l'aspetto di colpa** questo peccato priva della grazia, che è data agli uomini per rettificare le azioni dell'anima, non già per preservare anche dalle miserie corporali come la giustizia originale. Perciò il peccato attuale non causa, come quello originale, le miserie suddette.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la morte e gli altri malanni siano naturali per l'uomo. Infatti:

I^a II^a q. 85 a. 6, arg. 1

Secondo **Aristotele**, "corruttibile e incorruttibile differiscono come generi diversi". **Ora**, l'uomo appartiene al genere degli altri animali, che sono corruttibili per natura. Quindi l'uomo è naturalmente corruttibile.

I^a II^a q. 85 a. 6, arg. 2

Tutto ciò che si compone di contrari è per natura corruttibile, avendo così in se stesso la causa della propria corruzione. **Ma tale è il corpo umano.** Dunque esso è per natura corruttibile.

I^a II^a q. 85 a. 6, arg. 3

Il caldo per natura consuma l'umido. Invece **la vita umana viene conservata dal caldo e dall'umido**. Ma poiché le operazioni vitali si compiono per un atto del **calore naturale**, come **Aristotele** insegna, è chiaro che la morte e gli altri malanni sono naturali per l'uomo.

I^a II^a q. 85 a. 6. SED CONTRA:

Tutto ciò che nell'uomo è naturale proviene da Dio. Ma "**Dio non fece la morte**", come dice la Scrittura, **Sapienza, 1, 13**. Dunque la morte non è naturale per l'uomo.

Ciò che è conforme alla natura non può essere né punizione, né male: poiché ogni cosa trova conveniente quanto le è naturale. Ora, **la morte e gli altri malanni sono pena del peccato originale**, come sopra abbiamo detto. Dunque non sono naturali per l'uomo.

La materia dev'essere proporzionata alla sua forma, e ogni cosa al suo fine. Ma **il fine dell'uomo è la beatitudine eterna** [q.2, a.7; q.5, aa.3,4], come abbiamo dimostrato. E forma del corpo umano è **l'anima razionale**, che è incorruttibile, secondo le conclusioni raggiunte nella Prima Parte [q.75, a.6]. **Perciò il corpo umano è naturalmente incorruttibile**.

I^a II^a q. 85 a. 6. RESPONDEO:

Della natura di ogni essere corruttibile possiamo parlare in due sensi:

- **primo**, della natura universale; secondo, della natura particolare. **La natura particolare**, infatti, è la virtù attiva e preservativa di ciascuna cosa. E rispetto a questa qualsiasi corruzione, o malanno, è contro natura, come nota **Aristotele**: poiché codesta virtù ha di mira l'esistenza e la conservazione del soggetto cui appartiene.

- Invece **natura universale** è la virtù attiva esistente in un principio universale dell'universo, mettiamo in uno dei corpi celesti; oppure in una sostanza superiore, ossia in Dio stesso, denominato da qualcuno "natura naturante". E questa virtù mira al bene e alla conservazione dell'universo, che esigono l'alternarsi della generazione e della corruzione nelle cose. E da questo lato la corruzione e il deterioramento delle cose sono naturali: non già per l'inclinazione della forma, principio del loro essere e della loro perfezione; ma per l'inclinazione della materia, che l'agente universale distribuisce proporzionatamente a ciascuna forma. E sebbene ogni forma miri a perpetuare il proprio essere, nessuna forma di cose corruttibili può conseguire codesta perpetuità, all'infuori **dell'anima razionale**. **Poiché quest'ultima non è del tutto soggetta alla materia**, come le altre forme; anzi, ha persino una propria operazione immateriale, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte. Perciò all'uomo compete per natura l'incorruttibilità per parte della sua forma, a differenza delle altre cose corruttibili. Però siccome l'uomo ha una materia composta di elementi contrari, il tutto risulta corruttibile per l'inclinazione della materia. E da questo lato **l'uomo è naturalmente corruttibile, secondo la natura della materia** lasciata a se stessa, non già secondo la natura della forma.

Ora, le prime tre difficoltà dell'articolo fanno forza sulla materia; le tre successive guardano solo alla forma. Perciò per risolverle si deve ricordare che la forma dell'uomo, cioè **l'anima razionale**, per la sua incorruttibilità è proporzionata al **suo fine**, che è la **beatitudine eterna**. **Invece il corpo umano, per sua natura corruttibile, da un lato è proporzionato alla sua forma, e da un altro lato è sproorzionato**. Infatti in una data materia si possono considerare

due tipi di proprietà; quelle volute dall'agente; e quelle che costui non cerca, pur essendo conformi alla condizione naturale della materia. Un fabbro, p. es., per fare un coltello sceglie una materia dura e duttile, così da potersi assottigliare e adattare al taglio; e da questo lato il ferro è la materia adatta per un coltello. Ma il fatto che il ferro è soggetto a spezzarsi e od arrugginarsi, deriva dalla disposizione naturale del ferro, e non interessa l'agente, che anzi, se potesse, l'escluderebbe. Perciò questa disposizione della materia non è proporzionale all'intenzione dell'artefice, né all'intenzione dell'arte. Parimente **il corpo umano è una materia ricercata dalla natura per l'equilibrio della sua complessione, così da essere un organo adattissimo per il tatto, e per le altre potenze sensitive e motorie. La sua corruttibilità invece dipende dalla condizione della materia, e non è ricercata dalla natura: ché la natura, potendolo, sceglierebbe una materia incorruttibile.** **Dio però, a cui tutte le nature sono soggette, nel creare l'uomo supplì al difetto della natura, dando l'incorruttibilità al corpo mediante il dono della giustizia originale,** come abbiamo visto nella Prima Parte. **E in questo senso si dice che "Dio non fece la morte", e che la morte è punizione del peccato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >

>> La macchia del peccato.

Prima parte della seconda parte

Questione 86

Proemio

Passiamo a considerare **la macchia del peccato.**

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se il peccato produca una macchia nell'anima;

2. Se questa rimanga nell'anima dopo l'atto peccaminoso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **il peccato non produca una macchia nell'anima.** Infatti:

I^a II^a q. 86 a. 1, arg. 1

Una natura superiore non può sporcarsi col contatto di una natura inferiore: un raggio di sole, come nota S. Agostino, non si sporca a contatto di corpi purulenti. Ora, l'anima umana è di natura molto superiore alle cose transitorie, alle quali si volge peccando. Perciò quando pecca non ne riceve una macchia.

I^a II^a q. 86 a. 1, arg. 2

Il peccato, come sopra abbiamo visto, risiede specialmente nella volontà. E la volontà, a detta di Aristotele, è inclusa nella ragione. Ma **la ragione, o intelletto, non viene macchiata dalla considerazione di nessuna cosa, ché anzi ne riceve un perfezionamento. Dunque neppure la volontà viene macchiata dal peccato.**

I^a II^a q. 86 a. 1, arg. 3

Se il peccato causasse una macchia, questa sarebbe, o qualche cosa di positivo, o pura privazione. Ora, se fosse qualche cosa di positivo, non potrebbe essere che una disposizione, o un abito: infatti da un atto sembra che nient'altro possa essere causato, Ma non è disposizione né abito: perché eliminando abito e disposizione può restare ancora la macchia; com'è evidente nel caso di chi dopo aver peccato mortalmente di prodigalità, passa a commettere un peccato contrario. Dunque la macchia non è qualche cosa di positivo. - E non è neppure semplice privazione. Poiché tutti i peccati si somigliano dal lato dell'aversione e della privazione della grazia. E quindi seguirebbe che identica è la macchia di tutti i peccati. Dunque la macchia non è effetto del peccato.

I^a II^a q. 86 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide, 47, 22**: "Imprimesti una macchia alla tua gloria". E altrove, **Efesini, 5, 27**: "per far comparire egli stesso davanti a sé gloriosa la Chiesa, senza macchia, o ruga". E nei due casi si parla della **macchia del peccato**. Perciò il peccato produce una macchia.

I^a II^a q. 86 a. 1. RESPONDEO:

In senso proprio si parla di macchia per le **cose materiali**, quando un corpo nitido, p. es., l'oro, l'argento, o una veste, perde la sua lucentezza a contatto con altri corpi. **Perciò nelle cose spirituali se ne deve parlare per analogia** a codesta macchia. Ora, l'anima umana può avere due tipi di lucentezza:

- l'una dovuta allo **splendore della luce naturale della ragione**, che la dirige nei suoi atti;
- l'altra dovuta allo **splendore della luce divina**, cioè della **sapienza** e della **grazia**, che porta l'uomo a compiere il bene dovuto. Ma quando l'anima aderisce con l'amore a una cosa, si ha come un contatto di essa. E quando pecca aderisce a qualche cosa che è contraria alla luce della ragione e della legge divina, com'è evidente da quanto sopra abbiamo detto [*q.71, a.6*]. Ebbene, codesta perdita di luminosità **metaforicamente è chiamata macchia dell'anima**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 86 a. 1, ad arg. 1

L'anima non viene macchiata dalle cose inferiori per la virtù di esse, come se queste agissero su di essa: **al contrario è l'anima che col suo agire si sporca**, aderendo ad esse disordinatamente, contro la luce della ragione e della legge divina.

I^a II^a q. 86 a. 1, ad arg. 2

L'atto intellettuale si compie con la presenza delle cose intelligibili nell'intelletto; perciò l'intelletto non può esserne macchiato, ma piuttosto ne riceve un perfezionamento. Invece **l'atto della volontà consiste in un moto verso le cose, cosicché l'amore unisce l'anima alla cosa amata**. Per questo **l'anima si macchia quando vi aderisce disordinatamente**, secondo il detto di **Osea, 9, 10**: "Diventarono abominevoli come le cose che amarono".

I^a II^a q. 86 a. 1, ad arg. 3

La macchia non è qualche cosa di positivo nell'anima, e non indica una semplice privazione: indica invece una privazione della lucentezza dell'anima in rapporto alla sua causa, cioè al peccato. Perciò peccati diversi arrecano macchie diverse. Avviene qualche cosa di simile con l'ombra, privazione della luce dovuta all'interposizione di un corpo: secondo la diversità dei corpi le ombre cambiano.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **macchia non resti nell'anima dopo l'atto peccaminoso**. Infatti:

I^a II^a q. 86 a. 2, arg. 1

Passato l'atto non rimane nell'anima che l'abito, o la disposizione. La macchia però non è né abito, né disposizione, come abbiamo dimostrato. **Quindi la macchia non rimane nell'anima dopo l'atto del peccato.**

I^a II^a q. 86 a. 2, arg. 2

Abbiamo visto che la macchia sta al peccato, come l'ombra sta al corpo. Ora, passato il corpo, l'ombra non rimane. Dunque passato l'atto peccaminoso, non rimane la macchia.

I^a II^a q. 86 a. 2, arg. 3

Ogni effetto dipende dalla sua causa. Ma causa della macchia è l'atto peccaminoso. Perciò se cessa l'atto, non può rimanere nell'anima la macchia.

I^a II^a q. 86 a. 2. SED CONTRA:

Giosuè, 22, 17: "Vi sembra forse poca cosa la colpa commessa in Belfagor, la cui macchia perdura in voi fino ad oggi?".

I^a II^a q. 86 a. 2. RESPONDEO:

La macchia del peccato resta nell'anima anche dopo l'atto peccaminoso. E la ragione si è che la macchia importa, come si è visto, un difetto di luminosità dovuto a un rifiuto di fronte alla luce della ragione, o della legge divina. Perciò **finché uno rimane estraneo a codesta luce, resta in lui la macchia del peccato: questa scompare soltanto col ritorno della luce di Dio e della ragione, mediante la grazia**. Infatti, pur cessando l'atto del peccato, col quale si era allontanato dalla luce della ragione e della legge divina, **l'uomo non torna immediatamente al punto in cui era; ma si richiede un moto della volontà contrario al precedente**. Se uno, p. es., si allontana da una persona con una camminata, non si ritrova subito vicino a lei appena smette di camminare, ma deve riavvicinarsi tornando con un moto contrario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 86 a. 2, ad arg. 1

Dopo l'atto peccaminoso di positivo non rimane nell'anima che la disposizione, o l'abito: **rimane** però anche qualche cosa nel senso di privazione, e cioè **la mancanza di unione con la luce di Dio**.

I^a II^a q. 86 a. 2, ad arg. 2

Passato l'ostacolo del corpo, l'aria resta diafana e predisposta come prima rispetto al corpo illuminante: perciò l'ombra passa immediatamente. Invece passato l'atto peccaminoso, l'anima non rimane nel medesimo rapporto rispetto a Dio. Quindi il paragone non regge.

I^a II^a q. 86 a. 2, ad arg. 3

L'atto del peccato stabilisce una distanza da Dio, distanza cui è connessa una perdita di nitidezza, come fa un moto locale rispetto alla distanza locale. Perciò, come col cessare del moto locale, non si annulla la distanza raggiunta, così col cessare dell'atto peccaminoso non si elimina la macchia.

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Vizi e peccati >
>> Il reato, od obbligazione alla pena

Prima parte della seconda parte

Questione 87

Proemio

Passiamo così a considerare il reato, od **obbligazione alla pena**. Tratteremo prima:

- del **reato** [*Comportamento cui il legislatore ricollega una sanzione penale,*] **in se stesso;**
- e quindi della **distinzione tra mortale e veniale, che deriva dal reato.**

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se il reato, od obbligazione alla pena sia effetto del peccato;
2. Se un peccato possa essere punizione di altri peccati;
3. Se un peccato possa rendere l'uomo reo di pena eterna;
4. Se possa renderlo reo di una pena infinita quanto a grandezza;
5. Se tutti i peccati rendano rei di una pena eterna e infinita;
6. Se l'obbligazione alla pena, o reato, possa rimanere dopo il peccato;
7. Se per un peccato siano inflitte tutte le pene;
8. Se uno possa meritare la pena per i peccati altrui.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il reato, od **obbligazione alla pena**, non sia tra gli **effetti del peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 87 a. 1, arg. 1

Non sembra rientrare fra gli effetti propri di una cosa, ciò che ne deriva solo indirettamente. Ora, **l'obbligazione alla pena deriva solo indirettamente dal peccato, essendo estranea all'intenzione del peccatore.** Dunque l'obbligazione alla pena, o reato, non è effetto della colpa.

I^a II^a q. 87 a. 1, arg. 2

Il male non può essere causa di un bene. Ma la pena è un bene, essendo giusta e da Dio. Quindi non è effetto del peccato che è un male.

I^a II^a q. 87 a. 1, arg. 3

S. Agostino scrive, che **"ogni animo disordinato è punizione a se stesso"**. Ma una punizione non può meritare un'altra punizione: **ché altrimenti si andrebbe all'infinito.** Dunque il peccato non causa l'obbligazione a una pena.

I^a II^a q. 87 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo afferma, **Romani, 2, 9**: "**Tribolazione e angoscia sopra ogni animo d'uomo che fa il male**". Ora, compiere il male è peccato. Perciò il peccato provoca la punizione, indicata coi termini di tribolazione e di angoscia.

I^a II^a q. 87 a. 1. RESPONDEO:

Sia nel mondo fisico che in quello umano si verifica il fatto che chi insorge contro una cosa deve subirne la rivincita. Infatti vediamo nel mondo fisico che le energie contrarie agiscono con più forza quando si incontrano: ecco perché, a detta di Aristotele, "l'acqua riscaldata viene congelata con più forza". Perciò anche fra gli uomini avviene, secondo la naturale inclinazione, che uno tenti di umiliare chi insorge contro di lui. Ora, è evidente che tutte le cose racchiuse in un dato ordine formano come una cosa sola rispetto al principio di esso. Dal che deriva che quanto insorge contro un dato ordine viene represso dall'ordine medesimo, oppure da chi lo presiede. E siccome il peccato è un **atto disordinato**, è chiaro che chi pecca agisce sempre **contro un dato ordine**. E ne segue che dall'ordine medesimo deve essere represso. **E codesta repressione è la pena.**

Perciò in base ai tre ordini, cui è soggetta la volontà umana, un uomo può subire tre tipi di pena:

- **Primo**, la natura umana è soggetta all'ordine della propria **ragione**;
- **secondo**, all'ordine di chi governa l'uomo dall'esterno, sia spiritualmente che civilmente, e nella **società politica e in quella domestica**;
- **terzo**, è soggetta all'ordine universale del **governo divino**.

Ora, col peccato ciascuno di questi ordini viene sconvolto: infatti **chi pecca agisce contro la ragione, contro la legge umana, e contro la legge divina**. Perciò tre sono le pene che incorre: la prima da se medesimo, cioè il **rimorso della coscienza**; la seconda **dagli uomini**; la terza **da Dio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 1

La pena segue al peccato in quanto **male**, cioè sotto l'aspetto di **disordine**. Perciò, come nell'atto di chi pecca è indiretto (o per accidens) il male, perché preterintenzionale, così è indiretta l'obbligazione alla pena.

I^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 2

La pena in se stessa, inflitta da Dio o dagli uomini, può esser giusta: infatti come tale la pena non è effetto diretto del peccato, che si limita a predisporre ad essa. Invece il peccato rende **l'uomo reo di pena**, e questo **è un male**: **poiché, come nota Dionigi, "non è male essere puniti, ma diventare degni di punizione"**. Ecco perché tra gli effetti diretti del peccato si mette (non la pena, ma) l'obbligazione alla pena.

I^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 3

La punizione accennata dell'animo disordinato è dovuta alla **colpa**, in quanto sconvolge l'**ordine della ragione**. Ma l'uomo diviene reo di altre pene, in quanto sconvolge l'**ordine della legge divina ed umana**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che un **peccato** non possa essere **punizione del peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 87 a. 2, arg. 1

Le punizioni, come spiega il Filosofo, sono state introdotte per riportare gli uomini al bene della virtù. Ma **il peccato non riporta l'uomo al bene**, bensì al suo contrario. Quindi un peccato non può essere punizione di altri peccati.

I^a II^a q. 87 a. 2, arg. 2

Le pene giuste, a detta di S. Agostino, vengono da Dio. Ora, **il peccato non viene da Dio, ed è ingiusto**. Dunque un peccato non può esser pena di un altro peccato.

I^a II^a q. 87 a. 2, arg. 3

È essenziale alla punizione essere contro la volontà. Invece la colpa è volontaria, come abbiamo dimostrato. Dunque una colpa non può essere punizione di altri peccati.

I^a II^a q. 87 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che **certi peccati sono punizioni di altri**.

I^a II^a q. 87 a. 2. RESPONDEO:

Parlando (delle proprietà) di un peccato, si può distinguere ciò che è essenziale da ciò che è accidentale. Essenzialmente considerata una colpa non può mai essere punizione di altre colpe. Poiché il peccato è visto nella sua essenza in quanto promana dalla volontà: è così infatti che ha natura di colpa. Invece il concetto stesso di pena implica che essa sia contro volontà, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Perciò è evidente che a rigor di termini, in nessun modo un peccato può essere punizione di un altro peccato.

Invece **accidentalmente** considerato un peccato può esser pena del peccato in tre maniere:

- **Primo**, quale removens prohibens (cioè perché toglie l'ostacolo che impediva la colpa). Infatti ci sono delle cause che spingono al peccato, come le passioni, le tentazioni diaboliche, e altre cose del genere; e queste vengono lasciate prive di soccorso da parte della grazia divina, sottratta a causa del peccato. Perciò, **essendo la sottrazione della grazia una pena inflitta da Dio, [q.79, a.3]** come sopra abbiamo visto, ne segue che per accidens anche il peccato successivo si possa considerare una punizione. **In tal senso l'Apostolo scrive, Romani, 1, 24:**

"Perciò Dio li abbandonò alle concupiscenze dei loro cuori", che sono le passioni; cioè nel senso che **gli uomini, privi del soccorso della grazia divina, sono vinti dalle passioni.** E sotto questo aspetto un peccato può sempre essere punizione di un peccato precedente.

- **Secondo, a motivo dell'atto in se stesso**, che può implicare afflizione: il che avviene, sia negli atti interni, come è evidente per l'ira e l'invidia; sia negli atti esterni, come nel caso di chi si espone a fatiche e a gravi danni per compiere l'atto peccaminoso, secondo l'espressione della Scrittura, **Sapienza, 5,7**: "Ci siamo stancati per i sentieri dell'iniquità".

- **Terzo, a causa dei suoi effetti**; un peccato, cioè, può chiamarsi punizione **per gli effetti che lo accompagnano.** E in queste due ultime maniere un peccato, non solo è punizione di una colpa precedente, ma anche di se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 87 a. 2, ad arg. 1

Il fatto stesso che alcuni sono puniti da Dio, con la permissione di certi loro peccati, è ordinato al bene della virtù. Talora persino al bene di coloro che peccano: quando questi risorgono dal peccato più cauti e più umili. Sempre però a emendazione degli altri, i quali, vedendo il prossimo cadere di peccato in peccato, si trattengono di più da peccare. - Se poi consideriamo la cosa in rapporto agli altri due aspetti di cui abbiamo parlato, è chiaro che la pena è ordinata all'emenda, poiché il tormento della fatica e del danno nel peccato, è fatto apposta per ritrarre l'uomo dalla colpa.

I^a II^a q. 87 a. 2, ad arg. 2

La ragione vale se si considera il peccato **nella sua essenza.**

I^a II^a q. 87 a. 2, ad arg. 3

Lo stesso si dica della terza difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nessun peccato possa meritare una **pena eterna.** Infatti:

I^a II^a q. 87 a. 3, arg. 1

Una pena giusta è adeguata alla colpa: poiché **la giustizia è adeguazione.** Perciò sta scritto, **Isaia, 27, 8**: "In misura **rimisurata** la punirai, gettandola in esilio". Ora, il peccato è temporaneo. Dunque non può meritare una pena eterna.

I^a II^a q. 87 a. 3, arg. 2

Secondo **Aristotele**, "le pene sono delle medicine". **Ma nessuna medicina deve essere infinita**, essendo ordinata a un fine; "e quanto è ordinato a un fine non è mai infinito", a detta del Filosofo. Perciò nessuna pena deve essere infinita.

I^a II^a q. 87 a. 3, arg. 3

Nessuno dura a far sempre una cosa, se non ne gode. Ma la scrittura afferma, che, **Sapienza, 1, 13**: "**Dio non si allieta della perdizione degli uomini**". Dunque non punisce gli uomini con una pena eterna.

I^a II^a q. 87 a. 3, arg. 4

Niente di ciò che è per accidens può essere infinito. **Ma la pena è un per accidens**: infatti non è secondo la natura di chi viene punito. Quindi non può durare all'infinito.

I^a II^a q. 87 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Matteo, 25, 46**: "E questi se ne andranno nell'eterno supplizio". E altrove: **Marco, 3, 29**: "**Chiunque avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non ne otterrà perdono in eterno, ma è reo di un peccato eterno**".

I^a II^a q. 87 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo spiegato sopra **[a.1]**, **un peccato merita una punizione in quanto sconvolge un dato ordine**. E finché rimane la causa, rimane anche l'effetto. **Quindi finché dura il sovvertimento dell'ordine, deve rimanere l'obbligazione alla pena**. Ora, uno può sconvolgere l'ordine in modo riparabile, o in modo irreparabile. Ebbene, irreparabile è la mancanza che ne elimina il principio stesso: invece se ne salva il principio, in virtù di esso le deficienze si possono riparare. Se si corrompe, p. es., il principio visivo, la vista non è più recuperabile, se non per virtù divina: se invece la vista soffre delle difficoltà, ma ne è salvo il principio, è ancora riparabile per la natura o per l'arte. Ma ogni ordine ha un principio in rapporto al quale le altre cose ne divengono partecipi. **Se quindi il peccato distrugge il principio dell'ordine, col quale la volontà umana è sottomessa a Dio, si avrà un disordine di per sé irreparabile**, sebbene possa essere riparato dalla virtù di Dio. Ora, il principio di quest'ordine è il fine ultimo, al quale l'uomo aderisce con la **carità**. **Perciò tutti i peccati che ci distaccano da Dio, col distruggere la carità, di per sé importano un'obbligazione alla pena eterna**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 87 a. 3, ad arg. 1

Sia nel giudizio divino che in quello umano **la pena viene adeguata alla colpa quanto alla durezza; mai però viene adeguata alla colpa quanto alla durata**. **Infatti l'adulterio, o l'omicidio, commesso forse in un momento, non viene punito con la pena di un momento: ma viene punito talora col carcere perpetuo, o con l'esilio, oppure con la morte**. Nella quale ultima non va considerata la durata dell'esecuzione, ma piuttosto la **perpetua esclusione dal consorzio dei viventi**: e così rappresenta in qualche modo l'eternità della pena inflitta da Dio. Del resto, come insegna S. Gregorio, è giusto che sia punito nell'eternità di Dio, chi osò peccare contro

Dio nell'eternità del proprio essere. E si dice che uno ha peccato nell'eternità del proprio essere, non solo per la continuità dell'atto peccaminoso durante tutta la sua vita: ma **perché costituendo il proprio fine nel peccato, mostra la volontà di voler peccare eternamente.** Perciò **S. Gregorio** afferma, che "gli iniqui avrebbero voluto vivere senza fine, per poter rimanere senza fine nel peccato".

I^a II^a q. 87 a. 3, ad arg. 2

Anche le pene inflitte dalla legge umana **non sempre sono medicinali per chi è punito, ma solo per gli altri**: quando, p. es., viene impiccato un brigante, non lo si fa per la sua emendazione, ma per gli altri, perché desistano dal delinquere almeno per timore della pena; secondo il detto dei **Proverbi, 19, 25**: "Se batti l'insolente, anche lo stolto si fa accorto". Così anche le pene eterne dei reprobri inflitte da Dio sono medicinali per coloro che si astengono dai peccati alla considerazione di esse; secondo l'espressione del **Salmo, 59, 6**: "A quelli che ti temono hai dato un segno, onde sfuggano all'arco; perché sian liberati i tuoi prediletti".

I^a II^a q. 87 a. 3, ad arg. 3

Dio non gode delle pene in se stesse; ma si allietta per l'ordine **della sua giustizia, che le richiede.**

I^a II^a q. 87 a. 3, ad arg. 4

La punizione solo indirettamente (**per accidens**) è **ordinata alla natura**, ma di per sé è ordinata alla **restaurazione dell'ordine** lesa, e alla **giustizia di Dio**. Perciò finché dura il disordine deve durare la pena.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il peccato meriti una pena quantitativamente infinita. Infatti:

I^a II^a q. 87 a. 4, arg. 1

Geremia, 10, 24, così pregava: "Castigami, o Signore; ma con equanimità e non con tutto il tuo furore; affinché tu non mi riduca al niente". Ora, l'**ira**, o il **furore** di Dio indica **metaforicamente** la vendetta della **giustizia divina**: e ridurre al niente è una pena infinita, come è opera di una virtù infinita fare una cosa dal nulla. Dunque secondo la divina vendetta un peccato viene punito con una pena infinita nella sua gravità.

I^a II^a q. 87 a. 4, arg. 2

La gravità della pena corrisponde alla gravità della colpa; infatti sta scritto, **Deuteronomio, 25,2**: "Secondo la gravezza del peccato sarà la misura della pena". Ma il peccato, che è commesso contro Dio, è infinito: poiché esso è tanto più grave, quanto maggiore è la persona offesa; è peccato più grave, p. es., percuotere il sovrano che percuotere una persona privata. Ora, la grandezza di Dio è infinita. Perciò il peccato commesso contro Dio merita una pena infinita.

I^a II^a q. 87 a. 4, arg. 3

Una cosa può essere infinita in due maniere: nella sua durata, e nella sua grandezza. Ma la pena è infinita quanto alla durata. Dunque lo è pure nella sua grandezza.

I^a II^a q. 87 a. 4. SED CONTRA:

Stando a codesta tesi le punizioni dei peccati mortali sarebbero tutte uguali: poiché un infinito non può essere maggiore di un altro infinito.

I^a II^a q. 87 a. 4. RESPONDEO:

La pena è proporzionata alla colpa. E nella colpa si devono considerare due aspetti:

- Il primo è l'**aversione dal bene eterno**, che è infinito: e da questo lato il **peccato è infinito** >> **pena del danno (infinita)**.

- Il secondo è la **conversione**, o **adesione disordinata al bene transitorio**. E da questo lato il **peccato è limitato, o finito**: sia perché è tale il bene transitorio; sia perché l'adesione stessa è limitata, non potendo essere infinite le azioni della creatura >> **pena del senso (limitata)**.

Perciò dal lato dell'aversione corrisponde al peccato la pena del danno, che è infinita: è infatti la **perdita di un bene infinito, cioè di Dio**. Invece dal lato della conversione disordinata corrisponde al peccato la pena del senso, che è limitata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 1

Non si addice alla divina giustizia annientare del tutto il peccatore; essendo ciò incompatibile con l'eternità della pena, che quella richiede, come abbiamo dimostrato nell'articolo precedente. Ma **si dice che uno è ridotto al niente**, quando viene privato dei beni spirituali, secondo l'espressione paolina, **1Corinti, 13, 2**: "**Se non avessi la carità, non sarei nulla**".

I^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 2

L'argomento vale, se si considera il peccato dal lato dell'aversione: è così infatti che l'uomo pecca contro Dio.

I^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 3

- **La durata della pena corrisponde alla durata della colpa**, non quanto all'atto, bensì **quanto alla macchia che esso produce**, e che segna la durata dell'obbligazione alla pena.

- Invece la **durezza della pena** corrisponde alla **gravità della colpa**. Ora, **una colpa irreparabile di suo ha una durata infinita: perciò merita una pena eterna**. Ma dal lato della conversione questa infinità non esiste; perciò da questo lato la colpa non merita una pena infinita nella sua gravità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che **tutti i peccati** rendano meritevoli di una **pena eterna**. Infatti:

I^a II^a q. 87 a. 5, arg. 1

La pena, abbiamo detto, è proporzionata alla colpa. **Ma la pena eterna differisce infinitamente da quella temporale.** Mentre nessun peccato sembra differire infinitamente dall'altro, **essendo ogni colpa un atto umano, che non può mai essere infinito.** Perciò, siccome abbiamo già dimostrato che certi peccati meritano la pena eterna, sembra che a nessuno possa corrispondere una pena temporale.

I^a II^a q. 87 a. 5, arg. 2

Il peccato originale è tra tutti il più piccolo: infatti **S. Agostino** scrive, che **"la pena di coloro che son puniti per il peccato originale è quella più mite"**. Eppure al peccato originale corrisponde una pena eterna: infatti i bambini morti col peccato originale, senza battesimo, mai vedranno il regno di Dio: il che è evidente dalle parole del Signore, **Giovanni, 3,3: "Se uno non nasce di nuovo, non può vedere il regno di Dio"**. Dunque a maggior ragione sarà eterna la pena di tutti gli altri peccati.

I^a II^a q. 87 a. 5, arg. 3

Un peccato non merita una pena più grave, perché commesso con un altro, avendo ciascun di essi la pena rispettiva stabilita secondo la divina giustizia. Ora, se in un dannato, con altri peccati, si trova un peccato veniale, esso deve subire una pena eterna: poiché all'inferno non può esserci remissione alcuna. Perciò il peccato veniale merita senz'altro una pena eterna. E quindi a nessun peccato può corrispondere una pena temporale.

I^a II^a q. 87 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che certe colpe leggere vengono rimesse dopo questa vita. Dunque non tutti i peccati sono puniti con la pena eterna.

I^a II^a q. 87 a. 5. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto, il peccato causa l'obbligazione alla pena eterna, in quanto turba irrimediabilmente l'ordine della divina giustizia, contrastando il principio stesso dell'ordine, che è l'ultimo fine. Ora, **è evidente che in alcuni peccati c'è un certo disordine, però rispetto ai mezzi soltanto, senza contrastare con l'ultimo fine,** occupandosi di essi più o meno del dovuto, salvo sempre l'ordine all'ultimo fine: **come quando uno è troppo attaccato alle cose temporali, ma non fino al punto di voler offendere Dio,** facendo però qualche cosa contro i di lui precetti. **Perciò codesti peccati non meritano una pena eterna, ma temporale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 87 a. 5, ad arg. 1

I peccati non differiscono infinitamente tra loro **rispetto alla conversione** verso i beni transitori, la quale costituisce la sostanza dell'atto: ma si ha tale differenza **rispetto all'aversione**. Infatti certi peccati sono commessi per un'**aversione**, o abbandono del **fine** ultimo: altri invece per un **disordine** rispetto ai **mezzi**. E la differenza tra fine e mezzi è **infinita**.

I^a II^a q. 87 a. 5, ad arg. 2

Al peccato originale corrisponde una pena eterna, non per la sua **gravità**, ma per la condizione del soggetto, cioè dell'uomo **privo della grazia, la quale è il mezzo unico per la remissione della pena**.

I^a II^a q. 87 a. 5, ad arg. 3

Lo stesso si dica per la terza difficoltà, a proposito del peccato veniale. Infatti l'eternità della pena non è dovuta alla gravità della colpa, ma all'impossibilità di ottenerne la remissione, come abbiamo detto.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'**obbligazione alla pena, o reato, non rimanga dopo il peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 87 a. 6, arg. 1

Eliminata la causa, si elimina anche l'effetto. Ma il peccato è causa dell'**obbligazione alla pena**. Dunque eliminato il peccato, cessa anche codesta obbligazione.

I^a II^a q. 87 a. 6, arg. 2

Il peccato si elimina col ritorno alla virtù. Ora, a chi è virtuoso non è dovuta la pena, ma piuttosto il premio. Perciò, eliminata la colpa, non rimane l'**obbligazione alla pena**.

I^a II^a q. 87 a. 6, arg. 3

Secondo **Aristotele**, "le pene sono delle medicine". Ma le medicine non si usano più, dopo che uno è guarito da una malattia. Quindi, eliminata la colpa, non rimane obbligo di pena.

I^a II^a q. 87 a. 6. SED CONTRA:

Narra la **Scrittura, 2Re, 12, 13, 14**, che "David disse a Natan: Ho peccato contro il Signore. E Natan rispose a David: Anche il Signore ti ha rimesso il peccato; tu non morirai. Tuttavia poiché hai fatto bestemmiare i nemici del Signore a cagione del tuo peccato, il figlio che ti è nato morirà". **Dunque uno è punito anche dopo che il peccato è stato rimesso**. Quindi l'**obbligazione alla pena rimane anche dopo eliminata la colpa**.

I^a II^a q. 87 a. 6. RESPONDEO:

Nel peccato si possono considerare due cose: **l'atto peccaminoso, e la macchia che ne deriva.** Ora, è chiaro che in tutti i peccati attuali, terminato l'atto peccaminoso, rimane il reato. Infatti l'atto peccaminoso rende l'uomo reo e obbligato alla pena, in quanto trasgressore dell'ordine stabilito dalla giustizia divina. E in esso non rientra, se non mediante la soddisfazione della pena, che riporta l'uguaglianza della giustizia; in modo che colui il quale concesse alla propria volontà più del dovuto, agendo contro la legge di Dio, spontaneamente o contro voglia, soffra secondo l'ordine della giustizia divina il contrario di quanto vorrebbe. E questo, cioè il compensare con la pena per ristabilire l'equilibrio della giustizia, si osserva anche nelle ingiurie fatte agli uomini. Perciò **è evidente che cessato l'atto del peccato, o dell'ingiuria, rimane ancora l'obbligo della pena.**

Ma se parliamo della liberazione dal peccato rispetto alla macchia, è chiaro che quest'ultima si può togliere per il solo fatto che l'anima, col ricongiungersi a Dio, elimina la distanza da lui, la quale aveva portato in essa quella perdita di splendore che è appunto la macchia, come sopra abbiamo visto. Ora, l'uomo si ricongiunge a Dio con la **volontà.** Quindi non si può togliere da un uomo la macchia del peccato, senza che la sua volontà accetti l'ordine della divina giustizia, **o accollandosi spontaneamente una pena in riparazione delle colpe passate, oppure sopportando pazientemente una sofferenza imposta dalla divina giustizia;** perché in entrambi i casi la pena ha natura di soddisfazione. Ma la pena soddisfattoria toglie qualche cosa alla nozione di pena. Infatti la pena ha nel suo concetto di essere contraria alla volontà. Invece la pena soddisfattoria, sebbene considerata in astratto sia contraria alla volontà, tuttavia in concreto è volontaria. Perciò è volontaria in senso assoluto: com'è evidente da ciò che si disse a proposito della volontarietà. Si deve dunque concludere che, **tolta la macchia della colpa, può rimanere l'obbligazione a una pena soddisfattoria, non già a una vera punizione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 87 a. 6, ad arg. 1

Dopo l'atto peccaminoso, come rimane la macchia, così può rimanere il reato. Ma scomparsa la macchia, il reato (ossia l'obbligazione alla pena) **non rimane sotto il medesimo aspetto,** come abbiamo visto.

I^a II^a q. 87 a. 6, ad arg. 2

A chi è virtuoso non è dovuta una vera punizione, ma può essergli dovuta una pena soddisfattoria: poiché alla virtù spetta anche soddisfare per le offese fatte a Dio, o agli uomini.

I^a II^a q. 87 a. 6, ad arg. 3

Tolta la macchia è risanata la **piaga del peccato nella volontà.** Ma si richiede ancora la pena per guarire le altre potenze dell'anima sconvolte dal peccato, mediante medicine contrarie. Si richiede anche, **per ristabilire l'equilibrio della giustizia e per togliere lo scandalo altrui; in modo da edificare con la pena coloro che furono scandalizzati con la colpa;** come avvenne nel ricordato esempio di David.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non **tutte le pene** (della vita), **siano dovute a una colpa**. Infatti:

I^a II^a q. 87 a. 7, arg. 1

A proposito del cieco nato si legge nel Vangelo, **Giovanni, 9, 2, 3**: "**Né lui né i suoi genitori hanno peccato, perché nascesse cieco**". Così vediamo che molti bambini, anche battezzati, soffrono gravi pene: febbri, ossessioni diaboliche, e molte altre calamità del genere. E tuttavia in essi non c'è un peccato, essendo stati battezzati. E anche senza essere battezzati, in essi il peccato non si trova di più che negli altri bambini, i quali invece non soffrono. Perciò non tutte le penalità sono dovute al peccato.

I^a II^a q. 87 a. 7, arg. 2

Sono ugualmente ingiuste la prosperità degli empi e la punizione degli innocenti. Ora, le due cose capitano di frequente nella vita umana; infatti a proposito degli empi sta scritto, **Salmo, 72, 5**: "**Ai travagli degli uomini non han parte, né con gli altri uomini son flagellati**"; e altrove, **Giobbe, 21, 7**: "**Gli empi vivono, s'innalzano e hanno grandi ricchezze**"; e ancora, **Abacuc, 1, 13**: "**Perché stai contemplando quei che commettono iniquità e taci, lasciando l'empio divorare chi è più giusto di lui?**". Perciò non tutte le pene sono inflitte per una colpa.

I^a II^a q. 87 a. 7, arg. 3

Di Cristo si legge, che, **IPietro, 2, 22**: "**non fece mai peccato, e mai sul labbro di lui fu trovato inganno**". E tuttavia si dice ancora, che, **IPietro, 2, 21**: "**ha sofferto per noi**". Dunque non sempre Dio infligge la pena per una colpa.

I^a II^a q. 87 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giobbe, 4,7**: "**Chi mai fu innocente e perì? O quando mai i retti furono distrutti? Al contrario, io ho visto che quei che compiono l'iniquità pel soffio di Dio periscono**". **E S. Agostino** insegna, che "**ogni pena è giusta, ed è inflitta per qualche peccato**".

I^a II^a q. 87 a. 7. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto [a.6], la **pena** può essere **di due qualità**: vera punizione, e

- **pena soddisfattoria**. Quest'ultima è in qualche modo volontaria. E poiché capita che persone non obbligate alla pena formino volontariamente una cosa sola, con quelle che vi sono obbligate, per unione d'amore, può capitare che chi non ha peccato porti talora volontariamente la pena di un altro. Del resto anche negli affari vediamo che alcuni prendono su di sé i debiti di altri.

- Se invece si parla della **vera punizione** come tale, allora questa è sempre connessa con una colpa propria: talora con un **peccato attuale**, come quando uno è punito da Dio, o dagli uomini per i peccati commessi; talora invece con il **peccato originale**, sia **in maniera diretta**, che in **maniera derivata**. Pena diretta del peccato originale è l'abbandono della natura umana a se stessa, priva del soccorso della giustizia originale. Ma da ciò derivano appunto tutte le penalità che colpiscono gli uomini per il guasto della loro natura.

Si noti però che talora sembra una pena quello che non lo è in senso assoluto. Infatti la pena è una suddivisione del male, come si disse nella Prima Parte [q.48, a.5]. E il male è privazione di bene. Ora, essendo molteplici i beni dell'uomo, cioè beni dell'anima, del corpo, e delle cose esteriori, può capitare che uno soffra la perdita di un bene minore, per crescere in uno superiore. Uno, p. es., può accettare la perdita del danaro per la salute del corpo; oppure la perdita di entrambi per la salvezza dell'anima, e per la gloria di Dio. E allora tale perdita non è per l'uomo un male in senso assoluto, ma solo in senso relativo. Perciò non ha assolutamente parlando natura di **pena**, ma di **medicina**: infatti anche i medici somministrano delle medicine amare, per guarire gli infermi. E poiché codesti mali non sono delle vere punizioni, hanno un rapporto causale con la colpa solo in questo senso: che la necessità di curare la natura umana con queste pene medicinali deriva dalla corruzione della natura; che è punizione del peccato originale. Infatti nello stato d'innocenza non sarebbero stati necessari penosi esercizi per progredire nella virtù. Perciò l'aspetto penale di essi è un effetto del peccato originale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 87 a. 7, ad arg. 1

I difetti di nascita, e quelli dei bambini sono effetto e pena del **peccato originale**, come abbiamo dimostrato sopra [q.85, a.5]. E rimangono anche dopo il battesimo, per le ragioni sopra indicate. E la loro disuguaglianza dipende, come si è detto, dalla diversità della natura lasciata a se stessa. Tuttavia **codesti difetti sono ordinati dalla divina provvidenza alla salvezza degli uomini**, di quelli che ne soffrono, o di coloro per i quali sono un avvertimento; oppure alla gloria di Dio.

I^a II^a q. 87 a. 7, ad arg. 2

I beni temporali e materiali sono dei beni umani, ma piccoli: mentre i beni spirituali sono i grandi beni dell'uomo. Perciò è comprensibile che la divina giustizia dia alle persone virtuose beni spirituali, solo elargendo loro quel tanto di beni temporali che è sufficiente alla virtù. Infatti **Dionigi** scrive: "Non conviene alla divina giustizia snervare la forza dei migliori col dono di cose materiali". Invece agli altri vengono concessi i beni temporali, che però ridondano a loro danno. Infatti nel Salmo si legge, **Salmo, 72, 6**: "Perciò li possiede l'orgoglio".

I^a II^a q. 87 a. 7, ad arg. 3

Cristo sostenne una pena soddisfattoria per i peccati nostri, non già per i suoi.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che uno possa essere punito per i peccati altrui. Infatti:

I^a II^a q. 87 a. 8, arg. 1

Sta scritto nell'**Esodo, 20, 5**: "Io sono un Dio geloso, che visito l'iniquità dei padri nei figli, sino alla terza e quarta generazione di quelli che mi odiano". E in S. **Matteo, 23, 35**: "... affinché ricada su di voi tutto il sangue giusto sparso sulla terra".

I^a II^a q. 87 a. 8, arg. 2

La giustizia umana deriva dalla giustizia divina. Ora, secondo la giustizia umana sono puniti i figli per i loro genitori, come, p. es., nei delitti di lesa maestà. Perciò anche secondo la giustizia divina uno può essere punito per i peccati altrui.

I^a II^a q. 87 a. 8, arg. 3

Né vale rispondere che nel caso il figlio è punito non per il peccato di suo padre, ma per il proprio, in quanto imita quello paterno: poiché questo si potrebbe dire anche degli estranei, puniti da una pena analoga a quella con cui son puniti i peccati da essi imitati. Dunque i figli non sono puniti per i peccati propri, ma per quelli altrui.

I^a II^a q. 87 a. 8. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ezechiele, 18, 20**: "Il figlio non porterà l'iniquità del padre".

I^a II^a q. 87 a. 8. RESPONDEO:

Se parliamo di pene soddisfattorie volontariamente accettate, può capitare che uno porti, l'abbiamo detto, la pena di un altro in quanto forma quasi un'unità con lui.

- Se invece parliamo di **pene inflitte per dei peccati**, cioè in quanto sono punizioni, allora **ciascuno viene punito per i propri peccati**: poiché l'atto del peccato è qualche cosa di personale.

- Se poi parliamo di **pene medicinali**, allora può capitare che uno sia punito per i peccati altrui. Infatti nell'articolo precedente abbiamo detto che la perdita dei **beni materiali**, e degli stessi beni del corpo può essere una pena medicinale, **ordinata alla salvezza dell'anima**. Perciò niente impedisce che uno sia colpito con codeste pene, da Dio o dagli uomini, per i peccati di altri: e cioè **un figlio per i peccati del padre, un suddito per quelli del suo signore, in quanto costoro sono qualche cosa di essi**. Però se il figlio, o il suddito, è partecipe della colpa, codeste penalità sono punizioni per due versi: per chi è punito, e per colui che ha provocato la punizione. Se invece non è partecipe della colpa, allora sono punizioni soltanto per chi ha provocato la punizione: mentre per chi è punito si tratta solo di medicine, purché egli non abbia indirettamente consentito al peccato altrui; infatti queste penalità sono ordinate al bene dell'anima, se sopportate pazientemente.

- **Invece le pene spirituali** non possono essere semplici medicine: poiché il bene dell'anima non può essere ordinato a un bene superiore. Perciò **nei beni dell'anima nessuno soffre menomazioni, senza una colpa personale**. E quindi, uno non soffre queste menomazioni per altri, come dice S. Agostino: **poiché rispetto all'anima il figlio non è qualche cosa del padre**. Ecco perché il Signore diceva ad **Ezechiele, 18, 4**: "Tutte le anime sono mie".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 87 a. 8, ad arg. 1

I due testi sembrano riferirsi alle pene temporali o corporali, in quanto i figli sono cosa dei loro genitori, e continuatori degli antenati. Oppure, se si riferiscono alle pene spirituali, sottintendono **l'imitazione delle colpe**: perciò nell'Esodo si parla di «quelli che mi odiano»; e in S. Matteo, 23, 32, si dice: "E voi colmate la misura dei vostri padri".

- La Scrittura afferma che i peccati dei genitori sono puniti nei figli, perché questi, educati nei peccati dei genitori, sono più portati alla colpa: sia per la familiarità, sia per l'esempio autorevole degli avi. E son degni di maggiore punizione, se, vedendo la pena dei genitori, non si sono corretti.

- E aggiunge, "fino alla terza e alla quarta generazione", perché per gli uomini è possibile avere la vita così lunga da vedere la terza e la quarta generazione; ed entro questi limiti i figli possono vedere i peccati dei maggiori per imitarli, e questi possono vedere le pene dei figli per soffrirne.

I^a II^a q. 87 a. 8, ad arg. 2

Le pene inflitte dalla legge umana e per i peccati altrui sono materiali e temporali. E sono rimedi, o medicine, contro eventuali colpe successive: e cioè per trattenerne quelli che son puniti, o gli altri, da colpe consimili.

I^a II^a q. 87 a. 8, ad arg. 3

Si dice che per i peccati altrui sono più puniti i familiari che gli estranei, sia perché la punizione dei familiari ridonda in qualche modo su chi ha peccato, secondo le spiegazioni date, poiché il figlio è cosa del padre. Sia anche perché gli esempi di famiglia, e le loro punizioni, impressionano di più. Perciò quando uno è stato educato nei peccati dei genitori, li asseconda con più forza; e, se non viene intimorito dalle punizioni, è più ostinato; perciò merita una pena più grave.