

Schema della seconda parte

Il moto della creatura ragionevole verso Dio

Qui consideriamo:

- **Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine: [I-II, 1-5](#)**

- **Mezzi** (ossia gli atti umani) per raggiungere il fine ultimo e ostacoli che vi si oppongono:

a) gli **atti umani in generale: [I-II, 6-114](#)**

b) le azioni umane **in particolare: [II-II,1-189](#)**

oo

Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine (I-II, 1-5)

A - il fine ultimo in generale [I-II, 1](#)

B - la beatitudine I-II, 2-5

1) in quali beni consista [I-II, 2](#)

2) che cosa sia [I-II, 3-4](#)

a) la beatitudine in se stessa [I-II, 4](#)

b) cose richieste per la beatitudine [I-II, 5](#)

Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine

Prima parte della seconda parte Proemio

Come insegna il **Damasceno**, si dice che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, in quanto l'immagine sta a indicare «**un essere dotato d'intelligenza, di libero arbitrio, e di dominio sui propri atti**» perciò, dopo di aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio e di quanto è derivato dalla divina potenza conforme al divino volere, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto questi è principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su se stesso.

Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine

> Il fine ultimo dell'uomo

Prima parte della seconda parte

Questione 1 - Proemio

- La prima cosa da considerare sull'argomento è il **fine ultimo della vita umana**,
- la seconda saranno **i mezzi che permettono all'uomo di raggiungerlo**: infatti dal fine dipende la natura di quanto al fine è ordinato.
- E, una volta ammesso che **la beatitudine è il fine della vita umana**, prima di tutto bisogna trattare dell'**ultimo fine** in generale, quindi della **beatitudine**.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se appartenga all'uomo agire per un fine;
2. Se questo sia proprietà della natura ragionevole;
3. Se gli atti umani siano specificati dal fine;
4. Se esista un fine ultimo della vita umana;
5. Se un uomo possa avere più fini ultimi;
6. Se l'uomo ordini tutto al fine ultimo;
7. Se sia identico il fine ultimo per tutti gli uomini;
8. Se questo fine sia comune anche alle altre creature.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che all'uomo non appartenga agire per un fine.

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

La **causa** per sua natura dice priorità. Il **fine**, al contrario, dice termine ultimo. Perciò il fine non ha ragione di causa. L'uomo invece agisce per quanto è causa dell'azione, infatti la preposizione per sta a indicare un rapporto causale. Dunque all'uomo non appartiene agire per un fine.

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

Ciò che costituisce il fine ultimo non è ordinato a un fine. Ma in certi casi le **azioni** stesse costituiscono l'**ultimo fine**, come il **Filosofo** dimostra. Dunque l'uomo non sempre agisce per un fine.

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

L'uomo agisce per un fine quando delibera. Ora, l'uomo spesso agisce senza deliberazione alcuna, e talora perfino senza pensarci affatto; come quando muove il piede o la mano, oppure si gratta la barba, pensando ad altro. Dunque non sempre l'uomo agisce per un fine.

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

Le cose appartenenti a un dato genere derivano tutte dal principio di esso. Ma il fine è il principio dell'agire umano, come il **Filosofo** dimostra. **Dunque le azioni dell'uomo sono compiute tutte per un fine.**

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

Tra le azioni che l'uomo compie, sono dette umane in senso stretto soltanto quelle compiute dall'uomo in quanto uomo. Ora, l'uomo si distingue dalle altre creature, non ragionevoli, perché padrone dei propri atti. Perciò in senso stretto **si dicono umane le sole azioni di cui l'uomo ha la padronanza.** D'altra parte l'uomo è padrone dei suoi atti mediante la **ragione e la volontà**: difatti è stato scritto che il libero arbitrio è "una facoltà della volontà e della ragione". E quindi propriamente sono denominate umane le azioni che derivano dalla **deliberata volontà**. Le altre azioni, che all'uomo vanno attribuite, potranno chiamarsi azioni dell'uomo, ma non azioni umane in senso proprio, non appartenendo esse all'uomo in quanto uomo. Ora, tutti gli atti, che procedono da una data facoltà, ne derivano secondo la ragione formale dell'oggetto di essa. **Ma oggetto della volontà è il fine e il bene. Dunque tutte le azioni umane saranno necessariamente per un fine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il fine, pur essendo l'ultima cosa in ordine di esecuzione, è tuttavia la prima nell'intenzione dell'agente. Ed è così che possiede la ragione di causa.

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

Un'azione umana, per essere l'ultimo fine, è necessario che sia volontaria: altrimenti non sarebbe azione umana, come si è detto. **E un'azione può essere volontaria in due modi:**

- **primo, perché comandata dalla volontà**, p. es., camminare o parlare;
- **secondo, perché emessa dalla volontà**, come il volere stesso.

Ora, è impossibile che l'atto stesso emesso dalla volontà sia l'ultimo fine. Infatti il fine è oggetto della volontà, come il colore è oggetto della vista; e come è impossibile che il primo oggetto visivo sia il vedere medesimo, poiché ogni atto visivo è visione di un oggetto visibile; così **è assurdo che il primo oggetto appetibile, ossia il fine, sia il volere medesimo**. Rimane dunque che un'azione umana, per essere l'ultimo fine, deve essere comandata dalla volontà. Ma in tal caso l'azione dell'uomo, almeno per la volizione che la riguarda, è per un fine. Dunque è vero che l'uomo, qualunque azione compia, agisce sempre per un fine. Anche nel compiere l'azione che si identifica con l'ultimo fine.

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

Le azioni indicate **non sono propriamente azioni umane: poiché non procedono da una deliberazione della ragione**, la quale è il vero principio degli atti umani. E quindi esse hanno un fine in rapporto all'immaginativa, ma non un fine prestabilito dalla ragione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che agire per un fine sia **proprietà esclusiva della natura ragionevole**.

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

L'uomo, il quale certamente agisce per un fine, non agisce mai per un fine che non conosce. Ora, **molti sono gli esseri che non conoscono il fine: o perché privi affatto di cognizione**, come le creature insensibili, o perché non capiscono il rapporto di finalità, come gli animali bruti. Dunque è proprietà esclusiva della natura ragionevole agire per un fine.

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

Agire per un fine significa indirizzare verso il fine la propria azione. Dunque non compete ad esseri privi di ragione.

I^a II^a q. 1 a. 2, arg. 3

Il fine, come il bene, è oggetto della volontà. Ma, **al dire di Aristotele**, "la volontà ha sede nella ragione". **Perciò agire per un fine spetta soltanto alla natura ragionevole.**

I^a II^a q. 1 a. 2. SED CONTRA:

Aristotele insegna, che "non l'intelletto soltanto, ma anche la natura agisce per un fine".

I^a II^a q. 1 a. 2. RESPONDEO:

È necessario che tutti gli agenti agiscano per un fine. Infatti in una serie di cause ordinate tra loro, non si può eliminare la prima, senza eliminare anche le altre. Ma la prima delle cause è la causa finale. E lo dimostra il fatto che la materia non raggiunge la forma, senza la mozione della **causa agente**: poiché nessuna cosa può passare da se stessa dalla potenza all'atto. Ma la **causa agente non muove senza mirare al fine**. Infatti, se l'agente non fosse determinato a un dato effetto, non verrebbe mai a compiere una cosa piuttosto che un'altra: e quindi, perché produca un dato effetto è necessario che venga determinato a una cosa definita, la quale acquista così la ragione di fine. Ora, questa determinazione, che nell'essere ragionevole è dovuta all'**appetito intellettuale**, detto volontà, negli altri esseri viene prodotta dall'**inclinazione naturale**, chiamata appunto **appetito naturale**.

Tuttavia dobbiamo ricordare che un essere può tendere verso il fine, con la propria operazione, o moto, in due maniere: primo, muovendo se stesso verso il fine, come fa l'uomo; secondo, facendosi muovere da altri verso il fine, come la freccia che tende a un fine determinato perché mossa dall'arciere, il quale ne indirizza l'operazione verso il bersaglio. Gli esseri, dunque, dotati di ragione muovono se stessi al raggiungimento del fine; perché sono padroni dei propri atti mediante il **libero arbitrio**, che è "una facoltà della volontà e della ragione". Gli esseri invece privi di ragione tendono al fine in forza di **un'inclinazione naturale**, come sospinti da altri e non da se stessi: e questo perché non conoscono la finalità delle cose, e quindi non possono ordinare nulla verso il fine, ma vengono ordinati da altri al raggiungimento del fine. Abbiamo infatti già spiegato [I, q.22, a.2, ad 4; q.103, a.1, ad 3] che tutta la natura priva di ragione va considerata in rapporto a Dio come uno strumento rispetto all'agente principale. E quindi è proprio della natura ragionevole tendere al fine muovendo e guidando se stessa al raggiungimento di esso; mentre la natura priva di ragione ha il compito di raggiungere il fine, o conosciuto, nel caso degli animali bruti, o non conosciuto, nel caso degli esseri assolutamente privi di cognizione, **facendosi condurre e guidare da altri**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Quando l'uomo agisce direttamente per il fine, certamente conosce il fine; ma quando egli viene sospinto e guidato da altri, come quando agisce sotto l'altrui comando, o si sposta perché urtato da un altro, non è necessario che conosca il fine. E così avviene per gli esseri irragionevoli.

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

Ordinare o indirizzare al fine spetta a chi può muovere se stesso verso il fine. A chi invece è portato da altri al raggiungimento del fine, spetta di essere ordinato al fine da altri. E questo può capitare anche alla natura priva di ragione, però mediante un essere dotato di ragione.

I^a II^a q. 1 a. 2, ad arg. 3

Oggetto della volontà è il fine, o il bene nella sua universalità. Cosicché non può esserci volontà **negli esseri privi di ragione** e d'intelligenza, non avendo essi la capacità di apprendere l'universale: ma in essi esiste **l'appetito naturale o quello sensitivo**, determinati a dei beni **particolari**. Ora, è evidente che le cause particolari sono mosse da quelle universali: il reggitore

di uno stato, p. es., che mira al bene comune, muove col suo comando tutti gli uffici particolari della città. È necessario quindi che tutti gli esseri privi di ragione siano mossi al conseguimento dei fini particolari da una volontà intelligente, che ha di mira il bene universale, e cioè dalla volontà divina.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli atti umani non ricevano dal fine la loro specificazione.

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

Il fine è una causa estrinseca. Ma tutte le cose ricevono la loro specie da un principio intrinseco. Dunque gli atti umani non la ricevono dal fine.

I^a II^a q. 1 a. 3, arg. 2

Ciò che dà la specie deve avere una priorità. Il fine invece viene dopo in ordine ontologico. Dunque l'atto umano non può ricevere la specie dal fine.

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

La medesima cosa non può avere che una specie. Ora, può capitare che il medesimo atto venga ordinato a diversi fini. Dunque il fine non può determinare la specie degli atti umani.

I^a II^a q. 1 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Le nostre opere sono colpevoli o lodevoli, secondo che è colpevole o lodevole il loro fine".

I^a II^a q. 1 a. 3. RESPONDEO:

Ogni cosa deriva la sua specie dall'atto e non dalla potenza: difatti gli esseri composti di materia e forma raggiungono la specie mediante le loro forme. Lo stesso vale per il moto in senso stretto. Poiché l'azione e la passione, in cui il moto si distingue, derivano la loro specie dall'atto: e cioè, l'azione dall'atto che è il principio operativo, la passione dall'atto che è il termine del moto. Difatti il riscaldamento all'attivo non è che il moto derivante dal calore, e il riscaldamento al passivo non è che il moto verso il calore: e la definizione non fa che esprimere la natura della specie.

Ora, gli atti umani considerati in tutte e due le maniere, o come azioni, o come passioni, ricevono dal fine la loro specie. Realmente gli atti umani si possono considerare in tutte e due le maniere: poiché l'uomo muove se stesso e da se stesso è mosso. Abbiamo spiegato che gli atti si dicono umani in quanto procedono da deliberata volontà. Oggetto poi della volontà è il bene, e il fine. È perciò evidente che il fine costituisce il principio degli atti umani in quanto umani. Così pure ne costituisce il termine: infatti l'atto umano ha il suo termine in quello che

la volontà persegue come suo fine; del resto anche nella generazione naturale la forma del generato diviene identica alla forma del generante. E dal momento che, al dire di S. Ambrogio, "umani sono propriamente i costumi", particolarmente dal fine ricevono la loro specie le azioni morali: infatti atti umani e atti morali sono la stessa cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il fine non è qualche cosa di totalmente estrinseco all'atto: poiché ha con esso relazione di principio e di termine; ed è proprio dell'atto come tale derivare da un principio in quanto azione, e tendere a un termine come passione.

I^a II^a q. 1 a. 3, ad arg. 2

Abbiamo già spiegato che il fine appartiene alla volontà in quanto è prima nell'intenzione. E proprio in tal modo esso specifica le azioni umane o morali.

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

Un atto, numericamente identico in quanto promana in concreto da un agente, è sempre ordinato a un unico fine prossimo, dal quale riceve la specie: ma può essere ordinato a più fini remoti, dei quali l'uno sia fine dell'altro. - È possibile invece che un atto, identico nella sua specie fisica, sia ordinato a fini diversi nell'ordine volitivo: l'uccisione di un uomo, p. es., che fisicamente è sempre di una medesima specie, può essere ordinata sia all'esecuzione della giustizia che all'appagamento dell'ira. E si avranno allora atti specificamente diversi nell'ordine morale: poiché nel primo caso si avrà un atto di virtù, e nel secondo un atto peccaminoso. Il moto, infatti, non riceve la specie da un termine accidentale, ma solo da un termine appropriato. Ora, i fini morali sono accidentali per le cose fisiche; e al contrario la finalità di ordine fisico è accidentale nell'ordine morale. Niente perciò impedisce che atti specificamente identici nell'ordine fisico, siano diversi nell'ordine morale, e viceversa.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non esista un fine ultimo della vita umana, ma piuttosto una serie indefinita di fini.

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

Il bene è per natura ordinato a diffondersi, come Dionigi dimostra. Ma se quanto procede dal bene, è bene esso stesso, è necessario che codesto bene diffonda altro bene: e così la promanazione del bene è senza limiti. Ora, il bene ha ragione di fine. Quindi tra i fini c'è un procedimento all'infinito.

I^a II^a q. 1 a. 4, arg. 2

Le entità dipendenti dalla ragione possono **moltiplicarsi all'infinito**: difatti le **quantità matematiche** possono crescere senza limiti. E le specie dei numeri sono anch'esse infinite, poiché, posto qualsiasi numero, la ragione può sempre escogitarne uno più grande. Ma il desiderio del fine dipende dalla ragione. **Perciò anche nei fini si procede all'infinito.**

I^a II^a q. 1 a. 4, arg. 3

Il bene, o fine, è oggetto della volontà. Ma la volontà può riflettere su se stessa infinite volte: posso cioè volere qualche cosa, e quindi volere di volerla, e così all'infinito. Dunque si ha un processo all'infinito nei fini del volere, e si esclude l'esistenza di un ultimo fine della volontà umana.

I^a II^a q. 1 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna, che "distruggono l'essenza del bene, coloro che lo riducono a un processo indefinito". Ma il bene è precisamente quello che ha ragione di fine. **Dunque il processo all'infinito è contro la ragione di fine. È perciò necessario ammettere un ultimo fine.**

I^a II^a q. 1 a. 4. RESPONDEO:

È da escludersi sotto tutti gli aspetti un vero processo all'infinito tra i fini. Poiché in ogni serie di cose ordinate tra loro, avviene necessariamente che tolta la prima vengano a cessare anche le altre connesse con quella. **Il Filosofo** infatti dimostra che è impossibile procedere all'infinito tra le cause del moto, poiché se non esistesse un primo motore, gli altri non potrebbero muovere, derivando essi il loro moto da quel primo motore.

Ora, tra i fini esistono **due tipi di ordine**: e cioè l'ordine di intenzione e l'ordine di esecuzione: e in tutti e due deve esistere un primo. Quello che è primo nell'

- **ordine di intenzione** costituisce come **il principio motore degli appetiti**: perciò, eliminato il principio, l'appetito rimane inerte. Principio invece in

- **ordine di esecuzione** è **il primo passo che uno compie nell'operare**: cosicché, eliminando questo, nessuno comincerebbe mai un'operazione. Principio in ordine di intenzione è il **fine ultimo**; principio in ordine di esecuzione è il **primo dei mezzi necessari al raggiungimento del fine**. **Perciò da nessuna delle due parti è possibile procedere all'infinito**: poiché senza ultimo fine non ci sarebbe appetizione alcuna, nessuna azione avrebbe un termine, e l'intenzione dell'agente non sarebbe mai soddisfatta; senza un primo nell'ordine esecutivo nessuno comincerebbe mai ad operare, e il consiglio, o deliberazione, nella scelta dei mezzi sarebbe interminabile.

Le cose invece, che non hanno un ordine essenziale tra loro, ma solo un ordine **per accidens**, possono avere una (certa) infinità: difatti le cause per accidens sono indeterminate. E in questo senso può esserci un'infinità per accidens sia nei fini che nei mezzi preordinati al fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

È insita nella ragione di bene l'emanazione di qualche cosa da esso, non già l'emanazione di esso da un altro bene. Quindi, avendo il bene ragione di fine, ed essendo il primo bene l'ultimo fine, la ragione invocata non dimostra che non esiste un ultimo fine; ma che, stabilito un fine ultimo, si potrebbe avere un processo all'infinito in ordine discendente, una infinità di mezzi ordinati al fine. Si arriverebbe a questo, se si considerasse la sola potenza del bene supremo, che è infinita. Ma siccome il bene supremo si effonde seguendo l'intelligenza, la quale influisce sugli effetti secondo forme determinate, il fluire dei vari beni dal bene supremo, dal quale gli altri beni partecipano l'attitudine a diffondersi, segue una maniera determinata. Perciò l'attitudine dei beni ad effondersi non ha un processo all'infinito, ma, come dice la Sapienza, 11, 21, Dio ha tutto disposto "in numero, peso e misura".

I^a II^a q. 1 a. 4, ad arg. 2

Trattandosi di cose ordinate tra loro in maniera necessaria (per se), la ragione parte da principi per sé noti per giungere a un termine definito. E il Filosofo prova che nelle dimostrazioni non c'è un processo all'infinito, proprio perché in esse si ha di mira un ordine di cose non connesse tra loro per accidens, ma per sé. Niente impedisce, invece, che si proceda all'infinito, trattandosi di cose connesse tra loro per accidens. A una quantità, p. es., o a un numero, presi come tali, può sempre capitare l'aggiunta di altra quantità, o di altre unità. Perciò in questo campo la ragione non trova ostacoli nel procedere all'infinito.

I^a II^a q. 1 a. 4, ad arg. 3

Il ripetersi degli atti della volontà che riflette su se stessa è per accidens nell'ordine dei fini. E lo dimostra il fatto che, rispetto a un medesimo fine, la volontà può riflettere indifferentemente una o più volte.

ARTICOLO 5:

VIDETUR possibile che la volontà di un solo uomo possa volere simultaneamente più cose come ultimi fini.

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

S. Agostino scrive che alcuni hanno riposto il **fine ultimo** dell'uomo in queste quattro cose, "nel piacere, nella tranquillità, nei beni di natura e nella virtù". Ora, è evidente che si tratta di più cose. Dunque un medesimo uomo può stabilire più cose come fine ultimo del suo volere.

I^a II^a q. 1 a. 5, arg. 2

Cose che tra loro non si oppongono, neppure si escludono. Ma nella realtà ci sono molte cose che non si contrappongono. Dunque, se una di esse costituisce l'ultimo fine della volontà, per questo non si escludono le altre.

I^a II^a q. 1 a. 5, arg. 3

La volontà non perde la sua libertà per il fatto che ha posto il suo **ultimo fine** in un dato oggetto. Ma prima di fissare in esso, mettiamo nel piacere, il suo ultimo fine, poteva fissarlo in un oggetto diverso, nelle ricchezze, p. es. Quindi, dopo aver stabilito il fine ultimo della propria volontà nel **piacere**, un uomo rimane libero di stabilirlo simultaneamente nelle **ricchezze**. Perciò è possibile che la volontà di un uomo possa volere insieme oggetti diversi come ultimi fini.

I^a q. 1 a. 5. SED CONTRA:

L'oggetto nel quale uno stabilisce il suo ultimo fine domina totalmente l'affetto di un uomo: poiché da esso questi prende la norma di tutta la sua vita. Infatti a proposito dei golosi S. Paolo scrive, **Filippesi, 3, 19**: "Il loro Dio è il ventre"; vale a dire, nei piaceri del ventre hanno riposto il loro ultimo fine. Ma "nessuno", come dice il Vangelo, **Matteo, 6, 24**, "può servire a due padroni", i quali cioè non siano subordinati tra loro. Dunque è inconcepibile che uno stesso uomo possa avere più ultimi fini non subordinati tra loro.

I^a II^a q. 1 a. 5. RESPONDEO:

È impossibile che la volontà di un uomo si trovi a volere diversi oggetti come **ultimi fini**. E possiamo dimostrarlo con tre argomenti. Primo, un uomo desidera quale ultimo fine, ciò che vuole come bene perfetto e completo di se medesimo, poiché ogni cosa desidera la propria perfezione. **S. Agostino** scrive: "Chiamiamo qui fine del bene, non ciò che si consuma fino a non essere, ma ciò che si perfeziona per essere pienamente". È perciò necessario che l'ultimo fine riempia talmente l'appetito dell'uomo, da non lasciare niente di desiderabile all'infuori di esso. **E questo non potrebbe avvenire se si richiedesse qualche altra cosa per la sua perfezione.** Perciò non può verificarsi che la volontà voglia contemporaneamente due oggetti come se l'uno e l'altro fossero per essa il bene perfetto.

Secondo argomento: allo stesso modo che nozioni per natura evidenti costituiscono il principio del processo razionativo, così oggetti desiderati per natura devono costituire il principio nel processo dell'appetito razionale, che è la volontà. Ma questo oggetto deve essere unico: poiché la natura tende a un unico termine. D'altra parte il fine ultimo ha funzione di principio nel processo dell'appetito razionale. Dunque è necessario che sia unico l'oggetto verso cui tende la volontà come a suo ultimo fine.

Terzo argomento: le azioni volontarie ricevono la loro specie dal fine, come si è già dimostrato; quindi è necessario che dal fine ultimo ricevano il loro genere: allo stesso modo che gli esseri materiali vengono classificati in un genere secondo una ragione formale comune. Ora, siccome tutti gli oggetti razionalmente appetibili appartengono, come tali, a un unico genere, è necessario che unico sia il fine ultimo. Specialmente se consideriamo che ciascun genere ha un unico primo principio: e l'ultimo fine, come abbiamo detto, ha ragione di primo principio.

D'altra parte, come il fine ultimo dell'uomo in generale sta a tutto il genere umano, così il fine ultimo di un dato uomo sta a questo uomo particolare. Perciò, come deve esserci per natura un unico fine ultimo per tutti gli uomini, così è necessario che la volontà di ciascun uomo sia determinata a un unico ultimo fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Tutte quelle cose venivano considerate, da coloro che riponevano in essi il loro ultimo fine, come **un solo bene perfetto risultante dalla loro somma.**

I^a II^a q. 1 a. 5, ad arg. 2

Benché si trovino molte cose che non si oppongono tra di loro, tuttavia si oppone alla nozione di **bene perfetto** l'esistenza di elementi capaci di integrarlo al di fuori di esso.

I^a II^a q. 1 a. 5, ad arg. 3

La volontà non può arrivare a tanto da ridurre gli opposti ad esistere simultaneamente. Il che avverrebbe, e lo abbiamo dimostrato, se essa potesse perseguire oggetti disparati come ultimi fini.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'uomo non voglia in ordine all'ultimo fine tutto ciò che vuole.

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

Le azioni ordinate all'ultimo fine si dicono serie, cioè utili. Ma **i divertimenti** sono distinti dalle azioni serie. Dunque l'uomo non ordina all'ultimo fine le cose fatte per divertimento.

I^a II^a q. 1 a. 6, arg. 2

Le scienze speculative, insegna il Filosofo, sono cercate per se stesse. E tuttavia non si può affermare che ciascuna di esse sia il fine ultimo. Dunque l'uomo non tutto desidera in virtù dell'ultimo fine.

I^a II^a q. 1 a. 6, arg. 3

Chi ordina un'azione verso un fine, pensa a quel fine. Ora, non sempre l'uomo pensa all'ultimo fine in tutto quello che compie, o desidera. Dunque l'uomo non ordina all'ultimo fine tutto quello che compie o desidera.

I^a II^a q. 1 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Fine del nostro bene è quella cosa in vista della quale amiamo le altre, mentre essa è amata per se medesima".

I^a II^a q. 1 a. 6. RESPONDEO:

Necessariamente l'uomo desidera tutto ciò che vuole in ordine al fine ultimo. E ciò appare evidente per due ragioni:

- **Primo**, perché l'uomo tutto desidera sotto l'aspetto di bene. E questo bene, se non è desiderato come bene perfetto, cioè come ultimo fine, sarà necessariamente desiderato come tendente al bene perfetto: infatti l'inizio di una cosa è sempre ordinato al suo completamento; e ciò è evidente, sia nelle opere della natura, che in quelle dell'arte. Perciò ogni inizio di perfezione (o di bene) è ordinato alla perfezione completa, che si raggiunge con l'ultimo fine.

- **Secondo**, il fine ultimo sta al moto dell'appetito, come il primo motore sta agli altri (motori e ai loro) movimenti. Ora è evidente che i motori subordinati non possono muovere, se non sono mossi dal primo motore. Perciò anche gli appetibili secondari non possono muovere l'appetito se non in vista del primo appetibile, **che è l'ultimo fine**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il divertimento certo non è ordinato a un fine estrinseco, è però ordinato al bene di chi si diverte, in quanto è cosa piacevole e riposante, ma il bene dell'uomo portato alla sua perfezione non è che il fine ultimo.

I^a II^a q. 1 a. 6, ad arg. 2

La stessa osservazione vale per la difficoltà impostata sulla scienza speculativa. Questa viene desiderata come un bene dello studioso, compreso nel bene totale e perfetto, che è l'ultimo fine.

I^a II^a q. 1 a. 6, ad arg. 3

Non è necessario che nell'agire o nel desiderare qualsiasi cosa uno pensi sempre all'ultimo fine: l'influsso della prima intenzione rivolta all'ultimo fine rimane nel desiderio di qualsiasi cosa, anche se attualmente non si pensa quel fine. Come non è necessario che il viandante a ogni passo pensi al termine del viaggio.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non sia unico il fine ultimo per tutti gli uomini.

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

È evidente che, se c'è un fine ultimo, questo è il bene incommutabile. Ora, **molti col peccato si allontanano da esso**. Dunque non esiste un unico fine ultimo per tutti gli uomini.

I^a II^a q. 1 a. 7, arg. 2

Il fine ultimo regola tutta la vita di un uomo. Se, dunque, tutti gli uomini avessero un unico fine ultimo, non ci sarebbero tra loro sistemi diversi di vita. Il che invece è falso in maniera evidente.

I^a II^a q. 1 a. 7, arg. 3

Il fine non è che il termine dell'azione. Ora, le azioni sono individuali. E gli uomini, sebbene possiedano una comune natura specifica, differiscono tuttavia nei dati individuali. Dunque l'ultimo fine non è unico per tutti gli uomini.

I^a II^a q. 1 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che tutti gli uomini concordano nel desiderare l'ultimo fine, che è la beatitudine.

I^a II^a q. 1 a. 7. RESPONDEO:

Possiamo considerare l'ultimo fine sotto due aspetti: primo, fermandoci alla ragione (astratta) di ultimo fine; secondo, cercando l'oggetto in cui la ragione suddetta si trova. Stando alla ragione di ultimo fine, tutti concordano nel desiderio del fine ultimo; poiché tutti desiderano il raggiungimento della propria perfezione, costitutivo, come si è detto, della ragione di ultimo fine. Non tutti invece concordano nell'ultimo fine, **quando si tratta di stabilire l'oggetto in cui la suddetta ragione si trova**: alcuni infatti desiderano come bene perfetto le ricchezze, altri i piaceri, altri ancora qualunque altra cosa. Per ogni gusto, insomma, è piacevole il dolce: ma a qualcuno piace di più il dolce del vino, ad altri quello del miele, o di altre cose ancora. Tuttavia il dolce più buono e piacevole dovrà essere, senz'altro, quello che è più gradito a chi ha il gusto più raffinato. Allo stesso modo sarà necessariamente bene perfettissimo quello che è desiderato come fine ultimo, da coloro che **hanno gli affetti bene ordinati**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

I peccatori si allontanano da quel bene in cui realmente si trova l'essenza dell'ultimo fine: **non si allontanano** invece **dalla ragione formale dell'ultimo fine, che ricercano, ingannandosi, in altri oggetti**.

I^a II^a q. 1 a. 7, ad arg. 2

Esistono tra gli uomini vari sistemi di vita, per la **diversità degli oggetti** in cui si cerca la ragione di bene supremo.

I^a II^a q. 1 a. 7, ad arg. 3

Sebbene le azioni appartengano agli **individui**, il principio operativo deriva in essi dalla natura, la quale tende a un **unico termine**, come abbiamo già ricordato.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che anche le altre creature concordino con l'uomo nella ricerca dell'ultimo fine.

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

Il fine deve corrispondere al principio. Ora, il principio degli uomini, cioè Dio, è principio di tutti gli esseri. Dunque nel fine ultimo tutti gli altri esseri concordano con l'uomo.

I^a II^a q. 1 a. 8, arg. 2

Dionigi scrive che "Dio volge a sé, come ultimo fine, tutte le cose". Ma Dio è precisamente l'ultimo fine dell'uomo; poiché, come si esprime S. Agostino, di lui solo dobbiamo fruire. Dunque anche le altre cose concordano con l'uomo nell'ultimo fine.

I^a II^a q. 1 a. 8, arg. 3

Fine ultimo dell'uomo non è che l'oggetto della volontà. Ma oggetto della volontà è il bene universale, fine comune di tutte le cose. Dunque è necessario che tutti gli esseri abbiano in comune con l'uomo l'ultimo fine.

I^a II^a q. 1 a. 8. SED CONTRA:

Fine ultimo dell'uomo è la beatitudine; cosa che tutti desiderano, osserva **S. Agostino**. Ma egli fa anche notare che "**gli animali privi di ragione non possono gustare la beatitudine**". Dunque gli altri esseri non hanno in comune con l'uomo l'ultimo fine.

I^a II^a q. 1 a. 8. RESPONDEO:

Come insegna Aristotele il **fine** si distingue in cuius (oggettivo), e quo (soggettivo): abbiamo cioè **l'oggetto in cui si trova la ragione di bene, e l'uso** ovvero **il conseguimento di tale oggetto**. Sarebbe come se si dicesse che il moto di un corpo grave ha come fine, o la terra quale termine oggettivo, o il posare in terra quale termine soggettivo: **così fine dell'avarò sarà, o il denaro come oggetto, o il possesso del denaro come uso**. Se dunque parliamo dell'ultimo fine dell'uomo sotto l'aspetto oggettivo, allora tutti gli esseri concordano con lui nell'ultimo fine: poiché Dio è l'ultimo fine, sia dell'uomo che degli altri esseri. Se invece parliamo del **fine ultimo dell'uomo**, considerando il **conseguimento di esso**, allora le creature prive di ragione non concordano con l'uomo. Infatti **l'uomo e le altre creature intellettive** raggiungono l'ultimo fine mediante la **conoscenza e l'amore di Dio**: e questo è impossibile per le altre creature, le quali raggiungono l'ultimo fine partecipando una certa somiglianza con Dio, in quanto **esistono, vivono, o anche conoscono**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E in tal modo è evidente la risposta alle difficoltà: infatti la beatitudine sta a indicare il conseguimento dell'ultimo fine.

Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine

> L'oggetto della beatitudine o felicità umana

Prima parte della seconda parte

Questione 2 - Proemio

Passiamo ora a trattare della **beatitudine**:

- e prima di tutto del suo **oggetto**;

- secondo, della sua **essenza**;

- terzo del **modo di conseguirla**.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se la beatitudine consista nelle ricchezze;
2. Se consista negli onori;
3. Se nella fama, o nella gloria;
4. Se consista nella potenza;
5. Se in qualche bene del corpo;
6. Se consista nel piacere;
7. Se consista invece in qualche bene dell'anima;
8. O in qualche altro bene creato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nelle **ricchezze**.

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

La beatitudine è l'ultimo fine dell'uomo: perciò deve concretarsi in quell'oggetto che maggiormente domina l'affetto umano. Ora, codesto oggetto sono le ricchezze; poiché sta scritto, **Ecclesiaste, 10, 19**: "Tutto obbedisce al denaro". Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

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

Secondo Boezio la beatitudine (o felicità) è "uno stato risultante perfetto dalla combinazione di tutti i beni". Ma con le ricchezze si possiedono tutti i beni: poiché, come il Filosofo fa

osservare, il denaro è stato introdotto per fungere da intermediario nell'acquisto di quanto l'uomo desidera. Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

I^a II^a q. 2 a. 1, arg. 3

Il desiderio del bene supremo, che è inesauribile, deve avere una certa infinità. Ma questo fatto si riscontra specialmente nelle ricchezze: poiché "l'avarò", come dice la Scrittura, **Ecclesiaste, 5, 9** "non sarà mai sazio di denaro". Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

I^a q. 2 a. 1. SED CONTRA:

Il bene di un uomo consiste più nel conservare che nell'alienare la beatitudine. Ora, come dice **Boezio**, "le ricchezze splendono di più quando si distribuiscono che quando si accumulano: poiché l'avarizia rende sempre odiosi, mentre la munificenza rende onorati". Dunque la beatitudine non consiste nelle ricchezze.

I^a II^a q. 2 a. 1. RESPONDEO:

È impossibile che la beatitudine umana consista nelle ricchezze. Le ricchezze infatti, come spiega il **Filosofo**, sono di due specie: naturali e artificiali.

- **Le ricchezze naturali** sono quelle che aiutano l'uomo a colmare le sue naturali indigenze: e quindi i cibi, le bevande, le vesti, i mezzi di trasporto, la casa e altre cose del genere.

- Invece **le ricchezze artificiali** sono quelle che di suo non portano giovamento alla natura, p. es., il **denaro**; ma sono cose inventate dall'industria umana **per facilitare gli scambi**, e formano una specie di misura comune per le cose commerciali.

Ora, è evidente che la beatitudine umana non può consistere nelle **ricchezze naturali**. Infatti codeste ricchezze sono **ricercate** per un altro scopo, cioè **per dare sostentamento alla natura dell'uomo: e quindi non possono essere l'ultimo fine dell'uomo**, ma esse piuttosto sono ordinate all'uomo. Cosicché in ordine di natura tutte codeste cose sono al disotto dell'uomo, e son fatte per l'uomo, secondo l'espressione del **Salmo, 8, 8**: "**Tutto hai messo sotto i suoi piedi**". **Le ricchezze artificiali poi sono usate soltanto in vista di quelle naturali**: infatti nessuno le cercherebbe se non servissero per acquistare le cose necessarie alla vita. Perciò esse meno che mai possono avere ragione di ultimo fine. Dunque è impossibile che la beatitudine, fine ultimo dell'uomo, consista nelle ricchezze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Tutte le cose materiali obbediscono al denaro, **per la moltitudine degli stolti**, i quali conoscono soltanto i beni del corpo, che possono acquistarsi col denaro. Ma non si deve giudicare dei beni umani dagli stolti, bensì dai savi: come, trattandosi di sapori, si cerca il giudizio di chi ha il gusto sano (e non dei malati).

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

Col denaro si possono avere tutti i beni commerciabili; non però i beni spirituali, che tali non sono. Perciò sta scritto, **Proverbi, 17, 16**: "Che cosa giova allo stolto aver ricchezze, se non può comprare la saggezza?".

I^a II^a q. 2 a. 1, ad arg. 3

Il desiderio delle ricchezze naturali non è illimitato: poiché in una data quantità esse colmano le esigenze della natura. È infinito invece il desiderio delle ricchezze artificiali: perché esso è schiavo della concupiscenza disordinata, come fa notare **il Filosofo**. Tuttavia il desiderio delle ricchezze non è infinito, come quello del bene supremo. Infatti quanto più perfettamente il sommo bene si possiede tanto più si ama, e si disprezzano gli altri beni; poiché un maggiore possesso ne accresce la conoscenza. Perciò sta scritto: "Quei che mi mangiano, avranno ancora fame". Invece si verifica il contrario nel desiderio delle ricchezze e di qualsiasi altro bene temporale: difatti quando si possiedono non si apprezzano, e se ne desiderano altre; secondo quelle parole del Signore, applicabili ai beni temporali, **Giovanni, 4, 13**: "Chi beve di quest'acqua avrà sete ancora". Questo avviene perché se ne scorge meglio l'insufficienza quando si possiedono. E ciò dimostra la loro imperfezione e l'impossibilità che in essi consista il sommo bene.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la beatitudine umana consista negli onori.

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

La beatitudine, o felicità, al dire di Aristotele, è "un premio della virtù". Ora, gli onori specialmente sembrano essere il premio della virtù, come lo stesso **Filosofo** ha scritto nel IV Libro dell'Etica. Dunque la beatitudine consiste specialmente negli onori.

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

La beatitudine deve consistere soprattutto in un bene riservato a Dio e alle persone più eccellenti. Ma tale è l'onore, come il Filosofo confessa. Anzi, anche l'Apostolo, **1 Timoteo, 1, 17** scrive: "A Dio solo onore e gloria". Dunque la beatitudine consiste nell'onore.

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

La beatitudine è la cosa più desiderata dagli uomini. Ma niente più dell'onore sembra essere desiderato da essi: poiché gli uomini soffrono qualsiasi perdita nelle altre cose, pur di **non compromettere l'onore**. Dunque la beatitudine consiste nell'onore.

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

La felicità deve trovarsi in chi è felice. Invece l'onore non è in colui che è onorato, ma, come il Filosofo scrive, è "piuttosto nell'onorante", che rende a lui omaggio. Dunque la beatitudine non consiste negli onori.

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

È impossibile che la beatitudine consista negli onori. Infatti **l'onore viene tributato a qualcuno per il suo valore**; e quindi è un segno e una testimonianza dell'eccellenza che si trova in chi è onorato. **Ma l'eccellenza di un uomo si misura proprio dalla beatitudine**, che è il suo bene perfetto, e dagli elementi di essa, e cioè da quei beni in cui si trova una partecipazione della beatitudine. **Perciò l'onore può derivare dalla beatitudine, ma non può esserne il costitutivo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Nel luogo indicato il Filosofo aggiunge che l'onore non è il premio per cui agiscono gli uomini virtuosi; ma al posto del premio essi ricevono l'onore degli uomini, "come da gente che non ha niente di meglio da offrire". Ma **il vero premio della virtù è la beatitudine stessa**, per la quale gli onesti agiscono. **Se infatti agissero per gli onori, non ci sarebbe più virtù, ma piuttosto ambizione.**

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

L'onore è dovuto a Dio e alle persone più eccellenti come segno o testimonianza di un'eccellenza preesistente: **ma non è l'onore a rendere eccellenti.**

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

Dal desiderio naturale della beatitudine, alla quale, come si è detto, la stima è connessa, deriva il fatto che gli uomini siano così gelosi dell'onore. Tanto è vero che **essi desiderano soprattutto di essere onorati dai savi, a giudizio dei quali credono di essere eccellenti o felici.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nella **gloria.**

I^a II^a q. 2 a. 3, arg. 1

La beatitudine pare che debba consistere nella ricompensa che ricevono i Santi per le tribolazioni sofferte nel mondo. Ma questa ricompensa è la gloria; scrive infatti l'Apostolo, **Romani, 8, 18**: "Le sofferenze del tempo presente non hanno nulla a che fare con la gloria che deve essere manifestata in noi". Dunque la felicità consiste nella gloria.

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

Il bene è qualche cosa che tende a diffondere il bene stesso, come **Dionigi** dimostra. Ora, il bene di un uomo viene diffuso nella conoscenza degli altri mediante la gloria; poiché la gloria,

come scrive S. Ambrogio, non è altro che "una notorietà laudativa". Dunque la beatitudine umana consiste nella gloria.

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

La beatitudine è il più stabile dei beni. Tale però sembra essere la fama, ossia la gloria: **in forza di essa, infatti, gli uomini acquistano una specie di eternità**. Cosicché Boezio poteva scrivere: "Voi sembrate dei conquistatori dell'immortalità, quando pensate alla fama delle età future". Dunque la beatitudine dell'uomo consiste nella fama, ossia nella gloria.

I^a II^a q. 2 a. 3. SED CONTRA:

La felicità è il vero bene dell'uomo. La fama invece, o la gloria, spesso è falsa: e Boezio poteva scrivere che "non pochi spesso acquistarono una grande rinomanza per i falsi apprezzamenti del volgo. E che cosa può esserci di più indegno? Coloro infatti che vengono falsamente celebrati devono vergognarsi dinanzi a se stessi delle lodi ricevute". Perciò la felicità umana non può consistere nella fama, ossia nella gloria.

I^a II^a q. 2 a. 3. RESPONDEO:

È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nella fama, ossia nella gloria umana. Infatti la gloria non è altro che "una notorietà laudativa", come si esprime S. Ambrogio. Ora un oggetto ha dei rapporti ben diversi con la conoscenza umana e con la conoscenza divina: poiché la conoscenza umana viene causata dagli oggetti conosciuti, mentre la cognizione divina è causa degli oggetti di conoscenza. Perciò la perfezione del bene umano, e cioè la beatitudine, non può essere causata dalla notorietà, o conoscenza degli uomini: ma questa, al contrario, deriva dalla beatitudine di un dato soggetto, e in qualche modo viene causata dalla felicità umana, iniziale o perfetta. E quindi la beatitudine dell'uomo non può consistere nella fama, ossia nella gloria. Il bene dell'uomo invece ha la sua causa nella conoscenza divina. Perciò la beatitudine umana ha una dipendenza causale dalla gloria esistente presso Dio; e così sta scritto, Salmi, 90, 15-16: "Lo salverò e lo glorificherò. Di lunga vita lo sazierò e gli farò vedere la mia salvezza".

Si deve anche considerare il fatto che la conoscenza umana spesso s'inganna, specialmente nei singolari e nei contingenti, tra i quali rientrano le azioni umane. Perciò spesso la gloria umana è fallace. La gloria di Dio, invece, è sempre vera, perché Dio non può ingannarsi. Ecco perché S. Paolo, 2Corinti, 10, 18, dichiara: "Approvato è colui che Dio approva".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 2 a. 3, ad arg. 1

In quel testo l'Apostolo non parla della gloria dovuta agli uomini ma di quella che viene da Dio al cospetto dei suoi Angeli. Perciò sta scritto, Marco, 8, 38: "Il Figlio dell'uomo lo onorerà nella gloria del Padre suo, al cospetto dei suoi Angeli".

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

Il bene di un uomo conosciuto da molti mediante la fama, o **la gloria, dovrà dipendere da un bene già esistente in lui**, se si tratta di conoscenza vera; e allora presuppone la beatitudine, o perfetta, o iniziale. Se invece tale conoscenza è falsa, non concorda con la realtà: e allora nella persona celebre e famosa il bene non esiste. Perciò in nessun caso la fama può rendere un uomo felice.

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

La fama è priva di stabilità: anzi, facilmente si perde per una falsa diceria. E se talora persevera stabilmente, ciò avviene per un caso. La beatitudine invece deve avere una stabilità intrinseca e perenne.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la beatitudine consista nella **potenza.**

I^a II^a q. 2 a. 4, arg. 1

Tutte le creature tendono alla somiglianza con Dio, loro principio e loro ultimo fine. Ora, gli uomini costituiti in autorità, per la somiglianza nel potere, sembrano più degli altri conformi a Dio; infatti la Scrittura talora li chiama dei: "Non mormorerai contro gli dei". Dunque la beatitudine consiste nella potenza.

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

La beatitudine è un bene perfetto. Ma la cosa più perfetta sta nella possibilità per l'uomo di governare gli altri, il che si verifica per coloro che hanno in mano il potere. Dunque la beatitudine si identifica col potere.

I^a II^a q. 2 a. 4, arg. 3

La beatitudine, essendo la cosa più desiderabile, si oppone alla cosa più ripugnante. Ora la cosa più ripugnante per gli uomini è la schiavitù che ha come contrapposto il potere (o dominio). Dunque la beatitudine consiste nel potere.

I^a II^a q. 2 a. 4. SED CONTRA:

La beatitudine è un bene perfetto. **La potenza invece è sommamente imperfetta.** Come, infatti, si esprime **Boezio**: "La potenza umana è incapace di eliminare il morso delle preoccupazioni, e la spina del timore". E continua: "Tu stimi forse potente colui che è circondato di satelliti, i quali più egli spaventa, più gli fanno paura?". Perciò la beatitudine non consiste nella potenza.

I^a II^a q. 2 a. 4. RESPONDEO:

È impossibile che la beatitudine consista nella potenza, per due motivi. Primo, perché la potenza ha natura di principio come Aristotele dimostra. La beatitudine invece ha ragione di ultimo fine. - Secondo, **perché la potenza è indifferentemente buona o cattiva.** La

beatitudine invece è il bene proprio e perfetto dell'uomo. E quindi una **certa beatitudine** può trovarsi piuttosto nel buon uso del potere dovuto alla virtù, che nel potere medesimo.

*[Si rivedono i primi quattro articoli trattati: **ricchezza, onore, gloria e potenza**]*

Del resto si possono portare quattro argomenti generali, per dimostrare che la beatitudine non consiste in nessuno dei predetti beni esterni:

- **Primo, perché la beatitudine è incompatibile col male di qualsiasi genere**, essendo essa il bene sommo dell'uomo. Invece tutti i beni in parola possono trovarsi nei malvagi come nei buoni.

- **Secondo, perché non è ammissibile la mancanza di un bene qualsiasi necessario all'uomo una volta raggiunta la beatitudine**, essendo questa per natura sua "per sé sufficiente", come **Aristotele** insegna. Invece, dopo il conseguimento dei singoli beni sopra indicati, all'uomo possono mancare ancora molti beni necessari. p. es., la sapienza, la salute del corpo, ecc.

- **Terzo, perché dalla beatitudine non può mai derivare un male**, essendo la beatitudine il bene perfetto. Non è così invece per i beni suddetti: infatti sta scritto che le ricchezze spesso vengono conservate, **Ecclesiaste, 5, 12** "a danno di chi le possiede"; lo stesso si dica per gli altri beni enumerati.

- **Quarto, perché l'uomo deve essere ordinato alla beatitudine da principi interiori**, essendo ordinato ad essa per natura. Invece i quattro beni ricordati derivano piuttosto da **cause esterne**, e spesso dalla **fortuna**: infatti sono anche chiamati beni di fortuna. È perciò evidente che in nessun modo la beatitudine può consistere nei beni suddetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 2 a. 4, ad arg. 1

La potenza di Dio s'identifica con la sua bontà: egli quindi non può servirsene altro che bene. Questo invece non avviene per gli uomini. Perciò non basta, per la beatitudine di un uomo, somigliare a Dio nella potenza, se non lo somiglia nella bontà.

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

Come servirsi bene del potere nel governo di una moltitudine è cosa ottima, così servirsene male è cosa pessima. Perciò il potere è cosa indifferente rispetto al bene e al male.

I^a II^a q. 2 a. 4, ad arg. 3

La schiavitù è di ostacolo al buon uso del potere: è per questo che gli uomini naturalmente l'aborriscono, non perché trovino nel dominio il loro sommo bene.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nei **beni del corpo**.

I^a II^a q. 2 a. 5, arg. 1

Sta scritto, **Siracide, 30, 16**: "Non c'è ricchezza che superi quella della salute del corpo". Ma la beatitudine consiste nella cosa più preziosa. Dunque consiste nella salute del corpo.

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

Dionigi insegna che l'essere vale più del vivere, e il vivere vale più di tutte le perfezioni susseguenti. Ma l'essere e il vivere umano dipendono dalla salute del corpo. E poiché la beatitudine corrisponde al bene supremo dell'uomo, **è chiaro che specialmente la salute del corpo fa parte della beatitudine.**

I^a II^a q. 2 a. 5, arg. 3

Quanto più una cosa è universale, tanto più alto è il principio da cui dipende: poiché quanto più una causa è di ordine superiore, tanto più vasto è il suo raggio di azione. Ma come la virtù di una causa agente si misura dal suo influsso, così la causalità del fine si misura dagli appetiti. Quindi, come la prima causa efficiente deve estendere il suo influsso a tutte le cose, così il fine ultimo deve essere da tutti desiderato. Ma la cosa da tutti maggiormente desiderata è l'essere. Dunque la beatitudine di un uomo consiste specialmente in ciò che si richiede per la sua esistenza, e quindi nella salute del corpo.

I^a q. 2 a. 5. **SED CONTRA:**

Per la beatitudine l'uomo è superiore a tutti gli altri animali. Ma nei beni del corpo egli è superato da molti di essi: dall'elefante, p. es., nella durata della vita, dal leone nella forza, dal cervo nella velocità. Dunque la beatitudine dell'uomo non consiste nei beni del corpo.

I^a II^a q. 2 a. 5. **RESPONDEO:**

È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nei beni del corpo, per due ragioni:

- Primo, perché è impossibile che sia l'ultimo fine di una cosa la conservazione della medesima, quando quest'ultima è già ordinata a un fine distinto da essa. **Un pilota, p. es., non può considerare la conservazione della nave a lui affidata come ultimo fine: perché la nave è già ordinata a un fine più remoto, cioè alla navigazione.** Ora, come una nave è affidata alla direzione di un pilota, così l'uomo è affidato alla volontà e alla ragione; secondo il detto della Scrittura, **Siracide, 15, 14**, "Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò in mano del suo arbitrio.". Ma è evidente che l'uomo deve avere il suo fine in qualche cosa; poiché l'uomo non è il sommo bene. Perciò è impossibile che la propria conservazione sia l'ultimo fine della ragione e della volontà dell'uomo.

- Secondo, anche ammesso che la conservazione dell'esistenza umana fosse il fine della ragione e della volontà dell'uomo, non si potrebbe tuttavia concludere che il fine dell'uomo è un bene corporale. Infatti **l'essere dell'uomo abbraccia l'anima e il corpo**; e sebbene l'essere del corpo dipenda dall'anima, tuttavia **l'essere dell'anima umana non dipende dal corpo**, come fu già dimostrato [I, q.75, a.2; q.76, a.1, ad 5 e 6; q.90, a.2, ad 2]; il corpo inoltre è per l'anima, come la **materia è per la forma**, e come gli **strumenti sono per il loro principio motore**, il quale si serve di essi per le proprie operazioni. **Cosicché tutti i beni del corpo hanno come fine i beni dell'anima**. Perciò è impossibile che la beatitudine, ultimo fine dell'uomo, consista nei beni del corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 2 a. 5, ad arg. 1

Come il corpo è per l'anima, così **i beni esterni sono per il corpo**. Perciò è giusto preferire il bene del corpo ai beni esterni, indicati col termine ricchezza, come va preferito il bene dell'anima ai beni del corpo.

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

L'essere, preso in assoluto, in quanto include tutte le perfezioni dell'essere, **vale più della vita e di ogni altra determinazione successiva: poiché in tal caso l'essere precontiene tutte le perfezioni susseguenti**. E questo è il senso delle parole di Dionigi.

- **Ma se si considera l'essere in quanto partecipato da soggetti determinati**, i quali non possiedono l'essere in tutta la sua perfezione, ma solo parzialmente, e ciò avviene in tutte le creature, allora è evidente che l'essere vale di più se è accompagnato da altre perfezioni. Difatti Dionigi stesso fa osservare che **i viventi valgono di più dei semplici esistenti**, e gli esseri **intelligenti più dei viventi**.

I^a II^a q. 2 a. 5, ad arg. 3

Esiste certo una corrispondenza tra principio e fine, ma questo prova (soltanto) che l'ultimo fine coincide col primo principio dell'essere, nel quale si trovano tutte le perfezioni dell'essere: perfezioni di cui ciascuna creatura appetisce una somiglianza proporzionata, o fermandosi al semplice essere, o cercando l'essere e la vita, oppure aspirando all'essere dotato di vita, di intelligenza e di beatitudine. Ma questo è di pochi.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nel **piacere**.

I^a II^a q. 2 a. 6, arg. 1

Essendo la beatitudine il fine ultimo, non viene desiderata per altre cose, ma piuttosto le altre cose sono desiderate per essa. Ora, questo si riscontra specialmente nel piacere: "è ridicolo

infatti", scrive Aristotele, "chiedere a uno perché voglia godere". Dunque la beatitudine consiste specialmente nel piacere e nel godimento.

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

Si legge nel De Causis: "la causa prima ha un influsso più marcato della causa seconda". Ma l'influsso del fine si misura dall'appetito corrispettivo. Perciò la cosa che più muove l'appetito è quella che più presenta la natura di fine ultimo. Ora, questo è il piacere: e segno ne sia il fatto che il piacere assorbe talmente la volontà e la ragione dell'uomo, da fargli disprezzare ogni altro bene. Dunque l'ultimo **fine dell'uomo**, ossia la beatitudine, consiste specialmente nel **piacere**.

I^a II^a q. 2 a. 6, arg. 3

Essendo il bene oggetto dell'appetito, il bene più grande sarà quello che tutti appetiscono. Ora tutti desiderano il godimento, sia i sapienti che gli ignoranti, anzi perfino gli esseri privi di ragione. Dunque **il piacere è il bene più grande. E quindi la beatitudine**, che è il bene supremo, consiste nel piacere.

I^a II^a q. 2 a. 6. SED CONTRA:

Boezio scrive: "Chiunque potrà capire le tristi conseguenze del piacere, purché voglia ricordarsi delle proprie dissolutezze. Se queste potessero rendere felici, non ci sarebbero ostacoli per proclamare beate le bestie".

I^a II^a q. 2 a. 6. RESPONDEO:

Aristotele fa osservare che "le soddisfazioni corporali hanno assunto il nome di piaceri, perché i più limitano ad esse la propria conoscenza"; pur essendoci soddisfazioni molto superiori. Tuttavia in nessuna di esse può consistere direttamente la beatitudine. Poiché in ogni cosa bisogna distinguere gli elementi essenziali, dagli accidenti propri: nell'uomo, p. es., una cosa è il suo essere animale, razionale e mortale, e altra cosa è il suo essere [accidentale] risibile. Bisogna perciò considerare che **ogni godimento è un accidente proprio annesso alla beatitudine, sia totale che parziale**: infatti uno gode perché nella realtà, nella speranza o nella memoria possiede un bene per lui conveniente. Se questo bene è perfetto, si identifica con la beatitudine stessa dell'uomo; se invece è imperfetto si ha una partecipazione prossima, remota, o almeno apparente, della beatitudine. **È evidente quindi che neppure il godimento che accompagna il bene perfetto è l'essenza stessa della beatitudine; ma è un qualche cosa che ne deriva come un accidente proprio.**

I piaceri del corpo, poi, non possono neppure accompagnare nel modo predetto il bene perfetto. Infatti essi derivano dal bene che è oggetto dei sensi, e questi sono facoltà dell'anima che si serve del corpo. Ma un bene che riguarda il corpo ed è appreso dai sensi non può essere il bene perfetto dell'uomo. Infatti, essendo l'anima razionale superiore a tutte le capacità della materia, la parte dell'anima che è indipendente dagli organi corporei ha una certa infinità rispetto al corpo e alle sue parti stesse combinate col corpo: **per il fatto che gli esseri immateriali sono in un certo senso infiniti rispetto a quelli materiali, poiché la forma viene come coartata e delimitata dalla materia**, mentre la forma libera dalla materia è in qualche

modo infinita. Perciò i sensi, che sono facoltà corporee, conoscono i singolari determinati dalla materia: mentre l'intelletto, che è una facoltà indipendente della materia, conosce gli universali, i quali sono astratti dalla materia, e abbracciano infiniti singolari. Da ciò è evidente che i beni corporali, i quali percepiti dai sensi producono il godimento materiale, non possono essere il bene perfetto dell'uomo, ma sono piuttosto dei beni insignificanti paragonati al bene dell'anima. Infatti sta scritto, **Sapienza, 7, 9**: "Tutto l'oro, in paragone della sapienza, è appena un po' di sabbia". Perciò il piacere materiale non può essere né la beatitudine, né un accidente proprio della medesima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 2 a. 6, ad arg. 1

Dipendono da un unico motivo il desiderio del bene e quello del godimento annesso, il quale non è che il quietarsi dell'appetito nel bene raggiunto: come dipendono da un'unica forza naturale la tendenza di un corpo grave a scendere in basso, e il suo star fermo sul fondo. Perciò il godimento, come il bene, è desiderato per se stesso e non per altro motivo, se con il per s'intende la causa finale. Se invece si volesse intendere la causa formale, o addirittura motrice, allora il godimento è appetibile per un'altra cosa, cioè per il bene che costituisce l'oggetto e quindi il principio e la forma del godimento: infatti il godimento è appetibile, in quanto è l'appagamento nel bene desiderato.

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

La veemenza del desiderio dei **piaceri sensibili** si deve al fatto che la sensibilità, la quale è alla radice della nostra conoscenza, è più immediata. Per questo i piaceri sensibili sono desiderati dalla maggioranza degli uomini.

I^a II^a q. 2 a. 6, ad arg. 3

Tutti desiderano il godimento allo stesso modo che desiderano il bene: **essi tuttavia desiderano il godimento a motivo del bene**, e non viceversa, come abbiamo spiegato. Perciò non ne segue che il piacere sia il bene supremo ed essenziale: ma che ogni godimento deriva da un bene, e che c'è pure un godimento che deriva da quell'oggetto che è bene al sommo e per essenza.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **beatitudine** consista in un **bene dell'anima**.

I^a II^a q. 2 a. 7, arg. 1

La beatitudine è tra i beni umani. Ora, tali beni si suddividono in beni esteriori, beni del corpo, e beni dell'anima. Ma la beatitudine, lo abbiamo già visto, non consiste nei beni esteriori, e neppure nei beni del corpo. Dunque consiste nei **beni dell'anima**.

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

Noi amiamo di più il soggetto al quale desideriamo un bene, che il bene a lui desiderato: amiamo, p es., più un amico al quale desideriamo il denaro che il denaro. Ma ciascuno desidera a se stesso ogni bene. E quindi ama se stesso più di tutti gli altri beni. Ora, la beatitudine è la cosa più amata: e lo dimostra il fatto che tutte le altre cose sono amate e desiderate per essa. Perciò la beatitudine deve consistere in un bene dell'uomo stesso. Ma non consiste nei beni del corpo. Dunque nei beni dell'anima.

I^a II^a q. 2 a. 7, arg. 3

La perfezione è una proprietà di colui che la possiede. Ma la beatitudine è una perfezione dell'uomo. Quindi la beatitudine stessa è una proprietà dell'uomo. Ma non è proprietà del corpo, come si è dimostrato. Dunque sarà una proprietà dell'anima. E allora dovrà consistere nei beni dell'anima.

I^a II^a q. 2 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "quello che costituisce la vita beata va amato per se stesso". L'uomo invece non deve essere amato per se stesso, ma tutto quello che si trova nell'uomo si deve amare in ordine a Dio. Dunque la beatitudine non consiste in un bene dell'anima.

I^a II^a q. 2 a. 7. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato [q.1, a.8], il fine può indicare due cose (differenti), e cioè: l'oggetto che desideriamo conseguire, e l'uso, ovvero il conseguimento, o possesso di tale oggetto. Perciò, se parliamo dell'ultimo fine dell'uomo inteso come **oggetto desiderato**, è impossibile che l'anima stessa, o qualche suo accidente, sia l'ultimo fine dell'uomo. Infatti l'anima stessa di suo è una **realtà potenziale**: essendo in potenza a conoscere, diviene attualmente conoscitiva, ed essendo virtuosa in potenza, lo diviene in atto. Ora, poiché la potenza è ordinata all'atto, come a suo complemento, **è impossibile che una realtà, la quale di suo è in potenza, abbia la funzione di ultimo fine**. Quindi è impossibile che l'anima stessa sia l'ultimo fine di se medesima.

Così non può esserlo un **suo accidente**, sia che si tratti di potenze, di atti, o di abiti. Infatti il bene che costituisce l'ultimo fine è il bene perfetto che sazia l'appetito. Ma l'appetito umano, che è la volontà, ha per oggetto il bene universale. Invece **qualsiasi bene inerente all'anima è un bene partecipato, e quindi particolare**. Perciò è da escludersi che uno di questi beni possa essere l'ultimo fine dell'uomo.

Se parliamo invece **dell'ultimo fine dell'uomo inteso come conseguimento, possesso, ovvero come uso dell'oggetto stesso desiderato** quale fine, allora troviamo un elemento dell'uomo, cioè dell'anima, che fa parte dell'ultimo fine: **poiché l'uomo raggiunge la beatitudine con l'anima**. Perciò la cosa stessa che è desiderata come fine costituisce l'oggetto della beatitudine, ed è quello che rende beati: invece il conseguimento di essa è la beatitudine stessa. Dunque si deve concludere che la beatitudine è un qualche cosa dell'anima; mentre l'oggetto che costituisce la beatitudine è qualche cosa al di fuori di essa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Se consideriamo compresi in quella suddivisione tutti i beni appetibili dell'uomo, si dovranno includere tra i beni dell'anima non soltanto le potenze, gli abiti e gli atti, ma anche gli oggetti, che sono esterni. E allora niente impedirà di affermare che la beatitudine consiste in un bene dell'anima.

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

Per limitarci all'argomento trattato, basta notare che la beatitudine è la cosa più amata come bene desiderato: l'amico invece è amato come una persona alla quale si desidera il bene; e l'uomo ama anche se stesso in questa maniera. Perciò nei due casi la ragione intima dell'amore è diversa. Quando poi tratteremo della carità, vedremo se l'uomo ami qualche cosa più di se stesso con amore di amicizia.

I^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 3

La beatitudine stessa, essendo una perfezione dell'anima, è un bene inerente all'anima: l'oggetto invece, che costituisce la beatitudine ed è beatificante, è esterno all'anima, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista in un bene creato.

I^a II^a q. 2 a. 8, arg. 1

Dionigi insegna che la divina sapienza "fa combaciare l'estremo dei primi esseri con il principio dei secondi": e da questo si può arguire che la parte più elevata di una natura inferiore raggiunge quella più bassa della natura superiore. Ora, il bene più alto per l'uomo è la beatitudine. Ed essendo l'angelo superiore all'uomo in ordine di natura, come abbiamo visto nella Prima Parte; è evidente che la beatitudine dell'uomo consiste nel raggiungere in qualche modo l'angelo.

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

Il fine ultimo di ogni cosa consiste nell'essere completo corrispettivo: difatti la parte è ordinata al tutto, come a suo fine. Ma tutto l'insieme delle creature, o macrocosmo, sta in rapporto all'uomo, che Aristotele chiama microcosmo, come l'essere completo all'incompleto. Dunque la beatitudine dell'uomo consiste in tutto il complesso delle creature.

I^a II^a q. 2 a. 8, arg. 3

L'uomo è reso felice da ciò che appaga il suo desiderio naturale. Ora, il desiderio naturale dell'uomo non si estende a un bene superiore alla sua capacità. E siccome l'uomo non è capace di ricevere un bene che sorpassa i limiti di tutto il creato, è evidente che può acquistare la felicità con un bene creato. Quindi la beatitudine dell'uomo consiste in un bene creato.

I^a II^a q. 2 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Come l'anima è la vita del corpo, così Dio è la vita beata dell'uomo; e in proposito sta scritto: **È beato quel popolo di cui il Signore è il suo Dio**". (**Salmo, 143, 15**)

I^a II^a q. 2 a. 8. RESPONDEO:

È impossibile che la beatitudine umana si trovi in un bene creato. Infatti la beatitudine è il bene perfetto che appaga totalmente l'appetito: altrimenti se lasciasse ancora qualche cosa da desiderare, non sarebbe l'ultimo fine. Ora, l'oggetto della volontà, cioè dell'appetito umano, è il **bene universale**, come quello dell'intelletto è il **vero nella sua universalità**. È evidente quindi che niente può appagare la volontà umana, all'infuori del **bene preso in tutta la sua universalità**. Esso però non si trova in un bene creato, ma soltanto in Dio: poiché **ogni creatura ha una bontà partecipata**. Perciò Dio soltanto, può appagare la volontà dell'uomo, **"il quale"**, come dice il **Salmo, 102, 5**, **"sazia di beni la tua brama"**. Dunque in Dio soltanto consiste la beatitudine dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 1

La parte superiore dell'uomo raggiunge quella più bassa della natura angelica per una certa somiglianza; però non si ferma ad essa come nel suo ultimo fine; raggiunge invece la stessa fonte universale del bene, che è l'oggetto universale della beatitudine di tutti i beati, essendo il bene infinito e perfetto.

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

Se un tutto non è fine ultimo, ma a sua volta è ordinato a un fine superiore, l'ultimo fine delle sue parti non sarà il tutto medesimo, bensì qualche altro oggetto. Ora il complesso delle creature, che sta all'uomo come il tutto alla parte, non è fine ultimo, ma è ordinato a Dio come a suo ultimo fine. Dunque non il bene dell'universo, ma Dio stesso è l'ultimo fine dell'uomo.

I^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 3

Il bene creato, non può essere minore del bene soggettivo di cui l'uomo è capace: è minore invece del suo bene oggettivo che è infinito. Mentre il bene partecipato agli angeli e a tutto l'universo è un bene finito e limitato.

Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine

> Che cosa sia

Prima parte della seconda parte

Questione 3 - Proemio

Passiamo a considerare:

- **che cosa sia la beatitudine**, e
- quali elementi essa richieda.

Sul primo argomento si presentano otto quesiti:

1. Se la beatitudine sia qualche cosa di increato;
2. Ammesso che sia qualche cosa di creato, se sia un'operazione;
3. Se sia un'operazione della parte sensitiva, o soltanto di quella intellettuale;
4. Trattandosi di un'operazione della parte intellettuale, si chiede se sia un atto dell'intelletto o della volontà;
5. Posto che sia un atto dell'intelletto, se sia un atto dell'intelletto speculativo o dell'intelletto pratico;
6. Ammesso che sia un atto dell'intelletto speculativo, se consista nell'esercizio delle scienze speculative;
7. Se consista nella contemplazione delle sostanze separate, cioè degli angeli;
8. Se consista nella sola contemplazione di Dio visto nella sua essenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la beatitudine sia un **bene increato**.

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

Boezio scrive: "È necessario affermare che Dio è la stessa beatitudine".

I^a II^a q. 3 a. 1, arg. 2

La beatitudine è il sommo bene. Ma è proprio di Dio essere il sommo bene. E siccome non possono esserci più sommi beni, è evidente che la beatitudine si identifica con Dio.

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

La beatitudine è l'ultimo fine, al quale tende per natura la volontà umana. Ma la volontà non deve avere come fine un oggetto diverso da Dio; poiché di lui soltanto dobbiamo fruire, secondo l'espressione di **S. Agostino**. Dunque la beatitudine è Dio stesso.

I^a q. 3 a. 1. SED CONTRA:

Ciò che è fatto non è increato. Ora, **la beatitudine dell'uomo è qualche cosa di fatto**; poiché secondo S. Agostino, "**noi dobbiamo fruire di quelle cose che ci fanno beati**". Dunque la beatitudine non è increata.

I^a II^a q. 3 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato [*q.1, a.8; q.2, a.7*], il **fine** può indicare due cose. **L'oggetto** che desideriamo conseguire: e così l'avarò ha il suo fine nelle ricchezze. Oppure il conseguimento stesso, il possesso, ovvero l'**uso** o godimento dell'oggetto desiderato: e allora il possesso delle ricchezze è il fine dell'avarò, e il godimento dei piaceri quello dell'intemperante. **Fine ultimo dell'uomo nel primo senso è il bene increato, cioè Dio, il quale nella sua bontà infinita è il solo capace di saziare perfettamente la volontà umana.** Invece nel secondo senso l'ultimo fine dell'uomo è qualche cosa di creato esistente in lui, è cioè **il conseguimento, o fruizione dell'ultimo fine.** Perciò, se consideriamo la **beatitudine umana in rapporto alla sua causa o al suo oggetto, allora è qualche cosa di increato: se invece ne consideriamo l'essenza, allora la beatitudine è qualche cosa di creato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Dio è la beatitudine in forza della propria essenza. Egli infatti non è beato per il conseguimento o la partecipazione di qualche altra cosa, ma lo è per essenza. Gli uomini invece, come aggiunge Boezio, sono beati per partecipazione; come per partecipazione sono chiamati dei. Ma la partecipazione stessa della beatitudine, in forza della quale l'uomo è beato, è una realtà creata.

I^a II^a q. 3 a. 1, ad arg. 2

Si dice che la beatitudine è il sommo bene per l'uomo, perché è il conseguimento, o il godimento del sommo bene.

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

La beatitudine può chiamarsi fine ultimo, come si può chiamare fine il conseguimento del fine.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la beatitudine non sia un'operazione.

I^a II^a q. 3 a. 2, arg. 1

Dice l'**Apostolo, Romani, 6, 22**: "Avete il frutto nella vostra santificazione, e il fine è una **vita sempiterna**". Ma la vita non è un'operazione, bensì **l'essere stesso dei viventi**. Dunque l'ultimo fine, cioè la beatitudine, non è un'operazione.

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

Insegna **Boezio** che la beatitudine "**è uno stato** risultante perfetto dalla combinazione di tutti i **beni**". Ora, uno stato non indica un'operazione. Perciò la beatitudine non è un'operazione.

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

La beatitudine, essendo l'ultima perfezione dell'uomo, **sta a indicare una proprietà esistente nei beati**. L'operazione invece non **indica** un fatto esistente in chi opera, ma piuttosto **un fatto che da lui procede**. Dunque la beatitudine non è un'operazione.

I^a II^a q. 3 a. 2, arg. 4

La beatitudine rimane **stabilmente** nei beati. **L'operazione invece è transitoria**. Perciò la beatitudine non è un'operazione.

I^a II^a q. 3 a. 2, arg. 5

Un uomo non può avere che un'unica beatitudine. Le operazioni invece sono molteplici. Dunque la beatitudine non è un'operazione.

I^a II^a q. 3 a. 2, arg. 6

La beatitudine **si trova nei beati senza interruzione**. Ora, l'operazione umana spesso si **interrompe**, per il sonno, per altre occupazioni, o per il riposo. Dunque la beatitudine non è un'operazione.

I^a II^a q. 3 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive che "la felicità è un'operazione che promana da una virtù perfetta".

I^a II^a q. 3 a. 2. RESPONDEO:

È necessario affermare che la beatitudine dell'uomo, in quanto è qualche cosa di creato esistente in lui, è un'operazione. Infatti la beatitudine è l'ultima perfezione dell'uomo. Ma **ogni essere è perfetto nella misura della sua attualità: poiché la potenza priva dell'atto è imperfetta**. Dunque è necessario che **la beatitudine consista nell'atto ultimo dell'uomo**. Ora, è evidente che **l'operazione è l'ultimo atto dell'operante**; tanto è vero che dal Filosofo viene chiamata "atto secondo": un essere infatti dal momento che ha una forma è operante in potenza, chi, p. es., ha la scienza è virtualmente pensante. Per tale motivo anche a proposito degli altri esseri Aristotele afferma che ogni cosa è "per la sua operazione". Perciò è necessario che la beatitudine dell'uomo sia un'operazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 1

Il termine vita ha due significati.

- Prima di tutto significa **l'essere stesso del vivente**. E in questo senso la beatitudine non è una vita: infatti abbiamo già dimostrato [q.2, a.5] che l'essere di un uomo, quale che sia, non è la beatitudine dell'uomo; poiché solo in Dio la beatitudine s'identifica col proprio essere.

- Altre volte vita significa le **operazioni del vivente**, nelle quali il principio vitale si attua: e in questo senso parliamo di vita attiva, contemplativa, o godereccia. Ebbene la vita eterna è l'ultimo fine in questo senso. Ciò si rileva da quelle parole del Signore, **Giovanni, 17, 3**: "Questa è la vita eterna, che **conoscano te, unico vero Dio**".

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

Boezio, nel definire la beatitudine ha di mira la sola **nozione generica della felicità**. Infatti il concetto generico di beatitudine importa solo un bene universale perfetto; e ciò è indicato da quelle parole: "stato risultante perfetto dalla **cumulazione di tutti i beni**", espressione la quale significa soltanto che i beati sono nello stato del bene perfetto. Aristotele invece volle esprimere l'essenza stessa della beatitudine, mettendo in evidenza il fatto per cui l'uomo viene a trovarsi in codesto stato, che è precisamente un'operazione. Perciò nell'Etica dimostra che la beatitudine è "un bene perfetto".

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

Come spiega Aristotele, le azioni sono di **due specie**. Le une (transitive) si riversano dall'agente sulla materia esteriore, come **bruciare e segare**. E la beatitudine non può essere una di queste: poiché tali azioni, e lo nota lo stesso Aristotele, non costituiscono una perfezione per l'agente, ma per il paziente. Ci sono altre azioni (intransitive o immanenti) che rimangono nell'agente medesimo, come **sentire, intendere, e volere**: e tali azioni sono **perfezioni e atti dell'agente**. La beatitudine quindi può essere una di queste.

I^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 4

La beatitudine indica perfezione ultima; perciò essa dovrà avere applicazioni diverse, nei vari esseri capaci di raggiungere la felicità, secondo i diversi gradi di perfezione. Infatti la beatitudine trovasi in Dio per essenza: poiché l'essere stesso in lui è la sua operazione, mediante la quale non gode di altro che di se stesso. Negli angeli beati invece è la perfezione ultima attuata nell'operazione mediante la quale si uniscono al bene increato: operazione che in essi è unica e sempiterna. Negli uomini poi, la beatitudine della vita presente è l'ultima perfezione raggiunta nell'atto mediante il quale l'uomo aderisce a Dio: ma tale atto non è continuo, e quindi non è unico, perché un'operazione interrompendosi diviene molteplice. Perciò nella vita presente non ci può essere nell'uomo la beatitudine perfetta. Difatti **il Filosofo**, nel determinare la beatitudine dell'uomo in questa vita, la dice imperfetta, concludendo dopo molte riflessioni: "Li chiamiamo beati, come possono esserlo gli uomini". Ma il Signore nel Vangelo ci ha promesso la perfetta beatitudine, quando saremo. **Matteo, 22, 30**: "come gli angeli nel cielo".

Riguardo alla **beatitudine perfetta** l'obiezione cade; poiché in quello stato di beatitudine la mente umana sarà unita a Dio mediante **un'operazione unica, continua e sempiterna**. E nella vita presente tanto siamo lontani dalla perfetta beatitudine, quanto lo siamo dall'unità e dalla continuità di tale operazione. Vi è tuttavia una certa partecipazione della beatitudine: e tanto maggiore quanto l'operazione viene ad essere più unitaria e continua. Perciò nella vita attiva, la quale si occupa di molte cose, si trova minore affinità con la beatitudine che nella vita contemplativa, la quale ha un unico oggetto, cioè la contemplazione della verità. Anche se l'uomo non sempre compie codesta operazione, tuttavia essa si presenta come un'azione continuata, perché egli è sempre preparato a compierla; e perché ordina le stesse pause del sonno o di altre occupazioni alla predetta operazione.

I^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 5 e 6

Sono così risolte anche la quinta e la sesta difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la beatitudine debba anche consistere in **qualche operazione dei sensi**.

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

Nell'uomo le uniche operazioni più nobili di quelle dei sensi sono le operazioni dell'intelletto. Ora, in noi gli atti intellettivi dipendono dalle operazioni dei sensi; poiché come dice Aristotele, "noi non possiamo intendere senza i fantasmi". Dunque la beatitudine deve trovarsi anche nelle operazioni dei sensi.

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

Insegna Boezio che la beatitudine è "lo stato di perfezione risultante dal cumulo di tutti i beni". Ma certi beni sono sensibili, e raggiungibili mediante l'operazione dei sensi. Dunque l'operazione dei sensi è richiesta per la beatitudine.

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

Aristotele dimostra che la beatitudine è "un bene perfetto": e questo non si ottiene senza che l'uomo venga da essa attuato in tutte le sue parti. Ora, alcune parti dell'anima sono attuate da operazioni sensitive. Dunque le operazioni sensitive sono richieste per la beatitudine.

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

Gli animali bruti hanno con noi in comune le operazioni sensitive. Essi però non partecipano la beatitudine. Dunque la beatitudine non consiste in operazioni sensitive.

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

Una cosa può far parte della beatitudine in tre modi: in maniera essenziale, come antecedente, o come conseguenza. Ora, l'operazione sensitiva non può appartenere alla beatitudine in maniera essenziale. Infatti la beatitudine dell'uomo consiste essenzialmente nella sua **unione col bene increato**, suo ultimo fine, come abbiamo dimostrato: e tale unione non può avvenire mediante l'operazione dei sensi. Inoltre, abbiamo già visto [q.2, a.5] che **la felicità dell'uomo non consiste nei beni materiali**, i soli raggiungibili con le operazioni dei sensi.

Invece le operazioni dei sensi possono far parte della beatitudine, o come **antecedenti** o come **conseguenze**.

- Come antecedenti fanno parte della beatitudine imperfetta raggiungibile nella vita presente: infatti l'operazione dell'intelletto ha come suo prerequisito l'operazione dei sensi.

- Fanno parte invece come conseguenze della beatitudine perfetta che avremo in cielo: infatti dopo la resurrezione, al dire di **S. Agostino**, "la stessa beatitudine dell'anima avrà una **ridondanza sul corpo e sui sensi corporei, che saranno attuati nelle loro operazioni**", come vedremo meglio quando parleremo della resurrezione. Tuttavia l'operazione che unirà allora la mente umana con Dio non avrà nessuna dipendenza dai sensi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'obiezione dimostra soltanto che l'operazione dei sensi è richiesta come antecedente alla beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente.

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

Nella beatitudine perfetta, qual è quella degli angeli, si trova il cumulo di tutti i beni, mediante l'unione con la fonte universale di ogni bene, senza bisogno dei singoli beni particolari. Invece **per la beatitudine imperfetta** di quaggiù si richiede il cumulo di tutti quei beni, che sono necessari all'operazione più perfetta di questa vita.

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

Nella beatitudine perfetta tutto l'uomo ha il suo compimento, ma la sua parte inferiore lo deriva per ridondanza dalla parte superiore. Invece nella beatitudine imperfetta della vita presente si procede dall'attuazione della parte inferiore al compimento di quella superiore.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **beatitudine** consista in **un atto della volontà**.

I^a II^a q. 3 a. 4, arg. 1

S. Agostino insegna che la beatitudine o felicità dell'uomo consiste nella **pace**; sicché leggiamo nei **Salmi, 147, 3**: "**Ha messo come tuoi confini la pace**". Ora, la pace rientra nell'ambito del **volere**. Dunque la felicità umana è riposta nel volere.

I^a II^a q. 3 a. 4, arg. 2

La beatitudine è il bene supremo. Ma **il bene è oggetto della volontà**. Dunque la beatitudine consiste in un'operazione della volontà.

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

L'ultimo fine deve corrispondere alla prima causa motrice; l'ultimo fine dell'esercito, p. es., è la vittoria, la quale è il fine del comandante, primo motore di tutto l'esercito. **Ora, la volontà è la prima causa motrice nell'operare**; poiché spetta alla volontà muovere le altre potenze, come vedremo. Dunque la beatitudine appartiene alla volontà.

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

Se la beatitudine è un'operazione, deve essere la più nobile operazione dell'uomo. Ma **l'amore di Dio**, che è un atto della volontà, è, come insegna l'Apostolo, un'operazione più nobile della sua conoscenza, che è un atto dell'intelletto. Dunque la beatitudine consiste in un atto della volontà.

I^a II^a q. 3 a. 4, arg. 5

Scrivono S. Agostino che "è felice colui che possiede tutto ciò che vuole, senza voler niente malamente". E aggiunge poco dopo: "Si avvicina alla felicità chi ben vuole tutto ciò che vuole; infatti rendono felici soltanto quei beni di cui già si possiede un elemento, cioè la buona volontà". Quindi la felicità si riduce a un atto della volontà.

I^a II^a q. 3 a. 4. SED CONTRA:

Dice il Signore, **Giovanni, 17, 3**: "**La vita eterna è questa, che conoscano te, solo vero Dio**". Ma la vita eterna è l'ultimo fine [a.2, ad 1], come abbiamo detto. Dunque la beatitudine dell'uomo consiste nella conoscenza di Dio, che è un **atto dell'intelletto**.

I^a II^a q. 3 a. 4. RESPONDEO:

Si è già detto [q.2, a.6] che per la **felicità** si richiedono due cose: la prima, che ne costituisce l'**essenza**, e la seconda, che ne costituisce l'**accidente** proprio, e **cioè il godimento** che l'**accompagna**. Affermo dunque essere impossibile che la felicità stessa nella sua essenza consista in un atto della volontà. Infatti è evidente da quanto si è detto che la felicità è il conseguimento dell'ultimo fine. Ma il conseguimento dell'ultimo fine non è un atto della volontà. Poiché la volontà si volge al fine, o per desiderarlo, se assente, o per quietarsi in esso, se presente. Ora, è chiaro che **il desiderio del fine non è il conseguimento del fine, ma piuttosto un moto verso il fine. Il godimento poi sopravviene alla volontà per il fatto che il fine è presente**; e non è affatto vero, al contrario, che una cosa diventa presente perché la volontà ne gode. Si richiede perciò un atto diverso da quello della volontà per rendere il fine presente alla volontà
medesima.

La cosa è evidente per i fini di ordine sensibile. Se infatti dipendesse da un atto della volontà il conseguimento del denaro, un avaro lo potrebbe avere fin da principio, dal momento che vuole possederlo. Ma da principio gli manca; e arriva a conseguirlo per il fatto che lo stringe nelle mani, o per altri atti consimili; e allora finalmente gode del denaro posseduto. Lo stesso avviene per il fine di ordine (spirituale e) intellettuale. Infatti:

- dapprima c'è la **volontà** di conseguirlo;

- ne abbiamo poi il conseguimento per il fatto che diviene a noi presente mediante un **atto dell'intelletto**;

- e finalmente la volontà appagata **si acquieta** nel fine già posseduto.

Ecco dunque che **l'essenza della beatitudine consiste in un atto dell'intelletto**: alla volontà invece spetta il godimento che accompagna la felicità; e in tal senso S. Agostino afferma che la beatitudine è "la gioia della verità"; poiché la gioia è il coronamento della beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 3 a. 4, ad arg. 1

La pace rientra nell'ultimo fine dell'uomo, però non per essere essenzialmente la beatitudine stessa; ma perché ne è un **prerequisito**, o una **conseguenza**. Prerequisito, in quanto la felicità presuppone già rimossi tutti gli elementi che distraevano o trattenevano dall'ultimo fine. Conseguenza, in quanto l'uomo, avendo raggiunto l'ultimo fine, rimane pacificato con l'appagamento del suo desiderio.

I^a II^a q. 3 a. 4, ad arg. 2

Il primo oggetto della volontà non è il proprio atto; come il primo oggetto della vista non è il vedere, ma il visibile. Perciò dal fatto stesso che **la felicità** appartiene alla volontà come suo **primo oggetto**, ne segue che non le può appartenere come atto.

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

Il **fine** è percepito prima dall'intelletto che dalla **volontà**; tuttavia il moto verso il fine comincia dalla volontà. Perciò è dovuta alla **volontà** l'ultima conseguenza derivante dal conseguimento del fine, e cioè il **godimento**, o fruizione.

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

L'amore supera la conoscenza nell'ordine del causare, ma la conoscenza è anteriore all'amore nel conseguire; infatti, come scrive **S. Agostino**, "**non si ama se non quello che si conosce**". Perciò il **fine di ordine intelligibile da noi viene raggiunto prima di tutto mediante un atto dell'intelletto**; così come un fine di ordine sensibile prima viene raggiunto da una percezione dei sensi.

I^a II^a q. 3 a. 4, ad arg. 5

Colui che possiede tutto ciò che vuole, è beato per il fatto che possiede le cose che vuole: ma questo fatto avviene mediante una operazione diversa da un atto della volontà. Il non volere poi niente malamente è un prerequisito della beatitudine, come debita disposizione verso di essa. La buona volontà è posta tra i beni che rendono felici, quale propensione verso di essi: poiché i vari moti rientrano nel genere dei termini rispettivi; l'alterazione, p. es., rientra nel genere della qualità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la beatitudine consista in un'operazione dell'intelletto pratico.

I^a II^a q. 3 a. 5, arg. 1

L'ultimo fine di ogni creatura consiste nella somiglianza con Dio. Ora, l'uomo diventa più simile a Dio mediante l'intelletto pratico, il quale causa le cose conosciute, che mediante quello speculativo, la cui scienza deriva dalle cose. Dunque la felicità dell'uomo consiste più nell'operazione dell'intelletto pratico, che in quella dell'intelletto speculativo.

I^a II^a q. 3 a. 5, arg. 2

La beatitudine è il bene umano perfetto. Ma l'intelletto pratico è più ordinato al bene di quello speculativo, che è ordinato al vero. Difatti siamo denominati buoni in base alla perfezione dell'intelletto pratico; non già in base all'eccellenza dell'intelletto speculativo, dalla quale risulta piuttosto la denominazione di sapienti o di intelligenti. Dunque la felicità dell'uomo consiste più nell'atto dell'intelletto pratico che in quello dell'intelletto speculativo.

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

La felicità è un bene dell'uomo stesso. Ma l'intelletto speculativo s'interessa piuttosto delle cose che sono fuori dell'uomo; mentre l'intelletto pratico si occupa di quelle che appartengono all'uomo stesso, cioè delle sue operazioni e delle sue passioni. Perciò la felicità dell'uomo consiste più in un'operazione dell'intelletto pratico, che in un'operazione di quello speculativo.

I^a q. 3 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Ci è promessa la **contemplazione**, fine di tutte le azioni, ed eterna perfezione del godimento".

I^a II^a q. 3 a. 5. RESPONDEO:

La beatitudine **consiste di più** in un'operazione **dell'intelletto speculativo** che in un'operazione **dell'intelletto pratico**. E ciò è evidente per tre ragioni.

- **Primo**, perché se la felicità è un'operazione umana, è necessario che sia l'operazione umana più nobile. Ora, l'operazione umana più nobile è quella che spetta alla facoltà più nobile in

rapporto al più nobile oggetto. Ma la facoltà più nobile è l'intelletto, e il suo più nobile oggetto è **il bene divino**, il quale **non è oggetto dell'intelletto pratico, bensì di quello speculativo**. Perciò la beatitudine consiste principalmente in tale operazione, cioè nella **contemplazione delle cose divine**. E poiché, come dice Aristotele, "ogni essere sembra identificarsi con quello che in esso c'è di più nobile", tale operazione è massimamente propria dell'uomo, e sommamente dilettevole.

- **Secondo**, la stessa conclusione deriva dal fatto che la contemplazione più di ogni altra cosa viene desiderata per se stessa. **Invece le operazioni dell'intelletto pratico non sono desiderate per se stesse, ma per le azioni (esterne)**. E queste azioni sono **ordinate a qualche fine**. Dunque è evidente che l'ultimo fine non può consistere nella **vita attiva**, la quale è di competenza dell'intelletto pratico.

- **Terzo**, la vita contemplativa affianca l'uomo agli **esseri superiori, cioè a Dio e agli angeli**, ai quali egli diviene simile in forza della beatitudine. Invece nelle operazioni della vita attiva gli animali stessi si affiancano all'uomo, sebbene in un grado inferiore.

Perciò la felicità ultima e perfetta, che ci attende nella vita futura, consiste totalmente nella contemplazione. Invece la beatitudine imperfetta, quale è possibile avere al presente, consiste innanzi tutto e principalmente nella contemplazione; in modo secondario, però, consiste anche nelle operazioni dell'intelletto pratico che regola le azioni e le passioni umane, come dice Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 3 a. 5, ad arg. 1

Codesta somiglianza dell'intelletto pratico con Dio è di sola proporzionalità; esso cioè sta al proprio oggetto, come Dio sta al suo. Invece la somiglianza dell'intelletto speculativo con Dio ha carattere di unione e di "informazione"; la quale è ben più intima. - Del resto si potrebbe anche rispondere che in rapporto all'oggetto suo principale, che è la propria essenza, Dio non ha una conoscenza pratica, ma soltanto speculativa.

I^a II^a q. 3 a. 5, ad arg. 2

L'intelletto pratico è ordinato a un bene esterno ad esso; invece l'intelletto speculativo possiede il bene in se stesso e cioè la contemplazione della verità. E se questo bene è perfetto, tutto l'uomo viene ad essere perfezionato e diventa buono: cosa che non si verifica per l'intelletto pratico, il quale può soltanto predisporre a quel bene.

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

L'argomento potrebbe valere se l'uomo fosse l'ultimo fine di se stesso: allora la considerazione e la disciplina delle proprie azioni e passioni potrebbe essere la sua felicità. Ma siccome l'ultimo fine dell'uomo è un bene estrinseco, e cioè Dio, raggiungibile mediante l'operazione dell'intelletto speculativo, è evidente che la beatitudine dell'uomo consiste più nelle operazioni dell'intelletto speculativo che in quelle dell'intelletto pratico.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la beatitudine consista **nell'esercizio delle scienze speculative.**

I^a II^a q. 3 a. 6, arg. 1

Il **Filosofo** scrive che "la felicità è un'operazione procedente dalla virtù perfetta". E nel classificare le virtù si limita a ricordare tra quelle speculative, "la scienza, la sapienza e l'intelletto"; le quali rientrano tutte nell'esercizio delle scienze speculative. Dunque l'ultima beatitudine dell'uomo consiste nell'esercizio delle scienze speculative.

I^a II^a q. 3 a. 6, arg. 2

L'ultima felicità dell'uomo è costituita da quel bene che tutti desiderano per se stesso. Ma tale è precisamente **l'esercizio delle scienze speculative**: poiché, "tutti gli uomini desiderano naturalmente il sapere", come **Aristotele** scrive; e nel medesimo libro aggiunge che le scienze speculative sono ricercate per se stesse. Dunque la felicità consiste nell'esercizio delle scienze speculative.

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

La felicità è l'ultima perfezione dell'uomo. Ora, ogni essere viene reso perfetto in quanto passa dalla potenza all'atto. Ma l'intelletto umano passa dalla potenza all'atto mediante l'esercizio delle scienze speculative. Dunque in codesto esercizio consiste l'ultima beatitudine dell'uomo.

I^a II^a q. 3 a. 6. SED CONTRA:

Geremia, 9, 23 ha scritto: "Il sapiente non vanti la sua sapienza"; e parlava della sapienza delle scienze speculative. Dunque l'ultima felicità dell'uomo non consiste nell'esercizio di codeste scienze.

I^a II^a q. 3 a. 6. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che la felicità dell'uomo è di due specie: perfetta e imperfetta.

- **Per beatitudine perfetta** si deve intendere quella che esaurisce la vera nozione di felicità;
- **la beatitudine imperfetta** quella che non la esaurisce, ma solo partecipa un aspetto particolare di essa. Lo stesso avviene per la prudenza, la quale si trova propriamente nell'uomo che possiede la retta norma delle azioni da compiere; ma si trova una prudenza imperfetta anche in certi animali, in cui si riscontrano particolari istinti a compiere opere simili a quelle dovute alla prudenza.

Per tale motivo la felicità non può consistere essenzialmente nell'esercizio delle scienze speculative. E per averne la dimostrazione si deve considerare che l'esercizio di una scienza speculativa non si estende oltre la virtualità dei suoi principi: poiché una scienza è contenuta tutta virtualmente nei suoi principi. Ma i primi principi delle scienze speculative sono appresi **mediante i sensi**, come Aristotele dimostra. Dunque l'esercizio delle scienze speculative può estendersi solo entro quei limiti che si possono raggiungere con la conoscenza delle cose

sensibili. Ora, l'ultima beatitudine dell'uomo, che è poi la sua perfezione suprema, non può consistere nella conoscenza delle cose sensibili. Niente infatti può essere perfezionato da una realtà inferiore, se non in quanto quest'ultima partecipa di una realtà superiore. Ora, è evidente che l'idea della pietra, o di qualsiasi altra cosa sensibile, è inferiore all'uomo. Perciò l'intelletto non acquista perfezione alcuna dall'idea della pietra come tale, ma in quanto in essa c'è una partecipazione di qualche cosa che è al di sopra dell'intelletto umano, e cioè la luce intellettuale, o altre cose del genere. E siccome ciò che è per partecipazione si riporta a ciò che è tale per essenza, è necessario che l'ultima perfezione dell'uomo sia attribuita alla conoscenza di qualche cosa che è al di sopra dell'intelletto umano. Perciò rimane stabilito che l'ultima felicità dell'uomo non può consistere nell'esercizio delle scienze speculative.

- Tuttavia, allo stesso modo che nelle idee di cose sensibili è partecipata una somiglianza delle sostanze superiori, così nell'esercizio delle scienze speculative si trova una certa partecipazione della vera e perfetta felicità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 3 a. 6, ad arg. 1

In quel passo il Filosofo parla della felicità imperfetta, raggiungibile, come si è visto, nella vita presente.

I^a II^a q. 3 a. 6, ad arg. 2

È desiderata naturalmente non soltanto la beatitudine perfetta, ma qualsiasi somiglianza, o partecipazione della medesima.

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

Esercitandosi nelle scienze speculative, il nostro intelletto passa all'atto, ma non all'atto ultimo e completo.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la felicità dell'uomo consista nel conoscere le sostanze separate, cioè gli angeli.

I^a II^a q. 3 a. 7, arg. 1

S. Gregorio afferma in una delle sue omelie: "A niente giova prender parte alle feste degli uomini, se non ci fosse dato di partecipare alle feste degli angeli"; volendo designare così l'ultima beatitudine. Ma noi possiamo prender parte alle feste degli angeli mediante la loro contemplazione.

I^a II^a q. 3 a. 7, arg. 2

Qualsiasi essere trova la sua ultima perfezione nell'unione col suo principio: infatti il circolo è una figura perfetta proprio perché in esso principio e fine si identificano. Ma il principio della conoscenza umana deriva dagli angeli, i quali, come insegna Dionigi, hanno l'ufficio di illuminare gli uomini. Dunque la perfezione dell'intelletto umano consiste nella contemplazione degli angeli.

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

Una natura è perfetta quando viene ad unirsi alla natura superiore: l'ultima perfezione del corpo, p. es., si ha nella sua unione con una natura spirituale. Ora, in ordine di natura, sopra l'intelletto umano ci sono gli angeli. Dunque l'ultima perfezione dell'intelletto umano sta nell'unirsi agli angeli mediante la contemplazione.

I^a II^a q. 3 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto in **Geremia, 9, 24**: "Di questo si faccia un vanto chi vuole vantarsi, di sapere e conoscere me". Quindi l'ultima gloria, o beatitudine umana non consiste che nella conoscenza di Dio.

I^a II^a q. 3 a. 7. RESPONDEO:

Come si è già detto, la **perfetta felicità** dell'uomo non può consistere in qualche cosa che è perfezione dell'intelletto, perché **partecipazione di un'altra**, ma che è tale per essenza. Ora è evidente che una data cosa costituisce la perfezione di una potenza, nella misura in cui partecipa la natura dell'oggetto proprio della suddetta potenza. Ora, oggetto proprio dell'intelletto è la verità. Perciò tutti gli esseri che hanno una verità partecipata sono incapaci, **mediante la loro contemplazione, di perfezionare l'intelletto secondo l'ultima sua perfezione.** E poiché, al dire di Aristotele, le cose stanno alla verità come stanno all'essere; tutte le cose che sono enti per partecipazione, sono anche vere per partecipazione. Ora, **gli angeli hanno un essere partecipato: poiché in Dio soltanto l'essere s'identifica con l'essenza, come si è visto nella Prima Parte [q.44, a.1].** Perciò rimane provato che Dio soltanto è verità per essenza, e che la contemplazione di lui rende **perfettamente felici.**

- Tuttavia niente impedisce che si possa riscontrare nella contemplazione degli angeli una beatitudine imperfetta, e più grande ancora che nell'esercizio delle scienze speculative.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 3 a. 7, ad arg. 1

Condivideremo le angeliche feste non solo contemplando gli angeli, ma contemplando Dio con essi.

I^a II^a q. 3 a. 7, ad arg. 2

Secondo quelli che attribuiscono agli angeli la creazione delle anime, è troppo logico che la beatitudine dell'uomo si trovi nella contemplazione degli angeli, attuando così l'unione al proprio principio. Ma ciò è falso, come abbiamo visto nella Prima Parte. Dunque l'ultima perfezione dell'intelletto umano avviene nell'unione con Dio, primo principio della creazione

e della spirituale illuminazione. Invece l'angelo, come si disse, illumina soltanto come ministro. Egli perciò col suo ministero aiuta l'uomo a raggiungere la felicità, ma non è l'oggetto della beatitudine umana.

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

La natura inferiore può raggiungere quella superiore in due maniere:

- **Primo, in rapporto al grado** della facoltà di chi è chiamato a parteciparne: e in questo senso l'ultima perfezione umana consisterà nel fatto che l'uomo arriverà a contemplare come contemplanò gli angeli.

- **Secondo, rispettivamente all'oggetto raggiunto dalla facoltà:** e allora l'ultima perfezione di qualsiasi potenza consiste nel raggiungere la realtà in cui si trova pienamente attuata la ragione

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la beatitudine umana non consista nella visione dell'essenza stessa di Dio.

I^a II^a q. 3 a. 8, arg. 1

Dionigi insegna che l'uomo si unisce a Dio come a un essere totalmente sconosciuto mediante l'apice della sua mente. Ora, ciò che si vede nella sua essenza non è davvero sconosciuto. Dunque l'ultima perfezione dell'intelletto, cioè la beatitudine, non può consistere nel vedere Dio per essenza.

I^a II^a q. 3 a. 8, arg. 2

Una natura superiore ha una perfezione superiore. Ma **vedere la propria essenza è perfezione peculiare dell'intelletto divino. Dunque la perfezione ultima dell'intelletto umano non può arrivare a tanto, ma deve restare al disotto.**

I^a II^a q. 3 a. 8. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **1Giovanni, 3,2** si legge: "**Quando (Dio) si manifesterà saremo simili a lui, perché lo vedremo come egli è**".

I^a II^a q. 3 a. 8. RESPONDEO:

La felicità ultima e perfetta non può consistere che nella visione dell'essenza divina. **Per averne la dimostrazione si impongono due considerazioni:**

- **La prima**, che l'uomo non è perfettamente felice fino a che gli rimane qualche cosa da desiderare e da cercare.

- **La seconda**, che la perfezione di ciascuna potenza è determinata dalla natura del proprio oggetto. Ora, l'intelletto, come insegna Aristotele, ha per oggetto la quiddità, o essenza delle

cose. Perciò la perfezione di un intelletto si misura dal suo modo di conoscere l'essenza di una cosa. Cosicché se un intelletto viene a conoscere l'essenza di un effetto, da cui non è in grado di conoscere l'essenza o quiddità della causa, non si dirà che l'intelletto può raggiungere senz'altro la causa, sebbene possa conoscerne l'esistenza mediante gli effetti. Perciò rimane nell'uomo il desiderio naturale di conoscere la quiddità della causa, quando nel conoscere gli effetti arriva a comprendere che essi hanno una causa. Si tratta di un desiderio dovuto a meraviglia, come dice Aristotele, che stimola la ricerca. Chi, p. es., osserva le eclissi del sole, capisce la loro dipendenza da una causa, la cui natura però gli sfugge, allora si meraviglia, e mosso dalla meraviglia si pone alla ricerca. Ma questa non cessa finché non arrivi a conoscere la natura della causa.

Ora, dal momento che l'intelletto umano, conoscendo la natura di un effetto creato, arriva a conoscere solo l'esistenza di Dio; la perfezione conseguita non è tale da raggiungere davvero la causa prima, ma gli rimane ancora il desiderio naturale di indagarne la natura. Quindi non è perfettamente felice. Ma alla perfetta felicità si richiede che l'intelletto raggiunga l'essenza stessa della causa prima. E allora avrà la sua perfezione nel possesso oggettivo di Dio, nel quale soltanto si trova la felicità dell'uomo, come abbiamo detto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 3 a. 8, ad arg. 1

Dionigi parla in questo caso della conoscenza dei viatori, che tendono alla beatitudine.

I^a II^a q. 3 a. 8, ad arg. 2

Come abbiamo già spiegato [q.1, a.8], il fine si può prendere in due sensi:

- **Primo**, può indicare l'oggetto stesso desiderato: e in questo senso è identico il fine per la natura superiore e per quella inferiore, anzi è identico per tutti gli esseri, come abbiamo già visto.

- **Secondo**, può indicare il conseguimento dell'oggetto: e allora il fine di una natura superiore differisce da quello della natura inferiore, in base alla diversità dei rapporti con tale oggetto. Perciò la beatitudine di Dio, che abbraccia, o comprende perfettamente col suo intelletto la propria essenza, è superiore a quella dell'uomo, o dell'angelo, i quali vedono quell'essenza senza averne la comprensione.

Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine

> Requisiti della beatitudine o felicità

Prima parte della seconda parte

Questione 4 - Proemio

Ed eccoci alla ricerca dei **requisiti** per la **beatitudine o felicità**.

Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Se il godimento sia un requisito della beatitudine;
2. Se per la beatitudine sia più importante il godimento o la visione;
3. Se si richieda la comprensione;
4. Se sia richiesta la rettitudine della volontà;
5. Se la beatitudine dell'uomo richieda anche il corpo;
6. Se esiga il benessere del corpo;
7. Se siano richiesti dei beni esteriori;
8. Se sia necessaria la compagnia degli amici.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **godimento** non sia un **requisito della beatitudine**.

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

S. Agostino insegna che "**la visione è tutta la mercede della fede**". Ora, come Aristotele dimostra, la felicità è il premio, o mercede, della virtù. **Dunque per la felicità non si richiede altro che la visione.**

I^a II^a q. 4 a. 1, arg. 2

La felicità è "un bene per se stesso sufficientissimo", come si esprime il Filosofo. Ora, ciò che ha bisogno di qualche cosa, di suo non è sufficiente. E poiché l'essenza della beatitudine consiste nella visione di Dio, come si è visto; è evidente che per la beatitudine non si richiede il godimento.

I^a II^a q. 4 a. 1, arg. 3

È necessario, come dice Aristotele, che "l'operazione della felicità", o beatitudine, "non sia ostacolata". Ora **il godimento ostacola l'azione dell'intelletto**; poiché "guasta il giudizio della prudenza". Dunque il godimento non è richiesto per la beatitudine.

I^a q. 4 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che la beatitudine è "**il godimento della verità**".

I^a II^a q. 4 a. 1. RESPONDEO:

Una cosa può essere richiesta per un'altra in quattro modi:

- **Primo**, quale suo presupposto o **prerequisito**: come lo studio per la scienza.
- **Secondo**, quale elemento **perfettivo**: come l'anima, p. es., è richiesta per la vita del corpo.
- **Terzo**, quale **aiuto estrinseco**: p. es., sono richiesti dei compagni per compiere un'impresa.
- **Quarto**, quale **elemento concomitante**: come se dicessimo che il **calore** è richiesto per il **fuoco**.

E in quest'ultima maniera si richiede il godimento nella beatitudine. Infatti il godimento nasce dal quietarsi dell'appetito sul bene raggiunto. E poiché la felicità non è altro che il conseguimento del sommo bene, **non può esserci la felicità senza il godimento che l'accompagna.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Per il fatto stesso che viene corrisposta la mercede, la volontà di chi l'ha meritata si acquieta, e cioè ne gode. Perciò **il godimento è incluso nella nozione stessa della retribuzione.**

I^a II^a q. 4 a. 1, ad arg. 2

Il godimento è causato dalla visione stessa di Dio. Perciò chi vede Dio non può esser privo di godimento.

I^a II^a q. 4 a. 1, ad arg. 3

La gioia che accompagna l'operazione dell'intelletto **non è di impedimento** a quest'ultima, anzi **le dà vigore** come Aristotele insegna: infatti noi compiamo con maggiore attenzione e perseveranza le azioni piacevoli. **Invece un godimento estraneo ostacola l'operazione: qualche volta perché distrae l'attenzione;** poiché, le cose che piacciono ci attirano di più, come si è detto; e mentre siamo attratti con forza verso una cosa l'attenzione è distolta dalle altre. Altre volte invece perché si tratta di cose contrarie: un piacere sensibile, p. es., contrario alla ragione, impedisce il giudizio della prudenza più ancora che quello dell'intelletto speculativo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella beatitudine sia **più importante il godimento che la visione.**

I^a II^a q. 4 a. 2, arg. 1

"Il godimento è la perfezione dell'operare", come dice **Aristotele**. Ma la perfezione è superiore al perfettibile. **Dunque il godimento è più importante dell'operazione intellettuale** che è la visione.

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

L'elemento che rende desiderabile una cosa, è ad essa superiore. Ma **le operazioni sono desiderabili per il piacere che procurano**: infatti la natura, per impedire che gli animali le trascurassero, ha unito il piacere alle azioni necessarie per la conservazione dell'individuo e della specie. **Dunque nella beatitudine il godimento è più importante dell'operazione intellettuale, cioè della visione.**

I^a II^a q. 4 a. 2, arg. 3

La visione corrisponde alla fede; il godimento invece, o fruizione, corrisponde alla carità. Ma la carità è superiore alla fede, come insegna l'Apostolo. Dunque il godimento, o fruizione, è superiore alla visione.

I^a II^a q. 4 a. 2. SED CONTRA:

La causa è superiore all'effetto. Ora, la visione è causa del godimento. Dunque la visione è superiore al godimento.

I^a II^a q. 4 a. 2. RESPONDEO:

Il problema è impostato da Aristotele nel decimo libro dell'Etica, lasciandolo però insoluto. Ma per chi consideri la cosa con diligenza è evidente che l'operazione dell'intelletto, ossia la visione, deve essere superiore al godimento. Infatti **la gioia consiste in un acquietamento della volontà.** Ma che la volontà si acquieti in una data cosa, dipende solo dalla **bontà della cosa stessa in cui si acquieta.** Se, quindi, la volontà si acquieta in una data operazione, l'acquietarsi della volontà dipende dalla bontà di codesta operazione. Né la volontà cerca il bene per codesto acquietamento: se così fosse l'atto stesso della volontà sarebbe il suo fine, contro quello che abbiamo già dimostrato. Ma cerca di quietarsi nell'operazione, perché l'operazione è il suo bene. È evidente perciò che è un bene più grande l'operazione stessa in cui la volontà si acquieta, che l'acquietarsi della volontà in essa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 4 a. 2, ad arg. 1

Nel testo citato il **Filosofo** aggiunge, che "il godimento **refinisce** l'operare, come la beltà refinisce la giovinezza"; e si tratta di una dote che accompagna la giovinezza. **Dunque il godimento è una perfezione concomitante, e non una perfezione che rende la visione perfetta nella sua specie.**

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

La percezione sensitiva non raggiunge la nozione universale di bene, ma solo un bene particolare, e cioè il piacere. Perciò **l'appetito sensitivo, che si trova negli animali, cerca le**

operazioni per il piacere. Ma l'intelletto conosce la nozione universale del bene, al cui conseguimento segue la gioia. **Quindi l'intelletto cerca più il bene che il godimento.** Ed è per questo che l'intelletto divino, ideatore della natura, ha posto il piacere in vista delle operazioni. Ora, non si deve giudicare le cose in assoluto secondo l'ordine dell'appetito sensitivo, ma piuttosto secondo quello dell'appetito intellettuale.

I^a II^a q. 4 a. 2, ad arg. 3

La carità non cerca il bene che ama per il godimento; ma è piuttosto una conseguenza della carità godere del bene raggiunto. Perciò alla carità non corrisponde come fine il godimento, ma piuttosto la visione, la quale per prima rende il fine presente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che per la beatitudine non si richieda la **comprensione.**

I^a II^a q. 4 a. 3, arg. 1

S. Agostino scrive: "**Raggiungere Dio con la mente è una grande felicità, comprenderlo è cosa impossibile**". Dunque la beatitudine è senza la comprensione.

I^a II^a q. 4 a. 3, arg. 2

La felicità è la perfezione dell'uomo secondo la parte intellettuale la quale non abbraccia altre potenze che l'intelletto e la volontà, come si disse nella Prima Parte. Ora, l'intelletto viene totalmente perfezionato dalla visione di Dio, e la volontà dal godimento di lui. Dunque non si richiede la comprensione come terzo elemento.

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

La beatitudine consiste in un'operazione. Ma le operazioni sono determinate secondo gli oggetti. E gli oggetti generici sono due soltanto, il **vero** e il **bene**: il vero che corrisponde alla **visione**, e il bene che corrisponde al **godimento**. Dunque non si richiede la comprensione come terzo elemento.

I^a II^a q. 4 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Corinti, 9, 24**, scrive: "**Correte in maniera da arrivare a comprendere**". Ora, la corsa spirituale termina nella beatitudine; difatti egli dice, **2Timoteo, 4, 7-8**: "**Ho combattuto il buon combattimento, ho compiuto la mia corsa, ho conservato la fede; per quel che resta è pronta per me la corona della giustizia**". Perciò la comprensione è richiesta per la beatitudine.

I^a II^a q. 4 a. 3. RESPONDEO:

Bisogna determinare i requisiti della beatitudine dai rapporti che l'uomo ha con l'ultimo fine, poiché la beatitudine consiste nel raggiungimento di codesto fine. Ora, l'uomo è indirizzato verso l'ultimo fine in parte per mezzo dell'intelletto e in parte mediante la volontà. Con l'intelletto, mediante una iniziale conoscenza imperfetta del fine. Secondariamente con la volontà, sia mediante l'amore, che è il suo primo moto verso l'oggetto, sia mediante le relazioni concrete esistenti tra chi ama e l'oggetto amato, le quali possono essere di tre specie. Talora infatti l'amato è presente a chi ama: e in questo caso non è più cercato. Altre volte non è presente ed è impossibile raggiungerlo: e anche in questo caso non si cerca. Talora invece è possibile raggiungerlo, ma è al di sopra delle capacità di chi vuole raggiungerlo, cosicché non è possibile possederlo subito: e questa è la relazione esistente tra chi spera e l'oggetto sperato, ed è l'unica relazione che determina la ricerca del fine. Ora, ai tre suddetti atteggiamenti corrisponde qualche cosa nella beatitudine stessa. Infatti alla conoscenza imperfetta del fine corrisponde quella perfetta; all'attesa della speranza corrisponde la presenza del fine; e il godimento per il fine già presente è una conseguenza dell'amore, come abbiamo già spiegato. Perciò **per la beatitudine è necessario il concorso di queste tre cose: della visione, che è la conoscenza perfetta del fine di ordine intellettuale; della comprensione, che implica la presenza di questo fine; del godimento, o fruizione, che implica l'acquietarsi di chi ama nell'oggetto amato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 4 a. 3, ad arg. 1

Il termine comprensione ha due significati:

- **Primo**, sta a indicare **l'inclusione dell'oggetto compreso in colui che lo comprende**: e così tutto ciò che è compreso da un essere finito è cosa finita. E quindi in codesto senso Dio non può essere compreso da nessun intelletto creato.

- **Secondo**, la comprensione non indica nient'altro che **la presa di possesso di una cosa già raggiunta e presente**: come si direbbe che un inseguitore comprende la preda quando l'ha afferrata. Ed è così che la comprensione è richiesta nella beatitudine.

I^a II^a q. 4 a. 3, ad arg. 2

Come la speranza e l'amore appartengono entrambe alla volontà, perché amare un oggetto e tendere ad esso quando non si possiede spetta a un'identica potenza; così spetta alla volontà e la comprensione e il godimento, poiché possedere una cosa e quietarsi in essa appartengono al medesimo soggetto.

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

La comprensione non è un'operazione diversa dalla visione: ma indica relazione al fine come ormai raggiunto. Cosicché la visione stessa, oppure l'oggetto della visione in quanto presente è oggetto della comprensione.

VIDETUR che la beatitudine non richieda la **rettitudine della volontà**.

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

La felicità consiste essenzialmente in un'operazione dell'intelletto, come abbiamo spiegato. Ma per la perfezione dell'atto intellettuale non si richiede la rettitudine della volontà, che rende gli uomini puri (di cuore). Infatti nelle sue Ritrattazioni **S. Agostino** afferma: "Non approvo quello che dissi in una preghiera: O Dio, che hai voluto far conoscere la verità soltanto ai puri (di cuore). Si può infatti replicare che molti impuri conoscono non poche verità". Dunque per la felicità non si richiede che la volontà sia retta.

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

Ciò che precede non può dipendere da ciò che segue. Ora l'operazione dell'intelletto precede quella della volontà. Perciò la beatitudine, che è la più perfetta operazione dell'intelletto, non può dipendere dalla rettitudine della volontà.

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

Se una cosa è ordinata ad un'altra come mezzo per raggiungerla, essa non è più necessaria, una volta che il fine è raggiunto: la nave, p. es., (non serve più) quando si è raggiunto il porto. Ora, la rettitudine della volontà, attuata dalla virtù, ha per fine la beatitudine. Perciò, raggiunta la beatitudine, non è più necessaria la rettitudine della volontà.

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

Sta scritto, **Matteo, 5,8**: "Beati i puri di cuore perché essi vedranno Dio". E altrove, **Ebrei, 12, 14**: "Cercate sempre la pace con tutti e la santità, senza la quale nessuno vedrà Dio".

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

La **rettitudine della volontà** è richiesta per la beatitudine, sia come antecedente che come concomitante.

- **Come antecedente**, poiché la rettitudine della volontà consiste nel debito ordine verso l'ultimo fine. E il fine sta al soggetto che tende a conseguirlo, come la forma sta alla materia. Perciò, come la materia non può conseguire la forma, senza la dovuta predisposizione a riceverla, così nessuna cosa può conseguire il fine, senza il debito ordine verso di esso. Quindi nessuno può raggiungere la beatitudine, senza la rettitudine della volontà.

- Si richiede ancora **come concomitante**, poiché l'ultima beatitudine, l'abbiamo visto, consiste nella visione dell'essenza divina che è l'essenza stessa della bontà. Cosicché la volontà di chi vede l'essenza di Dio, **ama necessariamente in ordine a Dio tutto ciò che ama**; come la volontà di chi non vede l'essenza divina ama necessariamente tutto ciò che ama sotto la ragione universale di bene che egli conosce. Ed è questo che costituisce la rettitudine della volontà. È perciò evidente che non può esserci beatitudine senza rettitudine di volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

S. Agostino (in quel passo) parla della conoscenza di quella verità che non costituisce l'essenza stessa della bontà.

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

Ogni atto della volontà è preceduto da un atto dell'intelletto; **tuttavia certi atti della volontà precedono alcuni atti dell'intelletto.** Infatti la volontà prende di mira l'atto ultimo dell'intelletto, che è la beatitudine. Perciò **la retta inclinazione della volontà è un prerequisito della beatitudine, come la traiettoria esatta lo è per il raggiungimento del bersaglio.**

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

Raggiunto il fine non viene a cessare tutto ciò che era ordinato al fine; ma soltanto quello che implica un'imperfezione, come sarebbe il moto. Perciò **una volta raggiunto il fine tutto quello che è a servizio del moto non è più necessario; ma l'ordine debito verso il fine rimane sempre necessario.**

ARTICOLO 5:

VIDETUR che per la beatitudine dell'uomo **si richieda anche il corpo.**

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 1

La perfezione della grazia presuppone la perfezione della natura. Ma la beatitudine è la perfezione della virtù e della grazia. D'altra parte l'anima senza il corpo non ha la perfezione di natura, poiché ogni parte è imperfetta se separata dal suo tutto. Dunque l'anima senza il corpo non può essere beata.

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 2

La beatitudine, come si è spiegato, è un'operazione perfetta. Ma l'operazione perfetta accompagna l'essere perfetto: **poiché niente può operare se non in quanto è un ente in atto.** E siccome l'anima quando è separata dal corpo non possiede un essere perfetto, come non lo possiede una parte separata dal tutto, è chiaro che l'anima senza il corpo non può essere beata.

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 3

La beatitudine è la perfezione dell'uomo. Ma l'anima separata dal corpo non è l'uomo. Dunque **la beatitudine non può trovarsi nell'anima senza il corpo.**

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 4

Il Filosofo afferma che "l'operazione della felicità", nella quale consiste la beatitudine, è "senza impedimenti". Invece **l'operazione dell'anima separata è impedita: poiché, come scrive S.**

Agostino, "vi è nell'anima una tendenza naturale a governare il corpo, la quale in certo modo le impedisce di slanciarsi interamente verso il cielo supremo", cioè verso la visione dell'essenza divina. Dunque l'anima senza il corpo non può essere beata.

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 5

La beatitudine è un bene esauriente, che quietava il desiderio. Ma ciò non si verifica per l'anima separata: poiché questa desidera ancora l'unione col corpo, come insegna **S. Agostino**. Perciò l'anima separata dal corpo non è beata.

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 6

L'uomo nella beatitudine è equiparato agli angeli. Ma l'anima senza il corpo non è alla pari degli angeli, al dire di S. Agostino. Dunque non è beata.

I^a q. 4 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Apocalisse, 14 13**: "Beati i morti che muoiono nel Signore".

I^a II^a q. 4 a. 5. RESPONDEO:

Ci sono due sorta di **beatitudini**:

- la prima **imperfetta**, possibile nella vita presente; la seconda perfetta, che consiste nella visione di Dio. Ora, è evidente che per la felicità di questa vita si richiede necessariamente il corpo. Infatti questa felicità è un'operazione dell'intelletto, sia speculativo che pratico. Ma nella vita presente non è possibile un'operazione dell'intelletto senza i fantasmi, i quali non possono prescindere da un organo corporeo, come abbiamo visto nella Prima Parte. **Cosicché la beatitudine possibile in questa vita dipende in qualche modo dal corpo.**

- Intorno alla beatitudine **perfetta**, che consiste nella visione di Dio, alcuni hanno pensato che non possa essere attribuita a un'anima separata dal corpo; e affermano che le anime dei Santi separate dai corpi non raggiungono quella perfetta beatitudine prima del giorno del Giudizio, quando riprenderanno i loro corpi. - **Ma si dimostra la falsità di questa tesi, sia con argomenti di autorità che di ragione.**

+ **Per l'autorità**, ecco l'**Apostolo** che afferma, **2Corinti, 5, 6**: "Finché alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore"; e per mostrare di che natura sia codesta peregrinazione, aggiunge, **2Corinti, 5, 7**: "giacché per fede noi camminiamo, non per (diretto) intuito". Dalle quali parole si rileva che fino a quando uno cammina per fede e non per intuito, privo della visione dell'essenza divina, non è giunto ancora alla presenza di Dio. **Invece le anime dei Santi separate dai corpi, sempre secondo l'Apostolo, sono presenti a Dio, 2Corinti, 5, 8**: "Siamo pieni di fiducia e teniamo in maggior conto peregrinare via dal corpo, per essere presenti al Signore". Perciò è evidente che le anime dei Santi, separate dai corpi, camminano per intuito, contemplando l'essenza di Dio, ciò che costituisce la vera beatitudine.

+ **Tale conclusione s'impone anche per argomenti di ragione.** Infatti l'intelletto ha bisogno del corpo nella propria operazione solo per i fantasmi nei quali scorge la verità di ordine intelligibile, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Ora, **è evidente che l'essenza**

divina non si può vedere mediante i fantasmi, come già fu dimostrato [q.12, a.3]. E quindi, siccome la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina, la perfetta beatitudine umana non dipende dal corpo. Perciò l'anima può essere beata senza il corpo.

Bisogna però ricordare che una cosa può appartenere alla perfezione di un dato essere in due maniere. Primo, come costitutivo della sua essenza: l'anima umana, p. es., è così richiesta alla perfezione dell'uomo. Secondo, come elemento integrativo, cioè come appartengono alla perfezione dell'uomo la bellezza del corpo e la prontezza dell'ingegno. Sebbene, dunque, il corpo non appartenga alla perfezione della beatitudine umana nella prima maniera, vi appartiene però nella seconda. Difatti, poiché l'operazione dipende dalla natura di una cosa, l'anima avrà tanto più perfettamente la sua operazione in cui consiste la beatitudine, quanto più perfetta sarà nella sua natura. Perciò **S. Agostino**, essendosi posto la questione, "Se gli spiriti dei defunti possano fruire senza il corpo della suprema beatitudine", risponde che "non sono in grado di vedere la sostanza incommutabile, come la vedono gli angeli, sia per qualche altra ragione più nascosta, sia perché c'è in essi un **desiderio naturale** di governare un corpo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 1

La beatitudine è perfezione dell'anima non in quanto questa è forma naturale del corpo, ma in ordine all'intelletto, per il quale essa trascende gli organi corporei. Perciò le anime separate possiedono la loro perfezione naturale in rapporto a ciò che costituisce la beatitudine, sebbene non la possiedano come forme dei corpi.

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 2

L'anima ha con l'essere un rapporto ben diverso da quello delle altre parti. Infatti l'essere del tutto non è l'essere di nessuna delle sue parti: cosicché, dopo la distruzione del tutto, o le parti cessano addirittura di esistere, come le parti di un animale dopo la distruzione dell'animale; oppure, se rimangono, hanno un essere attuale diverso, come la parte di una linea ha un essere diverso dalla linea intera. Invece l'anima umana, dopo la distruzione del corpo, conserva l'essere del composto: e questo perché l'essere della forma è identico anche per la materia, e per il composto. D'altronde l'anima nel suo essere è sussistente, come fu dimostrato nella Prima Parte. Rimane dunque stabilito che dopo la separazione del corpo essa conserva l'essere nella sua perfezione, quindi può avere l'operazione perfetta; sebbene non abbia della sua specie la natura completa.

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 3

La beatitudine appartiene all'uomo per il suo intelletto: perciò, finché rimane l'intelletto egli può conservare la beatitudine. Così i denti di un Etiope, per i quali costui merita l'appellativo di bianco, possono rimanere bianchi anche dopo essere stati cavati.

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 4

Una cosa può essere d'impedimento a un'altra in **due maniere**:

- **Primo**, come un **elemento contrario**, cioè come il freddo che impedisce l'azione del calore: e tale impedimento dell'operazione è incompatibile con la felicità.

- **Secondo**, come una **manchevolezza**, cioè per il fatto che il soggetto così ostacolato non possiede tutto quello che si richiederebbe alla sua perfezione totale: e questo impedimento non è incompatibile con la felicità, ma con la perfezione completa. In questo senso si dice che la separazione dal corpo impedisce all'anima di tendere con tutto lo slancio verso la visione dell'essenza divina. Poiché l'anima desidera di godere Dio, fino al punto che **il godimento ridondi sul corpo**, nella misura del possibile. Perciò finché essa ha il godimento di Dio senza il corpo, il suo appetito, pur acquietandosi nell'oggetto che possiede, vorrebbe ancora che il suo corpo arrivasse a parteciparne.

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 5

Il desiderio dell'anima separata si acquieta totalmente rispettivamente all'oggetto appetibile; poiché possiede quanto sazia il suo appetito. Ma non si acquieta totalmente in rapporto al soggetto appetente; poiché questo non possiede quel bene in tutti i modi secondo cui vorrebbe possederlo. Perciò, con la riassunzione dei corpi la beatitudine non crescerà in intensità, ma in estensione.

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 6

Le parole di **S. Agostino**, "gli spiriti dei defunti non vedono Dio come gli angeli", non vanno riferite a una **disuguaglianza di grado**: poiché anche al presente alcune anime di Beati sono state assunte agli ordini angelici più sublimi, e quindi vedono Dio con maggiore chiarezza degli angeli inferiori. Ma vanno riferite a una **disuguaglianza di proporzionalità**: poiché gli angeli anche se infimi, possiedono già, a differenza delle anime separate dei Santi, tutta la perfezione della beatitudine che dovranno avere in seguito.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che per la beatitudine perfetta dell'uomo non si richieda nessun benessere del corpo.

I^a II^a q. 4 a. 6, arg. 1

Il benessere del corpo è un bene materiale. Ma sopra abbiamo dimostrato che la beatitudine non consiste nei beni materiali. Dunque per la beatitudine dell'uomo non si richiede nessuna buona disposizione del corpo.

I^a II^a q. 4 a. 6, arg. 2

La beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina, come abbiamo visto. Ma abbiamo anche visto che a codesta operazione il corpo non dà nessun contributo. Dunque per la beatitudine non si richiede nessuna disposizione del corpo.

I^a II^a q. 4 a. 6, arg. 3

Quanto più l'intelletto è astratto dal corpo, tanto più perfetta è la sua intellesione. Ora, la beatitudine consiste nell'operazione più perfetta dell'intelligenza: Dunque è necessario che l'anima sia interamente astratta dal corpo. E quindi in nessun modo si richiede una disposizione del corpo per la beatitudine.

I^a II^a q. 4 a. 6. SED CONTRA:

La beatitudine è un premio della virtù; perciò sta scritto, **Giovanni, 13, 17**: "Sarete beati se farete queste cose". Ora, ai Santi viene promesso in premio non solo la visione e il godimento di Dio, ma anche il benessere del corpo; poiché sta scritto **Isaia, 66, 14**: "Voi vedrete, e ne godrà il vostro cuore; e le vostre ossa com'erba rinverdiranno". Perciò per la beatitudine si richiede anche il benessere del corpo.

I^a II^a q. 4 a. 6. RESPONDEO:

Se parliamo della beatitudine raggiungibile nella vita presente, è chiaro che si richiede necessariamente per essa la buona disposizione del corpo. Infatti, come si esprime il Filosofo, questa felicità consiste "nell'operazione della virtù perfetta". Ora, è evidente che l'uomo può essere ostacolato in tutti gli atti di virtù dall'infermità del corpo.

Se invece parliamo della beatitudine perfetta, troviamo alcuni i quali hanno pensato che la beatitudine non richieda nessuna disposizione fisica; anzi essa richiederebbe che l'anima sia del tutto separata dal corpo. Difatti **S. Agostino** riferisce queste parole di **Porfirio**: "Perché l'anima sia beata, il corpo deve essere messo interamente da parte". - Ma questo non è logico. Infatti, essendo naturale per l'anima l'unione col corpo, non può essere che la perfezione dell'anima debba escludere la sua perfezione naturale.

Dobbiamo perciò concludere che tra i requisiti della **beatitudine totalmente perfetta** c'è anche la **buona disposizione del corpo**, sia come **condizione previa** [*precedente*], sia come **conseguenza**:

- Come **condizione previa**: poiché, al dire di **S. Agostino**, "se il corpo è tale da rendere difficile e gravoso il suo governo, come lo è una carne che si corrompe e che aggrava l'anima, la mente viene distratta dalla visione del cielo supremo". Perciò conclude: "quando questo corpo non sarà più animale, ma spirituale, allora l'anima sarà uguale agli angeli, e quello che era un fardello formerà per lei una gloria".

- Come **conseguenza**: poiché dalla beatitudine dell'anima deriva al corpo, **per ridondanza**, il raggiungimento della sua perfezione. **S. Agostino** infatti afferma: "Dio ha fatto l'anima di una natura così potente, da far ridondare dalla pienezza della sua felicità il vigore dell'incorrusione sulla natura inferiore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 4 a. 6, ad arg. 1

Un bene materiale non può costituire la beatitudine, come oggetto della medesima: ma può contribuire al decoro e alla perfezione della beatitudine.

I^a II^a q. 4 a. 6, ad arg. 2

Sebbene il corpo non dia nessun contributo a quell'operazione con la quale l'intelletto vede l'essenza di Dio, tuttavia potrebbe essere di ostacolo. E quindi si richiede la perfezione del corpo, perché esso non impedisca l'elevazione dell'anima.

I^a II^a q. 4 a. 6, ad arg. 3

Possiamo concedere che per l'operazione perfetta dell'intelletto si richiede l'astrazione da questo corpo corruttibile, che aggrava l'anima; ma non (si richiede l'astrazione) dal corpo spirituale, che sarà totalmente soggetto allo spirito, e di cui parleremo nella Terza Parte di quest'opera.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che per la beatitudine si richiedano anche dei **beni esteriori**.

I^a II^a q. 4 a. 7, arg. 1

Appartiene alla beatitudine quello che lo Spirito Santo promette come premio ai Santi. Ora ai Santi sono stati promessi dei **beni esteriori**, quali il cibo e la bevanda, le ricchezze e il regno; infatti sta scritto, **Luca, 22, 30**: "Affinché mangiate e beviate alla mia mensa nel mio regno"; **Matteo, 6, 20**: "Accumulate tesori nel cielo"; **Matteo, 25, 34** "Venite benedetti del Padre mio, possedete il regno". Dunque per la beatitudine si richiedono dei beni esteriori.

I^a II^a q. 4 a. 7, arg. 2

Secondo Boezio la beatitudine è "lo stato di perfezione dovuto al cumulo di tutti i beni". Ora i beni esterni, sebbene minimi, come spiega S. Agostino, sono beni dell'uomo. Perciò sono anch'essi richiesti per la beatitudine.

I^a II^a q. 4 a. 7, arg. 3

Il Signore afferma, **Matteo 5, 12**: "La vostra mercede è copiosa nei cieli". Ma essere nei cieli è una determinazione di luogo. Dunque almeno il luogo esteriore si richiede per la beatitudine.

I^a II^a q. 4 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 72, 25**: "Cos'altro infatti c'è per me nel cielo? e fuori di te che cosa io voglio sulla terra?". Come dicesse: Nient'altro io voglio che quanto segue, "Il mio bene è lo stare unito a Dio". **Dunque nessun bene esteriore è richiesto per la beatitudine.**

I^a II^a q. 4 a. 7. RESPONDEO:

Per la **beatitudine imperfetta** quale si può avere in questa vita, sono richiesti anche i **beni esteriori**, non come elementi essenziali bensì strumentali della felicità, la quale consiste, al dire di Aristotele, nell'esercizio delle virtù. Infatti nella vita presente l'uomo ha bisogno di quanto

serve al corpo, sia nell'esercizio della contemplazione, sia nell'esercizio delle virtù attive, anzi per queste ultime si richiedono molte altre cose necessarie al compimento delle opere della vita attiva.

Ma per la **beatitudine perfetta**, consistente nella visione di Dio, non sono affatto richiesti codesti beni. E questo perché tutti i beni esteriori sono richiesti, o per il sostentamento del corpo animale, oppure per delle operazioni giovevoli alla vita umana, che noi compiamo mediante il corpo animale. Invece la perfetta beatitudine, consistente nella visione di Dio, si avrà sempre, o in un'anima priva del corpo, o in un'anima unita a un corpo non più animale, ma spirituale. Perciò codesti beni esterni non sono mai richiesti per la suddetta beatitudine, essendo ordinati alla vita animale. - E proprio perché in questa vita la felicità della contemplazione è più simile alla perfetta beatitudine che quella dell'azione, essendo anche più simile a Dio, come abbiamo già visto, essa al dire di Aristotele, ha meno bisogno di codesti beni esteriori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 1

Tutte le promesse di ordine materiale esistenti nella Sacra Scrittura sono da intendersi **in senso metaforico**, poiché la Scrittura ha l'abitudine di indicare i beni spirituali con quelli materiali, "affinché", come dice **S. Gregorio**, "partendo noi dalle cose che conosciamo, ci innalziamo a desiderare quelle che ci sono sconosciute". E così il cibo e la bevanda stanno a indicare il godimento della beatitudine; i tesori indicano la sazietà che l'uomo proverà nel solo Dio; e il regno l'esaltazione dell'uomo fino all'unione con Dio.

I^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 2

Tutti questi beni necessari per la vita animale non si addicono alla vita spirituale, in cui si trova la perfetta beatitudine. E tuttavia anche in questa beatitudine vi sarà il cumulo di tutti i beni, poiché nella fonte suprema di tutti i beni si troverà tutta la bontà in essi contenuta.

I^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 3

Secondo **S. Agostino** non è detto che la mercede dei Santi debba essere nei cieli materialmente presi; ma per **cieli si deve intendere l'elevatezza dei beni spirituali.**

- Tuttavia i Beati troveranno anche un luogo materiale e cioè il cielo empireo, non perché lo esiga la necessità, ma per un certo rapporto di convenienza e di decoro.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che **gli amici** siano necessari per la beatitudine.

I^a II^a q. 4 a. 8, arg. 1

Nelle Scritture spesso la gloria futura viene designata col nome di gloria. Ma la gloria consiste nel fatto che la bontà di un uomo viene portata a cognizione di molti. Dunque per la beatitudine si richiede la compagnia degli amici.

I^a II^a q. 4 a. 8, arg. 2

Boezio scrive che "il possesso di un bene è senza godimento se non è partecipato". Ma per la beatitudine si richiede il godimento. Perciò si richiede anche la compagnia degli amici.

I^a II^a q. 4 a. 8, arg. 3

Nella beatitudine si ha **la perfezione della carità**. Ora, **la carità abbraccia l'amore di Dio, ma anche quello del prossimo**. Dunque per la beatitudine si richiede la compagnia degli amici.

I^a II^a q. 4 a. 8. SED CONTRA:

Sta scritto, **Sapienza, 7, 11**: "**Mi vennero poi con essa tutti i beni insieme**", cioè con la divina sapienza, che consiste nella contemplazione di Dio. Quindi per la beatitudine non si richiede altro.

I^a II^a q. 4 a. 8. RESPONDEO:

Se parliamo della felicità della vita presente, allora l'uomo felice, come insegna Aristotele, ha bisogno degli amici; ma non per utilità propria, essendo egli già sufficiente a se stesso; non per il godimento, avendo in se stesso la perfetta gioia negli atti della virtù; ma per il compimento di opere buone e cioè per beneficiarli, per godere vedendo la loro beneficenza, e anche per essere da loro aiutato nel beneficiare. Infatti l'uomo ha bisogno di amici, sia nelle opere della vita attiva, che in quelle della vita contemplativa.

Ma se parliamo della perfetta felicità, che ci attende nella patria, non si richiede necessariamente per la beatitudine la compagnia degli amici poiché l'uomo ha in Dio la pienezza della sua perfezione. **Ma la compagnia degli amici conferisce alla completezza della beatitudine.** Perciò **S. Agostino** scrive che "**le creature spirituali** per essere beate non trovano soccorso che dall'interno, nell'eternità, verità e carità del Creatore. Se si dicesse che ne ricevono dall'esterno, forse si dovrà ridurre l'aiuto al fatto che esse si vedono reciprocamente, e che **godono in Dio della loro compagnia**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 4 a. 8, ad arg. 1

La gloria essenziale alla beatitudine non è quella che si riscuote presso gli uomini, ma quella che si riscuote presso Dio.

I^a II^a q. 4 a. 8, ad arg. 2

Quell'affermazione è esatta, quando il bene posseduto non ha in se stesso la piena capacità di saziare. E questo nel caso non si può dire; perché l'uomo trova in Dio la pienezza di ogni bene.

I^a II^a q. 4 a. 8, ad arg. 3

La perfezione della carità è essenziale alla beatitudine rispetto all'amore di Dio, non già rispetto all'amore del prossimo. Cosicché **se esistesse un'anima sola ammessa a godere Dio, sarebbe beata anche senza avere il prossimo da amare.** Ma supposto il prossimo, l'amore verso di esso deriva dal perfetto amore di Dio. Cosicché **l'amicizia è quasi un elemento concomitante della perfetta beatitudine.**

Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine

> Il conseguimento della beatitudine

Prima parte della seconda parte

Questione 5 – Proemio

Rimane ora da esaminare il **conseguimento della beatitudine**.
Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Se l'uomo possa conseguire la beatitudine;
2. Se un beato possa essere più felice di un altro;
3. Se uno possa essere beato in questa vita;
4. Se sia possibile perdere la beatitudine raggiunta;
5. Se l'uomo possa acquistare la beatitudine con le sue forze naturali;
6. Se l'uomo possa acquistare la beatitudine mediante l'azione di una creatura superiore;
7. Se, per ricevere da Dio la beatitudine, l'uomo abbia bisogno di compiere qualche azione;
8. Se tutti gli uomini desiderino la beatitudine.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'uomo non possa conseguire la beatitudine.

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

Come la natura razionale sorpassa quella sensitiva, così la natura intellettuale sorpassa quella razionale, come più volte ripete **Dionigi**. Ma gli animali bruti, forniti di sola natura sensitiva, non possono raggiungere il fine della natura razionale. Perciò neppure l'uomo, che è di natura razionale, non può conseguire il fine della natura intellettuale, e cioè la beatitudine.

I^a II^a q. 5 a. 1, arg. 2

La vera beatitudine consiste nella visione di **Dio**, che è la **verità pura**. Per l'uomo invece è connaturale percepire la verità nelle cose materiali: difatti, come **Aristotele** insegna, "egli conosce le specie intelligibili nei fantasmi". Dunque non è in grado di raggiungere la beatitudine.

I^a II^a q. 5 a. 1, arg. 3

La beatitudine consiste nel conseguimento del bene supremo. Ora, nessuno può raggiungere il bene supremo, senza superare i gradi intermedi. Ma trovandosi, tra Dio e la natura umana, la natura angelica che l'uomo non è in grado di superare, è impossibile che l'uomo possa conseguire la beatitudine.

I^a q. 4 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 93, 12**: "**Beato** è l'uomo che tu istruisci, o Signore".

I^a II^a q. 5 a. 1. RESPONDEO:

Il termine beatitudine sta a indicare il conseguimento del bene perfetto. Perciò chiunque è capace del bene perfetto, è in grado di raggiungere la beatitudine. Ora, che l'uomo sia capace del bene perfetto lo dimostra il fatto che il suo intelletto è in grado di apprendere il bene universale e perfetto, e la sua volontà è in grado di desiderarlo. Quindi l'uomo può conseguire la beatitudine. - Ciò risulta anche dal fatto che l'uomo è capace di vedere l'essenza divina, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte [q.12, a.1]; nella quale visione consiste la perfetta beatitudine dell'uomo, come abbiamo detto [q.3, a.8].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La distanza che separa la **natura razionale** da quella **sensitiva**, è ben diversa da quella che separa la **natura intellettuale** dalla natura razionale. Infatti questa supera la natura sensitiva per **l'oggetto della conoscenza**: poiché **i sensi** non possono conoscere affatto l'universale percepito dalla **ragione**. Invece la natura intellettuale supera quella razionale, per **il modo di conoscere** la medesima intelligibile verità: infatti la natura intellettuale apprende in maniera immediata quella verità che la natura razionale raggiunge attraverso l'indagine della ragione, come è evidente da quanto si disse [q.58, a.3; q.79, a.8]. Perciò la ragione raggiunge con una specie di moto l'oggetto che l'intelletto ha per intuizione. Quindi la natura razionale può conseguire la beatitudine, che è la perfezione della natura intellettuale; però non come gli angeli. Infatti mentre gli angeli la raggiunsero subito dopo la loro creazione; gli uomini vi arrivano attraverso il tempo. Invece la natura sensitiva non può raggiungere questo fine in nessuna maniera.

I^a II^a q. 5 a. 1, ad arg. 2

Nello stato della vita presente è connaturale per l'uomo conoscere la verità intelligibile mediante i fantasmi. Ma dopo lo stato di questa vita sarà connaturale per l'uomo un altro modo (di conoscere), come abbiamo spiegato nella Prima Parte.

I^a II^a q. 5 a. 1, ad arg. 3

L'uomo non può trascendere gli angeli nel grado di natura, così da essere per natura superiore ad essi. Ma li può superare con l'operazione intellettuale, nell'atto di capire l'esistenza di un oggetto superiore agli angeli, che rende l'uomo beato; e quando lo avrà raggiunto perfettamente, allora sarà perfettamente felice.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che un beato non possa essere più felice di un altro.

I^a II^a q. 5 a. 2, arg. 1

La beatitudine, come dice il Filosofo, è "la ricompensa della virtù". Ma la ricompensa è uguale per tutte le opere di virtù, infatti sta scritto nel Vangelo, **Matteo, 20,10**, che **tutti gli operai della vigna "ricevettero un denaro per ciascuno"**; **"poiché"**, come spiega **S. Gregorio**, **"ricevettero la stessa retribuzione della vita eterna"**. Dunque uno non può essere più beato di un altro.

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

La beatitudine è il bene supremo. Ma niente può essere superiore a ciò che è supremo. Dunque non ci può essere una beatitudine superiore a quella di un beato qualsiasi.

I^a II^a q. 5 a. 2, arg. 3

La beatitudine quietava il desiderio dell'uomo, essendo "un bene perfetto ed esauriente". Ma il desiderio non si acquieta, se manca di un bene ancora da conquistare. D'altra parte, se non manca di niente, non potrà esserci un bene maggiore. Dunque, o uno non è beato; oppure, se è beato, non ci può essere una beatitudine superiore alla sua.

I^a II^a q. 5 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nel Vangelo, **Giovanni, 14, 2**: **"Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore"**; le quali, al dire di **S. Agostino**, **"stanno a indicare diversi gradi di merito nella vita eterna"**. Ora, il grado di vita eterna, assegnato per merito, è la beatitudine. Dunque non è uguale per tutti la beatitudine, ma ci sono gradi diversi.

I^a II^a q. 5 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato [*q.1, a.8; q.2, a.7*], la beatitudine include due cose: **il fine ultimo** in se stesso, che è il sommo bene; e il conseguimento o **fruizione di tale bene**. E quindi, per il bene stesso che è oggetto e causa della beatitudine, non può esserci una beatitudine maggiore di un'altra: poiché non esiste che **un unico sommo bene, cioè Dio**, la cui fruizione rende gli uomini beati.

- Ma per il conseguimento di codesto bene, ovvero **per la fruizione, uno può essere più beato di un altro; poiché quanto più si fruisce di quel bene, tanto più si è felici**. E avviene che uno possa fruire di Dio più perfettamente di un altro, **per il fatto che è meglio disposto e ordinato alla sua fruizione**. E in questo modo uno può essere più felice di un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 5 a. 2, ad arg. 1

L'unico denaro sta a indicare l'unicità della beatitudine rispettivamente all'oggetto. Mentre la diversità delle dimore indica la diversità della beatitudine rispetto ai gradi della fruizione.

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

Si dice che la beatitudine è il sommo bene, in quanto è la perfetta presa di possesso, o fruizione, del sommo bene.

I^a II^a q. 5 a. 2, ad arg. 3

A nessun beato manca un qualsiasi bene desiderabile: possedendo egli lo stesso bene infinito, che è "il bene di ogni bene", come si esprime S. Agostino. Ma si dice che uno è più beato di un altro per la diversa partecipazione di codesto bene. Del resto l'aggiunta di altri beni non accresce la beatitudine; infatti S. Agostino così pregava: "Chi conosce te, e insieme conosce altre cose, non è beato per codeste cose, ma soltanto per te".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che si possa avere la beatitudine in questa vita.

I^a II^a q. 5 a. 3, arg. 1

Sta scritto nei **Salmi, 118,1**: "**Beati** quelli che sono senza macchia nella (loro) via, e camminano secondo la legge del Signore". Ma questo avviene nella vita presente. Dunque uno può essere beato in questa vita.

I^a II^a q. 5 a. 3, arg. 2

La partecipazione meno perfetta del sommo bene non distrugge la nozione di beatitudine: altrimenti uno non potrebbe essere più beato di un altro. Ora, nella vita presente gli uomini possono partecipare, sia pure imperfettamente, il sommo bene con la conoscenza e con l'amore. Dunque l'uomo può essere beato in questa vita.

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

Non può essere totalmente falso quello che è affermato dalla maggior parte degli uomini: infatti quello che è più frequente si presenta come naturale, e la natura non può mai sbagliare nel suo complesso. Ora, **i più ripongono la beatitudine in questa vita, come si rileva da quel passo dei Salmi, 143, 15**: "**Beato dicono quel popolo che possiede queste cose**", cioè i beni della vita presente. Dunque uno può essere beato in questa vita.

I^a II^a q. 5 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto nel libro di **Giobbe, 14, 1**: "**L'uomo generato di donna, breve tempo vive, di molte miserie è ripieno**". Ora, la beatitudine esclude la miseria. Dunque l'uomo non può essere beato in questa vita.

I^a II^a q. 5 a. 3. RESPONDEO:

In questa vita si può avere una certa partecipazione della felicità; ma non la vera e perfetta beatitudine. E questo si può confermare con due argomentazioni.

- **Primo**, partendo dalla nozione stessa universale di felicità. Infatti la beatitudine, essendo "un bene perfetto ed esauriente", esclude ogni male e appaga ogni desiderio. Invece in questa vita è impossibile escludere tutti i mali. Infatti la vita presente soggiace a molti mali, che sono inevitabili: all'ignoranza dell'intelletto, agli affetti disordinati dell'appetito, ai molteplici malanni del corpo; come S. Agostino analizza con diligenza nel De Civitate Dei. Così pure nella vita presente non può essere saziato il desiderio del bene. Infatti per natura l'uomo desidera il perdurare del bene che possiede. Invece i beni di questa vita sono transitori: poiché è transitoria la vita stessa, che per natura desideriamo e che vorremmo far durare in perpetuo, avendo l'uomo l'orrore istintivo della morte. Quindi è impossibile il possesso della beatitudine nella vita presente.

Secondo, considerando il fatto in cui soprattutto consiste la beatitudine, cioè la visione dell'essenza divina, visione che l'uomo non può conseguire in questa vita, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte [q.12, a.11]. Da ciò risulta evidente che nessuno in questa vita può acquistare la vera e perfetta beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 5 a. 3, ad arg. 1

Alcuni ricevono in questa vita la denominazione di beati, o per la loro speranza di acquistare la beatitudine nella vita futura, conforme a quelle parole di S. Paolo, **Romani, 8, 24**: "Nella speranza siamo stati salvati"; oppure per una partecipazione della beatitudine, in forza di un possesso parziale del sommo bene.

I^a II^a q. 5 a. 3, ad arg. 2

La partecipazione della beatitudine può essere imperfetta in due maniere. Primo, rispettivamente all'oggetto stesso della beatitudine, quando questo non è visibile nella sua essenza. E tale imperfezione distrugge la nozione stessa della vera beatitudine. Secondo, può essere imperfetta rispettivamente al soggetto che ne partecipa, quando questo raggiunge in se stesso l'oggetto della beatitudine, cioè Dio, ma imperfettamente in rapporto al modo col quale Dio possiede se stesso. E tale imperfezione non elimina la nozione della vera beatitudine: poiché, essendo la beatitudine un'operazione, come abbiamo detto, la nozione della vera beatitudine viene determinata dall'oggetto che specifica l'atto, e non dal soggetto.

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

Gli uomini ritengono che esista in questa vita una qualche beatitudine, per una certa somiglianza con la vera beatitudine. E in tal senso non sbagliano del tutto nei loro giudizi.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la beatitudine si possa perdere.

I^a II^a q. 5 a. 4, arg. 1

La beatitudine è una perfezione. Ma ogni perfezione si trova nel soggetto perfettibile secondo la natura di questo. E siccome l'uomo è mutevole per natura, sembra che la beatitudine sia partecipata dall'uomo come cosa mutevole. E quindi sembra che l'uomo possa perdere la beatitudine.

I^a II^a q. 5 a. 4, arg. 2

La beatitudine consiste in un'operazione dell'intelletto, il quale è soggetto alla volontà. Ora, la volontà può sempre determinarsi a cose opposte. Sembra dunque che possa desistere dall'operazione che dà la beatitudine: e così l'uomo cessa di essere beato.

I^a II^a q. 5 a. 4, arg. 3

La fine deve corrispondere al principio. Ora, la beatitudine dell'uomo ha un principio: poiché l'uomo non sempre è stato felice. Dunque la beatitudine deve avere una fine.

I^a II^a q. 5 a. 4. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Matteo, 25,46**, assicura che i giusti "andranno alla vita eterna"; la quale, come abbiamo spiegato, è la beatitudine dei santi. Ora, quello che è eterno non può venir meno. Dunque la beatitudine non si può perdere.

I^a II^a q. 5 a. 4. RESPONDEO:

Se parliamo della **beatitudine imperfetta**, raggiungibile in questa vita, allora diciamo che è possibile perderla. E ciò è evidente per la felicità della vita contemplativa, che si perde con la **dimenticanza**; quando, p. es., viene meno la scienza in seguito a una malattia; oppure a causa di **certe occupazioni che distruggono** completamente dalla contemplazione. È pure evidente per la felicità della vita attiva: poiché la volontà dell'uomo può cambiare, passando dalla virtù, i cui atti principalmente costituiscono la felicità, al **vizio**. E anche se la virtù rimane integra, le **vicende esterne possono turbare** questa beatitudine, con l'impedire non poche azioni virtuose: ma non possono allora totalmente distruggerla, perché rimane ancora l'esercizio della virtù, quando un uomo sopporta con onore le avversità. - E proprio perché la felicità di questa vita è precaria, e ciò contro la nozione stessa di beatitudine, il Filosofo afferma che alcuni sono beati in questa vita, non già in senso assoluto, ma "come uomini", la cui natura è soggetta al mutamento.

- Se invece parliamo della **beatitudine perfetta** promessa dopo la vita presente, va ricordato che **Origene**, seguendo l'errore di alcuni platonici, ritenne che l'uomo può ricadere nella miseria dopo l'ultima beatitudine. Ma si dimostra con evidenza che ciò è falso per due ragioni:

- **Primo**, partendo dalla stessa nozione generica di felicità. Infatti, essendo la felicità "un bene perfetto ed esauriente", è necessario che sazi il desiderio, ed escluda ogni male. Ora, per natura l'uomo desidera di conservare il bene che possiede, e di ottenere la sicurezza di non perderlo: altrimenti il timore, o la certezza di perderlo gli procurerà necessariamente una pena. Perciò per la vera beatitudine si richiede che l'uomo abbia la convinzione certa di non dover mai perdere il bene che possiede. E se questa convinzione è vera, è chiaro che mai perderà la beatitudine. Se invece è falsa, già è un male, avere codesta convinzione: infatti il falso è il

male dell'intelletto, come il vero ne è il bene, al dire di Aristotele. **Dunque non sarà l'uomo perfettamente beato, se in lui si trova un male qualsiasi.**

- **Secondo**, la medesima conclusione nasce dall'analisi del concetto specifico della beatitudine. Sopra infatti abbiamo spiegato che la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza di Dio. Ora, **è impossibile che uno il quale vede l'essenza divina voglia non più vederla.** Poiché il bene posseduto che uno vuol perdere, o è insufficiente, e se ne cerca uno al posto suo che sia più completo; oppure è accompagnato da qualche inconveniente che lo rende fastidioso. Ma la visione dell'essenza divina riempie l'anima di ogni bene, unendola alla fonte di ogni bontà; **poiché sta scritto, Salmo, 16,15: "Mi sazierò della tua gloria", e altrove, Sapienza, 7, 11: "Mi vennero poi con essa tutti i beni",** cioè con la contemplazione della (divina) sapienza. **E neppure è accompagnata da inconvenienti; poiché sta scritto a proposito della contemplazione della sapienza (increata), Sapienza, 8, 16: "Non ha amarezza la sua conversazione, né tedio il convivere con lei".** **Da ciò è evidente che un beato non può di volontà propria abbandonare la beatitudine.** - Così non può perderla per sottrazione da parte di Dio. Essendo infatti tale sottrazione una pena, è impossibile che essa provenga da Dio, giusto giudice, **senza una colpa; nella quale colpa non può cadere chi vede l'essenza di Dio,** poiché da questa visione deriva necessariamente la rettitudine della volontà, come abbiamo già spiegato. - **E neppure la può rapire un'altra causa qualsiasi.** Poiché la mente che è unita a Dio viene elevata al di sopra di tutte le altre cose; e quindi nessun'altra causa la può escludere da tale unione. Perciò è insostenibile che attraverso le varie vicissitudini del tempo l'uomo possa passare dalla beatitudine alla miseria, e viceversa: poiché codeste vicissitudini possono alterare soltanto le cose soggette al tempo e al moto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 5 a. 4, ad arg. 1

La beatitudine è la perfezione assoluta, che esclude ogni difetto in chi la possiede. Perciò questi viene a possederla, senza mutabilità alcuna, in forza della virtù divina, che solleva l'uomo alla partecipazione dell'eternità al di sopra di ogni mutamento.

I^a II^a q. 5 a. 4, ad arg. 2

La volontà è indeterminata rispetto ai mezzi ordinati al fine; ma in rapporto all'ultimo fine è determinata da una necessità naturale. E ciò è evidente dal fatto che l'uomo non può non desiderare di essere felice.

I^a II^a q. 5 a. 4, ad arg. 3

Che la beatitudine abbia un principio dipende dalla condizione del soggetto che ne partecipa: che invece non abbia fine dipende dalla condizione del bene la cui partecipazione rende beati. Perciò l'inizio della beatitudine dipende da una causa, e la sua indefettibilità dipende da un'altra.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'uomo possa acquistare la beatitudine **con le sue capacità naturali.**

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

La natura non può mancare nelle cose necessarie. Ora, niente è più necessario all'uomo di quanto si richiede per raggiungere il fine ultimo. **Dunque alla natura umana questo non può mancare.** E quindi l'uomo può conseguire la beatitudine con le sue forze naturali.

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

L'uomo, essendo superiore alle creature irragionevoli, deve essere più completo. Ora, le creature irragionevoli mediante le loro capacità naturali possono raggiungere i fini rispettivi. A maggior ragione, perciò, l'uomo deve essere in grado di raggiungere la beatitudine con le sue capacità naturali.

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

La beatitudine è "un'operazione perfetta", secondo il Filosofo. Ma, spetta al medesimo principio iniziare una cosa e condurla a perfezione. E siccome l'operazione imperfetta, che è come l'inizio dell'agire umano, ricade sotto il potere naturale dell'uomo, in quanto padrone dei propri atti, è evidente che questi può giungere mediante il suo potere naturale all'operazione perfetta che è la beatitudine.

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

L'uomo è per natura principio dei suoi atti mediante l'intelletto e la volontà. Ma **l'ultima beatitudine preparata per i Santi è al di sopra dell'intelletto e della volontà dell'uomo; infatti l'Apostolo, 1Corinti, 2, 9, afferma: "Occhio non vide, né orecchio udì, né ascese al cuore dell'uomo ciò che Dio preparò a quelli che lo amano".** **Dunque l'uomo non può raggiungere la beatitudine con le sue capacità naturali.**

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

L'uomo può acquistare la beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente, come può acquistare le virtù, negli atti delle quali, lo vedremo in seguito, consiste tale beatitudine. Ma la perfetta beatitudine dell'uomo consiste, e lo abbiamo già visto [q.3, a.8], nella visione dell'essenza divina. **Ora, vedere Dio per essenza non è al di sopra soltanto della natura dell'uomo, ma di qualsiasi creatura, come già fu dimostrato nella Prima Parte [q.12, a.4].** Infatti la conoscenza naturale di una qualsiasi creatura segue il modo della sua sostanza, come il De Causis si esprime a proposito dell'Intelligenza (angelica): "conosce le cose che sono al di sopra e quelle che sono al di sotto di sé, secondo il modo della propria sostanza". **Ora, qualsiasi cognizione che segua il modo di una sostanza creata, è inadeguata per la visione dell'essenza divina, che sorpassa all'infinito ogni sostanza creata.** **Dunque né l'uomo, né un'altra creatura può conseguire l'ultima beatitudine con le sue capacità naturali.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La natura non ha manchevolezze con l'uomo, per non averlo fornito di armi e di vesti come gli altri animali, poiché gli ha concesso la ragione e le mani per acquistare codeste cose; allo stesso modo non è manchevole per non avergli accordato un mezzo per raggiungere la beatitudine; perché questo era impossibile. Ma gli ha donato il **libero arbitrio** con il quale può volgersi a quel Dio, che lo farà beato. "Infatti", direbbe Aristotele, "quello che possiamo mediante gli amici in qualche modo lo possiamo da noi stessi".

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

Come il Filosofo insegna, una natura che può conseguire il bene perfetto, sia pure con aiuti esterni, è sempre più nobile di quella che raggiunge un bene imperfetto, senza aver bisogno di tali aiuti. Colui, p. es., che è in grado di conseguire la perfetta guarigione, sia pure con l'aiuto della medicina, è meglio disposto alla guarigione di chi può raggiungere soltanto una guarigione parziale, senza tale aiuto. Perciò la creatura ragionevole, che può conseguire il bene perfetto della beatitudine ricorrendo al divino aiuto, è superiore alla creatura irragionevole incapace di codesto bene, pur raggiungendo questa un bene imperfetto con le capacità della sua natura.

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

Quando il bene perfetto e quello imperfetto sono della medesima specie, possono derivare dallo stesso principio. Ma ciò non segue, se sono di specie differente: infatti non tutte le cause che possono produrre una disposizione della materia sono in grado di conferire l'ultima perfezione. Ora, l'operazione imperfetta, che rientra nelle capacità naturali dell'uomo, non è della medesima specie cui appartiene l'operazione perfetta che è la beatitudine umana: poiché la specie dell'operazione dipende dall'oggetto. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'uomo possa acquistare la beatitudine per l'influsso di una creatura superiore, cioè di un angelo.

I^a II^a q. 5 a. 6, arg. 1

Vi è un duplice ordine nell'universo: il primo è l'ordine delle varie parti tra di loro, l'altro è l'ordine di tutto l'universo al bene che è fuori di esso. Il primo però è ordinato al secondo, al dire di Aristotele, come a suo fine. L'ordine (interno) delle parti di un esercito, p. es., è subordinato all'ordine di tutto l'esercito al proprio comandante supremo. Ora, l'ordine reciproco delle parti dell'universo consiste nel fatto che le creature superiori influiscono su quelle inferiori, come è stato spiegato nella Prima Parte. D'altra parte la beatitudine consiste nell'ordine dell'uomo al bene che è fuori dell'universo. Dunque l'uomo diventa beato mediante l'influsso di una creatura superiore, cioè di un angelo.

I^a II^a q. 5 a. 6, arg. 2

Ciò che è qualificabile tale, solo in potenza, può diventarlo in atto mediante un essere già tale in atto: p. es., un corpo che è caldo in potenza diviene attualmente caldo, mediante un corpo già caldo in atto. Ora, **l'uomo è beato in potenza. Dunque può diventare beato in atto, mediante un angelo attualmente già beato.**

I^a II^a q. 5 a. 6, arg. 3

La beatitudine consiste, come si è detto, in **un'operazione dell'intelletto**. Ma l'angelo, e si vide nella Prima Parte [q.III, a.1], può illuminare l'intelletto dell'uomo. Dunque l'angelo può rendere l'uomo beato.

I^a II^a q. 5 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto nel libro dei **Salmi, 83,12**: "**La grazia e la gloria le dà il Signore**".

I^a II^a q. 5 a. 6. RESPONDEO:

È impossibile che si compia per virtù di una qualsiasi creatura quanto sorpassa la natura creata; perché ogni creatura è soggetta alle leggi della natura con le sue capacità e i suoi influssi limitati. Se quindi si tratta di compiere qualche cosa che è al di sopra della natura, ciò dipende immediatamente da Dio; come la resurrezione di un morto, il ridare la vista a un cieco, e altre simili cose. Ora, abbiamo dimostrato che la beatitudine è un bene che sorpassa la natura creata. Perciò è impossibile che derivi dall'operazione di una creatura: ma **l'uomo, se parliamo della beatitudine perfetta, diviene beato soltanto per opera di Dio**. - Se invece parliamo della beatitudine imperfetta, allora si dirà di essa quello che si dice della virtù, nell'esercizio della quale essa consiste.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 5 a. 6, ad arg. 1

Tra potenze attive subordinate, per lo più tocca alla facoltà suprema di condurre all'ultimo fine, mentre quelle inferiori collaborano, disponendo (il soggetto) al conseguimento di quel fine: spetta, p. es., all'arte nautica, che presiede all'arte di costruire le navi, l'uso della nave, per il quale la nave viene costruita. Allo stesso modo, nell'ordine dell'universo l'uomo può essere aiutato dagli angeli a conseguire l'ultimo fine, per certi atti preparatori, che dispongono al raggiungimento di esso; ma l'ultimo fine lo raggiunge solo mediante il primo agente, che è Dio.

I^a II^a q. 5 a. 6, ad arg. 2

Quando una forma si trova attualmente in un soggetto secondo il suo essere perfetto e naturale, può esercitare un influsso causale su altri soggetti; una cosa calda, p. es., mediante il suo calore riscalda. Ma se una forma si trova in un soggetto solo imperfettamente, e non secondo il suo essere naturale, non può essere principio della sua comunicazione ad altri: così, l'immagine del colore che è nella pupilla non può colorare un oggetto; e neppure sono in grado di illuminare e di riscaldare tutte le cose illuminate o riscaldate; perché allora l'illuminazione e il riscaldamento si propagherebbero all'infinito. Ora, **la luce della gloria, che serve per vedere Dio, si trova in Dio perfettamente nel suo essere naturale; ma in qualsiasi creatura si**

trova solo imperfettamente, per somiglianza o per partecipazione. Perciò nessuna creatura beata può comunicare ad altri la propria beatitudine.

I^a II^a q. 5 a. 6, ad arg. 3

L'angelo beato illumina l'intelletto dell'uomo, o anche degli angeli inferiori, rispetto a determinate opere di Dio; non già rispetto alla visione dell'essenza divina, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.106, a.1]. Poiché per tale visione tutti sono illuminati immediatamente da Dio.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non si richiedano opere umane per ottenere da Dio la beatitudine.

I^a II^a q. 5 a. 7, arg. 1

Dio, essendo un agente di potenza infinita, non richiede la materia o le disposizioni della materia per agire, ma può produrre tutto in un istante. D'altra parte le opere dell'uomo, non essendo richieste come causa efficiente per la beatitudine, possono servire solo come disposizioni. Perciò Dio, il quale non ha bisogno di predisposizioni per agire, assegna la beatitudine senza opere precedenti.

I^a II^a q. 5 a. 7, arg. 2

Dio è causa immediata della beatitudine, come è stato causa immediata della natura. Ora, nella creazione della natura Dio produsse le creature, senza presupposto di disposizioni o di operazioni della creatura; ma immediatamente costituì ogni essere perfetto nella sua specie. Dunque egli conferisce la beatitudine all'uomo, senza presupporre operazione alcuna.

I^a II^a q. 5 a. 7, arg. 3

L'Apostolo proclama che la beatitudine si deve all'uomo, **Romani, 4, 6** "al quale Dio imputa la giustizia senza le opere". Dunque per conseguire la beatitudine non si richiedono delle opere umane.

I^a II^a q. 5 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giovanni, 13, 17**: "Se voi sapete queste cose, sarete beati se le metterete in pratica". Dunque si raggiunge la beatitudine mediante **le opere**.

I^a II^a q. 5 a. 7. RESPONDEO:

Per la beatitudine si richiede, come già si è detto [q.4, a.4], la **rettitudine della volontà**, consistente nel debito ordine del volere rispetto all'ultimo fine; e si richiede per il conseguimento dell'ultimo fine, come la buona disposizione della materia per la recezione della forma. Ma questo non basta a dimostrare che la beatitudine dell'uomo deve essere preceduta da una sua operazione: infatti Dio potrebbe produrre una volontà che tende al fine e

che simultaneamente lo raggiunge; come agisce talora quando simultaneamente dispone la materia e dà la forma. Ma **l'ordine della divina sapienza** esige che così non avvenga; perché, come osserva **Aristotele**, "tra gli esseri che sono capaci di possedere il bene perfetto, alcuni lo possiedono senza moto, altri con un moto solo, e altri con molti". Ora, possedere il bene perfetto senza moto appartiene a colui che lo possiede per natura. E possedere per natura la beatitudine è soltanto di **Dio**. Perciò è proprio soltanto di Dio non muoversi verso la beatitudine, con un'operazione che la preceda. Ma **nessuna pura creatura raggiunge la beatitudine in maniera conveniente, senza un moto operativo col quale tenda a raggiungerla**. L'angelo però, che in ordine di natura è superiore all'uomo, l'ha raggiunta, secondo l'ordine della sapienza divina, **con un solo moto** del suo agire meritorio, come fu spiegato nella Prima Parte, [q.62, a.5]. Invece gli **uomini** la raggiungono **con i moti molteplici** delle loro operazioni, cioè con i meriti. Cosicché la beatitudine, come si esprime **il Filosofo**, è anche un premio delle azioni virtuose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 5 a. 7, ad arg. 1

L'azione umana non è richiesta al conseguimento della beatitudine, per l'insufficienza della virtù divina a rendere beati; **ma per rispettare l'ordine nelle cose.**

I^a II^a q. 5 a. 7, ad arg. 2

Dio produsse subito le prime creature nella loro perfezione, senza presupporre disposizioni od operazioni del creato, perché si trattava di formare i primi individui delle specie, dai quali la natura si sarebbe propagata nei posteri. Allo stesso modo per il fatto che da lui, uomo Dio, doveva derivare ad altri la beatitudine, secondo l'espressione dell'Apostolo, "molti figli doveva condurre alla gloria", fin dal principio del suo concepimento, senza nessun'azione meritoria precedente, l'anima del Cristo fu subito beata. Ma questa è una condizione singolare per lui: infatti nel caso dei bambini battezzati interviene il merito di Cristo per il conseguimento della beatitudine, sebbene manchino i meriti personali; poiché col battesimo essi sono diventati membra di Cristo.

I^a II^a q. 5 a. 7, ad arg. 3

L'Apostolo parla della **beatitudine della speranza**, che si ha mediante **la grazia della giustificazione**, la quale non è concessa per le opere precedenti. Questa infatti non ha il carattere di termine di un moto, come la beatitudine; ma è piuttosto principio del moto col quale si tende alla beatitudine.

*[5,1 Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo; 2 per suo mezzo abbiamo anche ottenuto, mediante la fede, di accedere a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo nella **speranza** della gloria di Dio. 3 E non soltanto questo: noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni, ben sapendo che la **tribolazione** produce **pazienza**, la pazienza una **virtù provata** 4 e la virtù provata la **speranza**. 5 La **speranza poi non delude**, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato.]*

ARTICOLO 8:

VIDETUR che non tutti desiderino la beatitudine.

I^a II^a q. 5 a. 8, arg. 1

Nessuno può considerare quello che non conosce: poiché come insegna Aristotele, oggetto dell'appetito è il bene conosciuto. Ora, molti non conoscono che cosa sia la beatitudine: e ciò è evidente dal fatto che, come osserva S. Agostino, "alcuni collocarono la beatitudine nei piaceri del corpo, altri nelle virtù dell'animo ed altri in altre cose ancora". **Dunque non tutti desiderano la beatitudine.**

I^a II^a q. 5 a. 8, arg. 2

L'essenza della beatitudine consiste nella visione dell'essenza divina, come abbiamo già spiegato. Ma **alcuni ritengono che sia impossibile per l'uomo vedere Dio per essenza: e quindi non lo desiderano. Dunque non tutti gli uomini desiderano la beatitudine.**

I^a II^a q. 5 a. 8, arg. 3

S. Agostino scrive che "beato è colui il quale possiede tutto ciò che vuole, e che niente vuol male". Ma non tutti hanno questo volere: infatti alcuni vogliono male certe cose, e tuttavia sono decisi a volerle. Dunque non tutti vogliono la beatitudine.

I^a II^a q. 5 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino fa osservare: "Se quel mimo avesse detto: "Tutti volete essere felici e non volete essere infelici", avrebbe detto una cosa che nessuno avrebbe mancato di scorgere nella propria volontà". Dunque ognuno desidera di essere felice.

[Sant'Agostino allude al noto episodio di quell'istrione il quale escogitò una trovata originale per far gente "promettendo che nella rappresentazione successiva avrebbe detto quello che ciascuno aveva in animo, quella che sarebbe stata la volontà di tutti". Nel giorno stabilito una grande moltitudine si era radunata per l'attesa della rivelazione. Nel silenzio generale egli allora disse: "Voi tutti avete la volontà di comprare a poco e di vendere a caro prezzo". Un'ovazione scrosciante aveva accolto l'uscita spiritosa.]

I^a II^a q. 5 a. 8. RESPONDEO:

La beatitudine può essere considerata **in due maniere:**

- **Primo**, partendo dalla **nozione universale di felicità**. E in questo senso è necessario che ciascun uomo desideri la beatitudine. Infatti la felicità in genere consiste nel bene perfetto, come abbiamo spiegato. Ed essendo il bene l'oggetto della volontà, **quel bene che totalmente sazia la volontà di un uomo è per lui il bene perfetto**. Perciò desiderare la beatitudine non è altro che desiderare l'appagamento della volontà. E questo tutti lo vogliono.

- **Secondo**, possiamo parlare della beatitudine considerando la sua **nozione specifica**, in rapporto all'oggetto in cui essa consiste. **E allora non tutti conoscono la beatitudine: perché**

non sanno a quale oggetto si applichi la nozione universale di felicità. Di conseguenza, in questo senso non tutti la desiderano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 5 a. 8, ad arg. 1

E così è evidente la risposta alla prima difficoltà.

I^a II^a q. 5 a. 8, ad arg. 2

La volontà segue la conoscenza dell'intelletto o della ragione; perciò come può capitare che una cosa identica nella realtà presenti aspetti diversi all'analisi della ragione; così capita che un oggetto in realtà identico sia desiderato per un verso e non desiderato per un altro. Ora, la beatitudine può essere considerata sotto l'aspetto di bene finale e perfetto che s'identifica con la nozione universale di felicità; e allora per natura e per necessità la volontà tende ad essa come abbiamo spiegato. **E può essere considerata sotto altri aspetti più particolari,** o in rapporto all'operazione, o in rapporto alla potenza operativa, oppure in rapporto all'oggetto: **e allora la volontà non tende necessariamente ad essa.**

I^a II^a q. 5 a. 8, ad arg. 3

Codesta definizione della beatitudine, adottata da qualcuno: "Il Beato è colui il quale possiede tutto ciò che vuole", oppure, "colui del quale tutti i desideri si compiono", intesa in un certo senso è buona ed esauriente; in un altro senso, invece, è inadeguata. Se infatti s'intende in modo assoluto di tutte le cose che l'uomo può desiderare per appetito di natura, allora è vero che è felice colui il quale possiede tutto ciò che vuole: poiché soltanto il bene perfetto, che è la beatitudine, sazia l'appetito naturale dell'uomo. Ma se s'intende di quelle cose che un uomo vuole seguendo la sola conoscenza della sua ragione, allora possedere ciò che l'uomo vuole non giova alla beatitudine, ma piuttosto all'infelicità, poiché il possesso di codesti beni impedisce all'uomo di raggiungere pienamente le cose desiderate dalla sua natura: allo stesso modo si comporta talora la ragione, prendendo per vere delle opinioni che impediscono di conoscere la verità. Per questo motivo S. Agostino aggiunge alla definizione della perfetta beatitudine l'espressione: "niente vuol male". Sebbene la prima, "beato è colui che possiede tutto ciò che vuole", possa bastare da sola, se intesa rettamente.