

Tommaso d'Aquino, ST I II (Risposte)

#### Quaestio 4 DE HIS QUAE AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR

##### Articulus 1 Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem

Il godimento è un requisito della beatitudine?

Respondeo. Respondeo dicendum quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut praeambulum vel praeparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadiuvans extrinsecum, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans, ut si dicamus quod calor requiritur ad ignem. Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Risposta: 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 perfetto: come l'anima è richiesta per la vita del corpo. Terzo, quale aiuto estrinseco: come sono richiesti dei compagni per compiere un'impresa. Quarto, quale elemento concomitante: come se dicessimo che il calore è richiesto per il fuoco. Ed è in quest'ultimo modo che si richiede il godimento nella beatitudine. Infatti il godimento nasce dall'acquietarsi dell'appetito nel bene raggiunto. Non essendo quindi la beatitudine altro che il conseguimento del sommo bene, non ci può essere la beatitudine senza il godimento che la accompagna.

##### Articulus 2 Utrum in beatitudine sit principaliter visio quam delectatio

Nella beatitudine la visione è più importante del godimento?

Respondeo dicendum quod istam quaestionem movet philosophus in 10 Ethic. [4,11], et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quae est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis. Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem eius in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem, sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra praemissa [q. 1 a. 1 ad 2; q. 3 a. 4]. Sed ideo quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum eius. Unde manifestum est quod principaliter bonum est ipsa operatio in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Risposta: Aristotele ha sollevato il problema nel decimo libro dell'Etica, e lo ha lasciato 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. Ora, che la volontà si acquieti in una data cosa dipende solo dalla bontà della cosa in cui essa si acquieta. Se quindi la volontà si acquieta in una data operazione, l'acquietarsi della volontà dipende dalla bontà di tale operazione. E non è vero che la volontà cerchi il bene per tale acquietamento: se infatti così fosse, allora l'atto stesso della volontà sarebbe il suo fine, contro ciò che abbiamo già dimostrato. Essa invece cerca di acquietarsi nell'operazione perché l'operazione è il suo bene. È evidente

quindi che è un bene più grande l'operazione stessa in cui la volontà si acquieta che non l'acquietarsi della volontà in essa.

Articulus 3 Utrum ad beatitudinem requiritur comprehensio

Per la beatitudine si richiede la comprensione?

Respondeo dicendum quod, cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, in quantum in intellectu praeexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem, per realem habitudinem amantis ad amatum, quae quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est praesens amanti, et tunc iam non quaeritur. Quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quaeritur. Quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberinon possit, et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectae; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in fine iam praesenti consequitur dilectionem, ut supra [a. 2 ad 3] dictum est. Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quae importat praesentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

Risposta: bisogna determinare i requisiti della beatitudine in base ai rapporti che l'uomo ha con il fine ultimo, poiché la beatitudine consiste nel raggiungimento di tale fine. Ora, l'uomo è indirizzato verso il fine intelligibile in parte mediante l'intelletto e in parte mediante la volontà. Con l'intelletto mediante un'iniziale conoscenza imperfetta del fine. Con la volontà invece secondariamente, 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'oggetto amato è presente a chi ama: e in questo caso non è più cercato. Altre volte invece non è presente ed è impossibile raggiungerlo: e anche in questo caso non viene cercato. Talora infine è possibile raggiungerlo, ma esso è al di sopra delle capacità di chi vuole raggiungerlo, per cui 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 qualcosa 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 si è già spiegato. Quindi per la beatitudine è necessario il concorso di queste tre cose: della visione, che è la conoscenza perfetta del fine intelligibile, della comprensione, che implica la presenza di questo fine, del godimento o fruizione, che implica l'acquietarsi di chi ama nell'oggetto amato.

Articulus 4 Utrum ad beatitudinem requiritur rectitudo voluntatis

La beatitudine richiede la rettitudine della volontà?

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita

ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. – Concomitanter autem, quia, sicut dictum [q. 3 a. 8] est, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Risposta: la rettitudine della volontà è richiesta per la beatitudine sia come condizione antecedente che come elemento concomitante. Come condizione antecedente perché la rettitudine della volontà consiste nel debito ordine verso l'ultimo fine. Ma il fine sta al soggetto che tende a conseguirlo come la forma sta alla materia. Come quindi 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. – È richiesta poi come elemento concomitante perché l'ultima beatitudine, come si è visto, consiste nella visione dell'essenza divina, che è l'essenza stessa della bontà. E così 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 del bene che essa conosce. Ed è proprio questo che costituisce la rettitudine della volontà. È quindi evidente che non ci può essere beatitudine senza la rettitudine della volontà.

#### Articulus 5 Utrum ad beatitudinem hominis requiritur corpus

Per la beatitudine dell'uomo si richiede anche il corpo?

Respondeo dicendum quod duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem huius vitae, de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus, vel speculativi vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in Primo [q. 84 aa. 6-7] habitum est. Et sic beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. – Sed circa beatitudinem perfectam, quae in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animae advenire sine corpore existenti; dicentes quod animae sanctorum a corporibus separatae, ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem iudicii, quando corpora resument. – Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia apostolus dicit, 2 ad Cor. 5 [6], quandiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino; et quae sit ratio peregrinationis ostendit, subdens [7], per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Ex quo apparet quod quandiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinae essentiae, nondum est Deo praesens. Animae autem sanctorum a corporibus separatae, sunt Deo praesentes, unde subditur [8], audemus autem, et bonam voluntatem habemus peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum. Unde manifestum est quod animae sanctorum separatae a corporibus, ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. – Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in Primo [q. 84 a. 7] dictum est. Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in Primo [q. 12 a. 3] ostensum est. Unde, cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine

corpore potest anima esse beata. – Sed sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, et velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quando anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus, in 12 Super Gen. [35], cum quaesivisset, utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praebere, respondet quod non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident; sive alia latente causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.

Risposta: ci sono due tipi di beatitudine: la prima imperfetta, possibile nella vita presente, e la seconda perfetta, che consiste nella visione di Dio. Ora, è evidente che per la beatitudine di questa vita si richiede necessariamente il corpo. Infatti questa beatitudine è un'operazione dell'intelletto, sia speculativo che pratico. Ma nella vita presente non è possibile un'operazione dell'intelletto senza le immagini della fantasia, che a loro volta non possono prescindere da un organo corporeo, come si è visto nella Prima Parte. Quindi la beatitudine possibile in questa vita dipende in qualche modo dal corpo. – Quanto invece alla beatitudine perfetta, che consiste nella visione di Dio, alcuni ritennero che essa non possa venire attribuita a un'anima separata dal corpo, dicendo che le anime dei santi separate dai corpi non raggiungono quella perfetta beatitudine prima del giorno del Giudizio, quando riprenderanno i loro corpi. – Ma la falsità di questa tesi viene dimostrata con argomenti sia di autorità che di ragione. Di autorità in quanto Paolo in 2 Cor dice: Finché siamo nel corpo, peregriniamo lontano dal Signore; e per mostrare di che natura sia tale peregrinazione aggiunge: camminiamo nella fede e non ancora in visione. Dalle quali parole si rileva che fino a quando uno cammina nella fede e non nella visione, privo cioè della visione dell'essenza divina, non è ancora presente a Dio. Invece le anime dei santi separate dai corpi, sempre secondo Paolo, sono presenti a Dio: Siamo pieni di fiducia e preferiamo peregrinare lontano dal corpo e abitare presso il Signore. Quindi è evidente che le anime dei santi separate dai corpi camminano nella visione, contemplando l'essenza di Dio: il che costituisce la vera beatitudine. – Ma tale conclusione si impone anche per argomenti di ragione. Infatti l'intelletto ha bisogno del corpo nella propria operazione solo per le immagini della fantasia, nelle quali scorge la verità di ordine intelligibile, come si è spiegato nella Prima Parte. Ora, è evidente che l'essenza divina non può essere vista mediante le immagini della fantasia, come si è già dimostrato. Quindi, siccome la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina, la perfetta beatitudine umana non dipende dal corpo. Quindi l'anima può essere beata senza il corpo. – Bisogna però ricordare che una cosa può appartenere alla perfezione di un dato essere in due modi. Primo, come costitutivo della sua essenza: come l'anima umana è richiesta alla perfezione dell'uomo. Secondo, come elemento integrativo: 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. Poiché infatti l'operazione dipende dalla natura di una cosa, l'anima avrà tanto più perfettamente la sua operazione, nella quale consiste la beatitudine, quanto più perfetta sarà nella sua natura. Per cui 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 il desiderio naturale di governare il corpo».

Articulus 6 Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis  
Per la beatitudine è richiesta una certa perfezione del corpo?

Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine hominis qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim haec beatitudo, secundum philosophum, in operatione virtutis perfectae. Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impediri potest. – Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, immo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus, 22 De civ. Dei [26], introducit verba Porphyrii dicentis quodad hoc quod beata sit anima, omne corpus fugiendum est. Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem eius perfectionem excludat. – Et ideo dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam, requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit 12 Super Gen. [35], si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quae corrumpitur et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi caeli. Unde concludit quod, cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adaequabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinae fuit. – Consequenter vero, quia ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit, in Ep. ad Dioscorum [118,3], tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.

Risposta: se parliamo della beatitudine raggiungibile nella vita presente è chiaro che essa richiede necessariamente la buona disposizione del corpo. Infatti, come dice il Filosofo, questa beatitudine 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, allora troviamo alcuni i quali ritengono che la beatitudine non richieda alcuna disposizione fisica: anzi, essa richiederebbe che l'anima sia del tutto separata dal corpo. Infatti Agostino riferisce queste parole di Porfirio: «Perché l'anima sia beata, il corpo deve essere messo interamente da parte». – Ma ciò non è logico. Essendo infatti naturale per l'anima l'unione con il 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, sia come conseguenza. Come condizione previa poiché, come dice 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». Quindi conclude: «Quando questo corpo non sarà più animale, ma spirituale, allora l'anima sarà uguale agli angeli, e ciò che era un fardello sarà per lei una gloria». – Come conseguenza perché dalla beatitudine dell'anima deriva al corpo, per ridondanza, il raggiungimento della sua perfezione. Agostino infatti scrive: «Dio ha fatto l'anima di una natura così potente da far ridondare dalla pienezza della sua beatitudine il vigore dell'incorruzione sulla natura inferiore».

Articulus 7 Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona  
Per la beatitudine si richiedono dei beni esteriori?

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis, ut dicitur in 1 Ethic. [13,1]. Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis. – Sed ad beatitudinem perfectam, quae in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis; vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quae humanae vitae conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quae in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore; vel erit in anima corpori unita non iam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. – Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectae beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis [q. 3 a. 5 ad 1] patet; ideo minus indiget huiusmodi bonis corporis, ut dicitur in 10 Ethic. [8,5].

Risposta: per la beatitudine imperfetta quale può aversi in questa vita sono richiesti anche i beni esteriori come elementi non essenziali, bensì strumentali, della beatitudine, la quale consiste nell'esercizio delle virtù, come dice Aristotele. Infatti nella vita presente l'uomo ha bisogno di quanto serve al corpo, sia nell'esercizio della contemplazione che nell'esercizio delle virtù attive: anzi, per queste ultime si richiedono molte altre cose necessarie al compimento delle opere della vita attiva. – Per la beatitudine perfetta invece, consistente nella visione di Dio, tali beni non sono per nulla richiesti. E ciò perché tutti i beni esterni sono richiesti o per il sostentamento del corpo animale, oppure per delle operazioni giovevoli alla vita umana che noi compiamo mediante il corpo animale. Ma la perfetta beatitudine consistente nella visione di Dio si avrà o in un'anima priva del corpo, o in un'anima unita a un corpo non più animale, ma spirituale. Quindi tali beni esterni non sono mai richiesti per la suddetta beatitudine, essendo ordinati alla vita animale. – E dato che in questa vita la beatitudine della contemplazione è più simile alla perfetta beatitudine che non quella dell'azione, essendo anche più simile a Dio, come si è visto, ne segue che essa, al dire di Aristotele, ha meno bisogno di tali beni esteriori.

Articulus 8 Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum  
Per la beatitudine è richiesta la compagnia degli amici?

Respondeo dicendum quod, si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut philosophus dicit in 9 Ethic. [9,4], felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis beneficiat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae. – Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde Augustinus dicit, 8 Super Gen. [25], quod creatura spiritualis, ad hoc quod beata sit, non nisi intrinsecus adiuvetur aeternitate, veritate, caritate creatoris.

Extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est, fortasse hoc solo adiuvatur, quod invicem vident, et de sua societate gaudent in Deo.

Risposta: 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, e neppure per il godimento, avendo in se stesso la gioia perfetta negli atti della virtù, bensì per il bene della sua azione, e cioè per beneficiarli, per godere vedendo il bene che essi compiono, e anche per essere da loro aiutato nel fare del bene. Infatti l'uomo ha bisogno di amici sia nelle opere della vita attiva che in quelle della vita contemplativa. – Se invece parliamo della beatitudine perfetta, che ci attende nella patria, allora non si richiede necessariamente per la beatitudine la compagnia degli amici, poiché l'uomo ha in Dio la pienezza della sua perfezione. Tuttavia la compagnia degli amici dà completezza alla beatitudine. Per cui Agostino dice: «Le creature spirituali per essere beate non trovano soccorso che dall'interno, nell'eternità, verità e carità del Creatore. Se però si dicesse che sono aiutate dall'esterno, forse si dovrà ridurre l'aiuto al fatto che esse si vedono reciprocamente, e che godono in Dio di tale compagnia».

## QUAESTIO 5 DE ADEPTIONE BEATITUDINIS

### IL CONSEGUIMENTO DELLA BEATITUDINE

#### Articulus 1 Utrum homo possit consequi beatitudinem

L'uomo può conseguire la beatitudine?

Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. – Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae, sicut in Primo [q. 12 a. 1] habitum est; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus [q. 3 a. 8].

Risposta: il termine beatitudine sta a indicare il conseguimento del bene perfetto. Quindi 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. – E ciò risulta anche dal fatto che l'uomo è capace di vedere l'essenza divina, come si è dimostrato nella Prima Parte, nella quale visione consiste la perfetta beatitudine dell'uomo, come si è detto.

#### Articulus 2 Utrum unus homo possit esse beatior altero

Un uomo può essere più beato di un altro?

Respondeo dicendum quod, sicut supra [q. 1 a. 8; q. 2 a. 7] dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum; et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis obiectum et causa, non potest esse una beatitudo alia maior, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cuius fruitione homines sunt beati. – Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior, quia quanto magis hoc bono fruitur,

tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem. Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Risposta: come si è già spiegato la beatitudine include due cose: il fine ultimo in se stesso, che è il sommo bene, e il conseguimento o fruizione di tale bene. Quanto dunque al bene stesso che è oggetto e causa della beatitudine non ci può essere una beatitudine maggiore di un'altra: poiché non esiste che un unico sommo bene, cioè Dio, la cui fruizione rende gli uomini beati. – Quanto invece al conseguimento o fruizione di tale bene 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 beato di un altro.

Articulus 3 Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus  
Qualcuno può essere beato in questa vita?

Respondeo dicendum quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis praesens vita subiacet, quae vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectus, et inordinatae affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus poenalitibus ex parte corporis; ut Augustinus diligenter prosequitur 19 De civ. Dei [4]. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. - Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita, ut in primo [q.12 a. 2] ostensum est. Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Risposta: in questa vita si può avere una certa partecipazione della beatitudine, ma non la vera e perfetta beatitudine. E ciò può essere confermato da due argomentazioni. Primo, partendo dalla nozione stessa universale di beatitudine. Infatti la beatitudine, essendo «un bene perfetto ed esauriente», esclude ogni male e appaga ogni desiderio. Ma in questa vita è impossibile escludere ogni male. Infatti la vita presente soggiace a molti mali inevitabili: all'ignoranza dell'intelletto, agli affetti disordinati dell'appetito, ai molteplici malanni del corpo, come Agostino espone con diligenza nel De Civitate Dei. E 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, e 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 un orrore istintivo della morte. Quindi è impossibile il possesso della beatitudine nella vita presente. – Secondo, considerando ciò in cui specialmente consiste la beatitudine, cioè la visione dell'essenza divina: visione che l'uomo non può conseguire in questa vita, come si è dimostrato nella Prima Parte. Per cui risulta evidente che nessuno in questa vita può acquistare la vera e perfetta beatitudine.



#### Articulus 4 Utrum beatitudo habita possit amitti

È possibile perdere la beatitudine raggiunta?

Respondeo dicendum quod, si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quae amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua aegritudine; vel etiam per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa, voluntas enim hominis transmutari potest, ut in vitium degeneret a virtute, in cuius actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remaneat integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. – Et quia beatitudo huius vitae amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis; ideo philosophus dicit, in 1 Ethic. [10,16], aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines quorum natura mutationi subiecta est. Si vero loquamur de beatitudine perfecta quae expectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit [Peri Archon 1,5-6], quorundam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. – Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Primo quidem, ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat, alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis, affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, nunquam se amissurum. Quae quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere, nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in 6 Ethic. [2,3] Non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest. – Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra [q. 3 a. 8] quod perfecta beatitudo hominis in visione divinae essentiae consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre. Quia omne bonum habitum quo quis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco eius, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum coniungat fonti totius bonitatis, unde dicitur in Psalmo 16 [15], satiabor cum apparuerit gloria tua; et Sap. 7 [11], dicitur, venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum, quia de contemplatione sapientiae dicitur, Sap. 8 [16], non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius. Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. – Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente. Quia, cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo, iusto iudice, provenire, nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est. – Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere. Quia mens Deo coniuncta super omnia alia elevatur; et sic ab huiusmodi coniunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso, quia huiusmodi temporales alternationes esse non possunt, nisi circa ea quae subiacent tempori et motui.

Risposta: 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 o con la dimenticanza, come quando viene meno la scienza in seguito a una malattia, oppure a causa di certe occupazioni che distraggono completamente dalla contemplazione. Ed 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. Tuttavia se la virtù rimane integra le vicende esterne possono certamente turbare questa beatitudine con l'impedire non poche azioni virtuose, ma non possono totalmente distruggerla, poiché rimane ancora l'esercizio della virtù, quando un uomo sopporta lodevolmente le avversità. – E proprio perché la beatitudine 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, allora va ricordato che Origene, seguendo l'errore di alcuni platonici, affermò che l'uomo può ricadere nella miseria dopo l'ultima beatitudine. – Ma si dimostra agevolmente che ciò è falso per due ragioni. Primo, partendo dalla stessa nozione generica di beatitudine. Essendo infatti la beatitudine «un bene perfetto ed esauriente», è necessario che sazi il desiderio ed escluda ogni male. Ma 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 procureranno necessariamente una pena. Quindi 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 non perderà mai la beatitudine. Se invece è falsa, già è un male avere tale convinzione: infatti il falso è il male dell'intelletto, come il vero ne è il bene, al dire di Aristotele. Quindi l'uomo non sarà 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 chi vede l'essenza divina non voglia più vederla. Poiché ogni bene posseduto che uno vuol perdere o è insufficiente, per cui al suo posto se ne cerca uno 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 nel Sal è detto: Mi sazierò, quando sarà apparsa la tua gloria; e in Sap: Insieme con essa mi sono venuti tutti i beni, cioè insieme con la contemplazione della [divina] sapienza. E neppure è accompagnata da inconvenienti, poiché in Sap è detto a proposito della contemplazione della sapienza: La sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza. Così dunque è evidente che un beato non può di volontà propria abbandonare la beatitudine. – E neppure 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 si è già spiegato. – E neppure la può sottrarre un'altra causa qualsiasi. Poiché la mente che è unita a Dio viene elevata al disopra di tutte le altre realtà, per cui nessun agente la può escludere da tale unione. È quindi insostenibile che attraverso varie vicissitudini temporali l'uomo possa passare dalla beatitudine alla miseria, e viceversa: poiché tali vicissitudini possono alterare soltanto le realtà soggette al tempo e al moto.

Articulus 5 Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem  
L'uomo può acquistare la beatitudine con le sue capacità naturali?

Respondeo dicendum quod beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit, de quo infra [q. 63] dicitur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra [q. 3 a. 8] dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius, sicut de intelligentia dicitur in libro De causis [7], quod cognoscit ea quae sunt supra se, et ea quae sunt infra se, secundum modum substantiae suae. Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Risposta: l'uomo può acquistare la beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente, come può acquistare le virtù, negli atti delle quali consiste tale beatitudine, come vedremo in seguito. Ma la perfetta beatitudine dell'uomo consiste, e lo abbiamo già visto, nella visione dell'essenza divina. Ora, vedere Dio per essenza è al disopra della natura non soltanto dell'uomo, ma di qualsiasi creatura, come fu già dimostrato nella Prima Parte. Infatti la conoscenza naturale di una qualsiasi creatura segue il modo della sua sostanza, come il De Causis dice a proposito dell'intelligenza [angelica]: «Conosce le cose che sono al disopra e quelle che sono al disotto di sé secondo il modo della propria sostanza». Ora, qualsiasi conoscenza che segua il modo di una sostanza creata è inadeguata alla visione dell'essenza divina, che sorpassa all'infinito ogni sostanza creata. Quindi né l'uomo né qualsiasi altra creatura può conseguire l'ultima beatitudine con le sue capacità naturali.

Articulus 6 Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae

L'uomo acquista la beatitudine mediante l'influsso di una creatura superiore?

Respondeo dicendum quod, cum omnis creatura naturae legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturae. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo; sicut suscitatio mortui, illuminatio caeci, et cetera huiusmodi. Ostensum est autem [a. 5] quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturae conferatur, sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. – Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit.

Risposta: è impossibile che si compia per virtù di una qualsiasi creatura quanto sorpassa la natura creata: poiché ogni creatura è soggetta alle leggi della natura con le sue capacità e i suoi influssi limitati. Se quindi si tratta di compiere qualcosa che è al disopra della natura, ciò dipende immediatamente da Dio: come il far risorgere un morto, ridare la vista a un cieco e altre cose simili. Ora, si è dimostrato che la beatitudine è un bene che sorpassa la natura creata. Quindi è impossibile che essa 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 quanto si dice della virtù, nell'esercizio della quale essa consiste.

Articulus 7 Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo

Sono richieste delle opere buone perché l'uomo ottenga da Dio la beatitudine?

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis, ut supra [q. 4 a. 4] dictum est, requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quae ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat praecedere eius beatitudinem, posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem; sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam. Sed ordo divinae sapientiae exigit ne hoc fiat, ut enim dicitur in 2 De caelo [12,3], eorum quae nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu, convenit ei quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, ut in primo [q. 62 a. 5] expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum philosophum [Etich. 1,9,3], beatitudo est praemium virtuosarum operationum.

Risposta: per la beatitudine è richiesta, come si è già detto, la rettitudine della volontà, consistente nel debito ordine del volere rispetto all'ultimo fine; e viene richiesta per il conseguimento dell'ultimo fine come la buona disposizione della materia per la ricezione della forma. Ma ciò 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 fa talora quando simultaneamente dispone la materia e dà la forma. Ma l'ordine della divina sapienza esige che così non avvenga: poiché, 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 moti». 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. Quindi è proprio soltanto di Dio non muoversi verso la beatitudine con un'operazione che la preceda. Nessuna pura creatura invece raggiunge la beatitudine in maniera conveniente senza un moto operativo col quale tenda a raggiungerla. L'angelo tuttavia, 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. Gli uomini invece la raggiungono con i moti molteplici delle loro operazioni, cioè con i meriti. Per cui, come dice il Filosofo, la beatitudine è anche il premio delle azioni virtuose.

Articulus 8 Utrum omnis homo appetat beatitudinem  
Ogni uomo desidera la beatitudine?

Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est [co.; a.4 ad 2]. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satiatur. Quod quilibet vult. – Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Risposta: la beatitudine può essere considerata in due modi. Primo, partendo dalla nozione universale di beatitudine. E in questo senso è necessario che ciascuno desideri la beatitudine. Infatti la beatitudine in genere consiste nel bene perfetto, come si è spiegato. Ma essendo il bene l'oggetto della volontà, il bene perfetto sarà quello che sazia totalmente la volontà. Quindi 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: poiché non tutti sanno a quale oggetto si applichi la nozione universale di beatitudine. E per conseguenza, in questo senso, non tutti la desiderano.