

-1-

DE TEMPERANTIA

"non dormiamus sicut et caeteri,
sed vigilemus et sobrii simus"

1 Tes 5,6

"Sobrii estote et vigilate"

1 Pt 5,8

PARTE POSITIVA

Bibliografia:

- › KITTEL G. (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (THWNT), Bd II, s.v. *enkràteia*, ecc.
- › CAYRE' F., *Patrologia e storia della teologia*, Roma, Desclée, 1936;
- › ROÛET DE JOURNAL M.-J., SJ, *Enchiridion Asceticum* sigla EA, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1947⁴,
- › BRUGGER W., *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg in Breisgau, Herder, 1967, s.v. "Psychoanalyse", pp.290-291.

La temperanza in genere può essere indicata con il termine *sofrosyne*, mentre per la prudenza si può riservare l'espressione *frònesis* (cf. ARISTOTELE, *Eth.Nic.* 11.VI e VII). *Enkràteia* significa qualcosa di più specifico riguardo alla parte sensitiva dell'anima umana; *sofrosyne* infatti è troppo legata alla prudenza (radice "fren") e quindi alla parte intellettuale. L'uno e l'altro termine può però indicare la temperanza e la continenza.

Quanto all'espressione "sofrosyne" rimandiamo alla parte positiva del trattato *De Prudentia*.

La parola "enkrateia" contiene la radice "krat-" che significa potere, dominio, governo autorevole, così che la composizione "enkrat-" mette in rilievo quel dominio o padronanza che un soggetto morale o giuridico esercita nei confronti di se stesso o degli altri. Più comunemente il significato è quello di un governo esercitato effettivamente su chiunque: "enkrates" o "en kratei" è ad es. il re che ha un effettivo potere politico (cf. Tucidide, II 29); al contrario "akrates" è il predicato che caratterizza lo stato di chi è senza potere reale e quindi nell'ambito della morale (dominio di sé) di chi non comanda più a se stesso, di chi è privo di ogni freno (cf. l'espressione tedesca "zügellos", letteralmente: senza redini).

Nell'accezione morale particolare l'*enkrateia* indica il dominio sulla parte sensitiva dell'anima, in particolare sul concupiscibile (*epithymetikòn*) e sui suoi desideri specificati da oggetti particolari. Così in Senofonte, *Mem.* II,1,1 si parla della "temperanza riguardo al cibo, alla bevanda,

al piacere, al sonno, al freddo e caldo e alla fatica”. Come si vede marginalmente, tale “temperanza” coinvolge anche l’irascibile (resistenza alla fatica) e allora diventa quasi sinonimo di pazienza: “capacità di perseverare davanti alla tristezza; il fatto di seguire il ragionamento retto”; (cf. Pseudo-Platone, *Def.* 412 b).

-2-

In Platone (ad es. *Resp.* III, 390 b) il significato è più genericamente quello del “dominio di sé”, mentre *akrasia* significa l’intemperanza, la privazione di ogni limite morale (Senofonte, *Symp.* 8,27; Giuseppe Flavio, *De Bello Jud.*,1,34).

Il verbo *enkrateuesthai* che significa essere temperante, essere padrone di sé, è raro nella greco classica, ma ricorre spesso nell’ellenismo: cf. LXX, Gen 43,31, dove si dice a proposito di Giuseppe che “si lavò la faccia, uscì e, **facendosi forza**, ordinò ... ecc.”; (*exelthon enekrateusato*). Il significato è appunto quello di “farsi forza” o meglio “riprendere forza”, “riprendere il dominio di se stesso”.

1. Terminologia filosofica.

Enkrateia assume un significato fondamentale nell’etica filosofica come un termine tecnico ben definito. SOCRATE ne fa una virtù cardinale (principale) dichiarandola “fondamentale” (*krepis*) per ogni virtù (Senofonte, *Mem.* I,5,4).

PLATONE tratta sistematicamente della temperanza nel dialogo *Gorgia* (490 sgg., 523 sgg.). Callicle sostiene la tesi secondo cui gli uomini virtuosi sono coloro che hanno più capacità e più energia nell’amministrazione del potere politico, ragion per cui hanno più diritti di coloro che sono da essi dominati. Socrate chiede ironicamente se tale dominio riguarda solo gli altri o se si deve estendere anche al soggetto stesso. Ogni uomo deve dominare anzitutto se stesso e non essere dominato da piaceri e desideri. Callicle non è d’accordo, anzi secondo lui chi vuole vivere rettamente deve lasciare liberi¹ tutti i suoi desideri e appagarli ad ogni costo senza contrastarli o limitarli. Pochi sono però coloro che ne sono capaci e perciò i deboli a causa della loro incapacità lodano la temperanza e la giustizia come se fossero delle virtù.

Socrate loda ironicamente la spudorata “sincerità” del suo interlocutore, ma gli racconta un mito in cui l’intemperante è paragonato ad una botte senza fondo, che non tiene nulla, eppure vorrebbe essere riempita: uno stato simile non sembra molto felice. Callicle non è convinto. Secondo lui non importa quanto contenuto se ne va dalla botte, quello che conta è quanto vi scorre dentro. Socrate ammette che una tale vita non è certo quella di una pietra o di un cadavere (così ha descritto Callicle la vita dei temperanti), ma piuttosto la vita di un’anatra. Socrate, vedendo Callicle sempre ostinato, lo loda ancora per la sua spudoratezza e lo esorta a perseverare senza falsi pudori promettendogli che anche lui non avrà simili remore. Detto ciò, gli chiede ironicamente se la felicità consiste allora nell’aver prurito e grattarsi secondo il proprio piacere. Callicle si mostra indignato e accusa Socrate di cattivo gusto. Socrate però lo costringe ad ammettere che secondo i suoi principi il prurito è causa di felicità e più ancora che, secondo gli stessi principi, ogni perversità in quanto piacevole dovrebbe rendere l’uomo felice. Callicle esprime ancora indignazione, ma persevera nella sua tesi secondo cui ogni piacere è buono indipendentemente dalla sua natura.

-3-

¹ Dare sfogo a.

Socrate gli fa vedere allora come ogni desiderio non solo non costituisce felicità, ma comporta dolore e privazione. Appagare il desiderio invece è piacevole. Ora chi ha sete e beve ha dolore e piacere allo stesso tempo, dolore perché ha sete, piacere perché beve. Siccome però non si può avere il bene e il male morale insieme, ne segue che, appagare un desiderio e provarne il piacere, non coincide con il bene morale e con la vera felicità. Inoltre una volta appagato il desiderio, cessa sia il dolore che il piacere; il bene o il male invece rimane sempre nel soggetto. I coraggiosi sono buoni e i vili cattivi come lo stesso Callicle ammette. Ora i coraggiosi hanno meno dispiacere nel vedere l'arrivo dei nemici e meno piacere dei vili nel vederli retrocedere. I buoni e i cattivi hanno quindi piaceri diversi. Se fosse il piacere in assoluto a rendere l'uomo buono, non ci sarebbe differenza tra coraggioso e vile, tra buono e cattivo. Così Callicle si sente costretto ad ammettere una differenza tra un piacere buono e un altro cattivo.

L'edonismo dunque non può costituire un principio morale assoluto. Il principio della condotta morale è piuttosto il bene, che misura la qualità del piacere e di tutta la vita umana. Per distinguere il bene dal male bisogna ricorrere a coloro che possiedono l'arte di vivere bene, l'etica. La disciplina (*to kolazesthai*) dell'anima è meglio che l'intemperanza (*akolasia*) /505 b 11-12/.

ARISTOTELE tratta della temperanza nel VII libro dell'*Etica a Nicomaco*. E' continente chi persevera nel retto giudizio, è incontinente chi abbandona il pensiero giudizioso. L'incontinente fa per passione ciò che la ragione riconosce essere un male. Il continente, sapendo che i desideri sono cattivi, non li segue a causa di un giudizio della ragione. Uno può avere la consapevolezza del male che fa, eppure non ne fa nessun uso, anzi, compie ciò che ritiene essere un male. In tal modo sembra che l'uomo abbia e allo stesso tempo non abbia una tale consapevolezza.

Qualcosa di simile avviene nel sonno, nella rabbia e nell'ubriachezza. Così infatti si comportano anche coloro che sono emotivamente eccitati: i moti veementi, i desideri sessuali e altri desideri simili annientano l'equilibrio anche del corpo e portano ad un comportamento da maniaci (completamente irrazionale). Una cosa simile avviene negli incontinenti. Che poi possano in tale stato parlare con un certo nesso logico, non è una ragione in contrario, perché uno può ripetere ciò che ha imparato a memoria senza averne la scienza in quel momento preciso. La vera convinzione morale deve diventare un tutt'uno con la persona umana e per questo è necessario molto tempo. Gli uomini che non sanno dominare se stessi recitano come degli attori. Vi è una duplice opinione: una universale, l'altra particolare e se da quest'ultima nasce il desiderio, l'uomo diventa incontinente a causa del giudizio e dell'opinione, ma l'opinione si oppone al retto giudizio solo accidentalmente, mentre il desiderio cattivo gli si oppone per sé.

-4-

Ad es. l'opinione universale vieta ad un tale di gustare il dolce, mentre l'opinione particolare constata che questa tale cosa è dolce e quindi appetibile (dall'esperienza sensibile nasce un'opinione particolare contrastante con quella universale), donde deriva il desiderio, che porta a gustare il dolce contro la convinzione originale.

Gli animali non sono incontinenti o intemperanti perché hanno solo percezioni sensibili dei particolari, non dei giudizi dell'universale. Chi da tale stato² diventa prudente è come un ubriaco o un sonnolento che si sveglia. La premessa minore del sillogismo pratico dell'intemperante è però solo particolare e fondata esclusivamente sulla percezione sensibile, così che non può essere chiamata scienza. In tal modo aveva in parte ragione Socrate quando diceva che ogni male morale è una mancanza di scienza. Infatti, in questo caso la scienza pratica non c'è, perché la minore si rende indipendente dal resto del ragionamento pratico.

² Di incontinenza o intemperanza.

L'eccitazione non nasce nello stato di vera scienza (prudenza), ma piuttosto in quello di conoscenza esclusivamente sensibile. L'intemperanza in assoluto si verifica in quelle cose che sono in qualche modo necessarie per la vita (come cibo o procreazione), ma ammettono un certo eccesso, mentre è solo parziale e relativa in quelle cose che non sono necessarie per la vita, anche se sono appetibili in se stesse (ad es. il danaro, il profitto, l'onore, l'irascibilità). La perversione (comportamento "selvaggio") deriva da stati morbosi innati o abitualmente acquisiti (ad es. l'omosessualità). Dove il principio è innato e in qualche modo anche laddove in virtù dell'abito diventa quasi una "seconda natura", non si può parlare propriamente di intemperanza o di incontinenza. Tale intemperanza, infatti, è animale o morbosa, ma non semplice; quest'ultima c'è solo nell'intemperanza veramente umana. La perversione innata o morbosa è qualcosa che oltrepassa i limiti del male morale, in quanto non è più qualcosa di umano.

L'intemperanza nell'ira è meno grave di quella dei desideri, perchè mantiene ancora qualcosa della voce della ragione. Soccombere al desiderio è più vergognoso che soccombere all'ira, perchè chi soccombe all'ira soccombe in qualche maniera alla ragione, mentre l'intemperante soccombe solo alla passione. L'ira è più perdonabile perchè più comune agli uomini che il desiderio tendente al superfluo, al non necessario. Infine l'iracondo agisce apertamente e senza raggiri, mentre il desiderio è perfido, ragion per cui i poeti chiamano Afrodite "l'astuta dea di Cipro". Chi si lascia trascinare dall'ira non agisce con piacere, chi invece si abbandona al desiderio agisce con compiacenza e prepotenza. Chi compie azioni vergognose con calma, a sangue freddo, è peggio di chi le compie spinto dalla passione. Il dissoluto differisce dall'intemperante perchè il primo non si pente mai, l'altro invece è capace di ravvedersi. L'uomo temperante si trova nel giusto mezzo tra chi non gode dei piaceri sensibili come dovrebbe e chi ne gode più di quanto dovrebbe (intemperante). L'intemperante non può avere la vera prudenza, ma solo qualcosa di simile ad essa (abilità). L'intemperante differisce dal cattivo: il primo, infatti, è come una città con buone leggi delle quali però non fa uso, il secondo è come una città con cattive leggi di cui fa uso.

-5-

Il piacere non è cattivo in se stesso, ma solo nel suo eccesso; se è misurato è un bene ed è collegato addirittura con la beatitudine (non come il suo costitutivo ovviamente, ma come una disposizione necessaria ad essa). Perfino i piaceri corporali dispongono alla vita beata. La ricerca eccessiva di tali piaceri connota però una grande miseria spirituale; infatti, molti non sanno godere delle cose spirituali e compensano questa incapacità con la ricerca irragionevole di piaceri corporali quasi come se fossero un rimedio alla tristezza. Come l'uomo che spesso cambia è cattivo (incostante), così anche la natura che ha bisogno di frequente cambiamento non è nè semplice³ nè perfettamente buona. Per ARISTOTELE il *sofron* è chi non ha desideri cattivi, l'*enkrates* li ha e li sente, ma li domina (*Eth. M.* II,6; 1203 b 13 sgg.).

Nella STOA è nota la definizione di SESTO EMPIRICO: "l'*enkrateia* è la disposizione invalicabile di ciò che avviene secondo retta ragione, ossia la virtù suprema che ci rende capaci di astenerci da ciò da cui sembra essere difficilissimo astenersi" (*Math.* IX, 153). E' una virtù subordinata alla *sofrosyne*. La concezione stoica mette molto in risalto questa virtù che corrisponde all'ideale dell'uomo libero, che non è dominato da nulla, ma domina liberamente tutto e nell'astinenza mette la sua libertà in contrapposizione ai cattivi piaceri che mirano a toglierla loro.

Un'immagine suggestiva di un saggio stoico è presentata da POLIBIO nel racconto su Scipione (X,19), a cui è stato fatto il dono di una vergine, ma egli meravigliato della bellezza la restituì a suo

³ Genuina.

padre mostrando così con evidenza la sua temperanza (*enkrateia*) e il suo senso di misura (*metriotes*).

FILONE ALESSANDRINO vede nella temperanza il dominio sovrano di ogni desiderio; tale sovranità si manifesta nell'astinenza riguardo a cibo, bevanda, vita sessuale e anche riguardo ai pericoli della lingua. Da intemperante l'uomo deve diventare temperato; amico dei piaceri deve convertirsi per acquistare la *enkrateia*. Essa è la condizione necessaria della beatitudine. Si tratta di rinunciare a tutti i desideri corporali non necessari. Tale esigenza suppone un certo dualismo che declassa la materia, un elemento nuovo riguardo all'etica greca classica.

L'*enkrateia* godeva di una grande stima tra gli ESSENI (Giuseppe Flavio, *De Bello Jud.* 2,120; 138; 150) per i quali tutta la vita era un'ascesi in tutti i campi della temperanza (cibo, bevanda, sessualità). Chi voleva far parte della loro comunità doveva dar prova della sua *enkrateia*.

Nel CORPUS HERMETICUM (XIII, 9) si descrive la discesa della *enkrateia* nell'iniziato rigenerato, dal quale è salutata come "forza dolcissima" (*dynamis hediste*).

2. La Sacra Scrittura.

-6-

La LXX traduce con "enkrateia" le parole del TM derivanti da una radice ebraica che significa "astenersi", ad es. dal cibo (Zac 7,3) "tenersi lontano da" (Lev 22,2) e per conseguenza anche "allontanarsi da qualcuno" o "abbandonare qualcuno" (Ez 14,7; Os 9,10).

Al *Hifil* la parola significa:

- 1) "tenere lontano" (Lev 15,31) e
- 2) "astenersi", "adempiere il voto del nazireo" Nu 6,2.3.12).

Nella letteratura sapienziale il termine *enkrates* si riferisce all'astinenza da eccessi sessuali ed altri (Sir 18,30: "Non seguire le passioni, poni un freno ai tuoi desideri"). La temperanza è dono di Dio (Sap 8,21: "non l'avrei altrimenti ottenuta (*esomai entrates*), se Dio non me l'avesse concessa, cioè la sapienza"). Essa è "amica" dell'uomo: cf. 4 Mac 5,34 (*file enkrateia*).

Nel NT il termine ricorre spesso in S.PAOLO, ad es. laddove si paragona ad un atleta: "ogni atleta è temperante in tutto (*panta enkrateuetai*, I Cor 9,25). Nel catalogo delle virtù (Gal 5,23) *enkrateia* si trova in opposizione a "fornicazione, impurità, libertinaggio, ... ubriachezze, orge ...".

Talvolta il termine indica l'astinenza sessuale come in I Cor 7,9: "se non sanno vivere in continenza, si sposino". Il termine *akrasia* indica invece l'istinto sessuale (passione) e la sua soddisfazione (v.5). Come concetto che significa una virtù nel senso ellenistico, il termine è usato in At 24,25 dove si dice che Paolo davanti al governatore Felice "si mise a parlare di giustizia (e) di continenza". In un simile significato il termine si ritrova anche in I Pt 1,6, dove i cristiani sono esortati di aggiungere "alla conoscenza la temperanza, alla temperanza la pazienza" e in Tt 1,8, dove si dice che tra tante altre qualità il vescovo deve "essere padrone di sé (*einai ... enkrates*).

3. I santi Padri.

Nel *Pastore* di ERMA, Erma è descritto (1,2,4) come "temperante e lontano da ogni desiderio impuro". La temperanza salva (2,3,2); essa infatti è la figlia della fede (3,8,4).

S.IGNAZIO DI ANTIOCHIA ammonisce i fedeli di Efeso (Ef 10,2; EA n.13): “rimanete con ogni purezza (*hagneia*) e temperanza (*sofrosyne*) in Gesù Cristo corporalmente e spiritualmente”.

Si noti come quest'ultimo binomio “sarkikòs - pneumatikòs” insiste sull'integrità della temperanza che coinvolge in sé tutta la persona umana corpo e anima.

S.CLEMENTE ALESSANDRINO nel *Pedagogo* (2,2,23,3 e 31,3; EA nn.74-75) esorta a limitare l'uso del vino e a temperarlo con un'opportuna aggiunta di acqua. La mistura del necessario (acqua) e dell'utile (vino) conduce alla salute. Non si deve bere in fretta, ma onestamente e decorosamente poco a poco. D'altronde in questo Gesù stesso ci ha lasciato l'esempio. Certamente non disprezza il vino chi ne fece il sacramento del suo sangue, ma ci insegnò di essere sobri anche nel bere. Egli stesso, infatti, insegnava anche durante i banchetti. Simile è l'esortazione riguardante la disciplina del sonno (*ibid.* 2,9,78,3 e 81,4; EA nn.78-79).

-7-

Il letto deve essere semplice e “funzionale”, deve proteggere dal caldo in estate e dal freddo in inverno. La sua morbidezza non deve rammollire il corpo, ma farlo riposare. Esso deve essere usato non per l'ozio, ma per la quiete dall'attività. Beato chi si alza anche di notte per cantare le lodi del Signore imitando così gli angeli che si dicono “vigilanti”. Chi dorme è senza valore come un morto. Se eviteremo le cause che spingono eccessivamente al sonno, dormiremo più sobriamente; non è giusto che dorma tutta la notte chi ha in sé il *Logos* vigilante. Si deve evitare ogni ricerca di piacere (*filedonia*) (*ibid.* 3,7,37,2; EA n.81), in virtù della quale ci si ciba come dei passeri e ci si unisce come dei porci o dei capri. Stima il piacere come un bene solo chi non conosce ciò che è onesto. Le ricchezze esterne procurano una varietà di cibi, bevande e piaceri sessuali, cosicché il ricco facilmente è portato a cose vergognose senza alcun pudore e quindi raramente diventa erede del regno di Dio.

Bisogna imitare l'esempio di Elia al quale l'angelo portò un pane e dell'acqua. Con tale cibo lo ha sfamato il Signore. Il superfluo non deve essere immagazzinato, ma elargito ai poveri. Il ricco si salva con l'elemosina, fonte di benignità, che di nuovo si riempie come la sorgente esaurita di nuovo si riempie di acqua. Il temperante e il casto è oggetto delle parole del Signore: “Siate perfetti come il Padre vostro è perfetto” (*Stromata*, 4,22,137,3; EA n.86). La loro carne è morta e vivono essi soli come coloro che hanno consacrato un sepolcro in tempio santo per il Signore quando la loro anima si è convertita dall'antico peccato a Dio. Costoro non sono più continenti soltanto, ma sono arrivati all'abito dell'impassibilità nell'attesa di rivestirsi della forma divina (138,1”).

S.ATANASIO (*De Virginitate* 12; EA n. 221) ammonisce di non usare profumi e vestiti preziosi. Se lo stomaco è debole si deve prendere un po' di vino. Per tutta la vita le vergini devono perseverare in digiuni, preghiere ed elemosine.

S.BASILIO (*Regulae fusius tractatae* 19,1; EA n.274) insegna che per contenere l'animo dai vizi è necessario fuggire tutte quelle cose che portano a dei piaceri dannosi. Il cibo deve essere adeguato alla costituzione fisica di ciascuno, ma sempre si deve evitare che il piacere del mangiare diventi un fine; il cibo deve essere usato per le necessità della vita, fuggendo ogni intemperanza del piacere.

S.GREGORIO NAZIANZENO nella *lettera a Basilissa* (244; EA n.319) loda l'atteggiamento di chi è continente o moderato nell'abbondanza, paziente e costante nell'avversità. Occorre procurarsi ricchezze solide che non consistono nel possedere molto, ma nel non aver bisogno di molto. Quest'ultima cosa è nell'uomo stesso, quell'altra invece è nelle cose esterne. L'apparenza esterna manifesti la pudicizia e in tutte le cose bisogna custodirsi incolumi come un bene prezioso.

L'ordinamento di ogni donna è la santità, la castità, la modestia. Il vitto frugale e parco deve essere considerato una delizia, perchè fa vivere con moderazione, contribuisce alla salute ed è utile per la temperanza, la modestia e la retta disciplina.

-8-

S.GEROLAMO (*Adv. Iovinianum* 2,11; EA n.462) loda la temperanza a causa della libertà che essa conferisce all'uomo. "E' una grande gioia dell'anima accontentarsi di poco, avere il mondo sotto i piedi con tutta la sua potenza, scambiare i banchetti, i piaceri per i quali ci si affanna a cercare le ricchezze, con cibi semplici e un vestito più rozzo". In conclusione, dà come norma generale: "Per il cristiano è necessaria la salute senza forze eccessive ...". S.Gerolamo fa vedere inoltre l'importanza del digiuno come disposizione per osservare bene la castità. Interessante è il monito (*Ep. ad Laetam* 107,4; EA n.531 in fine), di mangiare sempre con moderazione, ma evitare allo stesso tempo digiuni pesanti in particolare in giovane età: "ho imparato dall'esperienza che l'asinello troppo stanco sulla strada si mette a cercare delle piccole deviazioni".

ESICHIO (*De Temper. et virt.* 1,1; EA n. 926 in fine) loda la temperanza (*nepsis*) come "la via di tutte le virtù e dei comandamenti del Signore, il cuore e la quiete che, condotta la mente all'assenza di immaginazioni, ne diventa il custode" e (1,51; n.938) come "simile alla scala di Giacobbe, sopra la quale è assiso Dio e sulla quale ascendono gli angeli. Essa, infatti, toglie da noi ogni vizio ...". "La preghiera ha bisogno della temperanza come una piccola lampadina ha bisogno della luce della lucerna" (2,1; n.951).

Senza la temperanza che è custodia della mente e la purezza del cuore l'anima non può accedere a nessuna cosa spirituale e gradita a Dio, nè liberarsi dal peccato, anche se uno si facesse violenza a causa del timore della pena (2,7; n.953). Il principio di conservazione della mente è l'astinenza, la temperanza nel cibo e nelle bevande, il rinnegamento e la rinuncia ad ogni pensiero⁴, e la tranquillità del nostro cuore (2,63; n.966). Come non si può scrivere di aria, ma solo su di un fondamento solido, affinché le lettere abbiano una durata, così dobbiamo dedicarci alla preghiera fondata su di una assidua temperanza, affinché questa virtù rimanga con Cristo e per mezzo di Cristo ci sia conservata per tutti i secoli (2,81; n.969).

S.GIOVANNI CLIMACO, *Scala paradisi* (12, 14, 15; EA nn.1112, 1114, 1115) mette in guardia davanti alle insidie sottili della gola che cerca cibi variati e consiglia di evitare prima i cibi grassi, poi quelli piccanti o infine quelli troppo delicati. Occorre mangiare cibo sufficiente e facilmente digeribile per riempire lo stomaco e liberarsi allo stesso tempo dell'eccessivo ardore. Chi vuole frenare la gola mediti la morte e il giudizio; chi prende la coppa per bere non si dimentichi dell'aceto bevuto dal Signore. La castità poi imita la vita angelica respingendo l'amore con l'amore e spegnendo con il fuoco dello spirito il fuoco del corpo.

La temperanza è il cognome⁵ comune di tutte le virtù. La castità non sente il moto del corpo congiunto né percepisce differenza alcuna tra corpo e corpo. Tale perfezione però è dono di Dio, perché vincere la natura non è opera della natura, ma dell'Autore della natura. Il demonio finge la pudicizia come la volpe finge il sonno; non ci si deve mai fidare del corpo finché non si riposa in Cristo.

-9-

La castità ci rende familiari a Dio e per quanto è possibile simili a Lui. Senza astinenza non c'è castità, ma essa sola non basta, bisogna aggiungere anche l'umiltà.

⁴ Affanno o preoccupazione.

⁵ Attributo.

S.GIOVANNI DAMASCENO, *De octo spiritibus nequitiae* (3 e 4; EA n.1333) consiglia contro la gola la misura nel cibo e nella bevanda e la meditazione assidua della morte e del giudizio e anche il fervente desiderio del regno dei cieli. Contro la cupidigia si deve frenare il corpo, umiliare l' anima, ci si deve esercitare nelle veglie e orazioni costanti; inoltre bisogna amare la durezza⁶, non offendere né disprezzare nessuno; occorre pensare alla morte, sopportare con pazienza la sete, non avere alcuna familiarità con le donne, anzi, non guardarle nemmeno in faccia e così ci si libererà da cattive passioni.

4. Sviluppi recenti.

Nel pensiero morale cattolico la temperanza ha avuto sempre un posto di notevole rilievo senza inutili esagerazioni. Se ne vedeva bene la vitale importanza per la vita morale nel suo insieme (disposizione indispensabile alla prudenza), ma se ne vedeva anche il posto giusto (e cioè ultimo tra le virtù cardinali, in quanto il suo compito non è quello di realizzare direttamente il *bonum rationis*, ma piuttosto di rimuovere gli ostacoli alla sua realizzazione in una materia meno ardua di quella della forza). Se ne mettevano in risalto ovviamente anche le difficoltà (la ferita della concupiscenza) senza cedere a gratuite drammatizzazioni (identificazione tra concupiscenza e peccato, tra ogni moto, anche involontario, di sensualità e peccato grave, ecc.).

A tali esagerazioni però è arrivato il protestantesimo, in particolare nella sua forma più radicale e quindi più cupa, quella del calvinismo. Fatalmente proprio questo *humus* culturale (Inghilterra dell'epoca vittoriana, la Svezia luterana, ecc.) doveva dimostrarsi nell'epoca moderna il più accogliente di quel pansessualismo che senza esagerazione si può chiamare un vero e proprio flagello dell'epoca contemporanea. Sigmund FREUD pienamente immerso in un clima positivista e meccanicistico è all'origine dell'antropologia corrispondente a questo tipo di "Weltanschauung", antropologia pseudoscientifica, in gran parte sofisticata e in tutto eccessivamente riduttiva che doveva trovare interpretazioni ancora più frivole tra gli pseudointellettuali epigoni, i cui indegni giochi di "spirito" non hanno tardato a produrre i loro abietti frutti che ancora oggi avvelenano la convivenza umana e tutto ciò che vorrebbe chiamarsi "cultura" o "arte".

-10-

Senza però che tali "prodotti" dello spirito moderno trovino un'applicazione a vasto raggio, perché, se sono da un lato abilmente messi al servizio del commercio, dall'altro sono ampiamente sfruttati da correnti filomarxiste (Marcuse) per appoggiare la teoria della rivoluzione universale e la liberazione dei popoli che sarebbero oppressi dalla classe dominante non solo per mezzo di soprusi sociali, bensì anche di "tabù" sessuali abilmente manovrati da chi detiene il potere. Per ora, le ultime conseguenze di tali "messaggi profetici" sono la droga (ormai propinata anche ai minorenni), la violenza terroristica (diretto derivato da utopie socialiste e nausee esistenziali) e infine varie forme di superstizione e stregoneria (sette sataniche, suicide, ecc. che non hanno nulla da invidiare a quelle della gnosi dei primi secoli cristiani).

Questi sono ovviamente eccessi ristretti, ma una mentalità neo-pagana si è diffusa in larghi strati della società, anche tra coloro che si professano cristiani. La discussione scientifica, pur correggendo alcune tendenze unilaterali del freudismo, non riesce a liberarsi del tutto da tale circolo

⁶ Austerità.

vizioso. Alla radice di tutto vi è un'antropologia falsa, che riduce tutte le facoltà dell'anima alla libido (identificata con l'istinto sessuale), mentre all'intelletto è concesso al massimo il ruolo modesto e ingrato di "uno strato sottile" che agisce in maniera repressiva (Über-ich) rimuovendo le tendenze istintive dalla sfera del conscio (Ich) in quella dell'inconscio (Es). Tali tendenze rimosse (complessi) cercano poi di farsi strada verso il conscio, ma vengono inibiti dalla censura che vigila sulla soglia del pre-conscio (Vorbewußtes). Per raggiungerla si presentano in forma mascherata patologicamente in fenomeni di neurosi o psicopatia, psicologicamente in fenomeni di sublimazione come nell'estetica, nella scienza, nella religione, ecc. Non è difficile la critica di simili deduzioni. Che esista l'inconscio non è da negare, tanto è vero che la parte sensitiva dell'anima è solo in parte riflessiva sul proprio atto e quindi conscia, ma è inammissibile la riduzione materialistica del conscio all'inconscio, non dissimile al modo in cui il marxismo declassa i fenomeni culturali a semplice sovrastruttura della struttura portante data dai rapporti del possesso dei mezzi di produzione. Non c'è da stupirsi che nell'una e nell'altra prospettiva la norma morale risulta o un "tabù repressivo" o "un inganno della classe dominante", mai però appare come ciò che veramente è: espressione di un finalismo naturale e quindi della stessa santa volontà del Creatore.

-11-

PARTE SISTEMATICA

Letteratura:

- TESTO:
 - cf. *Summa Theologiae* II-II, qq. 141-170;
- COMMENTI:
 - CAIETANUS card. Thomas de Vio, OP, *Commentaria in Summam Theologiae*, II-II, qq. 141-170, ed. Patavii (ex typographia Seminarii), 1698;
 - GONET Ioannes Baptista, OP, *Manuale Thomistarum*, tract. IX (*de virtutibus cardinalibus*), cap. 6 (*de temperantia et partibus eius subiectivis*), ed. *ibid.* 1704;
- LETTERATURA AUSILIARE:
 - ADLOFF J., art. *Luxure* in DThC IX, coll. 1339-1356;
 - BLANC G., art. *Colère*, *ibid.* III, coll. 355-361;
 - DEMAN Th., OP, art. *Orgueil*, *ibid.* XI, coll. 1410-1434;
 - DOLHAGARAY B., art. *Humilité*, *ibid.* VII, coll. 321-329;
 - DUBLANCHY E., art. *Chasteté*, *ibid.* II, coll. 2319-2331;
 - MICHEL A., art. *Tempérance*, *ibid.* XV, coll. 94-99.

Divisione del trattato.

Temperanza:

► In sé:

- essenza:
 - positivamente: virtù della temperanza (141)
 - negativamente: vizi opposti (142)
- parti:
 - in genere (143)
 - in particolare:
 - quasi integrali:
 - pudore (144)
 - onestà (145)
 - soggettive:
 - riguardo a beni interni:
 - sensibili dilettevoli:
 - * nutrimento:
 - cibo:
 - virtù:
 - astinenza (146)
 - digiuno (147)
 - vizio: gola (148)
 - bevanda:
 - virtù: sobrietà (149)
 - vizio: ubriachezza (150)
 - * sessualità:
 - ragione perfetta di virtù:
 - virtù:
 - comune: castità (151)
 - perfetta: verginità (152)
 - vizi:
 - in genere: lussuria (153)
 - in particolare: le sue specie (154)
 - * ragione imperfetta di virtù:
 - virtù: continenza (155)
 - vizio: incontinenza (156)
 - bene proprio utile:
 - * da difendere (ira):
 - virtù: clemenza, mansuetudine (157)
 - vizio:
 - irascibilità (158)
 - crudeltà (159)
 - * da affermare:
 - in genere:
 - virtù:
 - modestia (160)
 - umiltà (161)
 - vizi:
 - in sé: superbia (162)
 - nel primo uomo:
 - . peccato:
 - * colpa (163)
 - * pena (164)
 - . tentazione (165)
 - * in particolare: il bene specifico dell'uomo che è la conoscenza:
 - virtù: studiosità (166)
 - vizio: curiosità (167)
 - riguardo a beni esterni: modestia:
 - nell'atteggiamento esterno (168)
 - nel vestirsi (169)

► secondo determinazioni esterne: i precetti della temperanza (170)

Q. 141

| | |
|----------------------------|---|
| LA TEMPERANZA | |
| ▶ in sé: | <ul style="list-style-type: none"> - caratteristica di virtù: <ul style="list-style-type: none"> ▪ in genere (1) ▪ specificità (2) - determinazioni intrinseche: <ul style="list-style-type: none"> ▪ materia circa <i>quam</i>: <ul style="list-style-type: none"> • genericamente: i piaceri (3) • più specificamente: i piaceri del tatto: <ul style="list-style-type: none"> ▸ comunemente: il tatto (4) ▸ estensione al gusto: solo in quanto è un certo tatto (5) ▪ regola della temperanza: necessità di questa vita (6) |
| ▶ riguardo ad altre virtù: | <ul style="list-style-type: none"> - principalità: è virtù cardinale (7) - posto: è ultima tra le virtù cardinali (8) |

1. La temperanza è una virtù.

| | |
|----|--|
| Mi | La virtù secondo se stessa inclina l'uomo al bene. |
| Ma | Ora il bene dell'uomo è essere secondo la ragione (<i>de Div.nom.4</i>). |
| Co | Perciò la virtù umana inclina a ciò che è secondo ragione. |

| | |
|------------------|---|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | La temperanza inclina manifestamente a ciò che è secondo ragione (etimologia; implica "temperies", cioè moderazione operata dalla ragione). |
| Co ¹ | Perciò la temperanza è una virtù. |

1) La natura inclina al piacere contrastato dalla temperanza, ma una virtù non può contrastare la natura ...

Risposta.

La natura inclina al conveniente e quindi nell'uomo inclina a ciò che gli conviene, in quanto è uomo, il che è tutto ciò che è ragionevole. La temperanza non contrasta quindi con l'inclinazione naturale, perché non si oppone ai piaceri ragionevoli, ma ai piaceri contrari alla ragione.

La temperanza asseconda e promuove la natura in quanto è umana (ragionevole), ma si oppone alla natura bestiale non sottomessa alla regola della ragione.

2) Le virtù sono connesse, ma alcuni sono temperanti, eppure avari o timidi.

Risposta.

La vera temperanza non è mai senza la prudenza che si perde con ogni vizio e quindi chi ha un vizio qualsiasi non ha la vera temperanza, ma compie degli atti di temperanza a causa di una certa disposizione naturale oppure acquisita dalla consuetudine, che però senza la prudenza non ha la perfezione della ragione richiesta per ogni virtù vera.

3) Alla temperanza non sembra corrispondere un dono dello Spirito Santo.

Risposta.

Alla temperanza corrisponde il dono del timore secondo le parole del Salmo 119 (118), 120: “Tu fai fremere di spavento la mia carne, io temo i tuoi giudizi”. Il dono del timore riguarda principalmente Dio, di cui evita l’offesa, e così corrisponde alla speranza, ma secondariamente può avere per oggetto tutto ciò che uno fugge per evitare di offendere Dio. Ora si ha bisogno del timore divino in un modo del tutto particolare nel campo dei beni massimamente attraenti che sono la materia della temperanza. Così il dono del timore corrisponde anche alla temperanza.

2. La temperanza è una virtù speciale.

Antonomasia = uso restrittivo del nome comune di una classe di oggetti per applicazione speciale al principale tra essi (esempio: si dice “Urbe” che significa “città” per significare antonomasticamente “Roma”).

Applicazione alla temperanza.

1. Uso del nome “temperanza” nel suo significato comune.

Così **non è virtù speciale, ma generale**. Il nome di temperanza significa una certa moderazione - effetto della ragione nelle azioni e passioni umane - il che è comune a tutte le virtù morali.

Differenza tra temperanza e forza intesa non come virtù speciali, bensì **come condizioni comuni di ogni virtù**: è una differenza di ragione fondata sul fatto che la temperanza allontana da ciò che attrae l’appetito in contrasto con la ragione; la forza invece spinge a sostenere e aggredire ciò per cui l’uomo fugge il bene della ragione.

2. Uso del nome “temperanza” nel suo significato antonomastico.

La temperanza così intesa, come quella virtù che frena l’appetito da ciò che massimamente attrae l’uomo, **è una virtù speciale** determinata dalla sua materia speciale come lo è anche la forza.

1. S.AGOSTINO, *De mor. Eccl.* c. 15; MPL 32/1322 dice che spetta alla temperanza “conservare se stessi per Dio integri e incorrotti ...”. Il che è comune ad ogni virtù.

-14-

Risposta.

L’appetito dell’uomo viene massimamente corrotto da ciò che attrae l’uomo per allontanarsi dalla regola della ragione e della legge divina. Perciò, come il nome della temperanza ha una accezione comune e un’altra antonomastica (per eccellenza), così anche quell’integrità che S.Agostino attribuisce alla temperanza.

2. S.AMBROGIO, *De Offic.* I, c.43, n.209; MPL 16/80 B, dice che “nella temperanza più che in ogni altra cosa si osserva e si cerca la tranquillità dell’anima”, il che spetta ad ogni virtù.

Risposta.

Ciò che è materia della temperanza è di natura tale da inquietare più di ogni altra cosa l’anima perchè tali cose sono essenziali all’uomo. Perciò la tranquillità dell’anima si attribuisce per eccellenza alla temperanza, anche se comunemente conviene pure a tutte le altre virtù.

3. CICERONE, *De Offic.* I, c.27, dice che “il decoroso non si può separare dall’onesto” e che “tutte le cose giuste sono decorose”. Il decoro si osserva particolarmente nella temperanza e quindi sembra che essa non sia virtù speciale.

Risposta.

Anche se la bellezza spetta ad ogni virtù, per eccellenza si attribuisce alla temperanza e ciò per due motivi:

- a) secondo la ragione comune della temperanza a cui spetta una certa proporzione moderata e conveniente in cui consiste la ragione stessa della bellezza (*De Div. nom.* c.4);
- b) secondo ciò da cui la temperanza allontana frenando: tali cose (che fugge la temperanza) sono le più basse nell’uomo in quanto gli convengono secondo la natura bestiale⁷, ragion per cui da tali cose l’uomo può essere più disordinato⁸ e deturpato che da tutte le altre. Perciò la bellezza si attribuisce particolarmente alla temperanza che più di ogni altra virtù toglie dall’uomo la bruttura della turpitudine.

Per lo stesso motivo si attribuisce in maniera del tutto particolare anche l’onesto alla temperanza. ISIDORO infatti (*Etimol.X*, lit.H, n.117; MPL 82/379 B) dice che “onesto si dice ciò che non ha nulla di turpe, perché l’onesto si dice ‘honoris status’”. Tale “stato di onore” è osservato soprattutto nella temperanza, che allontana i vizi più abbominevoli (obbrobriosi).

3) La materia circa quam della temperanza sono le concupiscenze e i piaceri.

-15-

| | |
|----|--|
| Mi | Alla virtù morale spetta la conservazione del bene della ragione contro le passioni che vi si oppongono. |
| Ma | <p>Ora, il moto delle passioni dell’animo è duplice:</p> <p>1. Quello con cui l’appetito sensitivo persegue i beni sensibili e corporali, ripugna alla ragione soprattutto per immoderazione. I beni sensibili considerati in se stessi non si oppongono alla ragione, ma le servono come altrettanti strumenti per il suo fine. Si oppongono però alla ragione in quanto l’appetito sensitivo tende in tali beni non secondo l’ordine della ragione.</p> <p>2. Quello secondo il quale fugge i mali sensibili e corporali, contrasta la ragione non per immoderazione, ma secondo il suo effetto, in quanto uno, fuggendo certi mali che talvolta</p> |

⁷ Animale.

⁸ Disorientato.

| | |
|----|--|
| | accompagnano il bene della ragione, di conseguenza si allontana anche dal bene della ragione. |
| Co | Alle virtù morali spetta:
1. Moderare le passioni che perseguono il bene;
2. dare fermezza nel bene della ragione davanti a quelle passioni che fuggono il male sensibile. |

CONCLUSIONE.

Come la virtù della **fortezza**, dando fermezza, riguarda principalmente la passione a cui spetta fuggire i mali corporali (cioè **il timore**), così **la temperanza**, che implica una certa moderazione riguarda principalmente le passioni tendenti ai beni sensibili, riguardanti quindi la concupiscenza e il piacere, e di conseguenza versa anche circa le tristezze che avvengono a causa dell'assenza di tali piaceri. Infatti, come l'audacia suppone le cose temibili (oggetto di timore), così tale tristezza deriva dall'assenza di piaceri sensibili (oggetto di gioia).

- 1) La temperanza domina con moderazione gli impeti dell'animo (CICERONE), ma tali impeti derivano da tutte le passioni.

Risposta.

Le passioni che riguardano la fuga dal male presuppongono le passioni che riguardano il perseguimento del bene e quindi le passioni dell'irascibile suppongono quelle del concupiscibile. E così, siccome la temperanza modera le passioni del concupiscibile che tendono al bene, di conseguenza modera in qualche modo anche le altre passioni dell'anima, in quanto la moderazione delle passioni primarie è seguita da quella delle secondarie. Chi non desidera in maniera immoderata, di conseguenza moderatamente spera e moderatamente si rattrista dell'assenza degli oggetti desiderabili⁹.

- 2) La virtù riguarda il difficile e il bene (ARISTOTELE), ma è molto più difficile moderare il timore che il piacere, perché il piacere viene facilmente abbandonato a causa del timore¹⁰.

Risposta.

La concupiscenza comporta un impeto dell'appetito verso il bene piacevole, un impeto che ha bisogno di essere frenato; il che spetta alla temperanza. Il timore, al contrario, implica un certo allontanamento dell'animo da alcuni mali, un allontanamento contro il quale l'uomo ha bisogno della fermezza che deriva dalla fortezza. Perciò la temperanza riguarda propriamente le concupiscenze (passioni del concupiscibile), mentre la fortezza versa circa i timori.

- 3) Alla temperanza spetta la "grazia della moderazione" (S.AMBROGIO).

⁹ E' quella che nel linguaggio ascetico si chiama virtù del "distacco".

¹⁰ Infatti, mentre il piacere corrisponde ad un'inclinazione naturale del soggetto, il timore fa riferimento a forze ostili o a pericoli che lo minacciano, quindi a cose contrarie alla sua natura ed alle sue inclinazioni. Ora è evidente che è più facile moderare ciò che è naturale che opporsi a ciò che è contro la natura. Per questo è più scusabile chi si spaventa di chi cede all'allettamento dei piaceri.

Ma la moderazione non deve essere posta solo nelle concupiscenze e nei piaceri, ma in tutte le azioni esterne e in genere in tutte le cose esterne.

-16-

Risposta.

Gli atti esterni procedono dalle passioni interne dell'anima e quindi la moderazione degli atti esterni dipende dalla moderazione delle passioni.

4. La temperanza riguarda i desideri e i piaceri del tatto.

| | |
|----|--|
| Mi | La teperanza riguarda i desideri e i piaceri come la fortezza riguarda i timori e le audacie. |
| Ma | Ora, la fortezza riguarda i timori e le audacie nel rapporto ai mali più grandi in forza dei quali la stessa natura viene annientata, come sono i pericoli di morte. |
| Co | Perciò similmente anche la temperanza deve riguardare i desideri dei piaceri più grandi. |

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | = |
| Co ¹ | Perciò la temperanza versa propriamente circa i piaceri del cibo e bevanda e della sessualità. |

| | |
|-----------------|---|
| Mi ² | Siccome il piacere segue all'operazione connaturale, alcuni piaceri sono tanto più veementi quanto più naturali sono le operazioni che seguono. |
| Ma ² | Ora per gli animali le operazioni più naturali sono quelle con le quali si conserva la vita dell'individuo grazie al cibo e alla bevanda e la natura della specie in forza dell'unione tra uomo e donna ¹¹ . |
| Co ² | Perciò i piaceri più grandi sono quelli che seguono le operazioni nutritive e procreative. |

| | |
|------------------|---|
| =Mi ³ | |
| Ma ³ | Tali piaceri seguono al senso del tatto. |
| Co ³ | Perciò rimane che la temperanza versa circa i piaceri del tatto. |

1)La temperanza deve reprimere tutto ciò che ci allontana dalla legge di Dio (S.AGOSTINO), il che riguarda non solo i piaceri del tatto, ma anche altre seduzioni del corpo, come desideri di ricchezze o anche della gloria del mondo.

Risposta.

S.Agostino ha in mente non la temperanza specifica determinata dalla sua materia particolare, bensì la temperanza generale alla quale spetta la moderazione ragionevole in ogni materia, il che è

¹¹ Tuttavia, secondo l'enciclica di Paolo VI "Humanae vitae", l'unione tra uomo e donna, nel matrimonio, anche se non feconda, "esprime anche l'amore ed aumenta l'amore". Vedi l'insegnamento del c.1 del *Genesi* nel commento di Giovanni Paolo II riportato nel mio libro "La coppia consacrata", Edizioni Vivere In, Monopoli (BA), 2008. Nell'unione sessuale umana, quindi, non si esprime solo l'animalità (riproduzione della specie), ma anche l'umanità (rapporto e reciprocità interpersonali).

condizione comune di ogni virtù. Inoltre, chi riesce a reprimere i piaceri più grandi, tanto più riesce e reprimere anche dei piaceri minori. E così spetta alla temperanza principalmente il compito di moderare i piaceri del tatto¹², secondariamente quello di moderare ogni altro tipo di piacere.

- 1) ARISTOTELE dice che chi è degno di piccoli onori e se ne adorna¹³ è temperante, ma non magnanimo. Ora gli onori non sono piacevoli secondo il tatto, ma secondo la conoscenza sensibile.

L'autorità del filosofo si riferisce qui alla temperanza che consiste nella moderazione delle cose esterne, in quanto uno tende a ciò che gli è proporzionato; non alla temperanza che riguarda la moderazione degli affetti dell'anima, il che spetta alla virtù della temperanza.

-17-

- 2) Tutti i piaceri sensibili sembrano essere dello stesso genere e quindi appartenere a pari titolo alla temperanza.

Risposta.

I piaceri sensibili sono diversamente ordinati negli animali e nell'uomo.

- a) **Negli animali.** Tutti gli altri piaceri sensibili sono ordinati al piacere del tatto: ad es. il leone si compiace nel vedere il cervo e nel sentirne la voce in vista del cibo.
- b) **Nell'uomo.** I sensi diversi da quello del tatto non sentono il piacere solo in vista del senso del tatto, ma anche per la semplice convenienza dei sensibili. Così la temperanza riguarda anche i piaceri degli altri sensi in quanto ordinati al piacere del tatto non però principalmente, ma come di conseguenza. In quanto però i sensibili degli altri sensi sono piacevoli non in ordine al tatto, ma per la loro propria convenienza, come quando l'uomo prova piacere nel sentire una musica melodiosa, tale piacere non spetta alla conservazione della natura¹⁴. Perciò tali passioni non hanno una principalità tale da poter costituire antonomasticamente l'oggetto della temperanza.

- 3) Anche i piaceri spirituali che sono più grandi di quelli sensibili possono allontanare dalla legge di Dio, ad es. la curiosità della scienza con cui il demonio ha tentato i primi uomini¹⁵.

Risposta.

Anche se i piaceri spirituali sono secondo la loro natura più grandi di quelli sensibili, non sono però percepiti come tali dai sensi e quindi non impressionano con tanta veemenza l'appetito sensitivo contro il cui impeto viene conservato il bene della ragione per mezzo della virtù morale. - I piaceri spirituali sono per se consoni alla ragione e perciò non sono da reprimere se non

¹² Soprattutto quelli sessuali, che sono i più intensi, perchè coinvolgono l'esistenza stessa del soggetto (cf Gn 1, nel commento di Giovanni Paolo II). Il piacere sessuale *umano* nel suo senso più ampio e profondo non riguarda solo l'organo sessuale, come negli animali, ma di riflesso l'intera persona nella sua stessa spiritualità. Sta qui la parte di verità del freudismo, liberato dalla dimensione materialistica et atea.

¹³ Compiace

¹⁴ Indubbiamente però la buona musica fa bene alla salute fisica e psichica e di riflesso allo stesso spirito.

¹⁵ Pensiamo alle filosofie immanentistiche, gnostiche, razionaliste, teosofiche, esoteriche, idealistiche o panteistiche, dove si dà senza dubbio un gran piacere nel pensare, ma di un pensare tracotante e trasgressivo, che sorge dalla superbia e favorisce la superbia.

accidentalmente in quanto un piacere spirituale può allontanare da un altro più grande e più doveroso.

- 4) Se la temperanza versasse circa i piaceri del tatto dovrebbe riguardarli tutti, il che non sembra essere il caso, ad es. i piaceri del tatto nel gioco.

Risposta.

Non tutti i piaceri del tatto riguardano la conservazione della natura e perciò non è necessario che riguardo a tutti vi sia la temperanza. Riguardo al gioco c'è la virtù dell'eutrapelia: cf.II-II, q.168,a.2.

5. La temperanza non riguarda principalmente i piaceri propri del gusto.

| | |
|----|---|
| Mi | La temperanza riguarda i piaceri principali ordinati alla conservazione della vita umana in specie o in individuo. |
| Ma | In tali piaceri vi è:
a) Qualcosa di principale , che consiste nello stesso uso della cosa necessaria: ad es. della donna, necessaria per la conservazione della specie ¹⁶ o del cibo e bevanda necessari per la conservazione dell'individuo. Tale uso di cose necessarie ha in se stesso l'aggiunta di un certo piacere essenziale.
b) Qualcosa di secondario , che consiste in tutto ciò che contribuisce a rendere l'uso delle cose necessarie più piacevole, come la bellezza e il decoro esterno della donna e il sapore dilettevole o anche l'odore nel cibo. |
| Co | Perciò:
a) principalmente la temperanza riguarda il piacere del tatto che segue di per sé all'uso delle cose necessarie, delle quali non si può usare se non toccandole;
b) secondariamente la temperanza (o l'intemperanza) versa circa i gusti, gli odori, le immagini viste in quanto gli oggetti di tali sensi (gusto, olfatto, vista, udito) contribuiscono all'uso più dilettevole delle cose necessarie, un uso che di per sé consiste nel solo tatto. Siccome però il gusto è più vicino al tatto di ogni altro senso, ne segue che la temperanza secondariamente riguarda il gusto più di ogni altro senso. |

-18-

- 1) Il cibo e la bevanda circa ai quali si riferisce il gusto sono più necessari per la vita che la sessualità circa la quale si riferisce il tatto¹⁷.

Risposta.

¹⁶ Evidentemente qui non s'intende dire che la femminilità sia solo un mezzo per la riproduzione della specie, in quanto la donna è ovviamente persona alla pari dell'uomo e quindi come tale è un valore in se stessa, - un "fine", direbbe Kant - indipendente dalla riproduzione della specie e superiore a tale finalità. La donna vale anche se non riproduce la specie.

¹⁷ Qui occorre fare una distinzione: se per sessualità si intende il procreare, certamente è più necessaria l'alimentazione, in quanto si può vivere senza procreare, ma non si può vivere senza nutrimento. Se invece si concepisce la sessualità come dimensione della persona, allora la sessualità diventa più importante in quanto modo d'essere ed espressione della persona e in special modo della comunione tra uomo e donna.

Lo stesso uso dei cibi e il piacere che lo segue essenzialmente spettano al tatto, ragion per cui ARISTOTELE, *De Anima* II, 3; 414 b 7-10, dice che “il tatto è il senso del nutrimento; infatti, ci nutriamo del caldo e del freddo, dell’umido e del secco”. Al gusto invece spetta la distinzione dei sapori che contribuiscono al diletto del mangiare, in quanto sono dei segni di un nutrimento conveniente.

- 2) La temperanza riguarda più la passione che la cosa stessa¹⁸, invece il tatto è il senso dello stesso nutrimento; quanto al gusto, è il senso del sapore, che è come “il diletto dei cibi”. Sembra quindi che la temperanza versi piuttosto circa il gusto che il tatto.

Risposta.

Il diletto del sapore è quasi aggiunto¹⁹, ma il piacere del tatto segue di per sé l’uso del cibo e della bevanda.

- 3) La temperanza riguarda le delizie alle quali sembra appartenere quel diletto che deriva dai sapori, che a loro volta sono oggetto del gusto.

Risposta.

Le delizie consistono²⁰ principalmente nella stessa sostanza del nutrimento, ma secondariamente consistono²¹ anche nel sapore squisito e nella preparazione dei cibi²².

6. La regola della temperanza deriva dalla necessità della vita presente.

Argomento di autorità.

S.AGOSTINO, *De moribus Eccl.* c.21, dice: “L’uomo temperante trova una regola confermata da entrambi i Testamenti nelle vicende di questa vita, affinché non ami nessuna di esse né stimi alcuna di esse desiderabile²³; ma piuttosto ne prenda quanto basta per la necessità di questa vita e dei doveri con la moderazione di uno che usa, non con l’affetto di uno che ama”.

-19-

Argomento sistematico.

| | |
|----|--|
| Mi | Il bene della virtù morale consiste soprattutto nell’ordine della ragione (“il bene dell’uomo è essere secondo ragione”). |
| Ma | L’ordine principale della ragione consiste nel fatto che essa ordini qualcosa al fine e in questo ordine (al fine) consiste più che in ogni altra cosa il bene della ragione, perchè il bene ha ragione di fine e il fine è la regola di tutto ciò che è ordinato al fine. |
| Co | Perciò la virtù morale consiste principalmente in un ordine che la ragione stabilisce tra i mezzi riguardo ad un fine. |

¹⁸ Un oggetto esterno.

¹⁹ Al semplice senso del cibo, il quale può essere anche insipido.

²⁰ Derivano dalla sostanza del nutrimento.

²¹ Derivano dal sapore.

²² Da come è preparato il cibo.

²³ In realtà i piaceri possono essere desiderabili, ma con la dovuta moderazione.

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Tutte le cose piacevoli di cui l'uomo può usare sono ordinate ad una certa necessità di questa vita come al loro fine. |
| Co ¹ | Perciò quella virtù morale che è la temperanza, prende la necessità di questa vita come la regola delle cose piacevoli, di cui fa uso in maniera tale da usarne solo tanto quanto lo richiede la necessità di questa vita. |

- 1) La temperanza come virtù dell'anima è superiore alla necessità della vita, che è qualcosa di corporale, e quindi non può essere misurata da ciò che è inferiore rispetto ad essa.

Risposta.

La necessità di questa vita è regola della temperanza in quanto costituisce un fine, ma occorre distinguere tra il fine dell'opera e il fine dell'operante. Ad es. il fine della costruzione è la casa, ma il fine del costruttore può essere ad es. il guadagno. E così il fine e la regola della stessa temperanza sono la beatitudine, ma di quella cosa di cui essa fa uso, il fine e la regola sono la necessità della vita umana, alla quale è subordinato come inferiore tutto ciò che viene nell'uso della vita.

- 2) Sembra essere sconveniente che chiunque usa di un piacere al di là della stretta necessità della natura, che si accontenta di ben poco, per questo commetta un peccato.

Risposta.

La necessità di questa vita si può intendere:

- a) **Come ciò senza cui la cosa assolutamente non può esserci**; così il cibo è necessario per l'animale, e
- b) **come ciò senza di cui la cosa non può esserci convenientemente.**

Ora la temperanza non riguarda solo il primo tipo di necessità, ma anche il secondo - *Eth.Nic.III*, 14; 1119 a 16-20: "Il temperante desidera cose dilettevoli per la salute o anche per il suo benessere".

Le altre cose che non sono necessarie per questo sono a loro volta di due tipi:

- a) alcune cose costituiscono un impedimento alla salute o al benessere personale; e di tali cose il temperante non fa mai uso, perché ciò costituirebbe un peccato contro la temperanza;
- b) alcune altre cose non costituiscono tale impedimento; e di simili cose il temperante può fare un uso moderato secondo l'opportunità del luogo, del tempo e di chi gli sta vicino.

-20-

- 3) Se la regola della temperanza fosse la necessità corporale, chiunque usasse di un piacere per appagare una necessità corporale sarebbe privo del peccato, il che non sembra conveniente.

Risposta.

La temperanza riguarda la necessità quanto alla convenienza della vita presente, che non si considera solo secondo la convenienza del corpo, ma anche quella delle cose esterne, come le

ricchezze e gli uffici e più ancora quella dell'onestà. Il temperante considera nelle cose piacevoli delle quali fa uso non solo il fatto che non impediscono la salute e il benessere del corpo, ma anche che non siano al di là del bene, cioè contro l'onestà, e che non siano al di là della sostanza²⁴, cioè al di là delle facoltà economiche (ARISTOTELE). Egli guarda non solo alla necessità di questa vita, ma anche a quella degli uffici (doveri), che gli sono affidati (S.AGOSTINO).

7. La temperanza è virtù cardinale.

| | |
|----|--|
| Ma | Virtù principale o cardinale si dice quella virtù che è principalmente lodata per ciò che comunemente si richiede per la ragione di ogni virtù. |
| Mi | Ora la moderazione richiesta in ogni virtù è principalmente lodevole nei piaceri del tatto, circa i quali versa la temperanza:
a) perché tali piaceri ci sono più naturali e quindi è più difficile astenersi da essi e reprimere il loro desiderio,
b) perché i loro oggetti sono più necessari per la vita presente. |
| Co | Perciò la temperanza si pone tra le virtù principali ossia cardinali. |

- 1) Il bene della virtù morale è il bene della ragione, da cui però la temperanza è molto lontana perché riguarda i piaceri che sono comuni anche agli animali irrazionali.

Risposta.

La virtù dell'agente si dimostra tanto più potente quanto più distanti sono gli effetti ai quali può estendere la sua azione. La virtù della ragione si dimostra quindi più potente per il fatto che riesce a moderare anche i desideri e piaceri più lontani da essa. Ciò spetta quindi alla principalità della temperanza.

- 2) L'ira, che è domata dalla mansuetudine, sembra essere²⁵ più impetuosa e quindi più difficile da frenare, che la concupiscenza moderata dalla temperanza.

Risposta.

L'impeto dell'ira è causato da qualcosa di accidentale, come ad es. da una ferita, e quindi passa più presto, anche se momentaneamente può avere una spinta maggiore. Invece l'impeto dei desideri riguardanti i piaceri del tatto procede da una causa naturale e perciò è più duraturo e più comune. Perciò spetta alla virtù principale il compito di frenarlo.

-21-

- 3) La speranza è un moto dell'anima più principale²⁶ del desiderio e della concupiscenza e quindi anche l'umiltà, che modera la presunzione di una speranza immoderata, dovrebbe prevalere sulla temperanza che modera le concupiscenze.

Risposta.

²⁴ Dell'onestà economica.

²⁵ Di per sé.

²⁶ Importante.

L'oggetto della speranza è più alto dell'oggetto della concupiscenza, ragion per cui si pone la speranza come passione principale dell'irascibile. Ma l'oggetto della concupiscenza e del piacere del tatto muovono con maggiore veemenza l'appetito perché sono più connaturali e perciò la temperanza che li modera è la virtù principale.

8. La temperanza non è la virtù più grande.

Argomento di autorità.

Rhet. I, c.9; 1366 b 3-6, ARISTOTELE dice che “le virtù più grandi sono quelle più utili agli altri, ragion per cui tributiamo gli onori massimi ai forti e ai giusti”.

Argomento sistematico.

| | |
|----|--|
| Ma | Il bene della moltitudine è “più divino” che il bene del singolo e perciò quanto più una virtù favorisce il bene della moltitudine, tanto è migliore come virtù. |
| Mi | La giustizia e la fortezza favoriscono il bene della moltitudine più che la temperanza: <ul style="list-style-type: none"> ▸ la giustizia infatti consiste in comunicazioni che sono verso l'altro; ▸ la fortezza consiste nei pericoli di guerra, a cui cisi sottopone per la salvezza della comunità politica; ▸ la temperanza invece modera solo i desideri e i piaceri di quelle cose che riguardano l'uomo singolo. |
| Co | Perciò è ovvio che la giustizia e la fortezza sono delle virtù più eccellenti che la temperanza e a tutte queste virtù è superiore la prudenza e le virtù teologali. |

- 1) Nella temperanza si loda l'onestà e il decoro (S.AMBROGIO), ma ciò sembra essere la ragione per cui ogni virtù come tale è lodevole.

Risposta.

L'onestà e il decoro si attribuiscono alla temperanza non tanto per il suo proprio bene, ma piuttosto per la turpitudine del suo male contrario, da cui la temperanza allontana moderando i piaceri sensibili che l'uomo ha in comune con gli animali.

- 2) Sembra essere più difficile e quindi più virtuoso frenare i desideri e i piaceri del tatto che rettificare le azioni esterne; quindi la temperanza prevale sulla giustizia.

Risposta.

La dignità della virtù si considera più secondo la ragione del suo bene, nel quale è superiore la giustizia, che secondo la ragione della sua difficoltà, che è maggiore nella temperanza.

- 3) E' più importante ciò che è più comune; ma i pericoli di morte che sono materia della fortezza sono rarissimi, mentre le concupiscenze moderate dalla temperanza sono quotidiane.

Risposta.

La comunità degli uomini a cui serve una virtù prevale come criterio sulla comunanza nel senso di frequenza di ciò in cui la virtù si esercita e così di per sé prevale la fermezza; invece, sotto qualche aspetto particolare può prevalere la temperanza.

-22-

II-II, Q. 142

| I VIZI OPPOSTI ALLA TEMPERANZA |
|--------------------------------------|
| ▶ per eccesso = insensibilità (1) |
| ▶ per difetto = intemperanza: |
| ▸ in sé: vizio “puerile” (2) |
| ▸ riguardo ad altre determinazioni: |
| ▪ paragone con la timidezza (3) |
| ▪ gravità: vizio più obbrobrioso (4) |

1. L'insensibilità è un vizio.

Considerazione generale, per se (astraendo da circostanze individuanti).

| | |
|----|--|
| Ma | Tutto ciò che è contrario all'ordine naturale è vizioso. |
| Mi | Ora la natura ha annesso dei piaceri alle operazioni necessarie per la vita dell'uomo, così che lo stesso ordine naturale esige che l'uomo si serva di tali piaceri quanto è necessario per la salute dell'uomo, sia quanto alla conservazione dell'individuo, che quanto alla conservazione della specie. |
| Co | Perciò se uno fugge il piacere omettendo ciò che è necessario per la conservazione della natura (individuale o specifica), pecca mettendosi in contrasto con l'ordine naturale ²⁷ . |

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Il vizio dell'insensibilità consiste proprio in una tale disordinata fuga del piacere. |
| Co ¹ | Perciò l'insensibilità è un vero e proprio vizio morale. |

Considerazione particolare attendendo alle circostanze, soprattutto a quella del fine dell'operante.

Talvolta è lodevole, anzi necessario, astenersi da simili piaceri seguenti a tali operazioni in vista di un fine onesto proporzionato.

A livello naturale:

- Negativamente: è giusto che **gli ammalati** si astengano dai piaceri del cibo, bevanda, sessualità **per recuperare la salute del corpo.**
- Positivamente: è giusto che ci si astenga da tali piaceri se ciò è necessario **per adempiere i doveri del proprio ufficio** (esempio: gli sportivi, i soldati, ecc.).

²⁷ Tuttavia non è necessario che ogni individuo riproduca la specie, perché per questo scopo bastano solo alcuni individui. Per questo non è lecito accanirsi a voler procreare quando non ci sono le possibilità oggettive e per questo non è lecita la fecondazione artificiale.

A livello soprannaturale:

- Negativamente: è giusto che i **penitenti** adoperino l'astinenza da tali piaceri quasi come una dieta spirituale **per recuperare la salute della loro anima**.
- Positivamente: è giusto che si astengano da tali piaceri gli **uomini dediti alla contemplazione delle cose divine**, i quali per adempiere il loro santo proposito devono maggiormente staccarsi dalle cose carnali.

In tutti questi casi l'astinenza dal piacere sensibile avviene secondo la retta ragione (in vista del fine onesto proporzionato) e quindi non appartiene al vizio dell'insensibilità.

-23-

- 1) Si dicono insensibili anche coloro che si astengono dai piaceri del tatto nei quali però tale astinenza sembra essere lodevole. Dn 10,2-3: "In quel tempo io, Daniele, feci penitenza per tre settimane, non mi entrò in bocca nè carne nè vino e non mi unsi d'unguento".

Risposta.

Daniele ha usato di tale astinenza non come se avesse un orrore di simili piaceri considerandoli cattivi in se stessi, ma per un fine lodevole, per rendersi idoneo all'altezza della contemplazione per mezzo dell'astinenza dai piaceri del corpo. E infatti la Scrittura narra subito dopo la rivelazione che ha ricevuto da Dio.

- 2) La virtù è essere secondo ragione; ora, l'astinenza da tutti i piaceri del tatto promuove massimamente l'uomo nel bene della ragione, Cf. Dn 1,17: "Dio concesse a questi quattro giovani, che si nutrivano solo di legumi, di conoscere e comprendere ogni scrittura e ogni sapienza".

Risposta.

L'uomo non può usare della ragione senza ricorrere alle facoltà sensibili che hanno un organo corporeo e quindi, affinché possa servirsi della sua ragione, l'uomo deve anzitutto sostenere il suo corpo; il che comporta delle operazioni piacevoli. Per conseguenza il bene della ragione non può realizzarsi nell'uomo se si astiene da tutti i piaceri. In quanto però l'uomo, nell'eseguire l'atto della ragione ha più o meno bisogno della facoltà corporea, di conseguenza ha più o meno bisogno di usare i piaceri del corpo. Perciò gli uomini che si sono votati all'ufficio della contemplazione per tramandare il bene spirituale agli altri in virtù di una certa propagazione spirituale, lodevolmente si astengono da molti piaceri dai quali invece non si potrebbero lodevolmente astenere coloro che hanno il compito di dedicarsi alle opere del corpo e alla procreazione carnale.

- 3) L'astinenza dai piaceri è il rimedio più indicato contro il peccato e quindi non sembra poter costituire un vizio.

Risposta.

Il piacere non si deve fuggire totalmente per evitare il peccato, ma così che non si cerchi al di là di quanto richiede la necessità. Ovvianamente per realizzare il *medium virtutis*, quando ci si trova in

un estremo bisogna tendere all'altro estremo, non però per raggiungere l'altro estremo, ma per raggiungere appunto il giusto mezzo. In ciò consiste la vera ascesi cristiana.

2. L'intemperanza è un vizio "puerile".

Qualcosa si dice puerile in due modi:

- a) Perché conviene ai bambini e così ARISTOTILE (*Eth.Nic.* III, c.15; 1119 a 30-b3) non intende dire che l'intemperanza è un peccato puerile.
- b) Secondo una certa somiglianza e così:

-24-

| | |
|----|---|
| Co | I peccati dell'intemperanza si dicono puerili. |
| Mi | Infatti, il peccato dell'intemperanza è il peccato di una concupiscenza superflua. |
| Ma | <p>Il peccato di concupiscenza superflua assimila alla condizione infantile in tre cose:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Quanto a ciò che l'uno e l'altro desidera. Sia il bambino che la concupiscenza desiderano qualcosa di turpe²⁸. Infatti, il bello nelle vicende umane si considera secondo l'ordine della ragione (CICERONE, <i>de Offic.</i> I, c.27: "bello è ciò che si addice all'eccellenza dell'uomo in ciò in cui la sua natura differisce dagli altri animali"). Il bambino non bada all'ordine della ragione ed anche la concupiscenza "non ascolta la ragione" (<i>Eth.Nic.</i> VII, c.7: 1149 b 2-3). 2. Quanto all'effetto. Il bambino abbandonato a se stesso cresce nella propria volontà: Sir 30,8: "Un cavallo non domato diventa restio, un figlio lasciato a se stesso diventa sventato". Così anche la concupiscenza soddisfata cresce in vigore: S.AGOSTINO, <i>Conf.</i> VIII, c.5, n.10; MPL 32/753: "La libidine servita diventa abitudine e l'abitudine a cui non si resiste diventa necessità". 3. Quanto al rimedio che si usa in entrambi i casi. Il bambino si corregge con un'opportuna punizione Pro 23,13-14: "Non risparmiare al giovane la correzione, anche se tu lo batti con la verga, non morirà; anzi, se lo batti con la verga, lo salverai dagli inferi". Così, anche resistendo alla concupiscenza, la si riduce al dovuto modo di onestà. S.AGOSTINO (<i>Musicae</i> VI, c.11, n.33; MPL 32/1181) dice che l'abitudine della concupiscenza carnale si infrange fissando la mente nelle cose spirituali e poi, repressa a poco a poco, si spegne del tutto. Seguirla equivale ad accrescerla, frenarla non vuol dire che cesserà del tutto, ma che certo diminuirà. Perciò ARISTOTELE (<i>Eth.Nic.</i> III, c. 15; 1119 b 13-18) afferma che come è necessario che il bambino viva secondo il comando del precettore, così è necessario che il concupiscibile sia consono alla ragione. |

- 1) S.GEROLAMO commentando Mt 18,3 fa osservare che i bambini sono ben lontani dall'intemperanza.

Risposta.

L'obiezione procede secondo ciò che conviene ai bambini di per sè, mentre l'argomento parla del "puerile" per somiglianza.

²⁸ Nel senso di qualche cosa che in sé è cattivo, ma di cui il bambino non si rende conto.

2) I bambini hanno solo desideri naturali in cui si pecca poco di intemperanza.

Risposta.

Il desiderio (concupiscenza) si dice naturale in due modi:

- **quanto al genere** e così temperanza e intemperanza riguardano concupiscenze naturali (cibo, sessualità) ordinate alla conservazione della natura;
- **quanto alla specie** di ciò che la natura richiede per la sua conservazione; il che è costituito da poche cose nelle quali si pecca poco di intemperanza (al massimo si può peccare esagerando la quantità). Ciò in cui si pecca spesso invece sono gli stimoli della concupiscenza come cibi raffinati, ecc., il che non è ricercato dai bambini, eppure per somiglianza la ricerca di tali cose si dice “puerile”.

-25-

3) I bambini sono da nutrire e da favorire, mentre la concupiscenza si deve sempre diminuire ed estirpare (cf. Col 3,5).

Risposta.

Ciò che nei bambini spetta alla natura si deve nutrire e promuovere, ma ciò che spetta al difetto della ragione si deve correggere.

3. L'intemperanza è un vizio più grande che la timidezza.

ARISTOTELE, *Eth.Nic.* III, c.15; 1119a21-23, dice che “l'intemperanza assomiglia più al volontario che la timidezza”. Perciò ha di più ragione di peccato.

Distinzione.

Un vizio può essere paragonato con un altro in due modi:

- a) da parte della materia o dell'oggetto,
- b) da parte del soggetto (lo stesso uomo che pecca).

I. Da parte della materia.

| | |
|----|---|
| Mi | La timidezza fugge i pericoli di morte, alla fuga dai quali si è indotti dalla più grande necessità, ch'è quella di conservare la propria vita; l'intemperanza invece riguarda i piaceri il cui desiderio non è tanto necessario per la conservazione della vita, perché l'intemperanza riguarda più i piaceri e i desideri “aggiunti” che quelli naturali. |
| Ma | Ora quanto ciò che muove al peccato sembra essere più necessario, tanto più lieve risulta il peccato. |
| Co | Perciò l'intemperanza è vizio più grave che la timidezza da parte dell'oggetto ossia della materia come movente. |

II. Da parte del soggetto (uomo peccatore).

1. Quanto all'avvertenza.

| | |
|----|--|
| Ma | Quanto più colui che pecca è padrone di sé, tanto più grave è il suo peccato; perciò non si imputa il peccato a chi è malato di mente. |
| Mi | Ora i timori e le tristezze gravi paralizzano la mente dell'uomo, soprattutto nei pericoli di morte. Il piacere che muove all'intemperanza non ha lo stesso effetto. |
| Co | Chi pecca per intemperanza è più padrone della propria mente di colui che pecca per timidezza ²⁹ e quindi l'intemperanza è peccato più grave anche da parte del soggetto. |

2. Quanto alla volontarietà dell'atto.

-26-

| | |
|----|---|
| Ma | Quanto un peccato è più volontario, tanto è più grave. |
| Mi | Ora l'intemperanza ha in sé più del volontario che la timidezza e ciò per una duplice ragione: <ul style="list-style-type: none">▸ A causa dell'interiorità del principio movente. Ciò che avviene per timore ha il principio impellente fuori del soggetto e quindi non è volontario semplicemente, ma misto.▸ A causa della particolarità del volontario. |
| Mi | Ciò che è dell'intemperante è più volontario in particolare e meno volontario in generale. Nessuno vorrebbe in genere essere intemperante, ma è attratto da piaceri singoli che lo rendono intemperante, tanto è vero che il rimedio più efficace contro l'intemperanza è di non soffermarsi troppo sulla considerazione dei particolari ³⁰ .
In ciò che spetta alla timidezza si verifica il contrario, in quanto le cose singole sono meno volontarie (ad es. buttare le armi), ma ciò che è comune come la fuga per salvarsi è più volontario. |
| Ma | Ora è semplicemente più volontario ciò che è più volontario nelle cose singole nelle quali si svolge l'atto umano. |
| Co | Perciò l'intemperante agisce semplicemente più volontariamente che il timido e quindi pecca più gravemente. |
| Co | Perciò l'intemperanza, essendo semplicemente più volontaria della timidezza, è un vizio più grande. |

3. Quanto alla facilità del rimedio.

Il rimedio contro l'intemperanza è molto più facile che contro la timidezza. Infatti, i piaceri che sono oggetto della temperanza si incontrano durante tutta la vita, cosicché l'uomo si può esercitare senza pericolo in essi affinché sia temperante, ma i pericoli della morte si incontrano molto raramente e l'esercizio in essi è accompagnato da un grande pericolo.

CONCLUSIONE GLOBALE: Perciò l'intemperanza è semplicemente peccato più grande della timidezza.

²⁹ Qui si intende il timore nel senso più intenso come spavento, paura o panico.

³⁰ Dei fatti singoli.

1) La timidezza si oppone alla fortezza ch'è virtù più nobile della temperanza.

Risposta.

L'eccellenza della fortezza rispetto alla temperanza si può considerare da due punti di vista:

- a) **Dal punto di vista bene** (fine), in quanto la fortezza ordina l'uomo singolo al bene comune della moltitudine più che la temperanza. E così la timidezza prevale come vizio sull'intemperanza in quanto per timidezza alcuni abbandonano la difesa del bene comune.
- b) **Dal punto di vista della difficoltà**, in quanto è più difficile sottoporsi ai pericoli di morte che astenersi da alcuni piaceri. E così non è necessario che la timidezza prevalga come vizio sull'intemperanza. E' infatti effetto di maggior virtù il fatto di non essere vinti dal più forte. Al contrario è effetto e segno di minor vizio essere vinti dal più forte e di maggiore vizio essere vinti dal più debole.

2) Sembra che sia più difficile vincere il piacere che ogni altra passione e quindi l'intemperanza sarebbe meno grave della timidezza.

Risposta.

-27-

L'amore della propria vita da conservare, per il quale si fuggono i pericoli di morte, è molto più connaturale di ogni piacere di cibo o di sessualità che sono ordinati alla conservazione della vita (come dei mezzi al fine). Perciò è più difficile vincere il timore della morte più che ogni piacere o desiderio di piacere derivante dal nutrimento e dall'uso della sessualità. A tali piaceri però è più difficile resistere che all'ira, alla tristezza e anche al timore di altri mali temibili minori.

3) La timidezza sembra essere più volontaria che l'intemperanza, perché nessuno vuole essere intemperante, ma alcuni vogliono fuggire il pericolo di morte.

Risposta.

Nella timidezza c'è più volontarietà in generale, mentre nell'intemperanza ce n'è di più nel particolare³¹. Per conseguenza nella prima c'è più il volontario *secundum quid*, ma non *simpliciter*; nella seconda invece c'è più il volontario *per se et simpliciter*.

4. Il peccato dell'intemperanza è il più obbrobrioso tra tutti.

| | |
|----|--|
| Mi | L'obbrobrio si oppone all'onore e alla gloria. |
| Ma | L'onore è dovuto all'eccellenza, la gloria invece comporta "chiarezza" (<i>claritas, clara cum laude notitia</i>). |
| Co | Perciò l'obbrobrio deriva dalla mancanza dell'eccellenza (nobiltà) e della "chiarezza" (bellezza). |

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
|------------------|--|

³¹ Nel concreto.

| | |
|-----------------|---|
| Mi ¹ | Ora l'intemperanza:
a) ripugna massimamente all'eccellenza dell'uomo , in quanto riguarda dei piaceri comuni agli animali bruti e
b) ripugna massimamente alla "chiarezza" e bellezza dell'uomo , in quanto nei piaceri circa i quali versa l'intemperanza appare meno la luce della ragione in cui è costituita tutta la "chiarezza" e bellezza della virtù; ragion per cui tali piaceri sono massimamente servili ³² . |
| Co ¹ | Perciò l'intemperanza è massimamente obbrobriosa per i due motivi sopra indicati. |

- 1) Come l'onore spetta alla virtù, così l'obbrobrio spetta al peccato, ma ci sono peccati più gravi di quello dell'intemperanza.

Risposta.

I vizi carnali hanno minore colpa³³, ma maggiore infamia. Infatti la grandezza della colpa deriva dal disordine riguardo al fine, l'infamia invece dalla turpitudine che si considera secondo l'indecenza del peccatore³⁴.

- 2) I peccati dell'intemperanza sono più comuni, perché riguardano cose di uso comune e quindi sembrano meno obbrobriosi e vergognosi.

Risposta.

L'abitudine diffusa del peccare diminuisce la turpitudine e l'infamia nell'opinione degli uomini, non però quella turpitudine ed infamia che oggettivamente è insita nella natura di simili vizi.

- 3) L'intemperanza è delle concupiscenze umane, ma vi sono delle concupiscenze più abiette ancora che ARISTOTELE chiama "bestiali" o "morbose".

Risposta.

-28-

Quando si dice che l'intemperanza è il vizio più obbrobrioso si intende fare un paragone tra i vizi derivanti da passioni per così dire "umane" (proporzionate all'uomo). I vizi che eccedono il modo della natura umana sono ovviamente ancora più obbrobriosi, ma anch'essi si riducono al genere dell'intemperanza secondo un certo eccesso come se uno si compiacesse nel mangiare carne umana o nel compiere il coito con degli animali o con altri maschi.

³² Schiavizzante

³³ Perché nascono da debolezza della volontà rispetto all'impeto travolgente della passione, mentre i peccati spirituali sorgono dalla malizia della volontà, nella quale risiede formalmente la ragione di peccato.

³⁴ Se i vizi carnali sono di minore colpa di quelli spirituali, è difficile capire perché dovrebbero essere più turpi od obbrobriosi di quelli spirituali, dal momento che come la bellezza morale cresce col crescere della virtù, così l'aumento della bruttezza morale dovrebbe esser legato al vizio più colpevole. Questa impostazione sembra essere responsabile di una certa morale del passato che poneva la castità, soprattutto nella donna, al di sopra di tutte le virtù e l'intemperanza come il più grave di tutti i vizi. Così per esempio, nella liturgia dei Santi, quando c'è da commemorare una Santa Vergine e Dottore della Chiesa, c'è chi preferisce ricordarla tra le Vergini piuttosto che tra i Dottori della Chiesa. Perché non si ricorda S. Tommaso tra i Vergini piuttosto che tra i Dottori?

III. Q.143

LE PARTI DELLA TEMPERANZA IN GENERE.

(Art.unico) **La convenienza nell'assegnare delle parti alla temperanza.**

1. **Le parti integrali** di una virtù sono le sue condizioni che necessariamente devono contribuire a costituirla come virtù.

Le parti integrali della temperanza sono:

- a) **la verecondia**, in virtù della quale uno fugge la turpitudine contraria alla temperanza e
- b) **l'onestà** in virtù della quale uno ama la bellezza della temperanza. Infatti tra tutte le virtù la temperanza più di ogni altra rivendica per se un certo decoro e l'intemperanza ha di conseguenza una turpitudine del tutto particolare tra tutti i vizi.

2. **Le parti soggettive** di una virtù sono le sue specie diversificate secondo la diversità della materia o dell'oggetto (formale).

La temperanza riguarda i piaceri del tatto che si dividono in due generi:

- **uno riguarda il nutrimento** e così:
 - riguardo al cibo si ha **l'astinenza**,
 - riguardo alla bevanda si ha **la sobrietà**;
- **l'altro riguarda la facoltà generativa (sessualità)** e così:
 - riguardo al piacere principale del coito si ha **la castità**, mentre
 - riguardo a piaceri circostanti e secondari (baci, ecc.) si ha **la pudicizia**.

3. **Le parti potenziali** di una virtù principale sono delle virtù secondarie che osservano in una materia secondaria quel modo che la virtù principale osserva nella materia principale. La temperanza modera i piaceri del tatto che sono difficilissimi ad essere moderati e quindi ogni virtù che opera in una certa materia per frenare l'appetito tendente in qualcosa, può essere posta come parte potenziale della temperanza, come una virtù aggiunta ad essa; il che avviene in tre modi:

1. **Nei moti interni dell'animo**, tra i quali, oltre alla concupiscenza frenata dalla temperanza, ce ne sono altri tre:
 - 1) Il moto della volontà mossa dall'impeto della passione e questo è frenato dalla **continenza**, che fa' sì che l'uomo, anche se subisce concupiscenze immoderate, non soccombe ad esse quanto alla sua volontà.
 - 2) Il moto della speranza e dell'audacia che la segue e questi sono frenati dall'**umiltà**³⁵.
 - 3) Il moto dell'ira che tende alla vendetta, che è frenato dalla **mansuetudine** e dalla **clemenza**.

³⁵ L'umiltà, nella sua radice ultima, non è tanto un atto della temperanza, quanto piuttosto è un atto della sapienza, grazie alla quale abbiamo coscienza della nostra radicale dipendenza da Dio. Essa, come dice S.Caterina da Siena, è il "buon terreno, sul quale cresce l'arbore della carità".

2. **I moti esterni del corpo** sono frenati dalla **modestia**. Questa a sua volta comprende in sé tre condizioni della sua realizzazione:

- 1) Distinguere ciò che si deve fare e ciò che si deve omettere e rimanere fermi in questo = **buon ordine**.
- 2) Osservare la decenza in tutto ciò che si fa = **ornato**³⁶.
- 3) Moderarsi nel parlare con gli amici e in genere con gli altri = **austerità**³⁷.

Questa ulteriore divisione della modestia è stata fatta da ANDRONICO PERIPATETICO.

3. **Nelle cose esterne** c'è da osservare una duplice moderazione:

- 1) Non cercare il superfluo = **parcità** (MACROBIO) o **sufficienza a sé** (ANDRONICO).
- 2) Non cercare cose troppo squisite = **moderazione** (MACROBIO) o semplicità (ANDRONICO).

- 1) La continenza si divide contro la virtù e quindi non sembra essere parte della temperanza.

Risposta.

La continenza si divide contro la virtù come l'imperfetto si divide contro il perfetto, ma nella sua materia conviene con la temperanza (piaceri del tatto) e anche nel modo (un certo freno). Per conseguenza è giusto annoverarla tra le parti della temperanza.

- 2) La clemenza mitiga l'ira, ma la temperanza non riguarda tali passioni, ma piuttosto i piaceri del tatto.

Risposta.

La clemenza (la mansuetudine) non si pone parte della temperanza a causa della sua materia, ma a causa della convenienza con essa nel suo modo che è quello di frenare e di moderare.

- 3) La modestia consiste in atti esterni che sono parti della giustizia piuttosto che della temperanza.

Risposta.

Negli atti esterni la giustizia riguarda ciò che è dovuto all'altro, la modestia invece riguarda solo una certa moderazione e per questo motivo non si pone parte della giustizia, bensì della temperanza.

- 4) MACROBIO e ANDRONICO hanno una divisione diversa da quella di CICERONE ponendo molte altre parti della temperanza.

Risposta.

³⁶ Cortesia, urbanità.

³⁷ Affabilità, amabilità.

CICERONE racchiude sotto la modestia tutto ciò che riguarda la moderazione dei moti esterni e delle cose esterne e perfino la moderazione della speranza che spetta all'umiltà.

-30-

IV. Q.144

LA VERECONDIA.

- ▶ caratteristica generale di virtù; ne è solo una condizione (1)
- ▶ caratteristiche particolari:
 - la materia:
 - le cose di cui ci si vergogna (2)
 - le persone davanti alle quali ci si vergogna (3)
 - il soggetto (4)

a. La verecondia non è una virtù.

Distinzione.

La virtù si può prendere:

1. nel significato proprio e
2. nel significato comune.

1. Nel significato proprio.

| | |
|----|--|
| Ma | La virtù è propriamente una certa perfezione e perciò tutto ciò che ripugna alla ragione della perfezione, anche se è buono, non rientra nel concetto proprio di virtù. |
| Mi | Ora, la verecondia ripugna alla perfezione essendo il timore del turpe ed obbrobrioso considerato come possibile (come la speranza è del bene arduo possibile così il timore è del male arduo possibile), chi invece è perfetto secondo l'abito di virtù non considera un fatto turpe come possibile e quindi difficile da evitare e nemmeno compie qualcosa di turpe attualmente per temerne l'obbrobrio. |
| Co | Perciò la verecondia propriamente parlando non è virtù in quanto non ne raggiunge tutta la perfezione.
In altre parole il virtuoso non si vergogna propriamente perchè non solo non compie azioni obbrobriose, ma nemmeno gli viene in mente che potrebbe compiere tali azioni. |

2. Nel significato comune.

| | |
|----|---|
| Ma | Comunemente si dice virtù tutto ciò che è buono e lodevole negli atti umani o nelle passioni umane. |
| Mi | La verecondia è una passione lodevole. |
| Co | Perciò talvolta la verecondia si dice virtù (nel significato comune di questa parola). |

Nota riguardo alla terminologia.

E' preferibile usare la parola, benchè inconsueta, di "verecondia" piuttosto che il termine "vergogna"³⁸, perchè S.Tommaso intende indicare con il termine non solo la passione e la sua manifestazione, ma tutto l'atteggiamento umano riguardo ad essa.

- 1) La verecondia è una virtù, perché "sta nel giusto mezzo".

Risposta.

Stare nel mezzo è una condizione che fa parte della definizione di virtù, ma non è sufficiente per definirla completamente. La virtù infatti è un **abito elettivo**, cioè un abito che opera per scelta. La verecondia invece non è abito, ma passione che agisce per impeto e non per scelta. 31-

- 2) La verecondia, essendo lodevole, deve far parte di qualche virtù.

Ora non fa parte della prudenza, perchè non è nella ragione, ma nella parte appetitiva, né fa parte della giustizia, in quanto comporta una passione, mentre la giustizia non riguarda le passioni, né fa parte della fortezza, perché il suo modo non è quello di sostenere e aggredire, ma quello di frenare. Ma non sembra far parte nemmeno della temperanza perché è un timore³⁹, mentre la temperanza riguarda le concupiscenze.

Risposta.

| | |
|----|--|
| Mi | La verecondia è un certo timore del turpe ed obbrobrioso. |
| Ma | Ora il vizio dell'intemperanza è massimamente turpe e obbrobrioso. |
| Co | Perciò la verecondia appartiene alla temperanza più che ad ogni altra virtù a causa del suo motivo che è il turpe, non però secondo la specie della passione che è il timore. La verecondia può però appartenere anche ad altre virtù in quanto ogni vizio opposto ad una virtù è in qualche modo obbrobrioso. |

- 3) L'onesto coincide con la virtù, ma la verecondia è una certa onestà e quindi sembra essere virtù.

Risposta.

La verecondia favorisce l'onestà togliendo i suoi impedimenti ed ostacoli, non arriva però alla ragione piena e perfetta dell'onesto.

- 4) Ogni vizio si oppone ad una virtù, ma alla verecondia si oppongono l'inverecondia⁴⁰ e lo stupore disordinato⁴¹; perciò dovrebbe essere virtù.

³⁸ Anche perché il vergognarsi può essere quello stato emotivo di disagiata confusione conseguente alla percezione di una colpa personale vera o apparente o tale considerata da altri. Il che ovviamente non c'entra con la virtù, se non eventualmente come dispositivo ad un atto di pentimento o di fuga dal peccato di cui ci si vergogna.

³⁹ Di apparire colpevoli

⁴⁰ O impudenza.

Risposta.

Ogni difetto causa un vizio, ma non ogni bene costituisce una virtù. Per conseguenza non è necessario che tutto ciò a cui direttamente si oppone un vizio sia una virtù. Eppure ogni vizio si oppone ad una virtù almeno quanto alla sua origine e così l'inverecondia in quanto deriva dall'amore eccessivo di cose turpi si oppone alla temperanza.

- 5) La verecondia comporta un atto lodevole dalla cui moltiplicazione dovrebbe derivare un abito di virtù.

Risposta.

Degli atti moltiplicati di verecondia deriva un abito di virtù acquisita per mezzo del quale uno evita le cose turpi che riguarda la verecondia, non invece un abito per mezzo del quale uno continuerebbe a vergognarsi ancora di più. Eppure in virtù di tale abito uno è così disposto che si vergognerebbe ancora di più se fosse presente un motivo (materia) per vergognarsi.

2. La verecondia riguarda l'atto turpe.

| | |
|----|---|
| Ma | Il timore riguarda propriamente un male arduo difficile da evitare. |
| Mi | La verecondia è il timore della turpitudine. |
| Co | Perciò la verecondia riguarda la turpitudine come un male arduo difficile da evitare. |

-32-

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Vi è una duplice turpitudine:
1. Una che consiste nella deformità dell'atto umano e perciò si dice turpitudine viziosa e questa non ha la caratteristica di un male arduo perché dipende dalla sola volontà dell'uomo e ciò che è sottoposto alla volontà umana e alla sua potestà non sembra essere arduo e troppo difficile per essere realizzato e perciò non si considera nemmeno sotto l'aspetto di qualcosa di terribile - di tali mali non c'è timore.
2. Un'altra turpitudine è quasi penale perché consiste nel vituperio di qualcuno come la "chiarezza" della gloria consiste nell'onorazione di qualcuno. E tale vituperio ha la caratteristica di un male arduo come l'onore ha quella di un bene arduo. |
| Co ¹ | Perciò la verecondia come timore della turpitudine riguarda principalmente il secondo tipo di turpitudine, cioè il vituperio o l'obbrobrio. |

| | |
|------------------|--|
| =Mi ² | |
| Ma ² | Ora il vituperio segue il vizio al quale è propriamente dovuto come l'onore è dovuto alla virtù. |
| Co ² | Perciò di conseguenza la verecondia riguarda la turpitudine del primo tipo, cioè la turpitudine viziosa (infatti, l'uomo si vergogna meno di quei difetti che non provengono dalla sua colpa). |

⁴¹ Strana espressione; forse sarebbe bene parlare di sfrontatezza o forse l'Autore intende riferirsi alla domanda stupita e insicura del peccatore, il quale, sentendosi dire che sta peccando, chiede: "che c'è di male!?".

Distinzione.

La verecondia riguarda la colpa in due modi:

- a) essa spinge a desistere da azioni viziose per timore del vituperio;
- b) spinge ad evitare azioni turpi che possano essere portate a conoscenza del pubblico per timore del vituperati.

Il primo modo, cioè l'astenersi da azioni vergognose per timore del rimprovero, si dice "erubescenza"⁴²;

il secondo, cioè nascondere le azioni vergognose che uno compie per timore del rimprovero, si dice più specificamente "verecondia"⁴³.

- 1) La verecondia è il timore di disonore, ma talvolta è disonorato anche chi non ha fatto nulla di turpe.

Risposta.

La verecondia riguarda il disonore propriamente in quanto è dovuto alla colpa ch'è un difetto volontario. Il disonore che qualcuno subisce a causa della virtù è disprezzato dal virtuoso e in particolare dal magnanimo, anche gli Apostoli erano lieti di aver sofferto disonore ingiusto per il nome di Gesù (A t 5,41). E' segno di virtù imperfetta se qualcuno si turba a causa di un disonore che gli è ingiustamente inflitto, perché più uno è perfetto nella virtù, più disprezza i beni e mali esterni.

- 2) L'uomo si vergogna anche di cose che non costituiscono peccato come di eseguire opere servili e cose simili.

Risposta.

-33-

L'onore, anche se dovuto propriamente alla sola virtù, riguarda però una certa eccellenza e così anche il vituperio, pur essendo propriamente dovuto alla colpa, riguarda però, almeno nell'opinione degli uomini, ogni tipo di difetto. E per questa ragione qualcuno si vergogna della povertà, dell'ignobilità o della sua condizione servile.

- 3) Alcuni si vergognano addirittura delle opere della virtù e di Cristo stesso (Lc 9,26).

Risposta.

Le opere virtuose non sono oggetto di vergogna in quanto si considerano in se stesse. Possono però diventare oggetto di vergogna accidentalmente per due motivi:

- a) perchè uno le ritiene viziose secondo l'opinione degli altri uomini, il che non è lodevole ed è condannato dal Vangelo nel luogo citato;

⁴² Dal fatto che si arrossisce in volto.

⁴³ E' l'atto del vergognarsi, mentre la vergogna, propriamente, è lo stato emotivo e nel contempo atto morale che è effetto ed espressione del vergognarsi.

b) perchè uno intende fuggire nelle opere di virtù che compie ogni nota di presunzione e di simulazione e ciò può essere segno di una certa nobiltà spirituale che è caratteristica soprattutto della magnanimità.

4) Talvolta l'uomo si vergogna di ciò che è meno peccaminoso e si gloria di alcuni peccati gravissimi (cf. Sal 52 (51), 3: "Perché ti vanti del male o prepotente nella tua iniquità?").

Risposta.

Talvolta avviene che ci si vergogna meno di peccati più gravi o perché hanno meno la caratteristica di turpitudine come i peccati spirituali rispetto a quelli carnali⁴⁴, o ci si vergogna meno di tali peccati perché implicano un certo eccesso di bene temporale e di potere come ci si vergogna meno dell'audacia che della timidezza, della rapina che del furto.

3. L'uomo prova più vergogna davanti ai suoi congiunti.

| | |
|----|---|
| Mi | Il vituperio si oppone all'onore e come l'onore implica una certa testimonianza delle virtù, così il vituperio implica una testimonianza del difetto, soprattutto del difetto colposo in cui massimamente consiste l'obbrobrio temuto dalla verecondia, così che quanto la testimonianza di qualcuno è considerata più forte, tanto più ci si vergogna di più davanti a lui. |
| Ma | La testimonianza può essere considerata forte per due motivi:
1. A causa della certezza della verità che c'è in una testimonianza in due modi:
a. Per le rettitudine del giudizio emesso da sapienti e virtuosi, dai quali l'uomo cerca maggiormente di essere onorato e davanti ai quali si vergogna di più, mentre non si ha vergogna davanti a chi non ha giudizio retto come davanti agli animali o ai bambini.
b. Per la conoscenza di coloro a proposito dei quali si dà testimonianza ("ognuno giudica bene di ciò che conosce").
2. Dall'effetto che produce. La testimonianza acquista il suo peso a causa dell'aiuto o del danno che da essa deriva . Perciò gli uomini cercano di essere maggiormente onorati da coloro che li possono aiutare e si vergognano più davanti a coloro che li possono danneggiare. |
| Co | 1 (b)
Perciò ci si vergogna di più davanti alle persone congiunte che considerano maggiormente i nostri fatti, mentre davanti a chi ci conosce solo superficialmente e saltuariamente o addirittura |

⁴⁴ Come ho già detto, è difficile capire perché il peccato carnale dev'essere "più turpe" di quello spirituale, riconosciuto senza esitazione dall'Autore come "più grave", il che è verissimo, perché questo peccato è compiuto, a differenza dell'altro, con piena lucidità e deliberazione, tanto che lo si potrebbe chiamare peccato diabolico; e del resto è all'origine degli stessi peccati carnali, i quali indubbiamente ci degradano al livello delle bestie (peccati bestiali). Ma come negare che la malizia delle bestie è ben inferiore della malizia del diavolo? E come negare che quanto più grave è una colpa, tanto più brutto e turpe è il peccato? E dunque la conclusione non s'impone da sé? Ossia che il peccato spirituale, proprio perché più grave, è con ciò stesso più brutto? Il pensare diversamente, come purtroppo si trova anche in S.Tommaso e con lui in tutta una tradizione ascetica non ancora spenta, sembra un compromesso contraddittorio tra la gerarchia dei peccati di fondamento biblico e quella inversa di origine platonica, la quale pone la sorgente del male nella materia (animalità) e non nello spirito (demonio). Da qui l'abitudine di considerare più gravi, in fin dei conti, i peccati carnali che non quelli spirituali.

non ci conosce per nulla non ci vergogniamo, anche se questi tali vengono a conoscenza dei nostri fatti.

2

Perciò, sotto un certo aspetto, ci si vergogna di più davanti alle persone congiunte, con le quali l'uomo è destinato a vivere in continuazione, come davanti a coloro dai quali può derivare per l'uomo un danno maggiore, mentre ciò che può derivare da conoscenze sporadiche e transeunti passa quasi immediatamente.

-34-

- 1) Ci si vergogna più davanti ai migliori che non necessariamente sono i più congiunti.

Risposta.

La ragione per cui ci si vergogna più davanti ai migliori è la stessa che fa sì che ci si vergogni di più davanti ai congiunti. Come infatti una testimonianza è ritenuta più efficace a causa della conoscenza universale⁴⁵ che uno ha delle cose e a causa della sentenza immutabile⁴⁶ riguardo alla verità (sapienti), così è ritenuta più efficace anche a causa della conoscenza di cose più particolari riguardanti la persona sulla quale si dà un giudizio (familiari, congiunti).

- 2) I congiunti compiono azioni simili, ma non ci si vergogna davanti a chi è affetto dallo stesso peccato.

Risposta.

Chi ci è congiunto nel peccato non è da noi temuto né ci vergogniamo davanti ad lui, perché non pensiamo che egli ritenga il nostro difetto essere qualcosa di turpe.

- 3) Ci si vergogna di più davanti a chi diffonde le notizie come sono gli “irrisori” e gli “inventori di favole”, ma i congiunti sono generalmente più discreti.

Risposta.

Ci si vergogna di più davanti agli indiscreti a causa del danno che può derivare da loro per il motivo della diffusione dell'infamia davanti a molti altri.

- 4) ARISTOTELE dice che ci si vergogna di più:
 - a) davanti a coloro in mezzo ai quali uno non ha ancora commesso un difetto,
 - b) davanti a coloro ai quali si chiede qualcosa per la prima volta,
 - c) davanti a coloro con i quali per la prima volta si vuole stringere amicizia. Ma tutto ciò non è il caso dei congiunti.

Risposta.

Ci si vergogna di più davanti a coloro in mezzo ai quali non si è ancora commesso un difetto a causa del maggiore danno che si teme nella perdita della buona opinione; inoltre i contrari messi

⁴⁵ Ossia scientifica.

⁴⁶ In quanto inconfutabile o indiscutibile.

l'uno accanto all'altro risultano più contrastanti, perciò chi subito viene a conoscenza di qualcosa di turpe in uno che stimava buono, ritiene tale cosa ancora più turpe a causa del contrasto con la buona opinione precedente.

Ci si vergogna davanti a coloro dai quali si chiede qualcosa o con i quali si vuole fare amicizia per il timore del danno consistente nel rifiuto di ciò che si chiede o dell'amicizia che si vuole stringere con gli altri.

35-

4. La verecondia non c'è propriamente nei virtuosi.

| | |
|----|---|
| Mi | La verecondia è il timore di una certa turpitudine. |
| Ma | Ora il fatto che un male (turpe) non sia temuto può derivare da due motivi:
1. perché non è considerato un male (turpe),
2. perchè non è considerato come possibile o come difficile da essere evitato. |
| Co | Per conseguenza la verecondia può mancare in qualcuno per due ragioni:
1. Perché le cose vergognose non sono considerate come turpi e così sono privi di verecondia gli uomini immersi nel peccato , ai quali i peccati non dispiacciono, anzi si gloriano in essi ⁴⁷ .
2. Perché uno non considera la turpitudine come possibile per sé o come difficile da essere evitata ⁴⁸ e così i virtuosi e gli anziani⁴⁹ sono privi di verecondia , anche se mantengono la disposizione di vergognarsi se ci dovesse essere qualcosa di turpe in essi. |

- 1) I contrari hanno effetti contrari, ma i cattivi sono privi di vergogna, perciò sembra che i virtuosi debbano vergognarsi più di tutti.

Risposta.

La privazione di verecondia nei buoni e nei cattivi deriva da motivi diversi. La verecondia si trova propriamente in coloro che hanno una disposizione intermedia: hanno un certo amore del bene, eppure non sono del tutto privi di male⁵⁰.

- 2) Ci si può vergognare anche del solo segno (apparenza) del vizio.

Risposta.

Il virtuoso cerca di evitare non solo il vizio, ma anche ogni sua apparenza⁵¹ (cf. 1Ts 5,22).

⁴⁷ Questo vizio è chiamato popolarmente "sfacciataggine" e il peccatore può esser detto "faccia di bronzo".

⁴⁸ Il virtuoso, in quanto virtuoso, non compie azioni delle quali abbia a vergognarsi, perché la vergogna suppone il sentirsi tocco dal peccato reale o apparente. La vergogna è propria anche degli scrupolosi o delle persone troppo sensibili. Tutto ciò chiaramente esclude la perfezione della virtù. Tuttavia il vergognarsi per qualcosa di realmente turpe ha di buono il fatto di una coscienza retta. Pensiamo ai frequenti rossori della Lucia del Manzoni. Oggi le giovani si vergognano di meno, ma forse non sempre per virtù.....

⁴⁹ Supposto che siano virtuosi.

⁵⁰ Chi si vergogna si sente minacciato dal male: o per un senso di colpa o perché accusato da altri o perché teme di peccare o di aver peccato. E' possibile però vergognarsi anche di un'azione buona, soprattutto quando si manca di coraggio e per rispetto umano.

- 3) La verecondia è timore di essere rimproverato (infamia), ma uno può essere infamato ingiustamente, anche se è virtuoso.

Risposta.

Il virtuoso disprezza le infamie e gli obbrobri come delle cose di cui non è degno, perciò non si vergogna molto di tali cose. Vi è però un certo moto di vergogna che previene la ragione come succede anche nelle altre passioni⁵².

- 4) La verecondia fa parte della temperanza che è nell'uomo virtuoso.

Risposta.

La verecondia fa parte della temperanza non essenzialmente (come parte soggettiva o potenziale), ma dispositivamente (come parte quasi integrale o condizione di virtù), ragion per cui insegna S.AMBROGIO che “la verecondia getta i primi fondamenti della temperanza” (*de Offic.I*, c.43, n.210; MPL 16/86 B), in quanto incute il timore della turpitudine.

V. Q. 145

L'ONESTA'.

| | |
|---|--|
| ▶ | determinazioni integrali: |
| ▶ | per coincidenza: |
| ▪ | con la virtù (1) |
| ▪ | con il decoro spirituale (2) |
| ▶ | per differenziazione dall'utile e dal dilettevole (3) |
| ▶ | determinazione parziale: appartenenza alla temperanza come parte integrale (4) |

-36-

1. L'onesto è identico con il virtuoso.

| | |
|----|--|
| Mi | L'onestà significa etimologicamente lo “stato di onore” e quindi è onesto ciò che è degno di onore. |
| Ma | L'onore è dovuto a una certa eccellenza che nell'uomo è considerata secondo la virtù (“disposizione del perfetto all'ottimo”). |
| Co | L'onesto propriamente detto si riferisce alla virtù. |

- 1) L'onesto è ciò che si desidera per se stesso, ma la virtù non si desidera per se stessa, bensì in vista della felicità che è il “premio della virtù e il suo fine” (ARISTOTELE, *Eth.Nic.* I, c.10; 1099 b 16-18).

⁵¹ A meno che non ci siano in gioco valori assoluti: Gesù ha accettato di apparire un empio o un ribelle, ma per poter attuare il piano della nostra salvezza.

⁵² Questo può avvenire se si è infamati in cose che al soggetto stesso appaiono infamanti o tali appaiono ai calunniatori, benchè per intima convizione egli sappia che non lo sono. Egli così fa brutta figura benchè sia innocente.

Risposta.

Alcune cose sono amabili per se stesse e in nessun modo per qualcos'altro. E così è amabile di per se la felicità che costituisce il fine ultimo.

Altre cose sono amabili per se stesse in quanto hanno in se una certa ragione di bontà (intrinseca e disinteressata), anche se nessun altro bene (utile) derivasse per mezzo di esse a noi; eppure sono allo stesso tempo anche appetibili per qualcos'altro, in quanto ci conducono ad un bene più perfetto. E in questo senso le virtù sono da desiderare per se stesse in quanto "ci attraggono con la loro forza propria e ci muovono con la loro dignità"; il che è proprio della virtù, della verità, della scienza ... E ciò basta per costituire la ragione dell'onesto.

- 2) L'onestà consiste nello stato di onore, ma l'onore è dovuto a molte altre cose e non solo alla virtù.

Risposta.

Alcune cose sono da onorare perchè più eccellenti della stessa virtù come Dio e la beatitudine, ma tali cose non ci sono note per esperienza come le virtù che sperimentiamo quotidianamente e per questo motivo (relativo alla condizione dell'uomo) la virtù rivendica per se maggiormente il nome di "onesto".

Altre cose che sono inferiori rispetto alla virtù sono onorate in quanto ci aiutano ad eseguire l'opera di virtù, ad es. la nobiltà, il potere, le ricchezze. Tali uomini sono onorati da qualcuno, ma i per se è da onorare solo chi è (moralmente) buono. La bontà morale poi deriva appunto dalla virtù. Perciò alla virtù è dovuta la lode in quanto è desiderabile per qualcos'altro, mentre le è dovuto l'onore in quanto è desiderabile per se stessa. E così ha la ragione di onestà.

- 3) La virtù consiste principalmente nell'atto interno di scelta, l'onestà invece sembra appartenere piuttosto alla condotta esterna.

Risposta.

Onesto è ciò a cui si deve onore, il quale consiste nella testimonianza dell'eccellenza di qualcuno. Tale testimonianza però si può dare solo circa le cose conosciute, mentre la scelta interiore non è conosciuta se non per mezzo di atti esterni. Così la condotta esterna ha la ragione di onesto in quanto manifesta la rettitudine interiore. Perciò radicalmente l'onestà consiste nella scelta interiore, a modo di segno, invece, nella condotta esterna.

- 4) L'onestà sembra consistere nelle ricchezze esterne che però differiscono dalla virtù.

Risposta.

-37-

L'eccellenza nelle ricchezze rende l'uomo degno di onore secondo l'opinione del volgo⁵³ e perciò il nome di onestà viene talvolta trasferito per significare la prosperità esterna.

⁵³ A causa della sua tendenza materialista.

2. L'onesto coincide con il decoroso.

| | |
|----|---|
| Ma | La ragione del bello o del decoroso è costituita dalla chiarezza e dalla proporzione dovuta. Così la bellezza del corpo consiste nella proporzione armoniosa delle membra e in una certa dovuta chiarezza di colore. Similmente la bellezza spirituale consiste nel fatto che la condotta dell'uomo è ben proporzionata secondo una certa chiarezza della ragione spirituale. |
| Mi | Ora tale proporzione ordinata secondo la chiarezza della ragione spirituale spetta alla ragione dell'onesto, che coincide con la virtù (moderazione ragionevole di tutte le vicende umane). |
| Co | Perciò l'onesto coincide con il decoro spirituale ("bellezza intelligibile, spirituale"). |

- 1) L'onesto è ciò che si desidera di per sé e quindi si riferisce al desiderio, mentre il decoro riguarda piuttosto la vista a cui piace.

Risposta.

L'oggetto che muove l'appetito è il bene conosciuto, mentre ciò che appare decoroso alla vista si considera come conveniente e buono. Così anche l'onesto, in quanto ha decoro spirituale, è reso appetibile.

- 2) Il decoro esige chiarezza che spetta alla gloria, l'onesto invece riguarda l'onore.

Risposta.

La gloria è l'effetto dell'onore, in quanto chi viene onorato è reso più "chiaro" davanti agli occhi degli altri. Così coincide l'onorevole con il glorioso e l'onesto con il decoroso.

- 3) Vi è un certo decoro che ripugna all'onestà della virtù (ad es. la bellezza esteriore di cui ci si serve per peccare, cf Ez 16,15).

Risposta.

L'obiezione procede secondo la bellezza (decoro) del corpo; eppure anche della bellezza spirituale ci si può servire male, ad es. quando si è orgogliosi della stessa onestà (Ez 28,17).

3. L'onesto è diverso dall'utile e dal dilettevole.

S.AGOSTINO, *Octog.trium quaest.*, q.30; MPL 40,19: "Onesto è ciò che si deve desiderare di per sé⁵⁴, utile invece è ciò che si deve riferire a qualcos'altro"⁵⁵.

La tesi.

⁵⁴ Bene assoluto, imperativo categorico.

⁵⁵ Bene relativo, imperativo condizionato.

L'onesto coincide con l'utile e il dilettevole secondo il soggetto, ma differisce da essi secondo la ragione.

L'onesto è ciò che ha un certo decoro in forza della ragione, ma ciò che è ordinato secondo la ragione è conveniente all'uomo. Siccome poi ognuno si diletta in ciò che gli è conveniente, ne segue che l'onesto è naturalmente dilettevole per l'uomo.

Non tutto ciò che è dilettevole è però anche onesto, perché qualcosa può essere conveniente secondo il senso⁵⁶ senza esserlo secondo la ragione, ma un tale bene dilettevole è al di là della ragione dell'uomo che perfeziona specificamente la sua natura.

La stessa virtù poi, in quanto è onesta, può a sua volta assumere la ragione dell'utile in quanto è ulteriormente riferibile ad un fine più alto che è la felicità.

-38-

In tal modo l'onesto, l'utile e il dilettevole coincidono secondo il soggetto (lo stesso bene infatti può assumere queste tre caratteristiche), ma differiscono tra loro secondo la ragione.

L'onesto infatti si dice ciò che ha una certa eccellenza degna di onore a causa della bellezza spirituale⁵⁷.

Il dilettevole si dice un bene in quanto quietava l'appetito.

L'utile si dice di un bene in quanto è rapportato a qualcos'altro.

Il dilettevole è però più esteso dell'utile e l'onesto, in quanto tutto ciò che è utile e onesto è anche dilettevole, ma non viceversa⁵⁸.

- 1) Sembra che il piacere sia appetibile per se stesso e quindi che coincida con l'onesto.

Risposta.

Onesto si dice ciò che si desidera con l'appetito razionale che tende a ciò che è conveniente alla ragione. Il dilettevole (il piacere) invece è desiderato per se stesso solo dall'appetito sensibile⁵⁹.

- 2) Le ricchezze appartengono al bene utile, eppure hanno ragione di onestà.

Risposta.

Le ricchezze si dicono oneste secondo l'opinione del volgo che le onora oppure in quanto sono strumentalmente ordinate all'opera delle virtù.

- 3) Nulla può essere utile se non è onesto (cf. CICERONE, *de Offic.* II, c.3; S.AMBROGIO, *de Offic.* II, c.6, n.25; MPL 16,110 A).

Risposta.

⁵⁶ Può essere conveniente anche in senso spirituale, e tuttavia contrario alla retta ragione, come sono i vizi spirituali. Fermarsi al senso è indizio di dualismo platonico.

⁵⁷ E' quello che Kant chiama "dovere", comandato dalla legge morale.

⁵⁸ Infatti l'uomo peccatore si diletta del male, che gli appare come bene; diversamente non peccerebbe o non sentirebbe attratto dal peccato.

⁵⁹ Può essere desiderato anche dall'appetito intellettuale corrotto, come sono i peccati spirituali. Residuo di dualismo platonico.

L'intenzione di tali Autori è che nulla può essere semplicemente e veramente utile se ripugna all'onestà, perché allora ripugna al fine ultimo dell'uomo che è il bene ragionevole, anche se pure in tale caso può essere veramente utile riguardo ad un fine particolare. Non si intende dire però che tutto ciò che è utile, considerato in se stesso, arrivi alla ragione dell'onesto.

Anche qui vale quindi che tutto ciò che è onesto è utile, ma non necessariamente ciò che è utile arriva anche a costituirsi come onesto⁶⁰.

4. L'onestà è una parte (quasi integrale) della temperanza.

| | |
|----|---|
| Mi | L'onestà è una certa bellezza spirituale opposta al turpe. |
| Ma | La temperanza respinge ciò che è nell'uomo più turpe e più indecente, cioè i piaceri irrazionali. |
| Co | Perciò l'onestà viene attribuita per un motivo del tutto speciale alla temperanza ed è annoverata tra le sue parti, non soggettive o potenziali (virtù aggiunte), ma integrali (condizioni di virtù). |

- 1) La temperanza fa parte dell'onesto e quindi sembra che l'onesto non possa far parte a sua volta della temperanza.

Risposta.

La temperanza è una parte soggettiva dell'onesto preso nel suo significato comune. E' invece parte integrale della temperanza nel suo significato speciale.

- 2) 3 Esd. 3,21 indica nell'uso del vino la causa dell'onestà, ma l'uso del vino appartiene piuttosto all'intemperanza che alla temperanza.

Risposta.

Il vino rende onesto il cuore dell'ubriaco⁶¹ non secondo la verità, ma secondo la loro opinione, perché allora appaiono a se stessi come grandi e degni di onore.

-39-

- 3) L'onesto è ciò che merita onore, il che si verifica più nella giustizia e nella forza che nella temperanza.

Risposta.

Alla giustizia e alla forza è dovuto un onore maggiore che alla temperanza a causa dell'eccellenza di un maggiore bene.

Ma alla temperanza è dovuto un onore maggiore a causa dell'impedimento che essa pone ai vizi più obbrobriosi⁶² e così l'onestà si attribuisce maggiormente alla temperanza.

⁶⁰ Infatti bisogna vedere per qual fine è utile: il fine dev'essere buono.

⁶¹ Cf il famoso detto "In vino veritas": la persona brilla diventa loquace e sincera nell'esprimere quanto sente, ma non è detto che quanto sente in quel momento siano cose buone o edificanti o da rivelarsi in quella circostanza.

VI. - Q.146

L'ASTINENZA.

- ▶ è una virtù (1)
- ▶ è una virtù speciale (2)

1. L'astinenza è una virtù.

Il Pt. 1,5-6: “mettete ogni impegno per aggiungere alla vostra fede la virtù, alla virtù la conoscenza, alla conoscenza la temperanza (Vulg. “abstinentiam”)”. L'astinenza è quindi annoverata tra le altre virtù.

| | |
|----|---|
| Mi | L'astinenza implica nel suo stesso nome il fatto di astenersi dai cibi; il che può avvenire in due modi:
1. in assoluto: e così è qualcosa di moralmente indifferente,
2. in quanto ciò è regolato dalla ragione. |
| Ma | Ogni atto o abito umano regolato dalla ragione è una virtù. |
| Co | L'astinenza dal cibo secondo la regola della ragione significa o abito o atto di virtù. L'autorità di II Pt.1,5-6 connette l'astinenza con la conoscenza come se volesse indicare che astenersi dal cibo deve avvenire secondo la regola della ragione badando all'opportunità delle circostanze. |

- 1) In Rm 14,17 si dice che il regno di Dio non è né cibo né bevanda.

Risposta.

In assoluto né l'uso del cibo né l'astenersi da esso spetta al regno di Dio⁶³, in quanto però l'uno e l'altro avviene secondo la ragione per fede e per carità di Dio così spetta al regno di Dio.

- 2) S.AGOSTINO paragona l'uso dei cibi a quello delle medicine, ma moderare l'uso delle medicine non è della virtù, ma dell'arte della medicina.

Risposta.

Moderare il cibo secondo quantità e qualità (dieta) spetta alla medicina, ma moderarli secondo l'affetto interiore riguardo al bene della ragione spetta all'astinenza.

- 3) L'astinenza non sembra consistere in un mezzo di virtù, ma piuttosto in un difetto⁶⁴.

Risposta.

⁶² Si suppone che siano quelli carnali. Ho già commentato questa visione.

⁶³ Oppure si potrebbe dire che spetta al regno di Dio sia l'una che l'altra cosa: dipende dal significato che ad esse vien dato. Ricordiamo che per Isaia alla risurrezione si gusteranno “cibi succulenti e vini raffinati”.

⁶⁴ Si pensi per es.all'anoressia.

Spetta alla temperanza frenare i piaceri che attraggono troppo l'animo a sé come spetta alla forza confermare l'animo contro i timori che allontanano dal bene della ragione. Perciò come la lode della forza si riferisce ad un certo eccesso, così la lode della temperanza fa riferimento piuttosto ad un difetto. Perciò anche l'astinenza che è parte della temperanza viene denominata da un certo difetto, pur consistendo in un mezzo in quanto è secondo la retta ragione.

4) L'astinenza sembra escludere altre virtù come la pazienza⁶⁵ e l'umiltà⁶⁶.

Risposta.

-40-

I vizi suddetti provengono dall'astinenza in quanto non è secondo la retta ragione che produce un'astinenza opportuna, cioè con mente gioiosa e ordinata alla gloria di Dio e non a quella propria.

1. L'astinenza è una virtù speciale.

| | |
|----|---|
| Ma | La virtù morale conserva il bene della ragione contro l'impeto delle passioni e quindi laddove si trova una ragione speciale per cui la passione allontana dal bene della ragione, è necessario che vi sia una virtù speciale. |
| Mi | Ora i piaceri del cibo (che sono materia specifica dell'astinenza) sono di natura tale da allontanare l'uomo dal bene della ragione sia a causa della loro grandezza sia a causa della loro necessità riguardo alla conservazione della vita che è massimamente desiderata dall'uomo. |
| Co | Perciò l'astinenza è una virtù speciale. |

1) L'astinenza non è lodevole in se stessa perché secondo S.GREGORIO è lodata solo a causa delle altre virtù.

Risposta.

Le virtù devono essere connesse tra loro e quindi una è lodata per il motivo dell'altra come la giustizia è lodata per la forza che la aiuta. E in questo modo la virtù dell'astinenza è raccomandata per il motivo di altre virtù.

2) S.AGOSTINO dice che l'astinenza dal cibo e dalla bevanda non avviene perché il cibo fosse considerato come intrinsecamente cattivo, ma per il motivo dell'ascesi (*castigatio corporis*), che sembra ordinata alla castità, così che non appare la differenza tra astinenza e castità.

Risposta.

Per l'astinenza il corpo viene castigato non solo contro le tentazioni della lussuria, ma anche contro quelle della gola, perché astenendosi dal cibo l'uomo si fortifica per vincere le tentazioni della gola, che sono tanto più forti quanto più l'uomo cede a loro. Eppure nulla impedisce che

⁶⁵ Nel senso che l'astinente non necessariamente pratica l'astinenza per una forma di pazienza: vedi per esempio l'anoressia.

⁶⁶ In quanto l'astinente può insuperbirsi per la sua astinenza.

l'astinenza sia una virtù speciale, anche se è un aiuto molto valido in vista della castità⁶⁷, perché una virtù aiuta un'altra.

- 3) Come l'uomo deve accontentarsi di un cibo moderato, così deve essere moderato anche nel vestirsi. Ora riguardo al vestirsi non c'è una virtù speciale e quindi sembra che non ci debba essere nemmeno riguardo al cibo.

Risposta.

L'uso delle vesti è introdotto dall'arte, mentre l'uso del cibo è un fatto naturale. Perciò si richiede maggiormente una virtù speciale riguardo alla moderazione del cibo che riguardo alla moderazione dei vestiti.

Anche qui però c'è una virtù ordinata al vestirsi moderato che è la modestia, essa però non è una virtù tanto speciale quanto l'astinenza perché la sua materia coinvolge tutte le azioni esterne dell'uomo.

VII. Q. 149

LA SOBRIETA'.

| |
|---|
| ▶ determinazioni intrinseche: <ul style="list-style-type: none"> ▸ materia (1) ▸ specificità (2) |
| ▶ determinazioni esterne: <ul style="list-style-type: none"> ▸ circostanze che rendono illecito l'uso del vino in genere (3) ▸ circostanze speciale: la persona (4) |

-41-

1. La materia della sobrietà è la bevanda.

Sir 31,32 (27): “Il vino è come la vita per gli uomini, purché tu lo beva con misura (Vulg. “in sobrietate”)”.

| | |
|----|---|
| Ma | Le virtù che si denominano da una condizione generale di ogni virtù, rivendicano per sé specialmente quella materia in cui è più difficile e più lodevole osservare tale condizione (ad es. forza-pericoli di morte, temperanza-piaceri del tatto). |
| Mi | Etimologicamente il nome della sobrietà deriva dalla misura (<i>sobrius = sobriam mensuram servans</i>). |
| Co | Perciò la sobrietà si riferisce a quella materia in cui è più lodevole osservare la misura. |

| | |
|------------------|---|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | La materia in cui è più lodevole osservare la misura è la bevanda inebriante, perchè il suo |

⁶⁷ In quanto, rafforzando la volontà, le consente di applicarsi in altri campi, come quello della castità. L'idea invece che l'astenersi dalle carni aiuti ed evitare i peccati della “carne” è una convinzione senza reale fondamento, basata solo sul significato equivoco del termine “carne” nell'uno e nell'altro caso. Ciò non toglie che possano esistere delle buone diete vegetariane.

| | |
|-----------------|---|
| | uso misurato è molto utile, mentre un eccesso anche minimo in esso arreca molto danno impedendo l'uso della ragione più ancora che l'immoderazione nel mangiare: cf Sir 31,39-40 (29-30): "Amarezza dell'anima è il vino bevuto in quantità, con eccitazione e per sfida. L'ubriachezza accresce l'ira dello stolto a sua rovina, ne diminuisce le forze e gli procura ferite". |
| Co ¹ | Perciò la sobrietà si esercita specialmente riguardo alla bevanda che può inebriare (bevande alcoliche in particolare).
Prendendo però il nome di "sobrietà" nel suo significato comune, esso si può dire della misura in una qualsiasi materia. |

1) Rm 12,3 sembra indicare che vi è una sobrietà anche riguardo al sapere.

Risposta.

La considerazione della sapienza si può dire "inebriante" metaforicamente in quanto attrae l'animo con il suo piacere. Cf Sal 23(22), 5: "Calix meus inebrians quam praeclarus est (Vulg.)". Perciò circa la contemplazione della sapienza si dà una somiglianza di sobrietà.

2) Sap. 8,7 mette la sobrietà insieme con le altre tre virtù cardinali identificandola così con la temperanza che non si esercita solo riguardo alla bevanda, ma anche riguardo al cibo e alla vita sessuale.

Risposta.

Tutto ciò che è materia della temperanza è necessario alla vita, cosicché l'eccesso in tutte queste cose è dannoso, ragion per cui in tutto ciò si deve osservare la misura che spetta alla sobrietà. Ma un eccesso anche minimo nuoce massimamente nell'uso di bevande inebrianti, ragion per cui la sobrietà riguarda come sua materia speciale appunto tali bevande.

3) Sembra che la sobrietà debba esserci non solo nelle azioni e passioni interne, ma anche negli atteggiamenti esterni.

Risposta.

La misura si richiede in tutto, ma non è ugualmente necessaria in tutto e perciò si riserva il significato speciale di "sobrietà" solo a quella materia nella quale la misura è massimamente necessaria.

2. La sobrietà è una virtù speciale.

-42-

| | |
|----|---|
| Ma | Laddove si trova un impedimento speciale alla ragione, è necessario porre una virtù morale speciale per toglierlo. |
| Mi | La bevanda inebriante ha in sé una ragione speciale di impedimento riguardo all'uso della ragione. |
| Co | Perciò per togliere l'impedimento speciale derivante dalla bevanda inebriante, è necessario porre una virtù speciale che è appunto la sobrietà. |

- 1) L'astinenza riguarda cibo e bevanda, ma riguardo al cibo non si dà una virtù speciale, perciò nemmeno riguardo alla bevanda.

Risposta.

Il cibo e la bevanda, il nutrimento in genere, possono comunemente impedire l'uso della ragione per immoderazione del piacere che ne deriva e così si pone l'astinenza riguardo al cibo e alla bevanda comunemente presi.

Ma la bevanda inebriante pone un impedimento speciale e quindi riguardo ad essa si esige una virtù speciale.

- 2) L'astinenza riguarda i piaceri del tatto, in quanto è il senso del nutrimento, ma il nutrimento è costituito insieme dal cibo e dalla bevanda.

Risposta.

La virtù dell'astinenza non riguarda il cibo e la bevanda in quanto nutrono, ma in quanto possono impedire l'uso della ragione. Per conseguenza non è necessaria una virtù speciale riguardante la ragione formale del nutrimento come nutrimento.

- 3) I cibi e le bevande sono a loro volta molto differenziati, perciò, se la sobrietà fosse virtù speciale, sembrerebbe che si dovesse porre una virtù speciale riguardo ad ogni differenza del cibo e della bevanda.

Risposta.

Tra le bevande inebrianti vi è una sola ragione per cui possono impedire l'uso della ragione riguardo alla quale le differenze particolari tra tali bevande sono puramente accidentali e per conseguenza sono accidentali anche riguardo alla virtù morale. La differenza particolare tra bevande e cibi non diversifica le virtù.

3. L'uso di vino non è del tutto illecito.

I Tm 5,23: "Smetti di bere soltanto acqua, ma fa uso di un po' di vino a causa dello stomaco e delle tue frequenti indisposizioni".

Principio generale.

Nessun cibo e nessuna bevanda, considerati in se stessi, sono illeciti. Cf Mt 15,11: "Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo!".

Perciò bere il vino non è per se illecito.

Applicazione a circostanze particolari.

Accidentalmente l'uso del vino può risultare illecito **a causa di chi beve** o perché è **più sensibile** agli effetti del vino o perché **ha fatto voto** di non usarne. Ciò può verificarsi anche **a causa del modo di bere** in quanto **si eccede la misura** dovuta. Infine ciò può avvenire anche **a causa degli altri che ne rimangono scandalizzati**.

1) Nessuno può essere salvo senza la sapienza, ma la sapienza è impedita dall'uso del vino.

Risposta.

La sapienza comune che costituisce il minimo richiesto per la salvezza non richiede l'astinenza totale dal vino, ma solo l'osservanza della misura dovuta nel suo uso.

La sapienza perfetta a cui alcuni aspirano esige da essi un'astinenza completa dal vino a seconda delle circostanze di persone e luoghi.

-43-

2) In Rm 14,21 si dice che è bene non bere il vino né mangiare la carne e quindi sembra che l'uso del vino sia illecito.

Risposta.

S.PAULO non dice che è sempre bene astenersi dal vino, ma solo in quel caso in cui gli altri dovrebbero prendere da ciò occasione di scandalo.

3) S.GEROLAMO dice che l'uso del vino inizia dopo il diluvio (e così anche il nutrirsi di carne), ma Cristo ha riportato le cose al loro principio. Perciò sembra che dopo la venuta di Cristo non sia più lecito bere il vino.

Risposta.

Il Cristo ci ha allontanato da alcune cose come del tutto illecite, da altre invece in quanto costituiscono un impedimento alla perfezione e così allontana dall'uso del vino alcuni uomini dedicati alla ricerca della perfezione.

4. Le persone dalle quali si richiede la sobrietà.

I Tim. 3,11: "Allo stesso modo le donne siano dignitose, non pettegole, sobrie, fedeli in tutto".

Tt 2,6: "Esorta ancora i più giovani ad essere assennati (Vulg. ut sobrii sint)".

Da tutte queste autorità appare che non solo le persone di particolare dignità, ma tutti devono essere sobri.

Argomento sistematico.

La virtù è ordinata sia ad escludere il peccato e frenare la concupiscenza, sia a condurre al fine buono e quindi si richiede per due motivi:

a) **per frenare la concupiscenza e togliere il vizio** e così si richiede la sobrietà anche nei giovani e nelle donne e in genere in tutti coloro che potrebbero subire un danno maggiore dall'ubriachezza,

b) **per condurre a delle azioni adeguate all'ufficio che uno ricopre e** così si richiede **negli anziani**, che devono istruire e edificare gli altri, **nei chierici e in tutti i ministri della Chiesa** che si devono dedicare assiduamente e con mente devota ai loro uffici spirituali e infine **nei re e nei governanti** che devono guidare con sapienza il popolo loro affidato.

VIII. Q. 151

LA CASTITÀ.

| |
|-------------------------------|
| ▶ in sé: |
| ▶ è virtù (1) |
| ▶ è virtù speciale (2) |
| ▶ riguardo ad altre virtù: |
| ▶ riguardo all'astinenza (3) |
| ▶ riguardo alla pudicizia (4) |

1. La castità è una virtù.

| | |
|----|--|
| Mi | La castità deriva etimologicamente dal fatto che la concupiscenza è per così dire “castigata” dalla ragione. La concupiscenza infatti deve essere frenata allo stesso modo in cui l'educatore deve frenare i desideri irragionevoli di un bambino. |
| Ma | Ora la natura propria di una virtù morale consiste proprio nel fatto di essere qualcosa di moderato secondo la ragione. |
| Co | Perciò è ovvio che la castità è una virtù. |

-44-

- 1) Sembra che la castità sia più una disposizione del corpo che dell'anima e che quindi non possa essere virtù.

Risposta.

La castità ha il suo soggetto nell'anima e la sua materia nel corpo, in quanto le è proprio il fatto che uno si serva moderatamente delle membra del corpo, secondo il giudizio della ragione e la scelta della volontà.

- 2) La castità non sembra essere qualcosa di volontario, perchè può essere tolta per violenza.

Risposta.

Come osserva S.AGOSTINO se rimane il proposito santo dell'anima, nemmeno al corpo può essere tolta la santità per violenza altrui.

- 3) Negli infedeli non c'è virtù, eppure alcuni tra loro sono casti.

Risposta.

Negli infedeli vi può essere l'atto di castità (e anche l'abito acquisito), ma non vi può essere in loro la castità infusa (soprannaturale) come vera virtù perchè non sono ordinati al fine ultimo soprannaturale della vita umana. (Cf., *Sum.Theol.*, II-II, q.23, a.7).

4) La castità si annovera tra i frutti dello Spirito (Gal 5,23).

Risposta.

In quanto opera secondo la ragione, la castità è una virtù morale; in quanto si diletta nel suo atto, è un frutto dello Spirito.

2. La castità è una virtù speciale.

Propriamente parlando la castità è **una virtù speciale** determinata dalla sua materia particolare che sono i desideri dei piaceri sessuali.

Metaforicamente parlando, come il piacere sessuale deriva dall'unione dei corpi, così il piacere spirituale deriva dall'unione della mente con certe cose. Se la mente dell'uomo si diletta nella spirituale congiunzione con quel bene con il quale deve congiungersi, e cioè ultimamente con Dio, astenendosi allo stesso tempo da ogni congiunzione dilettevole con dei beni contrastanti l'ordine divino, si ha **la castità spirituale**. Al contrario, se la mente dell'uomo si congiunge con piacere e contro l'ordine dovuto istituito da Dio con qualunque altra cosa, si ha **la fornicazione spirituale**. E in questo senso metaforico **la castità è una virtù generale**, perché in ogni virtù la mente umana è allontanata dal congiungersi con piacere con delle cose illecite. Tale castità metaforica consiste però principalmente nella carità e nelle altre virtù teologali, per mezzo delle quali la mente umana viene congiunta con Dio.

(Ad 2m)

Il nome della castità deriva dal "castigare", ma ogni moto della parte appetitiva deve essere castigato dalla ragione.

Risposta.

Il desiderio delle cose dilettevoli secondo il tatto ci è molto connaturale, perché è ordinato alla conservazione della natura e per conseguenza, se non è frenato, ma anzi nutrito con il consenso volontario, cresce disordinatamente come un bambino abbandonato a se stesso. Perciò il desiderio di tali piaceri ha bisogno di castigo più di ogni altro. E riguardo a tali desideri si parla antonomasticamente della castità come la fortezza riguarda in particolare ciò in cui si ha bisogno di una certa fermezza di animo più che in ogni altra cosa.

-45-

3. La castità è una virtù distinta dall'astinenza.

| | |
|----|--|
| Ma | La temperanza riguarda i desideri dei piaceri del tatto così che laddove vi è un diverso motivo di piacere, vi sono anche diverse virtù appartenenti alla temperanza. |
| Mi | Ora i piaceri sono proporzionati alle operazioni, che sono di genere diverso riguardo all'uso del cibo (conservazione dell'individuo) e riguardo all'uso della sessualità (conservazione della |

| | |
|----|--|
| | specie). |
| Co | Perciò la castità, che ha per materia propria i piaceri sessuali, è una virtù distinta dall'astinenza che riguarda i piaceri del cibo. |

1) Sia i piaceri del mangiare che quelli della sessualità appartengono al senso del tatto.

Risposta.

La temperanza ha per materia propria i piaceri del tatto secondo il giudizio sensibile riguardo agli oggetti tangibili. Tale giudizio è uguale in tutti, ma secondo l'uso dei tangibili che è diverso nel nutrimento e nella procreazione (sessualità).

2) L'astinenza frena alcuni vizi dell'intemperanza e quindi sembra che operi quel "castigare" che è proprio della castità.

Risposta.

I piaceri sessuali offuscano la ragione più di quelli nutritivi e quindi hanno bisogno di un maggiore freno ("castigo"), perché, se incontrano il consenso della volontà cresce in loro la forza della concupiscenza e la forza della mente viene ulteriormente diminuita⁶⁸.

3) I piaceri del nutrimento sono ordinati ai piaceri sessuali. S.GEROLAMO mette in risalto il legame tra la gola e la lussuria.

Risposta.

I piaceri degli altri sensi sono ordinati ai piaceri del tatto e solo così, e non già in se stessi, contribuiscono alla conservazione della natura. I piaceri del nutrimento sono anch'essi in qualche modo ordinati ai piaceri sessuali, ma oltre a questo hanno in se stessi un ordine preciso in vista della conservazione della vita umana e quindi sono materia di una virtù speciale, l'astinenza, il cui atto è a sua volta ordinato al fine della castità.

4. La pudicizia appartiene specialmente alla castità.

| | |
|----|---|
| Mi | La pudicizia deriva dal pudore (verecondia) e quindi riguarda propriamente ciò di cui ci si vergogna di più ⁶⁹ . |
| Ma | Ora gli uomini si vergognano massimamente degli atti sessuali ⁷⁰ - nemmeno il legittimo atto coniugale è privo di vergogna, perchè il moto dei genitali non è sottomesso alla ragione come |

⁶⁸ S'intendono i piaceri sregolati, giacchè invece quelli regolati o giustificati non nuocciono alla vita spirituale, ma la favoriscono. Si pensi a certe coppie di intellettuali o professionisti o persone colte, oggi sempre più frequenti grazie alla recente elevazione della dignità e della cultura femminili. L'unione felice dell'uomo e della donna, secondo il piano genesiaco, non è solo finalizzata alla procreazione, ma anche alla pienezza dell'umano mediante un'opportuna reciprocità e produce ricchi frutti nell'ambito della cultura e della spiritualità. Cf il mio libro *La coppia consacrata*, Edizioni Vivere In, Monopoli (BA) 2008.

⁶⁹ Emerge qui il presupposto, che ho già criticato, del principio platonico del primato dei vizi carnali su quelli spirituali.

⁷⁰ Questa constatazione non si riferisce ad un'inclinazione dell'uomo come tale, ma ad una coscienza morale propria di una particolare situazione storica, oggi talmente superata che si cade spesso nell'assenza del pudore o della vergogna.

| | |
|----|--|
| | il moto di altri membri esterni. La vergogna poi non riguarda solo l'unione carnale, ma anche i suoi segni. |
| Co | Perciò la pudicizia riguarda la sessualità e in particolare i suoi segni (sguardi, baci, carezze ecc.) e siccome questi ultimi appaiono maggiormente, la pudicizia riguarda soprattutto tali segni esterni, mentre la castità riguarda piuttosto la stessa unione carnale. La pudicizia è quindi ordinata alla castità, non come una virtù distinta, ma in quanto esprime una sua circostanza particolare. Talvolta addirittura si pone una virtù per l'altra. |

(Ad 3m)

Tutti i vizi dell'intemperanza sono obbrobriosi e quindi fuggiti dalla pudicizia.

Risposta.

Tra i vizi dell'intemperanza i più obbrobriosi sono i peccati sessuali sia a causa della disobbedienza dei membri genitali, sia a causa del fatto che da tali **peccato** la ragione è massimamente assorbita.

IX. Q. 155.

LA CONTINENZA.

| |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> ▶ in sé: <ul style="list-style-type: none"> ▸ caratteristica di virtù (1) ▸ determinazioni intrinseche: <ul style="list-style-type: none"> ▪ materia (2) ▪ soggetto (3) ▶ riguardo ad altre virtù: il suo ordine alla temperanza (4) |
|---|

1. La continenza e la caratteristica della virtù morale.

Secondo ANDRONICO la continenza è “un abito non vinto dal piacere” e quindi un abito lodevole, un abito che dovrebbe avere la caratteristica di virtù.

Argomento di ragione.

Diverso significato del nome “continenza”:

a) Essa è ciò per mezzo di cui ci si astiene da ogni piacere sessuale. In questo senso S.PAULO nomina la continenza accanto alla castità (Gal 5,23).

In questa accezione:

Una visione morale veramente equilibrata richiederebbe sì che ci si vergognasse dei peccati di sesso, ma soprattutto dei peccati ben peggiori dell'egoismo, dell'empietà, dell'eresia, della superbia, dell'odio, della vendetta, della violenza, dell'omicidio, dell'ingiustizia o dell'oppressione dei poveri. Certamente l'odierna corruzione sessuale dei nostri giorni è talmente grave, che mostra il suo sbocco più abbominevole nello stesso omicidio dell'innocente, come è dimostrato dalla diffusa pratica dell'aborto, addirittura “legalizzata” dalla legge civile.

- la continenza principale è **la verginità** e
- la continenza secondaria è **la vedovanza**. E tale continenza è virtù come lo è anche la **verginità**.

b) E' ciò per mezzo di cui si resiste alle veementi concupiscenze cattive che esistono nel soggetto. Così parlano della continenza ARISTOTELE e CASSIANO (*Collationes Patrum*). In questa accezione la continenza **ha qualcosa della caratteristica della virtù**, in quanto rafforza la ragione contro l'impeto delle passioni, affinché non si lasci trascinare da esse, ma **non arriva alla ragione perfetta di una virtù morale**, il cui effetto raggiunge anche l'appetito sensitivo sottomettendolo alla ragione e non permettendo che sorgano in esso delle passioni contrarie ad essa. Se si allarga il significato del termine "virtù" ad ogni principio di opere lodevoli, in questo senso più vasto (e solo così) anche la continenza si può chiamare virtù,

(Ad 2m)

Qualcuno può peccare astenendosi da un'opera buona e quindi tale astensione (continenza) non è lodevole nè può essere una virtù.

Risposta.

| | |
|----|--|
| Mi | L'uomo è propriamente ciò che è secondo la ragione, cosicchè si dice di qualcuno che "si tiene in se stesso" (si contiene), se si tiene in ciò che conviene alla ragione ⁷¹ . |
| Ma | Ora ciò che è perverso non conviene alla ragione. |
| Co | Perciò si dice continente solo chi si tiene in ciò che corrisponde alla ragione retta, non in ciò che corrisponde alla ragione perversa. |

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Ora alla ragione retta si oppongono le concupiscenze perverse come alla ragione perversa si oppongono i desideri buoni. |
| Co ¹ | Perciò è veramente e propriamente continente solo chi persiste nella retta ragione astenendosi dai cattivi desideri; chi invece persiste nella ragione perversa astenendosi dalle aspirazioni buone, non solo non si può chiamare continente, ma si deve piuttosto chiamare ostinato nel male. |

-47-

2. La materia della continenza sono i desideri dei piaceri di tatto.

| | |
|----|--|
| Mi | "Continenza" significa un certo freno (trattarsi dal seguire una passione) e quindi riguarda propriamente quelle passioni che spingono a perseguire qualcosa e non già quelle che portano ad un certo tirarsi indietro come avviene col timore ed altre passioni simili, dove non è lodevole porre un freno, ma al contrario è lodevole dare fermezza all'animo nel proseguire ciò che detta la ragione. |
| Ma | Ora le passioni spingono a perseguire qualcosa con tanto più di veemenza quanto più seguono l'inclinazione della natura, che è il principio di tutto ciò che la segue. Tale inclinazione poi |

⁷¹ Viceversa diciamo "dissoluto" - da "dis-solvo" - chi "si lascia andare", ossia "scioglie" in qualche modo i freni che lo trattengono - lo "con-tengono" - dal compiere il male e dal controllo della passione. Mentre il "contenere" in genere è un fatto positivo, che dice ordine e forma, la dissoluzione è un fatto negativo, che dice disordine e deformazione.

| | |
|----|---|
| | tende principalmente a ciò che è necessario per la conservazione dell'individuo (nutrimento) e della specie (sessualità). |
| Co | Perciò la continenza riguarda ciò che è necessario per la conservazione della natura, in particolare il nutrimento e la procreazione. |

| | |
|------------------|--|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Ora i piaceri aggiunti all'operazione nutritiva e procreativa sono dei piaceri di tatto. |
| Co ¹ | Perciò la continenza e l'incontinenza riguardano propriamente i desideri dei piaceri del tatto. |

(Ad 1m)

Come la temperanza specifica riguarda i piaceri del tatto e quella comunemente detta si estende a qualsiasi altra materia, così vi è anche una continenza che riguarda specificamente i piaceri del tatto come la materia principale (più difficile) e una continenza comunemente detta che riguarda anche altre materie.

(Ad 2m)

Riguardo al timore non si loda la continenza (freno), bensì la fermezza di animo.

L'ira invece, pur essendo nell'irascibile, ha un certo impeto (desiderio di vendetta), il quale però proviene da una considerazione sensibile (ad es. la percezione di essere feriti) e quindi non segue immediatamente un'inclinazione naturale, perciò uno si può dire continente nel campo dell'ira secondo un aspetto ristretto, ma non semplicemente.

(Ad 3m)

Anche i beni esterni (onori, ricchezze, ecc.) non sono strettamente necessari per la conservazione della natura e quindi la continenza che li riguarda è continenza *secundum quid* e non *simpliciter*.

(Ad 4m)

E' usuale parlare di continenza più nel campo sessuale che in quello di nutrizione perché i piaceri sessuali sono più veementi e quindi hanno più bisogno di freno (continenza).

(Ad 5m)

La continenza (o incontinenza) riguarda sempre passioni connaturali all'uomo, non quelle perverse o "selvagge" che sono disumane.

3. Il soggetto della continenza non è il concupiscibile, ma la volontà.

| | |
|----|--|
| Ma | Ogni virtù toglie l'atto cattivo di quella potenza in cui si trova. |
| Mi | Ora la continenza non toglie l'atto cattivo nel concupiscibile, perchè il continente continua ad avere dei desideri cattivi. |
| Co | Perciò la continenza non è nel concupiscibile come nel suo soggetto. |

Argomento sistematico.

| | |
|-----------------|--|
| Ma | La virtù rende il suo soggetto differente da quella disposizione che ha se è soggetto al vizio contrario. |
| Mi ¹ | Ora il concupiscibile è ugualmente disposto nel continente e nell'incontinente, perché in entrambi vi sono desideri cattivi veementi. |
| Co | La continenza non è nel concupiscibile come nel suo soggetto. |
| Mi ² | Anche la ragione è ugualmente disposta nel continente e nell'incontinente, in quanto entrambi hanno la ragione retta e se non sono attualmente soggetti all'influsso della passione, hanno il buon proposito di non seguire i desideri illeciti. |
| Co ² | Perciò la continenza non è nemmeno nella ragione. |
| Mi ³ | La prima differenza operata dalla continenza (a differenza dalla incontinenza) si trova nella scelta, perché il continente, anche se sente desideri molto forti, sceglie però di non seguirli a causa della ragione, mentre l'incontinente sceglie di seguirli contro l'opposizione della ragione. |
| Co ³ | Perciò è necessario che la continenza abbia per soggetto quella facoltà dell'anima in cui vi è la scelta e cioè la volontà. |

- 1) Il soggetto di una virtù deve essere proporzionato alla materia che nel caso della continenza sono le passioni del concupiscibile.

Risposta.

La continenza riguarda i desideri dei piaceri del tatto come sua materia, ma opera nei loro riguardi non già una moderazione come fa la temperanza, che di fatto si trova nel concupiscibile, ma piuttosto oppone ad essi una certa resistenza e perciò dev'essere in un'altra facoltà dell'anima, perchè la resistenza tra due è di uno ad un'altro⁷².

- 2) Gli opposti sono circa lo stesso oggetto, ma l'incontinenza è nel concupiscibile, perciò sembra che sia in esso anche la continenza.

Risposta.

La volontà è intermedia tra la ragione ed il concupiscibile e può essere mossa dall'una e dall'altro; in chi è continente è mossa dalla ragione, in chi è incontinente è mossa dal concupiscibile. Come a primo movente la continenza si può attribuire alla ragione, mentre l'incontinenza al concupiscibile, ma l'una e l'altra sono immediatamente nella volontà come nel loro soggetto proprio.

- 3) La continenza riguarda le passioni che non sono nella volontà.

Risposta.

Le passioni non hanno la volontà per soggetto, ma la volontà può resistere ad esse e così avviene nella volontà del continente.

-49-

⁷² comporta la tensione tra due termini.

4. La continenza è meno perfetta che la temperanza.

- I. Se per continenza si intende l'astinenza completa da ogni piacere sessuale, allora la continenza in questo preciso significato è più perfetta della temperanza⁷³, come lo è anche la verginità rispetto alla semplice castità.
- II. Se invece si intende per continenza la resistenza della ragione (volontà) ai cattivi desideri che pure sono assai forti nell'uomo continente, allora la temperanza è molto più perfetta della semplice continenza⁷⁴.

Prova.

| | |
|----|---|
| Ma | Il bene della virtù è lodevole in quanto è conforme alla ragione. |
| Mi | Ora il bene della ragione è più vigoroso nel temperante nel quale anche l'appetito sensitivo è sottomesso alla ragione e per così dire più "educato" da essa, che nel continente, nel quale l'appetito sensitivo oppone una forte resistenza alla ragione a causa dei cattivi desideri che ancora esistono in esso. |
| Co | Perciò nel genere della virtù la continenza si rapporta alla temperanza come l'imperfetto al perfetto. |

(Ad 2m)

L'intensità della concupiscenza può derivare da due cause:

a) Da una causa corporale:

- in quanto alcuni per disposizione fisica sono più portati alla concupiscenza che altri; oppure
- in quanto alcuni hanno occasione di provar piacere, il quale accende la concupiscenza più di altri altri.

In questo caso la debolezza della concupiscenza diminuisce il merito (della continenza), la veemenza invece lo accresce⁷⁵.

b) Da una lodevole causa spirituale - ad es. dall'intensità della carità o dal vigore della ragione come avviene nell'uomo temperante.

In questo caso la debolezza della concupiscenza accresce il merito, la sua veemenza invece lo diminuisce.

(Ad 3m)

⁷³ Supponendo la dottrina della Chiesa della superiorità della verginità sul matrimonio. Nel matrimonio invece il piacere sessuale si attua secondo la retta ragione o con valore unitivo o con valore procreativo; il che è certamente più perfetto della semplice potenza sessuale non attuata, così come l'atto è più perfetto della potenza. Per questo nel matrimonio la verginità è ordinariamente meno perfetta dell'unione coniugale, salva la presenza di un voto di verginità emesso dagli sposi, come nel matrimonio di S.Giuseppe e Maria SS.ma.

⁷⁴ La continenza comporta un dominio faticoso dell'istinto (matrimonio) oppure un'altrettanto faticosa repressione (verginità). Invece nella temperanza l'istinto è tenuto sotto pieno controllo (matrimonio) oppure è represso con facilità e naturalezza (verginità).

⁷⁵ Perché la continenza, trovandosi davanti ad una forza contraria maggiore, per poterla vincere, dev'essere maggiore.

La volontà è più vicina alla ragione che all'appetito concupiscibile e perciò il bene della ragione (criterio di virtù) si manifesta dal fatto che esso arriva nei suoi effetti fino all'appetito concupiscibile e non si ferma alla sola volontà il che avviene nel temperante, mentre nel continent l'ordine della ragione raggiunge solo la volontà senza raggiungere l'appetito sensitivo (concupiscibile).

X. Q.157

LA CLEMENZA E LA MANSUETUDINE.

- ▶ In sé:
 - confronto tra di loro (1)
 - caratteristica della virtù (2)
- ▶ rispetto ad altre virtù:
 - rispetto alla temperanza in particolare
 - rispetto ad altre virtù in genere (4)

1. Il confronto tra la clemenza e la mansuetudine.

-50-

SENECA insegna che la clemenza è una certa dolcezza nel rapporto del superiore all'inferiore, mentre la mansuetudine è di chiunque nei confronti di chiunque.

| | |
|----|---|
| Mi | La virtù morale riguarda le passioni e le azioni. |
| Ma | Ora le passioni interne sono o principi o impedimenti delle azioni esterne. |
| Co | Perciò le virtù che moderano le passioni contribuiscono allo stesso effetto con le virtù che moderano le azioni, anche se differiscano secondo la specie. |

Esempio della giustizia e della liberalità.

La giustizia allontana l'uomo dal furto al quale si è inclinati a causa di un desiderio disordinato di denaro, desiderio moderato dalla liberalità, così che la liberalità contribuisce insieme con la giustizia allo stesso effetto che è astenersi dal furto.

Applicazione alla questione presente della clemenza e della mansuetudine.

L'ira porta ad infliggere una pena più grave, mentre la clemenza è propriamente diminutiva delle pene, così che la mansuetudine che frena l'impeto dell'ira contribuisce allo stesso effetto della clemenza. Eppure vi è tra loro una differenza di specie, in quanto la clemenza modera la punizione esterna, mentre la mansuetudine propriamente modera la passione dell'ira.

(Ad 2m)

L'affetto dell'uomo lo porta a moderare ciò che per sé gli dispiace. Per conseguenza chi ama un altro è dispiaciuto di per sé della sua pena e se ne compiace solo in ordine a qualcos'altro, cioè in alla giustizia ed alla correzione di chi è punito. L'amore muove quindi a diminuire le pene; il che spetta alla clemenza, mentre l'odio impedisce tale diminuzione. Eppure la clemenza non modera l'odio, ma modera solo la pena esterna.

(Ad 3m)

Alla mansuetudine che modera l'ira si oppone il vizio dell'iracondia; alla clemenza che diminuisce le pene si oppone il vizio della crudeltà, che comporta un eccesso nel punire. Chi però si compiace di per sé delle pene degli altri senza causa ragionevole, compie qualcosa di disumano e quindi si deve dire "selvaggio", come chi non ha l'affetto umano in virtù del quale ogni uomo naturalmente ama il suo simile.

2. Sia la clemenza che la mansuetudine sono virtù.

| | |
|----|--|
| Ma | La natura della virtù consiste nel fatto che l'appetito si sottomette alla ragione. |
| Mi | Ciò avviene nella clemenza, in quanto, diminuendo le pene, guarda alla ragione e avviene anche nella mansuetudine, in quanto modera l'ira secondo le esigenze della ragione. |
| Co | Perciò è ovvio che sia la clemenza che la mansuetudine sono delle virtù. |

-51-

(Ad 1m)

La severità riguarda più la punizione esterna che l'ira e quindi sembra opporsi piuttosto alla clemenza che alla mansuetudine; eppure non si oppone nemmeno ed essa, perché l'una e l'altra avviene secondo la ragione retta. La severità si mostra inflessibile nell'infliggere la pena quando la ragione retta lo esige; la clemenza invece diminuisce la pena secondo le esigenze della ragione considerando le circostanze, cioè quando deve e a chi deve.

(Ad 2m)

L'abito che tiene il retto mezzo nell'ira è senza nome e si denomina dalla diminuzione dell'ira (mansuetudine), perché la virtù è più vicina alla diminuzione che alla sovrabbondanza, in quanto è più naturale all'uomo desiderare la vendetta delle ingiurie che gli sono state fatte che desistere da essa.

La clemenza diminuisce le pene non quanto a ciò che avviene secondo la ragione retta, ma piuttosto quanto a ciò che avviene secondo la giustizia legale non tanto in genere quanto piuttosto badando a delle circostanze particolari e per così dire eccezionali. In tal modo la clemenza si rapporta alla severità come l'*epieikeia* alla giustizia legale, alla quale appartiene la severità quanto all'inflizione delle pene secondo la legge.

3. La clemenza e la mansuetudine sono parti quasi potenziali della temperanza.

SENECA, *de Clem.* II, c.3, dice che "la clemenza è la temperanza dell'animo nell'esercizio della potestà di punire".

| | |
|----|--|
| Mi | Le parti (potenziali) si attribuiscono alle virtù principali in quanto imitano il modo della virtù principale nelle materie secondarie (modo, da cui dipende principalmente la lode di una virtù e da cui la virtù stessa assume il suo nome). |
| Ma | Come il nome della giustizia consiste in una certa uguaglianza e quello della fortezza in una certa fermezza , così il nome della temperanza consiste in un certo freno , in quanto pone un freno ai piaceri più veementi che sono quelli del tatto. |
| Co | Perciò le parti potenziali della temperanza consisteranno nel porre un freno riguardo ad una materia meno ardua di quella dei piaceri del tatto. |

| | |
|------------------|---|
| =Mi ¹ | |
| Ma ¹ | Sia la clemenza che la mansuetudine consistono in un certo freno che la clemenza impone all'inflizione delle pene e la mansuetudine alla passione dell'ira, la quale così viene mitigata. |
| Co ¹ | Per conseguenza, sia la clemenza che la mansuetudine si aggiungono alla temperanza come virtù secondarie a quella principale e in questo senso sono annoverate tra le sue parti (potenziali). |

- 1) Sembra che la diminuzione di pene spetti all'*epieikeia* che è parte della giustizia e non della temperanza.

Risposta.

La diminuzione della pena può avvenire:

- a) Secondo l'intenzione del legislatore, anche se ciò non è espresso nella lettera della legge e così spetta all'*epieikeia*.
- b) Secondo la moderazione dell'affetto interiore, al quale l'uomo è soggetto nell' infliggere la pena e così deriva dalla **clemenza**.

-52-

Una tale moderazione di animo proviene da una certa dolcezza di affetto, per cui uno teme tutto ciò che potrebbe rattristare unaltro (lenità di animo), mentre l'austerità⁷⁶ dell'animo sembra derivare al contrario dal fatto che uno non teme di rattristare gli altri.

- 2) La clemenza e la mansuetudine riguardano le ire e non le concupiscenze come la temperanza.

Risposta.

L'affinità delle virtù secondarie a quella principale si giudica più secondo il modo che secondo la materia e così la clemenza e la mansuetudine, anche se si esercitano in una materia diversa da quella della temperanza, convengono però con essa nel modo che osservano nella loro materia propria.

- 3) La sevizia, opposta alla clemenza e alla mansuetudine è una specie di insania e così sembra opporsi alla prudenza più che ad ogni altra virtù morale.

Risposta.

L'insania si oppone alla sanità e come la sanità del corpo si corrompe per il fatto che un corpo si allontana dalla complessione dovuta alla specie umana, così anche la sanità dell'anima si corrompe per il fatto che l'anima umana si allontana dalla dovuta disposizione corrispondente alle esigenze della specie umana. Ciò può avvenire sia quanto alla ragione (quando uno perde l'uso della ragione), che quanto alla facoltà appetitiva, ad es. quando si perde l'affetto umano naturale in virtù del quale ogni uomo è naturalmente amico di ogni altro. L'insania, che si oppone all'uso della ragione, è opposta alla prudenza; invece l'insania che consiste nel fatto che uno si rallegra nelle

⁷⁶ Meglio: asprezza, durezza.

pene degli uomini, si dice “insania” proprio perché per questo fatto sembra che l’uomo sia privo di affetto umano, che è seguito dalla clemenza.

4. Il posto della clemenza e della mansuetudine tra le virtù.

La clemenza e la mansuetudine non possono essere le virtù più grandi in assoluto. La loro funzione infatti consiste nell’allontanare dal male diminuendo l’ira o la pena, ma è più perfetto conseguire il bene che essere privi del male, ragion per cui quelle virtù che direttamente ordinano al bene (ossia la prudenza e la giustizia) prevalgono semplicemente sulla clemenza e la mansuetudine.

Sotto un aspetto ristretto la mansuetudine e la clemenza possono avere una certa eccellenza tra quelle virtù che resistono ai desideri disordinati:

- **la mansuetudine** mitiga l’ira, il cui impeto impedisce più di ogni altra passione all’anima umana di esercitare il libero giudizio sulla verità, cosicché la mansuetudine rende l’uomo massimamente padrone di se stesso. I desideri dei piaceri del tatto sono però più turpi e molestano più continuamente, ragion per cui la temperanza si pone virtù principale,
- **la clemenza** diminuisce le pene ed in questo si avvicina più di ogni altra virtù morale alla carità, che è la virtù più grande tra tutte. La carità infatti ci fa operare il bene nei riguardi del prossimo e ci spinge a farli allontanare dal loro male.

-53-

(Ad 1m)

La mansuetudine prepara l’uomo alla conoscenza di Dio:

- a) rendendolo padrone di se stesso e
- b) facendo sì che l’uomo non contraddica la parola della verità come molti fanno a causa di una mozione dell’ira.

(Ad 3m)

La misericordia e la pietà da una parte e la mansuetudine e la clemenza dall’altra concorrono allo stesso effetto, che è impedire il male del prossimo, ma differiscono tra di loro secondo la diversità del loro motivo:

- **La pietà** impedisce il male del prossimo a causa di una certa riverenza che si ha per i superiori (Dio, genitori, autorità).
- **La misericordia** impedisce il male del prossimo perché l’uomo si rattrista del male altrui come se fosse un male suo proprio; il che è effetto dell’amicizia che fa sì che gli amici godano e si rattristino delle stesse cose.
 - **La mansuetudine** opera questo in quanto allontana l’ira che spinge alla vendetta e la clemenza fa ciò per una certa dolcezza dell’animo in quanto giudica essere giusto che uno non sia più punito.

XI. Q. 161

L'UMILTÀ.

| |
|------------------------------------|
| ▶ caratteristica di virtù: |
| ‣ in genere (1) |
| ‣ in particolare: |
| ▪ soggetto (2) |
| ▪ atto (3) |
| ▶ determinazioni aggiunte: |
| ‣ paragone con altre virtù: |
| ▪ appartenenza alla temperanza (4) |
| ▪ confronto con altre virtù (5) |
| ‣ gradualità (6) |

1. L'umiltà è una virtù.

| | |
|----|--|
| Mi | Il bene arduo ha in sé:
a) un aspetto secondo il quale attrae il desiderio e cioè la ragione di bene, ma ha in sé anche
b) un aspetto secondo il quale dissuade l'appetito ed è la difficoltà del conseguimento (la ragione dell'arduo).
Il primo aspetto (a) porta alla speranza, il secondo (b) porta alla disperazione. |
| Ma | Ora:
‣ riguardo ai moti appetitivi impellenti ⁷⁷ (a) occorre porre una virtù che li modera e li frena;
▶ riguardo invece ai moti che agiscono a modo di dissuasione (b) occorre porre una virtù che conferma e che spinge (il soggetto a sostenerli e aggredirli). |
| Co | Perciò riguardo al desiderio del bene arduo bisogna porre due virtù:
a) Una per temperare e moderare l'animo affinché non tenda immoderatamente a delle cose troppo alte; questo spetta all' umiltà .
b) Un'altra per confermare l'animo contro la disperazione e per spingerlo alla ricerca di cose grandi in conformità alla retta ragione; e questo spetta alla magnanimità . ⁷⁸ |

⁷⁷ Ossia che spingono: sono gli impulsi affettivi. Si distinguono dai moti affettivi attraenti o attrattivi, i quali attirano il soggetto verso un bene. L'impulso e l'attrazione vanno sempre assieme. Si tratta dello stesso moto, visto nel primo caso dal punto di vista della causa efficiente, nel secondo, dal punto di vista del fine.

⁷⁸ Queste due virtù vanno strettamente congiunte ed attuate, ora l'una e ora l'altra, a seconda delle circostanze e delle necessità. L'umiltà serve per vincere l'orgoglio; la magnanimità serve per vincere la timidezza o la meschinità. Se vengono separate l'una dall'altra, si cade nel vizio opposto a quello della virtù opposta. Per esempio, un'umiltà senza magnanimità diventa meschinità, viltà, o repressione della personalità.

Si potrebbe aggiungere che alcuni santi, come per esempio di Santa Caterina da Siena, hanno concepito l'umiltà in un modo più profondo, come riconoscimento del proprio nulla davanti a Dio e di conseguenza come principio dell'obbedienza a Dio. In questo caso, come dice la Santa senese, l'umiltà è "il buon terreno nel quale cresce l'arbore della carità". In tal senso si può concepire l'umiltà non tanto legata alla temperanza, quanto piuttosto alla verità circa la propria esistenza, come affermava Santa Teresa di Gesù Bambino. Da questa autoscienza sorge la carità, come operosità e messa a frutto dei doni ricevuti da Dio. In questo caso nasce la magnanimità.

L'atto radicale dell'umiltà, ancor più che alla temperanza, spetta alla sincerità e consiste nel riconoscere la propria condizione di creatura, con i propri valori, i propri limiti e i propri difetti. L'atto originario dell'umiltà è dunque l'*adaequatio intellectus ad rem*, il realismo gnoseologico, l'amore per la verità, la sottomissione dell'intelligenza al reale, l'obbedienza intellettuale al reale. Essa fa parte dell'onestà intellettuale, che possiamo chiamare anche

CONCLUSIONE.

L'umiltà è una certa virtù morale il cui compito è quello di moderare e frenare il desiderio di cose eccelse.

(1m)

Etimologia (isidoriana) dell'umiltà: *humilis = quasi humi acclinis* (chino verso la terra).

Tale inclinazione verso il basso può derivare da diversi motivi:

- a) **da una causa estrinseca** quando uno è abbassato (umiliato) da un'altro e così ha ragione di un male penale;
- b) **da una causa intrinseca** e ciò può avvenire a sua volta:
 - 1) **bene** se uno considerando il suo difetto si tiene in basso secondo il suo modo: cf. Abramo che dice al Signore: "Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere" (Gen 18,27), ma anche
 - 2) **male**, come quando l'uomo non comprendendo il suo onore⁷⁹, si paragona agli animali insipienti; cf. Sal 49 (48), 13: "Ma l'uomo nella prosperità non comprende, è come gli animali che periscono".

(2m)

L'umiltà comporta nel suo atto una certa lodevole tendenza al basso (*dejectio ad ima*), il che talvolta avviene solo nei segni esterni e fittizi: falsa umiltà, che di fatto è una grande superbia; altre volte invece avviene secondo il moto interiore dell'anima e questa umiltà è veramente una virtù che non consiste in segni esterni, ma nella scelta interiore.

(3m)

L'umiltà reprime il desiderio secondo la retta ragione affinché non tenda in cose troppo grandi; la magnanimità, invece, spinge l'anima secondo la retta ragione affinché ricerchi cose grandi. Per conseguenza le due virtù non si oppongono tra loro, ma convergono nella ragione retta che si realizza nell'una e nell'altra⁸⁰.

(4m)

La perfezione si può intendere:

- a) **In assoluto** come assenza di qualsiasi difetto, sia nella propria natura che rispetto ad altro e così solo Dio è perfetto e non gli conviene l'umiltà secondo la natura divina, ma solo secondo la natura (umana) assunta.

"sincerità" o "lealtà" o "limpidezza" – *glasnost*, in russo, trasparenza - intellettuale. Dall'umiltà e sulla base dell'umiltà parte poi la magnanimità.

Per quanto riguarda S.Tommaso, egli, soprattutto come teologo, di fatto ha vissuto esemplarmente l'umiltà intesa in questo senso; tuttavia, quando tratta esplicitamente dell'argomento, queste cose non emergono forse perché l'Aquinate non riflettè sufficientemente su quanto già egli, da santo qual'era, viveva in prima persona.

⁷⁹ La sua dignità. L'"umiltà" della quale parla Kant, per rifiutare alla ragione speculativa la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, non è vera umiltà ma meschinità e grettezza di mente.

⁸⁰ La falsa umiltà è il disprezzo delle proprie qualità e quindi ingratitudine a Dio, per sottrarsi eventualmente al compimento del dovere; la falsa magnanimità è ambizione, millanteria e presunzione.

b) **Rispetto alla propria natura, stato o condizione di tempo** e così è perfetto l'uomo virtuoso, ma la sua perfezione è molto deficiente riguardo alla perfezione assoluta di Dio e così ad ogni uomo può competere l'umiltà.

(5m)

La giustizia legale ordina i rapporti tra gli uomini nella vite sociale; l'umiltà invece opera principalmente la sottomissione dell'uomo a Dio e di conseguenza (a causa di Dio) la sua sottomissione ad altri uomini secondo l'ordine della ragione.

2. L'umiltà ha il suo soggetto nella parte appetitiva⁸¹.

-55-

| | |
|----|---|
| Ma | La funzione propria dell'umiltà è reprimere se stessi affinché uno non sia portato a delle cose che lo superano. |
| Mi | Per reprimere ragionevolmente se stesso l'uomo deve conoscersi, deve sapere quale è il suo difetto rispetto a ciò che supera le sue capacità (deve conoscere quindi il proprio limite). |
| Co | Perciò la conoscenza del proprio difetto (limite) spetta all'umiltà come regola direttiva dell'appetito, ma essenzialmente l'umiltà consiste nello stesso appetito di cui modera il moto. |

(2m)

Tendere a delle cose grandi confidando nelle proprie forze in maniera smisurata è l'opposto dell'umiltà, ma tendere a cose grandi perché si ha fiducia dell'aiuto divino non è contrario all'umiltà, anzi proprio perché uno si sottomette a Dio nell'umiltà viene esaltato da Lui. S.AGOSTINO dice in *de Poenit.*, *serm.*351,c.1: MPL 39/1536: "Altro è alzarsi verso Dio, altro è alzarsi contro Dio. Chi si getta⁸² davanti a Lui, viene innalzato da Lui; chi si innalza contro di Lui⁸³, viene gettato lontano da Lui".

(3m)

Nella fortezza il freno⁸⁴ dell'audacia e la confermazione dell'anima contro il timore hanno la stessa ragione: preferire il bene della ragione al pericolo della morte.

Nel freno imposto alla presunzione della speranza (umiltà) e nella confermazione dell'anima contro la disperazione (magnanimità) vi è però una ragione diversa. Nel confermare l'anima contro la disperazione la ragione è quella del conseguimento del proprio bene (affinchè l'uomo disperando non si renda indegno di un bene che gli spettava), mentre nel reprimere la presunzione della speranza la ragione principale deriva dalla riverenza nei confronti di Dio, a causa della quale l'uomo non si attribuisce più di quanto gli è stato dato da Dio secondo il suo grado.

Diverso è quindi il rapporto tra fortezza e audacia e quello tra umiltà e speranza. La fortezza infatti si serve piuttosto dell'audacia e non la reprime tanto⁸⁵, ragion per cui la sovrabbondanza

⁸¹ Più radicalmente ha sede nell'intelletto ed entra nella più generale virtù dell'onestà intellettuale, per la quale l'intelletto si sottomette all'essere o al reale (realismo gnoseologico): è l'obbedienza alla verità (*adequatio intellectus ad rem*). Da qui poi sorge l'umiltà come virtù della potenza appetitiva. Viceversa la gnoseologia idealista, che antepone la propria idea al reale, è segno di superbia. Ma l'umiltà affettiva suppone l'umiltà intellettuale. Modera le proprie ambizioni solo chi conosce il proprio valore davanti a Dio.

⁸² Si protende

⁸³ "Chi si innalza, sarà abbassato".

⁸⁴ La moderazione.

⁸⁵ La modera.

dell'audacia assomiglia più alla forza che al suo difetto. L'umiltà invece reprime piuttosto la speranza e la fiducia che uno pone in se stesso e se ne serve meno, così che le è più contraria la sovrabbondanza che il difetto.

3. L'uomo si deve sottomettere in umiltà a tutti.

Fil 2, 3: "Ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso".

| | |
|----|---|
| Mi | Nell'uomo si può considerare ciò che è di Dio (salvezza e perfezione) e ciò che è dell'uomo (ogni difetto). |
| Ma | Ora l'umiltà riguarda propriamente la riverenza verso Dio in virtù della quale l'uomo si sottomette a Dio. |
| Co | <p>Perciò:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Ogni uomo, secondo quanto è in lui si deve sottomettere ad ogni suo prossimo secondo tutto quanto c'è di Dio nel prossimo. 2. L'umiltà però non richiede che uno sottometta tutto ciò che c'è di Dio in lui a tutto ciò che c'è di Dio nel prossimo. Infatti chi riceve un dono da Dio, sa di averlo e così senza danno dell'umiltà può preferire i doni che egli stesso ha ricevuto a quelli che sembrano essere dati ad altri. Ad es. riguardo al dono dell'apostolato dice S.PAOLO in Ef 3,5: "Questo mistero non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito". 3. L'umiltà non richiede nemmeno che uno sottometta tutto ciò che c'è di suo in lui a tutto ciò che c'è dell'uomo nel prossimo, altrimenti sarebbe necessario che ciascuno si stimasse peccatore più di ogni altro, mentre S.PAOLO dice senza danno dell'umiltà Gal 2,15: "Noi che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori". 4. Qualcuno può però pensare che nel prossimo ci sia un bene che egli stesso non ha, oppure che in lui stesso c'è un male che non c'è in un'altro e per tali motivi si può sottomettere all'altro in umiltà. |

-56-

Obiezione.

(arg.2)

L'umiltà deve stare dalla parte della verità, ma se uno essendo superiore si sottomettesse ad un altro inferiore ciò comporterebbe falsità.

Risposta.

La falsità si evita sempre ed infallibilmente se sottomettiamo tutto ciò che c'è di umano in noi a tutto ciò che c'è di divino in tutti gli altri.

Obiezione.

(arg.3)

Se uno si umiliasse davanti ad altri, ciò potrebbe risultare dannoso per gli altri che ne potrebbero prendere l'occasione di superbia e di disprezzo.

Risposta.

L'umiltà consiste principalmente nell'atto interiore che è occulto e quindi non può essere occasione di danno per gli altri. In questo senso dice S.AGOSTINO nella **Regola** che i superiori devono essere prostrati sotto i piedi dei sudditi per timore di Dio. Negli atti esterni di umiltà bisogna invece usare moderazione per evitare il danno del prossimo. Se uno però fa ciò che deve e gli altri si scandalizzano, ciò non è da imputare all'umile perché egli non scandalizza anche se gli altri sono scandalizzati.

4. L'umiltà è parte della modestia ossia della temperanza.

| | |
|----|---|
| Ma | Nell'assegnare delle parti ad una virtù si attende ⁸⁶ soprattutto al modo della virtù. |
| Mi | Ora il modo della temperanza consiste nel frenare e reprimere l'impeto di una certa passione. |
| Co | Perciò tutte le virtù che frenano o reprimono gli impeti passionali o moderano delle azioni si annoverano tra le parti potenziali della temperanza. |

-57-

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | Come la mansuetudine reprime il moto dell'ira, così l'umiltà reprime il moto della speranza (passionale) che è il moto di uno spirito tendente a cose (troppo) grandi. |
| Co ¹ | Perciò come la mansuetudine è annoverata tra le parti della temperanza, così anche l'umiltà è parte potenziale della temperanza. |

Tra le parti della temperanza l'umiltà è contenuta nella modestia (insieme con la studiosità e la modestia che modera le azioni esterne e quella che pone modo nell'apparato⁸⁷ (ornamento) esterno); invece la clemenza e la mansuetudine, pur essendo parti potenziali della temperanza, non sono racchiuse nella modestia, ma costituiscono un genere a parte, in quanto il bene che realizzano ha una ragione del tutto speciale di bene (così CICERONE distingue la temperanza dalla modestia, ma esime⁸⁸ la clemenza dalla modestia ponendola a parte: cf. *Summa Theologiae* II-II, q.160, a.2 c.a.).

L'umiltà è quindi moderazione dello spirito che tende in cose piccole convenientemente al suo modo proprio (chi realizza questo è chiamato da ARISTOTELE temperato /umile/ a differenza del magnanimo).

(Ad 2m)

L'umiltà è nell'irascibile come nel suo soggetto (modera infatti la passione della speranza), eppure si pone parte della temperanza a causa del suo modo che esercita nella sua materia (frenare la passione).

(Ad 3m)

⁸⁶ Si tiene conto.

⁸⁷ Abbigliamento.

⁸⁸ Esclude.

La magnanimità e l'umiltà convengono nella materia (speranza di grandi onori), ma differiscono nel modo (la magnanimità conferma l'animo davanti alle difficoltà derivanti dall'arduità della grandezza a cui si tende; l'umiltà invece frena il desiderio smisurato di eccellenza), ragion per cui la magnanimità si pone come parte della forza; l'umiltà invece come parte della temperanza.

5. Il posto dell'umiltà tra le altre virtù.

| | |
|-----------------|--|
| Ma | Il bene della virtù umana consiste nell'ordine della ragione. |
| Mi ¹ | L'ordine della ragione consiste principalmente nel rapporto al fine. |
| Co ¹ | Perciò le virtù teologali che hanno per oggetto il fine ultimo realizzano l'ordine della ragione più di ogni altra virtù e quindi sono le virtù semplicemente più grandi di tutte. |
| Mi ² | Secondariamente l'ordine della ragione consiste nella ragionevole disposizione dei mezzi al fine:
<ul style="list-style-type: none"> ▶ in se stessa tale disposizione (ordinazione) razionale: <ul style="list-style-type: none"> – è essenzialmente nella stessa ragion pratica – è partecipativamente nell'appetito; tale ordinazione universale dell'appetito è opera della giustizia, soprattutto quella legale; ▶ riguardo alla sottomissione dell'uomo a tale disposizione razionale partecipata nell'appetito, l'umiltà la realizza universalmente riguardo a tutto; invece ogni altra virtù la realizza solo in una materia speciale ristretta. |
| Co ² | Perciò dopo le virtù teologali e le virtù intellettuali che riguardano essenzialmente la ragione (prudenza) e dopo la giustizia (soprattutto quella legale) l'umiltà prevale su tutte le altre virtù. |

-58-

(Ad 2m)

L'insieme armonioso delle virtù è paragonabile ad un edificio e così ciò che è primo nell'acquisto delle virtù assomiglia al fondamento. Ora, le virtù vere (tali da condurre al fine ultimo *simpliciter*) sono infuse da Dio e così la prima cosa nell'acquisto di una virtù (infusa) si può considerare in due modi:

- a) **a modo di un fattore che rimuove l'ostacolo (*removens prohibens*)** e così **l'umiltà è prima** espellendo la superbia, a cui Dio resiste, e rendendo di conseguenza l'uomo sottomesso e aperto (*patulum*) all'influsso della grazia divina,
- b) **direttamente** come ciò per cui già ci si avvicina a Dio e così il primo passo verso Dio si compie nella **fede** (Eb 11,6) che pone il fondamento dell'edificio spirituale in una maniera più nobile di quella dell'umiltà.

(Ad 3m)

Il Cristo ha raccomandato l'umiltà più di ogni altra virtù in quanto essa massimamente rimuove l'ostacolo della salvezza umana che consiste nella tendenza a cose celesti e spirituali, tendenza salutare che viene impedita se l'uomo si preoccupa di rendersi glorioso nelle vicende terrene. Per togliere questo ostacolo alla salvezza il Signore ci ha mostrato come dobbiamo disprezzare l'altezza esterna⁸⁹ dandoci degli esempi concreti di umiltà. Così l'umiltà è una disposizione per far accedere liberamente l'uomo ai beni spirituali e divini. Ma come la perfezione prevale sulla disposizione, così la carità e le altre virtù che muovono l'uomo direttamente verso Dio prevalgono sull'umiltà.

⁸⁹ La grandezza esteriore.

6. I gradi dell'umiltà (cf.regola di S.BENEDETTO).

L'umiltà consiste essenzialmente nell'**appetito** (frenare l'impeto dell'animo tendente smisuratamente a cose grandi) ed ha la sua regola nella **conoscenza del proprio limite**. La radice dell'uno e dell'altro consiste nella sottomissione a Dio. La disposizione interna dell'umiltà appare poi nei **segni esterni**.

- I. Quanto alla **radice dell'umiltà** si pone il timore di Dio e il ricordarsi dei suoi precetti (12).
 - II. Quanto all'**appetito** si esige:
 - a) che l'uomo non segua la propria volontà (11)
 - b) che si lasci guidare dai superiori (10)
 - c) che non si lasci scoraggiare in questo a causa delle difficoltà (9).
 - III. Quanto alla **conoscenza del proprio difetto** si esige:
 - a) che l'uomo lo riconosca e lo confessi (8)
 - b) che considerandolo si riconosca incapace di cose più grandi (7)
 - c) che quanto al suo difetto preferisca gli altri a se stesso (6).
- 59-
- IV. Quanto ai **segni esterni** si pone qualcosa:
 - a) riguardo ai **fatti**: non scostarsi nelle proprie opere dalla via comune (5)
 - b) riguardo alle **parole**:
 1. non anticipare il tempo opportuno per parlare (4)
 2. non eccedere il modo dovuto nel parlare (2)
 - c) riguardo ai **gesti**:
 1. reprime la tendenza ad alzare gli occhi (1)
 2. reprimere esteriormente il riso ed altri segni di esagerata letizia (3).

XII. Q.166

LA STUDIO SITA'.

- ▶ Ha come materia specifica principale la conoscenza (1)
- ▶ è parte potenziale della temperanza racchiusa nella modestia (2)

1. La materia della studiosità è la conoscenza.

Prov 27,11: "Sii saggio (Vulg. *stude sapientiae*), figlio mio, e allieterai il mio cuore".

| | |
|----|---|
| Mi | Lo studio comporta soprattutto una veemente applicazione della mente a qualcosa. |
| Ma | Ora la mente si applica a qualcosa conoscendo, cosicchè prima la mente si applica alla conoscenza e poi secondariamente a tutte quelle cose nelle quali si è condotti dalla conoscenza. |

| | |
|------------------|---|
| Co | Perciò lo studio riguarda primariamente la conoscenza (come materia principale) e solo secondariamente e di conseguenza tutte le altre cose nella cui realizzazione abbiamo bisogno di essere diretti dalla conoscenza. |
| =Mi ¹ | Ogni virtù si attribuisce come materia propria quella materia circa la quale primariamente e principalmente si esercita. |
| Co ¹ | Perciò la studiosità ha per materia propria la conoscenza. |

(2m)

Dall'affetto la mente dell'uomo è portata ad applicarsi a ciò a cui tende l'affetto.

Ora l'affetto dell'uomo tende massimamente a ciò che favorisce il benessere della carne⁹⁰.

Perciò il pensiero dell'uomo si applica soprattutto a ciò che giova al benessere materiale ricercando dei mezzi adatti per il sostentamento della propria vita. In tal modo si pone la curiosità (vizio opposto per eccesso alla studiosità) riguardo alle cose carnali⁹¹ in quanto cioè tali cose rientrano nella conoscenza.

(3m)

L'avarizia ricerca massimamente il lucro, una ricerca che richiede una grande perizia delle cose terrene, ragion per cui si può attribuire lo studio a quelle cose che riguardano l'avarizia.

-60-

2. La studiosità è una parte potenziale della temperanza.

| | |
|----|---|
| Ma | E' proprio della temperanza moderare l'appetito affinché non tenda smisuratamente in ciò che naturalmente si desidera. |
| Mi | Come l'uomo desidera naturalmente i piaceri del nutrimento e della sessualità secondo la natura corporale, così secondo l'anima desidera naturalmente conoscere qualcosa (cf. ARISTOTELE, <i>Metaf.</i> I, 1; 980a21-27). |
| Co | Perciò la moderazione del desiderio di conoscere rientra nel modo della temperanza. |

| | |
|------------------|--|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | La moderazione del desiderio di conoscere spetta alla virtù della studiosità. |
| Co ¹ | Perciò la studiosità è una parte potenziale della temperanza come virtù secondaria aggiunta a quella principale ed è racchiusa nella modestia. |

(2m)

L'atto della facoltà conoscitiva è imperato dalla facoltà appetitiva che muove tutte le altre facoltà al loro atto.

Nella conoscenza vi è quindi un duplice bene:

- Lo stesso atto di conoscere**, un bene che appartiene direttamente alle **virtù intellettuali** e che consiste nel fatto di pensare il vero riguardo alle singole cose.
- L'atto della facoltà appetitiva**, che applica rettamente la facoltà conoscitiva al suo atto proprio secondo l'opportunità delle circostanze e questo bene spetta alla **virtù della studiosità che fa parte delle virtù morali**.

⁹⁰ Benessere fisico.

⁹¹ Materiali.

(3m)

Per essere virtuosi è necessario moderarsi in ciò a cui la natura massimamente inclina (ad es. i pericoli di morte suscitano il massimo timore, i piaceri del tatto il massimo desiderio).

Per quanto riguarda la conoscenza vi è nell'uomo un'inclinazione contrastante:

- **dalla parte dell'anima** l'uomo è inclinato a desiderare la conoscenza delle cose e così è lodevole frenare⁹² un tale appetito che potrebbe anche diventare smisurato,
- **dalla parte della natura corporale** invece l'uomo è inclinato ad evitare la fatica connessa con l'acquisto della scienza.

Quanto al primo aspetto, la studiosità consiste nel porre un freno e fa quindi parte della temperanza.

Quanto al secondo aspetto, la lode della studiosità consiste in una certa veemenza di intenzione tendente all'acquisto della scienza e da questa perfezione assume il suo nome, anche se il primo aspetto è più essenziale a questa virtù che il secondo, perché il desiderio del conoscere riguarda il conoscere, al quale è ordinata la studiosità, mentre la fatica dell'imparare è piuttosto un certo ostacolo del conoscere e quindi è considerato dalla studiosità solo accidentalmente come da un fattore che lo rimuove (*removens prohibens*).

-61-

XIII. Q.168

LA MODESTIA NEI MOTI ESTERNI DEL CORPO:

| |
|----------------------------------|
| ▶ i moti del corpo in genere (1) |
| ▶ in particolare: il gioco: |
| ▶ è materia di una virtù (2) |
| ▶ il suo uso può essere vizioso: |
| ▪ per eccesso (3) |
| ▪ per difetto (4) |

1. Nei moti esterni del corpo vi può essere una virtù morale.

| | |
|----|--|
| Ma | La virtù morale consiste nell'ordine della ragione. |
| Mi | Ora i moti esterni sono ordinabili secondo la ragione. |
| Co | Perciò riguardo ai moti esterni vi è una virtù morale. |

Ordine di duplice convenienza:

- a) riguardo allo stesso soggetto: **ornato**⁹³ (coscienza del decoro);
- b) riguardo ad altre persone, luoghi, azioni: **buon ordine**⁹⁴ (discrezione tra le azioni secondo la loro opportunità).

(ad 3m)

⁹² Moderare.

⁹³ Compostezza.

⁹⁴ Urbanità.

Moti esterni:

- a) segno di disposizione interna; moderazione delle passioni: apparire ad altri in parole e opere come si è veramente: **verità**⁹⁵;
- b) fondamento del giudizio che gli altri si fanno di noi; ordine rispetto agli altri: ordinare piaceri e tristezze nella convivenza umana: **amicizia (affabilità)**.

2. Nei giochi vi è una virtù morale.

| | |
|----|--|
| Ma | Vi è una certa fatica nelle stesse operazioni spirituali dell'anima umana in quanto si servono dei sensi e dell'organo corporale e quindi anche in questo campo c'è bisogno di riposo. Più ci si applica all'opera della ragione (astrazione dai sensibili soprattutto in campo speculativo), più c'è fatica e quindi più c'è bisogno di riposo. |
| Mi | Il riposo del corpo avviene per mezzo di una certa quiete e così anche il riposo dell'anima consiste in una certa quiete. |
| Co | E' necessaria di tanto in tanto la quiete dell'anima. |

| | |
|------------------|---|
| =Ma ¹ | |
| Mi ¹ | La quiete dell'anima consiste nel piacere. |
| Co ¹ | Perciò bisogna rimediare alla fatica adoperando un certo piacere interrompendo così l'applicazione allo studio (esempio di S.Giovanni che paragona l'anima tesa alla tensione di un arco ⁹⁶). |

| | |
|------------------|---|
| =Ma ² | |
| Mi ² | Le cose piacevoli secondo il senso sono dei "giochi". |
| Co ² | Perciò i giochi sono talvolta necessari per ristabilire la quiete dell'animo.
Regole per evitare i pericoli del gioco:
1. Non cercare piaceri abietti e dannosi.
2. Non arrivare ad una dissoluzione completa della serietà.
3. Attendere ⁹⁷ all'opportunità delle circostanze (persona, tempo, luogo). |

| | |
|-----------------|---|
| Mi ³ | (I giochi) sono ordinabili dalla ragione. |
| Ma ³ | Ogni abito operante secondo la regola della ragione è virtù morale. |
| Co ³ | Perciò riguardo ai giochi vi è una virtù morale chiamata eutrapelia (buona conversazione; saper convertire ⁹⁸ bene i detti e i fatti per lo scopo del riposo).
In quanto l'eutrapelia allontana dall'immoderato uso dei giochi è racchiusa ⁹⁹ nella modestia. |

3. L' esagerazione nel gioco è peccato.

Il superfluo nel gioco si misura secondo la regola della ragione.

⁹⁵ Sincerità.

⁹⁶ Qui l'Autore si riferisce ad un episodio narrato nella Raccolta dei Padri del Deserto, *Coll.XXIV*, cap.21 (PL 49, 1312), citato da San Tommaso nel luogo corrispondente.

⁹⁷ Badare a.

⁹⁸ Utilizzare.

⁹⁹ Compresa.

Tale regola poi è duplice:

- a) **della specie del gioco:** se è osceno o dannoso è peccato mortale,
- b) **del difetto di circostanze dovute:**
 - è peccato mortale se uno preferisce il gioco alla legge divina,
 - è peccato veniale se il disordine nell'appetito del gioco non arriva al disprezzo potenziale della volontà di Dio.

(1m)

Alcune cose sono peccaminose solo nell'intenzione. Così il gioco diminuisce il peccato perché intende divertire e non offendere (se offende ciò avviene al di là dell'intenzione).

Alcune cose sono peccaminose nella loro specie (omicidio, fornicazione, ecc.) e tali cose non sono attenuate dal gioco, anzi rendono il gioco stesso dannoso od osceno.

-62-

(3m)

Ad ogni cosa utile per la vita umana è ordinabile una professione, ragion per cui è lecita la professione di attori comici, a meno che non peccino per giochi nocivi, osceni o inopportuni. Davanti agli uomini hanno solo un'operazione giocosa, ma in se stessi e davanti a Dio possono dedicarsi ad azioni serie (preghiera, virtù, opere buone).

Chi spende troppo in giochi superflui pecca e induce a peccare gli altri (ad es. gli attori che costui sostenta smisuratamente).

4. Vi è peccato anche nel difetto del gioco.

| | |
|----|--|
| Ma | Ciò che nelle vicende umane è contrario alla ragione è vizioso. |
| Mi | Comportarsi in maniera pesante (onerosa) per gli altri non cercando nulla di dilettevole e impedendo i passatempi legittimi degli altri è contro la ragione. |
| Co | Il difetto nel gioco è vizioso. |

Siccome però il gioco è ordinato al riposo e il riposo al lavoro, per questo motivo il difetto di gioco è meno grave del suo eccesso.

ARISTOTELE raccomanda pochi (ma buoni) amici perchè poco diletto basta come condimento per la vita. Un poco di sale basta per condire il cibo.

(Ad 3m)

L'austerità come virtù non esclude tutti i passatempi, ma solo quelli inopportuni e quindi coincide con l'affabilità e con l'eutrapelia.

XIV. Q. 169

LA MODESTIA NELL' APPARENZA ESTERNA.

- ▶ è materia di una virtù (1)
- ▶ vi è un vizio contrario ad essa (2)

1. **Nell'apparenza esterna vi può essere virtù o vizio.**

Non nelle cose stesse di cui ci si serve, ma nell'uso che l'uomo ne fa e così vi può essere un certo disordine:

- a) per stravaganze che esulano dalla consuetudine umana e
- b) per affetto immoderato dell'utente, che può essere:
 - superfluo:
 - cercando nel vestito la gloria dagli altri (umiltà)
 - cercando nel vestito il piacere superfluo (autosufficienza),
 - preoccupandosi troppo dell'apparenza esterna (semplicità)¹⁰⁰;
 - difettoso:
 - negligenza nell'apparato esterno per evitarne la fatica (deriva dalla mollezza),
 - ordinazione dell'apparenza trascurata alla lode e gloria che ci si aspetta dagli altri (vanagloria).

(2m)

Chi ha una dignità (soprattutto il ministro dell'altare) deve vestirsi meglio degli altri per significare l'eccellenza del ministero (culto divino) .

Chi usa vesti trascurate per glorificarsene è superstizioso, chi lo fa per mortificarsi è temperante (soprattutto è opportuno che vestano così i predicatori della penitenza. Cf. l'esempio di S. DOMENICO).

2. Nell'ornato della donna vi può essere peccato.

Oltre alle circostanze comuni sopra indicate, l'ornato delle donne ha questo di speciale, che facilmente provoca alla lascivia.

Perciò:

- è lodevole che una donna si vesta bene per piacere a suo marito (o fidanzato),
- le donne non sposate e senza l'intenzione di sposarsi:
 - peccano mortalmente se con l'apparato esterno cercano di provocare la concupiscenza degli uomini,
 - peccano talvolta solo venialmente se lo fanno per leggerezza o vanità (per vantarsi),
 - non peccano se lo fanno per consuetudine, anche se tale consuetudine non è affatto lodevole.

(2m)

Il trucco è peccaminoso solo in quanto implica una certa finzione, è peccato mortale solo se è ordinato alla lascivia.

E' illecito fingere bellezza che non c'è, ma è lecito nascondere un difetto che c'è, ad es. a causa di una malattia.

(3m)

¹⁰⁰ Queste tre qualità poste dall'Autore tra parentesi ed assenti dal testo tomista, probabilmente vogliono esprimere le virtù contrarie.

Sono cattive le arti che producono oggetti, dei quali non si dà buon uso, (ad es. idoli); sono lecite invece le arti producenti oggetti indifferenti (ad es. armi). Se però per la maggior parte tali prodotti sono usati male, il governo deve proibirli.

Siccome l'ornato femminile è lecito, gli artigiani di tali prodotti non peccano nell'uso della loro arte, a meno che non esagerino nell'inventare cose superflue e stravaganti.

+ + + + +
+ + +
+