

filosofi iniziarono le loro ricerche con di giungere a conoscere la verità. alità presupponeva che la mente umana avesse una certa *via*, che si concludeva il *lógos* esistente nella mente giungeva *e adeguato* a quello esistente nella realtà. terno di questa comune nozione le ricerche dei filosofi antichi finironoolarsi secondo due itinerari ben distinti: atonica e la via aristotelica. La prima nel cercare la verità delle cose nell'anima, da nelle cose stesse. La prima ha eristiche dell'*invenzione*, la seconda *perta*. La via platonica intende la verità *ta*, esistente nell'*intelletto pratico* prima a stessa: la via aristotelica, come (prodotto cioè dell'*intelletto teoretico*), e ricavato dal reale per mezzo zione. Entrambe giungono, attraverso rsi, a San Tommaso, il quale le organizza visione, di cui le questioni disputate *ia* costituiscono una grandiosa anza. Ciò che nella sintesi tommasiana ante tra l'una e l'altra è il concetto *ne*. Da una parte, infatti, le idee nell'intelletto divino e sono gli esemplari quali Dio ha creato ogni essere. le idee, una volta che sono incarnate tà create come loro essenze, vengono all'intelletto umano, nel momento sto le conosce. Ciò significa che l'uomo, serietà la sua facoltà conoscitiva, R concepire le cose *così come* Dio aveva concepite prima di crearle. senso, la verità è davvero quel *lógos* Giovanni aveva detto che *era ta*, che *era presso Dio* e che *era Dio*, atto carne, il quale ha detto di sé: a verità".

TOMM T. 17

BIBLIOTECA
di Studi di Maggiorata
VIA M. T. 17
LECCO
3 del 23-11-05

Tommaso d'Aquino

SULLA VERITÀ

Testo latino a fronte

Introduzione, traduzione,
note e apparati di
Fernando Fiorentino

o dell'Università degli
il Dipartimento di
ntro per l'Edizione di
Lecco, nell'ambito del
tura nel Medioevo.

 BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

SED CONTRA

1. Augustinus dicit quod «voluntas est qua peccatur et recte vivitur»; ergo voluntas non se habet immutabiliter neque ad bonum neque ad malum.
2. Praeterea, secundum Augustinum, «peccatum adeo est voluntarium quod nisi sit voluntarium non est peccatum»; si igitur peccatum nullo modo est a voluntate, peccatum nullo modo erit, quod experimento patet esse falsum.

RESPONSO

Dicendum quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde cum voluntas indeterminata se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quae naturali inclinatione determinatur, ut dictum est. Et quia [627a] omne mobile reducitur ad immobile et indeterminatum ad determinatum sicut ad principium, ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata sit principium appetendi ea ad quae non est determinata, et hoc est finis ultimus, ut dictum est. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, scilicet respectu obiecti, respectu actus et respectu ordinis in finem.

Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est. Quod ideo contingit quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem sicut est in rebus naturalibus. Et sic patet quod res naturales, sicut de non habent nisi certas et determinatas vias. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem ita et ea quae sunt ad finem, ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum ut non possit ipsum non appetere, sed non de necessitate appetit aliquid eorum quae sunt ad finem: unde respectu huiusmodi est in eius potestate appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata etiam respectu actus, quia etiam circa obiectum determinatum potest ut actu suo voluerit vel non uti, potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet vel non exire, quod in rebus naturalibus non contingit, grave enim semper descendit deorsum in actu nisi aliquid prohibeat, quod exinde contingit quod res inanimatae non sunt motae a se ipsis sed ab aliis, unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem animatae moventur a se ipsis, et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertia indeterminatio voluntatis est respectu [627b] ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur vel quod secundum apparentiam tantum. Et haec indeterminatio ex duobus contingit, scilicet ex indeterminata circa obiectum in his quae sunt ad finem, et iterum ex indeterminata apprehensionis quae potest esse recta vel non recta. Sicut enim ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumens aliquam falsam vel falso ordinans principium in conclusionem, ita etiam ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi quod aliquis inordinare ali-

IN CONTRARIO

1. Agostino dice che «la volontà è ciò per mezzo di cui si pecca e si vive rettamente»⁷⁵; dunque, la volontà non si rapporta in modo immutabile né verso il bene né verso il male.

2. Inoltre, Secondo Agostino, «il peccato è talmente volontario che, se non fosse volontario, non sarebbe peccato»⁷⁶; dunque, se il peccato non dipendesse in nessun modo dalla volontà, non ci sarebbe in nessun modo il peccato, cosa che, per esperienza, sembra falsa.

RESPONDO,

dicendo che una cosa si dice necessaria per il fatto che è immutabilmente determinata verso un unico oggetto. Per conseguenza la volontà, poiché si rapporta in modo indeterminato rispetto a molti oggetti, non è necessaria rispetto a tutti, ma solo rispetto a quelle cose verso le quali è determinata da un'inclinazione naturale, com'è stato detto⁷⁷. E poiché [627a] ogni mobile si riduce all'immobile e l'indeterminato al determinato come a principio, per questo occorre che ciò verso cui la volontà è determinata sia il principio del [suo] tendere verso quegli oggetti rispetto ai quali non è determinata, e questo è il fine ultimo, com'è stato detto⁷⁸. Ora, l'indeterminatezza della volontà si riscontra nei riguardi di tre cose, vale a dire, nei riguardi dell'oggetto, nei riguardi dell'atto e nei riguardi dell'ordine al fine.

Pracamente, per quanto riguarda l'oggetto, la volontà è indeterminata relativamente alle cose che sono ordinate al fine, ma non relativamente allo stesso fine ultimo, com'è stato detto⁷⁹. E ciò accade, perché al fine ultimo si può pervenire per molte vie, e a soggetti diversi competono vie diverse per pervenire ad esso. E quindi, l'appetito della volontà non può essere determinato verso le cose che sono ordinate al fine com'è per le cose naturali, le quali, riguardo ad un certo e determinato fine, hanno solo centre e determinate vie. E così è evidente che le cose naturali, come tendono necessariamente verso il fine così tendono anche verso le cose che sono ordinate al fine, di modo che, tra queste cose, non se ne possa trovare nessuna verso cui esse possano o non possano tendere. Invece, la volontà tende necessariamente verso il fine ultimo, a tal punto che non può non tendere verso di esso, ma non tende necessariamente verso nessuna di quelle cose che sono ordinate al fine. Perciò, rispetto a tali cose, è nel suo potere tendere verso una oppure verso un'altra.

In secondo luogo, la volontà è indeterminata anche nei riguardi dell'atto, poiché anche riguardo ad un oggetto determinato può, quando vorrà, usare oppure non usare del suo atto. Infatti, può passare oppure non passare all'atto del volere riguardo a qualsiasi cosa, il che non accade nelle realtà naturali. Il corpo pesante, infatti, qualora nulla lo impedisca, scende sempre in atto verso il basso. Ciò accade perché le realtà inanimate non sono mosse da se stesse ma da altri, cosicché non è in loro potere muoversi o non muoversi; invece, le realtà animate si muovono da se stesse: e da ciò segue che la volontà può volere e non volere.

La terza indeterminazione della volontà è nei riguardi [627b] dell'ordine al fine, in quanto la volontà può tendere verso ciò che è realmente ordinato verso il fine dovuto oppure [verso] ciò che è ordinato solo all'apparenza. Questa indeterminazione si verifica per due ragioni: per l'indeterminazione quanto all'oggetto in quelle cose che sono ordinate al fine e, inoltre, per l'indeterminazione della conoscenza, che può essere retta oppure non retta. Infatti, come da un principio vero, che sia stato dato, non segue una conclusione falsa, se non a causa di una certa falsa argomentazione o di chi accoglie una falsa [conclusione] o di chi collega falsamente il principio alla conclusione, così dal fatto che [negli uomini] ci sia un appetito retto verso l'ultimo fine, non potrebbe con-seguire che si tenda disordinatamente verso qualcosa, se la ragione non accettasse come

quid appeteret nisi ratio acciperet aliquid ut ordinabile in finem quod non est in finem ordinabile; sicut qui appetit naturaliter beatitudinem appetitu recto nunquam deducetur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quiddam delectabile et sicut ordinabilem in beatitudinem velut quoddam imaginem eius. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, quae potest bonum vel malum appere.

Cum autem voluntas dicatur libera in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur, scilicet quantum ad actum in quantum potest velle vel non velle, et quantum ad obiectum in quantum potest velle hoc vel illud, etiam eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti, cuiuslibet enim voluntatis actus est in potestate ipsius respectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, scilicet [628a] respectu eorum quae sunt ad finem et non ipsius finis et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum sed quorundam, scilicet eorum quae sunt ad finem, nec respectu cuiuslibet status naturae sed illius tantum in quo natura deficere potest: nam ubi non est defectus in apprehendendo et contendo non potest esse voluntas mali etiam in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur quod velle malum nec est libertas nec pars libertatis quamvis sit quoddam libertatis signum.

1. Ad primum igitur dicendum quod esse animae non est ei determinatum a se ipsa sed ab alio: sed ipsa determinat sibi suum velle, et ideo quamvis esse sit immutabile tamen velle indeterminatum est ac per hoc in diversa flexibile. Et tamen non est verum quod intelligere vel velle sit nobilius quam esse si secernantur ab esse, immo sic esse est eis nobilius, secundum Dionysium V cap. *De divinis nominibus*.

2. Ad secundum dicendum quod conformitas imaginis attenditur secundum potestas naturales quae sunt et determinatae a natura, et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas quae est similitudinis, est per gratiam et habitus et actus virtutum, ad quae anima ordinatur per actum voluntatis qui in sua potestate consistit, et ideo ista conformitas non semper manet.

3. Ad tertium dicendum quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quae distinguitur contra actum, de qua obiecto procedit, sed potentia activa quae est ipse actus, quia unumquodque est potens agere secundum quod [628b] est actu. Et tamen hoc quod voluntas sit flexibilis ad malum non habet secundum quod est a Deo sed secundum quod est de nihilo.

4. Ad quartum dicendum quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia quod remota conclusione removetur principium: et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quae sunt ad finem non habent hanc determinationem respectu finis ut remoto aliquo eorum removetur finis, cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quae inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quae sunt ad finem.

ordinabile al fine qualcosa, che non è ordinabile al fine. Per esempio, chi vuole naturalmente la beatitudine e il suo desiderio è retto, sarebbe indotto a volere la fornicazione, solo in quanto la conosce come cosa buona per l'uomo, in quanto è una cosa piacevole e come [se fosse] una cosa ordinabile alla beatitudine, quasi [ne fosse] una certa immagine. E da ciò segue l'indeterminazione della volontà, mediante la quale può tendere verso il bene o verso il male.

Ora, poiché la volontà è detta libera, in quanto non è necessitata, si considererà la libertà della volontà in tre modi, ossia, in rapporto all'atto, in quanto può volere e non volere; in rapporto all'oggetto, in quanto può volere questa o quella cosa e anche il suo opposto; e in rapporto all'ordine al fine, in quanto può volere il bene o il male. Ma, per quanto riguarda il primo di questi [tre] modi, la libertà nei confronti di qualsiasi oggetto inierisce [sempre] nella volontà quale che sia lo stato della natura [umana]. In effetti, l'atto di qualsiasi volontà è [sempre] in suo potere nei confronti di qualsiasi oggetto. Il secondo di questi [tre] modi riguarda, in verità, [solo] alcuni oggetti, ossia [628a] qualsiasi stato della natura [umana]. Al contrario, il terzo non riguarda tutti gli oggetti, ma [solo] alcuni, vale a dire [solo] quelli che sono per il fine e neppure rispetto a qualsiasi stato della natura [umana], ma solo in quello stato nel quale la natura [umana] può venir meno. In effetti, dove non c'è deficienza nell'apprendere e nel giudicare, non ci può essere la volontà del male anche in quelle cose che sono per il fine, com'è evidente nei beati. E pertanto, si dice che volere il male non è la libertà né una parte della libertà, benché sia un certo segno della libertà.

RISPOSTA ALLE OBIEZIONI

1. Alla prima, dunque, bisogna rispondere che l'essere dell'anima non è determinato ad essa da se stessa, ma da un altro; però essa determina a se stessa il suo volere e quindi, benché il [suo] essere sia immutabile, tuttavia il [suo] volere è indeterminato e, per questo, può volgersi verso oggetti diversi. Ciononostante non è vero che l'intendere o il volere sia più eccellente dell'essere, qualora l'intendere e il volere fossero separati dall'essere, anzi, in tal caso, l'essere è più eccellente di essi, secondo [quanto dice] Dionigi nel cap. 5 dei *Nomi divini*⁸⁰.

2. Alla seconda bisogna rispondere che la conformità dell'immagine è considerata secondo le potenze naturali, che all'anima sono state determinate dalla natura e quindi questa conformità permane sempre. Invece, la seconda conformità, che è [quella] della somiglianza, si ha per mezzo della grazia, dell'abito e degli atti delle virtù, cose alle quali l'anima è ordinata mediante l'atto della volontà, che è in suo potere e quindi questa conformità non sempre permane.

3. Alla terza bisogna rispondere che in Dio non esiste la potenza passiva o materiale, che si distingue per contrapposizione all'atto e dalla quale prende le mosse l'obiezione, bensì [esiste] la potenza attiva, che è l'atto stesso, poiché ogni cosa ha il potere di agire secondo che [628b] è in atto. In ogni modo, la volontà può volgersi al male, non perché deriva da Dio, ma perché [deriva] dal nulla.

4. Alla quarta bisogna rispondere che, nelle scienze dimostrative, le conclusioni si rapportano ai principi in modo tale che, se si rifiuta la conclusione, si rifiuta anche il principio; e così, per questo legame necessario esistente tra le conclusioni e i principi, l'intelletto è costretto dagli stessi principi ad accettare le conclusioni. Ma le cose che sono per il fine non hanno questo legame necessario con il fine, quasi che, se si rifiuta una di esse, si rifiuti [anche] il fine, dal momento che per diverse vie si può pervenire, o realmente o all'apparenza, al fine ultimo. E quindi la necessità, che inierisce all'appetito volontario nei confronti del fine [ultimo], non introduce in esso la necessità nei riguardi delle cose che sono per il fine.

RESPONSO

Dicendum quod circa hanc quaestionem invenitur errasse Origenes: posuit enim quod post longa temporum curricula tam daemonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad iustitiam; et ad hoc ponendum movebatur propter arbitrii libertatem. Quae quidem sententia omnibus catholicis doctoribus displicuit; ut Augustinus dicit *XXI De Civitate Dei*, non quia salutem daemonibus et damnatis hominibus inviderent sed quia pari ratione oporteret dicere iustitiam et gloriam beatorum angelorum et hominum aliquando terminandam – simul enim et beatorum gloria et damnatorum miseria fore perpetua demonstratur *Matth.* [705b] 25, 15: «Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam» – quod Origenes sapere videbatur. Unde simpliciter concedendum est quod ipsorum daemonum liberum arbitrium ita est oblitum in malo quod ad bene volendum redire non potest.

Cuius quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde causatur liberatio a peccato, ad quam duo concurrunt: divina gratia principaliter operans et humana voluntas gratiae cooperans, quia secundum Augustinum «qui creavit te sine te non iustificabit te sine te»; causa igitur obfirmationis in malo partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam sed sicut non largiente gratiam: quod quidem etus iustitia deposcit: iustum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non possint. Ex parte vero liberi arbitrii causa reversibilitatis a peccato vel irreversibilitatis accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturae insit cuiuslibet creaturae appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni: quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum, tamen cum in fornicationem consentit, aestimatur fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum. In qua quidem aestimatione tria pensanda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiae vel irae, per quam intercipitur iudicium rationis ne actu iudicet in particulari quod in universali habuit tenet, sed sequatur passionis inclinationem ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum. Secundum est inclinationem vel habitum, qui quidem cum sit quasi quaedam natura habentis, sicut Philosophus dicit in libro *De memoria et reminiscencia* quod consentiendo est altera natura, [706a] et Tullius in *Rhetorica* quod virtus consentit rationi in modum naturae, et pari ratione vitii habitus quasi natura quaedam inclinatur in id quod est sibi conveniens, unde fit ut habeant habitum luxuriae bonum videatur illud quod luxuriae convenit, quasi sibi connaturale, et hoc est quod Philosophus dicit in III *Ethi-corum*, quod «qualis unusquisque est talis et finis videtur ei». Tertium vero est falsa aestimatio rationis in particulari eligibili, quae quidem provenit vel ex altero praedictorum, scilicet impetu passionis aut inclinatione habitus, vel iterum ex ignorantia universalis, sicut cum quis est in hoc errore quod fornicatio non sit peccatum.

Contra primum igitur horum habet liberum arbitrium remedium quo possit peccatum deserere: ille enim in quo est impetus passionis habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut Philosophus dicit in VI *Ethi-corum*.

RISPONDO.

diceo che, riguardo alla presente questione, si sa che Origenes¹⁵⁷ si è sbagliato. Affermò, infatti, che dopo lunghi secoli si aprisse la via del ritorno alla giustizia tanto per gli uomini quanto per i dannati. Era la libertà dell'arbitrio che lo induceva a sostenere questa tesi. Ma questi affermazione non piacque a tutti i Maestri cattolici, come dice Agostino nel libro XXI della *Città di Dio*¹⁵⁸, non perché fossero invidiosi della salvezza dei demoni e dei dannati, ma perché, per la stessa ragione, bisognerebbe [anche] dire che, ad un certo tempo, deve [pure] terminare la giustizia e la gloria degli angeli e dei beati. Infatti, in [quell] versetto del cap. 25 del *Vangelo di Matteo*, [dove è detto]: [705b] «Costoro andranno al supplizio eterno, invece i giusti alla vita eterna»¹⁵⁹, si dimostra contemporaneamente che sarà perpetua sia la gloria dei beati sia l'infelicità dei dannati. E Origenes sembrava che conoscesse questo testo. Perciò bisogna assolutamente ammettere che il libero arbitrio degli stessi demoni è talmente confermato nel male, che non può tornare a volere il bene.

E la ragione di ciò va desunta dal lato dal quale è causata la liberazione dal peccato, a cui concorrono due cose: la *grazia divina*, che opera in maniera principale, e la *volontà umana*, che coopera con la *grazia*, poiché, secondo Agostino, «colui che creò te senza di te non giustificherà te senza di te»¹⁶⁰. Perciò, la causa della conferma nel male per una parte va desunta da Dio, per un'altra dal libero arbitrio. Precisamente, dal lato di chi non elargisce la grazia. E ciò è certamente richiesto dalla sua giustizia. Infatti, è giusto che coloro i quali non vollero volere rettamente quando potevano, siano gettati nell'infelicità di non potere assolutamente [più] volere rettamente. Invece, dal lato del libero arbitrio la causa del potersi ritrarre o del non potersi ritrarre dal peccato va desunta da quelle cose a causa delle quali l'uomo cade nel peccato. Ora, giacché è insito in ogni creatura l'appetito del bene, nessuno è indotto a peccare se non alla vista di un bene apparente. Benché, infatti, il fornicatore sappia in universale che la fornicazione è un male, tuttavia, dato che dà il suo consenso alla fornicazione, giudica che la fornicazione sia per lui un bene da fare in quel dato momento. E in questo giudizio sono da considerare tre cose. La prima delle quali è lo stesso impeto della passione, per es. della concupiscentia o dell'ira, a causa della quale è ostacolato il giudizio della ragione, affinché non giudichi in atto nel caso particolare ciò di cui essa è convinta in universale, ma segua [piuttosto] l'inclinazione della passione, affinché dia il suo consenso a ciò verso cui tende la passione, quasi [che ciò fosse] un bene per sé. La seconda cosa [da considerare] è l'inclinazione dell'abito, il quale è come una certa natura in colui che lo possiede, stando a quanto dice il Filosofo nel libro *La memoria e la reminiscenza*¹⁶¹, – [cioè] che l'abitudine è una seconda natura. [706a] – e [quanto dice] Tullio [Cicerone] nei libri *Retorici*¹⁶² – [cioè] che la virtù è in accordo con la ragione nel modo in cui lo è con la natura. Per questa stessa ragione, l'abito del vizio inclina come una specie di natura verso ciò che ad esso è conveniente. Perciò accade che a colui che ha l'abito della lussuria sembra bene ciò che conviene alla lussuria, quasi [che ciò fosse una cosa] a lui connaturale. E quanto dice il Filosofo nel libro III dell'*Etica* [*Inicomachei*], [cioè] che «tale appare ad uno il fine quale egli è»¹⁶³. La terza cosa [da considerare] è il falso giudizio della ragione relativamente ad una cosa particolare da scegliere. Tale giudizio dipende certamente o da una delle due cose che abbiamo detto, ossia dall'impeto della passione o dall'inclinazione dell'abito oppure, ancora, dall'ignoranza dell'universale, come quando uno si sbaglia, ritenendo che la fornicazione non sia un peccato.

Dunque, contro la prima di queste cose il libero arbitrio ha un rimedio, mediante il quale può abbandonare il peccato. Infatti, colui nel quale c'è l'impeto della passione ha un retto giudizio sul fine, che è come un principio nelle cose da fare, come

Unde sicut homo per veram existimationem quam habet de principio potest a se repellere si quos errores circa conclusiones patitur, ita per hoc quod recte circa finem distinetur, potest a se repellere omnem impetum passionum; unde dicit Philosophus in VII *Ethicorum* quod incontinentis qui propter passionem peccat, est nullus enim habitus. Similiter etiam et habet remedium contra inclinationem habitus: nullus enim habitus omnes potentias animae corrumpit, et ita cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentis homo inducitur ad mediantem per habitum luxurie corrumpit, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid cupiditabilem per habitum luxurie corrumpit, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum cuius exercitatio molliorem luxurie tollit; sicut dicit Philosophus in *Prædicationis* quod «pravas ad meliores exercitationes deductus proficiet ut melior [706b] sit». Contra tertium etiam remedium habet quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, id est per viam inquisitionis et collationis; unde quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias rationes; et inde est quod homo a peccato potest desistere.

In angelo vero peccatum ex passione esse non potest, quia secundum Philosophum in VII *Ethicorum*, passio non est nisi in sensibili parte animae, quam angeli non habent; unde in peccato angeli sola duo concurrunt, scilicet inclinatio habitualis in peccatum et falsa aestimatio virtutis cognitivae de particulari eligibili. Cum autem in angelis non sit multitudo appetivarum potentialium, sicut est in hominibus, quando appetus eorum tendit in aliquid totaliter inclinatur in illud, ut non sit et aliqua inclinatio inducens ad contrarium. Quia vero rationem non habent sed intellectum, quicquid aestimant per modum intelligibilem accipiunt; quod autem accipitur intelligibiliter accipitur irrationabiliter, ut cum quis accipit omne totum esse maius sua parte. Unde angeli aestimantem quam semel accipiunt deponere non possunt sive sit vera sive sit falsa. Patet igitur ex praedictis quod causa confirmationis daemonum in malo ex tribus dependet, ad quae etiam omnes rationes a doctoribus assignatae reducuntur. Primum est et principale divina iustitia; unde pro causa obstinationis eorum assignatur quod quia per alium pale divina iustitia, nec per alium resurgere debuerunt, vel si quid aliud est huiusmodi non ceciderunt, nec per alium resurgere debuerunt. Secundum est indivisibilitas appetitus quod ad congruitatem divinae iustitiae pertinet. Secundum est simplicitas appetitus, unde quidam dicunt quod quia angelus simplex est, ad quod se convertit totaliter se convertit; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiali sed de simplicitate quae divisionem potentialium unius generis tollit. Tertium est intellectiva cognitio; et hoc est quod quidam dicunt [707a] quod ideo angeli irremediabiliter peccaverunt quia peccaverunt contra intellectum deformem.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur naturale dupliciter: uno modo cuius principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediatur, sicut terrae est naturale moveri deorsum; et de hoc intelligit Philosophus quod nihil quod est contra naturam est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid

dice il Filosofo nel libro VI dell'*Etica* [*nicomachea*]¹⁵⁴. Perciò, come l'uomo, mediantemente il giudizio vero che ha intorno al principio, può allontanare da sé gli eventuali errori in cui è incorso riguardo alle conclusioni, così per il fatto che è disposto in maniera retta in ordine al fine, può allontanare da sé ogni impeto delle passioni. Perciò il Filosofo dice nel libro VII dell'*Etica* [*nicomachea*]¹⁵⁵ che l'incontinente, che pecca a causa della passione, è in grado di pentirsi e di essere risanato. Analogamente, [il libero arbitrio] ha anche il rimedio contro l'inclinazione dell'abito. Infatti, nessun abito corrompe tutte le potenze dell'anima e quindi, quando una potenza è corrotta dall'abito, a causa del fatto che rimane un po' di rettitudine nelle altre potenze, l'uomo è indotto a riflettere e a compiere cose che sono contrarie a quell'abito. Per es., se un uomo ha il concupiscibile corrotto a causa dell'abito della lussuria, è incitato dallo stesso irascibile ad affrontare qualcosa di arduo, e questo sforzo scaccerà la fiacchezza della lussuria, come dice il Filosofo nelle *Categorie*, [cioè] che «il cattivo, indotto a fare esercizi migliori, progredirà in modo da diventare migliore»¹⁵⁶. [706b] [Il libero arbitrio] ha un rimedio anche contro la terza cosa, poiché ciò che l'uomo riceve, lo riceve quasi in maniera razionale, cioè per via di ricerca e di confronto. Perciò, quando la ragione si sbaglia in qualcosa, l'errore, quale che sia la cosa da cui provenga, può essere eliminato per mezzo di ragionamenti contrari; e da ciò deriva che l'uomo può desistere dal peccare.

Nell'angelo, invece, non ci può essere il peccato dovuto alla passione, poiché, secondo [quanto dice] il Filosofo nel libro VII dell'*Etica* [*nicomachea*]¹⁵⁷, la passione risiede solo nella parte sensibile dell'anima, di cui gli angeli sono privi. Perciò nel peccato dell'angelo concorrono solo due cose, cioè l'inclinazione abituale nel peccato e il falso giudizio della facoltà conoscitiva riguardo ad una cosa particolare da scegliere. Ora, dato che negli angeli non c'è una molteplicità di potenze appetitive, come ci sono negli uomini, quando il loro appetito tende verso qualcosa è totalmente incline verso di esso in modo da non avere nessun'inclinazione che li faccia volgere a qualcosa di contrario. A dire il vero, poiché non hanno la ragione, ma l'intelletto, ricevono alla maniera dell'intelligibile tutto ciò che giudicano. Ma ciò che è ricevuto intelligibilmente, è ricevuto irreversibilmente, come quando uno riceve che *Qualisvis initio et magiore di una sua parte*. Perciò gli angeli, una volta che abbiano accolto un giudizio, non possono abbandonarlo, vero o falso che sia. Dunque, dalle cose predette è evidente che la causa della conferma dei demoni nel male dipende da tre cose, alle quali si riducono anche tutte soluzioni date dai dottori. La prima, che è anche la principale, è la giustizia divina. Perciò la causa dell'ostinazione dei demoni si attribuisce al fatto che, dato che non caddero [nel peccato] a causa di un altro, non dovevano risollevarsi neppure a causa di un altro o, se esistesse, a causa di qualche altra causa del genere, purché fosse adeguata alla giustizia divina. La seconda cosa è l'indivisibilità della facoltà appetitiva. Perciò alcuni dicono che, poiché l'angelo è semplice, si converte totalmente verso ciò cui si converte. E ciò va inteso non in riferimento alla semplicità dell'essenza, ma in riferimento alla semplicità, che sopprime la divisione delle potenze appartenenti ad un unico genere. La terza cosa è la conoscenza intellettuale. Ed è questo che alcuni affermano, [quando dicono] [707a] che gli angeli peccarono in maniera irrimediabile, appunto perché peccarono contro il [loro] intelletto deforme.

RISPOSTA ALLE OBBIEZIONI

1. Alla prima, dunque, bisogna rispondere che una cosa è detta naturale in due modi: *in un modo*, quando si possiede un principio sufficiente, da cui quella cosa consegue necessariamente, salvo che non ci sia qualcosa che lo impedisca, come per la terra è naturale muoversi verso il basso. A ciò si riferisce il Filosofo, [quando dice] che nulla è eterno di ciò che è contro natura. *In un altro modo*, si dice che una cosa è naturale per