

vero et ligna in tecto, quoniam necessitas posuit levia sursum, gravia deorsum; hoc etiam fato factum est ex causarum serie, ut alia sint levia et parva, alia grandia et gravia, et ut hoc tempore iste aedificator illis indigeret. Hoc autem simul resultat in harmoniam; quoniam gravibus melius est deorsum esse quod appetunt, et levibus sursum quod appetunt, tum gratia sui, tum gratia domus formandae aptius et stabiliendae, tum gratia habitatorum. Et quoniam quod est melius respicit amor, et quod ordinatur respicit sapientia et quod necesse est esse respicit potestas causarum, idcirco influxum potestatis vocamus necessitatem, sapientiae fatum, amoris harmoniam. Et haec sunt instrumenta unitatis supereminetissimae, quibus vim, sapientiam et amorem suum communicat et modificat in rebus. Harum influentiarum defectus ob nihili participium sunt contingentia, quae defectus est necessitatis; casus fati; fortuna harmoniae.

CAPUT II

DE NECESSITATE

ART. I

De necessitate, prima influenza potestativi. Necessitatem esse entis modum impossibilem aliter se habere, et ex sex generibus causarum singularim oriri, et ex multis et ex omnibus, in rebus et in signis; et reduci ad primum necessarium ut omnis potestas ad primam activam.

Omnes appellant necessarium id, quod non potest aliter se habere; quod autem non potest aliter se habere, necesse est ita se habere; quod autem sit sic, et non aliter, videtur a causis rerum esse. Causarum autem genera sex novimus: materiam, formam, agentem, ideam, finalitatem, et finem; ex his ergo necessitas oritur.

Necessitas finis est duplex, vel simpliciter, vel ad melius; at ad

col peso in basso, rovinando la casa; quelle più leggere invece e i legni vengono posti nel tetto, perché la necessità ha posto le cose più leggere in alto, quelle pesanti in basso; anche questo è avvenuto per fato, in funzione della catena delle cause, in modo che le une fossero leggere e piccole, le altre grandi e pesanti, e perché in questo tempo questo costruttore avesse bisogno di esse; ciò si conclude poi insieme nell'armonia, perché per le cose pesanti è meglio essere in basso — ed esse vi tendono — e per quelle leggere essere in alto, ed esse vi tendono sia per sé stesse che per la casa da costruire meglio e da consolidare e per gl'inquilini. E siccome ciò che è meglio è oggetto dell'amore, e ciò che viene ordinato è oggetto della sapienza, e ciò che è necessariamente è oggetto della potenza delle cause, noi chiamiamo Necessità l'influenza della potenza, Fato l'influenza della sapienza, Armonia l'influenza dell'amore. Esse sono strumenti dell'unità supereminenziale, la quale comunica ad esse la sua potenza, sapienza ed amore, e le modifica nelle cose. La mancanza di queste influenze, a causa della partecipazione del nulla, dà la Contingenza, che è mancanza della necessità, il Caso, che lo è del fato, la Fortuna che lo è dell'armonia.

CAPITOLO II

LA NECESSITÀ

ARTICOLO I

Della Necessità, prima influenza, propria del potestativo. La Necessità è l'impossibilità per l'ente di essere diversamente; essa ha origine rispettivamente dai sei generi di cause, da molte e da tutte, nelle cose e nei segni; essa si riduce al primo necessario, come ogni potenza si riduce alla prima potenza attiva.

Tutti chiamano necessario ciò che non può essere diversamente; di fatto ciò che non può essere diversamente, è necessario che sia così; che esso sia così, e non diversamente, ci si rivela provenire dalle cause delle cose. Sei generi di cause noi conosciamo: materia, forma, agente, idea, finalità e fine; da esse quindi ha origine la necessità.

La necessità del fine è duplice: semplicemente e per il meglio;

vitam necessarius est cibus simpliciter; vestis autem propter melius, quoniam sine illo non potest vivere homo, sine hoc potest, sed non bene.

Ab agente vero duplex est necessitas: coactitia seu violenta et naturalis; violenta ut lapidem impulsum a manu ire sursum; quoniam contra lapidis inclinationem. Naturalis, ut spiritum a sono musico moveri, quoniam natura nobilis est spiritus, et a sono invitatur ad propriam operationem. Ex parte violenta et ex parte naturalis est, ut lignum aridum igniri; quoniam ex quo aridum erat a calore dispositum ad plus caloris erat, ex quo autem lignum erat, et non ignis, contra sui naturam adhuc duobus accidit modis, vel contra naturam universalem, vel particularem; ut terram a sole attenuari et calefieri est contra naturam terrae, quae frigida est crassaque; sed non contra naturam universi, cui talis competit actio et passio. Et quidem contra universalem naturam nihil fieri invenio, nisi peccata contra Deum, quae non sunt ordinabilia ad bonum maius, ideo non sunt volita a Deo, nec per se ut ignis, nec per accidens, uti corruptio ignis, quae est contra bonum particulare; ideo per accidens potest volita esse a Deo ob bonum aquae; non autem blasphemia, quae est contra omne bonum, qui est Deus; nec recompensabilis aequalis aut melioris gratia; qui cum nihil patitur, violentia est in peccante tantum; quae enim facit Deus miracula non dicuntur contra naturam, sed supra naturam ordinariam.

Sunt autem actiones contra naturam, aut ex parte agentis, ut qui cogitur ire quo non vult, vel ex parte patientis, sicut terrae ignitio; vel ex parte utriusque, sicut ebrius verberat uxorem. Sed tamen semper ex parte patientis est violentia; nam naturale est agenti agere sicut dispositum, ut furenti furere, calefacto calefacere, et ebrio ebrietatis opus; sic dicimus naturale esse lapidi proiecto in impetu occidere obvium avem et ensi impulso perforare ex inclinatione addita, non indita: sic ex voluntate addita non indita proicit merces nauta, ne submergatur navis.

Necessitas ex idea est duo et tria facere quinque, et triangulum habere tres: quoniam ad hominis vel Dei ideam ita ista se habent; sic numerus usque ad decem progredietur apud nos, non autem apud omnes nationes, nam non transit sex apud Afros quosdam. Ex idea quoque necessitate literae et syllabae ita formantur, et non aliter; et haec necessitas concurrat cum formali. Sed quia potest aliter se

alla vita è necessario il cibo, semplicemente, mentre il vestito lo è per il meglio, perché senza il primo l'uomo non può vivere, mentre senza il secondo lo può, ma non bene.

Da parte dell'agente duplice è la necessità: coattiva o violenta e naturale. La violenta, come per la pietra scagliata dalla mano l'andare in alto, perché ciò è contro l'inclinazione della pietra; naturale come per lo spirito venir mosso da un suono musicale, perché lo spirito è per natura mobile e viene stimolato dal suono alla propria operazione; in parte violenta e in parte naturale, come per un legno arido venir bruciato, perché dal fatto che era arido dal calore era disposto ad un maggior calore, dal fatto che era legno, e non fuoco. L'evento si verifica contro la sua natura in due modi: o contro la natura universale o contro quella particolare, come per la terra venir attenuata e riscaldata dal sole è contro la natura della terra, che è fredda e spessa, ma non contro la natura dell'universo, cui competono tali azioni e passioni. E in verità io trovo che nulla avviene contro la natura universale, salvo i peccati contro Dio, che non sono ordinabili ad un bene maggiore, e perciò non son voluti da Dio né per sé, come il fuoco, né accidentalmente, come la corruzione del fuoco, che è contro un bene particolare; perciò accidentalmente può essere voluta da Dio per il bene dell'acqua; non però la bestemmia che è contro ogni bene, che è Dio; e neppure è compensabile in vista di un bene eguale o maggiore; e siccome Dio nulla patisce, la violenza è solo in colui che pecca; i miracoli, che Dio compie, non si dicono contro la natura, bensì sopra la natura ordinaria.

Vi sono poi azioni contro la natura, o da parte dell'agente, come chi è costretto ad andare dove non vuole, o da parte del paziente, come l'infuocamento della terra, o da parte di entrambi, come l'ubriaco che bastona la moglie. Tuttavia da parte del paziente vi è sempre violenza, giacché è naturale all'agente agire come è disposto, così come al furioso essere in furia, al riscaldato riscaldare, all'ubriaco l'azione dell'ubriachezza; così diciamo che è naturale alla pietra scagliata uccidere nell'impeto l'uccello che passa, e alla spada scagliata perforare in base all'inclinazione acquisita, non congenita; così per la volontà acquisita, non congenita, il nocchiero getta le merci affinché la nave non venga sommersa.

La necessità da parte dell'idea si verifica come nella proposizione $2 + 3 = 5$ e che il triangolo ha tre lati, perché queste cose stanno così secondo l'idea dell'uomo o di Dio; così il numero da noi arriva fino a 10, ma non presso tutti i popoli, giacché presso alcuni africani esso non supera il 6. Dalla necessità dell'idea le lettere e le sillabe vengono formate così, e non diversamente; tale necessità concorre con quella formale. Però, siccome la cosa può stare diversamente

habere ad placitum artificis, unde aliae nationes alias literas et vocabula habent, idcirco non est necessitas intrinseca, ut formalis. Necessitas ergo datur formalis, et materialis, quae vocatur absoluta secundum quam omnino non potest aliter se habere, ut necesse est hominem esse animal rationale. Accipitur enim necessitas ex forma totius, et ex forma partis; similiter ex materia, ut duo et quatuor necessario faciunt sex, et bos necessario est corruptibilis a propria substantia proprio calore imminuta, nedum ab externis causis: calor quoque necessario calefacit, et homo necessario ratiocinatur necessitate formali, quoniam forma est actionum et operationum principium. Ex hac necessitate essentiali oritur necessitas in syllogismis: quoniam definitiones et propositiones universales sunt necessariae a forma vel materia rei; ut totum maius esse sua parte, et contradictoria non posse simul esse vera, quoniam idem non potest simul esse et non esse; et terram calefactam evaporare, et lineam esse longitudinem sine latitudine; ex quibus conclusiones necessariae oriuntur, quoniam ex necessario necessarium emanat. Et quoniam dicunt definitiones et propositiones ipsas rerum naturas experientia agnitas multa, et naturae rerum sunt quales et quomodo ab idea primi opificis factae sunt, consequens est, ut omnis necessitas a primo necessario sit, sicut numerus ab unitate, et omnis potentia ad activam respicit.

Verum et hoc licet, quod quaecumque res determinata materia caret, ut numerus, ut triangulus, et circulus, qui in ligno et in lapide et carne et ubique fieri possunt, non habet a materia necessitatem, sed ab idea sola; quae vero determinant sibi materiam, ut animal, non possunt absque illa definiri: et necessitatem ab illa habent: etenim necessario est homo in carne et ossibus; at non echinus nec ly mas nudus.

Dicimus quoque necessarium, quod est inevitabile et infallibile, ut solem oriri: quoniam ita sempiterno circulo facere visus est: et haec necessitas sumitur a naturalibus causis totius. Pluere vero in hieme necessarium est ex ordine causarum, sed ut in pluribus, non semper. Quapropter propositiones universales non sunt necessariae, nisi ratione materiae necessariae, et non quia universales, ut: homo quilibet est rationalis, necessaria est, non autem haec: omnis homo est albus, at haec: Petrus est homo, necessaria est, licet particularis. Non ergo recte a particulari et individuo venantur aliqui contin-

secondo il placito del creatore, per cui altri popoli hanno altre lettere e altri vocaboli, essa non è una necessità intrinseca, come lo è la formale. C'è quindi una necessità formale e materiale, la quale è detta assoluta, ed è quella secondo cui la cosa non può essere diversamente; così è necessario che l'uomo sia animale ragionevole. La necessità viene desunta dalla forma del tutto e dalla forma della parte, ed anche dalla materia, così come $2 + 4$ necessariamente fan 6, e un bue è necessariamente corruttibile in base alla propria sostanza che ha perduto del calore proprio, e tanto più da parte delle cause esterne; anche il caldo necessariamente riscalda, e l'uomo necessariamente ragiona per necessità formale, giacché la forma è principio delle azioni e delle operazioni. Da questa necessità essenziale ha origine la necessità nei sillogismi, giacché le definizioni e le proposizioni universali sono necessarie in base alla forma o alla materia di una cosa, come che il tutto è maggiore della sua parte e che le contraddittorie non possono essere insieme vere, perché la stessa cosa non può insieme essere e non essere, e che la terra emette vapori, e la linea è lunghezza senza larghezza; da questi principi derivano conclusioni necessarie, giacché il necessario proviene dal necessario. E siccome le definizioni e le proposizioni indicano le nature stesse delle cose, conosciute con molta esperienza, e le nature delle cose sono quali e come sono state fatte dall'idea del primo artefice, segue che ogni necessità provenga necessariamente dal primo, come il numero dall'unità, ed ogni potenza si riconduce a quella attiva.

Però è dato affermare che tutte quelle cose che mancano di una determinata materia, come il numero, il triangolo e il cerchio, che possono venir fatti nel legno, nella pietra, nella carne e dovunque, non hanno la necessità dalla materia, bensì dalla sola idea; invece le cose che hanno una determinata materia, come l'animale, non possono venir definite senza di essa ed hanno da essa la necessità; infatti necessariamente l'uomo è uomo nella carne e nelle ossa, ma non il riccio e neppure il puro « maschio ».

Diciamo pure necessario ciò che è inevitabile e infallibile, come il sorgere per il sole, perché ci appare che agisca così con un giro perenne; tale necessità deriva dalle cause naturali del tutto. Il piovere invece d'inverno è necessario in base all'ordine delle cause, ma come per lo più, non come sempre. Pertanto le proposizioni non sono necessarie, se non a causa della materia necessaria, e non perché universali; così la seguente proposizione « ogni uomo è ragionevole » è necessaria, ma non lo è quest'altra « ogni uomo è bianco », mentre « Pietro è uomo » è necessaria, benché particolare. Non dunque retamente derivano alcuni la contingenza dal particolare e dall'individuo, e la necessità dall'universale; infatti la proposizione « Pietro

gentiam, et ab universali necessitatem. Nam et haec, Petrus est albus, necessaria est, licet non quatenus homo, tamen quatenus Petrus, huiusmodi genitus qualitatibus, necessario est albus: sicut in I Parte docuimus; individuorum esse definitionem et scientiam; et huius solis et huius lunae, licet nobis impossibilem, quoniam non facimus, sed dicimus facta entia. In scientia vero Dei factoris necessaria est omnis propositio individualis, ut: Petrus sedebit cras, et: ego scribam, quoniam quibus ex causis ad has haecceitates venit, ipse scit et disposuit fando, id est fatum producendo, id est rerum ordinem instituendo in productione verbi; et omnia praesentia sunt aeternitati.

ARTT. II-IV

CAPUT III

DE CONTINGENTIA

ART. I

Contingentiam esse defectum necessitatis, et non modum illi oppositum: et oriri ex impotentia et ex additione alterius entis: cui non competit esse per se, sed per aliud: et contingere praeter essentiam aut causam aut ordinem naturalem aut consuetudinem aut voluntatem aut scientiam.

Sicut necessarium est id quod non potest aliter se habere, ita contingens est quod potest aliter se habere; non tamen contingens est necessario prorsus oppositum, sed eius defectus quidam: sicut enim cibus est necessarius vitae, ita vestitus qui est minus necessarius dicitur contingenter utilis: bibere vinum est magis contingens, quia magis recedit a necessario: esse verum grammaticum adhuc magis; iacere lapillum de fenestra minimum est necessarium vitae; ergo maxime contingens. Dicimus ergo tot modis contingens, quot neces-

è bianco » è necessaria; quantunque non lo sia in quanto Pietro è uomo, tuttavia in quanto è Pietro, generato con tali e tali qualità, egli è necessariamente bianco; così abbiamo insegnato nella prima Parte che degl'individui vi è definizione e scienza, come di questo sole e di questa luna, benché per noi impossibile, giacché noi non facciamo le cose, bensì indichiamo le cose già fatte; invece nella scienza di Dio, creatore, è necessaria ogni proposizione individuale, come « Pietro siederà domani » e « io scriverò », perché egli sa da quali cause si pervenga a tali questità e l'ha disposte pronunciandosi, cioè producendo il fato, come a dire stabilendo l'ordine delle cose nella generazione del Verbo; e tutte le cose son presenti all'eternità.

ARTICOLI II-IV

Classificazione dei modi della necessità; volontarietà e necessità non sempre sono in opposizione; triplice grado della necessità.

CAPITOLO III

LA CONTINGENZA.

ARTICOLO I

La contingenza è mancanza di necessità e non un modo ad essa opposto; essa proviene dall'impotenza e dall'aggiunta di un altro ente; ad essa non compete essere per sé, sibbene mediante altro; si verifica al di fuori dell'essenza o della causa o dell'ordine naturale o della consuetudine o della volontà o della conoscenza.

Come il necessario è ciò che non può essere altrimenti, così il contingente è ciò che può essere altrimenti; tuttavia il contingente non è del tutto opposto al necessario, bensì è un suo depotenziamento; come infatti il cibo è necessario alla vita, così il vestito, che è meno necessario, si dice contingentemente utile; bere vino è più contingente, perché si allontana di più dal necessario; essere grammatico lo è ancora di più; gettare una pietra dalla finestra non è affatto necessario alla vita, e quindi massimamente contingente. Diciamo quindi che il contingente ha tanti modi quanti ne ha il

sarium; sed quia est recessus a necessario, et vere necessarium stat in uno: contingens vero in pluribus: sicut virtus in uno gradu: vitium vero in recessu ab ea multiplicatur in innumeros gradus; unde recte Caietanus dixit: *Contingens habet rationem pluralitatis motus, et difformitatis, quia potest aliter se habere; ergo contingens a necessario procedit. Necessarium vero unius, immobilis, et uniformis; quia impossibile est aliter se habere: ergo contingens a necessario procedit naturaliter, ut pluralitas ab unitate, et non e converso.* Et hoc de mente S. Thomae, et Aphrodiseus, in *II de Anima* ⁽¹⁾ contingentiam ex mixtura nihili evenire in rebus et in voluntate docet. Quod si ita est, non videtur opponi contingens necessario, sed impossibile; si enim necesse est Petrum esse hominem, contingit esse hominem. At si contingit, non statim est necesse. Verum si necesse est esse, impossibile est non esse, ut impossibile sit necessario oppositum directe.

Dicimus ergo contingens respectu finis esse multiplex, ut dictum est; respectu vero causae agentis dicitur contingens multipliciter. Nam aliud recedit a violento, aliud a naturali agente; ut motor albus violentat lapidem ire sursum: ubi motor est necessario violentus, albus vero contingenter, et per accidens. Sonus necessitate naturali movet spiritum; fides vero et lignum, in quibus fit sonus, contingenter et per accidens. Idem apparet in agentibus arte. Nam aedificator per se et necessario aedificare habet; grammaticus vero per accidens, et magis per accidens simus, et maxime pileatus. Ubi patet multiplicari contingens sine fine; si enim aedificans necessario aedificat, et aedificaturus necessario aedificabit, quatenus aedificaturus, et non quatenus albus et grammaticus, et claudus, et iracundus, et parvus, et simus, et pileatus, et niger oculis, et superciliosus, etc., quae infinita possunt inesse aedificanti, non in quantum aedificans; in quantum enim aedificans habet artem necessario et manus et organa ad aedificandum. Caetera vero contingunt aliunde.

Similiter voluntas per se necessario vult bonum et beatitudinem et esse; sed contingenter vult vineam et calceum album et librum, et confricare barbam, et omnia alia quae recedunt a necessitate. Voluntas enim necessario propendit in bonum: in hoc vero, et in

⁽¹⁾ *De Anima*, II 45 (in *Quaestiones naturales et morales*, cit., p. 138).

necessario; esso si allontana dal necessario, e il veramente necessario si trova solo nell'uno, laddove il contingente nei molti, alla stessa maniera che la virtù si trova in un grado solo, mentre il vizio si moltiplica, nell'allontanamento da essa, in molti gradi; perciò rettamente il Gaetano ha detto: « Il contingente è caratterizzato dalla molteplicità, dal movimento e dalla difformità, perché esso può essere diversamente; dunque il contingente procede dal necessario; invece il necessario è caratterizzato dall'uno, dalla stasi e dall'uniformità, perché è impossibile che sia diversamente; dunque il contingente procede dal necessario naturalmente, come il molteplice dall'unità, e non viceversa »; e ciò in conformità col pensiero di s. Tommaso; e Alessandro d'Afrodisia nel secondo libro del *De anima* ⁽¹⁾ insegna che la contingenza si verifica nelle cose e nella volontà in base alla mescolanza del nulla. Se la cosa è così, al necessario non pare che si opponga il contingente, bensì l'impossibile; se difatti è necessario che Pietro sia uomo, è contingente che l'uomo esista; ma se è contingente, non subito è necessario; però, se è necessario che una cosa sia, è impossibile che non sia; per cui l'impossibile è direttamente opposto al necessario.

Diciamo dunque che il contingente rispetto al fine è molteplice, come si è detto; invece rispetto alla causa agente il contingente si dice in molti modi; infatti l'uno si oppone al violento, un'altro all'agente naturale, come il motore bianco fa violenza alla pietra ad andare in alto, e in questo il motore è necessariamente violentante, mentre è bianco contingentemente e accidentalmente; il suono muove lo spirito con necessità naturale, mentre le corde e il legno, in cui avviene il suono, lo muovono contingentemente e accidentalmente; lo stesso si osserva nelle cose che agiscono per arte, giacché il costruttore per sé e necessariamente ha da costruire, mentre il grammatico accidentalmente, e più accidentalmente chi ha un naso camuso e massimamente chi ha un berretto. In tali casi è chiaro che il contingente si moltiplichi senza fine; se infatti chi costruisce, necessariamente costruisce, anche chi costruirà, necessariamente costruirà, in quanto costruirà, e non in quanto è bianco e grammatico o storpio o iracondo o piccolo o camuso o imberrettato e con gli occhi neri e accigliato, ecc., tutte le quali situazioni possono essere illimitate in chi costruisce, non in quanto costruisce; infatti, in quanto costruisce, egli ha necessariamente l'arte e le mani e gli strumenti per costruire; le altre cose invece provengono da cause esterne.

Similmente, la volontà per sé vuole necessariamente il bene e la felicità e l'essere; ma contingentemente vuole una vigna, una scarpa bianca, un libro, e solleticare la barba, e tutte le altre cose che sono fuori della necessità. La volontà infatti tende necessariamente al

illud et in tali tempore contingenter; sicut necessario grave cadit deorsum, sed ad terrae vel aquae superficiem contingenter; similiter contingenter in caput hominis, vel bestiae, vel in arborem, vel in album, vel in coloratum, vel in peponem dulcem, etc., infinita quae contingere possunt. Necessario fossor fodit, sed contingenter invenit thesaurum, aut serpentem, quoniam extra ideam et actionem eius id fit: et contingit esse et non esse: similiter necessario ex idea literae significant, sed lignae literae, vel lapideae, vel cereae, vel nigrae, vel albae, vel rubrae, etc. contingenter. Tandem respectu formae totius, vel partis, et materiae, dicitur proprie magis accidens, et contingens: est enim quod potest inesse et non inesse, quoniam est extra rei essentiam: sicut enim est necessarium hominem esse animal rationale ex parte essentiae, et carneum ex parte materiae: ita contingens est esse blandum, felicem, cursorem, album, romanum, parasitum, ire venatum, navigatum, rumpere lapidem, etc. infinita. Ita essenziale est aestati esse calidam et fructus maturare; sed quod frigeat sub cane, aut pluat, contingens est, quia non de essentia eius, sicuti contingit hiemi aestus, et cursus equorum, et florere arbores, et bellum fieri. Necessarium est solem oriri cras, sed oriri nebulosum contingens est, aut flavum, aut me surgente de lecto.

Ex quibus patet idem esse accidens et contingens; et aliud oriri ex ipsa re, cui accidit, sicut esse cursorem oritur ex ipso hominis principio naturali: cicatricem vero habere ex externis causis; et habere plus contingentiae; ergo sicut definivimus in II libro I Partis contingens est quod evenit praeter rei essentiam, aut voluntatem, aut intentionem, aut ordinem naturae, vel consuetudinis; dicimus enim per accidens venetum senatum stulte consulere, hoc est praeter consuetudinem; et per accidens natum esse monstrum et pluisse lapides, id est praeter naturae ordinem; et per accidens invenisse fossorem thesaurum, id est praeter intentionem, et per accidens medicum occidisse aegrotum pharmaco venenoso, quia coactus a principe est id facere praeter voluntatem. Per accidens vero extra essentiam est hominem esse medicum: sed quia procedit a rationalitate intrinseca forma, magis per accidens est esse madefactum a pluvia, et signatum ferro; et haec omnia contingentia reducuntur ad praeter essentiam, hoc est praeter essentiam naturalem, aut artis, aut volun-

bene, mentre tende contingentemente a questo o quel bene, e in questo o quel tempo; così come necessariamente il grave cade in basso, ma contingentemente sulla superficie della terra o dell'acqua; allo stesso modo contingentemente sulla testa di un uomo o di un animale o su di un albero o sul bianco o sul colorato o su un melone dolce, ed altre cose infinite che possono accadere. Necessariamente il fossore scava, ma contingentemente trova un tesoro o un serpente, perché ciò avviene al di fuori dell'idea e dell'azione di lui, e può essere o non essere; allo stesso modo, necessariamente significano le lettere, ma contingentemente le lettere incise nel legno o nella pietra o nella cera, oppure nere o bianche o rosse. Infine, rispetto alla forma del tutto o della parte oppure rispetto alla materia si dice maggiormente contingente in senso proprio l'accidente, giacché è ciò che può inerire e non inerire, dato che è fuori dell'essenza di una cosa; come infatti è necessario che l'uomo sia animale ragionevole quanto all'essenza, e carne quanto alla materia, così è contingente che sia blando, felice, cursore, bianco, romano, parassita, che va a caccia, a navigare, a spaccare la pietra, ecc. ecc. Così è essenziale all'estate essere calda e maturare i frutti, ma che sia fredda sotto la costellazione del cane o che piova è contingente, perché non è della sua essenza, come accadono d'inverno il calore estivo e la corsa dei cavalli e il fiorire degli alberi e l'evento di una guerra. È necessario che il sole sorga domani, ma è contingente che sorga con le nuvole o giallo oppure mentre io mi levo dal letto.

Da ciò risulta chiaro che son la stessa cosa l'accidente e il contingente, e l'altro deriva dalla cosa stessa, cui si aggiunge, come lo essere corridore deriva dallo stesso principio naturale dell'uomo, mentre avere una cicatrice deriva da cose esterne ed ha più contingenza; dunque, come abbiamo definito nel libro secondo della prima Parte, il contingente è ciò che avviene al di fuori dell'essenza di una cosa o della volontà o dell'intenzione o dell'ordine della natura o della consuetudine; diciamo infatti che accidentalmente il senato di Venezia provvede stoltamente, cioè fuori della consuetudine; accidentalmente è nato un mostro, ha piovuto pietre, cioè al di fuori dell'ordine della natura; accidentalmente il fossore ha trovato un tesoro, cioè al di fuori dell'intenzione; accidentalmente il medico ha ucciso il malato con un farmaco velenoso, perché è stato costretto da un principe a far questo, al di fuori della volontà; è accidentale o fuori dell'essenza che un uomo sia medico; ma siccome ciò procede dalla razionalità, che è forma intrinseca, è più accidentale che sia bagnato dalla pioggia o segnato con un ferro; tutte queste cose contingenti si riducono a ciò che è fuori dell'essenza, cioè fuori dell'essenza naturale o dell'arte o della volontà o dell'azione o della

tatis, aut actionis, aut passionis, aut ordinis, aut figurae, aut materiae, aut cuiusvis dictorum praedicamentorum. Nam accidit patri esse balbum et accidit balbo esse patrem, et accidit Francisco utrumque.

ART. II

ART. III

Quoniam res dum est, necesse est esse, omnia sunt necessario, quatenus sunt: ergo necessarium esse contingentis complementum, et non modum condivisum essentialiter; et vel solas ideas necessarias esse vel res omnes prout sunt.

Hoc autem patet ex illa propositione Aristotelis, tantopere a D. Thoma et sequacibus celebrata: *Res dum est, necesse est esse* ⁽¹⁾. Hoc autem, dicit Caietanus, evenit a statu rei, non a conditione. Dum enim Petrus sedet, necessario sedet, supposito hoc statu rei, sed quia poterat non sedere, contingenter sedet, quoniam essentialis differentia entis est necessitas et contingentia; sed mirum quidem quomodo in essentiam necessarii mutata est essentia contingentis, cum venit ad finem sui esse. Non quidem dum fit homo, est perfectus homo, sed cum iam factus est cum anima rationali ex semine et embrione dicitur vere homo. Quapropter si quid contingens est, quoniam futurum est, ubi pervenit ad esse perfectum in ultimo actu suo, non debet spoliari contingentia, sed totaliter vestiri. Si antequam sedat Petrus, contingens est ipsum sedere, cum sedet, contingens magis esset. Ergo non est verum quod contingens sit differentia opposita necessario, sicut album nigro, sed sicut imperfectum. Imperfectio autem est ex defectu entitatis: quia ergo Petrus, cum posset sedere, poterat non sedere, defectus sessionis erat in eo; cum vero sedet, perfecta est entitas sessionis. Et tunc necessario sedet, quoniam ens est necessarium ex potestate efficaci, quam habet ut sit; et quia quod est, eo quod est, non potest non esse, quia esset contra essentiam

⁽¹⁾ Si tratta del principio di contraddizione nella forma positiva.

passione o dell'ordine o della figura o della materia o di qualunque delle già dette categorie; infatti capita ad un padre di essere balbuziente, e capita ad un balbuziente di esser padre, e capita a Francesco di essere l'uno e l'altro.

ARTICOLO II

La contingenza proviene dalla mescolanza dell'ente e del non-ente.

ARTICOLO III

Siccome una cosa, in quanto è, è necessario che sia, tutte le cose necessariamente sono, in quanto sono; dunque il necessario è complemento del contingente e non un modo ad esso essenzialmente opposto; sono necessarie o le sole idee o tutte le cose in quanto sono.

La tesi è chiara da quella proposizione di Aristotele, tanto celebrata da s. Tommaso e dai suoi seguaci: « Una cosa, in quanto è, è necessario che sia »; ⁽¹⁾ cioè, dice il Gaetano, proviene dallo stato della cosa, non da una condizione; mentre infatti Pietro siede, necessariamente siede, supposto tale stato della cosa; ma siccome egli poteva non sedere, egli contingentemente siede, giacché l'essenziale differenza dell'ente è data dalla necessità e dalla contingenza; però è in verità strano in qual modo l'essenza del contingente, pervenendo al termine del suo essere, si trasformi nell'essenza del necessario. Certo, l'uomo, mentre viene fatto, non è uomo perfetto, sibbene si dice veramente uomo quando è stato già fatto con l'anima razionale dal seme e dall'embrione. Pertanto, se qualche cosa è contingente, perché è cosa futura, quando è pervenuta all'essere perfetto nel suo ultimo atto, non deve spogliarsi della contingenza, bensì vestirsene totalmente; se prima che Pietro sieda è contingente che egli sieda, quando siede, egli dovrebbe essere più contingente; dunque non è vero che il contingente sia una differenza opposta al necessario, come il bianco al nero, bensì come l'imperfetto; l'imperfezione proviene da difetto di entità; siccome quindi Pietro, potendo sedere, poteva non sedere, possiede mancanza di sessione; quando invece egli siede, l'entità della sessione è perfetta; e allora necessariamente siede, perché l'ente è necessario in base alla potenza efficace che ha di essere; e siccome ciò che è, in quanto è, non può non essere, perché allora sarebbe contro la sua essenza non essere

suam non esse; vel contra essentiam existentiae non existere, sicut contra essentiam hominis est non esse rationale animal: ideo necessarium est esse ea necessitate, qua homo est animal rationale. Et antequam fieret hic homo (quoniam homo non fit, nisi hic) poterat esse animal rationale et non esse animal rationale, quoniam contingenter pater cum matre convenerunt tunc et ita ad actum generationis; et poterant non convenire, et generatio in utero impediri. Sed ex quo factus est homo hic, animal est rationale; ita sessio poterat non esse: sed ex quo est, non potest non esse sessio haec.

Si autem loquamur de rationibus rerum in communi eadem necessitate, qua homo est homo, et triangulus habet tres, sessio est actus huiusmodi positurae; sed dicis: quod coniungatur Petro haec sessio, accidens est, ita etiam dico: quod huic materiae seminali coniungatur humanitas, accidens est, sicut quod triangulus fiat ex hoc ligno. Quapropter solas ideas essentiasque necessarias invenimus ex dictis Peripateticorum invitis, et ex Platonicorum placitis, necessitate totali: et Parisienses magistri idem decreverunt. Respectu ergo causarum et causalitatis et causationis dicuntur necessaria et contingencia: sed respectu entitatis, qua sunt quod sunt dum sunt, omnia necessario sunt.

ARTT. IV-VI

CAPUT IV

DE FATO

ART. I

De influxu secundae primalitatis, idest de Fato. Quid nomen fait significet, et quid sit fatum perfunctorie; et non recte excludi a semp-

oppure contro l'essenza dell'esistenza non esistere, come è contro l'essenza di uomo non essere animale ragionevole, perciò è necessario che sia con quella necessità, con cui l'uomo è animale ragionevole. E prima che fosse fatto quest'uomo (giacché l'uomo non vien fatto che come questo), poteva essere animale ragionevole e non essere animale ragionevole, giacché contingentemente si unirono il padre e la madre, a quell'ora e a quel modo, per l'atto della generazione, e potevano non unirsi, e la generazione venir impedita nel seno della madre. Però, dal momento che è stato fatto quest'uomo, è animale ragionevole; così la sessione poteva non esserci, ma dal momento che c'è, non può non essere questa sessione.

Se invece parliamo dei concetti delle cose nell'identica comune necessità, con cui l'uomo è uomo, e il triangolo ha tre lati, la sessione è atto di tale positura. Ma dirai: che con Pietro si congiunga questa sessione è accidentale; così pure io dico: che con questa materia seminale si congiunga l'umanità è accidentale, come che un triangolo venga fatto da questo legno. Pertanto solo le idee e le essenze troviamo necessarie di una necessità totale, in base a quel che dicono malvolentieri i peripatetici e alle dottrine dei platonici; i maestri parigini stabilirono la stessa dottrina. Dunque rispetto alle cause e alla causalità e alla causazione le cose vengono dette necessarie o contingenti; ma rispetto all'entità, con cui sono ciò che sono quando sono, tutte le cose necessariamente sono.

ARTICOLI IV-VI

Anche i futuri contingenti, in quanto sono, son necessari, e Dio li conosce sia nell'atto dell'esistenza che nelle cause; la contingenza proviene da Dio non come prodotta, bensì come permessa, e dalle cose non efficacemente, ma difettivamente; gli eventi sono necessari o contingenti secondo l'ordine delle cause.

CAPITOLO IV

IL FATO.

ARTICOLO I

Dell'influenza della seconda primalità, cioè del Fato. Cosa significhi il termine «fato» e cosa sommariamente sia il fato; non è bene esclu-

ternis et artificialibus et voluntariis. Nec esse naturam nec causam unicam, sed causarum ordinem a prima sapientia institutum.

Secundus ergo a sapientia magnus influxus, rebus inditus, est fatum; differens a necessitate, quae videtur consistere in simplicibus et solitarie sumptis rebus, eo quod ipsum fatum videtur esse in rerum multarum concursu, et pertinere ad sapientiam ordinantem, sicut necessitas ad potentiam dantem esse unicuique iuxta modum suum; unde fatum dicitur a fando ac dicendo, teste S. Augustino, libro V *de Civitate Dei* ⁽¹⁾ quasi quae fato fiunt ab aliquo dicente et iubente ordinata et decreta sint, uti Stoici docent a Dei verbo esse fatum, teste Lactantio et Seneca. Sed quidem nomen fati explodendum putat Augustinus, quoniam dicit hoc datum esse fidelibus ab astrologis. Idem ab eo D. Gregorius; quin etiam Philosophi antiquiores, qui Deo generationem mundi et distinctionem rerum et regimen dederunt, fati nomen vanum esse falsumque dicunt, ut Anaxagoras, teste Alexandro in *Libro de Fato* ⁽²⁾, et in *II de Anima* ⁽³⁾, et in sacra scriptura non invenies nomen fati, licet sors et casus et fortuna interdum inveniatur. Nam quae nos tribuimus fato, Moyses tribuit Deo, cum dicat: si quis occiderit hominem nolens sponte sua, sed quia delapsa est securis, et occidit eum, quia Dominus tradit illum in manu sua ⁽⁴⁾, etc., et semper repetit in eiusmodi, quod sit traditio Domini Dei, et non fatum. Verum, ait Alexander, qui negant nomen fati, reclamant communi credulitati et usui loquendi: ideo non sunt fide digni. Sed respondendo sancti Patres non credulitati verae, sed falsae reclamant; et non tollunt nomen fati, nisi ubi fallaciae periculum in intellectu fit. Nam et D. Bernardus in *Canticis* ⁽⁵⁾ plorat suam fortunam, quam etiam tacere oportet, nec sit occasio errandi; et D. Thomas nominat bona fortunae in I^a II^{ae} ⁽⁶⁾ et decretale T. *De damno dato* nominat damna fortuito casu et fato data, et a proposito, etc.; unde Augustinus in *V de Civitate* ⁽⁷⁾ negat fatum sum-

⁽¹⁾ *De civitate Dei*, V 9 (CSEL, 40, 225).

⁽²⁾ In *Quaestiones naturales et morales*, cit., p. 102.

⁽³⁾ *De Anima*, II 48 (in *Quaestiones naturales et morales*, cit., pp. 141-144).

⁽⁴⁾ *Deut.*, XIX 4.

⁽⁵⁾ In *Sermones super Cantica canticorum*, Sermo 26 (in *Opera*, Roma 1957, vol. I, p. 172): « miseranda fortuna » per la morte del fratello Gerardo.

derlo dalle cose esterne, da quelle artificiali e da quelle volontarie. Esso non è la natura e neppure causa unica, bensì ordine delle cause, determinato dalla prima sapienza.

La seconda influenza magna, derivante dalla sapienza e congenita alle cose, è il Fato; esso differisce dalla necessità, che si trova nelle cose semplici e prese individualmente, in quanto il fato si trova nel concorso di molte cose e appartiene alla sapienza che ordina, come la necessità appartiene alla potenza che dà a ciascuna cosa l'essere secondo la sua misura; onde si dice fato da « parlare » (*fari*) e dire, secondo che dice s. Agostino nel libro quinto del *De civitate Dei* ⁽¹⁾, come ad indicare che avvengono per fato le cose che sono state ordinate e stabilite da uno che parla e comanda, come gli stoici insegnano che il fato dipende dalla parola di Dio, secondo che dicono Lattanzio e Seneca. Però s. Agostino pensa che il termine « fato » debba venir espunto, perché, dice, esso è stato dato ai fedeli dagli astrologi. La stessa cosa, dipendentemente da lui, dice s. Gregorio; anzi pure i filosofi più antichi, che hanno attribuito a Dio l'origine del mondo e l'ordinamento e il governo delle cose, dicono che questo termine è inutile e falso, come dice Anassagora, secondo la testimonianza di Alessandro d'Afrodisia nel *De fato* ⁽²⁾ e nel libro secondo del *De anima* ⁽³⁾; nella S. Scrittura non troverai il termine « fato », benché talora si trovino « sorte », « caso », « fortuna », giacché ciò che noi attribuiamo al fato, Mosè l'attribuisce a Dio, col dire: « se qualcuno ucciderà un uomo, per caso, senza volerlo, ma perché è caduta la scure e l'ha ucciso, perché Dio l'ha posto in sua mano, ecc. » ⁽⁴⁾; e ripete sempre in casi simili che è consegna di Domineddio, e non fato. Invece, dice Alessandro, coloro che rigettano il termine « fato », si richiamano alla comune credenza e all'uso di parlare; perciò non son degni di fede. Però i SS. Padri rispondono che essi reclamano, non contro una credenza vera, bensì contro una falsa, e rigettano il termine « fato » solo quando vi è pericolo di errore nel pensiero. Infatti anche s. Bernardo nel *Cantico dei cantici* ⁽⁵⁾ piange la propria fortuna, la quale va taciuta perché non sia occasione di errore; e s. Tommaso nomina i beni di fortuna nella *Summa Theologiae*, I-II ⁽⁶⁾, e il Decretale T. *De damno dato* nomina i danni arrecati per caso e per fato e di proposito, ecc.; onde s. Agostino nel quinto libro del *De civitate Dei* ⁽⁷⁾ rigetta il fato inteso come deter-

⁽⁶⁾ *Summa Theologiae*, II-II, 134, 3, ad 4.

⁽⁷⁾ *De civitate Dei*, V 9-10 (CSEL, 40, 225).

ptum pro sideratione; non autem pro natura, aut scire causarum, aut pro decreto divino, aut pro executione decreti.

Anxie disquirunt quid sit fatum philosophi: sed communis opinio est quod sit causarum; quare non recte Aphrodiseus ad causam efficientem ipsum deducit, exclusis reliquis, quoniam nullum fatum est, nisi causarum et causatorum concursus et ordo conveniat, ut Seneca admonuit, a Deo pendens. Putat quoque fatum non esse naturam ipsam; quoniam quae necessario fiunt et sunt, fato non dicuntur esse, ut hominem esse animal rationale, non fato dicimus, et hominem generare hominem; secundum naturam est, non secundum fatum. Porro nec sol fato in cancrum perveniens regreditur, quoniam hoc sempiternum est. Item nec fato fieri putat, quae arte fiunt. Nam lecticam fato dicere factam esse, aut lyram modulationi accomodatam secundum fatum, ridiculum est: quin nec elementorum transmutationem mutuam putat secundum fatum dici, sed solam generationem individuorum et praesertim animalium: ergo non omnis naturae sed individuorum est fatum. Inter homines autem non omnia fato fieri ostendit lex et consultatio, quae a natura non sunt homini frustra; id quod esset, si fato necessario cuncta evenirent; quia ergo dicimus fato audaces et rixatores violentam obire mortem: intemperatos vero, et voluptuosos immodestam, avaros iniustos in seipos et negligentes rem familiarem modo curantes sibiipsis esse mortis causam, etc., ideo videtur fatum esse cuiusque natura, et fatale quod naturale. Item posse rescindi fatum: quoniam studio, et doctrina, et usu meliores redduntur homines. Et per medicinam ebrietates et mortes ab eis comprimuntur: unde patet fatum non esse causam necessariam, nisi in pluribus, et posse a fortuna rescindi, quae est causa, ut in paucioribus; et a libero arbitrio corrigente vitia naturae.

Sed nihil iste homo dicit in eo, quod tollit fatum a rebus sempiternis: nam et ipse Aristoteles eius testimonio nuncupat anni tempora in primo *Meteorologicorum* fato decreta ⁽¹⁾. Sic ut in V *Physicorum* ⁽²⁾ vocat violentas generationes non decretas fato: ubi patet Aristotelem violentas et praeter naturam res extra fatum ponere, sicut docuit in VI *Metaphysicae* ⁽³⁾ evenire multa per accidens, quoniam causae praeiactae possunt impediri. Similiter etiam falsum est, quod a necessariis

⁽¹⁾ *Meteorologica*, I 14, 351 a.

⁽²⁾ *Fisica*, V 6, 230 b.

⁽³⁾ *Metaphisica*, VI 2, 1026 b.

minazione astrale, ma non come natura o conoscenza delle cause o decreto divino o esecuzione del decreto.

I filosofi si domandano ansiosamente cosa sia il fato, ma l'opinione comune è che esso appartenga alle cause; per questo non rettamente Alessandro d'Afrodisia lo riporta alla causa efficiente, escludendo le altre, perché non vi è fato, se non esiste concorso e ordine di cause e di causati, dipendente da Dio, come avvertì Seneca; egli pensa pure che il fato non sia la natura stessa, perché delle cose che avvengono ed esistono necessariamente non si dice che siano per fato, così come non diciamo che è per fato che l'uomo sia animale ragionevole e che l'uomo generi l'uomo; ciò è secondo natura, non secondo il fato; d'altra parte, neppure il sole, pervenendo nel cancro, regredisce a causa del fato, perché ciò è permanente; inoltre egli pensa che non avvengano per fato le cose che vengono prodotte con arte; è infatti ridicolo dire che una lettiga sia stata fatta per fato o che una lira sia stata adattata alla modulazione secondo il fato; anzi neppure la reciproca trasformazione degli elementi si dice secondo il fato, bensì la sola nascita degli individui e specialmente degli animali; dunque non di tutta la natura, ma solo di quella degli individui c'è fato; che poi tra gli uomini non tutto avvenga per fato lo mostrano la legge e la capacità di deliberare, che l'uomo non possiede invano da natura; questo avverrebbe, se tutto avvenisse per fato; siccome dunque diciamo che per fato i temerari e i rissanti vanno incontro ad una morte violenta, mentre gli intemperanti e i dissoluti ad una morte vergognosa, gli avari e gli ingiusti e i negligenti verso sé stessi e occupati solo nei propri averi sono a sé stessi causa di morte, ecc. Perciò pare che il fato sia la natura di ciascuna cosa, e fatale quel che è naturale. Parimenti, al fato si può sfuggire, perché con lo studio, l'insegnamento e l'esercizio gli uomini vengono resi migliori, e con la medicina le ubbriachezze e le morti vengono da essi superate; onde è chiaro che il fato non è una cosa necessaria, salvo che in molti casi, e può essere spezzato dalla fortuna, che è causa nella minoranza dei casi, e dal libero arbitrio che corregge la natura.

Tuttavia nulla costui dice quando toglie il fato dalle cose perenni, giacché lo stesso Aristotele, secondo la sua testimonianza, denomina nel libro primo della *Meteorologia* ⁽¹⁾ le stagioni come stabilite dal fato; così nel libro quinto della *Fisica* ⁽²⁾ chiama violente le nascite non stabilite dal fato; dove è chiaro che Aristotele affermi violente e fuori natura le cose estranee al fato, così come ha insegnato nel libro sesto della *Metafisica* ⁽³⁾ che molte cose avvengono accidentalmente, perché le cause poste prima in opera possono venir impedito. Allo stesso modo è falso che dalle cose necessarie venga escluso il fato; che di fatto l'uomo sia animale ragionevole non

excludatur fatum; quod enim homo sit animal rationale, secundum se non est fatale, sed secundum eum qui dixit, et facta sunt omnia ⁽¹⁾. Ex eius enim idea ordo nexus est, ut homo sit rationalis; asinus rudibilis, et unumquodque, id quod est. At quod nonens non sit ens, non videtur a Deo factum, sed necessitate naturae divinae; ex quo enim Deus est omne ens, et nullum nonens, non potuit fieri ut ens sit nonens; et ideo contradictoria non verificari est a divinae naturae necessitate, non autem a decernente voluntate, sicut existentia caeterorum entium, de quibus mox dicemus. At quod fiat nunc homo, et generetur asinus, et Fabius generet et Petrum non posse generare, fatale est ex causarum ordine: et ideo aeterna non videntur esse fatalia, quia dicunt esse absque ordine ad alia; ut homo est animal rationale per id, quod est homo: est autem per ideam sui: ergo non quia alia causa concurrat. Sed homo hodie generat hominem, et non cras, quoniam fato ita ordinatum est, ut hodie sit validus, et cras imbecillus; et concursu aliarum causarum; unde recte Aristoteles anni tempora fato adscribit, quoniam non sol unus, et secundum essentiam necessariam est anni tempora: sed facit anni tempora immutando terram in variis sui partibus, et vicissim circuiendo. Necessitas ergo pertinet ad naturam rei, fatum ad rerum ordinem, vel ad rei naturam in ordine ad alias res; quoniam est influxus sapientiae, cuius est fari et dicere et ordinare.

Errant quoque putantes non inveniri fatum in artificialibus. Nam fieri hanc lecticam ex hoc ligno ad talem usum, longa causarum series produxit: si enim lignum non fecissent praeiactae causae, neque necessitatem lecticae attulissent, neque huic artifici necessitatem discendae artis fabrilis, utique non fieret lectica: sed fallitur Alexander, quoniam artem a causarum fatalium serie excludit. Si enim fatum est ordo causarum, omnes includit: at si est ipsa natura, cum ars sit naturae filia et imitatrix, utique a natura, facta a fato, fiunt; ergo et ars; sed ad pauciora respicit ipse quam Aristoteles, quippe qui fatum in arbitrariis quoque ponit; sed posse impedit; quod enim, ait, quis occisus sit quia exit de nocte; exit autem de nocte ad trahendum aquam; ad trahendum vero, quia sitivit; sitivit autem, quia comedit salsa. Ergo causa occisionis fuit comedere salsa; in quibus concursibus declarat per accidens ista venisse; sed per se interiisse, quia interfectus est, caeteras vero praeiactas causas

⁽¹⁾ *Giudit.*, XVI 17; *Salm.*, CXLVIII 5.

è fatale secondo sé, bensì secondo colui che « parlato, e le cose furono fatte » ⁽¹⁾; infatti in base alla sua idea è stato architettato l'ordinamento che l'uomo sia ragionevole, l'asino inintelligente e ciascuna cosa ciò che essa è. Però che il non-ente non sia ente non pare sia fatto da Dio, bensì dalla necessità della natura divina; siccome Dio è ogni ente e nessun non-ente, non può verificarsi che l'ente sia non-ente; e perciò il fatto che due contraddittorie non siano vere deriva dalla necessità della natura divina, non da un decreto della divina volontà, come invece l'esistenza degli altri enti, di cui parleremo fra poco. Però che ora venga fatto un uomo e venga generato un asino e Fabio generi e Pietro non possa generare, è fatale in base all'ordine delle cause; perciò le cose eterne non pare che siano fatali, perché indicano l'essere senza relazione ad altre cose, come l'uomo è animale ragionevole per il fatto che è uomo, e lo è mediante l'idea di lui, e quindi non perché vi concorra un'altra causa; però l'uomo genera l'uomo oggi, e non domani, perché così è stato ordinato dal fato, in modo che oggi egli sia valido e domani debole, e dal concorso delle altre cause; onde rettamente Aristotele scrive al fato le stagioni, perché non il solo sole e secondo un'essenza necessaria costituisce le stagioni, bensì esso produce le stagioni trasformando la terra nelle sue diverse parti e girando intorno ad essa alternatamente. La necessità quindi appartiene alla natura di una cosa, il fato all'ordine delle cose o alla natura di una cosa in ordine ad altre cose, giacché è influenza della sapienza, cui appartiene il parlare e il dire e l'ordinare.

Essi errano ancora col credere che il fato non si trovi nelle cose artificiali; infatti una lunga serie di cause ha fatto sì che fosse prodotta una lettiga da questo legno, a tale uso; se infatti le cause precedenti non avessero prodotto il legno e non avessero causato la necessità di una lettiga, né a questo artefice la necessità d'imparare l'arte del fabbro, senza dubbio la lettiga non sarebbe stata prodotta; s'inganna quindi Alessandro, giacché egli esclude l'arte dalla serie delle cause fatali; se infatti il fato è l'ordine delle cause, le include tutte; ma se è la stessa natura, dato che l'arte è figlia e imitatrice della natura, certo le cause vengono fatte dalla natura, prodotta dal fato; e quindi anche l'arte; egli, però, guarda a meno elementi che Aristotele, giacché pone il fato anche nelle cose libere, ma ne impedisce il potere; infatti, egli dice, che qualcuno sia stato ucciso, lo è stato perché è uscito di notte, ed è uscito di notte per attingere acqua, e ad attingere acqua perché aveva sete, ed ha avuto sete per aver mangiato cose salate; dunque la causa dell'uccisione è stata il mangiare cose salate; in questi concorsi di cause egli chiarisce che tali cose sono avvenute accidentalmente, ma che egli è morto per

potuisse esse et non esse; nam et ex non illis potuit interfectus esse; ergo illae non sunt causae per se, neque necessariae: ergo effectus reducitur ad causam per se, quae non est iterum ad aliam per se reducibilis sed ad alias per accidens, sicut mors per se ad interfectionem reducitur, ad comedere salsa per accidens. Idcirco autem fatum rescindi posse, quoniam causae per accidens non semper eadem sive in agentibus natura, sive proposito. Non semper eadem, quia contingentes; contingentes vero, quia concurrunt diversi generis et impedibiles sunt.

ART. II

CAPUT V

ARTT. I-VII

sé, perché è stato ucciso, mentre le altre cause precedenti potevano essere e non essere, giacché poteva venir ucciso da cause diverse; dunque quelle non sono cause per sé né necessarie; dunque l'effetto si riporta alla causa per sé, che di nuovo non è riducibile ad un'altra per sé, bensì ad altre cause accidentali, come la morte per sé si riporta al mangiare cose salate accidentalmente. Perciò il fato può venir spezzato, perché le cause accidentali non sono sempre le stesse sia negli agenti naturali che in quelli liberi; e non sono sempre le stesse perché sono contingenti; contingenti, perché concorrono cause di genere diverso e sono impedibili.

ARTICOLO II

Aporie sul fato, sulla necessità e sulla contingenza: se l'ordine del fato sia necessario o contingente o misto, e se, inevitabile rispettivamente a Dio, possa essere evitato da noi.

CAPITOLO V

ARTICOLI I-VII

In che modo si possa cercare e trovare la soluzione di queste aporie, per quanto difficile essa sia. In vista di tale soluzione, gli articoli secondo e terzo indagano i significati dei termini e dei principi adottati e le diverse accezioni del contingente. L'articolo quarto studia il volontario, e stabilisce ch'esso si distingue non dal necessario, ma dal coatto, e studia se la libertà sia presente in ciò che vogliamo necessariamente o in ciò che vogliamo contingentemente. L'articolo quinto sostiene che la libertà non è difetto di natura, ma potere, e si trova in Dio non come non essere, ma come essere. L'articolo sesto dimostra che Dio fa l'essere e permette il non essere, e non si può dire che permetta l'essere e faccia il non essere. Nell'articolo settimo si sostiene che la volontà si muove da sé all'esercizio, e dagli oggetti viene solo specificata.

ART. VIII

Voluntatem humanam non posse cogi dum voluntas est, nisi velit ipsa eligere peius tanquam melius; et tamen esse fatale quidquid vult.

Respondeo voluntatem non posse cogi; cum enim ipsa sit propensio ad bonum, donec ipsa voluntas est voluntas, semper in bonum propendit, et licet executio possit violentari, non tamen volitio: et propterea Deus concurrat ad volitiones sed non ad volitiones malas, quae non possunt esse bonae, ut concurrat ad actus malos, quia possunt esse boni: et quidem naturalem voluntatem non posse violentari palam est. Nec enim potest quacumque vi cogi ne amet se esse: qui enim occidunt seipsos putant se fugere non esse et mala. Ut enim diximus, voluntas movetur in bonum cognitum; quod si ille malorum nubibus obvelatur, dum quaerit mala effugere, incidit in peius; sic etiam reus, tortura coactus, fatetur peccatum; ubi sane confessio violenta est: tamen voluntas volens confessam est. Nam licet minime vellet, tamen vult omnino, ut vitet dolorem, maius malum, fateri peccatum, ut minus malum. Et quamvis sciat necem ex confessione imminere, tamen illam ut futurum malum reputat distantius, et minus, vel forsitan postmodum effugiendum: unde saepius eligimus minus bonum hodie, quam maius pro die crastino. Atque in proverbio est, melius hodie ovum quam gallina cras: saepe quoque eligunt mortem, ut finem malorum: et alii praesentia bona quia sequentia mala non vident. At quidam vir, quadraginta horas in cruciatibus interrogatus, cogi non potuit (mirabile dictu) unum dicere verbum iudicibus; quod si tormenta dira, et tam diuturna voluntatem non cogunt, ergo neque stellae, neque aliud quippiam cogent hominem, nisi velit cogi: exemplo sunt praeter martyres, qui speciali gratia Dei roborantur, ipsae gentiles mulierculae, diris tormentis in Syracusis, et Romae, et Athenis, interrogatae et ad necem perductae, quippiam fateri cogi non potuerunt. Quomodo ergo stellae, quae a longe agunt, et naturali suavique modo, vel aliud quidvis obiectum, cogit voluntatem humanam, sicut cogit brutalem? Stephanus etiam testatur, quod spiritui Dei homines resistunt ⁽¹⁾, et

⁽¹⁾ *Att.*, VII 51.

ARTICOLO VIII

La volontà umana non può venir necessitata in quanto volontà, salvo che essa voglia scegliere il peggio come meglio; tuttavia tutto ciò che essa vuole è fatale.

Rispondo che la volontà non può venir necessitata, dato che essa è tendenza al bene; finché la volontà è volontà, essa propende sempre al bene, e, benché l'esecuzione possa venir impedita, non lo può tuttavia la volizione; perciò Dio concorre alla volizione, ma non alle volizioni cattive, che non possono essere buone, come concorre ad atti cattivi perché possono essere buoni; in verità è chiaro che la volontà naturale non può venir violentata, giacché da nessuna forza essa può venir necessitata a non amare di essere; infatti coloro che si uccidono credono di sfuggire il non-essere e i mali. Infatti, come abbiamo detto, la volontà si muove al bene conosciuto; che se le vien velato dalle nubi dei mali quando cerca di sfuggirli, essa cade nel peggio; così pure il reo, costretto dalla tortura, confessa il peccato; in tal caso la confessione è senza dubbio violenta; tuttavia la volontà ha confessato volentieri, giacché, per quanto egli non volesse del tutto, tuttavia, per evitare il dolore che è male maggiore, vuole senz'altro confessare il peccato come male minore; e benché sappia che alla confessione sia legata la morte, tuttavia, come male futuro, egli la giudica più distante e minore, e che in seguito la sfugga; onde spesso scegliamo oggi il bene minore che il maggiore domani, e secondo il proverbio è meglio un uovo oggi che una gallina domani; spesso gli uomini scelgono anche la morte come termine dei mali; e altri scelgono i beni presenti perché non vedono i mali che ne seguono; però un certo uomo, interrogato per 40 ore in mezzo ai tormenti, non poté venir costretto (mirabile a dirsi!) a dire ai giudici una sola parola; che se atroci e tanto lunghi tormenti non costringono la volontà, neppure le stelle quindi o altra qualunque cosa possono costringere l'uomo, se egli non vuole venir costretto; come esempio, oltre ai martiri che vengono confortati da una speciale grazia di Dio, ci sono finanche donnette pagane, che, interrogate con atroci tormenti a Siracusa, a Roma, ad Atene, e condotte alla morte, non poterono venir costrette a confessare alcunché. In che modo quindi le stelle, che agiscono da lontano e con modi naturali e soavi, o qualunque altro oggetto costringeranno la volontà umana come costringono quella degli animali? Pure Stefano testimonia che gli uomini resistono alla Spirito di Dio ⁽¹⁾, e nel Concilio di Trento tutti

Concilium Tridentinum et omnes Patres ex hoc quod homo odit et blasphematur Deum, concludunt etiam hominem esse liberum a Dei praemotione. Non enim Deus divisus est contra se, ut impellat hominem contra se facere et dicere. Quapropter nec Deus potest cogere voluntatem; potest tamen mutare: sed tunc (ait S. Thomas) non meretur homo, nec demeretur; multo minus obiecta. Quapropter quamvis homo nihil operetur, nisi ex apprehensione boni et mali; bona autem omnia exteriora sunt et mala: non tamen ab eis cogitur. Nam potest adhuc consilio uti et deliberare. Et quamvis in fine deliberationis videatur coactus apparentia boni in examine praevio, tamen potest deliberationem mutare; unde non coactus videtur. Non enim eligit hoc tanquam non possit oppositum, sed quia utrumque potest dicitur eligere; nonne et ego nunc possum scribere, et non scribere? edere, et non edere praesente cibo? et multa facere, et respuere? et eligere magis scribere, quam deambulare? et licet eligam ita, quia pro tunc videtur mihi melius esse scribere quam aliud facere, tamen si velim, quod videtur peius aggrediar, saltem ut ostendam non me cogi. Sed dicunt: hoc quoque facis propter melius; qui videtur tibi melius esse ostendere, quod non potes cogi, quam illud facere, quod aliunde videbatur melius. Fateor: sed non quidem invitatus haec facio et non facio: sed sponte, neque sponte uti bestiae faciunt multa, qualem spontaneitatem nobis concedit Calvinus, libertatis nostrae hostis, sed sponte per actum elicitem de novo non moventibus passionibus et obiectis, sed me eligente hoc: bruta enim sponte agunt, sed serviliter, non libere prout ab obiectis invitantur, imaginationem moventibus solum, uti nos aliquando, et hoc sufficit ad libertatem manifestandam. At si instas hoc fatale fuisse me de his dubitare, et tale periculum facere in libertate nostra, et ita scribere electione edita, et non illata ab obiectis: ego quoque fateor ex ordine causarum huc deventum esse, sed intra hunc ordinem causarum causam liberam esse voluntatem contendo. Non tamen fatale fuisse me hic et nunc sic hoc velle, ex decreto praecedente: sic enim liber non essem, licet spontaneus. Coactio autem in lege humana ex parte excusat, non in divina, quoniam revera non datur coactio ad peccatum, cum non possit esse peccatum, nisi voluntarium. Nam neque obiecta nos ita novent, ut non pos-

i Padri, in base al fatto che l'uomo odia e bestemmia Dio, concludono pure che l'uomo è libero di fronte alla premozione di Dio; Dio infatti non è diviso contro sé stesso, fino a spingere l'uomo a fare e a dire contro sé stesso; pertanto Dio non può costringere la volontà; può tuttavia mutarla; ma allora (dice s. Tommaso) l'uomo non ha né meriti né demeriti; e molto meno lo possono gli oggetti; pertanto, benché l'uomo non operi se non in funzione di un bene o di un male appreso, e d'altra parte tutte le cose esterne siano dei beni o dei mali, tuttavia non viene necessitato da essi, giacché può ancora ponderare e deliberare; e quantunque al termine della deliberazione sembri necessitato dall'apparenza del bene nell'esame previo, tuttavia egli può mutare la deliberazione; perciò egli non si rivela necessitato; infatti egli non sceglie una cosa come se non potesse scegliere l'opposta, bensì di lui si dice che sceglie perché lo può di fronte all'uno e all'altro oggetto; non posso io forse ora scrivere e non scrivere? mangiare e non mangiare alla presenza del cibo? e fare o respingere molte cose, e scegliere lo scrivere piuttosto che il camminare? E benché scelga così, perché ora mi sembra meglio scrivere che fare altro, tuttavia, se voglio ciò che pare peggio, lo faccio, almeno per mostrare che non sono necessitato. Ma dicono: anche questo tu lo fai per il meglio, perché pare a te che meglio sia mostrare che non puoi venir necessitato piuttosto che far quel che d'altronde sembrava meglio. Lo confesso, ma non certo malvolentieri faccio o non faccio queste cose, bensì spontaneamente, ma non con quella spontaneità, con cui gli animali fanno molte cose — la quale spontaneità Calvino, nemico della nostra libertà, ci concede — bensì con una spontaneità legata ad un nuovo atto elicito, non in quanto mi muovono le passioni e gli oggetti, sibbene in quanto io scelgo questo; gli animali infatti agiscono spontaneamente, ma servilmente, non liberamente, secondo che vengono attratti dagli oggetti che muovono solo l'immaginazione, come succede talvolta a noi; e questo basta a mostrare la libertà. Ma se insisti col dire che è stato fatale che io discuta queste cose e produca argomenti sulla nostra libertà e scriva così in base ad un'elezione propria, non apportata dagli oggetti, anch'io confesso di essere pervenuto a questo in base all'ordine delle cause, ma sostengo che dentro tale ordine delle cause la volontà è causa libera; tuttavia non è stato fatale che io qui ed ora voglia ciò in base ad un decreto precedente; infatti, se così fosse, io non sarei libero, benché spontaneo; la coazione scusa in parte nella legge umana, non in quella divina, giacché non c'è in realtà coazione al peccato, perché non può esservi peccato senza la volontarietà; infatti neppure gli oggetti ci muovono in modo da

simus actum volendi non elicere; vele licitum non retinere. Fragilitas et ignorantia invincibilis excusant, non autem vincibiles. Voluntas vero semper invicta.

CAPUT VI

ARTT. I-II

ART. III

Voluntatem a se moveri ad velle; et ad summum obiectum, non ad media determinari; sed ad velle hoc vel illud moveri a coelo et ab obiectis, non tamen cogi ad volendum, sed ad patiendum et aliud agendum, et hoc cunctis rebus convenire: sed voluntatem humanam posse insuper novo uti consilio et consuetudine, ac proposita respuere obiecta et passiones. Et particularizare et mutare impulsus, etiam supernos.

Quaeritur adhuc, utrum voluntas humana moveatur a coelo aut a Deo, aut a seipsa. Respondeo quod omnia creata sunt ad suos actus determinata a Deo, vel determinabilia. Quaedam quidem ad unum; quoniam illis dat formam unam, ut principium actus; sic grave a Deo determinatum nascitur ad motum deorsum tantum; et calor ad calefaciendum. Quae autem cognitionem habent, et per plura media, et per plures actus ad suos fines ferri opus habent: non nascuntur determinata ad unum, sed determinabilia: ut animal et homo; sunt enim determinata solum ad proprium summum bonum in communi, idest ad felicitatem, sui scilicet conservationem tranquillam, quam non possunt non appetere; ad media vero sunt determinabilia; sed bruta a passionibus et oblati obiectis determinantur, ita ut non possint iuxta ipsas non operari, nisi aliae passiones novae a prioribus retrahant ipsa, ut canis non potest non latrare contra vulpem, nisi verbere vel cibo oblato. Homo vero determinat etiam

non poter porre l'atto di volere o, dopo che l'abbiamo posto, non mantenerlo. La fragilità e l'ignoranza invincibili scusano, ma non quelle vincibili. Però la volontà è sempre invitta.

CAPITOLO VI

ARTICOLI I-II

Le cose agiscono per coazione; la libertà più autentica è nel volere più che nell'agire.

ARTICOLO III

La volontà si muove da sé al volere, ed è determinata davanti ad un oggetto sommo, non davanti ai mezzi; però a volere questo o quello è mossa dal cielo e dagli oggetti; tuttavia non è necessitata a volere, bensì a patire ed a fare altro; il che conviene a tutte le cose; inoltre la volontà umana può adoperare una nuova ponderazione e consuetudine, e rigettare gli oggetti proposti e le passioni, particularizzare e mutare gl'impulsi, anche quelli superiori.

Si domanda ulteriormente se la volontà umana venga mossa dal cielo o da Dio o da sé stessa. Rispondo che tutte le cose sono state create come determinate o determinabili da Dio ai propri atti; alcune cose come determinate ad una sola cosa, perché egli dà ad esse una sola forma come principio dell'atto: così il grave nasce determinato da Dio solo al moto verso il basso, e il caldo a riscaldare. Le cose che hanno conoscenza esigono di dirigersi ai propri fini con più mezzi e più atti; esse non nascono determinate ad una sola cosa, bensì determinabili, come l'animale e l'uomo; essi sono infatti determinati solo al proprio sommo bene in genere, cioè alla felicità propria, ossia alla conservazione tranquilla, che non possono non desiderare; di fronte ai mezzi essi sono determinabili; però gli animali vengono determinati dalle passioni e dagli oggetti che si offrono, talché non possano non operare conformemente ad essi, salvo che passioni diverse dalle precedenti non li ritraggano, così come il cane non può non latrare contro la volpe, salvo che venga distolto con una bastonata o con offerta di cibo. L'uomo invece determina sé stesso anche contro

se ipsum contra passiones, quoniam pluribus speciebus operatur et ratiocinio; et cum accipit potionem amaram, a consilio medici, quod puer et canis non faceret; item contra obiecta: oblatam enim virginem aversatur, et nive pudenda castigat Franciscus; item contra Deum, quem homo parvus et diabolus oderunt et blasphemant ergo non determinatur a passione, nec ab obiectis nec a Deo, hic et nunc, et sic; nisi ipse velit. Voluntas ergo rationalis ex quo creata est semper illud vult esse, cuius est voluntas; nec a Deo movetur, nisi sicut caetera omnia entia influxu generali, et ad bonum: nec a coelo nisi sicut ab offerente obiecta, quae specificant ipsum velle, sed non faciunt. Quia etiam in organis imprimit calorem, siccitatem, humiditatem, et frigus per se, vel per accidens, ipsum coelum movet corpus, et indirecte et dispositive voluntatem; et spiritus enim corporeus est, et patitur a cunctis rebus. Anima in spiritu primo insidet, et eius afficitur passionibus; unde acto in furorem spiritu, et ipsa alienatur; unde vult furiosa irrationalique voluntate. Tamen dum sanus est spiritus, ipsa indirecte movetur a coelo, et ab omnibus obiectis externis, a terra, ab aëre, et hominibus. Sed tamen nullus istorum motuum ipsam violentat, nisi aliquando per accidens immutato spiritu in furorem, et tunc non adest culpa, nisi fuerit mens volens furoris causa. Aliarum vero rerum coelum immutat vires, solum tamen corporatas, ut et spiritus nostri, sic et naturas, et cupiditates; omnis enim natura potentia, sapientia, et appetitu constituitur puris vel corporatis.

Appetitus ergo mutatur tanquam naturae pars in naturalibus; et quia coelum naturali et consueto agit modo, eius vis non dignoscitur, sed in omnibus maxima est, sed non sola, quoniam tellus et aliae res partem habent; licet autem omnia sint coeli opera, tamen coelum hoc non sentit, sed tantummodo calorem effundere et terram destruere, sicut et terra destruere coelum et se defendere. Quaecumque autem praeter id sunt intra coelum ac terram, praeter intentionem coeli et terrae fiunt, et a Deo solo intelliguntur et ordinantur, ut declarabimus. Quapropter coelum immutat volitiones, sed magis fatum. Non enim solum coelum facit pluviam, sed terra et locus et alia entia concurrunt; pluvia autem per accidens mutat voluntatem navigantis et arantis, ne navigent, neque arent, neque ambulent. Calor enim aestum facit et iram et fastidium, unde bella oriuntur;

le passioni, perché opera in maniere diverse e col raziocinio, come quando prende una pozione amara per consiglio del medico; il che non farebbe un fanciullo e un cane; così pure contro gli oggetti: Francesco rifiuta infatti la giovane che gli si offre e castiga con la neve le parti pudende; così pure contro Dio, che l'omuncolo e il diavolo odiano e bestemmiano; dunque l'uomo non è determinato dalla passione né dagli oggetti né da Dio, qui ed ora e così, salvo che egli lo voglia. Dunque la volontà ragionevole, dal momento che è stata creata, vuole essere sempre ciò di cui è volontà; e non è mossa da Dio se non come tutti gli altri enti, cioè con influsso generale, e al bene; neppure dal cielo, se non come da ciò che presenta gli oggetti che specificano il volere, e non lo causano; siccome anche negli organi esso infonde calore, secchezza, umidità e freddo, per sé o accidentalmente, lo stesso cielo muove il corpo, e indirettamente e dispositivamente la volontà; infatti anche lo spirito è corporeo e patisce da parte di tutte le cose. L'anima risiede primieramente nello spirito e vien affetta dalle passioni di esso; onde, eccitato lo spirito al furore, anch'essa viene alienata, e per questo vuole con volontà furiosa e irrazionale; tuttavia, quando lo spirito è sano, essa è mossa indirettamente dal cielo e da tutti gli oggetti esterni, dalla terra, dall'aria e dagli uomini; però nessuna di queste mozioni la violenta, salvo talora accidentalmente a causa dello spirito portato al furore; ma allora non vi è colpa, salvo che la mente, volendolo, sia stata la causa del furore. Il cielo modifica, sí, le forze delle altre cause, ma solo quelle immesse nei corpi, e anche quelle del nostro spirito; così pure le nature e i desideri, giacché ogni natura è costituita dalla potenza, dalla sapienza e dall'amore, che sono primalità o pure o immesse nei corpi.

L'appetito, dunque, viene modificato come parte della natura nelle cose naturali; e siccome il cielo agisce in modo naturale e solito, la sua forza non vien notata; però essa è in tutte le cose grandissima, benché non unica, giacché la terra e le altre cose vi hanno parte; benché d'altra parte tutte le cose siano opera del cielo, tuttavia il cielo non lo sente, ma sente solo che effonde calore e distrugge la terra, come la terra sente di distruggere il cielo e di difendersi. Tutte le cose che avvengono fuori di questa linea dentro al cielo e alla terra, avvengono al di fuori dell'intenzione del cielo e della terra, e vengono conosciute e ordinate solo da Dio, come chiariremo. Pertanto, il cielo modifica le volizioni, ma ancora di più le modifica il fato; infatti non il solo cielo produce la pioggia, ma vi concorrono la terra e il luogo e gli altri enti; la pioggia, poi, muta la volontà di quelli che navigano o arano, perché non navighino né arino né camminino; il caldo infatti produce afa, ira e fastidio

quoniam animi hominum commoti ad haec progrediuntur. Facit coelum sterilitatem manifeste, et penuriam et ea mala, quae ad hoc sequuntur. Nubilosum generat tristitiam, aestuans iram, ventosum ad consilium et recessum invitat; frigidum ad ignem, et vinum et crapulam, et famem. Etenim corpus afficit et spiritum ad interiora, vel ad exteriora, vel dilatat, vel condensat, aliasque facit affectiones et passiones ex quibus moventur homines ad operationes magis quam a rationali voluntate, teste D. Thoma, qui propter hoc astrologos putat multa divinare, quod homines passiones sensus potius quam rationis sectantur consilium. At videmus sub nubilo et tristi coelo alios occupatos nuptiis, non tristari, sicut caeteri idem coelum spirantes; et sub claro laetoque coelo quosdam macerare a studio vel aliunde; sed de siderum vi posterius dicemus. Nunc enim illud modo declaramus, animam affici a coelo, vel indirecte, non tamen cogi, sicut nec ab aliis obiectis; quandoquidem non cogitur a diris cruciatibus, validius agentibus, et ad velle non posse cogi, neque moveri; sed ad velle hoc, vel ita, invitari. Ad quod si non praevisio consilio agit, sed decreto perenni dicitur naturaliter operari, et ab aliis involuntarie; si vero facto consilio, dicitur ex libertate operari; cum enim ad summum bonum vel proprium naturaliter inclinatur ens omne, quidquid offertur bonum, statim appetit; et quidquid malum, statim fugit. Et hoc animalibus et plantis et cunctis inest rebus ex decreto perenni, quod ad suum bonum res inclinavit. Et quidem huiusmodi actiones fiunt certo consilio altissimoque. Planta enim facit folia ad tutamen ab aestu et gelu; spinas contra bestias; fructus contra mortem; quod non absque magno fit consilio, sed non incerto, quo discurritur ab uno in aliud, sed certissimo, sicut citharoedus peritus absque meditato consilio subito citharae pulsat fides artificio; discipulus vero cogitando, haesitando, et consiliando, quam primo, quam secundo, et quomodo pulsat; omnes quidem actiones naturales, quibus fugitur malum et experitur bonum, absque consilio sunt particeps dubietatis, sed non absque consilio sapientiae et probatae artis; et ita operatur auctor naturae. At ut velit animal hoc vel illa, utitur consilio novo, quoniam experimento didicit bona non esse pura, neque mala, sed mixta. Quapropter

onde sorgono le guerre, perché gli animi degli uomini, eccitati, vi vengono stimolati. Manifestamente il cielo produce sterilità, penuria e quei mali che ne seguono; il tempo nuvoloso genera tristezza, quello afoso ira, quello ventoso invita alla riflessione e all'allontanamento, quello freddo al fuoco, al vino, alla crapula e alla fame; infatti esso affetta il corpo e lo spirito di fronte alle cose interne o esterne, lo dilata o lo condensa e produce le altre affezioni e passioni, dalle quali gli uomini vengono mossi alle operazioni più che dalla volontà razionale. Ciò è secondo quel che dice s. Tommaso, il quale per questo pensa che gli astrologi indovinino molte cose perché gli uomini seguono le passioni del senso piuttosto che la ponderazione della ragione. Eppure vediamo che sotto un cielo nuvoloso e triste alcuni, occupati nelle nozze, non sono tristi come gli altri che respirano lo stesso cielo; e sotto un cielo limpido e sereno alcuni sono tristi a causa dello studio o per altri motivi; della forza delle stelle parleremo in seguito. Ora infatti precisiamo solo che l'anima è stimolata dal cielo, sia pure indirettamente; tuttavia non ne viene necessitata, come non lo è neppure dagli altri oggetti, giacché non viene necessitata da atroci tormenti che agiscono con maggior forza, e non può venir necessitata né mossa al volere, sibbene a voler questo o venir stimolata in questa direzione; se agisce in questa direzione senza previa ponderazione, ma con decisione permanente, si dice che opera naturalmente o, come dicono, involontariamente; se invece in seguito alla ponderazione, si dice che opera in base alla libertà; dato infatti che ogni ente tende naturalmente al sommo bene, sia pure proprio, esso automaticamente desidera qualunque bene che gli si presenti, e automaticamente sfugge qualunque male. Ciò si verifica negli animali, nelle piante e in tutte le cose in base ad un decreto eterno, che inclina le cose al proprio bene; e in verità tali azioni avvengono per certo e altissimo consiglio; la pianta infatti produce le foglie per proteggersi dal caldo afoso e dal gelo, le spine contro gli animali, i frutti contro la morte; il che non avviene senza una grande ponderazione, e non con una ponderazione incerta, con cui si discorre da una cosa all'altra, bensì con una certissima, come il chitarrista esperto, senza una riflessa ponderazione, subito tocca con arte le corde della chitarra, mentre l'apprendista lo fa pensando, esitando e ponderando quale corda debba toccare prima, quale dopo e in che modo; tutte le azioni naturali, con cui si sfugge il male e si tende al bene, sono sempre senza una ponderazione dubbiosa, ma non senza una ponderazione della sapienza e dell'esperienza; così opera l'autore della natura. Però a voler questa o quella cosa, l'animale adopera una nuova ponderazione, perché con l'esperienza ha appreso che né i beni né i mali sono puri, bensì misti. Pertanto,

licet coelum, aut alia obiecta proponant bonum, aut malum, si subito animus sectatur, aut aversatur non facta consideratione, dicitur naturalis motus, quia sequitur decretum naturale de boni ademptione et fuga mali; unde aegrotus contra medicum dolorem pharmaco afferentem, invehitur, et puer praeceptorem verberantem odit: et homo quamcunque pulchram videt mulierem statim amat: et in his quidem culpa non intervenit, quia naturae decretum verum sectamur. Sed factio consilio, quod non nisi aliqua in mora fit, aeger amat medicum, et puer praeceptorem, et homo aversatur pulchritudinem, in qua quid noxium latet. Ergo licet in primis actibus et obiectis sit quaedam coactio spontanea tantum, idest servilitas, tamen in libertate nostra est deinde retinere vel abiicere amorem, et odium obiectorum propositorum. Hoc autem consilium brutis non videtur datum, nisi obscurum et exile, quale est in pueris ut in *II de Sensu rerum* ⁽¹⁾ declaravimus. Determinantur enim ab obiectis et passionibus; nec syllogismo consultivo mutant actum appetendi et cognoscendi et operandi, sed alia a passione vel obiecto affecta; unde rationalia non dicuntur, sicut homo qui contra passionem et contra obiectorum notionem sese determinat ad alios actus: licet neque ipsa bruta, neque plantae, neque aliud quippiam absque naturali decreto seu instinctu rationabilissimo operantur, ubi nec violentari videmus res naturales ad volendum. Non enim lapis unquam volet ire sursum, nisi dissolvatur in levem vaporem, sic nec ullum entium potest cogi contra inclinationem agere, sed pati tantum; quare stultissime Calviniani libertatem homini tollunt ex eo, quod per modum naturae operatur. Deus enim ipse liber non esset, quoniam ita operatur, ut aliter non contingat ipsum operari. Nec quia specificatur ab obiectis, violentatur animus, sed in obiectum invitatur ad munus suum exercendum; sicut neque aedificator cogitur a lapidibus et calce et aqua ad aedificandum, sed invitatur ad opus. Nec quia homo particularizat influxum Dei, potest facere aliquid sine Deo, ut ens, sed ut non ens; peccare enim est deficere, et modificari est in minus abire; quae potius a nihilo quam ab ente habent sic esse. Et sicut non possumus dicere: Deus calefacit, Deus manducat, quia dedit calori talem vim, et nobis nostrum esse sic. Omnis enim actus est Dei, sine imperfectione; quae in creaturis ex nihilis participio

⁽¹⁾ *Del senso delle cose e della magia*, II 23-24 (ed. cit., pp. 111-118).

benché il cielo o gli altri oggetti presentino il bene o il male, se l'animo li segue subito o li rifiuta senza aver fatto una ponderazione, il suo moto si dice naturale, perché segue alla decisione naturale sul conseguimento del bene e la fuga del male; onde il malato inveisce contro il medico che col farmaco gli cagiona dolore, il fanciullo odia il precettore che lo bastona, l'uomo ama subito qualsiasi bella donna che veda; in questi casi non interviene certo colpa, perché seguiamo la vera decisione della natura; però, fatta la ponderazione, la quale non è fatta che dopo un lasso di tempo, il malato ama il medico, il fanciullo ama il precettore e l'uomo rifiuta la bellezza, in cui si nasconde qualcosa di nocivo. Dunque, benché nei primi atti ed oggetti si trovi una certa coazione solo spontanea, cioè servilità, tuttavia in seguito è in nostro potere trattenerne o rifiutare l'amore e l'odio degli oggetti presenti. Non pare che tale ponderazione sia stata concessa agli animali, salvo una oscura e debole, quale si trova nei fanciulli, come abbiamo chiarito nel secondo libro del *De sensu rerum* ⁽¹⁾; essi infatti vengono determinati dagli oggetti e dalle passioni; non modificano l'atto di desiderare, di conoscere e di operare con un sillogismo idoneo alla ponderazione, ma agiscono in quanto affetti da un'altra passione o da un altro oggetto; per questo essi non vengono detti razionali, come lo è l'uomo che si determina ad atti diversi contro la passione e contro gli oggetti conosciuti; tuttavia neppure gli stessi animali e neppure le piante né altra cosa operano senza una scelta naturale o senza un istinto razionalissimo; e in ciò vediamo che le cose della natura non vengono violentate al volere; infatti la pietra mai vorrà andare verso l'alto, salvo che si sciolga in leggero vapore; così pure nessun ente può venir necessitato ad agire contro natura, ma solo a patire; per cui stoltissimamente i calvinisti negano la libertà nell'uomo in base al fatto che egli operi secondo natura; neppure Dio sarebbe infatti libero, giacché opera in modo che non si verifichi un mutamento nel suo operare; neppure l'animo viene violentato perché viene specificato dagli oggetti, bensì viene stimolato all'oggetto per esercitare la sua funzione; neppure il costruttore viene necessitato dalle pietre, dalla calce e dall'acqua a costruire, ma ne viene stimolato all'opera. Neppure in base al fatto che egli particolarizzi l'influsso di Dio, l'uomo può fare senza Dio qualche cosa, in quanto ente, bensì in quanto non-ente; peccare infatti è venir meno, e modificarsi è volgersi al meno; queste cose hanno un tale essere piuttosto dal nulla che dall'ente; come non possiamo dire: Dio riscalda, Dio mangia, per il fatto che egli ha dato al caldo tale forza e a noi un nostro tale essere, giacché ogni atto appartiene a Dio, senza l'imperfezione, che nelle creature si verifica in base alla partecipazione del nulla, allo stesso modo non

accidit; sicut non est danda Deo modificatio, nisi ut ordinanti etiam nonentia. Ita S. Thomas ait in *De potentia*, q. 11, art. 3, ad quintum⁽¹⁾, influentiam primae causae per causas proximas determinari et specificari. Idem dixit de motu primi moventis Dei, et de operatione ibid., art. 2, et in *III Contra Gentes*, 66, agentia secunda esse quasi particularizantia et determinantia primum⁽²⁾.

ARTT. IV-V

CAPUT VII

EPILOGUS DE FATO

CAPUT VIII

DE HARMONIA

ART. I

De harmonia, influxu tertiae primalitatis. Harmoniam esse finem ordinis et influxum amoris.

Quoniam nullus ordo propter se est, sed propter finem; finis autem optimum rerum; idcirco ordinis respectus ad finem nobis

⁽¹⁾ Non esiste una q. 11 nel *De potentia*; ma la dottrina è tomistica.

si deve attribuire a Dio una modificazione, se non in quanto ordina pure i non-enti; così s. Tommaso dice nel *De potentia*, q. 11 a. 3, ad 5⁽¹⁾, che l'influenza della causa prima viene determinata e specificata dalle cause prossime; così pure riguardo al moto del primo motore, che è Dio, e della cooperazione egli ha detto, ivi, a. 2, e nel libro terzo della *Summa contra Gentes*, c. 66⁽²⁾, che gli agenti secondi sono come particolarizzanti e determinanti il primo.

ARTICOLI IV-V

La conclusione nel discorso deliberativo viene dall'intelletto, non da Dio; dottrine dei filosofi sul volere degli angeli e sull'anima del mondo.

CAPITOLO VII

Epilogo della trattazione precedente. L'articolo secondo esamina la libertà di Dio nella creazione del mondo: Dio ha prodotto le cose liberamente quanto alla sua volontà, contingentemente quanto alla loro essenza; e discute i vari significati in cui le cose possono esser dette necessarie o contingenti o né necessarie né contingenti. Nell'articolo terzo si mostra come l'ordine possa scaturire dalle cause più diverse, sia contingenti che necessarie, sia libere che coatte. Il quarto articolo dimostra che la provvidenza concorda col libero arbitrio umano e con la contingenza, contro stoici, musulmani e calvinisti.

CAPITOLO VIII

L'ARMONIA.

ARTICOLO I

Dell'armonia, influenza della terza primalità: l'armonia è fine dell'ordine e influenza dell'amore.

Nessun ordine è per sé stesso, bensì per un fine; d'altra parte il fine è il meglio delle cose; perciò la relazione dell'ordine al fine

⁽²⁾ Per la citazione del *De potentia* vale l'osservazione nella nota precedente.

est harmonia; quae est multorum consonantia ad unum delectabile bonum: et ex musicis hoc vocabulum traximus: ubi in uno instrumento plures chordae variae, crassae et graciles variis tensae modis arte praeunte et cooperante a musico pulsatae, suavem efficiunt melodiam ad animae delectationem. Quapropter harmonia videtur obiectum amoris; et ergo amoris activi est influxus, sicut fatum activae sapientiae; et sicut amor est proles sapientiae, ita harmonia ordinis. Totius mundi harmoniam licet venerari ex partibus. Videmus quidem omne agens agere propter finem, et acquisito fine cessare actionem, et in bono finis agentem quiescere, ut lapis tendit deorsum, quia apud consimile corpus servatur, et cum est in suo consimili quiescit, quasi confessa causa motus. Ignis vero sursum it, et coelo concorporatus simul cum coelo circumfertur, quasi adeptus finem, qui in rei felicitate consistit. At quia res omnes colligatae sunt loco et coexistentia et contactu, videmus alias aliarum esse fines; sicut navigationis finis est mercimonia: fabricationis navis est finis navigatio; dolationis lignorum est fabricatio: sectionis vero dolatio; et tamen hae artes inter se non communicant. Nam sector lignorum non ut dolentur, secat, sed ut ipse acquirat cibum ex labore tali. Qui vero dolat non fabricationem intelligit, sed ab alio hoc intelligitur, qui conduxit eum, ipse vero mercedem intuetur: qui fabricat navim ad navigationem non respicit, nisi quatenus ab alio, sed per se habet finem lucrum operis sui. Nauta vero non utrum merces bonae vel inutiles sint respicit, sed ut conficiat iter. De mercimonio enim curat mercator: de mercatura vero, et de omnibus artibus simul respública curat; quoniam in ipsarum communicatione felicitas eius consistit; unde non recte Aristoteles bonum universi putat esse ordinem, sed id propter quod est ordo, loquendo de intrinseco bono; nam de extrinseco patet quod sit Deus: similiter bonum exercitus non est ordo, ut ipse putat, hoc exemplo deceptus. Ordo enim pertinet ad sapientiam, quae curat verum; ut exercitus sit vere exercitus, debet habere ordinem; multitudo enim inordinata absque armis, et ducibus, et regulis materialibus non vocatur, neque est vere exercitus: finis autem exercitus pertinens ad amorem, qui curat bonum, est victoria, ad quam ordo contexitur, vel est demum securitas, et pax reipublicae; finis autem reipublicae est dux, si despotice dominatur; Deus, ubi politice. Redeuntes ergo dicimus quemlibet artificem

è per noi armonia, la quale è consonanza di molte cose ad un bene piacevole; noi abbiamo tratto tale termine dalla musica, in cui in uno solo strumento più corde varie e dense e esili, tese in vari modi, toccate dal musico sotto la guida e l'apporto dell'arte, producono una soave melodia per diletto dell'anima. Pertanto l'armonia appare oggetto dell'amore, e quindi è influenza dell'amore attivo, come il fato lo è della sapienza attiva; e come l'amore è prole della sapienza, così l'armonia lo è dell'ordine. L'armonia può essere colta dalle parti; vediamo invero che ogni agente agisce per un fine, e conseguito il fine, l'azione cessa, e l'agente si acquieta nel bene del fine, come la pietra tende al basso, perché viene conservata vicino ad un corpo affine, e quando si trova nel proprio affine si acquieta, come indicando la causa del moto; il fuoco invece va in alto e, immesso nel cielo, gira insieme al cielo, come avesse raggiunto il fine, che consiste nella felicità di una cosa. Però, siccome tutte le cose sono collegate nel luogo, nella coesistenza e nel contatto, vediamo le une essere fini delle altre, come fine della navigazione è il commercio, della fabbricazione della nave la navigazione, della lavorazione del legname la fabbricazione della nave, del taglio del legname la lavorazione; e tuttavia queste arti non comunicano tra loro; infatti il carpentiere taglia il legname, non perché lo si lavori, ma perché con tale lavoro egli si procuri da mangiare; colui che lo lavora, non pensa alla costruzione della nave, ma questa viene pensata da un altro, che lo ha assunto, mentre egli mira alla mercede; colui che costruisce la nave non bada alla navigazione, se non in quanto vi bada un altro, sibbene ha come proprio fine il lucro derivante dalla sua opera; invece il navigante non bada se le merci siano buone o inutili, bensì che venga compiuto il viaggio; del commercio infatti s'interessa il commerciante; del commercio e insieme delle altre arti s'interessa la società, perché nella comunicazione di esse consiste la sua felicità; onde non rettamente Aristotele pensa che il bene dell'universo sia l'ordine; piuttosto esso è ciò per cui vi è l'ordine; parliamo qui del bene intrinseco, giacché è chiaro che quello estrinseco è Dio; allo stesso modo il bene dell'esercito non è l'ordine, come egli pensa, ingannato da questo esempio; giacché l'ordine appartiene alla sapienza che bada al vero; perché l'esercito sia veramente esercito, esso deve possedere un ordine; infatti una moltitudine disordinata senza armi e comandanti e regole materiali non si chiama e non è veramente un esercito; il fine dell'esercito, appartenente all'amore che bada al bene, è la vittoria, con cui si connette l'ordine, o è infine la sicurezza e la pace della società; il fine della società è il capo, se governa dispoticamente, ed è Dio, se egli governa politicamente. Riassumendo dunque, diciamo che ogni artefice agisce

ob proprium bonum agere, ac simul ad finem alterius, et ex parte agere libere, ex parte coacte, quatenus ad alterius finem accommodatur: ex hoc autem ordine resultat finis harmonicus. Utrum Deus sit finis naturalis rerum omnium secundum cuiusque capacitatem; hominis vero et angeli finem supernaturalem ex promissione bonorum, ad quae non se extendit natura; et ad illum omnes, ad hunc pauci perveniant; et cur pauci, utrum defectu auxilii divini elevantis ad meritum mentes, an mentium repugnantium, an culpa propria, an aliena in *Theologicis* declaramus ⁽¹⁾; hic autem presupponitur ad disputationis subiectum.

ARTT. II-III

ART. IV

Necessitatem, fatum et harmoniam transportare ideam; et in omni actu simul inveniri; et unius rei plures esse fines.

Quapropter, ut alias dicebamus, necessitas, fatum et harmonia transportant ideas de materia in materiam, et materiam de forma in formam. Aliae enim res corrumpuntur ab aliis necessario; et ex corruptione illa ordo quidam novae generationis pullulat: et ex ordine harmonia; quin etiam simul fiunt isthaec omnia. Tonitruum enim necessario fit in aëre, dum nubes crassae et tenues vapores comprimuntur; hanc necessitatem facit sol, vapores educens e terra calefacta et venti angustiantes, et loci angustia; et tamen venti ex necessitate suae vitae impellunt et ordine fatali; et similiter sol praevia necessitate praeliatur contra terram et fato in harmoniam generationis rerum. Concurrit etiam ordo ad tonitruum generationem, qui est a concursu vaporum, et ventorum et coeli dispositione, et sulphureae exhalationis intermixtae. Et simul intervenit harmonia: quoniam propter melius rerum omnium tonitruum fit: non dico melius tantum eorum, quae sequuntur, ut est pluviae casus ad arborum

⁽¹⁾ *Theologia*, I, 17, 14.

per il proprio bene e insieme per il fine di un altro, e in parte agisce liberamente, in parte necessitato, in quanto si adegua al fine di un altro; da tale ordine risulta un fine armonico. Se Dio sia il fine naturale di tutte le cose, secondo la capacità di ciascuna, mentre dell'uomo e dell'angelo egli è fine soprannaturale in base alla promessa dei beni cui non si estende la natura; e se a quello tutti pervengano e a questo pochi; e per qual motivo pochi, cioè se per difetto di aiuto divino, che eleva le menti al merito, o per difetto delle menti che vi si oppongono, per colpa propria o altrui, lo preciseremo nella *Theologia* ⁽¹⁾; qui ciò viene presupposto quanto all'argomento della trattazione.

ARTICOLI II-III

La trattazione continua sulla classificazione della necessità e dell'armonia.

ARTICOLO IV

La Necessità, il Fato e l'Armonia trasportano l'idea e si trovano insieme in ogni atto; di ciascuna cosa vi sono più fini.

Pertanto, come dicevamo altrove, la Necessità, il Fato e l'Armonia trasportano le idee di materia in materia, e la materia di forma in forma. Infatti alcune cose vengono corrotte da altre necessariamente; e da quella corruzione zampilla l'ordine di una nuova nascita; dall'ordine l'armonia; anzi tutte queste cose avvengono insieme; il tuono infatti avviene necessariamente nell'aria quando le nubi spesse e i vapori tenui vengono compressi; tale necessità è prodotta dal sole, facendo emettere i vapori dalla terra riscaldata, e dai venti che premono e dall'angustia del luogo; e tuttavia i venti premono in base alla necessità della loro vita e all'ordine fatale; e similmente il sole per originaria necessità e per fato combatte contro la terra per l'armonia della nascita delle cose; concorre pure alla nascita del tuono l'ordine che deriva dal concorso dei vapori e dalla disposizione dei venti e del cielo e dell'esalazione solforica che vi si frammischia; interviene insieme l'armonia, perché il tuono avviene per il meglio di tutte le cose; non parlo del meglio solo di quelle cose che ne seguono, come è la caduta della pioggia per la rigenerazione degli alberi e

et terrae et animalium instaurationem, sed etiam eorum, quae concomitantur: quae sunt fulguratio in signum et dispositionem fulguratorum, et sequestratio crassi a tenui, et generatio simul grandinis aliorumque usuum vix explicabilium. In hoc enim relucet sapientia et bonitas Dei, ut non ob unum usum, sed ob plures res fiant; et dum fiunt, necessario fieri propter melius sui et aliorum et totius. Hoc autem examinare nunc non pigeat.

CAPITA IX-XII

CAPUT XIII

ART. I

Providentiam non tollere libertatem, sed illam exercere ad entitatem et bonum, eiusque defectu uti etiam ad bonum; peccatumque esse defectum recessumque a Deo, cui Deus non potest cooperari nec facere. Et Deo volente et cooperante homines salvari; nolente vero nec cooperante damnari ex propriis demeritis, quibus volens utitur Deus, ut nonente:

della terra e degli animali, ma anche delle cose concomitanti, che sono il fulmine, come segno e disposizione delle cose fulminate, e la separazione del denso dal tenue, la generazione della grandine e per altri usi meno precisabili. In ciò infatti rifulgono la sapienza e la bontà di Dio, in modo che non per una sola utilità, ma per molte le cose si verificano; e quando si verificano, si verificano necessariamente per il meglio loro e delle altre cose e del tutto. Non rincresca ora di esaminare questo.

CAPITOLI IX-XII

Il capitolo nono, in sei articoli, continua tratteggiando la problematica del finalismo cosmico e storico: 1) l'opinione degli epicurei contro la provvidenza e quella di Maometto; 2) critica di esse; 3) finalismo nelle cose nocive; 4) utilità della malattia; 5) i mali dimostrano la provvidenza; 6) cause e fini sono intrecciati in vari modi, più o meno occulti. Il capitolo decimo consta di quattro articoli: nel primo si illustrano i difetti di Aristotele nell'attribuire alcuni fenomeni al caso; nel secondo si sostiene che tutto soggiace alla divina provvidenza; nel terzo si affronta la questione dei mostri; nel quarto si conclude sulla stoltezza ed empietà di Aristotele circa la provvidenza divina. Due sono gli articoli del capitolo undecimo: risposta agli antichi avversari della provvidenza, cioè « lucianisti, empedoclei, achitofellisti »; difesa della provvidenza divina. Il capitolo dodicesimo è diretto contro Alessandro di Afrodisia: nel primo articolo si discute sul rapporto fra provvidenza e caso-fortuna; nel secondo si afferma che il possibile e il contingente ben si accordano con la provvidenza; nel terzo si illustra come ogni cosa è causa per ogni evento.

CAPITOLO XIII

ARTICOLO I

La Provvidenza non toglie la libertà, ma la esercita all'entità e al bene; della mancanza di questo si serve anche al bene; il peccato è deficienza e allontanamento da Dio, e Dio non può né cooperarvi né commetterlo. Gli uomini si salvano in quanto Dio vuole e coopera, laddove, in quanto non vuole e non coopera, essi si dannano in base ai propri demeriti, dei quali Dio, volendo, si serve come del non-ente, perché permette ciò che non vorrebbe, ma lo vuole perché è per il meglio; ma siccome il

et cur permittit, quod nollet, sed vult quoniam in melius. At quoniam peccatum non potest adducere melius, quaeritur cur permittitur.

Ad quod aiunt, si fiunt res omnes necessario, tolli libertatem humanam et consilium, et legem, et praemium, et poenam, et Deum esse auctorem peccati futuri, ad quod necessitate nos ducit, et ipsum necessario nobis praecipere, et apparere, et non ex electione. Ergo neque providere, quoniam non pro meritis providetur, sed necessario fertur; ergo neque colendus, neque rogandus, quoniam non potest mutare consilium rogatus, neque nos sortem rogantes. Non recte ergo ostendimus cum libertate fatum stare. At nunc respondent alii cum Cicerone et Stoicis, quae pertinent ad arbitrium esse extra providentiam, quia Deus reliquit hominem in manu consilii sui. Lutherani et Mahometani concedunt consequentiam, quod non detur liberum arbitrium, sed servum prorsus, ex hoc quod in nos etiam extenditur providentia: et concedunt peccata fieri a Deo, et legem esse volunt et poenas et praemia, quoniam Deus utitur legibus, ut fallat, et alios puniat, ut praevaricatores, alios praemiatur, ut amicos, qui licet millies peccent nihil imputari eis ad peccatum, sed per misericordiam salvari: et peccatum Aadae fuisse praedestinatum, ut praedestinati ad malum contrahendo peccatum damnentur. Catholici autem, in confessione providentiae et libertatis perseverantes, credunt Deum ex auxilio gratiae alios libere salvare, alios vero ex iustitia liberos damnare, qui gratia generali abutuntur, licet speciali careant efficacie, in qua est salus certa. Generale auxilium Dei non cogere, speciale tamen non cogendo necessitare; et in hoc variae sunt opiniones Doctorum. Augustinus enim et sequaces, scilicet Anselmus, Prosper, ut Thomistae aliqui interpretantur, putant ad omnia naturalia esse praedestinationem decreto invicto: et similiter ad supernaturalia ante praevisionem meritorum et demeritorum, nec esse causam ullam praedestinationis ad vitam, quam felicem speramus post huius mundi periodum, nec occasionem, nec conditionem sine qua non, sed solam Dei voluntatem: similiter et reprobationis, nam quia non eliguntur, sed reprobantur, peccant, et non liberantur quia non datur eis efficax gratia. Origenes vero et sequaces ut Chrysostomus, Theophylac-

peccato non può apportare il meglio, si domanda perché esso venga permesso.

Dicono alcuni che, se tutte le cose avvengono necessariamente, si toglie la libertà umana, la ponderazione, la legge, il premio, la pena, e Dio diventa l'autore del peccato futuro, a cui egli con necessità ci conduce e ce lo comanda necessariamente; e così esso ci appare, e non in base ad una scelta; dunque Dio non provvede, perché non si ha provvidenza secondo i meriti, sibbene il giudizio è portato necessariamente; quindi Dio non va né onorato né pregato, giacché egli non può mutare le decisioni, per le preghiere, e neppure noi che gli chiediamo una buona sorte; non rettamente dunque noi avremmo mostrato che il fato si concilia con la libertà. Inoltre a questo punto interloquiscono altri con Cicerone e con gli stoici col dire che le cose, le quali appartengono alla libertà, sono fuori della provvidenza, perché Dio ha lasciato l'uomo in mano delle proprie decisioni; i luterani e i maomettani ammettono il ragionamento e ne inferiscono che non esiste un libero arbitrio, sibbene che esso è servo, in base al fatto che la provvidenza si estende anche a noi; essi concedono che i peccati vengono commessi da Dio, e vogliono che vi siano e legge e pene e premi, perché Dio si serve delle leggi per ingannare, punendo gli uni come prevaricatori e premiando gli altri come amici; a questi, per quanto peccano migliaia di volte, le azioni non vengono imputate come peccati, anzi essi si salvano con la misericordia; il peccato di Adamo è stato predestinato, affinché i predestinati al male, commettendo il peccato, si dannino. I cattolici invece, fermi nella proclamazione della provvidenza e della libertà, credono che Dio con l'aiuto della grazia salvi liberamente gli uni, laddove danni per giustizia gli altri, che son liberi e abusano della grazia generale, benché siano privi della grazia speciale ed efficace, con cui si realizza una salvezza certa; l'aiuto generale di Dio non necessita; però quello speciale è infallibile, senza necessitare; in questo diverse sono le opinioni dei dottori; infatti s. Agostino e i suoi seguaci, cioè s. Anselmo e s. Prospero, come li interpretano alcuni tomisti, pensano che ci sia predestinazione per decreto inevitabile per tutte le cose della natura e pure per quelle soprannaturali, anteriormente alla previsione dei meriti e dei demeriti, e non vi sia alcun'altra causa della predestinazione alla vita — che speriamo felice dopo la vita di questo mondo — né occasione né condizione assoluta, sibbene solo la volontà di Dio; la stessa cosa si ha per la dannazione, giacché, siccome alcuni non vengono eletti ma dannati, peccano e non vengono liberati, perché ad essi non viene concessa la grazia efficace; Origene invece e i suoi seguaci, come s. Giovanni Crisostomo, Teofilatto, s. Atanasio,

tus, Athanasius, Basilius, Cyrillus, Cassianus, Iustinus, et tota fere antiquitas videntur opinari ex praevio bono usu liberi arbitrii et abusu donorum Dei praedestinari homines aut reprobari.

Nos autem in *Dialogo contra Lutheranos* ⁽¹⁾ cum sapientioribus sentientes ex gratia Dei aliquos salvari: quoniam salvari pertinet ad esse; et ideo a Deo, ut patre, omnes voluntate praevisionem meritorum antecedenti esse praedestinos tam ad summum bonum naturale, qui est Deus naturaliter adipiscendus, quam ad supernaturalem beatitudinem in Deo, proptereaque omnes creat ad imaginem et similitudinem suam et ad se, neque odiens fecit aliquod Deus, sed omnes ex amoris exuberantia: sicut nullus pater facit propter furcam filios, ut Salomon et David docuere. At voluntate consequenti eos tantum reprobari a Deo ut iudice: non quos peccaturos, sed quos obstinatos scit morituros in peccatis; ergo ex praevisis demeritis damnari; quoniam damnatio ad nonesse pertinet. Nam Deus vult omnes salvos fieri, ut docet Paulus apostolus ⁽²⁾ et neminem perire, ut Petrus ⁽³⁾, et illuminat omnes homines, ait Ioannes ⁽⁴⁾, sed quos praevidet abuti donis salutaribus usque in finem obstinatos, sequenti ad praeviam obstinationem voluntate reprobatur. Et propterea usque in finem praemoveri ad bonum auxilio generali omnes, quod ex nostro bono usu efficax fit: liberi enim sumus. Qua in re cum multa meditarer, et S. Brigidae revelationes legerem in libro *V quaestionum*, suspendi sententiam et divinam exspecto illustrationem. Illud autem inconcusse sustineo, esse in nobis libertatem ad volendum et nolendum, et auxilium, ut entitas addita est, non fieri a nobis efficax; nullam enim entitatem nos dare possumus, nisi a primo ente et cum primo; ergo fieri efficax a Deo effective, a nobis vero meritorie tantum; ex virtute tamen prioris gratiae, quam non respuimus, sed cooperamur, acti ab ea sicut liberi a patre, non sicut servi a domino; quippe qui possumus respuere gratiam; et de facto habitam respuimus. Neque enim nos gratia deserit nisi deserta, ut probant concilia sanctorum et codices veracissimi: sine enim poenitentia dat illa nobis Deus, ut testatur Apostolus ⁽⁵⁾. Peccatum autem non est peccatum, sed debilitas ante voluntatis consensum, nascens ex participio nihili-

⁽¹⁾ *Dialogo contro Luterani*, ed. cit., p. 103 ss.

⁽²⁾ *I Tim.*, II 4.

⁽³⁾ *Att.*, XV 8-11.

⁽⁴⁾ *Giov.*, I 9.

⁽⁵⁾ *Rom.*, XI 29.

s. Basilio, s. Cirillo, s. Cassiano, s. Giustino e tutta l'antichità sembrano opinare che gli uomini vengano predestinati o dannati in base al previo buon uso o abuso del libero arbitrio o dei doni di Dio.

Noi nel *Dialogo contro luterani* ecc. ⁽¹⁾, d'accordo coi più sapienti, pensiamo che alcuni si salvino in base alla grazia di Dio, perché l'essere salvati appartiene all'essere, e perciò da Dio, come da un padre, per volontà anteriore alla previsione dei meriti tutti vengano predestinati sia al sommo bene naturale, che è Dio da conseguire naturalmente, che alla soprannaturale beatitudine in Dio; quindi egli crea tutti a sua immagine e somiglianza, orientandoli a sé; né Dio ha fatto qualcosa con odio, bensì per esuberanza di amore, allo stesso modo che nessun padre genera i figli per la forza, come hanno insegnato Salomone e Davide. Però per volontà conseguente vengono dannati da Dio come giudice solo quelli che, non in quanto peccatori ma in quanto ostinati, egli conosce che morranno in peccato; dunque vengono condannati in base ai demeriti previsti, giacché la dannazione appartiene al non-essere; Dio infatti vuole che tutti si salvino, come insegna l'apostolo Paolo ⁽²⁾ e che nessuno perisca, come insegna Pietro ⁽³⁾ e illumina ogni uomo, dice Giovanni ⁽⁴⁾; però quanto a quelli per i quali prevede che abuseranno dei doni salutari, e ostinati fino alla fine, egli li condanna con volontà seguente alla previa ostinazione; perciò fino all'ultimo tutti vengono premossi al bene con un aiuto generale, che è reso efficace dal nostro buon uso, giacché noi siamo liberi. Mentre meditavo su tale argomento e leggevo le rivelazioni di s. Brigida nel libro quinto delle *Questioni*, ho sospeso il giudizio e attendo una divina illuminazione; d'altra parte sostengo energicamente che vi sia in noi la libertà a volere e a non volere, e l'aiuto, in quanto è entità aggiunta, non diventi efficace da parte nostra, giacché noi non possiamo dare alcuna entità, se non in base e insieme al primo ente; dunque l'aiuto è reso efficace da Dio effettivamente, da noi invece solo meritoriamente; però in virtù di una grazia precedente, alla quale noi non ci opponiamo ma cooperiamo, mossi da essa come i figli dal padre, non come i servi dal padrone; noi infatti possiamo rigettare la grazia, e di fatto, quando la possediamo, la rigettiamo; e infatti la grazia ci abbandona, se viene abbandonata, come dimostrano i Concilii dei Santi e i codici veracissimi, giacché Dio ce la dà senza pentirsi, come attesta l'Apostolo ⁽⁵⁾; il peccato d'altronde, antecedentemente al consenso della volontà, non è peccato, sibbene debolezza, ed ha origine dalla partecipazione del nulla; alla debolezza sappiamo che Dio non concorre, perché egli non concorre al non-essere; onde s. Tommaso dice che il venir meno non appartiene alla volontà antecedente e neppure a quella conseguente di Dio, sibbene il poter

tatis. Ad debilitatem scimus Deum non concurrere, quoniam non concurrat ad non esse, unde sec. Thomam deficere non pertinet ad voluntatem antecedentem, nec consequentem Dei, sed posse deficere et non deficere est de voluntate conditoris nostrae libertatis. In consensu vero cooperatur Deus, si est ad esse, nihil tamen cogendo: sed proposita objecta appetibilia faciendo, et voluntatem excitando ad bonum, ut cum consentio orationi vel itineri. Cum ergo ab ordine recedunt per se recedunt, non per Deum, licet in eius tamen ordinem relabuntur. Deus enim non est contra se, nec recedit a seipso: peccatum autem est recedere a Deo. Et cum dicebatur Deus concurrere ad adulterium quatenus est actus, non quatenus est deordinatio, reclamaverunt Lutherani; quoniam non deberet concurrere iuxta nostra dogmata; tenetur enim potius prohibere, ut etiam Iustinus docet in quaestionibus contra Gentiles. Libertini autem aiunt: concurrat, quoniam nihil est peccatum; si enim a Deo, quomodo est peccatum? ergo est illusio dicere, quod sit peccatum. Sed profecto si vere Deus concurrat, ut putat Lutherus et Calvinus, recte concludunt Libertini; et minus malum est asserere malum non esse malum, quam illud optimo Deo adscribere. Nos autem solummodo permitti a Deo dicimus; ex quo enim abutitur homo auxilio Dei modificando ad malum, quod est ad bonum, vel ad indifferentes respectu causae universalis; et ab esse ad non esse tendit; sicut permittit frigus a calore extingui, ita homines peccare; et concurrere Deum per accidens, dum concurrat ad actum, agendo cum causa, et non in causam: igitur nec ad volitionis huius inclinationem, licet ad volitionem in communi. Deus enim intentator malorum est, teste apostolo Iacobo ⁽¹⁾ et non implanat, teste *Ecclesiastico* ⁽²⁾ quoniam non sunt ei necessarii homines impii, et propterea nec per accidens vult peccatum. Et illa praeterita inclinatio est ad non esse, et recessus a Deo; Deus autem a se recedere non potest; sed prohibet a malo moraliter, et inclinatur ad bonum physice et moraliter agendo in causam et cum causa; sed solum cum causa ad executionem physicam illius actus peccaminosi concurrat, in quo fundatur peccatum, non immediatione attingentiae, sed principii, ut ait D. Thomas *II Contra Gentes*, 70 ⁽³⁾. Quod peccatum

⁽¹⁾ *Giac.*, I 13.

⁽²⁾ Non esiste un riscontro preciso nell'*Ecclesiastico*.

⁽³⁾ Piuttosto in *Contra Gentes*, III 70.

venir meno o non venir meno derivano dalla volontà del creatore della nostra libertà; nel consenso invece Dio coopera, se è diretto all'essere, mai tuttavia necessitando, bensì facendo appetibili gli oggetti proposti ed esercitando la volontà al bene, come quando io acconsento alla preghiera o ad un viaggio. Quando dunque gli uomini si allontanano dall'ordine, se ne allontanano per causa propria, non per causa di Dio, benché del resto rientrano nell'ordine di lui; Dio infatti non è contro di sé né si allontana da sé stesso, mentre il peccato è un allontanamento da Dio. E quando si diceva che Dio concorre all'adulterio, in quanto esso è atto e non in quanto è disordine, reclamarono i luterani, perché, secondo le loro dottrine, Dio non dovrebbe concorrere, giacché egli è piuttosto tenuto a proibire, come pure insegna s. Giustino nelle questioni contro i gentili. I libertini poi dicono: Dio concorre, perché non esiste il peccato; se infatti provenisse da Dio, come sarebbe peccato? Dunque è illusione dire che ci sia il peccato. E senza dubbio, se Dio veramente concorre nel modo che pensano Lutero e Calvino, i libertini rettamente concludono; e meno peggio è l'asserire che il male non sia male che attribuirlo a Dio, che è ottimo. Noi diciamo che esso viene solo permesso da Dio, dal momento che l'uomo abusa dell'aiuto di Dio, mutando per il male ciò che è per il bene o per gli atti indifferenti rispetto alla causa universale, e si volge dall'essere al non-essere; come Dio permette che il freddo venga estinto dal caldo, così permette che gli uomini peccino; Dio concorre accidentalmente, concorrendo all'atto, agendo con la causa e non sulla causa, e quindi neppure inclinando a questa volizione, benché concorra alla volizione in genere. Dio infatti non tenta al male, come attesta l'Apostolo s. Giacomo ⁽¹⁾, e non inganna, come attesta l'*Ecclesiastico* ⁽²⁾, giacché a lui non sono necessari gli uomini empì, e perciò neppure accidentalmente egli vuole il peccato; quella inclinazione passata è inclinazione al non-essere e allontanamento da Dio; d'altra parte, Dio non può allontanarsi da sé, bensì proibisce il male moralmente e inclina al bene fisicamente e moralmente, agendo sulla causa e con la causa; però solo con la causa concorre all'attuazione fisica di quell'atto peccaminoso, in cui si fonda il peccato, con immediatezza di principio, e non di contatto; così insegna s. Tommaso nel libro secondo della *Summa contra Gentes* 70 ⁽³⁾, che il peccato essenzialmente è nulla, essendo mancanza di bene e abuso, da Dio né compiuto né permesso moralmente, bensì moralmente proibito e fisicamente permesso, mentre la natura viene conservata da lui nella sua libertà. Tu inferisci: dunque l'uomo spezza l'ordine della provvidenza e della volontà divine, giacché pecca al di fuori e contro la volontà di Dio; se infatti peccasse per volontà di Dio, verrebbe ingiustamente punito; mentre

essentialiter nihil est, cum sit defectus boni et abusus, a Deo non factus nec permissus moraliter, sed prohibitus moraliter: permissus autem solum physice, dum natura servatur per ipsum in sua libertate. Et cum infers: ergo homo rescindit ordinem providentiae, et voluntatis divinae, nam praeter et contra voluntatem Dei peccat; si enim ex voluntate Dei peccaret, iniuste puniretur. Et tamen Iob ait: *voluntati eius quis resistet?* ⁽¹⁾. Respondeo in hoc agnoscitur hominis libertatem quoniam revera resistit: sed non resisteret, nisi Deus permetteret; permittit autem volens antecedenter non nolens: naturam enim volendo fecit liberam: sed non simpliciter peccatum volens ut sic, sed quatenus vult hominem esse liberum, non autem peccantem. Ergo ordinem universalissimum voluntatis eius non transgreditur, sed particularem. Universalissimus autem extenditur etiam ad nonentia, ut dictum est, quibus utitur ut entibus ad limitationem, distinctionem et ordinem rerum. Ergo similiter utitur peccatis, non quia vult peccata esse, hoc enim non est obiectum voluntatis divinae nec humanae; sed potest esse voluntatis obiectum, ut mala cedant postea in bonum; quia ergo utitur illis in bonum, et non subito punit, dicitur in scripturis indurare, excaecare et facere interdum mala, sed proprius permittere; propterea D. Thomas ait: Deus excitat Pharaonem ad custodiam regni sui: quod est bonum: sed Pharaonem utitur illa excitatione in perniciem innocentium Hebraeorum, et non penitus induratur, et Deus per scientiam conditionalium decernit, si Pharaonem rite oboedierit, salvare illum, sin minus damnare. Hac enim scientia gubernat rationales creaturas, non autem absoluto decreto praevio, ut alias res, ut saepe docet in Prophetis. Sed cur inoboedientias permittit cum possit tollere? Respondeo, quoniam ex quo fecit hominem liberum, non potest tollere peccatum, alioquin aut libertate illum privaret, aut defectibilitate. Si libertate, non erit amplius homo: si defectibilitate, omnes erunt subito ac nascuntur sicut angeli confirmati miraculose in gratia: et mundus carebit gradibus suis. Si enim, ut dictum est, non posset deficere calor, neque frigus, non fieret corruptio et generatio; similiter dices de animalibus: qua enim ratione tollitur defectibilitas a lege, debet tolli et a natura.

Sed cur Deus concurrat ad seminis iaculationem, quando non est gratia generandi, et non tollit in illo actu potentiam veneream? et similiter cum extendit manum homo ad furtum, Deus in illo actu

⁽¹⁾ *Giob.*, X 7 ha un riscontro.

Giobbe dice: « chi resiste alla tua volontà? » ⁽¹⁾. Rispondo che in questo si riconosce la libertà dell'uomo, giacché in realtà egli resiste; ma non resisterebbe, se Dio non lo permettesse; e lo permette senza volerlo, anche se in precedenza lo vuole; infatti egli, volendo, ha fatto libera la natura, ma non volendo semplicemente il peccato come tale, bensì in quanto vuole che l'uomo sia libero, e non peccatore. Dunque l'uomo non trasgredisce l'ordine universalissimo della sua volontà, sibbene quello particolare; l'ordine universalissimo si estende anche ai non-enti, come si è detto, di cui Dio si serve come enti ai fini della limitazione, della distinzione e dell'ordine delle cose. Dunque allo stesso modo egli si serve dei peccati, non perché voglia che ci siano i peccati, giacché il peccato non è oggetto della volontà né divina né umana, ma può essere oggetto della volontà affinché poi i mali portino al bene. Siccome quindi egli si serve dei peccati per il bene, e non li punisce subito, si dice nelle Scritture che egli indurisce, acceca e talora causa i mali; però più propriamente egli li permette; perciò s. Tommaso dice: Dio eccita Faraone alla custodia del suo regno; il che è un bene; ma Faraone si serve di quell'eccitamento in danno degli'innocenti ebrei, e, non punito, s'indurisce; e Dio con la scienza dei condizionali, stabilisce che, se Faraone obbedirà debitamente, lo salverà; altrimenti lo dannerà. Egli infatti governa le creature ragionevoli con questa scienza, non con un previo decreto assoluto, come fa con le altre cose, secondo ciò che spesso insegna nei Profeti. Ma perché egli permette le disobbedienze quando le può impedire? Rispondo: perché dal momento che egli ha fatto libero l'uomo, non può togliere il peccato; altrimenti priverebbe l'uomo o della libertà o della defettibilità; se della libertà, l'uomo non sarebbe più uomo; se della defettibilità, tutti, appena nati, sarebbero come gli angeli confermati miracolosamente in grazia, e il mondo mancherebbe di varietà; se infatti, come si è detto, non potessero venir meno né il caldo né il freddo, non si avrebbe corruzione e generazione. Allo stesso modo dirai degli animali, giacché per la stessa ragione, per cui si toglie la defettibilità riguardo alla legge, la si deve togliere pure dalla natura.

Ma perché Dio concorre all'emissione del seme quando non serve per generare, e non toglie a quell'atto la potenza venerea? Così pure, quando l'uomo estende la mano per rubare, Dio agisce insieme in quell'atto; perché allora egli non pecca, mentre noi pecciamo se cooperiamo col ladro? Parimenti, pare che Dio concorra non solo al moto, come si è detto, ma pure a che avvenga lo zoppicare. Rispondo che, dal momento che Dio può realizzare un bene da quel male, egli non lo impedisce, salvo che moralmente attraverso la legge, per mostrare che noi siamo ragionevoli, da frenare con la legge, e

coagit; et tamen non peccat, nos autem peccamus, si cooperamur latroni? Item non modo ad motum, ut dictum est, sed ut fiat claudicatio videtur concurrere Deus. Respondeo quod ex quo Deus potest ex illo malo facere bonum, non prohibet illum, nisi per legem moraliter, ut ostendat nos esse rationales, lege coërcendos et non fune, ut bestia: semen autem illud in terra sparsum ad aliquem mox esse usum stillae aquae declarant, ex quibus multis est pluvia: pluviae autem usus palam est. Homo quidem tenetur peccatorem coërcere, quia est pars illius; homo enim hominis est membrum, et non potest facere de malo bonum, sicut Deus de corruptione generationem. Nec potest homo prohibere moraliter et permittere solum physice, cum non sit auctor naturae, sed pars earum, quae partes non gubernat; sed totius auctor totum et partes; in quo et a quo sunt. Deus quippe et lex iubent bona, vetant mala, permittunt indifferentia. Igitur neque Deus permittit peccatum ut fortiter Chrysostomus et Iustinus demonstrant, ea ratione morali, qua homo permittens peccat; alioquin et Deus permittens peccaret, ut arguit Iustinus; sed permittit dum naturas conservat physice in sua libertate, et ingenio, et contingentia, aut necessitate, sicut docet Dionysius prudenter. Permissio enim non cadit super peccatum, quod vetatur, sed super conditionem naturae liberae ad peccandum et non peccandum. Non ergo inter Doctores est contradictio, si distinctionem iam dictam perpenderit. Sed D. Thomas in I, d. 26, q. art. 3 ⁽¹⁾ probat quod mala physica si tollantur, universum esset imperfectius, quoniam non fieret generatio nec corruptio, nec gradus rerum et ordo et distinctio manerent. Sed mala culpae quoniam tollunt perfectiones maiores et maiora bona, quam quae ex iis sequuntur; gloriosior enim Deus in salute animorum, quam in damnatione, et mundus melior; neque enim ut ex corruptione elementorum elementata fiunt, ita ex damnatione malorum bona potiora fiunt nisi comparatio inter bonum et malum, et ostensio virtutis, ut in martyrio ex peccato tyranni, quo non existente etiam vir bonus posset ad salutem aeternam pervenire. Et si homo non peccasset, melius esset universum, cum peccatum non sit causa, sed occasio non data sed accepta ad bonum. Ergo videtur ab homine fatum rescindi, et mundus deteriorari, nec res accidere, ut Deus praescribit, sed ut fatum fert, cui Deus cedit, remediumque quaerit in sui incarnatione. Quid respondemus?

⁽¹⁾ Piuttosto: I *Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3.

non con la fune come una bestia; d'altra parte, che quel seme sparso in terra serva poi a qualche uso lo dichiarano le gocce d'acqua, dalla cui abbondanza proviene la pioggia; e l'utilità della pioggia è evidente. In verità l'uomo è tenuto a frenare il peccatore, perché egli è parte di esso, giacché l'uomo è membro dell'uomo, e non può ottenere il bene dal male, così come Dio ottiene la generazione dalla corruzione; l'uomo non può impedire moralmente e permettere solo fisicamente, dato che egli non è l'autore della natura, sibbene parte delle cose; e la parte non governa le parti; è piuttosto l'autore del tutto che governa le parti e il tutto, in cui e da cui esse sono; Dio infatti e la legge comandano le azioni buone, vietano quelle cattive e permettono le azioni indifferenti. Dunque Dio non permette il peccato, come energicamente dimostrano s. Giovanni Crisostomo e s. Giustino, a quella maniera morale con cui l'uomo pecca quando lo permette; altrimenti anche Dio, permettendolo, peccerebbe, come arguisce s. Giustino; piuttosto egli lo permette in quanto conserva fisicamente le nature nella loro libertà, indole, contingenza o necessità, come insegna saggiamente s. Dionigi. Il permesso, infatti, non riguarda il peccato, che vien vietato, bensì la condizione di una natura libera al peccare e non peccare. Non vi è dunque contraddizione fra i dottori, se si considera la distinzione già detta. Pure s. Tommaso, nel primo libro delle *Sentenze*, d. 26, q. 1, a. 3 ⁽¹⁾ dimostra che, se si tolgono i mali fisici, l'universo resta più imperfetto, perché non vi sarebbe né generazione né corruzione, e neppure rimarrebbe la gerarchia delle cose, né ordine, né distinzione; però toglie i mali di colpa, perché tolgono maggiori perfezioni e maggiori beni di quelli che ad essi seguono. Dio è infatti più glorioso e il mondo è migliore nella salvezza delle anime che nella loro dannazione, giacché dalla condanna dei mali non provengono beni migliori come provengono i corpi composti dalla cessazione degli elementi, salvo che si abbia confronto tra il bene e il male, e dimostrazione di virtù, come avviene nel martirio, in base al peccato del tiranno; non esistendo il quale, l'uomo buono potrebbe pure pervenire alla salvezza eterna. E se l'uomo non avesse peccato, l'universo sarebbe stato migliore, giacché il peccato non è causa, bensì occasione al bene; ed occasione non offerta, bensì presa. Dunque pare che dall'uomo il fato venga spezzato e il mondo fatto peggiore, e che gli eventi non si verificino come Dio prescrive, sebbene come comporta il fato, cui Dio soggiace e per il quale cerca un rimedio nella propria incarnazione. Che risponderemo?