

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

CONSERVAZIONE E GOVERNO

DELLE CREATURE DA DIO.

INFLUSSO CAUSALE DI ANGELO E UOMO.

I PARTE, Q. 103 – 119



A CURA DI VINCENZO PANZECA

Schema Principale

Introduzione e divisione di tutta l'opera (proemio).

Prima parte

La dottrina sacra (I, 1).

Trattato su Dio

- Trattato relativo all'essenza di Dio (I, 2-26).
- Trattato sulla Trinità delle Persone (I, 27-43).
- La derivazione delle creature da Dio (I, 44-119).



Seconda parte

Il moto della creatura ragionevole verso Dio (I-II, II-II).

- Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine (I-II, 1-5).
- Mezzi (ossia gli atti umani) per raggiungere il fine ultimo e ostacoli che vi si oppongono:
 - gli atti umani in generale (I-II, 6-114).
 - le azioni umane in particolare (II-II, 1-189).

|

Terza parte e Supplemento

Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio: (III).

- Il Salvatore medesimo (III, 1-59).
- I Sacramenti salvifici del nostro Salvatore (III, 60-90 - Spl, 1-68).
- Il fine della vita immortale (Spl, 69-99).

Circa l'essenza dobbiamo considerare:

A - primo, se Dio esista I, 2

B - secondo, come egli è, o meglio, come non è (I, 3-13); e in proposito, eliminando ciò che in lui ripugna (composizione, moto, ecc.), va considerato:

1°) - *Come egli debba essere in se stesso*. Di qui le questioni relative:

- a) alla semplicità di Dio I, 3
- b) alla perfezione di Dio (I, 4-6)
 - (1) la perfezione divina in se stessa I, 4
 - (2) il bene in universale I, 5
 - (3) la bontà divina I, 6
- c) all'infinità di Dio (I, 7-8)
 - (1) tale infinità in se stessa I, 7
 - (2) la presenza di Dio in tutte le cose I, 8
- d) all'immutabilità di Dio (I, 9-10)
 - (1) tale immutabilità in se stessa I, 9
 - (2) l'eternità divina che ne consegue I, 10
- e) all'unità di Dio I, 11

2°) - *Come Dio si trovi nella nostra conoscenza, ossia come venga conosciuto dalle creature* I, 12

3°) - *Come venga da noi denominato: i nomi di Dio* I, 13

C - terzo, ciò che riguarda l'operare di Dio (I, 14-26).

In base alla distinzione tra operazioni immanenti e transitive, trattiamo:

1°) *di quanto riguarda l'intelletto di Dio* (I, 14-18)

- a) della scienza di Dio I, 14-17, e quindi
 - (1) delle idee I, 15
 - (2) della verità I, 16
 - (3) della falsità I, 17
- e, poiché l'intendere è un atto vitale, trattiamo in secondo luogo
- b) della vita di Dio I, 18

2°) *di quanto riguarda la volontà di Dio in maniera diretta* (I, 19-24)

- a) la prima indagine si riferisce alla stessa volontà o volizione I, 19
- b) la seconda si riferisce agli atti propri della volizione (I, 20-21), quali:
 - (1) l'amore di Dio I, 20
 - (2) la giustizia e la misericordia di Dio I, 21
- c) la terza si riferisce agli atti riguardanti insieme intelletto e volontà (I, 22-24)
 - (1) la provvidenza di Dio I, 22
 - (2) la predestinazione I, 23
 - (3) il libro della vita I, 24

3°) *di quanto si riferisce alla potenza di Dio* I, 25
e finalmente della beatitudine di Dio I, 26.

A - Presenza di più processioni in Dio I, 27

B - Relazioni di origine in Dio I, 28

C - Le Persone divine (I, 29-43)

1°) *considerate per se stesse* (I, 29-38)

a) le Persone divine in generale (I, 29-32)

(1) il significato del termine *persona* I, 29

(2) il numero delle persone I, 30

(3) modi di esprimere unità e pluralità in Dio I, 31

(4) la nostra conoscenza delle Persone divine I, 32

b) le singole Persone divine (I, 33-38)

(1) la persona del Padre I, 33

(2) la persona del Figlio (I, 34-35)

come Verbo I, 34

come Immagine I, 35

(3) la persona dello Spirito Santo (I, 36-38)

come Spirito I, 36

come Amore I, 37

come Dono I, 38

2°) *le Persone divine considerate nei loro rapporti* (I, 39-43)

a) le Persone in rapporto all'essenza divina I, 39

b) in rapporto alle relazioni o proprietà I, 40

c) in rapporto agli atti nozionali I, 41

d) le Persone divine nei loro rapporti reciproci (I, 42-43)

(1) di eguaglianza e di somiglianza I, 42

(2) rispetto alle missioni divine I, 43

Prima parte > Trattato su Dio

La derivazione delle creature da Dio: I, 44-119

A - La produzione delle creature (I, 44-46)

- 1°) quale sia la prima causa degli esseri esistenti I, 44
- 2°) la maniera di derivare dalla prima causa che si dice creazione I, 45
- 3°) il principio del perdurare delle cose create I, 46

B - La distinzione delle creature (I, 47-102)

- 1°) la distinzione delle cose considerate in generale I, 47
- 2°) distinzione tra bene e male (I, 48-49):
 - a) a proposito del male I, 48
 - b) circa la causa del male I, 49
- 3°) distinzione tra creature spirituali e corporali (I, 50-102)
 - a) le creature del tutto spirituali, o angeli (I, 50-64)
(Vedi schema L'angelo)
 - b) le creature del tutto corporali (I, 65-74)
(Vedi schema L'opera dei sei giorni)
 - c) la creatura composta di corpo e spirito: l'uomo (I, 75-102)
(Vedi schema L'uomo)

C - La conservazione e il governo delle creature (I, 103-119)

- 1°) In generale I, 103
- 2°) in particolare gli effetti del governo divino (I, 104-119)
 - a) la conservazione nell'essere I, 104
 - b) il mutamento delle creature (I, 105-119)
 - (1) il loro mutamento da parte di Dio stesso I, 105
 - (2) il loro mutamento da parte di altre creature
 - I) influsso causale degli angeli (I, 106-114)
(Vedi schema l'angelo)
 - II) influsso delle creature corporali (I, 115-116)
 - 1 - normale I, 115
 - 2 - fatale I, 116
 - III) influsso causale dell'uomo (I, 117-119)
 - 1 - l'azione dell'uomo I, 117
 - 2 - la propagazione della specie quanto all'anima I, 118
 - 3 - tale propagazione quanto al corpo I, 119

Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio

Gli angeli - Loro natura I, 50-64

Circa gli angeli vanno esaminate quattro cose:

I - La sostanza o natura degli angeli (I, 50-53):

- a) la natura degli angeli in se stessa I, 50
- b) in rapporto alle cose corporee
 - 1) corpi I, 51
 - 2) luogo I, 52
 - 3) moto locale I, 53

II - l'intelligenza degli angeli (I, 54-58):

- a) la loro facoltà conoscitiva I, 54
- b) il mezzo della loro conoscenza I, 55
- c) gli oggetti da loro conosciuti (I, 56-57):
 - 1) oggetti immateriali I, 56
 - 2) oggetti materiali I, 57
- d) il loro modo di conoscere I, 58

III - La volontà degli angeli (I, 59-60):

- a) in se stessa I, 59
- b) nel suo atto I, 60

IV - la creazione e l'esordio degli angeli (I, 61-64):

- a) la creazione nell'essere I, 61
- b) la loro elevazione alla grazia e alla gloria I, 62
- c) la perversione di alcuni di essi (I, 63-64)
 - 1) depravazione della colpa I, 63
 - 2) degradazione della pena I, 64

L'opera dei sei giorni (I, 65-74)

I - L'opera di creazione I, 65

II - L'opera di distinzione (I, 66-69)

a) l'ordine della creazione in rapporto alla distinzione I, 66

b) l'opera della distinzione in se stessa (I, 67-69)

- 1) l'opera del primo giorno I, 67
- 2) l'opera del secondo giorno I, 68
- 3) l'opera del terzo giorno I, 69

III - L'opera di abbellimento (I, 70-74)

a) nei singoli giorni

- 1) nel quarto giorno I, 70
- 2) nel quinto giorno I, 71
- 3) nel sesto giorno I, 72
- 4) nel settimo giorno I, 73

b) nei sette giorni presi simultaneamente I, 74

Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio

L'uomo I, 75-102

I- Primo, la natura dell'uomo (I, 75-89) per quanto riguarda l'anima; perché il corpo come tale è escluso dal campo della teologia, fatta eccezione per i suoi riferimenti all'anima.

A) Quanto riguarda la natura dell'anima (I, 75-76):

- 1) l'anima in se stessa I, 75
 - 2) l'unione dell'anima col corpo I, 76
- B) Cose riguardanti la virtù, ossia le potenze dell'anima (I, 77-83):

- 1) in generale I, 77
- 2) in particolare (I, 78-83):
 - a) facoltà o potenza della parte vegetativa e sensitiva I, 78
 - b) potenze intellettive I, 79
 - c) potenze appetitive (I, 80-83):
 - 1) in generale I, 80
 - 2) le potenze appetitive di ordine sensitivo I, 81
 - 3) la volontà I, 82
 - 4) il libero arbitrio I, 83

C) Cose riguardanti le operazioni dell'anima (I, 84-89)

- I - attività di ordine intellettuale (I, 84-88)
- 1°) come intende l'anima unita al corpo (I, 84-88)
 - a) come intende gli esseri materiali inferiori ad essa (I, 84-86):
 - 1) con quale mezzo l'anima conosce gli esseri corporei I, 84
 - 2) in che misura e in che ordine li conosce I, 85
 - 3) che cosa l'anima conosce negli esseri corporei I, 86
 - b) in che modo l'anima conosce se stessa e le cose in essa esistenti I, 87
 - c) in che modo conosce le sostanze immateriali I, 88
 - 2°) come intende l'anima separata dal corpo I, 89
- II - attività di ordine volitivo (vedi la Seconda Parte: I-II e II-II)

II- Secondo, la creazione dell'uomo (I, 90-102):

A) la prima origine dell'uomo (I, 90-92):

- 1) quanto all'anima I, 90
- 2) quanto al corpo dell'uomo I, 91
- 3) quanto all'origine della donna I, 92

B) il coronamento della creatura umana in quanto fatta a immagine e somiglianza di Dio I, 93

C) stato e condizione del primo uomo (I, 94-101):

- 1°) rispettivamente all'anima (I, 94-96):
 - a) quanto all'intelletto I, 94
 - b) quanto alla volontà (I, 95-96):
 - 1 - grazia e giustizia originali I, 95
 - 2 - l'uso e il dominio sugli altri esseri I, 96
- 2°) rispettivamente al corpo (I, 97-101):
 - a) quanto alla conservazione dell'individuo I, 97
 - b) quanto alla conservazione della specie (I, 98-101):
 - 1 - la generazione I, 98
 - 2 - la condizione della prole generata (I, 99-101):
 - quanto al corpo I, 99
 - quanto allo stato di giustizia I, 100
 - quanto alla conoscenza I, 101

D) il luogo in cui fu creato il primo uomo I, 102

Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio

Gli angeli - Causalità esercitata sulle altre creature I, 106-114

Per integrare il trattato vengono poi presi in esame altri problemi relativi alla causalità esercitata dagli angeli sulle altre creature nell'ordine dell'universo:

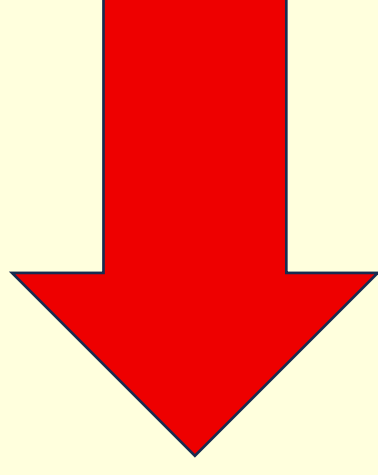
I - Come un angelo agisca sugli altri (I, 106-109):

- a) l'illuminazione degli angeli I, 106
- b) la locuzione angelica I, 107
- c) subordinazione reciproca degli angeli I, 108-109:
 - 1) tra gli angeli buoni I, 108
 - 2) tra gli angeli cattivi I, 109

II - Come gli angeli agiscono sulle creature materiali I, 110

III - Come gli angeli agiscono sugli uomini (I, 111-114):

- a) in che misura possono trasmetterli con la loro virtù naturale I, 111
- b) il ministero presso gli uomini in quanto inviati da Dio I, 112
- c) come gli angeli buoni custodiscono gli uomini I, 113
- d) l'ostilità da parte dei demoni I, 114



Questione 103

Proemio

Dopo aver trattato della **creazione delle cose** e della loro **distinzione**, ci resta ora a trattare, in terzo luogo, **del loro governo**.

Ne tratteremo prima, in **generale**, poi in **particolare**, considerando cioè gli effetti del governo.

Intorno al primo punto poniamo otto quesiti:

1. Se il mondo sia governato;
2. Quale sia il fine del suo governo;
3. Se sia governato da uno solo;
4. Quali siano gli effetti del governo;
5. Se tutte le cose siano soggette al governo divino;
6. Se tutte le cose siano governate immediatamente da Dio;
7. Se il governo divino sia reso vano in qualche caso;
8. Se qualche essere si opponga alla provvidenza divina.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il mondo **non sia governato**.

I^a q. 103 a. 1, arg. 1

Soggetti a governo sono gli esseri che si muovono o agiscono per un fine. Al contrario, gli esseri fisici della natura, di cui è costituito per gran parte il mondo, né si muovono né agiscono per un fine, poiché non hanno conoscenza del fine. Dunque il mondo non è soggetto a governo.

I^a q. 103 a. 1, arg. 2

Il governo riguarda propriamente le cose che si muovono verso una meta. Il mondo invece non sembra muoversi verso una meta, ma possiede un'intrinseca stabilità. Quindi non è governato.

I^a q. 103 a. 1, arg. 3

Ciò che da interna necessità è determinato a un solo effetto nel suo agire e nel suo muoversi, non abbisogna d'uno che lo governi dall'esterno. Ora le parti principali del mondo sono, nelle loro attività e nei loro movimenti, determinate con necessità a un solo effetto. Dunque il mondo non abbisogna di governo.

I^a q. 103 a. 1. SED CONTRA:

Nel libro della **Sapienza, 14, 3** si legge: "Tu, o Padre, tutto governi con provvidenza"; e in **Boezio**: "O tu che il mondo governi con eterno consiglio".

I^a q. 103 a. 1. RESPONDEO:

Nell'antichità, alcuni filosofi negarono il governo del mondo, affermando che **tutto dipende dal caso**. Ma questa tesi si rivela assolutamente insostenibile per due motivi:

- **Primo**, per quello che le cose stesse ci manifestano. Noi vediamo infatti che negli esseri naturali avviene, o sempre o nella maggior parte dei casi, quel che è meglio: cosa che non accadrebbe, se gli esseri naturali non fossero indirizzati a buon fine da una provvidenza: e ciò è governare. Quindi **l'ordine stabile esistente nelle cose dimostra chiaramente l'esistenza d'un governo del mondo: così, per usare un paragone attribuito da Cicerone ad Aristotele, chi entrasse in una casa bene ordinata, dall'ordine che in essa risplende, sarebbe in grado di afferrare l'idea di un ordinatore.**

- **Secondo**, la medesima conclusione nasce dalla considerazione della **divina bontà** che, come già abbiamo detto, donò **resistenza alle cose**. Infatti, poiché "l'ottimo non produce che cose ottime" disdirebbe alla divina bontà non condurre a perfezione le cose da essa prodotte. Ora la **perfezione ultima di ogni essere consiste nel conseguimento del fine**. Perciò, come fu la divina bontà a dare l'esistenza alle cose, così a essa pure spetta il condurle al loro fine. E questo è governare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 103 a. 1, ad 1 arg.

Due sono i modi di **muoversi o di agire per il fine**:

- **Primo**, quando l'agente determina se stesso nel movimento verso il fine, com'è il caso dell'uomo e delle altre creature **ragionevoli**: e gli esseri che così operano conoscono propriamente, sia il fine in quanto tale, sia i mezzi che vi conducono.

- **Secondo**, si dice pure che un essere si muove o agisce per il fine, quando è mosso e diretto al fine da altri: così la freccia va verso il bersaglio direttovi dall'arciere, a cui solo, e non a essa, è noto il fine. Ma come l'andare della freccia verso il punto prefisso dimostra che essa vi è diretta da un agente dotato di conoscenza; così il corso stabile delle cose prive di conoscenza manifesta chiaramente che il mondo è governato secondo un piano prestabilito.

q. 103 a. 1, ad 2 arg.

In tutti gli esseri creati fisici vi è qualcosa di **stabile**, per lo meno la materia prima, e qualcosa di soggetto a **moto**, ove nella sfera di questo includiamo anche l'operazione. Orbene, tutti gli esseri hanno bisogno di governo, sia quanto all'una, sia quanto all'altra cosa: perché **lo stesso fondo stabile che è in essi, ricadrebbe nel nulla** (essendo venuto dal nulla), se non fosse conservato dalla mano d'un governante, come vedremo appresso *[q.104, a.1]*.

I^a q. 103 a. 1, ad 3 arg.

La necessità fisica, che è inerente agli esseri e li determina a un solo effetto, è una specie d'impulso da parte di Dio che li dirige al loro fine; come la necessità, da cui è spinta la freccia a tendere verso il bersaglio, è un impulso da parte dell'arciere, e non da parte della freccia. Vi è però questa differenza: che mentre ciò che le creature ricevono da Dio è la loro natura, ciò che è impresso dall'uomo alle cose naturali al di fuori della loro natura, è violenza. Quindi, come la necessità che la violenza imprime alla freccia, dimostra l'azione direttrice dell'arciere; **così la necessità naturale delle creature dimostra il governo della provvidenza divina.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il fine, a cui mira il governo del mondo, **non sia fuori di esso.**

I^a q. 103 a. 2, arg. 1

Infatti Il fine nel governo di un essere è costituito da quel bene a cui è condotto l'essere governato. Ma **un tale bene, a cui l'essere è condotto, è intrinseco all'essere stesso: come, p. es., la sanità, a cui è condotto il malato,**

è un bene intrinseco a lui. Perciò il fine del governo degli esseri non è un bene estrinseco, ma un bene esistente nelle cose stesse.

I^a q. 103 a. 2, arg. 2

A proposito dei fini, il Filosofo dice che "alcuni sono le operazioni stesse, altri le opere prodotte". Ora nessun'opera prodotta può restare al di fuori di tutto l'universo; e, d'altra parte, l'operazione è immanente in chi la compie. Quindi niente di estrinseco può fare da fine al governo delle cose.

I^a q. 103 a. 2, arg. 3

Bene di ogni moltitudine è evidentemente l'ordine e la pace, la quale, al dire di S. Agostino, è "la tranquillità dell'ordine". Ora il mondo risulta costituito da una moltitudine di esseri. Dunque fine del governo del mondo è l'ordine pacifico intrinseco agli esseri stessi. Non già un bene estrinseco.

I^a q. 103 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi, 16, 4**: "Tutte le cose il Signore ha operato per se stesso". Ma egli è al di fuori di tutto l'ordine dell'universo. Dunque il fine delle cose è un bene estrinseco.

I^a q. 103 a. 2. RESPONDEO:

Poiché il fine corrisponde al principio, è impossibile ignorare il fine delle cose, una volta conosciuto il principio. Ma il **principio delle cose, cioè Dio**, è al di fuori di tutto l'universo, come abbiamo già dimostrato [q.44, a.1]; quindi è necessario che anche il **fine delle cose** sia un bene estrinseco.

Ed eccone la dimostrazione. È evidente che il bene presenta l'aspetto di fine. Quindi **fine particolare** d'un essere è un **bene particolare**; mentre il **fine universale** di tutti gli esseri è un **bene universale**. Il bene universale poi deve essere tale per se stesso e **per la propria essenza**, che quindi è l'essenza stessa della bontà; invece il bene particolare è bene per partecipazione. Ora, è evidente che in tutto l'universo **non esiste un bene che non sia tale solo per partecipazione**. Per conseguenza, **quel bene, che è il fine dell'universo**, bisogna che sia al di fuori di tutto l'universo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 103 a. 2, ad 1 arg.

Noi possiamo conseguire un dato bene in diversi modi:

- **primo**, quale **forma immanente** in noi, come la sanità o la scienza;
- **secondo**, quale **prodotto del nostro lavoro**, è il caso del costruttore che raggiunge il suo fine edificando la casa;
- **terzo**, quale **bene avuto o posseduto da noi**, così, p. es., raggiunge il suo fine chi, mediante la compera, entra in possesso d'un campo.

Quindi nulla impedisce che il termine, a cui è condotto l'universo, **sia un bene estrinseco**.

I^a q. 103 a. 2, ad 2 arg.

Il Filosofo si riferisce ai fini delle arti, alcune delle quali hanno per loro fine le stesse operazioni, come, p. es., il sonatore della cetra ha, quale fine della sua arte, il sonare e basta; altre invece hanno per fine loro l'opera da produrre: così il costruttore ha per fine della sua arte non il costruire, ma l'edificio. Una cosa estrinseca però può essere fine non solo come opera da produrre, ma anche come un oggetto da possedere, o come modello da rappresentare: come se dicessimo che Ercole o il fine dell'immagine, fatta appunto per rappresentarlo. Si può perciò affermare che il bene estrinseco a tutto l'universo è il fine del governo delle cose, in quanto è un

bene da possedere e da rappresentare; giacché ogni essere tende a questo, a partecipare di quel bene e ad acquistarne una rassomiglianza, nei limiti delle proprie capacità.

I^a q. 103 a. 2, ad 3 arg.

Vi è certamente nell'universo un fine che è un **bene immanente** in esso, ed è l'ordine dello stesso universo; ma codesto bene non è il fine ultimo, perché a sua volta è ordinato, come a fine ultimo, a un bene estrinseco; nella maniera in cui, come dice Aristotele, l'ordinamento interno dell'esercito è ordinato, a sua volta, al comandante dell'esercito.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il mondo non sia governato da uno solo.

I^a q. 103 a. 3, arg. 1

Noi giudichiamo della causa dai suoi effetti. Ora si osserva nel governo delle cose, che queste non si muovono e non operano tutte in maniera uniforme; alcune infatti hanno operazioni contingenti, altre necessarie, con diversità di altro genere. Perciò il mondo non è governato da uno solo.

I^a q. 103 a. 3, arg. 2

Gli esseri governati da uno solo, non sono in disaccordo tra loro se non per l'imperizia o per l'impotenza di chi li governa, difetti, questi, lontani da Dio. Ma gli esseri creati sono in disaccordo tra loro e si combattono a vicenda, come vediamo accadere nei contrari. Quindi il mondo non è governato da uno solo.

I^a q. 103 a. 3, arg. 3

Nella natura si riscontra sempre quel che è meglio. Ora, al dire della Scrittura, **Ecclesiaste, 4, 9** "è meglio esser due insieme che uno solo". Dunque il mondo non è governato da uno solo, ma da più insieme.

I^a q. 103 a. 3. SED CONTRA:

Noi confessiamo [nel Credo] l'esistenza d'un solo Dio e di un solo Signore, secondo quel detto dell'Apostolo, **1Corinti, 8, 6**: "Per noi c'è un solo Dio, il Padre, e un solo Signore". I due termini si riferiscono all'idea di governo; giacché al Signore spetta il governo dei sudditi; e il nome Dio è desunto, come vedemmo, dall'idea di provvidenza. Quindi il mondo è governato da uno solo.

I^a q. 103 a. 3. RESPONDEO:

È necessario affermare che il mondo è governato da uno solo. Essendo infatti fine del governo del mondo il bene che è bene per essenza, vale a dire l'ottimo, ottimo pure dev'essere necessariamente il governo del mondo. Ora governo ottimo è quello esercitato da uno solo. Ed eccone la prova. Governare degli esseri non è altro che dirigerli a un fine, che è un dato bene. **L'unità, poi, è intrinseca all'essenza della bontà; e Boezio** lo dimostra dal fatto che tutti gli esseri, come desiderano il bene, così **desiderano l'unità, senza la quale non possono sussistere**. E in verità, **ogni ente in tanto esiste, in quanto è uno**: onde noi vediamo che le cose oppongono resistenza, per quanto possono, alla loro divisione, e che la dissoluzione d'una qualunque cosa proviene da un difetto dell'essere della medesima. Per questo motivo, lo scopo a cui mira colui che governa una moltitudine, è l'unità, ossia la pace.

- Ora, la causa diretta e propria dell'unità è l'uno. **È evidente infatti che più individui non riescono a ridurre a unità e concordia tra loro molte cose, se non a patto che essi stessi si uniscano in qualche modo.**

Invece, ciò che è essenzialmente uno, può essere causa di unità più agevolmente e meglio, che non molti uniti insieme. Quindi la moltitudine è governata meglio da uno solo che da più. - **Per conseguenza, il governo del**

mondo, che è un governo ottimo, deve dipendere da un solo governante. È quanto afferma il **Filosofo**: "Gli enti non amano d'essere male ordinati: non è un bene la moltitudine dei principati; sia perciò uno solo chi governa".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 103 a. 3, ad 1 arg.

Il moto è provocato dal motore, ma è atto del soggetto mobile. Perciò la diversità dei moti deriva dalla varietà dei soggetti mobili, richiesta dalla **perfezione dell'universo**, come abbiamo veduto [q.47, aa. 1 e 2; q.48, a.2]; e non dalla diversità dei governanti.

I^a q. 103 a. 3, ad 2 arg.

Sebbene i contrari discordino tra loro quanto ai **fini prossimi**, concordano tuttavia quanto al **fine ultimo**, chiusi come sono nell'unico ordine dell'universo.

I^a q. 103 a. 3, ad 3 arg.

Se si parla di **beni particolari**, allora due di essi sono migliori di uno solo: ma al **bene per essenza** non è possibile fare alcuna addizione di bontà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'effetto del governo del mondo sia **unico, e non molteplice**.

I^a q. 103 a. 4, arg. 1

Infatti Effetto del governo è ciò che il governo causa negli esseri governati. Ora, tale effetto è l'unità, vale a dire il bene dell'ordine, come vediamo nel caso d'un esercito. Dunque uno soltanto è l'effetto del governo del mondo.

I^a q. 103 a. 4, arg. 2

Da un principio unico deriva, naturalmente, un effetto unico.

Ma il mondo, come si è dimostrato, è governato da uno solo. Dunque unico sarà anche l'effetto di questo governo.

I^a q. 103 a. 4, arg. 3

Se, in forza dell'unicità di chi governa, l'effetto del governo del mondo non fosse unico, bisognerebbe che esso si moltiplicasse secondo il numero degli esseri governati. Ma questi sono per noi innumerevoli. Per conseguenza gli effetti del governo non potrebbero racchiudersi sotto un numero determinato.

I^a q. 103 a. 4. SED CONTRA:

Dionigi afferma che "**la Deità con la sua provvidenza e bontà perfetta abbraccia tutte le cose, e le riempie di se stessa**". Ma il governare rientra nella provvidenza. Quindi il governo divino ha di mira alcuni effetti determinati.

I^a q. 103 a. 4. RESPONDEO:

L'effetto di qualsiasi azione va misurato dal fine di essa, poiché l'azione non è altro che il mezzo per raggiungere il fine. Ora il fine del governo del mondo è il bene per essenza, alla cui partecipazione e imitazione tendono tutte le cose. Perciò tale effetto si può considerare sotto tre aspetti:

- **Primo**, in relazione al fine stesso: e allora, unico è l'effetto del governo, cioè la somiglianza col sommo bene.

- **Secondo**, in rapporto ai mezzi con i quali la creatura tende alla rassomiglianza con Dio. E sotto questo aspetto, si hanno due effetti generali del governo. Infatti, la creatura assomiglia a Dio secondo questi due modi:

+ nell'essere buona, come buono è Iddio;

+ e nel muovere un'altra creatura alla bontà, come Dio causa la bontà negli esseri.

Quindi due sono gli effetti del governo: la conservazione degli esseri nel bene, e la impulso di essi verso il bene.

- **Terzo**, si possono considerare gli effetti del governo in particolare: e allora riscontriamo effetti innumerevoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 103 a. 4, ad 1 arg.

L'ordine dell'universo include, sia la conservazione dei vari esseri creati da Dio, sia il movimento di essi: poiché l'ordine tra le creature dipende da queste due cose, o dal fatto che una cosa è migliore dell'altra, o dal moto che l'una riceve dall'altra.

I^a q. 103 a. 4, ad 2 e 3 arg.

La risposta alle altre difficoltà scaturisce dalle spiegazioni date.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non tutte le cose siano soggette al governo divino.

I^a q. 103 a. 5, arg. 1

Sta scritto, **Ecclesiaste, 9, 11**: "Vidi sotto il sole, come non appartiene agli agili la corsa, né ai valorosi la guerra, né ai savi il pane, né agli intelligenti la ricchezza, né ai bravi il favore; ma il tempo e il caso ci entrano di mezzo per tutti". Ora le cose soggette al governo di uno non sono casuali. Per conseguenza, le cose che sono sotto il sole, non soggiacciono al governo divino.

[Queste e altre sconcertanti espressioni dell'Ecclesiaste hanno sempre costituito un serio problema per l'ermeneutica biblica. San Tommaso cercherà di dare un senso accettabile a questa espressione, pur ammettendo come San Girolamo e San Gregorio Magno che l'esposizione sia da considerarsi sotto forma di dialogo, con frequenti battute raccolte dalle labbra dello stolto.]

I^a q. 103 a. 5, arg. 2

L'Apostolo, 1Corinti, 9, 9, dice che "Iddio non si dà pensiero dei buoi". Ma ognuno si dà pensiero di quanto cade sotto il suo governo. Perciò il governo divino non si estende a tutte le cose.

I^a q. 103 a. 5, arg. 3

Chi è capace di governarsi da sé, non ha bisogno dell'altrui governo. Ma la creatura ragionevole è capace di governarsi da sé: possiede infatti il dominio delle proprie azioni e agisce da per sé; e non è mossa esclusivamente da altri, come sembra invece proprio degli esseri governati. Non tutte le cose, dunque, sottostanno al governo divino.

I^a q. 103 a. 5. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino** che "Dio non soltanto non ha lasciato senza armonia di parti il cielo e la terra, l'angelo e l'uomo, ma neppure l'organismo del più spregevole animaluzzo, né la piuma dell'uccello, né il fiorellino dell'erba, né la foglia dell'albero". Quindi è evidente che tutte le cose soggiacciono al governo divino.

I^a q. 103 a. 5. RESPONDEO:

Il governo delle cose compete a Dio per la stessa ragione per cui gli compete la produzione di esse, poiché tocca al medesimo agente produrre un essere e conferirgli la debita perfezione: compito, quest'ultimo, proprio di chi governa. Ora **Dio** non è già causa particolare di un determinato genere di cose, ma è **causa universale di tutti gli esseri**, come fu già dimostrato. [q.44. aa.1,2] Quindi, come non può esservi cosa che non sia stata creata da Dio, così non può esservi cosa che non sia sottoposta al suo governo.

La stessa conclusione si impone, considerando il fine. Infatti il governo di uno si estende quanto può estendersi il fine del suo governo. Ma, come sopra abbiamo detto [q.44, a.4; q.65, a.2], **il fine del governo di Dio è la sua stessa bontà**. Quindi, poiché nulla può esistere che non sia ordinato alla divina bontà come a suo fine, secondo quanto abbiamo dimostrato, **è impossibile che qualche cosa sfugga al governo divino**.

Stolta è pertanto l'opinione di coloro che negarono il governo divino degli esseri corruttibili, dei singolari, oppure delle cose umane. A essi vengono attribuite quelle parole: "Dio ha abbandonata la terra".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 103 a. 5, ad 1 arg.

Si dicono sotto il sole quegli esseri che si generano e si corrompono in seguito al moto del sole. In tutti codesti esseri si verifica il caso; non già nel senso che quanto in essi accade sia casuale, ma nel senso che in ciascuno di essi può verificarsi qualche cosa di casuale. Il fatto stesso però che in tali esseri si verifica qualche cosa di casuale, dimostra che sono soggetti al governo di qualcuno. Se infatti tali esseri corruttibili non fossero governati da un essere superiore, essi non avrebbero tendenza alcuna, massimamente quelli privi di conoscenza; e quindi non potrebbe accadere loro niente di preterintenzionale, come si richiede perché si verifichi il caso. Perciò [la Scrittura], volendo mostrare che gli eventi casuali si verificano secondo il piano d'una causa superiore, non dice semplicemente d'aver veduto il caso in tutti gli esseri, ma "il tempo e il caso"; poiché i casuali accidenti si verificano in codesti esseri rispetto a un dato ordine di tempo.

q. 103 a. 5, ad 2 arg.

Il governo è una specie di movimento impresso da chi governa sugli esseri governati. Ma ogni movimento, come dice Aristotele, è "un atto del soggetto mobile [sebbene] provocato dal motore". Perciò ogni atto acquista le proporzioni del soggetto cui appartiene. Bisognerà quindi che i diversi soggetti mobili siano mossi in maniera diversa anche se dipendono da un solo motore. Perciò, pur essendo una sola l'arte con la quale Dio governa, gli esseri sono da lui diversamente governati, secondo le loro diversità. Ve ne sono alcuni, infatti, che hanno la capacità naturale di muoversi da se stessi, avendo il dominio dei propri atti: e questi sono governati da Dio, non solo perché mossi da Dio che opera internamente in essi, ma anche perché sono da lui indotti al bene e allontanati dal male con **precetti e divieti**, con **premi** e con **pene**. **Ma le creature irragionevoli, che non agiscono ma subiscono l'azione, non sono governate da Dio in questo modo**. Quando perciò l'Apostolo afferma che Iddio non si dà pensiero dei buoi, non intende sottrarre i buoi alle cure del governo divino totalmente; ma solo rispetto al modo che è proprio delle creature ragionevoli.

I^a q. 103 a. 5, ad 3 arg.

La creatura ragionevole governa se stessa con l'intelletto e con la volontà, ma sia l'uno che l'altra hanno bisogno di essere sorretti e attuati dall'intelletto e dalla volontà di Dio. Perciò, la creatura ragionevole, oltre il governo col quale dirige se stessa in quanto padrona dei suoi atti, ha bisogno di essere governata da Dio.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che tutte le cose siano governate immediatamente da Dio.

I^a q. 103 a. 6, arg. 1

Infatti S. Gregorio Nisseno biasima l'opinione di Platone che aveva distinto tre specie di provvidenza: la prima, attribuita al Dio supremo, che avrebbe cura delle cose celesti e di tutti gli enti universali; la seconda, attribuita a dèi di secondo grado, i quali si aggirerebbero per il cielo occupandosi delle cose soggette a generazione e a corruzione; la terza, affidata a certi demoni che sorveglierebbero le azioni umane sopra la terra. Perciò tutte le cose devono essere governate immediatamente da Dio.

I^a q. 103 a. 6, arg. 2

Se è possibile, è meglio che una cosa sia fatta da uno solo che da molti, come dice **Aristotele**. Ora Dio è in grado di governare tutte le cose da solo, senza bisogno di **cause intermedie**. Quindi le governa tutte immediatamente.

I^a q. 103 a. 6, arg. 3

In Dio non c'è niente di **difettoso e d'imperfetto**. Ma governare per mezzo di altri si deve a un **difetto di chi governa**: infatti un re terreno è costretto ad avere dei ministri per governare, appunto perché non arriva a far tutto da sé, e non è presente dovunque nel suo regno. Perciò Dio governa tutte le cose immediatamente.

I^a q. 103 a. 6. SED CONTRA:

Scriva S. Agostino: "Come i corpi di materia più densa e di grado inferiore sono retti gerarchicamente dai corpi di materia più sottile e di maggiore energia; così tutti i corpi sono retti dallo spirito dotato di vita intellettuale, ma lo spirito che ha abbandonato Dio, costituendosi peccatore, è retto dallo spirito rimasto giusto e pio; e questo, infine, è retto immediatamente da Dio".

I^a q. 103 a. 6. RESPONDEO:

Nel governo bisogna distinguere due cose: **il piano o disegno di governo**, che è la stessa **provvidenza**; e **l'esecuzione**. Rispetto dunque al piano di governo, Dio dirige tutti gli esseri immediatamente; quanto invece all'esecuzione, Dio governa alcuni esseri per mezzo di altri.

E la ragione si è che, essendo Dio la bontà per essenza, qualunque cosa venga attribuita a lui, gli va attribuita nella maniera più perfetta. Ora, in ogni genere di disegno o di cognizione pratica, qual è appunto il piano di governo, la perfezione consiste nel raggiungere i singolari concreti, sui quali si deve agire: così, p. es., non sarà medico perfetto colui che ha del malato e della malattia delle nozioni astratte, ma chi ha inoltre la capacità di considerare anche i minimi particolari; e lo stesso dicasi d'ogni altra conoscenza pratica. Quindi è necessario affermare che Iddio ha un piano di governo tale da raggiungere anche i minimi particolari.

Ma poiché l'atto del governare ha il compito di condurre alla perfezione gli esseri governati, sarà tanto migliore il governo, quanto maggiore perfezione sarà comunicata, da chi governa, alle cose governate. Ora, si ha certo maggiore perfezione nel far sì che una cosa sia buona in sé e insieme sia causa di bontà nelle altre, che nel render buona la cosa soltanto in se stessa. Dio perciò governa le cose in maniera da rendere alcune di esse

cause rispetto al governo di altre: come un maestro che rendesse i suoi alunni non solo dotti, ma capaci d'insegnare agli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 103 a. 6, ad 1 arg.

L'opinione di **Platone** è biasimata perché nega a Dio il governo immediato di tutte le cose anche rispetto al piano o disegno di governo. Difatti egli distingueva **tre specie nella provvidenza**, che è il piano di governo.

I^a q. 103 a. 6, ad 2 arg.

Se Dio governasse da solo, verrebbe a mancare alle **cose la dignità di cause**. Perciò da uno solo non potrebbe essere attuato tutto quello che è attuato da molti.

I^a q. 103 a. 6, ad 3 arg.

Il fatto che un re terreno abbia, nel governare, degli esecutori delle proprie direttive, **non denota soltanto le sue limitazioni**, ma anche la di lui **dignità**: ché il potere regio acquista maggior decoro dalla gerarchia dei ministri.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che possa accadere qualche cosa al di fuori dell'ordinamento del governo divino.

I^a q. 103 a. 7, arg. 1

Boezio dice che **"Dio dispone tutte le cose mediante il bene"**. Se dunque nulla accadesse nella realtà al di fuori dell'ordinamento del governo divino, il male non dovrebbe esistere.

I^a q. 103 a. 7, arg. 2

Ciò che rientra nel piano prestabilito di chi governa, non è mai casuale. Se quindi nulla accadesse al di fuori del piano divino, nel mondo non potrebbe esserci mai niente di fortuito o casuale.

I^a q. 103 a. 7, arg. 3

Il disegno del governo divino è stabile e immutabile; poiché è conforme alla ragione eterna. Ora, se nel mondo non potesse accadere nulla al di fuori di questo disegno divino, tutti gli eventi sarebbero necessari, e nulla di contingente accadrebbe nel mondo: il che non è ammissibile. Perciò nel mondo possono verificarsi delle cose al di fuori del disegno divino.

I^a q. 103 a. 7. SED CONTRA:

Leggiamo nel libro di **Ester**: **"Signore Dio, re onnipotente, al tuo impero tutte le cose sono sottoposte, e non v'è chi possa resistere alla tua volontà"**.

I^a q. 103 a. 7. RESPONDEO:

È possibile che un effetto si verifichi al di fuori dell'ordine d'una causa particolare; ma è impossibile che si verifichi al di fuori dell'ordine della causa universale. Infatti nulla accade al di fuori dell'ordine di una causa particolare, se non in forza di un'altra causa che le sia d'impedimento; ma anche questa seconda causa particolare deve essere ricondotta alla prima causa universale: così, p. es., la cattiva digestione si verifica al di fuori dell'ordine della potenza nutritiva in forza di un qualche impedimento quale potrebbe essere la grossolanità dei cibi; e tuttavia anche questa causa va ricondotta necessariamente a un'altra, e così di seguito,

fino alla causa prima universale. Ora, poiché Dio è la prima causa universale, non di un solo genere di esseri, ma di tutto l'essere nella sua universalità; è impossibile che accada una cosa fuori dell'ordine stabilito da Dio: che anzi, proprio per il fatto che qualche cosa sembra evadere, da una parte, dall'ordinamento della provvidenza divina considerato nell'ambito d'una causa particolare, è necessario che essa rientri, per un'altra parte e in forza di un'altra causa, nel medesimo ordinamento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 103 a. 7, ad 1 arg.

Nulla v'è al mondo di totalmente cattivo, perché il male, come abbiamo dimostrato, ha il bene come sostrato. Quindi una cosa viene detta cattiva, perché esce dall'ordine di un bene particolare. **Ma se uscisse totalmente dall'ordine del governo divino, si ridurrebbe a un puro nulla.**

I^a q. 103 a. 7, ad 2 arg.

Alcuni avvenimenti si dicono casuali in rapporto alle cause particolari, di cui non rispettano la dipendenza. Ma in rapporto alla provvidenza divina, "niente avviene a caso nel mondo", come dice **S. Agostino**.

I^a q. 103 a. 7, ad 3 arg.

Certi effetti si chiamano contingenti, perché vengono riferiti alle loro cause prossime, le quali non sono infallibili nel conseguimento dei loro effetti; non già perché sia possibile che accada qualche cosa al di fuori di tutto l'ordine del governo divino. Infatti, anche quello che accade al di fuori dell'ordine di una causa prossima, dipende da qualche altra causa soggetta al governo divino.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che qualche essere possa fare resistenza al governo divino.

I^a q. 103 a. 8, arg. 1

Infatti Sta scritto: "La loro lingua e i loro intendimenti sono contro il Signore".

I^a q. 103 a. 8, arg. 2

Nessun re può punire giustamente chi non si ribella ai suoi ordini. Quindi, se fosse vero che nulla può contrastare all'ordinamento stabilito da Dio, Dio non punirebbe nessuno giustamente.

I^a q. 103 a. 8, arg. 3

Ogni cosa è sottoposta all'ordinamento divino. Eppure una cosa è combattuta dall'altra. Dunque **ci sono delle cose che si oppongono al governo divino.**

I^a q. 103 a. 8. SED CONTRA:

Scriva **Boezio**: "Non v'è nulla che voglia o possa opporsi a questo sommo bene. È perciò il sommo bene che regge tutte le cose con forza, e tutte le dispone con soavità", come viene affermato della Sapienza divina.

I^a q. 103 a. 8. RESPONDEO:

L'ordinamento della provvidenza divina può essere considerato sotto due aspetti: in generale, cioè in quanto dipende dalla causa che governa tutte le cose; e in particolare, in quanto dipende da una causa particolare, esecutrice del piano divino.

- **Sotto il primo aspetto** nessuna cosa può opporsi all'ordinamento del governo divino. E ciò risulta chiaro da due fatti:

+ **Primo**, dal fatto che l'ordinamento divino ha di mira il bene sotto tutti gli aspetti, e ogni cosa non tende altro che al bene con la sua attività e con i suoi sforzi: giacché, come dice Dionigi, "nessuno opera avendo di mira il male".

+ **Secondo**, risulta lo stesso dal fatto che, come abbiamo già veduto, ogni tendenza naturale o volontaria di un essere non è altro che una specie d'impulso impresso dal primo motore: come la tendenza della freccia verso il bersaglio non è che un impulso impresso dall'arciere. Perciò tutti gli esseri che agiscono fisicamente o volontariamente giungono, con una specie di spontaneità, al fine loro predisposto da Dio. Per questa ragione si afferma che Dio "dispone tutte le cose con soavità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 103 a. 8, ad 1 arg.

Si dice che taluni pensano, parlano od operano contro Dio, non perché **si oppongano totalmente** all'ordinamento del governo divino, giacché anche i peccatori hanno di mira un qualche bene: ma perché contrastano a un bene determinato a essi conveniente secondo la loro natura, o il loro stato. E per questo vengono giustamente puniti da Dio.

I^a q. 103 a. 8, ad 2 arg.

In questo modo si risolve anche la seconda difficoltà.

I^a q. 103 a. 8, ad 3 arg.

Il fatto che una cosa combatta contro l'altra, mostra la possibilità **di opporsi all'ordinamento** dipendente da una causa particolare, ma non a quello dipendente dalla causa universale di tutte le cose.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Gli effetti del governo divino in particolare

Questione 104

Proemio

Passiamo ora a trattare degli effetti del governo divino in particolare.

Esamineremo a questo proposito quattro quesiti:

- 1. Se le creature abbiano bisogno di Dio per la conservazione del loro essere;**
- 2. Se siano conservate immediatamente da Dio;**
- 3. Se Dio possa annichilare una cosa;**
- 4. Se qualche cosa sia di fatto annichilata.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le creature non abbiano bisogno di esser conservate da Dio.

I^a q. 104 a. 1, arg. 1

Infatti, **ciò che non può non essere, non ha bisogno di venir conservato nell'essere**: come ciò che non può allontanarsi da un luogo, non ha bisogno di esser trattenuto perché non se ne allontani. **Ora vi sono delle creature che, in virtù della loro natura, non possono non essere**. Quindi non tutte le creature hanno bisogno di venir conservate da Dio nel loro essere. - Prova della minore. Ciò che è inerente a una cosa come sua proprietà essenziale, è necessario che si trovi in essa, ed è impossibile che in essa si trovi il suo contrario: così è necessario che il numero due sia pari, ed è impossibile che sia dispari. Ora l'essere è annesso di per sé alla forma: perché ogni ente è in atto, in quanto ha la forma. **Ma esistono delle creature che sono forme sussistenti, come fu detto degli angeli; a esse perciò l'essere è inerente necessariamente**. E la medesima ragione vale per quelle cose la cui materia è in potenza a una sola forma, come abbiamo già visto a proposito dei corpi celesti. Perciò tali creature, in forza della loro natura, sono necessariamente, e non possono non essere: infatti la potenza a non essere non può fondarsi né sulla forma, a cui segue necessariamente l'essere; né sulla materia la quale, non essendo in potenza ad altra forma, esiste sotto una forma che non può perdere.

I^a q. 104 a. 1, arg. 2

Dio è più potente di qualunque agente creato. Ma **si danno degli agenti creati capaci di comunicare ai loro effetti il potere da conservarsi da sé nell'essere, anche al cessare della loro azione: così, al cessare dell'azione del muratore, resta la casa; e, al cessare dell'azione del fuoco, l'acqua rimane calda per qualche tempo. Quindi a più forte ragione Dio può conferire alle sue creature il potere di conservarsi nell'essere, pur cessando lui dalla sua azione.**

I^a q. 104 a. 1, arg. 3

Nessun fatto violento può verificarsi, senza una causa agente. Ma **tendere al non essere è cosa contro natura e violenta per tutte le creature: poiché ogni creatura appetisce naturalmente l'essere. Quindi nessuna creatura può tendere al non essere, se non in forza di un agente che la porti alla distruzione. Ma vi sono degli esseri la cui distruzione sfugge alla forza di qualsiasi agente, come le sostanze spirituali e i corpi celesti. Dunque siffatte creature non possono tendere al non essere, anche cessando l'azione di Dio.**

I^a q. 104 a. 1, arg. 4

Se Dio conserva le cose nell'essere, questo avverrà in forza di una sua azione. Ora qualunque azione, se è efficace, produce qualche cosa nell'effetto. Quindi l'azione conservatrice di Dio dovrà produrre degli effetti nella creatura. - Ma ciò non risulta. Infatti, **una tale azione non produce l'essere della creatura, perché non si può fare quello che già esiste. D'altra parte non produce qualche nuova perfezione: perché altrimenti, o Dio non conserverebbe di continuo la creatura nell'essere, oppure le aggiungerebbe di continuo qualche cosa, il che è inammissibile. Dunque le creature non sono conservate nell'essere da Dio.**

I^a q. 104 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ebrei, 1, 3**: **"...tutto sostenendo con la parola della sua potenza"**.

I^a q. 104 a. 1. RESPONDEO:

Tanto secondo la fede quanto secondo la ragione è necessario affermare che le creature sono conservate nell'essere da Dio. Per una chiara dimostrazione di ciò, dobbiamo osservare che **una cosa può essere conservata da altri in due modi**:

- **Primo, indirettamente e per accidens**, ed è il caso di chi tiene lontano da una cosa quanto potrebbe distruggerla; così, se uno bada al bambino affinché non caschi nel fuoco, si dice che lo conserva. In questo senso si dice che anche Dio conserva alcuni esseri, ma non tutti poiché si danno degli esseri, per i quali non esistono cause da tenere lontane perché atte a distruggerli.

- **Secondo, si può conservare una cosa formalmente e direttamente:** quando cioè la cosa conservata dipende talmente da chi la conserva, da non poter esistere senza di esso. E in questo modo tutte le creature hanno bisogno di essere conservate da Dio. Infatti l'essere di qualunque creatura dipende da Dio in maniera tale, che le creature non potrebbero sussistere nemmeno per un istante, ma ricadrebbero nel nulla, se non venissero conservate nell'essere dall'azione della potenza divina, come scrive **S. Gregorio**.

Eccone la spiegazione. Ogni effetto dipende dalla sua causa, nella misura in cui questa è causa.

- 1) Ora, bisogna osservare che **alcuni agenti sono causa del loro effetto**, non direttamente quanto all'essere, ma solo quanto al **divenire**. E ciò si verifica, sia per i manufatti, che per le cose naturali. Così chi edifica una casa è causa del divenire di essa [della sua costruzione], ma non direttamente del suo essere. È evidente infatti che l'essere della casa segue alla forma della casa: la quale forma, consistente nell'ordinamento e nella struttura [propria a una casa], dipende dalle proprietà fisiche del materiale usato. Poiché, come il cuoco cucina i cibi usando la forza attiva del fuoco, **così il muratore costruisce la casa impiegando calce, pietre e legname**, materiali atti a ricevere e a conservare quella struttura e quell'ordinamento. Perciò **l'essere della casa** dipende dalla natura di quei materiali, mentre [la costruzione della casa] il suo **divenire**, dipende dall'azione del muratore. - Un ragionamento analogo vale per le cose naturali. Perché, se un dato agente non è causa della forma in quanto tale, non sarà direttamente causa dell'essere che accompagna quella forma, ma sarà causa dell'effetto solo quanto al suo divenire.
- 2) Ora è evidente che, **se due cose appartengono alla medesima specie**, una non può essere causa diretta e adeguata [*per se*] della forma dell'altra in quanto è una forma di tale natura: perché altrimenti dovrebbe esser causa della propria forma, essendo identica l'essenza in ambedue. Può essere invece causa di tale forma in quanto essa viene a trovarsi in una data materia, essa cioè può far sì che codesta materia acquisti quella data forma. Ma questo equivale a esser **causa del divenire**; ed è così che l'uomo genera l'uomo, e il fuoco il fuoco. Ogni volta quindi che un effetto naturale subisce l'influsso di una **causa agente nello stesso ordine essenziale**, l'effetto dipende dalla causa agente per il suo divenire, ma non per il suo essere.
- 3) Altre volte invece l'effetto non riceve l'influsso causale dall'agente secondo la medesima natura della causa: ciò è evidente per tutte le cause agenti che non producono effetti della medesima specie; i corpi celesti, p. es., causano la generazione dei corpi inferiori, che sono di un'altra specie. Un agente di questo genere può causare la forma come tale, e non solamente in quanto è ricevuta in una data materia: **perciò non è causa soltanto del divenire, ma dell'essere**. Per conseguenza, come non può durare il divenire di una cosa, se cessa l'azione dell'agente causa del divenire; così non può durare il suo essere, se cessa l'azione dell'agente causa di essa non solo quanto al divenire, ma anche quanto all'essere. Ed è questa la ragione per cui l'acqua rimane calda, pur cessando l'azione del fuoco; mentre l'aria non resta illuminata neppure un istante, al cessare dell'azione del sole. Appunto perché la materia dell'acqua è capace di ricevere il calore del fuoco secondo la medesima natura che ha nel fuoco: quindi, se viene portata a possedere perfettamente la forma del fuoco, manterrà il calore per sempre; se invece partecipa della forma del fuoco in modo imperfetto, il calore non vi rimarrà sempre, ma per un certo tempo, a causa di quella debole partecipazione del principio o forma del calore. **L'aria** invece non è affatto disposta a ricevere la luce secondo la medesima forma o natura in cui si trova nel sole, vale a dire secondo la forma del sole che è il principio della luce: perciò, **al cessare dell'azione del sole, cessa anche la luce che non ha nell'aria la sua radice**.

Ora, ogni creatura è in rapporto a Dio, come l'aria in rapporto al sole che la illumina. Come infatti il sole è risplendente per sua natura, mentre l'aria diventa luminosa partecipando la luce del sole, senza partecipare la natura del sole; così Dio è il solo ente per essenza, giacché la sua essenza s'identifica col suo essere, mentre ogni creatura è invece ente per partecipazione, perché in essa l'essenza non si identifica con l'essere. Per questo motivo **S. Agostino** scrive che "se, per ipotesi, la potenza di Dio cessasse di sostenere le cose create, cesserebbe all'istante anche la loro specie, e ogni natura verrebbe meno". E ancora: "Come l'aria diventa luminosa, alla presenza della luce, così l'uomo s'illumina, quando Dio gli è presente; mentre di subito si ottenebra, quando Dio si ritrae".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 104 a. 1, ad 1 arg.

L'essere di per sé è annesso alla forma della creatura, previo però l'influsso di Dio; come la luce segue alla qualità diafana dell'aria, previo l'influsso del sole. Quindi, per le creature spirituali e per i corpi celesti, la potenza a non essere risiede più in Dio che può sottrarre il suo influsso, che nella forma o nella materia di tali creature.

q. 104 a. 1, ad 2 arg.

Dio non può comunicare a nessuna creatura il potere di conservarsi da sé nell'essere, al cessare della sua azione; come non può far sì che non dipenda da lui l'origine della sua esistenza. Infatti la creatura ha tanto bisogno di esser conservata da Dio, quanto ne ha l'essere dell'effetto di dipendere dalla causa dell'essere. **Perciò il paragone di un agente, che è causa del divenire soltanto, e non dell'essere, non regge.**

I^a q. 104 a. 1, ad 3 arg.

L'argomento vale per quella specie di conservazione che consiste nel rimuovere gli agenti disgregatori; di essa, è vero, non tutte le creature hanno bisogno.

I^a q. 104 a. 1, ad 4 arg.

Dio non conserva le cose con una nuova azione, ma continuando l'azione con la quale dà l'essere, azione che non è soggetta né al moto né al tempo. Allo stesso modo la conservazione della luce nell'aria si attua per un influsso continuato del sole.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio conservi immediatamente ogni creatura.

I^a q. 104 a. 2, arg. 1

Infatti Dio, come si è visto, conserva le cose con la medesima azione con la quale le ha create. Ma Dio è creatore delle cose immediatamente. Quindi le conserva pure immediatamente.

I^a q. 104 a. 2, arg. 2

Ogni cosa è più vicina a sé stessa che a qualunque altra. Ora a una creatura non può essere comunicata la facoltà di conservare se stessa. Molto meno dunque le potrà essere comunicata la facoltà di conservarne un'altra. Per conseguenza, Dio conserva immediatamente tutte le cose, senza una causa conservatrice intermedia.

I^a q. 104 a. 2, arg. 3

Un effetto viene conservato nell'essere dalla propria causa non solo quanto al divenire, ma anche quanto all'essere. Ora, sembra che tutte le cause create siano cause dei loro effetti solo quanto al divenire; giacché la loro causalità si riduce al moto, come si disse. **Perciò non sono cause capaci di conservare i loro effetti nell'essere.**

I^a q. 104 a. 2. SED CONTRA:

La conservazione di una cosa corrisponde alla sua produzione nell'essere. Ora, **Dio dà l'essere alle cose per mezzo di alcune cause intermedie.** Quindi **conserva pure le cose nell'essere** mediante alcune cause.

I^a q. 104 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo detto, due sono i modi di conservare una cosa nell'essere: il primo, indiretto e accidentale, si limita a tener lontano, o a impedire l'azione di un agente disgregatore; il secondo, diretto e formale, stabilisce una dipendenza nell'essere, come tra l'essere dell'effetto e quello dalla sua causa. Orbene, possiamo constatare che alcune cose create conservano l'essere di altre in ambedue i modi. Infatti è noto che anche tra i corpi ve ne sono molti i quali impediscono l'azione disgregatrice di altri, e per questo sono chiamati preservativi; così, p. es., il sale preserva la carne dalla putrefazione, e lo stesso avviene in molti altri casi. - Osserviamo inoltre che certi effetti dipendono anche nell'essere da qualche creatura. Quando infatti vi sono molte cause subordinate, è necessario che l'effetto dipenda in modo primario e principale dalla causa prima; ma, secondariamente, anche da tutte le cause intermedie. Perciò la causa prima è la conservatrice principale dell'effetto; ma subordinatamente lo sono pure tutte le cause intermedie; e tanto maggiormente, quanto più una causa è di grado più alto e più vicina alla prima causa. Per questa ragione anche nel mondo dei corpi alle cause più alte sono attribuite la conservazione e la durata delle cose: così, a detta del Filosofo, il primo moto, e cioè quello diurno, è causa della continuità della generazione; mentre il secondo, che è quello attraverso lo zodiaco, è causa dell'alternarsi della generazione e della corruzione. In modo analogo gli astronomi attribuiscono a Saturno, che è il più alto dei pianeti, il carattere stabile e duraturo di certi esseri. - Dobbiamo perciò concludere che Dio conserva nell'essere alcune creature mediante certe cause.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 104 a. 2, ad 1 arg.

Dio ha creato, sì, immediatamente tutte le cose: ma nella stessa creazione delle cose stabilì un ordine, per cui alcune di esse dipendessero e fossero conservate nell'essere da altre; presupposta, però, la conservazione primaria che proviene da lui.

I^a q. 104 a. 2, ad 2 arg.

Come a nessun effetto può concedersi il potere di essere causa di se stesso, e tuttavia può concedersi a essi il potere di essere causa di altri; così a nessun effetto può concedersi il potere di conservare se stesso, e tuttavia può concedersi a esso il potere di conservare altri; poiché la causalità propria di ogni essere è volta a conservare l'effetto da essa dipendente.

I^a q. 104 a. 2, ad 3 arg.

Nessuna creatura può essere causa di un'altra nell'acquisto di nuove forme o disposizioni, se non per una trasmutazione: perché la creatura può agire soltanto su un soggetto preesistente. Una volta però che abbia prodotto nell'effetto la forma o la disposizione, può conservare l'una o l'altra, senza produrre altre mutazioni nell'effetto. Nell'aria, p. es., che viene a essere illuminata, si ha una trasmutazione, la conservazione invece della sua luce avviene per la sola presenza del sole, senza altri mutamenti dell'aria.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non possa annichilare una cosa.

I^a q. 104 a. 3, arg. 1

S. Agostino dice che "Dio non è causa della tendenza al non essere". Questo invece avverrebbe, se annichilasse qualche creatura. Perciò Dio non può annichilare una cosa.

I^a q. 104 a. 3, arg. 2

Dio è causa dell'esistenza delle cose, per la **sua bontà**: perché, come afferma **S. Agostino**, "**noi esistiamo in quanto Dio è buono**". Ma Dio non può non essere buono. Quindi non può fare che le cose non esistano. Ciò che invece farebbe, se le riducesse al niente.

I^a q. 104 a. 3, arg. 3

Se Dio volesse annientare delle cose, dovrebbe produrre un'operazione. Ma ciò è impossibile, perché ogni azione ha per termine un ente; tanto è vero che l'azione stessa dell'agente disgregatore finisce con la produzione di un nuovo essere, giacché la corruzione di un essere coincide con la produzione di un altro essere. Quindi Dio non può annichilare nessuna cosa.

I^a q. 104 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Geremia, 10, 24**: "**Castigami, o Signore; ma con equanimità e non con tutto il tuo furore: affinché tu non mi riduca al niente**".

I^a q. 104 a. 3. RESPONDEO:

Alcuni opinarono che Dio avesse prodotto le cose agendo per **necessità di natura**. Se ciò fosse vero, Dio non avrebbe il potere di annientare nessuna cosa, come non può mutare nella sua natura. Ma abbiamo già visto [q.19, a.4] che tale ipotesi è falsa e del tutto estranea alla fede cattolica, la quale confessa che Dio ha portato le cose all'esistenza con volontà libera, secondo quel detto dei **Salmi, 134, 6**: "**Tutto quanto volle il Signore, fece**". Pertanto, la partecipazione dell'essere alle creature, dipende [solo] dalla volontà di Dio. Né egli conserva le cose nell'essere altrimenti che, come abbiamo detto, somministrando loro continuamente l'essere. Come, dunque, prima che le cose fossero, avrebbe potuto non comunicare loro l'essere e, quindi, non crearle; così, dopo che furono fatte, può negare loro la somministrazione dell'essere, e in tal modo le cose cesserebbero di esistere. Sarebbero cioè annichilate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 104 a. 3, ad 1 arg.

Il non essere non ha una causa diretta [per se]: perché niente può essere causa se non in quanto è ente; e l'ente, parlando propriamente, è causa dell'essere. Per questo Dio non può esser causa della tendenza **al non essere**; ma tale tendenza le creature l'hanno in se stesse, in quanto sono tratte dal nulla. Dio però può essere causa indiretta [per accidens] dell'annichilazione delle cose, sottraendo loro la sua azione.

I^a q. 104 a. 3, ad 2 arg.

La bontà di Dio non è causa delle cose per necessità di natura perché **la bontà divina non dipende dalle cose create, ma per libera volontà**. Perciò, come Dio poteva portare all'esistenza le cose senza pregiudizio della sua bontà, così potrebbe non conservarle nell'essere, sempre senza detrimento della sua bontà.

I^a q. 104 a. 3, ad 3 arg.

Se Dio annientasse una cosa, questo non avverrebbe per mezzo di un'azione, ma semplicemente **cessando dall'azione**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che di fatto qualche cosa venga annichilata.

I^a q. 104 a. 4, arg. 1

Infatti fine e principio si corrispondono. Ma da principio nulla esisteva all'infuori di Dio. Quindi le cose dovranno essere condotte a questa fine, che nulla più esista all'infuori di Dio. **E così le creature saranno ridotte al niente.**

I^a q. 104 a. 4, arg. 2

Ogni creatura ha una potenza finita. Ora nessuna potenza finita si estende all'infinito; e da ciò Aristotele dimostra che una potenza finita non può muovere per un tempo infinito. Perciò nessuna creatura può durare all'infinito. E quindi finalmente dovrà tornare nel nulla.

I^a q. 104 a. 4, arg. 3

Le forme e gli accidenti non hanno la materia quale parte di se stessi. Eppure via via cessano di esistere. Dunque finiscono nel nulla.

I^a q. 104 a. 4. SED CONTRA:

Si legge nell'**Ecclesiaste, 3, 14**: "Capii che tutto, quanto Iddio fa, dura in perpetuo".

I^a q. 104 a. 4. RESPONDEO:

Tra le opere che Dio compie nel creato, alcune **si svolgono secondo il corso naturale delle cose**; altre invece, come vedremo, son da lui compiute **miracolosamente**, fuori di quell'ordine naturale posto nelle creature. Ora, noi possiamo arguire quello che Dio ha intenzione di compiere secondo il corso naturale impresso alle cose dalla natura stessa delle cose: quello invece che è da lui compiuto miracolosamente, **è ordinato alla manifestazione della grazia**, come afferma l'**Apostolo, Corinti, 12, 7** parlando tra l'altro del carisma dei prodigi: "A ciascuno è stata concessa la manifestazione dello Spirito per utilità [delle anime]".

Ora, la natura delle cose create mostra chiaramente che nessuna di esse sarà annichilata: perché, o esse sono **immateriali**, e allora manca loro la potenza al non essere; o sono **materiali**, e allora esse durano sempre, almeno a causa della materia che è incorruttibile come sostrato della generazione e della corruzione [dei corpi]. D'altra parte l'annichilazione di un essere non serve alla manifestazione della grazia: perché la potenza e la bontà divina viene illustrata maggiormente dal fatto che essa conserva nell'essere le cose. Dobbiamo perciò affermare che nessuna cosa sarà annichilata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 104 a. 4, ad 1 arg.

Il fatto che le creature furono portate all'esistenza, mentre prima non erano, dimostra la potenza di colui che le produsse. L'annientamento invece impedirebbe siffatta dimostrazione: poiché la conservazione delle cose costituisce la prova più grande della potenza di Dio, secondo l'espressione **dell'Apostolo, Ebrei 1, 3**: "Essendo Egli colui che sostiene con la parola della sua potenza tutte le cose".

I^a q. 104 a. 4, ad 2 arg.

La potenza che ha la creatura a esistere è puramente passiva, mentre la potenza attiva spetta soltanto a **Dio**, che è la **sorgente unica dell'essere**. Quindi, la durata indefinita delle cose dipende dall'infinità della potenza divina. Certe creature però ricevono una limitata capacità di durare, cioè per un tempo determinato, **in quanto possono essere impediti dal ricevere l'essere, che viene da Dio, da agenti contrari**, ai quali una virtù finita non può resistere per un tempo indefinito, ma soltanto per un tempo determinato. Perciò, gli esseri che non hanno contrari, sebbene abbiano una virtù finita, possono durare in perpetuo.

I^a q. 104 a. 4, ad 3 arg.

Le forme e gli accidenti non sono enti completi, perché non sussistono, ma sono qualcosa dell'ente: vengono infatti denominati enti, solo perché per mezzo di essi una cosa riceve un modo di essere. Tuttavia, anche così come sono, non finiscono totalmente nel nulla; non che rimanga una qualche parte di essi, ma perché rimangono nella potenzialità della materia o del soggetto.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Mozione delle creature da parte di Dio

Questione 105 - Proemio

Dobbiamo ora trattare del secondo effetto del governo divino che riguarda la **mozione** [=impulso] delle creature.

- **primo**, parleremo delle mozioni causate da Dio;
- **secondo**, dell'influsso di una creatura sull'altra.

Sul primo punto si pongono otto quesiti:

1. Se Dio possa muovere immediatamente la materia verso la forma;
2. Se egli possa muovere immediatamente un corpo;
3. Se possa muovere l'intelletto;
4. Se possa muovere la volontà;
5. Se Dio operi in ogni operante;
6. Se possa compiere qualche cosa al di fuori dell'ordine impresso alle cose;
7. Se tutte le cose che Dio compie in questo modo siano miracoli;
8. Sulla diversità dei miracoli.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non possa muovere immediatamente la materia verso la forma.

I^a q. 105 a. 1, arg. 1

Come il **Filosofo** dimostra, solo una forma esistente nella materia può produrre la forma in una data materia: perché per produrre una cosa ci vuole un essere consimile. Ma Dio non è una forma esistente nella materia. Perciò non può causare una forma nella materia.

I^a q. 105 a. 1, arg. 2

Quando un agente è orientato verso molti effetti, non ne produce alcuno, se non venga determinato da altri: poiché, come dice Aristotele, un'idea universale non ha capacità di muovere se non mediante un'apprensione particolare. Ora, la virtù divina è causa universale di tutte le cose. Dunque non può produrre una particolare forma, se non servendosi di una causa particolare.

I^a q. 105 a. 1, arg. 3

Come l'essere nella sua universalità dipende dalla prima causa universale, così un essere determinato dipende da cause particolari, come abbiamo già spiegato. Ma l'essere determinato di una cosa dipende dalla forma propria di essa. Quindi le forme proprie delle cose sono prodotte da Dio, solo per mezzo di cause particolari.

I^a q. 105 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 2, 7**: "Dio formò l'uomo dal fango della terra".

I^a q. 105 a. 1. RESPONDEO:

Dio può muovere immediatamente la materia verso la forma. Infatti un ente, che è in potenza passiva, può essere portato all'atto da quella potenza attiva che lo tiene in suo potere. Ora, siccome la materia ricade, in quanto prodotta da Dio, sotto il potere divino, essa può essere portata all'atto dalla potenza divina. E questo è, per la materia, l'essere mossa verso la forma: poiché la forma non è altro che l'atto della materia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 105 a. 1, ad 1 arg.

Un effetto può somigliare alla sua causa in due modi:

- **Primo, nell'identità della specie**; come l'uomo e il fuoco, generati rispettivamente dall'uomo e dal fuoco.
- **Secondo, in forza di una "precontenenza" virtuale**, in quanto cioè la forma dell'effetto è precontenuta virtualmente nella causa: gli animali sorti dalla putrefazione, le **piante** e i corpi minerali hanno una somiglianza di questo genere col **sole** e con le stelle, per la cui virtù sono generati. L'effetto pertanto prende una somiglianza con la causa agente in tutto quello cui si estende la virtù dell'agente.

Ora, noi abbiamo già visto che la virtù di Dio si estende alla materia e alla forma. Il composto, dunque, [di materia, e forma], che nasce **per generazione**, come somiglia al composto che lo ha generato in forza della somiglianza nella specie, così somiglia a Dio in forza della "precontenenza" virtuale. **Perciò, come il composto generante può muovere la materia alla forma col generare un altro composto simile, così può farlo Dio.**

Non può farlo invece un'altra forma immateriale: perché la materia non è contenuta nella virtù di nessun'altra sostanza separata. Per conseguenza, tanto i demoni che gli angeli, quando operano sulle cose visibili, non comunicano direttamente le forme, ma si servono del seme delle sostanze corporee.

q. 105 a. 1, ad 2 arg.

L'argomento varrebbe, se Dio agisse per necessità di natura. Ma siccome egli agisce per volontà e per intelligenza, e l'intelletto conosce non solo le ragioni universali, ma anche quelle particolari di tutte le forme, ne segue che egli può imprimere alla materia questa o quella forma determinata.

I^a q. 105 a. 1, ad 3 arg.

Il fatto stesso che le cause seconde sono ordinate a determinati effetti, proviene loro da Dio. Quindi Dio, proprio perché ordina le cause seconde a determinati effetti, può anche produrre questi effetti da se medesimo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non possa direttamente muovere un corpo.

I^a q. 105 a. 2, arg. 1

Infatti Motore e mobile devono essere insieme, come **Aristotele** dimostra; perciò è necessario che tra il motore e il mobile vi sia un contatto. Ora, non è possibile un contatto tra Dio e un corpo: perché, come scrive **Dionigi**, "Dio non ammette contatti". Dunque Dio **non può** muovere un corpo direttamente.

I^a q. 105 a. 2, arg. 2

Dio è motore non mosso. E tale è l'oggetto appetibile conosciuto. Quindi Dio muove in quanto oggetto di desiderio e di conoscenza. Ma l'intelletto, che solo può conoscerlo, non è corpo né potenza corporea. Dunque **Dio non può immediatamente muovere un corpo.**

I^a q. 105 a. 2, arg. 3

Il Filosofo prova che il moto di una potenza infinita è istantaneo. Ora, non è possibile che tale sia il moto di un corpo: perché, attuandosi il moto tra due termini opposti, ne verrebbe che due opposti termini si troverebbero insieme nello stesso soggetto; e ciò è assurdo.

Quindi un corpo non può essere mosso direttamente da una potenza infinita, quale è la potenza di Dio, come si è visto. Dunque Dio non può muovere un corpo direttamente.

I^a q. 105 a. 2. SED CONTRA:

Dio compì direttamente le opere dei sei giorni, tra le quali è incluso anche il movimento dei corpi, come appare evidente dalle parole, **Genesi, 1, 9:** "Si raccolgano le acque in un sol luogo". Dunque Dio direttamente può muovere un corpo.

I^a q. 105 a. 2. RESPONDEO:

È erroneo affermare che Dio non può produrre da se stesso tutti gli effetti particolari prodotti da una qualsiasi causa creata. E poiché i corpi sono mossi immediatamente da cause create, non c'è dubbio che Dio può muovere immediatamente qualsiasi corpo.

E ciò deriva da quanto abbiamo già detto. Infatti, ogni movimento di qualsiasi corpo, o deriva da una data forma, come il moto locale dei corpi gravi e leggeri deriva dalla forma impressa dal generante, denominato motore per questo, o costituisce il passaggio a una nuova forma, come il riscaldamento è il passaggio alla forma del fuoco. Orbene, imprimere la forma, disporre alla forma e dare il moto susseguente alla forma, appartengono a una stessa causa: il fuoco, infatti, non solo genera altro fuoco, ma riscalda e muove verso l'alto. Ora, **Dio può imprimere immediatamente la forma nella materia; quindi può muovere qualunque corpo secondo ogni specie di moto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 105 a. 2, ad 1 arg.

Il contatto è di due specie:

- **fisico**, come quello che avviene tra due corpi che si toccano;
- "**virtuale**" come quello che avviene tra chi rattrista e chi viene rattristato.

Se parliamo della prima specie di contatto, allora **Dio non può né toccare[?] né essere toccato**, essendo incorporeo. Se invece parliamo del contatto virtuale, allora egli può toccare, movendole, le creature, ma non può essere toccato: perché la virtù naturale di nessuna creatura può raggiungerlo. E questo è il senso delle parole di Dionigi, "Dio non ammette contatti", egli cioè non può essere toccato.

I^a q. 105 a. 2, ad 2 arg.

È vero che Dio muove quale oggetto desiderato e conosciuto. È necessario però che egli muova sempre così, come oggetto desiderato e conosciuto, non da parte delle cose che si muovono, ma da parte di se stesso; poiché egli tutto compie in vista della sua bontà.

I^a q. 105 a. 2, ad 3 arg.

Nel luogo citato il Filosofo intende provare che la virtù del primo motore non è una virtù legata all'estensione; e fa questo ragionamento: La virtù del primo motore è infinita (e lo prova dal fatto che essa può muovere per un tempo infinito); ma una virtù che fosse infinita in estensione muoverebbe fuori [della misura] del tempo: cosa questa impossibile; quindi bisogna che la virtù del primo motore non sia legata all'estensione. E da ciò appare chiaramente che il moto di un corpo fuori del tempo potrebbe derivare soltanto da una virtù infinita in estensione. E la prova l'abbiamo nel fatto che ogni virtù legata all'estensione, o quantità, muove con tutta se stessa; perché muove per necessità di natura. Ora, una potenza infinita supera qualsiasi potenza finita in modo da escludere ogni proporzione. Inoltre, quanto maggiore è la potenza di chi muove, tanto è più accentuata la velocità del movimento. Ora, una potenza finita muove sempre in un tempo determinato, quindi una potenza infinita deve muovere fuori del tempo: giacché tra un tempo e un altro tempo vi è sempre una qualche proporzione. - Invece la virtù che non è legata a un corpo esteso è virtù di un essere intellettuale, il quale opera su gli effetti secondo la loro natura. Perciò, dall'impossibilità che ha un corpo di muoversi fuori del tempo [e cioè istantaneamente], non segue che sia mosso così dalla virtù suddetta.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non muova immediatamente l'intelletto creato.

I^a q. 105 a. 3, arg. 1

L'azione dell'intelletto proviene dal soggetto in cui si produce: poiché non passa in una materia esteriore, come fa osservare Aristotele. Invece l'azione di chi è mosso da un altro non deriva dal soggetto in cui si produce, ma da colui che muove. Quindi l'intelletto non è mosso da altri. E perciò Dio non può muovere l'intelletto.

I^a q. 105 a. 3, arg. 2

Chi possiede in se stesso il principio sufficiente del proprio movimento non è mosso da altri. Ora, il moto dell'intelletto non è che la sua azione intellettuale, nel senso in cui, secondo le espressioni del Filosofo, diciamo che anche l'intendere e il sentire sono una specie di moto. Ma **il lume intellettuale, di cui è dotato l'intelletto, è un principio sufficiente dell'atto intellettuale.** Dunque l'intelletto non è mosso da altri.

I^a q. 105 a. 3, arg. 3

L'intelletto è mosso dall'oggetto intelligibile, come il senso da quello sensibile. Ma Dio non è intelligibile per noi, perché trascende il nostro intelletto. Perciò Dio non può muovere l'intelletto nostro.

I^a q. 105 a. 3. SED CONTRA:

L'insegnante muove la mente del discepolo. Ora Dio, come si legge nei **Salmi, 93,10 "insegna all'uomo la sapienza". Dunque Dio muove l'intelletto dell'uomo.**

I^a q. 105 a. 3. RESPONDEO:

Anche nel moto fisico, motore è chi imprime la forma principio del moto; perciò diciamo che muove l'intelletto ciò che imprime la forma principio delle operazioni intellettive, chiamate anche moti intellettivi. Ora nel soggetto intelligente vi sono due principi dell'atto intellettuale: il primo è la stessa virtù intellettuale presente anche in chi è soltanto in potenza all'intellezione; l'altro invece è il principio dell'intellezione attuale, ed è l'immagine ideale dell'oggetto nel soggetto che intende. **Si dice dunque che uno muove l'intelletto, o perché gli dona la virtù di intendere, o perché gli imprime l'immagine della cosa intesa.**

Ora, Dio muove l'intelletto creato in ambedue i modi. Egli è, infatti, il primo ente immateriale. E poiché l'intellettualità scaturisce dalla immaterialità, ne segue che egli è pure il primo intelligente.

Ma in qualsiasi genere di cose il primo è causa di tutta la serie che segue; perciò da lui proviene ogni virtù intellettuale. Parimente, essendo egli il primo ente, e preesistendo tutti gli altri enti in lui come nella prima loro causa, è necessario che essi si trovino in lui come intelligibili, nel modo che a lui compete. Infatti come si richiede che le ragioni ideali di tutte le cose esistano prima in Dio, e vengano da lui comunicate agli altri intelletti per avere l'intellezione attuale, così devono essere partecipate alle creature perché queste possano sussistere. Dunque Dio muove l'intelletto creato in quanto gli dà la virtù naturale o soprannaturale di intendere, in quanto gli comunica le specie intelligibili, e in quanto governa e conserva nell'essere la virtù e le specie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 105 a. 3, ad 1 arg.

L'operazione intellettuale proviene dall'intelligenza in cui si produce, come da causa seconda; ma proviene da Dio come da causa prima. È lui infatti che dà al soggetto il potere di intendere.

I^a q. 105 a. 3, ad 2 arg.

Il lume intellettuale unito all'immagine della cosa intesa è principio sufficiente dell'intellezione; ma è secondario e dipende dal primo principio.

I^a q. 105 a. 3, ad 3 arg.

L'oggetto intelligibile muove il nostro intelletto comunicandogli in qualche modo la sua immagine, mediante la quale può essere conosciuto. Ma le immagini, che Dio imprime nell'intelletto creato, non sono bastanti a farci conoscere Dio nella sua essenza, come già altrove abbiamo spiegato [q.12, a.2; q.56, a.3]. Perciò Dio muove l'intelletto creato, sebbene questo non sia in grado di averne l'intellezione, come abbiamo dimostrato [q.12, a.4].

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Dio non possa muovere la volontà creata.

I^a q. 105 a. 4, arg. 1

Infatti Tutto ciò che è mosso dall'esterno, subisce una **costrizione**. Ma la volontà non può subire costrizioni. Quindi non è mossa da agenti esterni. Perciò non può essere mossa da Dio.

I^a q. 105 a. 4, arg. 2

Dio non può fare che due cose contraddittorie si verifichino tutte e due insieme. Ma questo accadrebbe, se egli movesse la volontà: perché muoversi volontariamente vuol dire muoversi da sé, e non per opera altrui. Quindi Dio non può muovere la volontà.

I^a q. 105 a. 4, arg. 3

Il movimento si attribuisce più a chi muove che a chi è mosso: così l'uccisione di un uomo non si attribuisce al sasso, ma a chi l'ha scagliato. Ora, se Dio movesse la volontà, ne seguirebbe che le opere volontarie non potrebbero essere imputate all'uomo come merito e come demerito. Ma ciò è falso. Dunque Dio non muove la volontà.

I^a q. 105 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Filippesi, 2, 13**: "Dio è che produce in noi e il volere e l'agire con buona volontà".

I^a q. 105 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo visto, l'**intelletto** è mosso e dall'**oggetto** e da colui che conferisce la virtù intellettuale; allo stesso modo la **volontà è mossa** e dal proprio oggetto, che è il **bene**, e da colui che crea la virtù del volere. Ora, la volontà può esser mossa da qualunque bene, come da suo oggetto; **ma Dio soltanto può muoverla in modo irresistibile ed efficace**. Infatti una cosa non può muovere irresistibilmente un soggetto mobile, se la virtù attiva del movente non è superiore, o per lo meno non sia uguale alla virtù passiva del mobile. Ora, la virtù passiva della volontà si estende al bene in tutta la sua universalità; avendo essa per oggetto il bene universale, come l'intelletto l'ente universale. Ma qualunque bene creato è un bene particolare: mentre Dio solo è il bene universale. Perciò Dio solo, come oggetto, riempie la volontà, e la muove irresistibilmente.

Parimente, la **virtù del volere** è causata da Dio solo. Infatti il volere non è altro che **l'inclinazione della volontà** verso il proprio oggetto, che è il bene nella sua universalità. Ora, questa inclinazione al bene universale deriva dal primo motore, al quale deve attribuirsi l'ultimo fine: infatti anche tra gli uomini dirigere al bene comune spetta al capo della moltitudine. E così, in ambedue i modi, è proprio di Dio muovere la volontà: ma soprattutto in questa seconda maniera, piegandola interiormente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 105 a. 4, ad 1 arg.

Ciò che è mosso da altri subisce una costrizione, se è mosso contro la propria inclinazione: ma se è mosso da chi gli conferisce la sua stessa inclinazione, non si può dire che viene costretto; così i corpi gravi non subiscono costrizione quando dalla causa che li produce sono mossi verso il basso. In modo analogo, quando Dio muove la volontà, non la costringe: perché è lui stesso che le conferisce la sua inclinazione naturale.

I^a q. 105 a. 4, ad 2 arg.

Muoversi volontariamente significa muoversi da se stesso, cioè per **impulso del proprio principio intrinseco**; ma tale principio intrinseco può anche derivare da un principio estrinseco. E allora muoversi da sé non è in contraddizione con l'esser mosso da altri.

I^a q. 105 a. 4, ad 3 arg.

Se la volontà fosse mossa da altri in modo da non muoversi da se stessa, allora le opere della volontà non potrebbero essere ascritte a merito o a demerito. Ma siccome, per essa, **l'esser mossa da altri non esclude il muoversi da sé, come si è spiegato, non cessa per questo il principio del merito e del demerito.**

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Dio non operi in ogni operante.

I^a q. 105 a. 5, arg. 1

Non si può attribuire a Dio nessuna inefficacia. Perciò, supposto che egli operi in ogni operante, vi opera in modo efficace. Ma allora **sarebbe superflua qualsiasi operazione della creatura.**

I^a q. 105 a. 5, arg. 2

Un'operazione non può derivare simultaneamente da due cause operanti: come un movimento unico non può appartenere a due soggetti mobili distinti. Ma se l'operazione della creatura proviene da Dio che opera in essa, non può insieme provenire dalla creatura. **A niente perciò si ridurrebbe l'attività di tutte le creature.**

I^a q. 105 a. 5, arg. 3

Colui che produce una cosa si dice che è pure causa dell'operazione di questa, in quanto le dà la forma con la quale essa opera.

Quindi, se Dio è causa dell'attività esplicata da tutte le cose da lui prodotte, ciò proverrà dal fatto che egli ha dato loro la virtù per agire. Ma questo si verifica da principio, nel momento in cui egli produce la cosa. **Dunque non è vero che in seguito operi ancora nella creatura operante.**

I^a q. 105 a. 5. SED CONTRA:

Leggiamo nella Scrittura, **Isaia, 26,12**: "O Signore, tu hai operato in noi tutte le opere nostre".

I^a q. 105 a. 5. RESPONDEO:

Che Dio opera in ogni operante fu inteso da alcuni nel senso che nessuna virtù creata possa compiere qualche cosa nel mondo, e **che sia Dio solo direttamente a far tutto**; cosicché non sarebbe il fuoco a riscaldare, ma Dio nel fuoco, e così in tutti gli altri casi.

Ma questo è impossibile:

- **Primo**, perché sarebbe tolto dal creato il **rapporto tra causa ed effetto**. Fatto, questo, che denoterebbe **l'impotenza del creatore**: perché la capacità di operare deriva negli effetti dalla virtù di chi li produce.

- **Secondo**, perché **le facoltà operative** che si trovano nelle cose, **sarebbero state conferite loro invano**, se le cose non potessero far niente per loro mezzo.

Anzi, tutte le cose create in certo modo non avrebbero più ragione di essere, se fossero destituite della propria attività: poiché ogni ente è per la sua operazione. Infatti le cose meno perfette sono sempre ordinate a quelle più perfette: perciò, come la materia è per la forma, così la forma, che è l'atto primo, è per la sua operazione, che è l'atto secondo; e in tal modo l'operazione è il fine delle cose create. **Quindi, l'affermazione che Dio opera in tutte le cose, va intesa in modo da non pregiudicare il fatto che le cose stesse hanno la propria operazione.**

Per averne l'evidenza, bisogna considerare i **quattro generi di cause**, e notiamo subito che la **materia** non è un principio operativo, ma fa soltanto da soggetto delle altrui operazioni. Invece, il fine, l'agente e la forma sono principi operativi, ma secondo un certo ordine. Infatti, **il primo principio di un'operazione, come è evidente nelle manifatture, è il fine**, il quale muove la causa agente; segue la **causa agente**; e finalmente **la forma** dello strumento che viene applicato all'azione dall'agente (sebbene lo stesso agente operi in forza della sua forma). Infatti l'artigiano è spinto ad agire dal fine, che è l'opera da produrre, p. es., una cassa o un letto; poi applica all'azione la scure, la quale incide [il legno] mediante l'acutezza del suo taglio.

Orbene, anche Dio opera in ogni operante secondo questi tre generi di causalità:

- **Primo, come causa finale**. Infatti ogni operazione tende a un bene vero o apparente; e poiché nessuna cosa costituisce un bene vero o apparente, se non in quanto partecipa una qualche somiglianza cui sommo bene che è Dio, ne segue che Dio stesso è causa finale di qualunque operazione.

- **Secondo**, in ogni serie di cause agenti subordinate tra loro la seconda agisce sempre in virtù della prima: infatti, è il primo agente che muove il secondo ad agire. Quindi, sotto questo punto di vista, tutte le cose agiscono in virtù di Dio stesso; **ed egli è perciò causa delle operazioni di tutte le cause agenti.**

- **Terzo**, bisogna ricordare che **Dio** non soltanto muove gli esseri a operare applicando all'operazione le loro forme e le loro virtù, come fa l'artigiano che adopera la scure senza forse aver costruito lui stesso la scure; ma dà anche **la forma** alla creatura che opera, e la **conserva** nell'essere.

Quindi, non solo è causa delle operazioni in quanto dà la forma che è principio di operazione, come il corpo generante che produce il moto dei corpi gravi e leggeri; ma anche perché conserva nell'essere le forme e le virtù delle cose; nel modo stesso in cui il sole è detto causa della manifestazione dei colori, perché dà e conserva la luce che li manifesta. E poiché la forma è dentro la cosa, e tanto maggiormente quanto più una forma viene prima ed è più universale; ed essendo Dio stesso direttamente in tutte le cose causa dell'essere

nella sua universalità, costitutivo di ciò che vi è di più intimo nelle cose; ne segue che Dio opera intimamente in tutte le creature. Ed è per questo motivo che nella sacra Scrittura le operazioni della natura vengono attribuite a Dio quasi operante nella natura stessa, come in quel passo, **Giobbe, 10, 11**: "Di pelle e di carni tu m'hai rivestito; con ossa e con nervi tu m'hai tessuto".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 105 a. 5, ad 1 arg.

Dio opera efficacemente nelle cose come **causa prima**; ma questo non rende superflua l'operazione delle cause seconde.

q. 105 a. 5, ad 2 arg.

Un'operazione non può procedere da due cause dello stesso ordine: ma niente impedisce che essa proceda insieme dalla causa prima e dalla causa seconda.

I^a q. 105 a. 5, ad 3 arg.

Dio non soltanto dà la forma alle cose create, ma **le conserva nell'essere**, le applica all'azione ed è il fine di ogni operazione, come abbiamo dimostrato.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che Dio non possa compiere nulla fuori dell'ordine stabilito nel creato.

I^a q. 105 a. 6, arg. 1

Infatti Dice **S. Agostino**: "**Dio, fondatore e creatore di tutte le nature, non fa niente contro la natura**". Ora, ciò che è al di fuori dell'ordine stabilito naturalmente nel creato, sembra essere contro la natura. Dunque Dio non può far nulla fuori dell'ordine stabilito nel creato.

I^a q. 105 a. 6, arg. 2

L'ordine di **natura** procede da Dio come l'ordine di **giustizia**. Ma Dio non può far nulla fuori dell'ordine della **giustizia**: perché, nel caso, commetterebbe ingiustizia. Quindi neppure può fare qualche cosa fuori dell'ordine della **natura**.

I^a q. 105 a. 6, arg. 3

L'ordine della natura l'ha stabilito Dio. Ora, se Dio facesse qualche cosa fuori di quest'ordine, egli si mostrerebbe mutabile. E ciò è inammissibile.

I^a q. 105 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "**Dio talvolta opera contro il consueto corso della natura**".

I^a q. 105 a. 6. RESPONDEO:

Ogni causa determina un certo ordine nei suoi effetti: poiché ogni causa ha ragione di principio. Perciò, ci saranno tanti ordini, quante sono le cause: e un ordine sarà contenuto nell'altro, come una causa è all'altra subordinata. Per conseguenza, una causa superiore non rientra nell'ordine di una causa inferiore, ma accadrà invece il contrario. E di ciò abbiamo un esempio evidente nei rapporti umani: infatti dal capo di famiglia dipende l'ordinamento della casa, questo è contenuto sotto l'ordinamento della città che dipende dal governatore, che a sua volta ricade sotto l'ordine del re, dal quale deriva l'ordinamento di tutto il regno.

- Se si considera perciò l'ordine delle cose in quanto dipende dalla prima causa, allora Dio non può far nulla fuori di esso: poiché, se così agisse, andrebbe contro la sua prescienza, volontà e bontà.

- Se si considera invece l'ordine delle cose come dipendente da una qualsiasi causa seconda, allora Dio può operare fuori dell'ordine stabilito. Perché non lui è soggetto all'ordine delle cause seconde, ma tale ordine è a lui soggetto, essendo derivato da lui non per necessità di natura, ma per libera volontà: Dio infatti avrebbe potuto benissimo stabilire anche un altro ordine del creato. Per conseguenza egli può operare, quando vuole, fuori di esso, o producendo gli effetti delle cause seconde senza di esse, o producendone altri che sorpassano le loro capacità. In questo senso **S. Agostino** scrive che "Dio opera contro il consueto corso della natura; ma non fa assolutamente niente contro la legge suprema, come non fa niente contro se stesso".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 105 a. 6, ad 1 arg.

Un fatto può verificarsi nelle cose fuori della loro natura in due modi:

- **Primo**, per opera di una causa dalla quale non dipende l'inclinazione naturale dell'essere sul quale agisce, come quando un uomo spinge verso l'alto un corpo grave, che da altre cause ha ricevuto l'inclinazione verso il basso: e allora abbiamo un fatto **contro natura**.

- **Secondo**, per influsso della causa da cui dipende l'azione naturale della cosa. E in questo caso il fatto non è contro natura: come appare chiaramente nel flusso e riflusso del mare, movimento, che, sebbene sia estraneo all'inclinazione dell'acqua, cui è connaturale il muoversi verso il basso, non si può dire affatto contro natura; perché esso proviene dall'influsso di un corpo celeste, dal quale dipende l'inclinazione naturale dei corpi inferiori.

- Ora, siccome l'ordine naturale è stato posto da Dio nelle cose, quello che egli opera fuori di quest'ordine non è contro natura. "Per ogni essere", dice perciò **S. Agostino** "è naturale tutto ciò che è fatto da colui dal quale deriva ogni specie, numero e ordine della natura".

I^a q. 105 a. 6, ad 2 arg.

L'ordine di giustizia dice [immediata] relazione alla causa prima, che è la regola di ogni giustizia. Perciò Dio non può fare niente contro tale ordine.

I^a q. 105 a. 6, ad 3 arg.

Dio ha impresso un ordine stabile nelle creature, in modo però da riservarsi una motivata libertà di agire altrimenti. Egli perciò non muta quando opera qualche cosa al di fuori di esso.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non tutte le opere, compiute da Dio fuori dell'ordine naturale delle cose, siano **miracoli**.

I^a q. 105 a. 7, arg. 1

La creazione del mondo, e quella delle anime, come la giustificazione del peccatore, sono opere compiute da Dio **al di fuori dell'ordine naturale**: poiché non vi è, in esse, intervento di cause naturali. E tuttavia non sono chiamate miracoli. Quindi non tutte le opere compiute da Dio fuori dell'ordine naturale sono miracoli.

I^a q. 105 a. 7, arg. 2

Si dice **miracolo** "un fatto **arduo** e **insolito** che si verifica **oltre le forze della natura** e **oltre l'aspettativa o speranza degli uomini**, e che genera, perciò, **meraviglia**". Ora vi sono dei fatti che escono sì dall'ordine, della natura, ma che non sono affatto ardui: perché

- avvengono in **cose minime**, come **il rifiorimento delle gemme**, o la guarigione dei malati.
- E neppure sono insoliti: perché avvengono **con frequenza**, come accadeva con i malati che venivano collocati nelle piazze per essere risanati dall'ombra di Pietro.
- **Non superano le forze della natura**: come le **guarigioni dalle febbri**.
- **E neppure superano l'aspettativa**: tutti, p. es., speriamo nella **resurrezione dei morti**, sebbene debba avvenire fuori dell'ordine della natura. Quindi non tutti i fatti che superano l'ordine della natura sono miracoli.

I^a q. 105 a. 7, arg. 3

La parola miracolo deriva da **meraviglia**. Ora la meraviglia deriva da **fatti sensibili**. Invece talvolta capitano dei fatti che, pur accadendo al di fuori dell'ordine della natura, non sono tuttavia sensibili: come quando gli Apostoli divennero dotti all'istante, senza studio e senza insegnamento. Dunque non tutti i fatti che sorpassano i limiti delle forze naturali, sono miracoli.

I^a q. 105 a. 7. SED CONTRA:

Afferma **S. Agostino** che "quando Dio opera contro il corso consueto della natura a noi noto, i fatti così prodotti vengono chiamati fatti sorprendenti, o meraviglie".

I^a q. 105 a. 7. RESPONDEO:

La parola **miracolo** deriva da **meraviglia**. E la meraviglia sorge dinanzi a **effetti evidenti, le cui cause rimangono occulte**; così capita di meravigliarsi a chi vede un'eclisse di sole e ne ignora la causa, come fa osservare Aristotele. Può darsi però che la causa di un fatto sia nota a qualcuno, pur rimanendo occulta per altri.

Allora il fatto può riuscire meraviglioso per alcuni, ma non per tutti; appunto come di un'eclisse di sole resta meravigliato l'ignorante, ma non l'astronomo. **Il miracolo è, invece, un fatto totalmente meraviglioso, perché ha una causa veramente occulta per tutti. E tale causa è Dio.** Perciò, le opere compiute da Dio, fuori dell'ordine delle cause da noi conosciute, si chiamano miracoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 105 a. 7, ad 1 arg.

Sebbene la creazione e la giustificazione del peccatore siano opere compiute da Dio soltanto, tuttavia, a rigore di termini, non si chiamano miracoli. Esse infatti per natura non possono avere altre cause; quindi **non avvengono mai fuori dell'ordine della natura, appunto perché non vi appartengono.**

I^a q. 105 a. 7, ad 2 arg.

- Il miracolo si dice **arduo**, non per l'**importanza** della cosa in cui avviene, ma **perché supera le forze della natura.**

- Si dice **insolito**, non perché **non avvenga di frequente**, ma perché **è fuori del consueto ordine di natura.**

- Si dice inoltre che un'opera **sorpassa le forze della natura**, non soltanto per la sostanza del fatto; ma anche per **il modo e l'ordine della sua produzione.**

- Si dice poi che il miracolo supera la **speranza**, **ma quella della natura, non quella della grazia**; perché questa scaturisce dalla fede, per la quale noi crediamo nella **futura resurrezione**.

I^a q. 105 a. 7, ad 3 arg.

Sebbene la scienza degli Apostoli non fosse cosa evidente in se stessa, lo era tuttavia nei suoi effetti, mediante i quali destava meraviglia.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che i miracoli non siano uno maggiore dell'altro.

I^a q. 105 a. 8, arg. 1

Infatti Scrive **S. Agostino**: "**Nel portento tutta la ragione del fatto è la potenza di chi lo compie**". Ora i miracoli si devono tutti alla sola potenza di Dio. Perciò non v'è gradazione tra essi.

I^a q. 105 a. 8, arg. 2

La potenza di Dio è infinita. Ma l'infinito supera tutto ciò che è finito senza misura. Quindi non v'è ragione di ammirare un effetto più di un altro. Dunque un miracolo non è maggiore di un altro.

I^a q. 105 a. 8. SED CONTRA:

Parlando il Signore delle opere miracolose, dice, **Giovanni, 12 14**: "**Anch'egli [chi crede in me] farà le opere che faccio io, anzi ne farà anche di maggiori**".

I^a q. 105 a. 8. RESPONDEO:

In rapporto alla potenza divina, niente può chiamarsi miracolo: poiché, in rapporto alla potenza divina, ogni fatto non è che minima cosa, secondo quel detto di **Isaia, 40, 15**: "**Ecco che le nazioni sono come la goccia d'una secchia e contano quanto un pulviscolo nella bilancia**". Ma un fatto viene detto miracolo in rapporto alle capacità della natura che esso supera. E **si dice maggiore di un altro, a seconda del grado in cui supera le capacità della natura**.

Ora un fatto può superare le forze della natura in tre modi:

- **Primo, nella sostanza stessa del fatto, che la natura non può assolutamente compiere**: fare, p. es., che due corpi occupino uno stesso luogo nello stesso tempo, o che il sole torni indietro nella sua corsa, o che il corpo umano diventi glorioso. E tali fatti tengono il primo posto tra i miracoli.

- **Secondo, un fatto può superare le forze della natura**, non per la cosa prodotta, ma **per il soggetto in cui viene prodotta**: come, p. es., la risurrezione dei morti, la guarigione dei ciechi, e simili. Infatti la natura può causare la vita ma non in un cadavere; può dare la vista, ma non a un cieco. E questi fatti occupano il secondo posto tra i miracoli.

- **Terzo, un fatto può superare le forze della natura [soltanto] per il modo e per il procedimento con cui è prodotto**: quando p. es., uno guarisce istantaneamente dalla febbre per virtù divina, senza cure e fuori del decorso normale della malattia in casi simili; oppure quando l'atmosfera, con tempo sereno, si addensa e precipita in piogge all'istante, per sola virtù divina e senza intervento di cause naturali, come avvenne alle preghiere di Samuele e di Elia. Fatti di questo genere occupano l'ultimo posto tra i miracoli. - Tuttavia, ciascuna di queste serie di miracoli ammette diversi gradi, a seconda del grado diverso in cui vengono superate le forze della natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E così si è risposto anche alle difficoltà, che considerano il miracolo solo da parte della potenza divina.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Gli angeli > Mozioni e causalità delle creature

Questione 106

Proemio

Passiamo a trattare delle mozioni, ovvero causalità delle creature *[come una creatura muova l'altra]*. Divideremo questa trattazione in **tre parti**, in maniera da considerare **nella prima, come gli angeli che sono creature puramente spirituali, muovano**; Nella prima parte dobbiamo considerare:

+ **primo, come un angelo agisca su un altro angelo**; Sul primo argomento c'è da esaminare:

- **l'illuminazione** e
- la **locuzione** degli angeli, quindi
- il loro **ordinamento reciproco**, tanto di
 - * quelli buoni, quanto
 - * di quelli cattivi.

+ **secondo, come agisca sulla creatura corporea**;

+ **terzo, come agisca sull'uomo**.

nella seconda, come i corpi muovano; **nella terza**, come gli uomini, composti di una natura insieme spirituale e corporale, muovano.

Sulla **illuminazione** degli angeli si presentano quattro quesiti:

1. Se un angelo possa muovere l'intelletto di un altro angelo, illuminandolo;
2. Se possa muoverne la volontà;
3. Se un angelo inferiore possa illuminare un angelo superiore;
4. Se l'angelo superiore illumini l'inferiore su tutto quello che conosce.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che un angelo non illumini l'altro.

I^a q. 106 a. 1, arg. 1

Gli angeli attualmente godono quella stessa beatitudine che noi uomini possederemo nel futuro. Ma, allora nessun uomo illuminerà l'altro; poiché sta scritto, **Geremia, 31, 34**: "Non staranno più gli uomini ad ammaestrarsi, l'uno il proprio compagno, l'altro il proprio fratello". Quindi neppure gli angeli si illuminano, adesso, tra di loro.

I^a q. 106 a. 1, arg. 2

Negli angeli v'è un **triplice lume**: di natura, di grazia e di gloria. Ora, l'angelo è illuminato col lume di **natura**, da chi lo crea; col lume di **grazia**, da chi lo giustifica; col lume di **gloria**, da chi lo beatifica; e tutto questo è opera di Dio. Dunque un angelo non illumina l'altro.

I^a q. 106 a. 1, arg. 3

L'illuminazione è come una forma impressa nella mente. Ma, al dire di S. Agostino, la mente "è informata da Dio solo, senza mediazione d'alcuna creatura". Quindi un angelo non illumina la mente dell'altro.

I^a q. 106 a. 1. SED CONTRA:

Insegna **Dionigi** che "gli angeli della gerarchia inferiore sono purificati, illuminati e perfezionati dagli angeli della gerarchia superiore".

I^a q. 106 a. 1. RESPONDEO:

Un angelo ha la capacità di illuminare l'altro. Per chiarire la cosa bisogna tener presente che **l'illuminazione**, nel senso in cui la parola è applicata **all'intelligenza**, non è che una manifestazione della verità, secondo l'aforisma paolino, **Efesini, 5, 13**: "Tutto ciò che è manifestato, è lume". Quindi **illuminare altri significa soltanto manifestare loro una verità**, come appunto scrive il medesimo Apostolo di sé, **Efesini, 3, 8-9**: "A me che sono meno che l'infimo di tutti i santi fu data questa grazia: d'illuminare tutti su quella che è la traduzione in atto dell'arcano nascosto da secoli in Dio". Si dice dunque che un angelo illumina l'altro, in quanto manifesta a quest'altro la verità che egli conosce. E "i teologi, al dire di Dionigi, mostrano chiaramente che, tra le sostanze celesti, quelle di grado inferiore sono istruite, in tutto ciò che concerne le opere di Dio, da quelle di grado superiore".

E poiché per **conoscere**, come abbiamo detto sopra, si richiedono due cose, cioè **virtù intellettuale e specie intelligibile dell'oggetto**, un angelo può manifestare la verità all'altro in due maniere:

- **Primo, rafforzandone la virtù intellettuale**. Infatti, come le energie fisiche di un corpo meno perfetto acquistano vigore dalla vicinanza di un corpo più perfetto, un corpo meno caldo, p. es., aumenta di calore per la vicinanza di un corpo più caldo, così **la virtù intellettuale di un angelo inferiore vien corroborata dal volgersi dell'angelo superiore verso di lui**. Ché, l'effetto prodotto negli esseri corporei dal loro trovarsi vicini nello spazio, è prodotto negli esseri spirituali dal volgersi dell'uno verso l'altro.

- **Secondo**, un angelo può manifestare la verità a un altro anche rispetto alla specie intelligibile. Infatti **l'angelo superiore conosce la verità con dei concetti così universali, che l'intelletto dell'angelo inferiore non sarebbe in grado di comprendere**, essendo a lui connaturale la conoscenza della verità mediante concetti più ristretti. Perciò l'angelo superiore suddivide, in certo qual modo, la verità da lui più universalmente concepita, affinché possa essere compresa dagli angeli inferiori; e così suddivisa la propone alla loro conoscenza. Fatto, questo, che si verifica anche tra noi uomini, giacché gli insegnanti suddividono e suddividono le verità da loro possedute in maniera sintetica, per andare incontro alla capacità degli altri. E tale è il senso di quanto scrive **Dionigi**: "Ogni sostanza intellettuale, avendo ricevuto in dono da un'essenza più divina l'intelligenza unitiva, la divide e la moltiplica provvidenzialmente per elevare spiritualmente quanto può l'essenza inferiore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 106 a. 1, ad 1 arg.

Tutti gli angeli, tanto superiori che inferiori vedono immediatamente l'essenza di Dio: perciò sotto questo aspetto, uno non insegna all'altro. E il Profeta parla appunto di tale insegnamento; difatti aggiunge, **Geremia, 31, 34**: "L'uomo non ammaestrerà più il proprio fratello dicendo: 'Impara a conoscere il Signore'; perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore". Ma **le ragioni delle opere divine**, conosciute in Dio come nella loro causa, soltanto Dio è capace di vederle tutte in se stesso, perché comprende se stesso; gli altri, ammessi alla visione di Dio, le conoscono in numero maggiore o minore, secondo il grado della loro visione di Dio. Perciò l'angelo superiore, rispetto alle ragioni delle opere divine, ha più cognizioni dell'angelo inferiore; e su di esse lo illumina. E in questo senso dice **Dionigi** che gli angeli "sono illuminati sulle ragioni degli esseri".

q. 106 a. 1, ad 2 arg.

Un angelo non illumina l'altro **comunicandogli** il lume di natura, di grazia, o di gloria; ma **corroborando** il suo lume naturale, e manifestandogli la verità su cose pertinenti allo stato di natura, di grazia e di gloria, secondo le spiegazioni date.

I^a q. 106 a. 1, ad 3 arg.

La mente è informata immediatamente da Dio, o come l'immagine dal suo esemplare, essendo essa fatta soltanto a immagine di Dio; o come il soggetto dall'ultima sua forma perfettiva, dato che la mente creata è reputata sempre informe fino a quando non aderisca alla stessa prima verità. Le altre illuminazioni, invece, che derivano o dall'uomo o dall'angelo, sono come tante disposizioni all'ultima forma.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che un angelo possa muovere la volontà dell'altro.

I^a q. 106 a. 2, arg. 1

Infatti Secondo le parole di Dionigi sopra riportate, come un angelo illumina l'altro, così lo purifica e lo perfeziona. Ma la purificazione e il perfezionamento riguardano indubbiamente la volontà: perché la purificazione deve riguardare le macchie della colpa, che si trovano nella volontà; e il perfezionamento riguarda il conseguimento del fine, che è oggetto della volontà. Quindi un angelo può muovere la volontà dell'altro.

I^a q. 106 a. 2, arg. 2

"**I nomi degli angeli**", scrive **Dionigi** "**designano le loro proprietà**". Ora, i Serafini sono così chiamati, perché **infiammano** o riscaldano: e questo avviene per mezzo dell'amore che appartiene alla **volontà**. Dunque un angelo può muovere la volontà dell'altro.

I^a q. 106 a. 2, arg. 3

Secondo il Filosofo, l'appetito superiore muove l'appetito inferiore. Ma come è superiore l'intelletto dell'angelo superiore, così lo è il suo appetito. Dunque l'angelo superiore deve poter muovere la volontà dell'altro.

I^a q. 106 a. 2. SED CONTRA:

Muovere la volontà appartiene a colui che può giustificare, non essendo altro la giustizia che la rettitudine della volontà. Ma è Dio solo che può giustificare. Quindi un angelo non può muovere la volontà dell'altro.

I^a q. 106 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già spiegato [*q.105, a.4*], la volontà può esser mossa in due modi: - primo, da parte dell'oggetto; secondo, da parte della potenza stessa.

- **1) Da parte dell'oggetto**, muove la volontà,
 - + sia il bene che è l'oggetto della volontà, allo stesso modo che l'appetibile muove l'appetito,
 - + sia colui che presenta l'oggetto,
 - + come chi dimostra, p. es., che una cosa è buona.

Ora, secondo quanto s'è detto precedentemente, gli altri beni inclinano in qualche modo la volontà; ma soltanto il bene universale, che è Dio, muove la volontà in maniera irresistibile. E Dio soltanto mostra questo bene nella visione beatifica: infatti alla richiesta di Mosè, **Esodo, 33, 18-19**: "**Mostrami la tua gloria**", Dio rispose: "**Io ti mostrerò ogni bene**". Perciò l'angelo non muove irresistibilmente la volontà, né come oggetto, né come presentatore dell'oggetto. Ma può dare un'inclinazione alla volontà, sia quale oggetto

amabile, sia **presentando alcuni beni creati ordinati alla bontà di Dio**. E così egli può inclinare all'amore di una creatura o di Dio, come uno che consiglia.

- 2) Invece da parte della potenza [=facoltà] stessa, **la volontà può esser mossa solo da Dio**. L'atto della volontà, infatti, è **un'inclinazione del soggetto** volente verso l'oggetto voluto. Ora, una tale inclinazione può subire un mutamento solo da parte di chi conferisce alla creatura la potenza volitiva: come l'inclinazione naturale può essere mutata solo dall'agente che conferisce la virtù cui è annessa l'inclinazione naturale. **Ma Dio solamente può conferire alla creatura la potenza di volere**, essendo egli solo l'autore della natura intellettuale. Non è quindi possibile che un angelo muova la volontà di un altro angelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 106 a. 2, ad 1 arg.

La purificazione e il perfezionamento vanno presi come effetti dell'illuminazione. Dal momento, quindi, che Dio illumina influenzando direttamente sull'intelletto e sulla volontà, purifica anche dai difetti dell'intelletto e della volontà e perfeziona in rapporto al fine dell'intelletto e della volontà. **L'illuminazione dell'angelo invece si riferisce al solo intelletto come abbiamo visto**. Quindi anche il suo purificare va inteso solo dal difetto dell'intelletto, quale è la **nescienza**; e il suo perfezionare solo in rapporto al fine dell'intelletto che è la verità **conosciuta**. E questo vuol dire **Dionigi**, quando scrive: **"Nella gerarchia celeste la purificazione si compie nelle essenze subalterne a guisa d'illuminazione su cose ignorate, che le conduce a una scienza più perfetta"**. Come se dicessimo, per usare un paragone, che la vista corporea è purificata, in quanto sono rimosse le tenebre; è illuminata, in quanto è investita dalla luce; è perfezionata, in quanto è portata alla conoscenza dell'oggetto colorato.

I^a q. 106 a. 2, ad 2 arg.

Si è già detto che un angelo può indurre l'altro all'amore di Dio, **come uno che consiglia**.

I^a q. 106 a. 2, ad 3 arg.

Il Filosofo parla dell'appetito inferiore sensitivo, il quale può subire l'influsso di quello superiore, e cioè dell'intellettivo, sia perché esso appartiene alla medesima natura dell'anima, e sia perché è facoltà di un organo corporeo. Ciò che non si verifica negli angeli.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che un angelo inferiore possa illuminarne uno superiore.

I^a q. 106 a. 3, arg. 1

La gerarchia ecclesiastica deriva dalla celeste e la rappresenta: per questo la Gerusalemme superna è chiamata **"nostra madre"**, **Galati, 4, 26**. Ma nella Chiesa anche i superiori sono illuminati e ammaestrati dagli inferiori, conformemente al detto dell'Apostolo, **Corinti, 14, 21**: **"Potete tutti ad uno ad uno profetare, affinché tutti imparino e tutti ricevano l'esortazione"**. Quindi anche nella gerarchia celeste i superiori possono essere illuminati dagli inferiori.

I^a q. 106 a. 3, arg. 2

L'ordinamento delle sostanze materiali e quello delle sostanze spirituali dipendono ugualmente dalla volontà di Dio. Ora **Dio, come si è provato, opera a volte al di fuori dell'ordine stabilito nelle sostanze materiali**. Quindi qualche volta opera pure al di fuori dell'ordine stabilito nelle sostanze spirituali, illuminando le inferiori senza il tramite delle superiori. Illuminati così da Dio, gli angeli inferiori possono, a loro volta, illuminare quelli superiori.

I^a q. 106 a. 3, arg. 3

Si è dimostrato che un angelo illumina l'altro col volgersi verso di lui. Ora, siccome un tale volgersi verso l'altro è volontario, un angelo supremo potrà volgersi verso un angelo di grado infimo, senza volgersi a quelli che stanno di mezzo. Potrà dunque illuminarlo direttamente: e questi potrà così illuminare quelli di grado superiore.

I^a q. 106 a. 3. SED CONTRA:

Afferma Dionigi "questa è la legge perentoria della Divinità: che gli esseri inferiori siano ricondotti a Dio per mezzo di quelli superiori".

I^a q. 106 a. 3. RESPONDEO:

Gli angeli inferiori non illuminano mai quelli superiori, ma sono sempre illuminati da essi. Ed eccone la ragione. Secondo quanto abbiamo già detto, **un ordine è contenuto sotto un altro ordine come una causa è subordinata all'altra**. Perciò un ordine è subordinato all'altro come le cause corrispondenti. Per questo non vi è nulla di sconveniente, se qualche volta si producono dei fatti fuori dell'ordine della causa inferiore, in vista di una causa superiore: così, p. es., nelle cose umane si passa sopra a un'ordinazione del capo della città, per obbedire al capo dello stato. E in questo modo si verifica che Dio compie opere miracolose al di fuori dell'ordine delle cause fisiche, per condurre gli uomini alla conoscenza di se stesso.

Ma una deroga all'ordine dovuto alle sostanze spirituali non può servire affatto a indirizzare gli uomini verso Dio: poiché le azioni degli angeli non sono a noi manifeste come quelle degli esseri corporei visibili. Perciò, da parte di Dio non si deroga mai all'ordine che è proprio delle sostanze spirituali, e sempre tra esse si verifica che le inferiori sono mosse per mezzo delle superiori, e non viceversa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 106 a. 3, ad 1 arg.

La gerarchia ecclesiastica imita in qualche modo quella celeste, ma non giunge a una perfetta rassomiglianza con essa. **Infatti, nella gerarchia celeste il principio dell'ordine è dato unicamente dalla vicinanza con Dio.** Perciò quegli spiriti che sono più vicini a Dio sono anche più elevati di grado e più luminosi di scienza: ragion per cui quelli superiori non sono mai illuminati dagli inferiori. **Ma nella gerarchia ecclesiastica, coloro che sono più vicini a Dio per santità si trovano a volte nel grado più basso,** e non emergono per scienza; e, anche nella scienza, alcuni emergono in un dato campo del sapere, e sono invece sprovveduti in un altro. **Ecco perché i superiori possono essere ammaestrati dagli inferiori.**

I^a q. 106 a. 3, ad 2 arg.

Come abbiamo spiegato, **non esiste un motivo per cui Dio possa agire, fuori dell'ordine spirituale, come agisce fuori dell'ordine materiale.** Perciò l'argomento non regge.

I^a q. 106 a. 3, ad 3 arg.

L'angelo si volge a un altro angelo, per illuminarlo, con atto volontario; ma la volontà dell'angelo è regolata sempre dalla legge divina, che ha stabilito l'ordine tra gli angeli.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'angelo superiore non illumini l'inferiore su tutto quello che egli conosce.

I^a q. 106 a. 4, arg. 1

Infatti Secondo **Dionigi**, gli angeli superiori possiedono una **scienza più universale**, mentre quelli inferiori la possiedono **più particolare e subalternata**. Ora una scienza universale abbraccia più nozioni di quella particolare. Quindi non tutte le cognizioni che hanno gli angeli superiori passano negli inferiori mediante l'illuminazione.

I^a q. 106 a. 4, arg. 2

Gli angeli superiori, dice il **Maestro delle Sentenze**, ebbero conoscenza fin da principio del mistero dell'Incarnazione, che rimase invece ignoto agli angeli inferiori sino al suo compimento. Ciò sembra verosimile dalla interpretazione, fatta da **Dionigi**, di quel passo secondo il quale, domandando alcuni angeli, quasi mossi da ignoranza, **Salmo, 23, 10: "Chi è questo re della gloria?"**, altri, come coloro che sanno, rispondono: **"Il Signore degli eserciti è il re della gloria"**. Ma la cosa non sarebbe vera, se gli angeli superiori illuminassero gli inferiori su tutto quello che conoscono. Dunque non li illuminano su tutto quello che conoscono.

I^a q. 106 a. 4, arg. 3

Se gli angeli superiori manifestassero a quelli inferiori tutte le loro cognizioni, questi non ignorerebbero nulla di quanto è conosciuto dai primi, e così i primi non potrebbero più illuminare i secondi. Ma questo è impossibile. Dunque l'illuminazione fatta agli angeli inferiori non si estende a tutte le cognizioni degli angeli superiori.

I^a q. 106 a. 4. SED CONTRA:

"Nella patria celeste", dice **S. Gregorio** **"sebbene alcuni doni siano dati in grado eccellente, niente tuttavia è posseduto in modo esclusivo"**. E **Dionigi** afferma che **"ognuna delle essenze celesti comunica alle inferiori la conoscenza ricevuta da un'altra essenza superiore"**; come è chiaro dal testo sopra citato.

I^a q. 106 a. 4. RESPONDEO:

Tutte le creature partecipano dalla bontà divina la proprietà di diffondere negli altri il bene che possiedono: **poiché è essenziale al bene la tendenza a comunicarsi agli altri**. Ciò è tanto vero che perfino gli agenti corporei cercano di trasmettere negli altri una loro somiglianza. Quanto più dunque gli agenti godono di una maggiore partecipazione della bontà divina, tanto più si sforzano, secondo le loro possibilità, di trasfondere negli altri le proprie perfezioni. Per questo S. Pietro, a coloro che partecipano la bontà divina mediante la grazia, dà il seguente ammonimento, **1Pietro, 4, 10: "Da buoni amministratori della multiforme grazia di Dio, ognuno di voi ponga al servizio degli altri il dono ricevuto"**.

A più forte ragione, quindi, gli angeli santi, ammessi alla più completa partecipazione della bontà divina, distribuiscono agli inferiori tutto quello che ricevono da Dio. - Tuttavia quanto è ricevuto dagli angeli inferiori, non viene mai a trovarsi in essi in quella maniera eminente in cui si trova negli angeli superiori. Perciò questi restano sempre in un grado più elevato, e possiedono sempre una scienza più perfetta. Così una medesima nozione la possiede sempre meglio il maestro, che non il discepolo il quale l'apprende da lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 106 a. 4, ad 1 arg.

La scienza degli angeli superiori **si dice più universale per il loro modo più eminente di conoscere**.

I^a q. 106 a. 4, ad 2 arg.

L'affermazione del Maestro delle Sentenze non va intesa nel senso che gli angeli inferiori abbiano ignorato del tutto il mistero dell'Incarnazione; ma che non lo abbiano conosciuto pienamente come gli angeli superiori, e che progredirono poi nella conoscenza di esso, quando quel mistero veniva compendosi.

I^a q. 106 a. 4, ad 3 arg.

Fino al giorno del giudizio gli angeli superiori ricevono sempre nuove rivelazioni da parte di Dio, su quanto concerne la disposizione del mondo, e specialmente la salvezza degli eletti. Quindi gli angeli superiori hanno sempre qualche cosa su cui illuminare gli inferiori.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Mozione delle creature da parte di Dio

Questione 107

Proemio

Consideriamo adesso la **locuzione degli angeli**.

Esamineremo cinque punti:

1. Se un angelo parli con l'altro;
2. Se l'angelo inferiore parli a quello superiore;
3. Se l'angelo parli a Dio;
4. Se la distanza locale influisca sul parlare degli angeli;
5. Se il parlare di un angelo con l'altro sia conosciuto da tutti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che un angelo non parli con l'altro.

I^a q. 107 a. 1, arg. 1

Infatti, dice **S. Gregorio** che nello stato di resurrezione "la corporeità delle membra non nasconde la mente dell'uno agli occhi dell'altro". Molto meno dunque la mente d'un angelo può essere nascosta all'altro. Ma il parlare ha lo scopo di manifestare agli altri quel che è nascosto nella mente. **Non v'è dunque bisogno che un angelo parli all'altro.**

I^a q. 107 a. 1, arg. 2

Si parla in due modi: interiormente, con se stessi; **esteriormente, con gli altri**. Questo secondo modo si compie, o per mezzo di segni sensibili, quali la voce e il gesto, o per mezzo di organi corporei, quali la lingua e le dita: tutte cose che gli angeli non possono avere. Quindi un angelo non parla con l'altro.

I^a q. 107 a. 1, arg. 3

Chi sta per parlare, eccita prima l'attenzione di chi deve ascoltare. Ma non si vede con quale mezzo un angelo potrebbe eccitare l'attenzione d'un altro angelo: giacché questo, tra noi uomini, si fa mediante **segni sensibili**. Quindi un angelo non parla con l'altro.

I^a q. 107 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Corinti, 13, 1**: "Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli".

I^a q. 107 a. 1. RESPONDEO:

Esiste una locuzione negli angeli; "è necessario però", come osserva S. Gregorio, "che la mente nostra si elevi al di sopra delle condizioni del parlare materiale e consideri i sublimi e occulti modi del parlare interiore". Per capire dunque in che modo un angelo parli all'altro, bisogna ricordare, come abbiamo detto precedentemente [q.82, a.4], trattando degli atti e delle potenze dell'anima, che è la volontà a muovere l'intelletto alla sua operazione. Ora l'oggetto intelligibile si trova nell'intelletto in tre modi: - primo, sotto forma di abito, cioè come oggetto della memoria, conforme all'insegnamento di S. Agostino; - secondo, come oggetto del pensiero attuale; - terzo, come riferito ad altro.

È chiaro poi che il passaggio dell'oggetto dal primo modo al secondo si compie dietro il comando della volontà: tanto è vero che nella definizione dell'abito si dice: "del quale uno usa quando vuole". Sempre per mezzo della volontà si compie il passaggio dal secondo modo al terzo: è per mezzo della volontà, infatti, che il concetto della mente viene riferito ad altro, vale a dire, o all'operazione da compiere, o alla manifestazione di esso ad altri. - Ora, quando la mente si applica a considerare quello che possiede in maniera abituale, si dice che uno parla a se stesso: infatti il concetto della mente viene chiamato parola interiore. Quando poi l'idea d'una mente angelica viene ordinata dalla rispettiva volontà ad essere manifestata a un altro, essa viene ad essere conosciuta dall'altro: e così un angelo parla all'altro. Parlare, infatti, è lo stesso che manifestare agli altri i propri pensieri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 107 a. 1, ad 1 arg.

In noi, il concetto interiore della mente è come racchiuso da un doppio ostacolo:

- Il primo ostacolo è costituito dalla stessa volontà che ha il potere di ritenere internamente quel concetto o di indirizzarlo al di fuori. E sotto questo aspetto, nessuno, ad eccezione di Dio, può vedere la mente di un altro, come scrive S. Paolo, 1Corinti, 2, 11: "Nessuno tra gli uomini conosce le cose dell'uomo, tranne lo spirito dell'uomo che è in lui".

- Il secondo ostacolo è costituito dalla materialità del corpo. Di qui avviene che, anche quando la volontà ha ordinato il concetto della mente a essere manifestato a un altro, esso non è subito conosciuto dall'altro, ma si richiedono dei segni sensibili. A questo proposito scrive S. Gregorio: "Per gli occhi estranei noi stiamo nel segreto della mente quasi come dietro le pareti del corpo: ma se desideriamo manifestarci, usciamo fuori quasi passando per la porta della lingua, per mostrarci quali siamo internamente". Ora, l'angelo non ha un tale ostacolo. Quindi, appena egli ha determinato di manifestare il suo pensiero, l'altro lo conosce all'istante.

q. 107 a. 1, ad 2 arg.

Il parlare esteriore, che si effettua mediante la voce, a noi è necessario per superare l'ostacolo del corpo. Esso perciò non conviene all'angelo, ma a lui conviene solo il parlare interiore; e questo si effettua non soltanto col parlare a se stessi pensando, ma anche con l'indirizzare, per mezzo della volontà, il proprio pensiero agli altri. Quindi la lingua degli angeli metaforicamente non è che la virtù dell'angelo con la quale egli manifesta il suo pensiero.

I^a q. 107 a. 1, ad 3 arg.

Quanto agli angeli buoni, che sempre si vedono reciprocamente nel Verbo, non ci sarebbe bisogno di porre un mezzo per eccitarne l'attenzione: poiché, come l'uno vede sempre l'altro, così in esso vede sempre tutto ciò che a lui rivolge. Ma siccome gli angeli potevano parlarsi anche nello stato di natura, e gli angeli malvagi si parlano tuttora, si deve rispondere che, come il senso è mosso dall'oggetto sensibile, così l'intelletto viene mosso da quello intelligibile. Quindi, come il senso viene eccitato mediante un segno sensibile, così la mente dell'angelo può essere eccitata all'attenzione mediante una qualche virtù intellettuale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'angelo inferiore non parli a quello superiore.

I^a q. 107 a. 2, arg. 1

Infatti Sopra quelle parole di **S. Paolo, 1Corinti, 13, 1** "Se io parlassi le lingue degli uomini e degli angeli", la **Glossa** dice che il parlare degli angeli non è altro che il loro illuminare. Ora, come si è visto, gli angeli inferiori non illuminano mai quelli superiori. Quindi neppure parlano ad essi.

I^a q. 107 a. 2, arg. 2

Come si è già detto, illuminare non è altro che manifestare agli altri quanto si conosce. Ma parlare significa la stessa cosa. Quindi parlare e illuminare sono la stessa cosa: e così ritorna la difficoltà precedente.

I^a q. 107 a. 2, arg. 3

Dice **S. Gregorio** che "Dio parla agli angeli rivelando ai loro cuori i suoi segreti invisibili". Ma ciò è lo stesso che **illuminare**. Quindi ogni parlare di Dio è un **illuminare**. Per la medesima ragione, dunque, ogni parlare dell'angelo è anch'esso un'illuminazione. In nessun modo perciò l'angelo inferiore può parlare a quello superiore.

I^a q. 107 a. 2. SED CONTRA:

Stando alla interpretazione di **Dionigi**, gli angeli inferiori chiesero a quelli superiori, **Salmo, 23, 10**: "Chi è questo re della gloria?".

I^a q. 107 a. 2. RESPONDEO:

Gli angeli inferiori possono parlare a quelli superiori. Per comprenderlo, si deve considerare che, negli angeli, illuminare è sempre un parlare, ma parlare non è sempre un illuminare. Si è visto infatti che il parlare di un angelo con l'altro non è che un indirizzare a lui il proprio pensiero dietro il comando della volontà. Ora, i concetti formati dalla mente si possono riferire a due principi: cioè direttamente a Dio che è la verità prima; e alla volontà del conoscente, in forza della quale noi consideriamo attualmente un oggetto. Ma la verità è luce dell'intelligenza, e norma di ogni verità è lo stesso Dio; perciò la manifestazione di un concetto, in quanto dipende dalla prima verità, è insieme un parlare e un illuminare; come quando un uomo insegna all'altro: "Il cielo è stato creato da Dio", oppure: "L'uomo è un animale". Invece, la manifestazione delle cose, che dipendono dalla volontà del conoscente, non può chiamarsi illuminazione, ma locuzione soltanto; come nel caso che uno dicesse a un altro: "Voglio imparare questo", oppure: "Voglio fare questa o quella cosa". E la ragione si è che la volontà creata non è né luce, né norma della verità, ma partecipa soltanto della luce: quindi, comunicare agli altri ciò che procede dalla volontà creata, in quanto tale, non è un illuminare. Infatti, non ha niente a che fare con la perfezione del mio intelletto conoscere ciò che tu vuoi o ciò che tu intendi: ma solo conoscere la sostanza della verità.

È chiaro, d'altra parte, che gli angeli si denominano superiori o inferiori in rapporto a quel principio che è Dio. Perciò, l'illuminazione dipendente da quel principio che è Dio, viene trasmessa solo dagli angeli superiori a quelli inferiori. In rapporto invece all'altro principio che è la volontà, la stessa persona che vuole è prima e suprema. Perciò la manifestazione delle cose che appartengono alla volontà, è fatta dalla stessa persona che vuole, direttamente a chi essa vuole. E sotto questo aspetto gli angeli parlano, reciprocamente, quelli superiori a quelli inferiori, e questi a quelli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 107 a. 2, ad 1 e 2 arg.

Si è risposto così anche alla prima e alla seconda difficoltà.

I^a q. 107 a. 2, ad 3 arg.

Ogni parlare di Dio agli angeli è anche un illuminare: perché, essendo la volontà di Dio norma di verità, anche il sapere quel che Dio vuole appartiene alla perfezione e illuminazione della mente creata. Ma altrettanto non vale per la volontà dell'angelo, come si è detto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'angelo non parli a Dio.

I^a q. 107 a. 3, arg. 1

Si parla per manifestare qualche cosa agli altri. **Ma l'angelo non può manifestare niente a Dio, il quale sa tutto.** Quindi l'angelo non parla a Dio.

I^a q. 107 a. 3, arg. 2

Parlare è indirizzare il proprio pensiero ad altri, come si è detto. **Ora l'angelo indirizza sempre il proprio pensiero a Dio.** Quindi, se egli parlasse a Dio una volta, gli parlerebbe sempre: cosa questa che talora **non sembra possibile**, poiché qualche volta gli angeli parlano tra di loro. Perciò sembra più verosimile che l'angelo non parli mai a Dio.

I^a q. 107 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Zaccaria, 1, 12**: **"Rispose l'angelo del Signore e disse: "Signore degli eserciti, sino a quando continuerai a non avere compassione di Gerusalemme?"".** Dunque l'angelo parla a Dio.

I^a q. 107 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo spiegato, la locuzione angelica si compie indirizzando il pensiero verso un soggetto diverso. Ora una cosa può essere così indirizzata per due scopi:

- **Primo**, per essere comunicata all'altro: nel mondo fisico, p. es., il principio attivo è così ordinato al principio passivo, e nella locuzione umana l'insegnante è ordinato all'alunno. **E sotto questo aspetto l'angelo non può parlare a Dio in nessun modo**, né di quanto appartiene alla verità oggettiva, né di quanto dipende dalla volontà creata: poiché Dio di ogni verità e di ogni volontà è principio e causa.

- **Secondo**, una cosa può essere indirizzata verso un soggetto estraneo, per riceverne qualche cosa: così nel mondo fisico il principio passivo è ordinato al principio attivo, e nella locuzione umana l'alunno si indirizza all'insegnante. **Ed è in questo modo che l'angelo parla a Dio, o consultando la volontà divina** sul da farsi, o ammirando la di lui eccellenza che egli non può mai comprendere totalmente; cosicché S. Gregorio fa osservare, che "gli angeli parlano a Dio quando, riguardando al di sopra di sé, escono in sentimenti di ammirazione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 107 a. 3, ad 1 arg.

Il parlare non ha sempre lo scopo di manifestare ad altri qualche cosa; ma talora ha lo scopo finale di **ricevere una manifestazione**; com'è quando l'alunno chiede spiegazioni al suo insegnante.

I^a q. 107 a. 3, ad 2 arg.

Gli angeli non cessano mai di parlare a Dio con la **lode** e con l'**ammirazione**. Ma la locuzione, con la quale essi consultano la divina sapienza sul da farsi, si limita a quelle circostanze in cui devono compiere qualche cosa di nuovo, su cui desiderano essere illuminati.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **distanza locale** influisca sulla locuzione degli angeli.

I^a q. 107 a. 4, arg. 1

Infatti A detta del **Damasceno**, "**T'angelo opera dove si trova**". Ora, il parlare è una delle operazioni dell'angelo. Quindi, essendo l'angelo in un luogo determinato, sembra che un angelo possa parlare sino a una distanza di luogo determinata.

I^a q. 107 a. 4, arg. 2

Chi grida quando parla, lo fa a causa della lontananza di colui che ascolta. Ma leggiamo in Isaia, a proposito dei Serafini, **Isaia, 6, 3** che "**T'uno gridava verso l'altro**". Dunque la distanza locale influisce sulla locuzione degli angeli.

I^a q. 107 a. 4. SED CONTRA:

Narra il Vangelo che il ricco posto nell'inferno parlava ad Abramo, senza che lo impedisse la distanza di luogo. Molto meno dunque la distanza locale può impedire il parlare di un angelo con l'altro.

I^a q. 107 a. 4. RESPONDEO:

Il parlare dell'angelo consiste, come abbiamo spiegato, in **un'operazione intellettuale**. Ma l'operazione intellettuale dell'angelo **prescinde totalmente dalle condizioni di luogo e di tempo**: infatti anche la nostra intelligenza prescinde dalle circostanze di luogo e di tempo, e solo ne risente a causa dei fantasmi, che non si trovano negli angeli. Ora, la successione del tempo e la distanza locale non influiscono affatto in ciò che prescinde del tutto dalle condizioni di luogo e di tempo. Quindi la distanza locale non può costituire un impedimento per la locuzione degli angeli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 107 a. 4, ad 1 arg.

La locuzione degli angeli, come si è detto, è una parola interiore, che però viene percepita; essa quindi è nell'angelo che parla e, conseguentemente, anche nel luogo dove l'angelo parla. Ma **come la distanza locale non impedisce a un angelo di vedere l'altro; così neppure gli impedisce di percepire in lui quanto l'altro gli rivolge, cioè di percepire la sua parola.**

I^a q. 107 a. 4, ad 2 arg.

Il grido di cui si parla non è il grido materiale, che viene emesso a causa della distanza; ma sta a indicare la **grandiosità delle cose che venivano dette**, oppure l'intensità grande degli affetti, secondo l'espressione di S. Gregorio: "Tanto meno uno grida, quanto meno desidera".

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la locuzione di un angelo con l'altro sia conosciuta da tutti.

I^a q. 107 a. 5, arg. 1

Il fatto che non tutti odono il parlare di un uomo con un altro dipende dalla distanza di luogo. Ma nel parlare degli angeli **la distanza locale non influisce affatto**, come abbiamo spiegato. Quindi, quando un angelo parla all'altro, è inteso da tutti.

I^a q. 107 a. 5, arg. 2

La capacità d'intendere è comune a tutti gli angeli. Se quindi il pensiero di un angelo è capito da quello a cui è indirizzato, sarà capito anche dagli altri.

I^a q. 107 a. 5, arg. 3

L'illuminazione è una specie di locuzione. Ma quando un angelo illumina l'altro, la sua illuminazione giunge a tutti gli angeli: perché, come dice **Dionigi**, "**ciascuna sostanza celeste comunica alle altre l'intellezione ricevuta**". Quindi anche la locuzione di un angelo con l'altro giunge a tutti.

I^a q. 107 a. 5. SED CONTRA:

All'uomo è possibile parlare da solo a un altro. Molto più dunque questo dev'essere possibile all'angelo.

I^a q. 107 a. 5. RESPONDEO:

Il pensiero di un angelo può essere percepito dall'altro, come abbiamo spiegato, per il fatto che il soggetto pensante **con la sua volontà lo indirizza a un altro**. Ora, può esserci un motivo per cui una cosa deve essere indirizzata a uno e non a un altro. Perciò, il pensiero di un angelo potrà essere conosciuto da uno, e non dagli altri. **Cosicché la locuzione di un angelo con un altro non sarà percepita dagli altri, non per colpa della distanza locale, ma perché così determina la volontà.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 107 a. 5, ad 1 e 2 arg.

Abbiamo così risposto anche alla prima e alla seconda difficoltà.

I^a q. 107 a. 5, ad 3 arg.

L'illuminazione riguarda le verità che emanano dalla prima regola di verità, la quale è la causa universale di tutti gli angeli: perciò le **illuminazioni** sono comuni a tutti. La **locuzione** invece può riguardare cose che si riferiscono direttamente all'esercizio della volontà creata, che è proprio di ciascun angelo: perciò non è necessario che siffatte locuzioni siano rivolte a tutti.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Gli angeli > Ordinamento degli angeli in gerarchie e ordini

Questione 108 **Proemio**

Possiamo ora considerare l'ordinamento degli angeli in gerarchie e ordini: poiché abbiamo detto che quelli superiori illuminano gli inferiori, e non viceversa.

Su tale questione discuteremo otto quesiti:

- 1. Se gli angeli costituiscano tutti una sola gerarchia;**
- 2. Se in una gerarchia vi sia un ordine soltanto;**

3. Se in un ordine vi siano più angeli;
4. Se la distinzione delle gerarchie e degli ordini provenga dalla natura;
5. Quali siano i nomi e le proprietà dei singoli ordini;
6. Quale sia il rapporto degli ordini tra loro;
7. Se gli ordini permangano dopo il giorno del giudizio;
8. Se gli uomini vengano assunti agli ordini degli angeli.

[L'argomento non è certo dei più facili data la scarsità dei cenni positivi della rivelazione sui quali soltanto possiamo costruire in questo campo. I teologi del secolo XIII partivano dall'idea che le opere dello **Pseudo Dionigi** risalissero realmente all'epoca apostolica e quindi si affidavano in tutto alle ardite speculazioni del 'De Caelesti Hierarchy', cercando di conciliare con esse gli altri testi della tradizione cristiana. Per ristabilire il senso delle proporzioni possiamo formulare in questi termini le conclusioni dei teologi più recenti:

- 1) Dalla Sacra Scrittura, dalla Tradizione e dalle più severe ragioni teologiche risulta evidente che esiste tra gli angeli una certa gerarchia;
- 2) Non è ugualmente certo il numero degli ordini, o cori di cui è composto l'ordine gerarchico degli angeli;
- 3) La dottrina oggi così comune che ammette nove cori di angeli, ha un certo fondamento nella Scrittura e può trovare qualche appoggio nell'antica tradizione della Chiesa;
- 4) Non è certa la distribuzione dei vari ordini nei nove cori: l'ordine è stabilito da Dionigi non ha maggiori probabilità di quello fissato da Gregorio;
- 5) E' soltanto probabile che i nove cori degli angeli siano distribuiti a gruppi di tre , così da formare tre gerarchie distinte.

Per San Tommaso l'autorità di Dionigi era tale da essere sufficiente a controbattere qualsiasi argomento.]

Pseudo-Dionigi Areopagita (BENEDETTO XVI - Mercoledì, 14 maggio 2008)

Cari fratelli e sorelle,

oggi vorrei, nel corso delle catechesi sui Padri della Chiesa, parlare di una figura assai misteriosa: un teologo del sesto secolo, il cui nome è sconosciuto, che ha scritto sotto lo **pseudonimo di Dionigi Areopagita**. Con questo pseudonimo egli alludeva al passo della Scrittura che abbiamo adesso ascoltato, cioè alla vicenda raccontata da San Luca nel XVII capitolo degli *Atti degli Apostoli*, dove viene riferito che Paolo predicò in **Atene sull'Areopago**, per una élite del grande mondo intellettuale greco, ma alla fine la maggior parte degli ascoltatori si dimostrò disinteressata, e si allontanò deridendolo; tuttavia alcuni, pochi ci dice San Luca, si avvicinarono a Paolo aprendosi alla fede. **L'evangelista ci dona due nomi: Dionigi, membro dell'Areopago, e una certa donna, Damaris.**

Se l'autore di questi libri ha scelto cinque secoli dopo lo pseudonimo di Dionigi Areopagita vuol dire che sua intenzione era di mettere la saggezza greca al servizio del Vangelo, **aiutare l'incontro tra la cultura e l'intelligenza greca e l'annuncio di Cristo**; voleva fare quanto intendeva questo Dionigi, che cioè il pensiero

greco si incontrasse con l'annuncio di San Paolo; essendo greco, farsi discepolo di San Paolo e così discepolo di Cristo.

Perché egli nascose il suo nome e scelse questo pseudonimo? Una parte di risposta è già stata data: voleva proprio esprimere questa intenzione fondamentale del suo pensiero. Ma ci sono **due ipotesi** circa questo anonimato coperto da uno pseudonimo. Una prima ipotesi dice: era una voluta falsificazione, con la quale, ridatando le sue opere al primo secolo, al tempo di San Paolo, egli **voleva dare alla sua produzione letteraria un'autorità quasi apostolica**.

Ma migliore di questa ipotesi — che mi sembra poco credibile — è l'altra: che cioè egli **volesse proprio fare un atto di umiltà**. Non dare gloria al proprio nome, non creare un monumento per se stesso con le sue opere, **ma realmente servire il Vangelo, creare una teologia ecclesiale, non individuale, basata su se stesso**. In realtà riuscì a costruire una teologia che, certo, possiamo datare al sesto secolo, ma non attribuire a una delle figure di quel tempo: è una teologia un po' disindividualizzata, cioè una teologia che esprime un pensiero comune in un linguaggio comune. Era un tempo di acerrime polemiche dopo il Concilio di Calcedonia; lui invece, **nella sua settima Epistola, dice: «Non vorrei fare delle polemiche; parlo semplicemente della verità, cerco la verità»**. E la luce della verità da se stessa fa cadere gli errori e fa splendere quanto è buono. Con questo principio egli purificò il pensiero greco e lo mise in sintonia con il Vangelo. Questo principio, **che egli rivela nella sua settima Epistola, è anche espressione di un vero spirito di dialogo**: cercare non le cose che separano, cercare la verità nella Verità stessa; essa poi riluce e fa cadere gli errori.

Quindi, pur essendo la teologia di questo autore, per così dire “soprapersonale”, realmente ecclesiale, noi possiamo collocarla nel VI secolo. Perché? **Lo spirito greco, che egli mise al servizio del Vangelo, lo incontrò nei libri di un certo Proclo, morto nel 485 ad Atene: questo autore apparteneva al tardo platonismo, una corrente di pensiero che aveva trasformato la filosofia di Platone in una sorte religione filosofica, il cui scopo alla fine era di creare una grande apologia del politeismo greco e ritornare, dopo il successo del cristianesimo, all'antica religione greca**. Voleva dimostrare che, in realtà, le divinità erano le forze operanti nel cosmo. La conseguenza era che doveva ritenersi più vero il politeismo che il monoteismo, con un unico Dio creatore. **Era un grande sistema cosmico di divinità, di forze misteriose, quello che mostrava Proclo**, per il quale in questo cosmo deificato l'uomo poteva trovare l'accesso alla divinità. Egli però distingueva le strade per i semplici, i quali non erano in grado di elevarsi ai vertici della verità — per loro certi riti anche superstiziosi potevano essere sufficienti — e le strade per i saggi, che invece dovevano purificarsi per arrivare alla pura luce.

Questo pensiero, come si vede, è profondamente anticristiano. È una reazione tarda contro la vittoria del cristianesimo. Un uso anticristiano di Platone, mentre era già in corso un uso cristiano del grande filosofo. **È interessante che questo Pseudo-Dionigi abbia osato servirsi proprio di questo pensiero per mostrare la verità di Cristo; trasformare questo universo politeistico in un cosmo creato da Dio – nell'armonia del cosmo di Dio dove tutte le forze sono lode di Dio – e mostrare questa grande armonia, questa sinfonia del cosmo che va dai serafini agli angeli e agli arcangeli, all'uomo e a tutte le creature che insieme riflettono la bellezza di Dio e rendono lode a Dio. Trasformava così l'immagine politeista in un elogio del Creatore e della sua creatura.**

Possiamo in questo modo scoprire le **caratteristiche essenziali del suo pensiero**: esso è innanzitutto una lode cosmica. **Tutta la creazione parla di Dio ed è un elogio di Dio**. Essendo la creatura una lode di Dio, la teologia dello Pseudo-Dionigi diventa una **teologia liturgica**: Dio si trova soprattutto lodandolo, non solo riflettendo; e la liturgia non è qualcosa di costruito da noi, qualcosa di inventato per fare un'esperienza religiosa durante un certo periodo di tempo; **essa è il cantare con il coro delle creature e l'entrare nella realtà cosmica stessa**. E proprio così la liturgia, apparentemente solo ecclesiastica, diventa larga e grande, diventa nostra unione con il linguaggio di tutte le creature. Egli dice: non si può parlare di Dio in modo astratto; parlare di Dio è sempre un *hymnèin* – un cantare per Dio con il grande canto delle creature, che si riflette e concretizza nella lode liturgica. **Tuttavia, pur essendo la sua teologia cosmica, ecclesiale e liturgica, essa è anche profondamente personale. Egli creò la prima grande teologia mistica**. Anzi la parola “mistica” acquisisce con lui un nuovo significato. Fino a quel tempo per i cristiani tale parola era equivalente alla parola “sacramentale”, cioè quanto appartiene al *mystèrion*, al sacramento. **Con lui la parola “mistica” diventa più personale, più intima: esprime**

il cammino dell'anima verso Dio. E come trovare Dio? Qui osserviamo di nuovo un elemento importante nel suo dialogo tra filosofia greca e cristianesimo, tra pensiero pagano e fede biblica. Apparentemente quanto dice Platone e quanto dice la grande filosofia su Dio è molto più alto, è molto più “vero”; la Bibbia appare abbastanza “barbara”, semplice, precritica si direbbe oggi; ma lui osserva che proprio questo è necessario, perché così possiamo capire che i più alti concetti su Dio non arrivano mai fino alla sua vera grandezza; sono sempre impropri. **Le immagini bibliche ci fanno, in realtà, capire che Dio è sopra tutti i concetti; nella loro semplicità noi troviamo, più che nei grandi concetti, il volto di Dio e ci rendiamo conto della nostra incapacità di esprimere realmente che cosa Egli è. Si parla così – è lo stesso Pseudo-Dionigi a farlo – di una “teologia negativa”.** Possiamo più facilmente dire che cosa Dio non è, che non esprimere che cosa Egli è veramente. Solo tramite queste immagini possiamo indovinare il suo vero volto che, d'altra parte, è molto concreto: è Gesù Cristo. **E benché Dionigi ci mostri, seguendo Proclo, l'armonia dei cori celesti, in cui sembra che tutti dipendano da tutti, il nostro cammino verso Dio, però, rimarrebbe molto lontano da Lui, egli sottolinea che, alla fine, la strada verso Dio è Dio stesso, il Quale si è fatto vicino a noi in Gesù Cristo.**

E così una teologia grande e misteriosa diventa anche molto concreta sia nell'interpretazione della liturgia sia nel discorso su Gesù Cristo: **con tutto ciò, questo Dionigi Areopagita ebbe un grande influsso su tutta la teologia medievale, su tutta la teologia mistica sia dell'Oriente sia dell'Occidente, fu quasi riscoperto nel tredicesimo secolo soprattutto da San Bonaventura,** il grande teologo francescano che in questa teologia mistica trovò lo strumento concettuale **per interpretare l'eredità così semplice e così profonda di San Francesco: Bonaventura con Dionigi ci dice alla fine, che l'amore vede più che la ragione.** Dov'è la luce dell'amore non hanno più accesso le tenebre della ragione; l'amore vede, l'amore è occhio e l'esperienza ci dà più che la riflessione. **Che cosa sia questa esperienza, Bonaventura lo vide in San Francesco: è l'esperienza di un cammino molto umile, molto realistico, giorno per giorno, è questo andare con Cristo, accettando la sua croce.** In questa povertà e in questa umiltà – nell'umiltà che si vive anche nella ecclesialità – c'è un'esperienza di Dio che è più alta di quella che si raggiunge mediante la riflessione: in essa tocchiamo realmente il cuore di Dio.

Oggi esiste una nuova attualità di Dionigi Areopagita: egli appare come un grande mediatore nel dialogo moderno tra il cristianesimo e le teologie mistiche dell'Asia, la cui nota caratteristica sta nella convinzione **che non si può dire chi sia Dio;** di Lui si può parlare solo in forme negative; di Dio si può parlare solo col “non”, e solo entrando in questa esperienza del “non” Lo si raggiunge. **E qui si vede una vicinanza tra il pensiero dell'Areopagita e quello delle religioni asiatiche: egli può essere oggi un mediatore come lo fu tra lo spirito greco e il Vangelo.**

Si vede così che il dialogo non accetta la superficialità. Proprio quando uno entra nella profondità dell'incontro con Cristo si apre anche lo spazio vasto per il dialogo. **Quando uno incontra la luce della verità, si accorge che è una luce per tutti; scompaiono le polemiche e diventa possibile capirsi l'un l'altro o almeno parlare l'uno con l'altro, avvicinarsi.** Il cammino del dialogo è proprio l'essere vicini in Cristo a Dio nella profondità dell'incontro con Lui, nell'esperienza della verità che ci apre alla luce e ci aiuta ad andare incontro agli altri: la luce della verità, la luce dell'amore. E in fin dei conti ci dice: prendete la strada dell'esperienza, dell'esperienza umile della fede, ogni giorno. Il cuore diventa allora grande e può vedere e illuminare anche la ragione perché veda la bellezza di Dio. Preghiamo il Signore perché ci aiuti anche oggi a mettere al servizio del Vangelo la saggezza dei nostri tempi, scoprendo di nuovo la bellezza della fede, l'incontro con Dio in Cristo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che tutti gli angeli costituiscano una sola gerarchia.

I^a q. 108 a. 1, arg. 1

Poiché gli angeli sono le creature supreme, bisogna ritenere che il loro ordinamento sia ottimo. Ora, **ottimo è l'ordinamento della moltitudine che sottostà a un principato unico, come dimostra il Filosofo.** E siccome la gerarchia non è altro che **un sacro principato,** sembra evidente che tutti gli angeli costituiscano **una sola gerarchia.**

I^a q. 108 a. 1, arg. 2

Dionigi insegna che "la gerarchia è un ordinamento, una conoscenza e un atto". Ma tutti gli angeli convengono nell'essere ordinati a Dio, che essi conoscono e da cui sono regolati nelle loro azioni. Quindi tutti gli angeli appartengono a una sola gerarchia.

I^a q. 108 a. 1, arg. 3

Il sacro principato, chiamato gerarchia, si trova ugualmente negli uomini come negli angeli. Ma tutti gli uomini appartengono a una sola gerarchia. Quindi anche gli angeli appartengono a una sola gerarchia.

I^a q. 108 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi distingue tre gerarchie di angeli.

I^a q. 108 a. 1. RESPONDEO:

La gerarchia, come si è detto, è un sacro principato. Ma il termine principato sta a indicare, sia il principe, sia la moltitudine ordinata sotto di lui. E siccome unico principe è Dio, capo non solamente di tutti gli angeli, ma altresì degli uomini e di tutto il creato; ne segue che una sola è pure la gerarchia non solo di tutti gli angeli, ma di tutte le creature ragionevoli, atte a partecipare le cose sante, come si può capire dalle espressioni di S. Agostino, che parla di "due città o società, l'una degli angeli e degli uomini buoni, l'altra dei cattivi".

- Se invece consideriamo il principato in rapporto alla moltitudine ordinata sotto il principe, allora si può parlare di un solo principato quando la moltitudine è fatta per essere governata con un unico e identico regime. Ma le cose che non possono sottostare a un unico regime devono appartenere a principati distinti: difatti sotto un medesimo re possono trovarsi città diverse, governate da leggi e da magistrati differenti.

Ora, è evidente che gli uomini percepiscono le illuminazioni divine in maniera differente dagli angeli: mentre infatti gli angeli le percepiscono nella loro nuda intelligibilità, gli uomini le percepiscono attraverso immagini sensibili, come insegna Dionigi. Era perciò necessario distinguere la gerarchia umana da quella angelica.

In base allo stesso criterio anche negli angeli si distinguono tre gerarchie. Nel trattare infatti della conoscenza degli angeli, si disse che quelli superiori hanno una conoscenza della verità più universale degli angeli inferiori. Ora, una tale universalità di conoscenza può essere distinta in tre gradi. E invero, le ragioni delle cose, intorno alle quali gli angeli vengono illuminati, possono essere considerate da tre punti di vista.

+ **Primo**, in quanto emanano dal primo principio universale che è Dio: e codesto modo di conoscere *[le ragioni delle cose]* compete alla **prima gerarchia** che si trova a contatto immediato con Dio, e "quasi dimora nei vestiboli della Divinità", come si esprime **Dionigi**.

+ **Secondo**, in quanto tali ragioni dipendono dalle **cause universali create**, che includono già una certa molteplicità: e codesto modo di conoscere conviene alla **seconda gerarchia**.

+ **Terzo**, in quanto tali ragioni vengono applicate alle singole cose e in quanto dipendono dalle loro **cause particolari**: e codesto modo di conoscere conviene **all'infima gerarchia**. Tutto questo sarà messo in piena luce quando si tratterà dei singoli ordini. Così dunque si distinguono le gerarchie in rapporto alla moltitudine governata.

Sbagliano perciò manifestamente, e vanno contro il pensiero di Dionigi, coloro i quali pongono nelle Persone divine una gerarchia da essi denominata sopra celeste. Infatti tra le Persone divine vi è ordine di natura, ma non di gerarchia. Secondo l'insegnamento di **Dionigi**, "l'ordine di gerarchia fa sì che mentre gli uni sono

purificati, illuminati e perfezionati; gli altri invece purificano, illuminano e perfezionano". **Ma non sia mai che si pensi tutto questo delle Persone divine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 108 a. 1, ad 1 arg.

L'argomento vale per il principato considerato in rapporto al principe: infatti, come intende provare il Filosofo nei passi citati, è cosa ottima per la moltitudine essere governata da un unico principe.

q. 108 a. 1, ad 2 arg.

In rapporto alla conoscenza immediata di Dio, che tutti vedono allo stesso modo, cioè per essenza, non si distinguono gerarchie negli angeli: ma queste si distinguono, come è stato detto, in rapporto alle ragioni delle cose create.

I^a q. 108 a. 1, ad 3 arg.

Gli uomini appartengono tutti alla medesima specie, e una sola è la maniera di conoscere a essi connaturale: ma non si verifica altrettanto negli angeli. Quindi il confronto non regge.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in una gerarchia non vi siano più ordini.

I^a q. 108 a. 2, arg. 1

Infatti La suddivisione di un termine che serve a definire, suddivide anche il termine definito. Ma la gerarchia, al dire di Dionigi, è ordine. Se vi sono quindi molti ordini, la gerarchia perderà la sua unità.

I^a q. 108 a. 2, arg. 2

Ordini diversi sono gradi diversi. Ora, nel mondo degli spiriti i gradi sono stabiliti in base ai diversi doni spirituali. Ma negli angeli tutti i doni spirituali sono comuni perché "niente tra essi è partecipato con esclusività". Quindi non vi sono diversi ordini di angeli.

I^a q. 108 a. 2, arg. 3

Nella gerarchia ecclesiastica gli ordini si distinguono in base alle tre funzioni: purificare, illuminare e perfezionare; perché, come dice Dionigi, l'ordine dei Diaconi purifica, l'ordine dei Sacerdoti illumina, e l'ordine dei Vescovi perfeziona. Invece ciascun angelo purifica, illumina e perfeziona. Dunque non si dà distinzione di ordini negli angeli.

I^a q. 108 a. 2. SED CONTRA:

Scrive l'**Apostolo, Efesini, 1, 21** che **Dio costituì Cristo uomo sopra ogni Principato e Potestà e Virtù e Dominazione**; e questi sono ordini diversi di angeli, e alcuni di essi appartengono alla medesima gerarchia, come si vedrà in seguito.

I^a q. 108 a. 2. RESPONDEO:

Secondo quanto si è detto, una gerarchia costituisce un unico principato, vale a dire una sola moltitudine ordinata con un solo regime, sotto il governo di un solo principe. Ora, una moltitudine non sarebbe **ordinata**, ma confusa, se in essa non vi fossero **diversi ordini**. Dunque il concetto stesso di gerarchia esige una diversità di ordini. E questa diversità di ordini si fonda **sulla diversità degli uffici e delle attività**. Del resto così

avviene anche nella società civile, dove troviamo diversi ordini in base alle diverse attività: infatti l'ordine dei magistrati è diverso da quello dei militari, da quello degli agricoltori, e via dicendo.

Ma sebbene codesti ordini civili siano molti, essi nondimeno possono ridursi tutti a tre, considerando che ogni comunità perfetta presenta principio, mezzo e fine. Cosicché in qualsiasi stato o città si riscontra un triplice ordine di persone: vi sono infatti quelle di grado più elevato, come i patrizi; altre di grado infimo, come il popolo minuto; altre di grado intermedio, come la classe media.

- Analogamente si possono distinguere gli ordini in ciascuna gerarchia in base alle attività e alle funzioni (degli angeli); e tutta codesta diversità si riduce ai tre gradi: **supremo, medio e infimo**. Questa è la ragione per cui **Dionigi** ammette tre ordini in ciascuna gerarchia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 108 a. 2, ad 1 arg.

Il termine ordine ha due accezioni. La prima (generica) indica tutto l'ordinamento che abbraccia sotto di sé diversi gradi; e secondo tale accezione si dice che la gerarchia è un ordine. La seconda indica un solo grado: e secondo questa accezione si dice che esistono più ordini in una medesima gerarchia.

I^a q. 108 a. 2, ad 2 arg.

È vero che nella società angelica tutto è posseduto in comune, ma è pur vero che alcuni doni sono posseduti in modo più eccellente dagli uni che dagli altri. Infatti qualunque cosa sarà sempre posseduta più perfettamente da chi può, piuttosto che da chi non può comunicarla: così, p. es., sarà più caldo un corpo capace di riscaldare, che un corpo caldo senza questa capacità; e sarà più dotto chi può anche insegnare di chi invece non ne è ancora capace. E quanto più perfetto è il dono che uno può comunicare, tanto più esso si trova in un grado più perfetto: così, si trova in un grado superiore di insegnamento, chi è capace d'insegnare una scienza più alta. Ora, la diversità di gradi o di ordini negli angeli va considerata, secondo questa analogia, in base alla diversità dei loro uffici e funzioni.

I^a q. 108 a. 2, ad 3 arg.

L'infimo angelo è sempre superiore all'uomo più elevato della nostra gerarchia, secondo quel detto evangelico: "Il più piccolo nel Regno dei cieli è più grande di lui", cioè di Giovanni Battista, del quale "tra i nati di donna nessuno è sorto più grande". Per conseguenza, l'infimo angelo della gerarchia celeste può non soltanto purificare, ma anche illuminare e perfezionare, e in un modo più alto che non facciano gli ordini della nostra gerarchia. Quindi gli ordini celesti non si distinguono in base alla distinzione di codeste funzioni; ma in base ad altre differenze della loro attività.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che in un ordine non vi siano più angeli.

I^a q. 108 a. 3, arg. 1

Si è detto sopra che gli angeli sono tutti disuguali tra loro. Si dicono invece di un solo ordine esseri tra loro uguali. Quindi non esistono più angeli di un solo ordine.

I^a q. 108 a. 3, arg. 2

Ciò che può essere compiuto perfettamente da uno solo, è superfluo farlo compiere da molti. Ora, le mansioni spettanti a un ufficio angelico possono essere espletate perfettamente da un unico angelo; molto meglio di quanto l'unico sole non faccia perfettamente l'ufficio del sole; e ciò di tanto, di quanto l'angelo supera in

perfezione un corpo celeste. Se dunque, come si è detto, gli ordini si distinguono in base agli uffici, è superfluo che vi siano più angeli di un medesimo ordine.

I^a q. 108 a. 3, arg. 3

Gli angeli, come fu dimostrato, sono disuguali. Quindi, se esistono più angeli di uno stesso ordine, p. es., tre o quattro, l'infimo dell'ordine superiore sarà più vicino a quello supremo dell'ordine inferiore, che non a quello supremo del proprio ordine. E allora non si vede perché esso debba appartenere a un ordine piuttosto che all'altro. Perciò non esistono più angeli in uno stesso ordine.

I^a q. 108 a. 3. SED CONTRA:

Si legge in **Isaia, 6,3** che i **Serafini "gridavano l'uno all'altro"**. Quindi esistono più angeli nel solo ordine dei Serafini.

I^a q. 108 a. 3. RESPONDEO:

Chi ha la **conoscenza perfetta** di un dato genere di cose, è in grado di distinguere sino ai minimi particolari gli atti, le potenze, e le nature delle medesime. Chi invece ne ha una **conoscenza imperfetta**, deve limitarsi a delle **distinzioni generiche**, che si fondano su pochi elementi. Così, chi conosce imperfettamente gli esseri materiali, distingue i loro ordini genericamente, ponendo in un ordine i corpi celesti, in un altro i corpi inferiori inanimati, in un altro le piante, e in un altro gli animali; chi invece li conoscesse perfettamente, sarebbe in grado di distinguere ordini diversi tra gli stessi corpi celesti, e così tra gli altri ricordati.

Ora, **noi possediamo una conoscenza imperfetta degli angeli e dei loro uffici**, come afferma **Dionigi**. Quindi noi possiamo distinguere gli uffici e gli ordini degli angeli soltanto in generale; cosicché veniamo a raggruppare molti angeli sotto un unico ordine. Se invece conoscessimo perfettamente gli uffici degli angeli e le loro distinzioni, noi conosceremmo perfettamente che ciascun angelo più di una qualsiasi stella, ha un proprio ufficio e un proprio ordine nel creato, anche se (attualmente) a noi rimane ignoto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 108 a. 3, ad 1 arg.

Tutti gli angeli di uno stesso ordine sono uguali in qualche modo, rispetto cioè a quella particolarità che li costituisce in un solo ordine: ma in senso assoluto non sono uguali. Ed è per questo che Dionigi ritiene possibile distinguere in un medesimo ordine di angeli i primi, gli intermedi e gli ultimi.

I^a q. 108 a. 3, ad 2 arg.

La distinzione specifica degli ordini e degli uffici, in forza della quale ogni angelo ha il suo proprio ufficio e il suo proprio ordine, è a noi ignota.

I^a q. 108 a. 3, ad 3 arg.

In una superficie, che sia per metà bianca e per metà nera, le due parti contigue del bianco e del nero sono localmente più vicine tra loro di quanto possano esserlo due parti della zona bianca, però sono più lontane tra loro per qualità; allo stesso modo due angeli, che stiano ai confini di due ordini, sono più vicini tra loro per affinità di natura che non ciascuno di loro con qualche altro del proprio ordine; non sono però vicini per idoneità a uffici consimili, la quale idoneità si estende entro un ambito determinato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che negli angeli la distinzione delle **gerarchie** e degli **ordini** non provenga dalla **natura**.

I^a q. 108 a. 4, arg. 1

Infatti Gerarchia significa sacro principato e, nella sua definizione, Dionigi pone che esso "tende a rendere, per quanto può, deiforme". Ora, la santità o deiformità si attua negli angeli per mezzo della grazia, non per mezzo della natura. Quindi anche la distinzione delle gerarchie e degli ordini deriva negli angeli dalla grazia e non dalla natura.

I^a q. 108 a. 4, arg. 2

Serafino, come spiega **Dionigi**, significa "ardente" o "infiammante". Ma simili proprietà appartengono evidentemente alla carità, la quale non proviene dalla natura, ma dalla grazia: infatti essa "s'è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato", **come dice S. Paolo, Romani, 5, 5; e questo testo**, secondo **S. Agostino**, "non riguarda solo gli uomini santi, ma può applicarsi anche ai santi angeli". Quindi gli ordini non provengono negli angeli dalla natura, ma dalla grazia.

I^a q. 108 a. 4, arg. 3

La gerarchia ecclesiastica si modella su quella celeste. Ora, tra gli uomini gli ordini non provengono dalla natura, ma dal dono della grazia, giacché non dipende dalla natura che uno sia vescovo, un altro sacerdote e un altro diacono. Quindi neppure tra gli angeli gli ordini possono dipendere dalla natura, ma dalla grazia soltanto.

I^a q. 108 a. 4. SED CONTRA:

Secondo il **Maestro delle Sentenze**, "si chiama ordine angelico una moltitudine di spiriti celesti che sono simili tra loro per un qualche dono della grazia, come sono affini per la partecipazione di certi doni naturali". Perciò la distinzione degli ordini negli angeli si basa non soltanto sui doni gratuiti, ma anche sui doni naturali.

I^a q. 108 a. 4. RESPONDEO:

L'ordine (gerarchico) di governo, che è ordinamento della moltitudine sottoposta a un principato, **si desume per rapporto al fine**. Ora il fine degli angeli può considerarsi in due modi:

- **Primo**, in base alle loro **capacità naturali**, in quanto cioè essi hanno per fine **conoscere e amare Dio di una conoscenza e di un amore naturali**. E in rapporto a codesto fine, gli ordini angelici si distinguono in base ai **doni naturali**.

- **Secondo**, si può considerare in quanto supera le capacità naturali, consistendo esso **nella visione** della divina essenza e nella **fruizione** immobile della sua bontà; e a questo fine gli angeli possono arrivare solo mediante **la grazia**. Ora, in rapporto a tale fine, **la distinzione degli ordini deriva negli angeli come coronamento dai doni gratuiti**, ma come **predisposizione dai doni naturali**: perché agli angeli, come si disse **[q.62, a.6, ad 3]**, i doni gratuiti furono concessi secondo la portata dei doni naturali, ciò che non si verifica negli uomini. Ed è questa la ragione per cui negli uomini gli ordini si distinguono soltanto in base ai doni gratuiti, e non in base alla natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

La risposta alle altre difficoltà scaturisce dalle spiegazioni date.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che gli ordini angelici **non siano ben denominati**.

I^a q. 108 a. 5, arg. 1

Tutti gli spiriti celesti sono **Angeli e Virtù celesti**. Ora non è giusto assegnare come propri ad alcuni, nomi che sono comuni a tutti. Quindi non è giusto dare il nome di Angeli e di Virtù a due ordini particolari.

I^a q. 108 a. 5, arg. 2

Essere **Dominus** (Signore) è prerogativa di Dio, secondo quelle parole, **Salmo, 99, 3**: "Sappiate che Dio stesso è il Signore". Non è quindi conveniente chiamare **Dominazioni** uno degli ordini angelici.

I^a q. 108 a. 5, arg. 3

Il nome **Dominazione** si riferisce indubbiamente al **governo**. Altrettanto si dica dei nomi **Principati e Potestà**. Non è dunque cosa ragionevole assegnare queste tre denominazioni a tre ordini distinti.

I^a q. 108 a. 5, arg. 4

Gli Arcangeli son così chiamati perché sono quasi Angeli Principi. Un tal nome perciò non dovrebbe essere imposto a nessun altro ordine che a quello dei Principati.

I^a q. 108 a. 5, arg. 5

Il nome dei **Serafini** è desunto dall'ardore proveniente dalla carità; e il nome dei **Cherubini** è desunto dalla **scienza**. Ma carità e scienza sono doni comuni a tutti gli angeli. Perciò quei nomi non dovrebbero essere riservati a due soli ordini.

I^a q. 108 a. 5, arg. 6

Dire troni o seggi è la stessa cosa. Ora si suol dire che Dio ha sede nella creatura ragionevole, in quanto questa lo conosce e lo ama. Non dovrebbe dunque esserci distinzione tra l'ordine dei Troni e quello dei Cherubini e dei Serafini. - Perciò, concludendo, gli ordini angelici non risultano ben denominati.

I^a q. 108 a. 5. SED CONTRA:

V'è l'autorità della sacra Scrittura che così li denomina. Infatti troviamo i **Serafini** in **Isaia, 6, 2**; i **Cherubini** in **Ezechiele, 1**; i **Troni**, nella **Lettera ai Colossesi, 1, 16**; le **Dominazioni**, le **Virtù**, le **Potestà** e i **Principati**, nella **Lettera agli Efesini, 1, 21**; gli **Arcangeli**, nella **Lettera Canonica di Giuda, 9**; e gli **Angeli** in moltissimi luoghi della **Scrittura**.

I^a q. 108 a. 5. RESPONDEO:

Nella denominazione degli ordini angelici bisogna tener presente quel che afferma **Dionigi**, e cioè che "i nomi propri dei singoli ordini designano le loro proprietà". Per discernere poi quale sia la proprietà di ciascun ordine, è necessario riflettere che negli esseri disposti gerarchicamente, **una perfezione può trovarvisi in tre modi**: cioè in modo appropriato, in modo eccedente e in modo partecipato.

- Una perfezione si trova **in modo appropriato** in un soggetto, quando essa è adeguata e proporzionata alla natura del soggetto.

- Vi si trova **in modo eccedente**, quando la perfezione è al di sotto del soggetto cui viene attribuita, e conviene ad esso in grado sovraeminente; come si disse di tutti i nomi attribuiti a Dio.

- Vi si trova **in modo partecipato**, quando la perfezione suddetta non raggiunge nel soggetto tutta la sua pienezza; così i santi son chiamati dei per partecipazione.

- Quando dunque a un dato essere si voglia imporre un nome che ne denoti l'intrinseca proprietà, questo nome non **va desunto** né da ciò che esso partecipa imperfettamente, né da ciò che possiede in grado eccedente, ma

da ciò che è commisurato ad esso. Così, volendo denominare con nome proprio l'uomo, lo si dovrà chiamare **sostanza ragionevole** e non **sostanza intellettuale**, che è il nome proprio dell'angelo; giacché, mentre la semplice intelligenza conviene all'angelo come proprietà, **all'uomo conviene solo per partecipazione**; né si potrà chiamare **sostanza sensitiva**, che è il nome proprio del bruto, poiché la sensitività è qualcosa di meno di ciò che è proprio dell'uomo, ed essa, in confronto agli altri animali, conviene all'uomo **in grado eccedente**.

Venendo ora agli ordini angelici, bisogna considerare che le perfezioni spirituali sono comuni a tutti gli angeli; esse si trovano però in misura più abbondante negli angeli superiori che negli inferiori. Ma siccome v'è una graduatoria nelle stesse perfezioni, la perfezione superiore si attribuisce in modo appropriato all'ordine superiore e in modo partecipato a quello inferiore: viceversa, la perfezione inferiore si attribuisce in modo proprio all'ordine inferiore e in modo sovraeminente a quello superiore. Cosicché gli ordini più alti vengono denominati dalle più alte perfezioni.

Con codesto criterio, in base cioè alla disposizione degli angeli alle perfezioni spirituali, Dionigi spiega i nomi dei vari ordini.

- **S. Gregorio** invece nella spiegazione di tali nomi si fonda sui **ministeri esterni**. Dice infatti che "si chiamano Angeli, quelli deputati alle piccole ambasciate; Arcangeli, quelli deputati alle grandi; Virtù, quelli incaricati di compiere i miracoli; Potestà, quelli chiamati a respingere le forze avverse; Principati, quelli che presiedono agli stessi spiriti buoni".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 108 a. 5, ad 1 arg.

Angelo vuol dire messaggero. Perciò tutti gli spiriti celesti, in quanto sono latori dei messaggi di Dio, son chiamati angeli. Sennonché gli angeli superiori godono, in codesta manifestazione delle cose divine, di una certa eccellenza, ed è da questa che gli ordini superiori traggono il loro nome. Invece l'infimo ordine angelico non aggiunge nessuna eccellenza al comune ufficio di messaggero: e però esso è denominato dal semplice ufficio di messaggero. Ecco perché il nome comune diventa quasi proprio dell'infimo ordine. - Si potrebbe però anche pensare che l'infimo ordine è chiamato per antonomasia ordine degli Angeli, perché questi ultimi trasmettono a noi direttamente i messaggi divini.

Quanto poi al termine Virtù, esso può avere due accezioni. La prima come termine generico, e significa la potenza che è intermedia tra l'essenza e l'operazione: ed in tal senso tutti gli spiriti celesti sono chiamati virtù celesti, come son chiamati "essenze celesti". - La seconda in quanto sta a indicare un grado eminente di forza: e così esso è il nome proprio di un ordine. Per questo Dionigi afferma che "il nome delle Virtù denota una forza virile e incrollabile", ordinata a compiere prima di tutto le operazioni divine a esse convenienti, in secondo luogo ad accogliere quanto viene da Dio. Cosicché Virtù sta a significare che tali spiriti affrontano senza timore i compiti divini loro affidati: ciò che indubbiamente appartiene a forza d'animo.

q. 103 a. 5, ad 2 arg.

Scrivono Dionigi che "si deve celebrare in Dio la dominazione in modo del tutto singolare e trascendente: ma le sante Scritture conferiscono per partecipazione il titolo di Signori (Domini) anche agli ordini principali, da cui gli esseri inferiori ricevono parte dei doni divini". Quindi, come afferma sempre lo stesso Autore, il nome delle Dominazioni significa prima di tutto "libertà da condizione servile e da soggezione avvilita", quale è propria della plebe, "e da oppressione tirannica", quale patiscono a volte anche i magnati. Significa, poi, "una rigida e inflessibile disciplina di governo che non si piega a compiere nessun atto servile, né di quelli propri a chi è schiavo, né di quelli propri a chi è oppresso da tiranni". Significa, da ultimo, "brama e partecipazione del vero dominio che è in Dio". - In modo analogo, il nome di ciascun ordine significa sempre la partecipazione di quello che è in Dio, come, p. es., il nome Virtù significa la partecipazione della virtù divina; e così per gli altri.

I^a q. 108 a. 5, ad 3 arg.

I termini Dominazione, Potestà e Principato, si riferiscono al governo, ma sotto aspetti diversi. Infatti compito proprio di chi è signore (dominus) è solo quello di impartire gli ordini sul da farsi. Per questo S. Gregorio dice che "alcune schiere angeliche son chiamate Dominazioni perché le altre devono sottostare, obbedendo, ad esse". - Potestà invece indica un certo ordinamento, secondo il detto dell'Apostolo: "Chi resiste alla potestà, resiste all'ordinamento di Dio". Giustamente perciò Dionigi osserva che il termine Potestà designa un ordinamento relativo, sia alla ricezione dei comandi divini, sia al compimento di quelle azioni che gli angeli superiori esercitano su quelli inferiori, per condurli in alto. Dunque all'ordine delle Potestà spetta coordinare le cose che devono essere compiute dai subalterni. - Esercitare invece un principato vuol dire, secondo S. Gregorio, "essere primo tra gli altri", essere cioè quasi i primi nell'eseguire quanto è stato comandato. Per questo Dionigi afferma che il nome dei Principati sta a indicare "coloro che fanno da guida nell'ordinamento sacro". Infatti vengono chiamati propriamente principi, coloro che, primi tra gli altri, fanno loro da guida, come dice il Salmista: "Precedevano i principi uniti ai citaredi".

I^a q. 108 a. 5, ad 4 arg.

Secondo il pensiero di Dionigi, gli Arcangeli stanno tra i Principati e gli Angeli. Ora, una cosa intermedia, paragonata a uno degli estremi, appare diversa, in quanto partecipa anche la natura dell'altro: così un corpo tiepido è freddo, se viene paragonato a un corpo caldo; è caldo, se è paragonato a un corpo freddo. Analogamente, gli Arcangeli sono come Angeli Principi in rapporto agli Angeli; in rapporto invece ai Principati sono angeli. - Per S. Gregorio invece, essi si chiamano Arcangeli perché esercitano un principato solo sull'ordine degli Angeli, perché compiono le grandi ambasciate. I Principati invece sono così chiamati perché esercitano un principato su tutte le virtù celesti che eseguono i comandi divini.

I^a q. 108 a. 5, ad 5 arg.

Il nome dei Serafini non vien desunto dalla carità come tale, ma da una sovrabbondanza di carità, che indica la parola ardore o incendio. Perciò Dionigi lo interpreta in base alle proprietà del fuoco, in cui il valore è in grado eccedente. Ora, nel fuoco possiamo considerare tre cose. Primo, il suo movimento che tende verso l'alto e che è continuo. E sta a indicare che i Serafini si muovono invariabilmente verso Dio. - Secondo, la sua virtù attiva che è il calore. E questo si trova nel fuoco non in un modo qualsiasi, ma in un grado acuto, giacché esso è sommamente penetrativo nel suo agire, giungendo sino alle intime fibre; ed è inoltre accompagnato da un incontenibile fervore. Ciò serve a indicare l'azione potente esercitata sui loro sottoposti, per eccitarli a un fervore consimile e per purificarli col loro incendio. - Terzo, nel fuoco va considerato lo splendore. E sta a indicare che codesti angeli possiedono in se stessi una luce inestinguibile, e che illuminano perfettamente gli altri.

Parimenti, anche il nome dei Cherubini è desunto da una sovrabbondanza di scienza: perciò si fa corrispondere a "pienezza di scienza". Pienezza che Dionigi riscontra in quattro cose: primo, nella perfetta visione di Dio; secondo, nella piena ricezione del lume divino; terzo, nel fatto che essi contemplan la bellezza dell'ordine dell'universo in Dio stesso; quarto, nel fatto che essi essendo tanto ripieni di tale scienza, la effondono copiosamente sugli altri.

I^a q. 108 a. 5, ad 6 arg.

L'eccellenza dell'ordine dei Troni, in rapporto agli ordini inferiori, consiste in questo, che essi possono conoscere in Dio immediatamente le ragioni delle opere divine. I Cherubini invece possiedono l'eccellenza della scienza, e i Serafini l'eccellenza dell'ardore. E sebbene in queste due ultime sia inclusa la prima, tuttavia in questa, che è propria dei Troni, non sono incluse le altre due. Quindi l'ordine dei Troni si distingue dall'ordine dei Cherubini e dei Serafini. In tutte le cose infatti vige il principio, che l'eccellenza dei gradi inferiori è contenuta nell'eccellenza dei gradi superiori, e non viceversa.

Dionigi inoltre spiega il nome dei Troni per analogia con i troni materiali. In questi vanno considerate quattro cose. Primo, la posizione: i troni sono elevati sopra la terra. E gli angeli chiamati Troni sono elevati sino a conoscere immediatamente in Dio le ragioni delle cose. - Secondo, nei troni materiali si considera la loro stabilità: su di essi infatti uno siede, acquistando fermezza. Nel caso nostro però si verifica il contrario, perché

questi angeli acquistano la loro stabilità in Dio. - Terzo, il trono accoglie la persona che vi siede e che vi può essere anche trasportata. Così codesti angeli accolgono in se stessi Dio, e in certo qual modo lo portano agli angeli inferiori. - Quarto, la forma esterna: il trono è aperto davanti per ricevere chi vi deve sedere. Nello stesso modo anche codesti angeli sono aperti, con la loro prontezza, ad accogliere Dio e a prestargli servizio.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i gradi degli ordini non siano ben determinati.

I^a q. 108 a. 6, arg. 1

Infatti L'ordine più alto è quello di coloro che comandano. Ma le **Dominazioni, i Principati e le Potestà**, stando ai loro nomi, esercitano un certo dominio. Quindi supremi tra tutti dovrebbero essere codesti ordini.

I^a q. 108 a. 6, arg. 2

Un ordine è tanto più alto, quanto più è vicino a Dio. Ora, il più vicino a Dio sembra essere l'ordine dei **Troni**: perché nulla è tanto vicino a colui che siede, quanto il suo seggio. Quindi l'ordine più alto è quello dei Troni.

I^a q. 108 a. 6, arg. 3

La scienza è prima dell'amore, e l'intelletto sembra più alto della volontà. Quindi anche l'ordine dei Cherubini sembra essere più alto dell'ordine dei Serafini.

I^a q. 108 a. 6, arg. 4

S. Gregorio pone i Principati sopra le Potestà. Quindi il loro posto non è immediatamente sopra gli Arcangeli, come vuole Dionigi.

I^a q. 108 a. 6. SED CONTRA:

Dionigi insegna che nella prima gerarchia si succedono nell'ordine i Serafini, i Cherubini e i Troni; nella gerarchia intermedia le Dominazioni, le Virtù e le Potestà; nell'ultima, i Principati, gli Arcangeli e finalmente gli Angeli

[DIONIGI]

Prima Gerarchia:	Serafini Cherubini Troni
Seconda Gerarchia:	Dominazioni Virtù Potestà
Terza Gerarchia:	Principati Arcangeli Angeli

GREGORIO

Serafini Cherubini Troni
Dominazioni Principati Potestà
Virtù Arcangeli Angeli

PRIMA GERARCHIA

A- Ordine conoscitivo

B- Ordine finalistico volitivo nel ritorno a Dio

I Conoscenza delle cose in Dio

Serafini: -Contatto diretto con Dio
Cherubini: -Sovraeminente nozione dei segreti di Dio
Troni: -Coscienza immediata in Dio
delle ragioni delle cose

I Diretto riferimento al fine

-Ferma intenzione del fine
-Perfetta nozione del fine
-Considerazione del fine

SECONDA GERARCHIA

II Conoscenza delle cose nelle cause universali

Dominazioni:
Virtù:
Potestà:

II Disposizione universale al fine

Determinazione delle cose da fare
Concessione dei poteri per farle
Indicazione del modo di esecuzione

TERZA GERARCHIA

III Conoscenza delle cose nell'applicazione dei particolari

Principati:
Arcangeli:
Angeli:

III Applicazione delle disposizioni agli effetti

Con funzione di iniziatori
Situazione intermedia
Con funzione di semplici esecutori]

I^a q. 108 a. 6. RESPONDEO:

I gradi degli ordini angelici sono stati determinati e da **S. Gregorio e da Dionigi**, i quali concordano tra loro, meno che per i Principati e le Virtù. Mentre infatti Dionigi colloca le Virtù sotto le Dominazioni e sopra le Potestà, e i Principati sotto le Potestà e sopra gli Arcangeli; S. Gregorio pone i Principati tra le Dominazioni e le Potestà, e le Virtù tra le Potestà e gli Arcangeli. E tanto l'una quanto l'altra determinazione può trovare appoggio nell'autorità dell'**Apostolo**. Questi, enumerando in **linea ascendente** gli ordini intermedi nella Lettera agli **Efesini, 1, 20-21** dice che Dio costituì lui, cioè **Cristo, "alla sua destra nei Cieli, al di sopra di ogni Principato e Potestà e Virtù e Dominazione"**: ponendo così le Virtù, come vuole Dionigi, tra le Potestà e le Dominazioni. Invece, nella Lettera ai **Colossesi, 1, 16**, così enumera gli stessi ordini in **linea discendente**: **"Sia i Troni, sia le Dominazioni, sia i Principati, sia le Potestà, tutto per mezzo di lui, Cristo, e in lui fu creato"**: e qui pone i Principati tra le Dominazioni e le Potestà, come fa S. Gregorio.

Vediamo dunque, dapprima, il criterio della determinazione fatta da **Dionigi**. In proposito va ricordato che, secondo lui, come già abbiamo detto,

-1) la prima gerarchia apprende le ragioni delle cose in Dio stesso;

-2) la seconda, nelle loro cause universali;

-3) la terza nell'applicazione di esse agli effetti particolari.

E poiché Dio è il fine non solamente dei ministeri angelici, ma di tutto il creato,

-1) alla prima gerarchia spetta considerare il fine;

-2) alla gerarchia di mezzo, disporre universalmente le cose da fare;

-3) all'ultima, invece, applicare le disposizioni agli effetti, e cioè eseguire l'opera.

È evidente infatti che queste tre fasi si riscontrano nel processo di ogni operazione. **Perciò Dionigi, che dai nomi degli ordini deriva le loro proprietà,**

-1) nella prima gerarchia pose quegli ordini i cui nomi indicano un rapporto con Dio: cioè i Serafini, i Cherubini e i Troni.

-2) Nella gerarchia intermedia pose invece quegli ordini i cui nomi significano un certo universale governo ovvero ordinamento: cioè le Dominazioni, le Virtù e le Potestà.

-3) Nella terza gerarchia infine pose quegli ordini i cui nomi designano l'esecuzione dell'opera: cioè i Principati, gli Arcangeli e gli Angeli.

Ora, per quanto riguarda il FINE possiamo distinguere tre momenti: primo, la considerazione del fine; secondo, la conoscenza perfetta di esso; terzo, la determinazione ferma dell'intenzione su di esso; e in questi tre momenti, il secondo aggiunge qualcosa al primo, il terzo a entrambi. **E siccome Dio è il fine delle creature nella maniera in cui, come dice Aristotele, il comandante è il fine dell'esercito, si può desumere qualche analogia dalle cose umane:**

-1) e invero ci sono alcuni rivestiti di tanta dignità da poter accedere di persona e familiarmente al re o al comandante;

-2) vi sono altri che hanno, in più, il privilegio di essere al corrente dei suoi segreti;

-3) altri infine che, per un privilegio ancora più alto stanno sempre intorno a lui, come fossero suoi congiunti.

Orbene, in base a codesta analogia, possiamo comprendere la disposizione degli ordini nella prima gerarchia. Infatti,

1) i Troni sono elevati a tanta dignità da accogliere familiarmente Dio in se stessi, in quanto possono conoscere immediatamente in lui le ragioni delle cose. E questa è una prerogativa comune a tutta la prima gerarchia.

2) I Cherubini, a loro volta, godono d'una conoscenza sovraeminente dei segreti divini.

3) I Serafini, poi, eccellono in quello che costituisce la suprema perfezione, nell'essere cioè a contatto con Dio stesso.

In tal modo l'ordine dei Troni resta denominato da ciò che è comune a tutta la (prima) gerarchia; come da ciò che è comune a tutti gli spiriti celesti, è denominato l'ordine degli Angeli.

Quanto al GOVERNO poi, esso per sua natura ha tre compiti:

-Primo, determinare le cose da fare: e questo spetta alle **Dominazioni**.

-Secondo, concedere il potere di farle: e questo spetta alle **Virtù**.

-Terzo, indicare i modi come le cose comandate o determinate possano essere fatte da chi deve eseguirle: e questo spetta alle **Potestà**.

L'ESECUZIONE poi dei ministeri angelici consiste nell'annunziare le cose di Dio. **Ora, nell'esecuzione di qualsiasi opera,**

- vi sono alcuni che danno l'inizio all'opera e fanno da guida agli altri, come i maestri nel canto, e i comandanti in guerra: e questo ufficio appartiene ai **Principati**.

- **Vi sono altri invece che agiscono quali semplici esecutori: è il compito degli Angeli.**

- **Altri poi si trovano in una situazione intermedia: e tali sono gli Arcangeli.** come abbiamo già detto.

Questa determinazione degli ordini è quindi giustificata. Infatti, risulta sempre che il primo dell'ordine inferiore ha una certa affinità con l'ultimo dell'ordine superiore; come avviene tra gli infimi esseri del regno animale e i primi del regno vegetale. Così il primo ordine assoluto è quello delle Persone divine, il quale si conclude con lo Spirito Santo che è amore procedente: e con esso ha affinità il supremo ordine della prima gerarchia (quello dei Serafini) che deve il suo nome all'incendio dell'amore. D'altra parte, l'ordine più basso della prima gerarchia, quello dei Troni, ha affinità, in forza del suo stesso nome, con le Dominazioni: infatti i Troni son così chiamati, secondo S. Gregorio, perché Dio "esercita i suoi giudizi per mezzo loro"; e invero essi ricevono le divine illuminazioni, per l'attitudine naturale che hanno a illuminare immediatamente la seconda gerarchia, a cui compete disporre i ministeri divini. L'ordine poi delle Potestà è affine all'ordine dei Principati: infatti, avendo le Potestà il compito di imporre un ordinamento ai sottoposti, questo viene evocato subito dal nome stesso dei Principati che sono i primi nell'esecuzione dei divini misteri, come coloro che presiedono al governo dei popoli e dei regni, che è il primo e il principale dei ministeri divini, "essendo il bene del popolo cosa più divina del bene di un singolo individuo". Valga per questo l'accenno della Scrittura: "Il Principe del regno dei Persiani mi ha fatto resistenza".

Ma anche la determinazione degli ordini fatta da S. Gregorio ha la sua convenienza. Infatti, essendo le Dominazioni quelle che determinano e comandano quanto concerne i divini ministeri, gli ordini ad esse soggetti vengono ad assumere la disposizione degli esseri intorno ai quali si esercitano i divini ministeri. Ora, come dice S. Agostino, "gli esseri corporei sono governati con un certo ordine, e cioè gli inferiori per mezzo dei superiori, e tutti per mezzo della creatura spirituale; gli spiriti malvagi, poi, per mezzo degli spiriti buoni". Perciò il primo ordine, dopo le Dominazioni, è quello dei **Principati** che comandano anche agli spiriti buoni. Seguono le Potestà, per mezzo delle quali son tenuti a freno gli spiriti malvagi: come per mezzo delle potestà terrene, al dire di S. Paolo, son tenuti a freno i malfattori. **Dopo di esse, vengono le Virtù, che hanno potere sui corpi nel compimento dei miracoli.** E finalmente gli Arcangeli e gli Angeli che annunziano agli uomini, o le grandi verità che superano la ragione, o le verità minori che rientrano nelle loro capacità naturali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 108 a. 6, ad 1 arg.

Per gli angeli è cosa più nobile la loro sottomissione a Dio, che il loro dominio sugli inferiori: anzi quest'ultimo da quello deriva. Perciò ordini supremi non sono quelli che traggono il loro nome dal comando, ma piuttosto quelli i cui nomi indicano rapporti con Dio.

I^a q. 108 a. 6, ad 2 arg.

La vicinanza a Dio indicata dal nome dei Troni conviene anche ai Cherubini e ai Serafini, e in un grado più eccellente, come si è visto.

I^a q. 108 a. 6, ad 3 arg.

La conoscenza si attua, come si è detto sopra, in quanto l'oggetto viene a trovarsi nel conoscente; mentre l'amore si attua in quanto l'amante tende a unirsi alla cosa amata. Ora, gli esseri superiori esistono in modo più nobile in se stessi che negli esseri inferiori; al contrario, le cose meno nobili acquistano una maniera di essere più alta negli esseri superiori che in se stesse. Perciò la conoscenza degli esseri inferiori è più eccellente che l'amore di essi: mentre l'amore degli esseri superiori, e specialmente di Dio, è più eccellente che la loro conoscenza.

I^a q. 108 a. 6, ad 4 arg.

Chi esamini diligentemente la determinazione degli ordini fatta da Dionigi e quella fatta da S. Gregorio, si accorgerà che esse differiscono poco o nulla quanto alla sostanza. E invero, S. Gregorio fa derivare il nome dei Principati dal fatto che essi "presiedono agli spiriti buoni": e ciò compete anche alle Virtù, in quanto il nome Virtù importa una certa forza che dà vigore agli spiriti inferiori, per eseguire efficacemente i divini ministeri. Inoltre le Virtù di S. Gregorio sembrano identificarsi con i Principati di Dionigi. Infatti, il primo dei ministeri divini è il compimento dei miracoli; perché è in questo modo che si apre la strada agli annunci degli Arcangeli e degli Angeli.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che gli ordini non rimarranno dopo il giorno del giudizio.

I^a q. 108 a. 7, arg. 1

S. Paolo, 1Corinti, 15, 24 dice che Cristo, "quando avrà consegnato il regno a Dio Padre, eliminerà ogni Principato e Potestà": ciò che avverrà alla fine del mondo. Per lo stesso motivo, dunque, saranno allora eliminati tutti gli altri ordini.

I^a q. 108 a. 7, arg. 2

Gli ordini angelici hanno il compito di purificare, di illuminare e di perfezionare. Ma dopo il giorno del giudizio, un angelo non potrà più né purificare né illuminare né perfezionare l'altro; perché gli angeli non faranno altri progressi nella scienza. Quindi gli ordini resterebbero invano.

I^a q. 108 a. 7, arg. 3

A proposito degli angeli, **l'Apostolo, Ebrei, 1, 14** dice che "son tutti spiriti al servizio di Dio, inviati a cagione di quelli che devono ricevere l'eredità della salvezza": dal che si deduce che gli uffici angelici sono ordinati a condurre gli uomini alla salvezza. Ora, tutti gli eletti avranno conseguito la salvezza il giorno del giudizio. Perciò, dopo il giorno del giudizio, non vi saranno più né gli uffici né gli ordini angelici.

I^a q. 108 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giudici, 5, 20**: "Le stelle restando nelle loro orbite e nel loro corso"; testo che la **Glossa** applica agli angeli. Quindi gli angeli resteranno sempre nei loro ordini.

I^a q. 108 a. 7. RESPONDEO:

Negli ordini angelici si possono distinguere **due aspetti: la distinzione dei gradi e l'esecuzione degli uffici**. La distinzione dei gradi si basa, negli angeli, sulle differenze di **natura** e di **grazia**, come si è spiegato. Orbene, tanto l'una quanto l'altra differenza rimarrà sempre negli angeli. Infatti, la differenza di natura potrebbe essere tra loro eliminata soltanto con la loro distruzione: così la differenza nella gloria rimarrà sempre in essi, in base alla differenza del merito precedente.

L'esercizio invece dei loro uffici in qualche modo resterà e in qualche modo verrà a cessare dopo il giorno del giudizio. Cesserà in quanto gli uffici sono ordinati a condurre altri **al loro fine**: resterà invece nella misura in cui potrà coesistere con la **consecuzione ultima del fine**. Altri, p. es., sono i compiti dei gradi militari durante la battaglia, altri durante il trionfo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 108 a. 7, ad 1 arg.

Alla fine del mondo i Principati e le Potestà saranno eliminati **quanto all'ufficio di condurre altri al loro fine**: perché, una volta che il fine sia conseguito, non è più necessario tendere ad esso. Questa risposta

scaturisce dalle parole stesse dell'Apostolo: "Quando avrà consegnato il regno a Dio Padre", cioè quando avrà condotto i fedeli al godimento di Dio.

I^a q. 108 a. 7, ad 2 arg.

Le funzioni di un angelo sugli altri angeli vanno considerate secondo l'analogia delle nostre funzioni intellettuali. In noi vi sono molte funzioni intellettuali che stanno tra loro nel rapporto di causa e di effetto: quelle, p. es., con le quali giungiamo gradatamente a un'unica conclusione, passando attraverso molti termini medi. Ora, è evidente che la conoscenza della conclusione dipende da tutti i termini medi precedenti, non solo per l'acquisto della scienza, ma anche per la sua conservazione. La riprova di ciò si ha nel fatto che, qualora uno dimenticasse qualcuno dei termini medi precedenti, egli conserverebbe soltanto l'opinione o la fede su quella verità, non più una cognizione scientifica, ignorando ormai l'ordine delle cause. - In modo analogo, siccome gli angeli inferiori conoscono le ragioni delle opere divine mediante il lume derivato loro dagli angeli superiori, la loro conoscenza dipende dal lume degli angeli superiori, non solo quanto al nuovo acquisto della scienza, ma anche quanto alla conservazione della medesima. Quindi, **sebbene sia vero che gli angeli inferiori dopo il giudizio, non faranno altri progressi nella conoscenza di certe cose, tuttavia con questo non si esclude che essi continuino ad essere illuminati dagli angeli superiori.**

I^a q. 108 a. 7, ad 3 arg.

Quantunque gli uomini dopo il giorno del giudizio non debbano più essere condotti alla salvezza mediante il ministero degli angeli; tuttavia coloro che hanno raggiunto già la salvezza riceveranno ancora delle illuminazioni mediante gli uffici degli angeli.

ARTICOLO 8:

VIDETUR **che gli uomini non vengano aggregati agli ordini degli angeli.**

I^a q. 108 a. 8, arg. 1

Infatti La gerarchia umana è posta sotto l'ultima delle gerarchie celesti, come l'ultima di queste è al di sotto di quella intermedia, e questa è sotto la prima. Ma gli angeli dell'ultima gerarchia non saranno mai promossi alle gerarchie superiori. Dunque neppure gli uomini saranno elevati agli ordini degli angeli.

I^a q. 108 a. 8, arg. 2

Agli ordini angelici competono certi uffici, quali la custodia (degli uomini), fare miracoli, tenere a freno i demoni, e simili, che non si addicono alle anime dei santi. Quindi queste non saranno elevate agli ordini angelici.

I^a q. 108 a. 8, arg. 3

Come gli angeli buoni spingono al bene, così i demoni spingono al male. Ma è erroneo ritenere che le anime degli uomini cattivi si tramutino in demoni: e lo riprova esplicitamente il Crisostomo. Dunque le anime dei santi non vengono aggregate agli ordini degli angeli.

I^a q. 108 a. 8. SED CONTRA:

Il Signore, parlando dei santi, dice che **Matteo, 22, 30 "essi saranno come gli angeli di Dio in cielo".**

I^a q. 108 a. 8. RESPONDEO:

Come si è spiegato in precedenza, gli ordini degli angeli si distinguono, sia in base alle loro condizioni di natura, sia in base ai doni della grazia. Ora, **se gli ordini angelici vengono considerati tenendo conto solo del **grado della natura**, gli uomini in nessun modo potranno essere aggregati a tali ordini; perché la distinzione**

di natura sussisterà sempre. Fermandosi a questa considerazione, alcuni pensarono che gli uomini non potranno mai essere innalzati al punto da acquistare un'uguaglianza con gli angeli. Ma ciò è falso: infatti contraddice alla promessa di Cristo, il quale dichiara, **Luca, 20, 36** che i figli della resurrezione saranno in cielo uguali agli angeli. Infatti, ciò che è natura costituisce nell'ordine soltanto l'elemento materiale; mentre **il coronamento dell'ordine deriva dal dono della grazia**, la quale dipende dalla liberalità di Dio, e non dalla nobiltà della natura. Quindi gli uomini mediante il dono della grazia possono meritare tanta gloria, da uguagliare gli angeli, a qualunque grado questi appartengano. E questo equivale ad aggregare gli uomini agli ordini degli angeli.

Alcuni tuttavia vogliono che agli ordini angelici non siano assunti tutti coloro che si salvano, ma solo i vergini e i perfetti: gli altri invece costituirebbero un proprio ordine a parte, distinto da tutta la società angelica. - Ma tale opinione è contraria a **S. Agostino** il quale dice "che non vi saranno due società, quella degli uomini e quella degli angeli, ma una sola: perché per tutti la beatitudine consiste nell'adesione all'unico Dio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 108 a. 8, ad 1 arg.

La grazia è conferita agli angeli nella misura delle loro doti naturali; ma non avviene altrettanto per gli uomini, come si è già detto. Perciò, gli angeli inferiori non possono essere trasferiti né al grado di natura né a quello di grazia degli angeli superiori. **Gli uomini** invece **possono salire al loro grado di grazia, ma non a quello di natura**.

I^a q. 108 a. 8, ad 2 arg.

Gli angeli, secondo l'ordine di natura, stanno tra noi e Dio. Ecco perché essi, secondo la comune legge, amministrano non solamente le cose umane, ma tutte le creature corporee. I santi invece, anche nell'altra vita, restano della nostra medesima natura. Essi perciò ordinariamente non amministrano le cose umane, "né s'interessano delle faccende dei vivi", come dice S. Agostino. Tuttavia, per speciale concessione, è dato talvolta ad alcuni santi, durante la vita o dopo la morte, di esercitare tali uffici, come fare miracoli, tenere a freno i demoni, e simili, secondo quanto insegna nello stesso libro S. Agostino.

I^a q. 108 a. 8, ad 3 arg.

Non è errato ritenere che gli uomini possano condividere le pene dei demoni; alcuni però pretendevano che i demoni non fossero altro che anime di defunti. Ed è questo che il Crisostomo riprova.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Gli angeli > > Ordinamento degli angeli cattivi

Questione 109

Proemio

Studiamo ora l'ordinamento degli **angeli cattivi**.

Sull'argomento si presentano quattro quesiti:

1. Se tra i demoni esistano ordini gerarchici;
2. Se tra essi esista autorità alcuna;
3. Se uno illumini l'altro;
4. Se siano sottoposti all'autorità degli angeli buoni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che tra i demoni **non esistano ordini (gerarchici)**.

I^a q. 109 a. 1, arg. 1

L'ordine appartiene all'essenza del bene, come la misura e la specie, secondo quanto insegna **S. Agostino**; mentre, al contrario, all'essenza del male appartiene il **disordine**. Ora, niente di disordinato esiste negli angeli buoni. Quindi, neppure negli angeli cattivi deve esserci niente di ordinato.

I^a q. 109 a. 1, arg. 2

Gli ordini angelici fanno parte di qualche gerarchia. Ma i demoni, vuoti come sono di ogni santità, non possono costituire una gerarchia che è un **regime sacro**. Perciò gli ordini non esistono tra loro.

I^a q. 109 a. 1, arg. 3

Per comune sentenza si ritiene che i demoni siano angeli decaduti appartenenti a tutti gli ordini angelici. Ammettendo perciò che alcuni di essi appartengano a un ordine perché da esso decaddero, si verrebbe ad attribuire loro anche i nomi dei rispettivi ordini. Ora invece, i demoni non vengono mai chiamati Serafini, o Troni, o Dominazioni. Dunque, per lo stesso motivo, essi non appartengono neppure agli altri ordini.

I^a q. 109 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, Efesini, 6, 12, afferma che "la nostra lotta è contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori del mondo delle tenebre".

I^a q. 109 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già detto, gli ordini angelici si possono considerare, sia come gradi di natura, sia come gradi di grazia. La grazia, poi, ha un duplice stato: quello imperfetto, che è lo stato in cui si merita; e quello perfetto, che è lo stato della gloria pienamente raggiunta. Ora, se gli ordini angelici si considerano in rapporto alla **perfezione della gloria**, allora è vero che i demoni né sono, né mai furono negli ordini angelici. Se invece si considerano in rapporto alla **grazia nel suo stato imperfetto**, allora è vero che i demoni appartennero una volta agli ordini angelici, ma decaddero da essi; infatti abbiamo detto sopra che tutti gli angeli furono creati in grazia. Se infine si considerano **in rapporto alla natura**, allora è vero che i demoni appartengono sempre ai loro ordini: poiché, come insegna **Dionigi**, essi non hanno perduto le loro doti naturali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 109 a. 1, ad 1 arg.

Il bene può stare senza il male, ma non il male senza il bene, come abbiamo visto. Perciò i demoni, in quanto conservano la bontà della loro natura, sono anche ordinati.

q. 109 a. 1, ad 2 arg.

L'ordinamento dei demoni è sacro, se lo si considera da parte di Dio ordinante: perché egli si serve dei demoni per sé. Ma non è sacro da parte della loro volontà; perché i demoni abusano della loro natura a fin di male.

I^a q. 109 a. 1, ad 3 arg.

Il nome dei Serafini è desunto dall'ardore della carità, il nome dei Troni dall'inabitazione divina, quello delle Dominazioni implica una certa libertà: **cose tutte incompatibili col peccato**. Per tale motivo questi nomi non sono mai attribuiti agli angeli prevaricatori.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che tra i demoni **non esista autorità alcuna**.

I^a q. 109 a. 2, arg. 1

Infatti Ogni autorità si fonda su un **ordine di giustizia**. Ma i demoni decaddeero totalmente dalla giustizia. Quindi tra essi non esiste autorità alcuna.

I^a q. 109 a. 2, arg. 2

Dove non esistono **obbedienza e sottomissione**, non può esistere l'autorità. Ma queste non possono esistere senza la concordia, che non si trova tra i demoni, secondo quel detto: "Tra i superbi vi son sempre risse". Quindi tra i demoni non vi è autorità.

I^a q. 109 a. 2, arg. 3

Se tra essi vi fosse una qualche autorità, questa dovrebbe fondarsi sulla loro natura, oppure sulla loro colpa o pena. Ma non può fondarsi sulla loro natura, perché la subordinazione e la servitù sono conseguenza del peccato. Non sulla loro colpa o pena, perché altrimenti i demoni più dotati, che maggiormente peccarono, dovrebbero essere sottoposti agli inferiori. Non esiste perciò autorità tra i demoni.

I^a q. 109 a. 2. SED CONTRA:

Commentando un passo di S. Paolo, la **Glossa** dice: "Finché durerà il mondo, gli angeli avranno autorità sugli angeli, gli uomini sugli uomini, e i demoni sui demoni".

I^a q. 109 a. 2. RESPONDEO:

L'operazione segue sempre la natura della cosa; perciò ogni volta che si trovano nature ordinate, devono risultare subordinate anche le loro azioni. Ciò è evidente nelle cose materiali. Infatti, le operazioni e i moti dei corpi inferiori sono subordinati ai moti dei corpi celesti, come i corpi inferiori sono naturalmente al di sotto dei corpi celesti. Ora, è chiaro, da quanto si è detto nell'articolo precedente, che alcuni demoni sono per natura al di sotto di altri. Quindi anche le loro azioni sono subordinate a quelle dei superiori. Ed è questo che costituisce l'autorità, vale a dire la subordinazione dell'agire del suddito all'iniziativa di colui che comanda. Perciò la stessa disposizione naturale dei demoni postula che vi sia tra essi un'autorità. - E la cosa è conforme alla sapienza divina, la quale nulla lascia di disordinato nell'universo, e che, come dice la Scrittura, **Sapienza, 8, 1** "si estende potentemente da un'estremità all'altra del mondo, e tutto dispone soavemente".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 109 a. 2, ad 1 arg.

L'autorità dei demoni non si fonda sulla loro giustizia, ma sulla giustizia di Dio che tutto ordina.

I^a q. 109 a. 2, ad 2 arg.

La concordia dei demoni, derivante dall'obbedienza degli uni verso gli altri, non deriva **dall'amore scambievole**, ma dalla **comune loro malvagità** con la quale odiano gli uomini e si ribellano alla giustizia di Dio. Infatti, è caratteristica degli uomini empi, unirsi e assoggettarsi a coloro che vedono dotati di maggiore potenza, per dare sfogo alla propria malvagità.

I^a q. 109 a. 2, ad 3 arg.

I demoni non sono uguali per natura: perciò tra essi esiste una subordinazione naturale. La cosa invece è diversa per gli uomini, che sono uguali per natura. La subordinazione poi degli inferiori ai superiori, non ridonda a bene di questi ultimi, ma piuttosto a loro danno: perché, se è già cosa sommamente miserabile fare il male, è cosa ancor più miserabile stare a capo di chi lo compie.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tra i demoni vi sia l'illuminazione.

I^a q. 109 a. 3, arg. 1

L'illuminazione consiste nella **manifestazione della verità**. Ora, un demonio è in grado di manifestare delle verità a un altro; poiché quelli superiori sono dotati d'una maggiore penetrazione di conoscenza naturale. Perciò i demoni superiori possono illuminare quelli inferiori.

I^a q. 109 a. 3, arg. 2

Un corpo sovrabbondante di luce può illuminare il corpo che ne difetta: come fa, p. es., il sole con la luna. Ma i demoni superiori abbondano nella partecipazione del lume naturale. Quindi sembra che essi possano illuminare i demoni inferiori.

I^a q. 109 a. 3. SED CONTRA:

L'azione illuminativa è congiunta, come abbiamo visto, con l'azione che **purifica** e con quella che **perfeziona**. Ma il purificare non compete ai demoni, poiché, **Siracide, 34,4**: "**Da fonte impura che potrà uscir di puro?**". Quindi sono incapaci anche di illuminare.

I^a q. 109 a. 3. RESPONDEO:

Propriamente tra i demoni non può esserci illuminazione. Si è detto infatti che l'illuminazione è, in senso proprio, una manifestazione della verità in ordine a Dio, che illumina ogni intelligenza. Esiste però un'altra manifestazione della verità, **la locuzione**; che avviene quando un angelo manifesta all'altro il proprio pensiero. Ora, la perversità dei demoni ha questo di proprio, che uno non intende **ordinare l'altro a Dio, ma piuttosto stornarlo dall'ordine verso Dio**. E perciò un demonio non illumina l'altro, sebbene con la locuzione possa rivelargli il proprio pensiero.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 109 a. 3, ad 1 arg.

Non qualsiasi manifestazione della verità ha carattere d'illuminazione, ma soltanto quella indicata sopra.

I^a q. 109 a. 3, ad 2 arg.

Nell'ambito delle conoscenze naturali non è necessaria alcuna manifestazione della verità, né per gli angeli buoni, né per i demoni: perché, come si disse, fin dalla loro creazione essi conobbero subito tutto ciò che concerneva la conoscenza naturale. Perciò la maggiore pienezza di lume esistente nei demoni superiori, non basta per parlare di illuminazione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli angeli **buoni** non abbiano autorità su quelli **cattivi**.

I^a q. 109 a. 4, arg. 1

Infatti L'**autorità** di un angelo sull'altro consiste principalmente nell'**illuminazione**. Ora, gli angeli cattivi, essendo tenebre, non sono illuminati da quelli buoni. Dunque gli angeli buoni non hanno autorità su quelli cattivi.

I^a q. 109 a. 4, arg. 2

Le azioni cattive dei sudditi denunciano la negligenza di chi comanda. Ma i demoni commettono molte malvagità. Se quindi essi sottostanno all'autorità degli angeli buoni, sembra che in questi vi sia negligenza. E ciò non si può ammettere.

I^a q. 109 a. 4, arg. 3

L'autorità tra gli angeli segue l'ordine della natura, come si è visto. Ma se i demoni, come ritiene la sentenza comune, decadde da tutti gli ordini, molti di essi sono per natura superiori a certi angeli buoni. Quindi gli angeli buoni non hanno autorità su quelli cattivi.

I^a q. 109 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino dice: "Lo spirito che ha abbandonato Dio e si è costituito peccatore, è governato dallo spirito rimasto pio e giusto".

- **E S. Gregorio**: "Sono chiamati Potestà quegli angeli, al cui dominio sono soggette le potenze avverse".

I^a q. 109 a. 4. RESPONDEO:

Tutto l'ordinamento dei poteri si trova innanzitutto e originariamente in Dio, e viene partecipato dalle creature nella misura in cui esse si avvicinano a lui: infatti le creature più perfette e più vicine a Dio predominano su tutte le altre. Ora, la perfezione massima, mediante la quale si raggiunge la massima vicinanza con Dio, è quella delle creature che godono della fruizione di Dio, come sono gli angeli santi: e di questa perfezione sono privi i demoni. Perciò gli angeli buoni hanno autorità e dominio su quelli cattivi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 109 a. 4, ad 1 arg.

Gli angeli santi rivelano molte cose ai demoni intorno ai misteri divini, **poiché la giustizia divina esige che i demoni compiano certe opere, o come punizione dei cattivi, o come prova per i buoni**: come tra gli uomini gli assessori del giudice notificano la sua sentenza agli esecutori della giustizia. E tali rivelazioni sono **illuminazioni rispetto agli angeli che le fanno**, perché essi le ordinano a Dio. Non sono invece illuminazioni rispetto ai demoni, perché essi non le ordinano a Dio, ma **all'attuazione della propria nequizia**.

I^a q. 109 a. 4, ad 2 arg.

Gli angeli santi sono ministri della sapienza divina. Perciò, come **la sapienza divina permette che per mezzo degli angeli o degli uomini cattivi avvenga del male in vista dei beni che essa ne ricava**; così anche gli angeli buoni non impediscono del tutto ai cattivi di fare il male.

I^a q. 109 a. 4, ad 3 arg.

Anche un angelo, inferiore per natura, può avere autorità sui demoni naturalmente superiori; perché la **potenza della divina giustizia**, a cui gli angeli buoni aderiscono, è sempre superiore alla **potenza naturale degli angeli**. Del resto anche tra gli uomini, secondo l'espressione dell'Apostolo, **1Corinzi, 2, 15** "chi è spirituale, giudica di tutto". E il **Filosofo** dice che "l'uomo virtuoso è norma e misura di tutti gli atti umani".

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Gli angeli > dominio degli angeli sugli esseri corporei

Questione 110

Proemio

Passiamo ora a trattare del dominio degli angeli sugli esseri corporei.

Su tale questione poniamo quattro quesiti:

1. Se gli esseri corporei siano governati per mezzo degli angeli;
2. Se obbediscano a un loro cenno;
3. Se gli angeli abbiano la capacità di muovere direttamente i corpi da un luogo a un altro;
4. Se gli angeli, buoni o cattivi, possano fare miracoli.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli esseri corporei **non siano governati** per mezzo degli angeli.

I^a q. 110 a. 1, arg. 1

Gli esseri, che hanno un modo di agire ben determinato, non hanno bisogno di essere diretti da un sorvegliante: infatti noi abbiamo bisogno di direzione, per non agire diversamente da come si deve. Ma negli esseri corporei ogni operazione è determinata dalla **natura** ricevuta da Dio. Quindi non serve il governo degli angeli.

I^a q. 110 a. 1, arg. 2

Gli esseri inferiori sono governati per mezzo di quelli superiori. Ora, tra i corpi, alcuni sono inferiori, altri superiori. I corpi inferiori perciò son governati per mezzo di quelli superiori. Quindi non è necessario che siano governati per mezzo degli angeli.

I^a q. 110 a. 1, arg. 3

I vari ordini angelici si distinguono in base ai diversi uffici. Ora, se gli esseri corporei fossero governati per mezzo degli angeli, si avrebbero tanti uffici angelici, quante sono le specie degli esseri. Altrettanto si dica, per conseguenza, degli ordini. Ma tale ipotesi contraddice quanto è stato già dimostrato. Dunque gli esseri corporei non sono governati per mezzo degli angeli.

I^a q. 110 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino dice che "tutti i corpi sono governati per mezzo dello spirito di vita razionale". - **E S. Gregorio** afferma che "in questo mondo visibile niente può essere disposto, se non per mezzo delle creature invisibili".

I^a q. 110 a. 1. RESPONDEO:

Tanto nel mondo delle cose umane, quanto nel mondo delle cose materiali riscontriamo questa **norma universale**, che un potere più ristretto è governato e guidato da un potere più universale; così il potere del magistrato è governato dal potere del re. E anche a proposito degli angeli si è detto che gli angeli superiori, che presiedono a quelli di grado inferiore, possiedono una scienza più universale. Ora, è evidente che la virtù

di qualsiasi essere corporeo è più ristretta di quella di una sostanza spirituale: perché ogni forma corporea viene resa individuale dalla **materia**, e determinata alle condizioni del **tempo** e dello **spazio**; mentre le forme immateriali sono sciolte da quelle condizioni e intelligibili. Per conseguenza, come gli angeli inferiori, che hanno forme intenzionali meno universali, sono governati per mezzo di quelli superiori; **così tutti i corpi sono governati per mezzo degli angeli.**

- E questa è la sentenza non solo dei **santi Dottori**, ma anche **di tutti i filosofi** che hanno ammesso l'esistenza delle sostanze immateriali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 110 a. 1, ad 1 arg.

È vero che gli esseri corporei hanno operazioni ben determinate, ma è anche vero che essi esercitano tali azioni solo **in quanto sono mossi**: perché è proprio dell'essere corporeo non agire se non in quanto è mosso. **Perciò è necessario che le creature materiali siano mosse da quelle spirituali.**

*[Da un punto di vista strettamente fisico il principio può dirsi ormai sorpassato perché la fisica moderna conosce il **moto d'inerzia**. Perciò da un punto di vista cosmologico non ci sono argomenti sufficienti per ammettere l'esistenza di questi motori trascendenti. È ben diverso invece la questione **da un punto di vista metafisico**. Allora il principio il quale afferma la necessità di un motore per ogni cosa in movimento, ha un valore universale che abbraccia anche gli spiriti creati. Il moto d'inerzia è allo stato puro non è un vero moto in senso metafisico; infatti, ogni passaggio dalla potenza all'atto esige assolutamente l'influsso causale di un ente già in atto. Questo argomento il quale dimostra in maniera apodittica l'esistenza di Dio, e difatti costituisce la base della prima via di San Tommaso (q.2, a.3), non basta però a dimostrare l'esistenza di altri motori naturali invisibili dei corpi]*

q. 110 a. 1, ad 2 arg.

Codesto ragionamento s'ispira all'opinione di **Aristotele**, il quale sostenne che (soltanto) i corpi celesti sono mossi da sostanze spirituali, il cui numero egli si sforzò di determinare in base al numero dei moti apparenti nei corpi celesti. Ma egli non ammetteva l'esistenza di sostanze spirituali che avessero immediato influsso sui corpi inferiori, se si eccettuano forse le anime umane. E questo, perché egli, riguardo ai corpi inferiori, considerò solo le **azioni naturali**, a spiegare le quali bastava il moto dei corpi celesti. - Ma poiché noi, nei corpi inferiori, oltre alle azioni naturali, ammettiamo il verificarsi di molte altre cose, a spiegare le quali non bastano gli influssi dei corpi celesti, per questo, secondo noi, è necessario ammettere che **gli angeli abbiano un immediato potere d'azione non solo sui corpi celesti, ma anche sui corpi inferiori.**

I^a q. 110 a. 1, ad 3 arg.

Varie sono le sentenze dei filosofi intorno alle sostanze immateriali:

- **Platone** ritenne che le sostanze immateriali sono le essenze e le specie (sussistenti) dei corpi sensibili, e che, tra di esse, alcune sono più universali delle altre; **perciò ammise che le sostanze immateriali hanno un immediato influsso su tutti i corpi sensibili**, e che sono diverse secondo la diversità dei corpi.

- **Aristotele** invece sostenne che le sostanze immateriali non sono le essenze dei corpi sensibili, ma qualcosa di più alto e di più universale: per questo egli non attribuì loro un immediato influsso su tutti i singoli corpi, ma soltanto sugli agenti universali, quali sono i corpi celesti.

- **Avicenna** poi tenne una via di mezzo. Ritenne con Platone **l'esistenza d'una sostanza spirituale** che presiede alla sfera dei principi attivi e passivi; e ciò perché ammetteva, come Platone, che le forme delle cose sensibili derivassero dalle sostanze immateriali. Ma differisce da Platone, in quanto egli ammette **una sola sostanza spirituale**, preposta su tutti i corpi inferiori, da lui chiamata **Intelligenza agente**.

Anche i **santi Dottori** ammisero, come i Platonici, che ai diversi esseri corporei sono preposte diverse sostanze spirituali.

- Infatti scrive **S. Agostino**: "In questo mondo ciascuna cosa visibile ha una potenza angelica che le è preposta".

- E il **Damasceno**: "Il diavolo apparteneva a quelle potenze angeliche che erano a capo dell'ordine terrestre".

- **Origene**, commentando quelle parole della Scrittura, **Numeri, 22, 23** "l'asina vide l'angelo", dice che "il mondo ha bisogno degli angeli, che presiedono alle bestie, alla nascita degli animali e alla crescita dei virgulti e delle piante e di tutte le altre cose". Ma ciò non va inteso nel senso che un angelo per natura sia più portato a presiedere agli animali che alle piante; perché ciascun angelo, anche il più piccolo, possiede una virtù più alta e più universale di qualsiasi genere di cose materiali. Ma tutto dipende dall'ordine della sapienza divina, la quale a esseri diversi ha preposto reggitori diversi.

Da ciò non segue però che gli ordini angelici siano più di nove; perché, come abbiamo spiegato, gli ordini angelici si distinguono tra loro in base al genere degli uffici che esercitano. Perciò, come, secondo S. Gregorio, appartengono all'ordine delle Potestà tutti gli angeli che hanno un potere diretto sui demoni; così sembrano appartenere all'ordine delle Virtù tutti gli angeli che hanno un potere sulle cose puramente corporee; infatti è per loro mezzo che talora si compiono dei miracoli.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **materia corporea** obbedisca agli angeli, a un loro cenno.

I^a q. 110 a. 2, arg. 1

Infatti È maggiore il potere dell'angelo del potere dell'anima. Ma la materia corporea obbedisce prontamente ai moti intellettivi dell'anima: infatti, in virtù di certi moti dell'anima, il corpo umano subisce trasmutazioni, scaldandosi o raffreddandosi, e qualche volta, perfino guarendo o ammalandosi. Tanto più dunque la materia corporea potrà subire trasmutazioni in virtù dei moti intellettivi dell'angelo.

I^a q. 110 a. 2, arg. 2

Una virtù superiore è in grado di compiere tutto quello di cui è capace una virtù inferiore. Ora, la virtù dell'angelo è superiore a quella dei corpi. Ma i corpi con la loro virtù sono in grado di portare la materia corporea a una nuova forma; come quando, p. es., il fuoco genera altro fuoco. Molto più agevole sarà dunque per la virtù degli angeli portare la materia a una nuova forma.

I^a q. 110 a. 2, arg. 3

Tutto il mondo corporeo è governato per mezzo degli angeli, come si è detto: i corpi quindi, in rapporto agli angeli, sono come tanti strumenti; poiché diciamo strumento una cosa che muove perché mossa. Ora, negli esseri così prodotti si riscontrano degli effetti che si devono alla virtù degli agenti principali, e che non dipendono affatto dalla virtù dello strumento; e si tratta degli effetti principali. Così, p. es., la digestione degli alimenti si compie per virtù del calore naturale, che è lo strumento dell'anima nutritiva; ma la generazione della carne viva (mediante quel calore) è dovuta solo alla virtù dell'anima. Parimenti, la segatura del legname dipende dalla sega; ma che si giunga così a ottenere la forma di un tetto, dipende dall'arte. Quindi la forma sostanziale, che è la cosa principale nei fenomeni corporei, proviene dalla virtù degli angeli. La materia perciò obbedisce agli angeli quanto alla ricezione della forma.

I^a q. 110 a. 2. SED CONTRA:

Dichiara **S. Agostino**: "Non è da credere che questa materia delle cose visibili serva, a un loro cenno, a codesti angeli trasgressori, ma a Dio solo".

I^a q. 110 a. 2. RESPONDEO:

I Platonici sostenevano che le forme esistenti nella materia fossero causate da forme immateriali: perché ritenevano che le forme materiali fossero partecipazioni di quelle immateriali. Avicenna li seguì in parte, ammettendo che tutte le forme esistenti nella materia procedono dai concetti di una Intelligenza, e che le cause fisiche hanno solo la funzione di disporre (la materia) alle nuove forme. - L'errore di costoro sembra derivato dall'aver essi ritenuto la forma una cosa fattibile per se stessa, per derivazione da una causa formale. **Ma, come dimostra il Filosofo, ciò che propriamente è fatto, è il composto:** poiché esso soltanto, a tutto rigore, è una realtà sussistente. Invece la forma si dice ente non perché essa stessa ha l'esistenza, ma perché è un **principio mediante il quale una data cosa esiste:** quindi non è la forma che propriamente viene prodotta; poiché viene prodotta soltanto la cosa cui appartiene l'essere, e il divenire non è che la via all'essere.

È evidente poi che **le cose prodotte devono avere una somiglianza con la propria causa,** poiché ogni agente produce un essere consimile. Quindi la **causa produttrice** delle cose materiali deve avere una **somiglianza col composto:** o perché è essa stessa un composto, come nel caso del fuoco che genera il fuoco; o **perché tutto il composto prodotto, sia quanto alla forma, sia quanto alla materia, è contenuto nella sua virtù;** prerogativa questa esclusiva di Dio. Donde segue che ogni produzione di nuove forme nella materia, o proviene immediatamente da **Dio**, o da un agente corporeo; mai però immediatamente da un angelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 110 a. 2, ad 1 arg.

L'anima nostra è unita al corpo quale sua forma; non è quindi da stupire se il corpo subisca trasformazioni in forza dei moti intellettivi dell'anima; tanto più che i moti dell'appetito sensitivo, che si compiono con una certa trasmutazione fisica, sono soggetti all'impero della ragione. Ma non è di tal genere il rapporto dell'angelo con i corpi. Perciò l'obiezione non regge.

I^a q. 110 a. 2, ad 2 arg.

Una virtù superiore può tutto quello di cui è capace una virtù inferiore, non però nell'identico modo, ma in maniera più eminente: così l'intelletto conosce gli oggetti sensibili in modo più eminente dei sensi. Analogamente, l'angelo trasmuta la materia corporea in maniera più nobile delle cause materiali, cioè **movendo le stesse cause materiali, come causa superiore.**

I^a q. 110 a. 2, ad 3 arg.

Niente impedisce che per virtù degli angeli si operino nel mondo fisico certi fenomeni, che gli agenti naturali non sarebbero mai in grado di produrre da sé. Ma ciò non significa che la materia corporea obbedisce agli angeli, a un loro cenno; come non si potrebbe dire che la materia obbedisce al cenno del cuoco, quando questi si serve del fuoco per cuocere le vivande, moderandolo con arte, in una maniera che il fuoco non potrebbe fare da sé. Ora invece, portare la materia all'atto della forma sostanziale non supera le capacità degli agenti corporei, giacché ogni agente è fatto per produrre effetti a sé consimili.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i corpi non obbediscano agli angeli quanto al moto locale.

*[Non dobbiamo esitare a riconoscere le conseguenze dei gravi errori di prospettiva imposti a San Tommaso dalla **fisica antica**. E' facile elencare gli errori espliciti e impliciti contenuti nel testo: è falso che i corpi celesti siano più nobili di quelli terrestri; e quindi è falso che il moto locale sia da considerarsi come il moto più nobile degli esseri materiali: La tesi perciò rimane sprovvista di prove dirette. Del resto San Tommaso*

*stesso si rendeva conto che in questioni del genere i suoi argomenti potevano essere di sola convenienza e di valore molto relativo. Infatti, nella questione disputata 'De Potenza' (q.6, a.3), trattando i medesimi problemi, dopo aver riferito un lungo brano di Sant'Agostino **che esorta a non avventurarsi con sicurezza in questo campo**, aggiunge: "facendo perciò uso di questa moderazione senza asserire nulla e senza pregiudizio di una migliore sentenza, bisogna procedere fin dove potranno aiutare la ragione e l'autorità", vale a dire fin dove giungono le scienze naturali e i dati positivi della rivelazione divina.]*

I^a q. 110 a. 3, arg. 1

Il moto locale dei corpi fisici dipende dalle loro forme. Ora, gli angeli non causano le forme dei corpi, come si è visto. Quindi non possono causare in essi neppure il moto locale.

I^a q. 110 a. 3, arg. 2

Aristotele dimostra che, primo tra tutti i moti, è il moto locale. Ma gli angeli non possono causare gli altri moti trasmutando la forma della materia. Quindi neppure possono causare il moto locale.

I^a q. 110 a. 3, arg. 3

Le membra del corpo obbediscono per il moto locale ai pensieri dell'anima, perché possiedono in se stesse un principio vitale. Ma i corpi inanimati non possiedono alcun principio vitale. Quindi essi non obbediscono agli angeli quanto al moto locale.

I^a q. 110 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino dice che gli angeli usano dei **semi corporei** per produrre certi effetti. Ora, essi non potrebbero farlo, senza muoverli localmente. Quindi i corpi obbediscono loro quanto al moto locale.

I^a q. 110 a. 3. RESPONDEO:

Come insegna Dionigi, "la sapienza divina congiunge i limiti inferiori dei primi con i limiti superiori dei secondi": dal che risulta che la natura inferiore entra a contatto con la natura superiore con quanto ha di più alto. Ora, la natura materiale è al di sotto della natura spirituale. Ebbene, fra tutti i moti dei corpi il più perfetto è il moto locale, come dimostra Aristotele: e questo perché un corpo, in quanto mobile di moto locale, non ha una potenzialità intrinseca, ma soltanto estrinseca: è in potenza al luogo. Quindi **la natura corporea è fatta per esser mossa immediatamente dalle nature spirituali**, quanto al moto locale. Ecco perché **anche i filosofi ammisero che i corpi superiori sono mossi localmente da sostanze spirituali**. E noi stessi constatiamo che **l'anima muove il corpo**, in maniera primaria e principale, secondo il luogo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 110 a. 3, ad 1 arg.

Oltre a quelli che dipendono dalle forme, esistono nei corpi altri moti locali: così il moto dell'alta e bassa marea non dipende dalla forma sostanziale dell'acqua marina, ma dall'influsso della luna. A più forte ragione, dunque, alcuni moti locali possono dipendere dall'influsso di sostanze spirituali.

I^a q. 110 a. 3, ad 2 arg.

Gli angeli, causando per primo il moto locale, possono per mezzo di esso causare altri moti, servendosi cioè di agenti corporei per produrre tali effetti; come un fabbro che usa il fuoco per rendere malleabile il ferro.

I^a q. 110 a. 3, ad 3 arg.

La virtù dell'angelo è meno ristretta di quella dell'anima. Infatti la virtù motrice dell'anima si restringe al corpo ad essa unito, che essa vivifica e mediante il quale può muovere gli altri corpi. Invece la virtù dell'angelo non è ristretta a un corpo **determinato. Perciò essa può muovere di moto locale corpi estranei.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli angeli possano operare **miracoli.**

I^a q. 110 a. 4, arg. 1

Infatti Dice **S. Gregorio**: "Si chiamano Virtù quegli spiriti per mezzo dei quali si compiono spesso prodigi e miracoli".

I^a q. 110 a. 4, arg. 2

S. Agostino scrive: "I maghi operano miracoli mediante contratti privati, i buoni Cristiani mediante la pubblica giustizia, i cattivi Cristiani mediante i segni della pubblica giustizia". Ora, i maghi fanno miracoli perché "sono esauditi dai demoni", come scrive lo stesso S. Agostino. **Quindi i demoni possono operare miracoli. Molto più, dunque, gli angeli buoni.**

I^a q. 110 a. 4, arg. 3

Dice ancora S. Agostino: "Tutto ciò che accade in questo mondo visibile non è assurdo credere che possa esser fatto anche dalle potenze inferiori di questa nostra atmosfera". Ma **quando un fenomeno naturale viene prodotto fuori dell'ordine della sua causa naturale, noi diciamo che è un miracolo: quando uno, p. es., guarisce da febbre senza l'opera della natura. Dunque gli angeli e i demoni possono operare miracoli.**

I^a q. 110 a. 4, arg. 4

Una virtù superiore non è soggetta all'ordine proprio di una causa inferiore. Ma la natura dei corpi è inferiore all'angelo. Quindi l'angelo può operare fuori dell'ordine proprio agli agenti corporei. E ciò è fare miracoli.

I^a q. 110 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto di Dio nei **Salmi, 135, 4**: "Egli solo fa i grandi portenti".

I^a q. 110 a. 4. RESPONDEO:

Si dice miracolo in senso stretto un fatto che si verifichi fuori dell'ordine della natura. Tuttavia, per parlare di miracolo non basta che il fatto si compia fuori dell'ordine d'una natura particolare: perché altrimenti scagliare una pietra in alto sarebbe un miracolo perché è contrario alla natura della pietra. Ma **si dice che una cosa è un miracolo, se è al di là dell'ordine di tutta la natura creata. E una tale cosa può compierla soltanto Dio;** perché tutto quello che opera un angelo, o qualunque altra creatura, con la propria virtù, rientra nell'ordine della natura creata; e quindi non è miracolo. Resta dunque che Dio solo può operare miracoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 110 a. 4, ad 1 arg.

Si suol dire che alcuni angeli fanno miracoli, o perché Dio li compie dietro i loro desideri, come si dice che fanno miracoli i santi; oppure perché essi prestano la loro opera nei miracoli che si compiono; come faranno, p. es., nella resurrezione finale, raccogliendo le ceneri, o facendo qualche cos'altro del genere.

I^a q. 110 a. 4, ad 2 arg.

Come si è detto, miracoli veri e propri sono i fatti che trascendono l'ordine di tutta la natura creata. Ma **poiché noi non conosciamo tutte le forze della natura**, ne segue che un fatto compiutosi fuori dell'ordine della natura da noi conosciuta, per mezzo di una virtù creata, ma occulta, si dica miracolo, non in senso assoluto, ma relativamente a noi. Perciò, quando i demoni compiono delle opere con le loro forze naturali, queste opere non sono miracoli in senso assoluto, ma soltanto relativamente a noi. **Tali, dunque, sono i miracoli che i maghi compiono per mezzo dei demoni.** Si dice poi che siffatti miracoli son compiuti "mediante contratti privati"; perché una qualsiasi virtù della creatura sta all'universo come la virtù d'una persona privata sta alla società civile; quindi, allorché un mago compie una cosa per un patto stipulato col demonio, lo fa quasi in forza di un contratto privato. Invece la giustizia divina sta nell'universo come la legge pubblica sta alla società. Perciò, quando i buoni Cristiani fanno miracoli mediante la giustizia divina, si dice che li fanno "mediante la giustizia pubblica". I cattivi Cristiani poi li fanno "mediante i segni della giustizia pubblica", p. es., invocando il nome di Cristo, o usando cose sacre.

I^a q. 110 a. 4, ad 3 arg.

Le potenze spirituali possono compiere i fenomeni visibili di questo mondo, servendosi di semi corporei mediante il moto locale.

I^a q. 110 a. 4, ad 4 arg.

Sebbene gli angeli possano operare qualche cosa fuori dell'ordine della natura materiale, non possono tuttavia trascendere l'ordine di tutto il creato: che è quanto propriamente si esige per il vero miracolo, come si è detto.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Gli angeli > Potere degli angeli sugli uomini

Questione 111

Proemio

Passiamo a studiare il potere degli angeli sugli uomini. Considereremo:

- **primo**, sino a che punto possano influire su di essi con le loro **virtù naturali**;
- **secondo**, con quale criterio **siano inviati da Dio** a servizio degli uomini;
- **terzo**, **come custodiscano gli uomini.**

Sulla prima questione poniamo quattro quesiti:

- 1. Se l'angelo possa illuminare l'intelletto dell'uomo;**
- 2. Se possa influire sui suoi affetti;**
- 3. Se possa influire sulla sua fantasia;**
- 4. Se possa influire sui suoi sensi.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'angelo **non possa illuminare l'uomo.**

I^a q. 111 a. 1, arg. 1

L'uomo è illuminato mediante la **fede**: per questo **Dionigi attribuisce l'illuminazione al battesimo, che è il sacramento della fede.** Ora, la fede proviene immediatamente da **Dio**, secondo l'insegnamento di **S. Paolo**,

Efesini, 2, 8: "Per grazia siete stati salvati mediante la fede; e ciò non è da voi, ma è dono di Dio". Dunque l'uomo non è illuminato dagli angeli, ma immediatamente da Dio.

I^a q. 111 a. 1, arg. 2

Così la **Glossa** commenta quell'espressione paolina, **Romani, 1, 19:** "Dio manifestò loro": "Non soltanto la ragione naturale fu utile perché le cose divine si manifestassero agli uomini, ma Dio stesso le rivelò loro mediante l'opera sua", e cioè mediante la creatura. Ora, tanto la ragione naturale quanto la creatura procedono entrambe immediatamente da Dio. Perciò Dio illumina l'uomo immediatamente.

I^a q. 111 a. 1, arg. 3

Chiunque è illuminato, sa di essere illuminato. Ma gli uomini non hanno coscienza di essere illuminati dagli angeli. Quindi non sono illuminati da essi.

I^a q. 111 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi prova che le rivelazioni delle cose divine giungono all'uomo attraverso gli angeli. Ma **tali rivelazioni sono illuminazioni**, come abbiamo visto sopra. Dunque gli uomini sono illuminati per mezzo degli angeli.

I^a q. 111 a. 1. RESPONDEO:

L'ordine stabilito dalla divina provvidenza vuole, e si è già visto sopra, che gli esseri inferiori siano sotto l'influsso degli esseri superiori; quindi, come gli angeli di grado inferiore sono illuminati da quelli di grado superiore, così gli uomini che sono inferiori agli angeli, sono illuminati da essi.

Però il modo di queste due illuminazioni è in parte simile e in parte diverso. Infatti, come si è detto precedentemente, si ha l'illuminazione, che è manifestazione delle verità divine, in due funzioni: vale a dire, nel fatto che l'intelletto inferiore è corroborato dall'influsso di quello superiore; e nel fatto che le specie intelligibili, presenti nell'intelletto superiore, vengono offerte all'intelletto inferiore adattate alla capacità di esso. Negli angeli ciò si verifica per il fatto che l'angelo superiore, come si è visto, suddivide la verità, da lui concepita in tutta la sua universalità, secondo le capacità dell'angelo inferiore. Ora, l'intelletto umano non può afferrare la nuda verità intelligibile; perché è a lui connaturale intendere mediante il ricorso ai fantasmi, come si disse. Perciò la verità intelligibile gli angeli la presentano all'uomo sotto **immagini sensibili**, secondo quanto dice **Dionigi**: "È impossibile che rifulga altrimenti a noi il raggio divino, se non avvolto dalla varietà dei velami sacri".

- Quanto all'altra funzione è certo che l'intelletto umano, data la sua inferiorità, **riceve un aiuto dall'influsso dell'intelletto angelico**. Secondo questi due aspetti, dunque, va intesa l'illuminazione dell'uomo da parte degli angeli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 111 a. 1, ad 1 arg.

Alla fede concorrono due cose:

- **Primo, un abito intellettuale**, che rende l'intelletto disposto a obbedire alla volontà protesa verso la verità divina. Infatti, l'intelletto aderisce alle verità di fede, non perché convinto dalla ragione, ma perché gli è comandato dalla volontà; come scrive **S. Agostino**, "nessuno crede, se non perché lo vuole". E sotto quest'aspetto la fede proviene solo da Dio.

- **Secondo**, per la fede si esige che **le verità da credere siano proposte a chi deve credere**. E in questo interviene l'opera dell'uomo, poiché, come dice **S. Paolo, Romani, 10, 17** "la fede viene dall'ascoltare", ma principalmente intervengono gli angeli, poiché mediante il loro ministero vennero rivelate all'uomo le verità

divine. Gli angeli quindi **cooperano** all'illuminazione che viene dalla fede. - Si osservi tuttavia che l'uomo è illuminato dagli angeli non solo sulle verità da credere, ma anche sulle azioni da compiere.

q. 111 a. 1, ad 2 arg.

La ragione naturale, che proviene immediatamente da Dio, può essere **corroborata** per mezzo degli angeli, nella maniera sopra indicata.

- Parimenti, dalle **specie intelligibili** derivate dalle creature si può ricavare una verità intelligibile tanto più alta, quanto l'intelletto umano sarà più forte. Ecco come l'uomo può essere aiutato dagli angeli nel raggiungere più perfettamente la conoscenza di Dio attraverso le creature.

I^a q. 111 a. 1, ad 3 arg.

L'operazione intellettuale e l'illuminazione possono considerarsi da due lati. Primo, da parte dell'oggetto conosciuto: e, da questo lato, chiunque intende, o è illuminato, conosce d'intendere e di essere illuminato, perché conosce l'oggetto che a lui si è presentato. Secondo, da parte del principio conoscitivo: e, da questo lato, non chiunque intende una verità sa pure che cosa sia l'intelletto, principio dell'operazione intellettuale. Analogamente, non chiunque è illuminato da un angelo sa pure di essere illuminato da lui.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli angeli possano influire sulla **volontà dell'uomo**.

I^a q. 111 a. 2, arg. 1

Infatti Sopra quel testo paolino, **Ebrei, 1, 7**: "Colui che gli angeli suoi fa spiriti, e i suoi ministri, fiamma di fuoco", la **Glossa** dice che "essi sono fuoco, perché ardono internamente, e bruciano i nostri vizi". Ma ciò non si verificherebbe, senza una mutazione della volontà. Quindi gli angeli possono mutare la volontà (dell'uomo).

I^a q. 111 a. 2, arg. 2

S. Beda dice che "il diavolo non manda i cattivi pensieri, ma li accende soltanto". Il **Damasceno** invece afferma che li manda pure, e scrive: "Ogni malizia e ogni immonda passione furono escogitate dai demoni, a cui è concesso d'immetterle nell'uomo". Parimenti anche gli angeli buoni possono mandare e accendere i buoni pensieri. Ma non potrebbero farlo senza muovere la volontà. Quindi la muovono.

I^a q. 111 a. 2, arg. 3

Gli angeli, come si è detto nell'articolo precedente, illuminano l'intelletto dell'uomo mediante i fantasmi. Ora, come la fantasia, che sta a servizio dell'intelletto, può essere mossa dagli angeli; così può essere mosso l'appetito sensitivo, che sta a servizio della volontà: giacché anch'esso è legato a un organo corporeo. Quindi, come muovono l'intelletto, così possono muovere la volontà.

I^a q. 111 a. 2. SED CONTRA:

Mutare la volontà, è prerogativa esclusiva di Dio, secondo le parole della Scrittura, **Proverbi, 21, 1**: "Il cuore del re è nelle mani di Dio: a tutto ciò che vuole, Egli lo piega".

I^a q. 111 a. 2. RESPONDEO:

La volontà può essere mossa in due modi:

- **Primo, dall'interno.** Orbene, poiché il moto della volontà non è altro che **la sua inclinazione verso la cosa voluta**, muovere la volontà nel predetto modo è proprio di **Dio solo**, che conferisce alla natura intellettuale la virtù necessaria per tale inclinazione. Come infatti l'inclinazione naturale proviene soltanto da Dio, che dà la natura alle cose: così l'inclinazione della volontà proviene soltanto da Dio, che causa il volere.

- **Secondo**, la volontà può esser mossa **dall'esterno**. Nell'angelo ciò è possibile in un modo soltanto, cioè mediante il bene appreso con l'intelletto. Perciò **uno può muovere la volontà di un altro, presentandogli un oggetto come un bene desiderabile**. E anche così Dio *[come autore e presentatore dell'oggetto]* solo può muovere **irresistibilmente** la volontà; l'angelo e l'uomo invece, e **si è già visto [q.106, a.2]**, **soltanto facendo opera di persuasione**.

- La volontà umana però, può essere mossa dall'esterno anche in altra maniera, e cioè dalla **passione che sorge nell'appetito sensitivo**; così la volontà viene spinta a volere qualche cosa dalla **concupiscenza o dall'ira**. E per questo verso, in quanto hanno il potere di suscitare tali passioni, possono muovere la volontà anche gli angeli. **Non è tuttavia un moto necessitante: perché la volontà resta sempre libera di acconsentire o resistere alla passione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 111 a. 2, ad 1 arg.

I ministri di Dio, angeli o uomini, bruciano i vizi e infiammano alle virtù **con la persuasione**.

I^a q. 111 a. 2, ad 2 arg.

I demoni non possono immettere i pensieri, causandoli internamente; poiché l'uso della potenza intellettuale è sottoposto alla volontà. **Si suol dire tuttavia che il diavolo accende i pensieri**, in quanto incita a pensare e a desiderare le cose pensate, o **mediante la persuasione**, o **mediante l'eccitazione delle passioni**. Ed è questo accendere che il Damasceno chiama "mandare", perché tale operazione si svolge internamente.

- I buoni pensieri invece vengono riferiti a un principio più alto, e cioè a Dio; benché siano procurati per ministero di angeli.

I^a q. 111 a. 2, ad 3 arg.

Nello stato presente l'intelletto umano non può intendere senza volgersi ai fantasmi: la volontà umana invece può volere qualche cosa seguendo il giudizio della ragione, senza secondare la passione dell'appetito sensitivo. Perciò il caso è diverso.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli angeli non possano influire **sull'immaginativa dell'uomo**.

I^a q. 111 a. 3, arg. 1

Il fenomeno **fantasia**, dice **Aristotele**, "è un moto causato dal senso in atto". Ma se avvenisse per un **mutamento prodotto dagli angeli, non sarebbe più causato dal senso in atto**. Quindi è contro la natura del fenomeno fantastico, che è l'atto dell'immaginativa, essere causato da un influsso degli angeli.

I^a q. 111 a. 3, arg. 2

Le forme che stanno nell'immaginativa, essendo spirituali, sono più nobili delle forme che stanno nella materia sensibile. Ma **gli angeli non possono imprimere le forme nella materia sensibile, come si è visto**. Quindi **tanto meno possono imprimere le forme nell'immaginativa**. E quindi non possono influire su di essa.

I^a q. 111 a. 3, arg. 3

Secondo S. Agostino, "l'unione di uno spirito con l'altro fa sì che l'uno possa, mediante siffatte immagini, mostrare all'altro quanto egli conosce, sia che questi sia capace d'intenderle, sia che gli vengano mostrate come conosciute da altri". Ora, non si vede come uno spirito angelico possa unirsi all'immaginativa umana; né come l'immaginativa possa comprendere quel che l'angelo conosce. Quindi, l'angelo non può influire.

I^a q. 111 a. 3, arg. 4

Nelle visioni immaginarie l'uomo aderisce alle parvenze delle cose, come fossero le cose stesse. Ma in ciò vi è una specie d'inganno. Quindi, poiché gli angeli buoni non possono essere causa d'inganno, sembra che essi non possano causare le visioni immaginarie, alterando l'immaginativa.

I^a q. 111 a. 3. SED CONTRA:

Le cose che appaiono in sogno, son viste in una visione immaginaria. Ora, gli angeli fanno alcune rivelazioni nel sogno; come fece l'angelo che apparve a S. Giuseppe. Quindi gli angeli possono influire sull'immaginativa.

I^a q. 111 a. 3. RESPONDEO:

Tanto gli angeli buoni che quelli cattivi possono, in forza del potere della loro natura, influire sull'immaginativa dell'uomo. E la cosa si può spiegare così. Si è detto [q.110, a.3] che la natura corporea obbedisce agli angeli quanto al moto locale. Perciò, tutti i fenomeni derivanti dal moto locale dei corpi, rientrano nel potere naturale degli angeli. Ora, è chiaro che le immagini della fantasia sono talvolta causate in noi dagli spostamenti degli spiriti (vitali) e degli umori. Difatti Aristotele, nell'assegnare la causa dei sogni, afferma che "quando l'animale dorme, all'affluire copioso del sangue al principio (o radice) della sensibilità, vi affluiscono insieme i moti", cioè le impressioni lasciate dalle mozioni degli oggetti sensibili, che si conservano negli spiriti vitali, "e muovono il principio della sensibilità", in modo da produrvi delle apparizioni, come se allora tale principio fosse stimolato dagli oggetti esterni. E può essere tanto forte l'agitazione degli spiriti e degli umori, da produrre tali apparizioni anche nello stato di veglia: come accade ai pazzi e ad altri alienati. Quindi, come siffatti fenomeni possono verificarsi per un turbamento naturale degli umori, e talvolta per mezzo della stessa volontà dell'uomo, che volontariamente riproduce con l'immaginazione quanto aveva percepito con i sensi; così possono anche verificarsi per influsso di un angelo buono o cattivo, a volte con astrazione dai sensi corporei, a volte senza tale astrazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 111 a. 3, ad 1 arg.

Il principio primo del fenomeno fantastico è il senso in atto: infatti, noi non possiamo immaginare quel che non abbiamo in nessun modo percepito, in tutto o in parte, con i sensi; difatti un cieco nato non riesce a formarsi un'immagine dei colori. Ma altre volte, come si è detto, l'immaginativa viene disposta a produrre delle fantasie dalle impressioni conservate internamente.

I^a q. 111 a. 3, ad 2 arg.

L'angelo muove l'immaginativa, non imprimendo immagini mai viste attraverso i sensi (difatti non potrebbe fare immaginare i colori a un cieco nato); ma mediante il moto locale degli spiriti e degli umori, come si è spiegato.

I^a q. 111 a. 3, ad 3 arg.

L'unione che avviene tra lo spirito angelico e l'immaginativa umana non riguarda l'essenza, ma soltanto gli effetti che l'angelo produce, nel modo predetto, nell'immaginativa; alla quale mostra ciò che egli conosce, ma non nel modo come egli lo conosce.

I^a q. 111 a. 3, ad 4 arg.

L'angelo che causa una visione immaginaria, talvolta **illumina anche l'intelletto** affinché comprenda quello che tali immagini vogliono significare: e allora non v'è nessun inganno. Altre volte invece, per opera dell'angelo, appaiono nell'immaginativa solo le immagini delle cose: ma neppure allora l'angelo è responsabile dell'inganno, bensì la **poca intelligenza di colui al quale sono apparse le visioni**. Così non fu certo Cristo causa d'inganno alle turbe, per il fatto che propose loro molte verità per mezzo di parabole, senza darne la spiegazione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli angeli non possano influire **sui sensi dell'uomo**.

I^a q. 111 a. 4, arg. 1

Infatti **L'operazione sensitiva è un'operazione vitale**. Ma le operazioni vitali non procedono da principi estrinseci. Perciò non è possibile che l'operazione sensitiva sia causata dagli angeli.

I^a q. 111 a. 4, arg. 2

La potenza sensitiva è più nobile di quella nutritiva. Ora, gli angeli, così pare, non possono muovere la potenza nutritiva; come non possono influire sulle altre forme naturali. Quindi non possono influire neppure sulle potenze sensitive.

I^a q. 111 a. 4, arg. 3

I sensi sono mossi naturalmente dagli oggetti sensibili. Ma gli angeli non possono mutare l'ordine naturale, come si disse **[q.110, a.4]**. Quindi gli angeli non possono muovere i sensi, ma questi sono mossi sempre dagli oggetti sensibili.

I^a q. 111 a. 4. SED CONTRA:

Gli angeli che distrussero Sodoma, **Genesi, 19, 11**: **"colpirono di cecità i Sodomiti, così che non potevano più trovare la porta della casa"**. E un fatto analogo si legge dei Siri che Eliseo condusse in Samaria.

I^a q. 111 a. 4. RESPONDEO:

I sensi possono esser mossi in due modi:

- **Primo, dall'esterno**; come quando sono mossi dagli oggetti sensibili.

- **Secondo, dall'interno**: vediamo infatti che essi si alterano, quando si turbano gli spiriti vitali e gli umori organici; così il gusto del malato, avendo la lingua cosparsa di umore bilioso, sente tutto amaro; e lo stesso accade per gli altri sensi. Ora, gli angeli, col loro potere naturale, sono in grado di muovere i sensi dell'uomo in ambedue i modi. Infatti, dall'esterno possono presentare ai sensi oggetti sensibili, o esistenti già nella natura, o formati da loro stessi, come fanno quando assumono un corpo, secondo quanto si disse **[q.51, a.2]**. Dall'interno poi, si è detto, possono muovere gli spiriti vitali e gli umori, e, **per mezzo di essi, produrre alterazioni varie nei sensi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 111 a. 4, ad 1 arg.

Non può darsi un principio estrinseco dell'operazione sensitiva che escluda il principio intrinseco, che è la potenza sensitiva: ma questo principio intrinseco può esser mosso in più modi dalle cause estrinseche, come si è spiegato.

I^a q. 111 a. 4, ad 2 arg.

Per mezzo dell'alterazione interiore degli spiriti e degli umori l'angelo può influire anche sugli atti della potenza nutritiva. Altrettanto si dica delle potenze appetitive e sensitive, e di ogni altra potenza che fa uso di organi corporei.

I^a q. 111 a. 4, ad 3 arg.

Gli angeli non possono agire fuori dell'ordine di tutto il creato: tuttavia possono agire fuori dell'ordine di una particolare natura, non essendo essi soggetti a tale ordine. **Quindi possono, in una maniera particolare, muovere i sensi, fuori del consueto.**

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Gli angeli > Missione degli angeli

Questione 112

Proemio

Consideriamo, adesso, **la missione degli angeli.**

Su tale questione poniamo quattro quesiti:

1. Se gli angeli siano inviati per ministero;

2. Se siano inviati tutti;

3. Se anche quelli inviati siano angeli assistenti;

4. Di quali ordini siano quelli inviati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli angeli non siano inviati per ministero.

I^a q. 112 a. 1, arg. 1

Ogni invio di cose o di persone è fatto sempre a un determinato luogo. Ora, l'operazione intellettuale non è legata a un luogo determinato; perché l'intelletto astrae dal tempo e dallo spazio. Quindi, **essendo l'attività degli angeli intellettuale, essi non sono inviati a svolgerla in determinati luoghi.**

I^a q. 112 a. 1, arg. 2

Il luogo conveniente alla dignità angelica, è il cielo empireo. Quindi, se gli angeli fossero inviati a noi per qualche ministero, ne scapiterebbe la loro dignità. Ma ciò è inammissibile.

I^a q. 112 a. 1, arg. 3

Le occupazioni esteriori impediscono la contemplazione della sapienza; perciò sta scritto, **Siracide, 38,25: "Chi ha poche faccende, acquisterà la sapienza"**. Ora, se qualche angelo fosse inviato a compiere dei ministeri esteriori, verrebbe distolto dalla contemplazione. E tutta la beatitudine degli angeli consiste proprio nella contemplazione di Dio. Quindi, se fossero inviati, questa verrebbe a diminuire. E anche questo non è ammissibile.

I^a q. 112 a. 1, arg. 4

Servire è proprio degli inferiori, e però si legge, **Luca, 22, 27: "Chi è più grande, colui che siede a tavola, o colui che serve? Non è forse colui che siede a tavola?"**. Ma gli angeli per condizione di natura sono superiori a noi. Perciò essi non sono inviati tra noi per ministero.

I^a q. 112 a. 1. SED CONTRA:

Si legge nella Scrittura, **Esodo, 23, 20: "Ecco, io manderò il mio angelo che ti precederà"**.

I^a q. 112 a. 1. RESPONDEO:

Da quanto fu detto in precedenza [**q.43, a.1**] si può già arguire che alcuni angeli sono inviati da Dio per ministero. Nel trattare delle missioni delle Persone divine, si disse che viene inviato chi, procedendo in qualche modo da un altro, incomincia a essere là dove prima non era, oppure a essere in maniera nuova là dove già si trovava. Per questo si parla della missione del Figlio, o dello Spirito Santo, perché procedendo dal Padre per via di origine, incomincia a essere in maniera nuova, cioè per grazia o per mezzo della natura assunta, dove prima era soltanto con la presenza della Deità. Infatti è proprio di Dio essere dappertutto: ché, essendo egli la causa universale, la sua virtù si estende a tutti gli enti; e però Dio è in tutte le cose, come si disse.

Invece **la virtù dell'angelo**, che è una causa particolare, non si estende a tutto l'universo; ma se raggiunge una cosa, non può raggiungere l'altra. Perciò se è qui, non può essere altrove. Ora è dimostrato, da quanto si è già detto [**q.110, a.1**], che le creature materiali sono governate per mezzo degli angeli. Quando perciò in un essere corporeo c'è da compiere qualche cosa per mezzo di un angelo, questi viene ad applicare la sua virtù a quel corpo; e quindi comincia a essere in quel corpo. **Tutto questo però dipende da un comando divino**. Risulta quindi che gli angeli ricevono una **missione** da Dio.

Ma l'attività che gli angeli inviati svolgono procede, come da primo principio, da Dio, ai cui cenni e per l'autorità del quale gli angeli agiscono; e si riconduce a Dio come a ultimo fine. **Ed è questo che crea la condizione di ministro: giacché il ministro è come uno strumento intelligente; lo strumento, si sa, è mosso da altri, e la sua azione è in funzione dell'opera di un altro**. Questa, dunque, è la ragione per cui le azioni degli angeli sono dette ministeri; e per questo si dice che essi sono mandati per ministero.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 112 a. 1, ad 1 arg.

Un'operazione può essere intellettuale per due motivi. Primo, perché si svolge nell'intelletto stesso, come, p. es., la contemplazione. E una tale attività non esige per sé un luogo determinato: ché anzi, al dire di S. Agostino, "anche noi uomini, nella misura in cui con la mente gustiamo qualche cosa di eterno, non siamo più in questo mondo". - Secondo, un'attività può essere intellettuale, perché regolata e comandata da un intelletto. In tal caso essa esige talora un luogo determinato.

q. 112 a. 1, ad 2 arg.

Il cielo empireo è luogo proprio della dignità angelica per una certa convenienza: è infatti conveniente che il supremo dei corpi sia assegnato alla natura che è al di sopra di tutti quanti i corpi. Non si creda però che agli angeli derivi un onore speciale dal trovarsi nel cielo empireo. Perciò, **quando non sono presenzialmente in**

esso, la loro dignità non ne scapita affatto: come non ne scapita la dignità del re, quando egli non sta assiso sul trono regale.

I^a q. 112 a. 1, ad 3 arg.

In noi, le occupazioni esteriori impediscono la limpidezza della contemplazione, perché noi ci applichiamo ad esse con le **potenze sensitive**, la cui attività, quanto più si fa intensa, tanto più rallenta l'attività intellettuale. Gli angeli invece regolano le loro operazioni esteriori con la sola intelligenza. Quindi le occupazioni esteriori non impediscono affatto la loro contemplazione: poiché **se ci sono due azioni, di cui l'una è regola e ragione dell'altra, l'una non impedisce, ma aiuta l'altra**. Per questo **S. Gregorio** dice che "gli angeli non escono mai fuori in maniera tale, da rimaner privi delle gioie della contemplazione interiore".

I^a q. 112 a. 1, ad 4arg.

Gli angeli con la loro attività esterna servono principalmente Dio, secondariamente noi uomini. E ci servono, non già perché noi siamo senz'altro più grandi di loro: ma perché un uomo, o un angelo qualsiasi, in quanto con l'adesione a Dio diventa un solo spirito con lui, è superiore a ogni altra creatura. Per questo l'Apostolo comanda che "ciascuno ritenga gli altri superiori a se stesso".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che tutti gli angeli siano inviati per ministero.

I^a q. 112 a. 2, arg. 1

Infatti S. Paolo dice, **Ebrei, 1, 14**: "Sono tutti spiriti al servizio (di Dio) inviati per ministero".

I^a q. 112 a. 2, arg. 2

Tra gli ordini, supremo è l'ordine dei **Serafini**, come si è visto. Ma a mondare le labbra del profeta Isaia fu mandato un Serafino, come narra la Scrittura. Quindi tanto più sono mandati gli angeli di grado minore.

I^a q. 112 a. 2, arg. 3

Le Persone divine trascendono infinitamente tutti gli ordini angelici. Ma le Persone divine sono mandate, come si disse. Molto più dunque, sono mandati, senza eccezione, gli angeli supremi.

I^a q. 112 a. 2, arg. 4

Se gli angeli superiori non vengono inviati a compiere ministeri esterni, ciò accade solo perché essi, per eseguire i ministeri divini, si servono degli angeli inferiori. Ma, essendo tutti gli angeli disuguali come si è visto sopra, ciascun angelo, se si eccettui l'ultimo, ha sotto di sé un angelo inferiore. Quindi uno solo, l'ultimo, verrebbe mandato per ministero. Cosa questa contraria alla Scrittura che dice, **Daniele, 7, 10**: "Mille migliaia lo servivano".

I^a q. 112 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio, riferendo la sentenza di **Dionigi**, afferma: "Le schiere più alte non esercitano affatto il ministero esterno".

I^a q. 112 a. 2. RESPONDEO:

Com'è evidente da quanto è stato già detto, l'ordine della divina provvidenza vuole che, non solo tra gli angeli, ma in tutto l'universo, gli esseri inferiori siano governati per ministero di quelli superiori: **tuttavia nel mondo materiale si deroga talora per disposizione divina a quest'ordine**, in vista di un ordine più alto, nella misura

cioè in cui giova alla manifestazione della grazia. Così, la guarigione del cieco nato e la risurrezione di Lazzaro furono opere compiute immediatamente da Dio, senza l'intervento dei corpi celesti. E anche gli angeli, buoni o cattivi che siano, possono compiere dei fenomeni nel mondo materiale senza l'azione dei corpi celesti, p. es., condensare le nubi in pioggia, e altre cose del genere. **Così non vi è da dubitare che Dio possa direttamente fare rivelazioni agli uomini, senza servirsi degli angeli; e gli angeli superiori, senza servirsi degli inferiori.** Sennonché, partendo da codesta considerazione, alcuni hanno affermato che, pur essendo inviati ordinariamente soltanto gli angeli inferiori e non quelli superiori, per una speciale disposizione divina, qualche volta sarebbero inviati anche quelli superiori.

Ma tale opinione non sembra giustificata. Infatti l'ordine angelico è costituito in vista dei doni della grazia; e l'ordine della grazia non ha altro ordine sopra di sé, in funzione del quale si debba a esso derogare, come si deroga all'ordine della natura in vista dell'ordine della grazia. - **Bisogna anche riflettere che si deroga all'ordine della natura con i miracoli, per recare una conferma alla fede. Ma a questa non gioverebbe proprio nulla una deroga fatta all'ordine angelico; perché essa non potrebbe essere conosciuta da noi.** - Niente inoltre è così grande nei ministeri divini da non poter esser compiuto per mezzo degli angeli inferiori. Difatti **S. Gregorio scrive che "si chiamano Arcangeli coloro che annunziano le cose della più alta importanza. E per questo alla Vergine Maria viene mandato l'Arcangelo Gabriele".** Eppure, come nota lo stesso santo, si trattava del più sublime tra tutti i divini ministeri. - Perciò bisogna ritenere senz'altro, con Dionigi, che gli angeli superiori non sono mai inviati per ministeri esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 112 a. 2, ad 1 arg.

Come tra le missioni delle Persone divine ve n'è qualcuna visibile che si compie mediante creature corporee, e qualcuna invisibile che si compie solo con effetti spirituali: così tra le missioni degli angeli ve n'è qualcuna esterna, che consiste in ministeri da svolgere presso esseri corporei, e secondo la quale non tutti sono inviati; e ve n'è un'altra interna, destinata a produrre effetti spirituali, mediante l'illuminazione intellettuale, secondo la quale sono inviati tutti gli angeli.

Si potrebbe anche rispondere che l'Apostolo porta quell'argomento per provare la superiorità di Cristo sugli angeli per mezzo dei quali fu data la legge; e per mostrare, così, la superiorità della legge nuova su quella antica. Cioché **la frase andrebbe riferita ai soli angeli addetti al ministero, per mezzo dei quali fu data la legge.**

I^a q. 112 a. 2, ad 2 arg.

Secondo **Dionigi**, l'angelo inviato a mondare le labbra del profeta apparteneva a un ordine inferiore; ed è **chiamato Serafino, cioè bruciante, in senso analogico**, perché era venuto a purificare col fuoco le labbra del profeta.

Si potrebbe anche rispondere che gli angeli superiori comunicano i propri doni, da cui sono denominati, mediante gli angeli inferiori. Così, è detto che un Serafino mondò col fuoco le labbra del profeta, non perché lo fece lui direttamente, ma perché lo fece un angelo inferiore in virtù di lui. Nello stesso modo si suol dire che il Papa assolve uno, anche se impartisce l'assoluzione servendosi di una terza persona.

I^a q. 112 a. 2, ad 3 arg.

Le Persone divine non vengono inviate per ministero, ma si dicono inviate in senso analogico; come risulta dalle spiegazioni date in precedenza **[q.43, a.1].**

I^a q. 112 a. 2, ad 4 arg.

Nei divini ministeri vi sono molti gradi. Niente quindi impedisce che anche angeli disuguali siano inviati per ministero; però ai ministeri più alti sono deputati gli angeli superiori, a quelli più bassi gli angeli inferiori.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che anche gli angeli **inviati** siano **assistenti**.

I^a q. 112 a. 3, arg. 1

Dice **S. Gregorio**: "Gli angeli dunque e sono inviati e sono assistenti; perché, sebbene sia circoscritto lo spirito angelico, non è tuttavia circoscritto lo Spirito sommo, che è Dio".

I^a q. 112 a. 3, arg. 2

Un angelo fu mandato per ministero a Tobia. Eppure esso dichiarò di sé, **Tobia, 12, 15**: "Io sono l'angelo Raffaele, uno dei sette che stanno al cospetto di Dio". Quindi, anche gli angeli che sono mandati stanno al cospetto di Dio.

I^a q. 112 a. 3, arg. 3

Ogni angelo beato è più vicino a Dio di **Satana**. Ma Satana sta al cospetto di Dio, secondo quanto è detto nel Libro di **Giobbe, 1, 6**: "Essendo venuti i figli di Dio a presentarsi al Signore, venne tra loro anche Satana". Quindi, a più forte ragione, stanno al cospetto di Dio gli angeli che sono inviati.

I^a q. 112 a. 3, arg. 4

Se gli angeli inferiori non appartengono al numero degli angeli assistenti, ciò dipenderà dal fatto che essi non ricevono le illuminazioni immediatamente da Dio, ma per mezzo degli angeli superiori. Ma ogni angelo, eccettuato quello supremo tra tutti, riceve le illuminazioni per mezzo di un angelo superiore. Quindi angelo assistente dovrebbe essere solo l'angelo supremo. Ma codesta ipotesi contrasta con quanto dice la Scrittura: "Miriadi di miriadi lo assistevano". Perciò, è da ritenere che anche gli angeli inviati per ministero siano assistenti.

I^a q. 112 a. 3. SED CONTRA:

Commentando quelle parole di **Giobbe, 25, 3** "vi è forse un numero per i suoi soldati?", **S. Gregorio** dice: "Stanno alla sua presenza quelle Potestà che non escono per recare messaggi agli uomini". Dunque quelli che vengono inviati per ministero non sono assistenti.

I^a q. 112 a. 3. RESPONDEO:

Si suole distinguere tra angeli **assistenti** e angeli **ministranti**, con un'analogia tolta dalle persone a servizio di un re. Tra queste ve ne sono alcune che stanno continuamente al suo cospetto, e apprendono immediatamente i suoi ordini. Ve ne sono altre invece alle quali gli ordini regi vengono trasmessi per mezzo delle persone assistenti, come i governatori delle varie città: e queste si chiamano ministranti, non assistenti.

Bisogna ricordare che tutti gli angeli vedono immediatamente la divina essenza: e sotto questo aspetto **sono assistenti anche coloro che compiono dei ministeri**. Per questo **S. Gregorio** dice: "Gli angeli inviati a un ministero esteriore per la nostra salvezza, sono sempre assistenti, e possono sempre vedere la faccia del Padre". Non tutti gli angeli però hanno il potere di apprendere i divini segreti negli splendori della divina essenza; ma soltanto quelli di grado superiore, per mezzo dei quali sono svelati agli angeli inferiori. E, sotto questo aspetto, son detti **assistenti soltanto gli angeli superiori** che appartengono alla prima gerarchia la quale, secondo Dionigi, ha il privilegio di essere illuminata immediatamente da Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 112 a. 3, ad 1 e 2 arg.

E con ciò sono chiarite anche le risposte alle due prime difficoltà, che argomentavano dal primo modo di essere assistenti.

I^a q. 112 a. 3, ad 3 arg.

Non è detto in quel testo che Satana fosse assistente, ma egli è descritto come intervenuto tra gli assistenti: e questo perché, come dice **S. Gregorio**, "sebbene egli abbia perduto la sua beatitudine, non ha però perduto la sua natura angelica".

I^a q. 112 a. 3, ad 4 arg.

Tutti gli angeli assistenti vedono alcune cose negli splendori della divina essenza; perciò si dice che è proprio di tutta la prima gerarchia essere illuminata immediatamente da Dio. Ma gli angeli superiori vedono più cose degli angeli inferiori, e su di esse illuminano gli altri: così anche tra coloro che stanno intorno al re, alcuni conoscono più segreti di altri.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli angeli della seconda gerarchia siano tutti inviati.

I^a q. 112 a. 4, arg. 1

Infatti Tutti gli angeli o sono del numero degli assistenti o del numero dei ministranti, come si ricava dal Libro di Daniele. Ora, gli angeli della seconda gerarchia non appartengono al numero degli assistenti, perché sono illuminati per mezzo degli angeli della prima gerarchia, come afferma **Dionigi**. Quindi sono tutti quanti inviati per ministero.

I^a q. 112 a. 4, arg. 2

Secondo **S. Gregorio**, "sono più gli angeli ministranti di quelli assistenti". Ma ciò non sarebbe vero, se gli angeli della seconda gerarchia non fossero inviati per ministero. Quindi tutti gli angeli della seconda gerarchia sono inviati per ministero.

I^a q. 112 a. 4. SED CONTRA:

Dionigi afferma che "le Dominazioni sono al di sopra di ogni soggezione". Invece, l'essere inviato per ministero importa soggezione. Quindi le Dominazioni non vengono inviate per ministero.

I^a q. 112 a. 4. RESPONDEO:

In base alle spiegazioni date, l'essere inviato per ministero esterno compete propriamente agli angeli, in quanto compiono qualche opera sulle creature materiali per comando di Dio; ciò che appartiene all'esecuzione del ministero divino. Ora, le proprietà degli angeli vengono rivelate dai loro nomi, come insegna **Dionigi**. Perciò vengono inviati per ministero gli angeli di quegli ordini, i cui nomi denotano una (pratica) esecuzione. Il nome invece delle **Dominazioni** non denota alcuna esecuzione, ma solo **disposizione e comando** sulle cose da fare. Al contrario, nei nomi degli ordini inferiori è chiaramente espressa l'esecuzione: difatti, **gli Angeli e gli Arcangeli sono così denominati perché annunziano; le Virtù e le Potestà, perché dicono rapporto con qualche azione da compiere**; e, come dice **S. Gregorio**, "è proprio del Principe essere il primo tra coloro che operano". Quindi, l'essere inviati per ministeri esterni appartiene a questi cinque ordini, e non ai quattro superiori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 112 a. 4, ad 1 arg.

Le **Dominazioni** sono annoverate tra gli **angeli ministranti**, non come esecutrici del ministero, ma **come ideatori e committenti** di ciò che deve essere eseguito dagli altri. Come fanno appunto gli architetti, i quali non prendono parte al lavoro manuale, ma solo dispongono e ordinano quello che gli altri debbono fare.

I^a q. 112 a. 4, ad 2 arg. *[da leggere]*

Nell'assegnare il numero degli angeli assistenti e ministranti si segue un doppio criterio. S. **Gregorio** sostiene che sono più gli angeli ministranti di quelli assistenti. Egli infatti interpreta le parole della Scrittura, **Daniele, 7, 10** "**Migliaia di migliaia lo servivano**" [*milia de numero milium*], non in senso moltiplicativo, ma in senso partitivo, come se dicesse, "migliaia del numero di quelle migliaia". In questo senso **il numero** degli angeli ministranti è **indefinito**, per denotarne la cifra stragrande; mentre rimane **definito** il numero degli assistenti dalle altre parole, "**diecimila volte centomila (un miliardo) lo assistevano**". Questa opinione si fonda su una tesi dei Platonici, secondo i quali quanto più gli esseri si avvicinano a un primo principio, tanto più piccolo è il loro numero: infatti un numero tanto più è piccolo, quanto più si accosta all'unità. E tale criterio è esatto relativamente al numero degli ordini, perché mentre sei sono di angeli ministranti, tre soli sono di angeli assistenti.

Dionigi invece sostiene che il numero degli angeli **sorpassa ogni moltitudine di cose materiali**; di guisa che, come i corpi celesti superano per grandezza quasi infinitamente i corpi inferiori, così le nature superiori incorporee superano per numero tutte le nature corporee: **poiché le cose migliori sono maggiormente volute e moltiplicate da Dio**. E poiché gli angeli assistenti sono superiori agli angeli ministranti, saranno più numerosi gli assistenti dei ministranti. Quindi, secondo tale opinione, la formula numerica "**migliaia di migliaia**" va presa in senso moltiplicativo, come se dicesse "mille per mille" (**un milione**). E poiché cento per dieci fa mille, dicendo "centomila per dieci" (un milione), si sarebbe potuto intendere che tanti erano gli angeli assistenti, quanti i ministranti; invece dice "**diecimila volte centomila**" (**un miliardo**), in modo da significare che gli assistenti erano molto più dei ministranti.

- Si badi però che tali cifre non vanno prese materialmente, quasi che gli angeli siano tanti e non più: perché il loro numero è molto maggiore, superando qualunque moltitudine materiale. E ciò viene indicato dalla moltiplicazione dei numeri massimi per se stessi, e cioè dei numeri dieci, cento e mille, come fa osservare Dionigi.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Gli angeli > La custodia degli angeli buoni

Questione 113

Proemio

Trattiamo ora della custodia (dell'uomo da parte) degli angeli buoni e della ostilità (verso di lui da parte) di quelli cattivi.

Sul primo punto poniamo otto quesiti:

1. Se l'uomo sia custodito dagli angeli;
2. Se a ogni singolo uomo sia assegnato un particolare angelo custode;
3. Se tale compito sia soltanto degli angeli dell'infimo ordine;
4. Se l'angelo custode sia assegnato a tutti gli uomini;
5. Quando cominci la custodia dell'angelo sull'uomo;
6. Se l'angelo custodisca sempre l'uomo;
7. Se si dolga della perdizione dell'uomo a lui affidato;
8. Se la custodia (degli uomini) dia origine a lotte tra gli angeli.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'uomo non sia custodito dagli angeli.

I^a q. 113 a. 1, arg. 1

I custodi si assegnano alle persone che, o per **ignoranza** o per **impotenza**, non sono in grado di custodire se stesse, quali sono, per esempio, i **bambini** e gli **invalidi**. L'uomo invece è in grado di custodire se stesso col suo **libero arbitrio**; e sa anche farlo, per la conoscenza che ha della **legge naturale**. Quindi l'uomo non è custodito dagli angeli.

I^a q. 113 a. 1, arg. 2

Dove c'è un custode più forte, è superfluo quello più debole. Ora, l'uomo ha Dio per custode, secondo le parole del **Salmo, 120, 4**: "Non s'addormenterà né dormirà colui che custodisce Israele". Quindi non c'è bisogno che l'uomo sia custodito dagli angeli.

I^a q. 113 a. 1, arg. 3

La rovina della persona custodita ricade sulla negligenza di chi la custodisce; difatti sta scritto, **1Re, 20,39**: "Custodisci quest'uomo: se egli cadrà, la tua vita risponderà per la vita di lui". Ma molti uomini giornalmente periscono cadendo in peccato, mentre gli angeli potrebbero aiutarli, o apparendo loro visibilmente, o facendo miracoli, o in altri modi consimili. Se quindi gli uomini fossero davvero affidati alla custodia degli angeli, questi sarebbero negligenti: e ciò evidentemente è falso. Gli angeli, dunque, non sono custodi degli uomini.

I^a q. 113 a. 1. SED CONTRA:

Si legge nei **Salmi, 90, 11**: "Agli angeli suoi ha dato ordini per te, che ti custodiscano in tutte le tue vie".

I^a q. 113 a. 1. RESPONDEO:

Nel creato, secondo il piano della divina provvidenza, si riscontra questa legge, che gli esseri mobili e mutabili sono mossi e regolati mediante esseri immobili e immutabili; e cioè tutti gli esseri corporei mediante sostanze spirituali immobili, e i corpi inferiori, mediante i corpi superiori, che sono immutabili nella loro essenza. Anche noi, del resto, giudichiamo le conclusioni, intorno alle quali c'è variabilità di opinioni, guidati da principi che teniamo con certezza immutabile. - Ora è evidente che la **conoscenza** e gli **affetti dell'uomo**, nell'attività pratica, **possono variare e deviare** in più modi dal bene. Era perciò necessario che all'uomo fossero assegnati degli angeli, quali suoi custodi, affinché lo guidassero e lo muovessero al bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 113 a. 1, ad 1 arg.

L'uomo, col suo libero arbitrio, è in grado di evitare il male in parte, ma non del tutto; perché **egli è reso debole, nel suo amore del bene, dalle molte passioni dell'anima**. Parimente, anche la conoscenza che egli possiede della **legge naturale**, e che è a lui congenita, può in parte dirigerlo al bene, ma non in maniera adeguata: perché nell'applicare i principi generali del diritto alle azioni particolari, **l'uomo più volte s'inganna**. Non per nulla sta scritto, **Sapienza, 9, 14**: "Timidi sono i ragionamenti dei mortali e malsicuri i nostri divisamenti". Era quindi necessaria all'uomo la custodia degli angeli.

q. 113 a. 1, ad 2 arg.

Per operare il bene si richiedono due cose:

- **Primo**, che l'affetto sia inclinato al bene: e in noi questo si compie mediante l'abito delle virtù morali.

- **Secondo**, che la ragione trovi la via giusta per operare l'atto virtuoso: e questo è compito che il **Filosofo** assegna alla **prudenza**. Per quanto, dunque, riguarda la prima cosa, Dio custodisce l'uomo direttamente, infondendogli la **grazia e le virtù**. Per quanto invece riguarda la seconda, Dio custodisce l'uomo quale **supremo maestro**, ma il suo insegnamento, come si è visto, perviene all'uomo **per tramite degli angeli**.

I^a q. 113 a. 1, ad 3 arg.

Come l'uomo si discosta dalla naturale inclinazione verso il bene a causa delle passioni che spingono al peccato; così si discosta pure dall'ispirazione degli angeli buoni, prodotta da questi invisibilmente confortando l'uomo a bene operare. Quindi, **che gli uomini periscano, non va imputato alla negligenza degli angeli, ma alla malizia degli uomini**.

- Che poi gli angeli in casi straordinari appaiano talora visibilmente agli uomini, proviene da una grazia speciale di Dio: come quando compiono miracoli, fuori dell'ordine della natura.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che ciascun uomo **non sia custodito da un angelo particolare**.

I^a q. 113 a. 2, arg. 1

Infatti L'angelo è più potente dell'uomo. Ma un uomo solo basta a custodirne molti. Quindi molto più un angelo solo può custodire molti uomini.

I^a q. 113 a. 2, arg. 2

Come insegna Dionigi, gli esseri inferiori sono ricondotti a Dio dagli esseri superiori, tramite quelli di mezzo. Ora, fu già dimostrato che tutti gli angeli sono disuguali, e quindi non esistono esseri intermedi solo tra l'ultimo angelo e l'uomo. Perciò è uno solo l'angelo che custodisce immediatamente gli uomini.

I^a q. 113 a. 2, arg. 3

Gli angeli maggiori sono deputati a uffici maggiori. Ma non è maggiore ufficio custodire un uomo invece di un altro, poiché gli uomini sono tutti uguali **per natura**. Ora, essendo invece **gli angeli uno maggiore dell'altro**, come afferma **Dionigi**, non si vede perché diversi uomini debbano essere custoditi da diversi angeli.

I^a q. 113 a. 2. SED CONTRA:

S. Girolamo, commentando il passo evangelico, **Matteo, 18, 10** "**gli angeli loro in cielo**", scrive: "**È tanto grande la dignità delle anime che ciascuna di esse ha, fin dalla nascita, un angelo deputato alla sua custodia**".

I^a q. 113 a. 2. RESPONDEO:

A ciascun uomo è assegnato un particolare angelo custode. E la ragione sta nel fatto che **la custodia degli angeli rientra nell'esecuzione della provvidenza divina rispetto all'uomo**. Ora, la provvidenza di Dio si comporta in modo diverso riguardo all'uomo e riguardo alle altre creature corruttibili, perché diverso è il rapporto di queste creature con l'incorruttibilità. **Gli uomini infatti sono incorruttibili non solo nella loro comune forma specifica, ma anche nelle loro forme individuali, che sono le anime razionali**: ciò che non può affermarsi degli altri esseri corruttibili. Ora, è evidente che la provvidenza di Dio ha di mira principalmente gli esseri che sempre esisteranno: mentre cura gli esseri perituri in ordine al bene di quelli eterni. Quindi la provvidenza di Dio si comporta nei riguardi di ogni singolo uomo, come si comporta nei riguardi di ogni singolo genere o di ogni singola specie degli esseri corruttibili. Ora, al dire di S. Gregorio, ai

diversi generi di cose vengono deputati diversi ordini di angeli; le Potestà, p. es., a tenere a freno i demoni, le Virtù a operare miracoli nel mondo dei corpi. È probabile, inoltre, che i diversi angeli d'un medesimo ordine vengano deputati alle diverse specie di un medesimo genere di esseri. **Quindi è cosa ragionevole pensare che per i diversi uomini vengono incaricati come custodi angeli diversi.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 113 a. 2, ad 1 arg.

L'uomo può essere affidato alla custodia di altri in due maniere:

- **Primo**, in quanto è un **individuo particolare**: e in questo caso a ciascun uomo è dovuto un custode, e qualche volta anche più di uno.

- **Secondo**, in quanto fa parte di una **comunità**: e, in questo caso, si assegna un custode a tutta la comunità, col compito di provvedere a ciascun membro nelle sue relazioni con la comunità: e cioè in rapporto alle sue azioni esterne, dalle quali gli altri traggono o edificazione o scandalo. Invece, la custodia da parte degli angeli sugli uomini riguarda anche la loro **attività intima e occulta**, che interessa la salvezza dei singoli presi individualmente. Perciò a ogni singolo uomo è assegnato un particolare angelo custode.

I^a q. 113 a. 2, ad 2 arg.

Si è detto avanti che tutti gli angeli della prima gerarchia sono illuminati immediatamente da Dio su alcune verità; ma che vi sono altre verità intorno alle quali da Dio sono illuminati immediatamente solo gli angeli superiori, che le rivelano poi agli inferiori. Ora, la stessa considerazione va fatta riguardo agli ordini inferiori: infatti, un angelo di grado infimo su alcune verità è illuminato da un angelo supremo, e su altre dall'angelo che sta immediatamente sopra di lui. Cosicché **può darsi un angelo che illumini immediatamente l'uomo, e abbia, nondimeno, sotto di sé altri angeli da lui illuminati.**

I^a q. 113 a. 2, ad 3 arg.

Sebbene gli uomini siano uguali per natura, tuttavia in essi si verifica la **disuguaglianza**, perché dalla divina provvidenza alcuni sono ordinati a cose maggiori, altri a cose minori, **secondo l'insegnamento della Scrittura, Siracide, 33, 11-12: "Il Signore li distinse nella pienezza della sapienza e variò le loro vie: alcuni di essi benedisse ed esaltò, altri ne maledisse e umiliò"**. **Quindi può essere maggiore ufficio custodire un uomo piuttosto che un altro.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la custodia degli uomini non sia affidata solo agli angeli dell'ordine più basso.

I^a q. 113 a. 3, arg. 1

Il Crisostomo ritiene che quanto è detto nel Vangelo con le parole "gli angeli loro in cielo, ecc.", "non va inteso di qualsiasi angelo, ma dei sovreminenti". Quindi, gli angeli sovreminenti sono i custodi degli uomini.

I^a q. 113 a. 3, arg. 2

L'Apostolo afferma, **Ebrei, 1,14**, che **gli angeli "sono al servizio di Dio, inviati a cagione di quelli che devono ricevere l'eredità della salvezza"**: sembra quindi che la missione degli angeli sia ordinata alla custodia degli uomini. Ma, come si è visto, cinque sono gli ordini che vengono inviati per ministeri esterni. Quindi tutti gli angeli di tali ordini sono incaricati della custodia degli uomini.

I^a q. 113 a. 3, arg. 3

Per custodire gli uomini si richiede soprattutto di **tenere a freno i demoni**, che è compito, come pensa **S. Gregorio**, delle **Potestà**; e fare i **miracoli**, che è compito delle **Virtù**. Quindi, non soltanto all'ordine più basso, ma anche a questi ultimi è affidata la custodia degli uomini.

I^a q. 113 a. 3. SED CONTRA:

Nei **Salmi** la custodia dell'uomo è attribuita agli Angeli, il cui ordine, secondo **Dionigi**, è l'infimo fra tutti

I^a q. 113 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, la custodia dell'uomo si attua in due forme:

Primo, in forma individuale: per questo a ogni singolo uomo è assegnato un particolare angelo custode. E la custodia in codesta forma spetta agli angeli dell'infimo ordine, incaricati, come insegna **S. Gregorio**, di "annunziare le cose di minore importanza"; e tra tutti gli uffici angelici il minimo sembra per l'appunto quello di prendersi cura di quanto interessa la salvezza di un solo individuo.

- **Secondo, in forma universale.** E questa varia secondo i diversi ordini, giacché di quanto una causa è più universale, di tanto è più alta. Per conseguenza, la **custodia delle collettività** umane spetta all'ordine dei **Principati**, o forse agli **Arcangeli**, il cui nome significa **Angeli Principi**: tanto è vero che Michele, il quale è un Arcangelo, vien detto in **Daniele, 10, 13** "uno dei principi". Salendo, vengono le **Virtù** che esercitano la **custodia su tutte le nature corporee**. Salendo ancora, vengono le **Potestà** che stanno **a guardia dei demoni**. Da ultimo, vengono i Principati che, secondo S. Gregorio, fanno da custodi agli spiriti buoni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 113 a. 3, ad 1 arg.

Le parole del Crisostomo possono attribuirsi agli angeli supremi dell'infimo ordine, poiché, come insegna Dionigi, in ciascun ordine vi sono "i supremi, gli intermedi e gl'infimi". È probabile però che alla custodia di coloro che sono eletti da Dio a un maggior grado di gloria, vengano deputati angeli superiori.

I^a q. 113 a. 3, ad 2 arg.

Non tutti gli angeli che vengono inviati fanno da **custodi a individui singoli**; poiché vi sono degli ordini che, come si è visto, esercitano una forma di **custodia universale**, più o meno ampia.

I^a q. 113 a. 3, ad 3 arg.

Anche gli angeli inferiori esercitano gli uffici degli angeli superiori, nella misura in cui **partecipano dei loro doni**, e in quanto, di fronte ad essi, sono come esecutori del loro potere. Quindi, intesa la cosa in questo modo, anche gli angeli dell'infimo ordine sono in grado di tenere a freno i demoni e di operare miracoli.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'angelo custode non sia assegnato a tutti quanti gli uomini.

I^a q. 113 a. 4, arg. 1

Infatti Di Cristo è detto che, **Filippesi, 2, 7** "fattosi uomo, fu riconosciuto quale uomo nell'atteggiamento esteriore". Ora, se fosse vero che l'angelo custode è assegnato a tutti gli uomini, avrebbe avuto l'angelo custode anche Cristo. Ma ciò non si può ammettere, perché Cristo è superiore a tutti gli angeli. Quindi l'angelo custode non è assegnato a tutti quanti gli uomini.

I^a q. 113 a. 4, arg. 2

Primo di tutti gli uomini fu **Adamo**. Ma a lui non era necessario l'angelo custode, per lo meno nello stato d'innocenza, perché allora egli non era minacciato da nessun pericolo. Quindi non a tutti gli uomini viene dato un angelo preposto alla loro custodia.

I^a q. 113 a. 4, arg. 3

Gli uomini vengono affidati alla custodia degli angeli, per essere condotti alla vita eterna, per essere stimolati al bene, e per essere premuniti contro gli assalti dei demoni. Ma **i preconosciuti alla dannazione non giungeranno mai alla vita eterna. Gli infedeli poi**, sebbene talvolta, compiano opere buone, tuttavia non le compiono mai bene, perché non le compiono con retta intenzione: infatti, stando all'insegnamento di **S. Agostino**, è **"la fede che fa retta l'intenzione"**. E S. Paolo scrive che la venuta dell'**Anticristo, 2 Tessalonicesi, 2, 9** **"si compirà per opera di Satana"**. Quindi non tutti gli uomini beneficeranno della custodia degli angeli.

I^a q. 113 a. 4. SED CONTRA:

Sta il testo già citato di **S. Girolamo**, il quale afferma che **"ciascun'anima ha un angelo deputato alla sua custodia"**.

I^a q. 113 a. 4. RESPONDEO:

Finché vive in questo mondo, l'uomo si trova come su una strada che deve condurlo alla patria. Lungo la strada, molti pericoli incombono su di lui, sia dall'interno che dall'esterno, come dice il **Salmista, 141, 4**: **"Sulla strada per cui cammino, hanno nascosto dei lacci a mio danno"**. Quindi, come si dà una scorta alle persone che devono transitare per strade malsicure, così si dà un angelo custode all'uomo, finché dura il suo **stato di viatore**. Quando invece sarà giunto al termine della strada, allora l'uomo non avrà più un angelo custode; ma avrà in cielo un angelo conregnante, o nell'inferno un demonio tormentatore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 113 a. 4, ad 1 arg.

Cristo, in quanto uomo, era governato immediatamente dal Verbo di Dio; perciò non abbisognava della custodia degli angeli. Inoltre, pur essendo ancora viatore a causa della passibilità del corpo, con l'anima era già comprensore. Quindi, anche per questo motivo, a lui non conveniva la sorveglianza di un angelo custode quasi fosse a lui superiore; ma piuttosto il ministero degli angeli, a lui inferiori. Difatti leggiamo in **S. Matteo, 4, 11** che **"gli angeli si accostarono a lui e lo servivano"**.

I^a q. 113 a. 4, ad 2 arg.

Nello stato di innocenza l'uomo non correva nessun pericolo dall'interno, perché all'interno tutto era ordinato in lui, come si è visto. Però **gli sovrastavano pericoli dall'esterno, per le insidie dei demoni**, come provarono gli eventi. Perciò aveva bisogno della custodia degli angeli.

I^a q. 113 a. 4, ad 2 arg.

I presciti, gli infedeli e l'Anticristo, come non sono privati dell'aiuto interno della ragione naturale, così non sono neppure privati dell'aiuto esterno concesso da Dio a tutto il genere umano, e cioè della custodia da parte degli angeli. E sebbene non ne ricevano un aiuto al punto di meritare la vita eterna con le buone opere, tuttavia **sono così portati a evitare dei mali con i quali potrebbero danneggiare se stessi e gli altri**. Infatti, perfino gli stessi demoni sono tenuti a freno dagli angeli buoni, affinché non arrechino tutto il nocumento che vorrebbero. E così pure l'Anticristo non potrà nuocere quanto vorrebbe.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'angelo custode non sia assegnato all'uomo fin dalla nascita.

I^a q. 113 a. 5, arg. 1

Gli angeli sono, Ebrei, 1, 14 "al servizio di Dio, inviati a cagione di quelli che devono ricevere l'eredità della salvezza", come dice S. Paolo. Ma gli uomini incominciano a ricevere l'eredità della salvezza, quando sono battezzati. Quindi l'angelo custode è assegnato all'uomo dal momento del battesimo, e non dal momento della nascita.

I^a q. 113 a. 5, arg. 2

Gli uomini sono custoditi dagli angeli, in quanto sono da essi illuminati per via d'insegnamento. Ma i bambini appena nati non sono capaci di ricevere l'insegnamento, perché non hanno ancora l'uso di ragione. Quindi l'angelo custode non è assegnato ai bambini appena nati.

I^a q. 113 a. 5, arg. 3

I bambini esistenti nel seno materno, per qualche tempo almeno hanno l'anima razionale, come l'hanno dopo la nascita. Ora, mentre sono nel seno materno non sembra che siano affidati alla custodia di un angelo: tanto è vero che i ministri della Chiesa non amministrano loro i sacramenti. Quindi gli angeli custodi non vengono assegnati agli uomini subito appena nati.

I^a q. 113 a. 1. SED CONTRA:

S. Girolamo sostiene che "ciascun'anima, fin dalla nascita, ha un angelo deputato alla sua custodia".

I^a q. 113 a. 5. RESPONDEO:

Come **Origene** riferisce, ci sono in proposito **due opinioni**. Alcuni dicevano che l'angelo custode è assegnato all'uomo dal momento del battesimo; altri dal momento della nascita. S. Girolamo difende la seconda opinione; e a ragione. Infatti, i benefici largiti da Dio all'uomo **in quanto cristiano**, hanno inizio dal momento del battesimo, p. es., la Comunione Eucaristica e altre cose del genere. Invece, ciò che Dio nella sua provvidenza concede all'uomo **in quanto ha un'anima razionale**, glielo concede fin dal momento in cui, con la nascita, entra in possesso di tale natura. Ora, la custodia degli angeli è un beneficio di questo genere, come risulta chiaro dalle cose dette avanti. Quindi l'uomo ha un angelo deputato alla sua custodia dal momento della nascita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 113 a. 5, ad 1 arg.

Se si considera l'effetto finale della custodia degli angeli, che è il raggiungimento della salvezza, è vero che gli angeli sono inviati efficacemente per ministero solo a cagione di quelli che ricevono l'eredità della salvezza. Tuttavia tale ministero angelico non è negato agli altri, sebbene riguardo a loro non abbia l'efficacia di condurli alla salvezza. Conserva però una certa efficacia anche riguardo a loro, in quanto li preserva da molti mali.

q. 113 a. 5, ad 2 arg.

La custodia è ordinata, come a suo ultimo e precipuo effetto, a illuminare l'uomo per via d'insegnamento. Nondimeno, essa opera molti altri effetti, necessari ai bambini: quali, p. es., **tenere a freno i demoni e impedire altri danni, sia corporali che spirituali**.

I^a q. 113 a. 5, ad 3 arg.

Finché è nel seno materno, il bambino non è del tutto separato dalla madre, ma, per il legame che a lei l'unisce, è ancora qualche cosa della madre: come il frutto che pende dall'albero, è qualche cosa dell'albero. Si può quindi ritenere come **opinione probabile che l'angelo che custodisce la madre, custodisca pure il bambino chiuso nel suo seno**. Alla nascita invece, quando esso si separa dalla madre, gli viene assegnato un angelo custode particolare, come insegna S. Girolamo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'angelo custode talora **abbandoni l'uomo** che tiene in sua custodia.

I^a q. 113 a. 6, arg. 1

Infatti **In Geremia, 51, 9** si legge come detto dagli angeli: "**Abbiamo curato Babilonia e non è guarita, abbandoniamola dunque**". E in **Isaia, 5, 5**: "**Toglierò alla vigna la sua siepe e sarà calpestata**": **toglierò "cioè la custodia degli angeli"**, come spiega la **Glossa**.

I^a q. 113 a. 6, arg. 2

Custodisce l'uomo più Dio che l'angelo. Ma Dio qualche volta abbandona l'uomo, secondo quelle parole, **Salmi, 21, 2**: "**Dio, Dio mio, guarda a me: perché m'hai abbandonato?**". Quindi molto più l'angelo potrà abbandonare l'uomo.

I^a q. 113 a. 6, arg. 3

Il **Damasceno** dice che, "**quando gli angeli stanno qui con noi, non stanno in cielo**". Ma qualche volta essi stanno in cielo. **Quindi qualche volta ci abbandonano.**

I^a q. 113 a. 6. SED CONTRA:

I demoni ci fanno guerra continuamente, come dice **S. 1Pietro, 5, 8**: "**Il vostro avversario, il diavolo, vi gira attorno come un leone ruggente, cercando chi divorare**". Dunque con maggiore continuità ci custodiscono gli angeli buoni.

I^a q. 113 a. 6. RESPONDEO:

Da quanto si è detto, è evidente che la custodia degli angeli rientra nel piano esecutivo della provvidenza divina nei riguardi dell'uomo. È chiaro poi che né l'uomo, né alcun'altra creatura può essere **sottratta del tutto alla provvidenza divina**: poiché, nella misura in cui una cosa partecipa dell'essere, dipende dall'universale provvidenza delle cose. Ora, si dice che **Dio abbandona l'uomo**, nel senso che Dio, secondo il piano della sua provvidenza, **permette la caduta dell'uomo in una colpa, o in una pena.**

- **Lo stesso va detto dell'angelo custode**, il quale non abbandona mai del tutto l'uomo, ma talora lo abbandona, in quanto non impedisce, secondo il piano divino, una sua tribolazione, o un suo peccato. E in questo senso la Scrittura dice che Babilonia e la casa d'Israele furono abbandonate dagli angeli, in quanto i loro angeli custodi non impedirono che cadessero nelle tribolazioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 113 a. 6, ad 1 e 2 arg.

E con ciò sono risolte pure la prima e la seconda difficoltà.

I^a q. 113 a. 6, ad 3 arg.

Benché l'angelo qualche volta abbandoni l'uomo localmente, mai però lo abbandona quanto all'effetto della sua custodia: perché, anche stando in cielo, egli è a conoscenza di quanto accade all'uomo; e non ha bisogno d'alcun lasso di tempo per muoversi, e può essergli vicino all'istante.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che gli angeli provino dolore dei mali di coloro che hanno in custodia.

I^a q. 113 a. 7, arg. 1

Infatti: 1. In Isaia, 33, 7 si legge che "gli angeli della pace piangeranno amaramente". Ma il pianto è il segno del dolore e della tristezza. Quindi gli angeli si rattristano dei mali degli uomini che hanno in custodia.

I^a q. 113 a. 7, arg. 2

La tristezza, al dire di S. Agostino, trae origine da "ciò che accade contro volontà". Ma la perdizione della persona custodita è contro la volontà dell'angelo custode. Dunque gli angeli si rattristano della perdizione degli uomini.

I^a q. 113 a. 7, arg. 3

Come la tristezza è contraria alla gioia, così la penitenza è contraria al peccato. Ma gli angeli gioiscono del peccatore che fa penitenza, come si legge in S. Luca. Quindi si rattristano pure del giusto che cade in peccato.

I^a q. 113 a. 7, arg. 4

Sopra quel passo dei Numeri: "Tutto ciò che viene offerto come primizia ecc.", la Glossa di Origene dice: "Gli angeli son tratti in giudizio, affinché sia palese, se gli uomini perirono per negligenza propria o per negligenza degli angeli". Ma è ragionevole che uno si dolga dei mali a causa dei quali è tratto in giudizio. Quindi gli angeli si dolgono dei peccati degli uomini.

I^a q. 113 a. 7. SED CONTRA:

Dove sono tristezza e dolore, non v'è felicità perfetta; per questo è detto nell'Apocalisse, 21, 4: "Non ci sarà più né morte né lutto né grida né travaglio di sorta". Ma gli angeli sono perfettamente beati. Quindi non si dolgono di nulla

I^a q. 113 a. 7. RESPONDEO:

Gli angeli non provano dolore né dei peccati né delle pene degli uomini. Infatti la tristezza e il dolore, come dice S. Agostino, traggono origine solo da ciò che contraria la volontà. Ora, nel mondo non accade nulla che sia contrario alla volontà degli angeli e degli altri beati: perché la loro volontà aderisce totalmente all'ordine della divina giustizia; e nel mondo avviene soltanto ciò che è conforme alla divina giustizia, o che da lei è tollerato. Quindi parlando in senso assoluto, nulla si compie nel mondo che sia contrario alla volontà dei beati. Come infatti insegna il Filosofo, si dice volontario in senso assoluto quello che uno vuole in concreto, attese cioè tutte le circostanze particolari, anche se la cosa, considerata per se stessa astrattamente, non fosse volontaria: il navigante, p. es., non vuole il gettito in mare della mercanzia, se si considera la cosa in sé e astrattamente, ma lo vuole nell'imminenza di un grave pericolo di morte. Quindi, come osserva sempre Aristotele, un tale atto è più volontario che involontario. Ora, in modo analogo, anche gli angeli, parlando in senso astratto e assoluto, non vogliono i peccati e le pene degli uomini: vogliono però che in proposito sia salvo l'ordine della giustizia divina, il quale esige che alcuni siano sottoposti alla pena, e che sia permesso il peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 113 a. 7, ad 1 arg.

Le parole di Isaia possono riferirsi agli angeli, o messaggeri, di Ezechia che piansero a causa dei discorsi di Rabsace, di cui si parla nel c. 37 di Isaia. E questo, secondo il senso letterale.

- In **senso allegorico**, gli angeli della pace sono gli apostoli e gli altri predicatori che piangono sui peccati del popolo.

- In **senso anagogico** quelle parole si possono applicare agli angeli beati, ma allora hanno evidentemente **un significato metaforico**, per indicare il desiderio generico che hanno gli angeli di veder salvi tutti gli uomini. Infatti solo in tal senso possono essere attribuite a Dio e agli angeli simili passioni.

I^a q. 113 a. 7, ad 2 arg.

La risposta è chiara da quanto si è detto.

I^a q. 113 a. 7, ad 3 arg.

Sia che gli uomini facciano penitenza, sia che cadano in peccato, **unico rimane il motivo del gaudio degli angeli, e cioè l'adempimento dell'ordine della divina provvidenza.**

I^a q. 113 a. 7, ad 4 arg.

Gli angeli sono tratti in giudizio a causa dei peccati degli uomini, non come rei, ma come testimoni, per convincere gli uomini della loro negligenza.

ARTICOLO 8

VIDETUR che tra gli angeli non possa esserci **lotta o discordia.**

I^a q. 113 a. 8, arg. 1

Infatti In **Giobbe, 25, 2** si parla di "**Colui che mette concordia nelle altezze**". Ma la lotta si oppone alla concordia. Quindi nelle altezze angeliche non può esserci lotta.

I^a q. 113 a. 8, arg. 2

Non può esserci lotta, dove è perfetta carità e giusto regime. Ma negli angeli v'è tutto questo. Quindi tra gli angeli non può esserci lotta.

I^a q. 113 a. 8, arg. 3

AmMESSO che gli angeli custodi lottino tra loro a favore dei loro protetti, è necessario ammettere che, mentre un angelo favorisce una parte, l'altro favorisce l'altra. Ma se una parte sta nella giustizia, l'altra sta certamente **nell'ingiustizia**. Quindi seguirebbe che un angelo buono sarebbe fautore dell'ingiustizia: il che è assurdo. Perciò tra gli angeli buoni non vi è lotta.

I^a q. 113 a. 8. SED CONTRA:

La Scrittura, **Daniele, 10, 13** pone queste parole sulla bocca di Gabriele: "**Il principe del regno dei Persiani mi ha fatto resistenza per ventun giorni**". Ma questo principe dei Persiani era l'angelo incaricato della custodia del regno dei Persiani. Dunque un angelo può resistere all'altro; e quindi c'è lotta tra loro.

I^a q. 113 a. 8. RESPONDEO:

Questa questione fu occasionata dalle parole ora citate. Nell'interpretarle **S. Girolamo** afferma che il principe del regno dei Persiani era un angelo, che si opponeva alla liberazione del popolo ebreo per il quale pregava Daniele, mentre Gabriele presentava a Dio le di lui preghiere. Ma questa resistenza si sarebbe verificata perché, avendo un principe dei demoni indotto al peccato i Giudei deportati in Persia, tale peccato impediva l'esaudimento delle preghiere di Daniele per il suo popolo.

Secondo S. Gregorio invece, il principe del regno dei Persiani era l'angelo buono incaricato della custodia di quel regno. Per farci dunque un'idea di come si possa verificare che un angelo buono resista all'altro, è necessario considerare che i divini giudizi riguardanti i regni e gli uomini vengono attuati per mezzo degli angeli. Ora, gli angeli, nel loro operare, si regolano sui voleri di Dio. Ma può talvolta accadere che nei diversi regni e nei diversi uomini si trovino contrari meriti o contrari demeriti, nel far prevalere l'uno sull'altro. E gli angeli non possono conoscere quello che in proposito richieda l'ordine della sapienza divina, se non da una rivelazione di Dio: e quindi gli angeli si trovano nella necessità di consultare la sapienza di Dio in proposito. Ora, in quanto gli angeli consultano la volontà di Dio sui meriti contrari e contrastanti si dice che si fanno mutua resistenza: **ma non che le loro volontà siano in contrasto, d'accordo come sono tutti gli angeli nel volere attuato il volere divino; ma perché sono in urto tra loro le cose intorno alle quali si consultano.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E da ciò appare chiara la risposta alle difficoltà.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Gli angeli > L'ostilità dei demoni

Questione 114

Proemio

Passiamo a trattare dell'**ostilità dei demoni**.

Intorno ad essa poniamo cinque problemi:

- 1. Se l'uomo sia combattuto dai demoni;**
- 2. Se tentare sia proprio del diavolo;**
- 3. Se tutti quanti i peccati dell'uomo abbiano origine dagli assalti o tentazioni dei demoni;**
- 4. Se i demoni possano fare veri miracoli a scopo di seduzione;**
- 5. Se un demonio sconfitto sia costretto a cessare la lotta contro l'uomo.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'uomo **non sia combattuto** dai demoni.

I^a q. 114 a. 1, arg. 1

Gli angeli sono incaricati della custodia dell'uomo, perché inviati da Dio. Ma i demoni non sono inviati da Dio: perché mentre l'intenzione di Dio è di salvare le anime, quella dei demoni è di perderle. **Quindi i demoni non sono incaricati di combattere l'uomo.**

I^a q. 114 a. 1, arg. 2

Non vi sono giuste condizioni di lotta, se il debole è esposto a combattere contro il forte, e l'ignaro contro l'astuto. Ora, mentre gli uomini sono deboli e ignari, i demoni sono potenti e astuti. Quindi non dovrebbe essere permesso da Dio, autore di ogni giustizia, che gli uomini siano combattuti dai demoni.

I^a q. 114 a. 1, arg. 3

Per tenere esercitato l'uomo basta la lotta che gli muovono la **carne** e il **mondo**. Ma Dio permette che i suoi eletti siano combattuti per tenerli esercitati. Quindi non è necessario che siano combattuti dai demoni.

I^a q. 114 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo dice, **Efesini, 6, 12**: "Non è la nostra lotta contro il sangue e la carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori delle tenebre, contro gli spiriti maligni dell'aria".

I^a q. 114 a. 1. RESPONDEO:

Nella lotta che i demoni muovono all'uomo, vanno considerate **due cose**: la lotta in se stessa, e l'ordine a cui soggiace.

- **La lotta** in se stessa procede dalla **malizia** dei demoni i quali, per **invidia**, cercano di impedire ogni profitto dell'uomo nel bene; e, per **orgoglio**, cercano di usurpare una somiglianza del divino potere, con l'assegnare a se stessi determinati subalterni nella lotta contro l'uomo, come fanno gli angeli verso Dio, esercitandosi nei vari uffici per la salvezza degli uomini.

- **L'ordine** invece a cui soggiace la lotta è stabilito da Dio, che sapientemente sa servirsi del male a profitto del bene. - Nel caso degli angeli, invece, tanto la custodia quanto l'ordine di essa si ricollegano a Dio, come a loro primo principio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 114 a. 1, ad 1 arg.

Gli angeli cattivi combattono l'uomo in due maniere:

- **Primo**, mediante l'**istigazione al peccato**. E a tale funzione essi non sono inviati da Dio, anche se talvolta Dio, nei suoi giusti giudizi, la permette.

- **Secondo**, mediante la **punizione**. Per questo compito invece sono mandati da Dio; così fu mandato quello spirito mendace a punire Acab re d'Israele, come narra la Scrittura. Tuttavia i demoni inviati a punire, puniscono con altra intenzione, da quella con cui sono inviati: poiché, mentre essi puniscono **mossi da odio o da invidia**, Dio li manda mosso dalla **sua giustizia**.

q. 114 a. 1, ad 2 arg.

Affinché le condizioni della lotta non siano ingiuste, c'è un compenso a favore dell'uomo, principalmente mediante l'aiuto della **grazia divina**, e secondariamente mediante la **custodia degli angeli**. Per questo Eliseo disse al proprio servo, **2Re, 6, 16**: "Non temere; son più quelli che stanno con noi, che non quelli che stanno con loro".

I^a q. 114 a. 1, ad 3 arg.

Alla debolezza umana basterebbero certamente per esercizio le tentazioni della carne e del mondo: non bastano però alla malizia dei demoni, la quale si serve e dell'una e dell'altro per combattere l'uomo. Questo tuttavia, per divina disposizione, **ridonda a gloria degli eletti**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che tentare non sia proprio del diavolo.

I^a q. 114a. 2, arg. 1

Infatti La Scrittura dice che la tentazione viene da Dio, **Genesi, 22, 1**: "Dio tentò Abramo". Tentano inoltre la **carne** e il **mondo**. Anche l'**uomo** può tentare Dio o un altro uomo. Quindi tentare non è proprio del demonio.

I^a q. 114 a. 2, arg. 2

Tentare è proprio di chi ignora (e vuol sapere). Ma i demoni sanno già quello che accade tra gli uomini. Perciò i demoni non tentano.

I^a q. 114 a. 2, arg. 3

La tentazione è via al peccato. Ma il peccato ha sede nella volontà. Ma siccome i demoni non possono influire direttamente sul volere dell'uomo, come abbiamo visto sopra [q.111, a.2]; non sembra che essi possano tentare.

I^a q. 114 a. 2. SED CONTRA:

Commentando le parole dell'Apostolo, **1 Tessalonicesi, 3, 5**: "Per timore che vi avesse tentato colui che tenta", la **Glossa** spiega: "cioè il diavolo, che ha il compito di tentare".

I^a q. 114 a. 2. RESPONDEO:

Tentare propriamente vuol dire **sottoporre una cosa a esperimento**. E tale esperimento ha lo scopo di meglio conoscere la cosa stessa: perciò, **scopo immediato di ogni tentazione è la conoscenza**. Talvolta però, dopo l'acquisto della **conoscenza**, si mira a un altro scopo ancora, che può essere **buono o cattivo**:

- **buono**, nel caso che uno intenda scoprire le qualità di una persona, sia nel campo del sapere che nel campo della virtù, per aiutarla ad **avanzare ulteriormente**;
- **cattivo** invece, quando uno vuole scoprire tutto questo per poterla **ingannare e rovinare**.

Da tali premesse si può comprendere come la tentazione venga attribuita a soggetti diversi in modo diverso. Prendiamo

- **l'uomo**: si dice che egli tenta, **talvolta** con l'unico scopo di **sapere**; ed è così che l'uomo pecca tentando Dio, perché allora egli, dubitandone, presume di mettere alla prova la potenza di Dio. Altre volte invece l'uomo tenta con lo scopo o di **giovare** o di **nuocere**.

- **Al contrario il diavolo tenta sempre per nuocere**, trascinando al peccato. Ed è appunto tentare in questo modo che è ufficio proprio del diavolo: poiché, sebbene talvolta tenti così anche l'uomo, allora quest'ultimo agisce quale ministro del diavolo.

- **Dio** invece tenta per conoscere, ma nel senso in cui si dice che viene a conoscere, colui che produce in altri la conoscenza. Così infatti si legge nel **Deuteronomio, 13, 3**: "Il Signore Dio vostro vi mette a prova, acciò si faccia manifesto se lo amate o no".

- **La carne e il mondo** tentano anch'essi, ma **strumentalmente** o materialmente: in quanto cioè può ben rivelarsi quale sia una persona, dal modo col quale asseconda o respinge le voglie della carne, e dal modo col quale sprezza le cose prospere o avverse del mondo; e di questo si serve il diavolo stesso per tentare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 114 a. 2, ad 1 arg.

Così resta sciolta anche la prima difficoltà.

I^a q. 114 a. 2, ad 2 arg.

I demoni conoscono quello che agli uomini accade **esteriormente**: ma l'intimo stato dell'uomo, per cui alcuni sono più inclini a un vizio che a un altro, lo conosce solo Dio, **Proverbi, 16, 2** "**ponderatore degli spiriti**". Per questo motivo il diavolo tenta, cercando di esplorare l'intimo stato dell'uomo, per poterlo poi spingere a quel vizio verso cui è più inclinato.

I^a q. 114 a. 2, ad 3 arg.

Sebbene il demonio non possa esercitare un influsso diretto sulla volontà, come si vide a suo luogo, può tuttavia esercitarlo sulle potenze inferiori dell'uomo; e la volontà, pur restando **libera**, ne riceve però una **inclinazione**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tutti i peccati provengano dalle tentazioni del diavolo.

I^a q. 114 a. 3, arg. 1

Dionigi scrive: "**La moltitudine dei demoni è causa di tutti i mali per sé e per gli altri**". E il **Damasceno**: "**Ogni malizia e ogni immonda passione fu escogitata dal diavolo**".

I^a q. 114 a. 3, arg. 2

A ogni peccatore potrebbero applicarsi le parole rivolte dal Signore ai Giudei, **Giovanni, 8, 44**: "**Voi avete per padre il diavolo**". Il motivo di ciò era che essi peccavano per suggestione del diavolo. Quindi ogni peccato proviene dalla suggestione del diavolo.

I^a q. 114 a. 3, arg. 3

Come gli angeli sono incaricati di custodire l'uomo, così i demoni di combatterlo. Ma **tutto il bene che noi operiamo, proviene dai suggerimenti degli angeli buoni**: poiché le cose divine ci vengono comunicate per mezzo degli angeli. **Quindi anche il male che operiamo proviene tutto dalla suggestione del diavolo**.

I^a q. 114 a. 3. SED CONTRA:

Nel libro **De Ecclesiasticis Dogmatibus** è detto: "**Non tutti i nostri cattivi pensieri sorgono per opera del diavolo, ma qualche volta essi affiorano dai moti del nostro libero arbitrio**".

I^a q. 114 a. 3. RESPONDEO:

Una cosa può essere causa di un'altra in due modi: direttamente e indirettamente.

- **Indirettamente**: un agente, p. es., il quale produce una disposizione previa per un dato effetto, è la causa occasionale e indiretta di quell'effetto; come se si dicesse che è causa della combustione della legna, chi l'ha fatta seccare. **In questo senso bisogna affermare che il diavolo è causa di tutti i nostri peccati**: perché fu lui a istigare al peccato il primo uomo, dal cui peccato derivò a tutto il genere umano una certa propensione a ogni sorta di peccato. E in questo senso vanno intese le parole del Damasceno e di Dionigi.

- Una cosa è invece causa diretta di un'altra, quando concorre direttamente a produrla. E in questo senso il diavolo non è causa di ogni peccato: per la ragione che non tutti i peccati sono commessi dietro istigazione del diavolo, ma alcuni hanno origine dalla libertà dell'arbitrio e dalla corruzione della carne. Infatti, osserva **Origene**, anche se non esistesse il diavolo, gli uomini avrebbero ugualmente l'appetito dei cibi, dei piaceri venerei e di altre simili cose, sulle quali accadono, senza il freno della ragione, molti disordini, specialmente in seguito alla corruzione della natura. Ma tenere a freno e in ordine tale appetito è in potere del libero arbitrio. Quindi non è affatto necessario che tutti i peccati provengano dalla suggestione del diavolo. Quelli però che da essa provengono, gli uomini sono portati a compierli "per il medesimo inganno che sedusse i nostri progenitori", come si esprime **S. Isidoro**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 114 a. 3, ad 1 arg.

E con ciò è chiara la risposta alla prima difficoltà.

I^a q. 114 a. 3, ad 2 arg.

Anche i peccati commessi senza istigazione del diavolo rendono ugualmente gli uomini figli del diavolo, perché peccando imitano lui, che fu il primo peccatore.

I^a q. 114 a. 3, ad 3 arg.

L'uomo può cadere nel peccato per opera propria; ma non può assurgere al merito, senza l'aiuto divino che gli viene somministrato per mezzo degli angeli. Quindi, è vero che gli angeli cooperano a tutte le nostre opere buone; mentre non è vero che tutti i nostri peccati provengono dalle istigazioni dei demoni. Per quanto non esista alcun genere di peccato, che non provenga talvolta dalle suggestioni diaboliche.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il demonio non possa sedurre l'uomo con veri miracoli.

I^a q. 114 a. 4, arg. 1

Infatti La potenza dei demoni si rivelerà massimamente nelle opere dell'Anticristo. Ma l'Apostolo, **2 Tessalonesi, 2, 9**, dice che "la venuta di costui si compirà per opera di Satana, con ogni potenza e segni e prodigi bugiardi". Quindi a più forte ragione saranno bugiardi i prodigi che i demoni operano negli altri tempi.

I^a q. 114 a. 4, arg. 2

I veri miracoli si compiono mediante la trasformazione dei corpi. Ma i demoni non hanno il potere di trasformare un corpo in un'altra natura; infatti **S. Agostino** dichiara: "Per nessuna ragione al mondo crederei che il corpo umano possa, con le arti o col potere dei demoni, cangiarsi in un corpo di bestia". Dunque i demoni non possono operare veri miracoli.

I^a q. 114 a. 4, arg. 3

È privo d'efficacia l'argomento che si presta a provare due tesi opposte. Ora, se si ammette che dei veri miracoli possano essere operati dai demoni a conferma della falsità, è chiaro che il vero miracolo non ha più l'efficacia di provare la verità della fede. E ciò è da escludersi, perché nel Vangelo, **Marco, 16, 20** si legge: "Aiutandoli il Signore, il quale confermava la loro parola con i miracoli che l'accompagnavano".

I^a q. 114 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino dice che "con le arti magiche spesso si fanno miracoli, simili a quelli fatti dai servi di Dio".

I^a q. 114 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato [q.110, a.4], se il miracolo si prende in senso stretto, allora né i demoni possono fare miracoli, né alcun'altra creatura, ma Dio solo: perché il miracolo in senso stretto trascende l'ordine di tutta la natura creata, il quale abbraccia la virtù di tutte le creature. Tuttavia talora vengono denominati miracoli, in senso lato, anche quei fenomeni che trascendono soltanto le forze e le conoscenze dell'uomo. E in questo senso i demoni possono compiere miracoli, cioè opere tali da fare stupire gli uomini, perché superiori alle loro forze e alle loro conoscenze. Del resto anche chi compie un'impresa superiore alle capacità di un altro, induce costui ad ammirarla, dando l'impressione di compiere un miracolo.

Ora, riguardo alle opere demoniache che a noi sembrano miracoli, è da notare che, sebbene non posseggano la natura del vero miracolo, sono nondimeno fatti reali. Così, per virtù dei demoni, i maghi del Faraone produssero veri serpenti e vere rane (Esodo, 7, 12; 8,7). E "quando", come dice S. Agostino "cadde fuoco dal cielo e distrusse i servi di Giobbe insieme con i greggi e gli armenti; e un turbine, abbattendo la casa, uccise i suoi figliuoli: queste opere compiute da Satana furono fatti reali, e non mere apparenze".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 114 a. 4, ad 1 arg.

Come nota S. Agostino, le opere dell'Anticristo si possono dire prodigi bugiardi, "o perché egli ingannerà i sensi dei mortali con allucinazioni, in modo che sembri fare quello che realmente non farà; o perché i suoi prodigi, se veri, serviranno a condurre alla menzogna quanti crederanno in lui".

I^a q. 114 a. 4, ad 2 arg.

La materia corporea, come si disse [q.110, a.2], non obbedisce ai cenni degli angeli buoni o cattivi, così da permettere ai demoni di trasmutarla da una forma a un'altra: essi però possono servirsi dei semi nascosti negli elementi, per produrre effetti del genere, come insegna **S. Agostino**. Bisogna perciò ritenere che tutte le trasformazioni delle cose corporee, operabili mediante una virtù naturale, cui appartengono i semi predetti, possono anche essere compiute dal demonio servendosi di quei semi: egli quindi può trasformare in serpenti o in rane, animali generabili dalla semplice putrefazione, certe sostanze. **Ma le trasformazioni dei corpi che non possono effettuarsi per virtù della natura, non possono in nessun modo effettuarsi realmente neppure per opera dei demoni**, p. es., la trasformazione di un corpo umano in corpo animalesco, o la risurrezione di un morto. E se talora sembrasse che per virtù dei demoni si compie alcunché di simile, non si tratta di fatti reali, ma di **mere apparenze**.

E questo può avvenire in due maniere:

- **Primo, dall'interno**, in quanto il demonio, per l'influsso che può esercitare sulla **fantasia** e sui **sensi dell'uomo**, gli può far vedere una cosa per un'altra, come altrove abbiamo spiegato [q.111, aa.3,4]. E anche tale effetto in certi casi può essere prodotto dall'azione di sostanze materiali.

- **Secondo, dall'esterno**. Infatti, poiché il demonio può formare con l'aria corpi di ogni forma e figura, per apparire visibilmente in essi dopo averli assunti: per lo stesso motivo può rivestire e presentare un qualunque oggetto materiale sotto qualsiasi forma corporea. A ciò allude S. Agostino, quando scrive: "L'elemento fantastico che l'uomo ha in sé e che, nel fantasticare da svegli o durante il sogno, cangia continuamente attraverso generi di cose innumerevoli, preso quasi corpo nella figura di qualche animale, appare così ai sensi degli altri". Non si creda però di spiegare la cosa nel senso che l'immaginativa di un uomo, o una sua immagine, restando numericamente identica, possa mostrarsi, come forma corporea a sé, ai sensi d'un altro: ma nel senso che il diavolo, dopo aver prodotto un'immagine nella fantasia di un uomo, può presentarne una simile ai sensi d'un altro.

I^a q. 114 a. 4, ad 2 arg.

Come osserva S. Agostino, "quando i maghi operano quello che operano i santi, lo fanno con altro scopo e con altro diritto. Quelli infatti agiscono, cercando la propria gloria; questi, cercando la gloria di Dio. Quelli agiscono in forza di patti privati; questi invece per pubblica amministrazione e per comando di Dio, al quale ogni creatura è sottomessa".

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il demonio **non sia costretto a desistere dal tentare colui che lo ha sconfitto**.

I^a q. 114 a. 5, arg. 1

Cristo vinse il suo tentatore nella maniera più completa. Eppure costui continuò a combatterlo ancora, **incitando i Giudei alla sua uccisione**. Quindi non è vero che il diavolo, una volta vinto, cessi la sua guerra.

I^a q. 114 a. 5, arg. 2

Chi infligge una punizione a colui che resta soccombente nella lotta, lo eccita a combattere più ferocemente. Ma ciò disdice alla misericordia di Dio. Quindi i demoni rimasti sconfitti, non vengono soffocati.

I^a q. 114 a. 1. SED CONTRA:

Il Vangelo riferisce, **Matteo, 4, 11**: "Allora il diavolo lo lasciò", cioè lasciò Cristo che lo aveva vinto.

I^a q. 114 a. 5. RESPONDEO:

- Alcuni pensano che il demonio, una volta vinto, **non possa ulteriormente tentare nessun altro uomo**, né sul medesimo né su altri peccati.

- Altri invece pensano che **può tentare ancora, ma non la stessa persona**. E questo ci sembra più probabile, aggiungendo però, **per un certo tempo**: difatti nel Vangelo, **Luca, 4, 13** si legge che "il diavolo, finito così di tentarlo, si allontanò da Cristo fino ad altro tempo". E il fatto può avere una doppia ragione:

- La prima si fonda sulla **misericordia di Dio**: perché, come dice il **Crisostomo**, "il diavolo non può tentare gli uomini tutto il tempo che vuole, ma finché Dio glielo permette; e Dio, sebbene glielo permetta per un certo tempo, tuttavia alla fine lo allontana, per dar tregua alla fragile natura".

- L'altra ragione si ricava **dall'astuzia del demonio**: infatti, come osserva **S. Ambrogio**, "il diavolo ha paura d'insistere, perché rifugge di vedersi spesso superato".

- Che poi il diavolo torni ad assalire la persona che aveva dovuto lasciare, risulta chiaro da quelle parole del Vangelo, **Matteo, 12, 44**: "Tornerò nella mia casa, donde sono uscito".

*[L'idea che i demoni sconfitti sono costretti in qualche modo a desistere dai loro attacchi, la troviamo già in **Origine**. Ecco il brano riferito da **Pietro Lombardo**: "Io penso che i santi i quali resistono a codesti tentatori e li vincono, vengono a decimare l'esercito dei demoni, come se ne uccidessero un buon numero; e che non sia perciò permesso a quello spirito che è stato sconfitto da un santo mediante una vita casta e pudica, di continuare a tentare altri uomini". I teologi medievali cercarono di ridurre le proporzioni di questo successo come è evidente nel testo di Tommaso. Anche **Alberto Magno** si limita a rigettare la dottrina senza far nomi. **Alessandro di Hales** discute anch'egli l'opinione suddetta, ma non sembra voler prendere posizione in suo favore. Le parole di Gesù sembrano assai chiare in proposito specialmente se considerate nel contesto. Perciò **San Tommaso** non insiste: "Quando lo spirito immondo è uscito da un uomo, se ne va per luoghi aridi in cerca di riposo e, non trovandolo, dice: "Tornerò nella mia casa donde sono uscito", e quando vi giunge, la trova vuota, spazzata e ornata. Allora va a prendere sette altri spiriti peggiori di lui i quali vi entrano e*

vi si stabiliscono, al punto che la condizione di quell'uomo diventa peggiore della prima." (Matteo, 12, 43-45)]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Con queste spiegazioni sono risolte tutte le difficoltà.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Attività delle creature materiali

Questione 115

Proemio

E ora passiamo a trattare dell'attività delle creature materiali, del fatto che si attribuisce ad alcune di esse.

Sull'attività degli esseri corporei si pongono sei quesiti:

1. Se esistano corpi attivi;
2. Se nei corpi vi siano delle ragioni seminali;
3. Se i corpi celesti siano causa di quanto compiono quaggiù i corpi inferiori;
4. Se siano causa degli atti umani;
5. Se i demoni siano sottoposti al loro influsso;
6. Se i corpi celesti rendano necessarie le cose sottoposte al loro influsso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non esistano corpi attivi.

[È inutile cercare in San Tommaso delle idee personali su questioni strettamente scientifiche, prendendo la parola scienza nel significato di scienza naturale, perché il dottore angelico si limita a fare la metafisica, ovvero la filosofia di dette scienze naturali, accettando i dati positivi della cultura del suo tempo.]

I^a q. 115 a. 1, arg. 1

S. Agostino dice che "nella realtà esiste qualcosa di passivo non attivo, come sono i corpi; qualcosa di attivo e non passivo, come è Dio; qualcosa di attivo e di passivo, come sono le sostanze spirituali".

I^a q. 115 a. 1, arg. 2

Se si eccettua il primo agente, tutti gli altri agenti per agire hanno bisogno di un soggetto che riceva la loro azione. Ma non esiste una sostanza che possa ricevere l'azione della sostanza corporea perché questa occupa l'ultimo gradino nella scala degli enti. Quindi la sostanza corporea non è attiva.

I^a q. 115 a. 1, arg. 3

Ogni sostanza corporea è circoscritta dalla quantità. Ma la quantità ostacola il movimento e l'azione della sostanza, perché la chiude e la sommerge: l'aria che diventa nuvolosa, p. es., diventa incapace di ricevere la luce. E segno di ciò è il fatto che, quanto più aumenta la quantità del corpo, tanto più questo si fa pesante e tardo nei movimenti. Quindi nessuna sostanza corporea è attiva.

I^a q. 115 a. 1, arg. 4

Ogni agente deriva la sua virtù d'agire dalla vicinanza col primo principio attivo. Ma i corpi, a causa della loro natura estremamente composta, sono i più lontani dal primo principio attivo che è semplicissimo. Quindi nessun corpo è attivo.

I^a q. 115 a. 1, arg. 5

Supposto che un corpo sia attivo, esso agirà per produrre, o la forma sostanziale, o la forma accidentale. Ora, esso non può produrre la forma sostanziale, perché nei corpi non vi è altro principio attivo che la qualità, la quale è un accidente; e l'accidente non può esser causa della forma sostanziale, perché la causa deve essere maggiore dell'effetto. Neppure può agire per produrre una forma accidentale: perché, come dice S. Agostino, "l'accidente non si estende al di là del proprio soggetto". Quindi nessun corpo è attivo.

I^a q. 115 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi, tra le altre proprietà del fuoco, riconosce che esso, "attivo e potente, manifesta la sua grandezza sulle materie che investe".

I^a q. 115 a. 1. RESPONDEO:

I sensi ci attestano chiaramente che esistono **corpi attivi**. Ma intorno all'attività dei corpi si sono avute tre specie di errori:

- 1) Vi furono, infatti, alcuni che negarono del tutto l'attività ai corpi. E tale è l'opinione che **Avicenna** ha esposto nel suo *Fons Vitae*, dove, con gli argomenti riportati [nelle difficoltà], si sforza di provare che nessun corpo agisce e che tutte le apparenti azioni dei corpi, appartengono a una sostanza spirituale che pervade tutti i corpi; di modo che, secondo lui, non sarebbe il fuoco che riscalda, ma la potenza spirituale che lo pervade. Questa opinione sembra sia derivata dalla teoria di Platone.
- 2) Infatti **Platone** sosteneva che tutte le forme esistenti nella materia corporea sono partecipate, determinate e limitate a questa materia individuale; invece le forme separate sarebbero assolute e universali; e perciò diceva che le forme separate sono le cause delle forme esistenti nella materia. E Avicenna, osservando che la forma corporea viene determinata e individuata dalla quantità, ritenne che tale forma venisse impedita dalla quantità, quale principio di individuazione, dall'estendersi, con la sua attività, su altra materia; e che solo la forma spirituale e immateriale, la quale non è coartata dalla quantità, potesse estendersi, con la sua azione, su altri soggetti.

Ma questo ragionamento non può portare a concludere che la forma corporea non sia agente, ma che non è un agente universale. **Nella misura infatti in cui si partecipa una data perfezione, è necessario che se ne partecipi anche le proprietà**: un oggetto, p. es., sarà tanto visibile quanto partecipa di luce. Ora, l'agire, il quale non è altro che rendere attuale una cosa, è una proprietà essenziale dell'atto in quanto atto: ogni agente infatti produce un effetto a sé somigliante. Perciò, se un essere si presenta come forma non determinata da materia soggetta alla quantità, sarà un agente non limitato e universale; se invece si presenta come forma determinata, sarà un agente limitato e particolare. Di modo che, se la forma del fuoco fosse separata, come sostenevano i Platonici, essa sarebbe in qualche modo causa di ogni combustione. Invece, la forma del fuoco esistente nella materia è causa della combustione che da questo corpo passa a quest'altro. Difatti essa si compie per il contatto dei due corpi.

Però l'opinione di Avicenna va ben oltre la teoria di Platone. Infatti Platone ammetteva come forme separate solo quelle sostanziali; riportava invece gli accidenti ai principii materiali, il *grande* e il *piccolo*, ritenuti da lui quali primi contrari, così come altri ritenevano [quali primi contrari] la rarefazione e la densità.

Perciò tanto Platone quanto Avicenna, che lo segue in parte, dicevano che gli agenti materiali agiscono propriamente per produrre le forme accidentali, e che dispongono la materia alla forma sostanziale; mentre l'ultima perfezione, che consiste nell'induzione della forma sostanziale, dipenderebbe dal principio

immateriale. E questa è la seconda opinione intorno all'attività dei corpi, già discussa nel trattato della Creazione.

- 3) La terza opinione è quella di **Democrito**, che concepiva l'azione come un **fluire di atomi** dal corpo agente, e la passione come una recezione dei medesimi nei pori del corpo paziente. Questa opinione è confutata da Aristotele nel *De Generatione*. Da essa seguirebbe infatti che un corpo non sarebbe paziente nella sua totalità, e che la quantità del corpo agente diminuirebbe quando agisce: cose manifestamente false.

[È difficile sapere che cosa precisamente intendesse Democrito per "flusso di atomi". San Tommaso si limita a quelle informazioni frammentarie che poteva trovare nelle opere aristoteliche; e purtroppo anche oggi la conoscenza del pensiero filosofico dei greci anteriori a Socrate non va molto più in là.]

Quindi bisogna ritenere che il corpo agisce, in quanto è in atto, [e agisce] su un altro corpo in quanto questo è in potenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 115 a. 1, ad 1 arg.

L'affermazione di S. Agostino va intesa di tutta la natura corporea presa nel suo insieme, la quale non ha sotto di sé altra natura inferiore su cui agire, mentre la natura spirituale agisce su quella corporea, e la natura increata su quella creata. **Tuttavia un corpo è al disotto di un altro corpo, in quanto è in potenza a quelle forme che l'altro già possiede in atto.**

q. 115 a. 1, ad 2 arg.

E da ciò scaturisce la soluzione della seconda difficoltà. - Bisogna però concedere l'argomento di Avicbron: "Esiste un essere il quale muove e non è mosso, cioè l'Autore primo delle cose: quindi deve anche esistere un essere che è mosso ed è passivo soltanto".

Tuttavia **ciò che è mosso e passivo soltanto è la materia prima, che è pura potenza, come Dio è atto puro. Il corpo invece si compone di potenza e di atto: perciò è attivo e passivo insieme.**

I^a q. 115 a. 1, ad 3 arg.

La quantità, come si è spiegato, non impedisce totalmente l'azione della forma corporea ma le impedisce di essere un agente universale, perché individuata da materia soggetta alla quantità.

L'esempio poi desunto dalla pesantezza dei corpi non è a proposito. Prima di tutto, perché l'aumento della quantità non è causa della pesantezza dei corpi, come prova Aristotele. Secondo, perché è falso che la pesantezza ritardi il movimento: anzi, quanto più un corpo è pesante, tanto più forte è il suo movimento. Terzo, perché l'azione non si compie mediante il moto locale, come pensava Democrito; ma per il fatto che una cosa è portata dalla potenza all'atto.

I^a q. 115 a. 1, ad 4 arg.

Non è il corpo ciò che dista massimamente da Dio, perché esso possiede una certa somiglianza con l'essere divino, in quanto ha la forma. Ciò che invece dista massimamente da Dio è la materia prima che non è in nessun modo attiva, essendo solo in potenza.

I^a q. 115 a. 1, ad 5 arg.

Il corpo agisce per produrre, sia la forma accidentale, sia la forma sostanziale. Infatti, benché la qualità attiva sia un accidente, essa nondimeno agisce in virtù della forma sostanziale, come suo strumento; perciò è in

grado di agire per produrre la forma sostanziale; il calore naturale, p. es., in quanto agisce come strumento dell'anima, serve alla generazione delle carni. Invece nella produzione degli accidenti la qualità attiva agisce per virtù propria. E non è davvero contro la natura dell'accidente trascendere il proprio soggetto nell'agire, ma trascenderlo nell'essere: a meno che uno non immagini di poter trasferire un accidente numericamente identico dall'agente al paziente, come faceva Democrito mediante il flusso degli atomi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella materia corporea non vi siano delle **ragioni seminali**.

I^a q. 115 a. 2, arg. 1

Infatti Il termine *ragione* denota qualche cosa di spirituale. Nella materia corporea invece non v'è nulla di spirituale, ma tutto è materiale, come il soggetto medesimo. Dunque nella materia corporea non vi sono ragioni seminali.

I^a q. 115 a. 2, arg. 2

S. Agostino dice che i demoni compiono alcune opere servendosi, con movimenti occulti, di certi semi che essi conoscono celati negli elementi. Ora, le cose, di cui ci si serve mediante il moto locale, sono corpi, e non ragioni. Quindi è fuor di luogo parlare di ragioni seminali esistenti nella materia corporea.

I^a q. 115 a. 2, arg. 3

Il seme è un principio attivo. Ma nella materia corporea non esiste alcun principio attivo, poiché l'agire non compete alla materia, come si è veduto. Quindi nella materia corporea non vi sono ragioni seminali.

I^a q. 115 a. 2, arg. 4

Si dice che nella materia corporea vi sono delle *ragioni causali*, e queste sembrano bastare alla produzione delle cose. Ora, le ragioni seminali sono diverse dalle causali, giacché i miracoli avvengono al di fuori delle ragioni seminali, ma non al di fuori di quelle causali.

Quindi non si può ammettere l'esistenza di ragioni seminali in seno alla materia corporea.

I^a q. 115 a. 2. SED CONTRA:

Scriva S. Agostino: "Negli elementi corporei di questo mondo si celano i semi di tutti gli esseri che nascono corporalmente e visibilmente".

I^a q. 115 a. 2. RESPONDEO:

Come fa osservare Aristotele, le denominazioni si sogliono desumere da ciò che è più perfetto. Ora, più perfetti in tutta la natura corporea sono i corpi viventi: tanto è vero che il termine *natura* dagli esseri viventi passò a designare tutti gli esseri corporei. Esso infatti, nota il Filosofo, prima era usato per indicare la generazione dei viventi, e cioè la *nascita*; ma poiché i viventi sono generati da un principio congiunto, come il frutto dall'albero e il feto dalla madre cui è unito, il termine *natura* in seguito venne a significare qualsiasi principio intrinseco di moto. Ora, è evidente che i principi della generazione dei viventi, quello attivo e quello passivo, sono dei semi da cui i viventi sono generati. Quindi giustamente S. Agostino chiama **ragioni seminali tutte le virtù attive e passive che sono i principi delle generazioni e dei moti naturali**.

Ma siffatte **virtù attive e passive** si presentano in una **pluralità di rapporti** con i vari esseri.

- **Primo**, esse si trovano come ragioni ideali, principalmente e originariamente, al dire di S. Agostino, **nello stesso Verbo di Dio**.

- **Secondo**, come nelle loro **cause universali** si trovano negli elementi del mondo, nei quali e insieme ai quali furon prodotte fin da principio.

- **Terzo**, come nelle loro **cause particolari** si trovano negli esseri che, nel succedersi dei tempi, sono prodotti dalle cause universali, p. es., in questa pianta e in questo animale.

- **Quarto**, nei semi che son prodotti dalle piante e dagli animali. I quali semi, a loro volta, stanno agli effetti particolari, come le cause primordiali universali stanno ai primi effetti prodotti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 115 a. 2, ad 1 arg.

Tali virtù attive e passive degli esseri naturali, sebbene non possano chiamarsi *ragioni* per il loro modo di esistere nella materia corporea; possono tuttavia chiamarsi ragioni in rapporto alla loro origine, in quanto cioè sono emanazione delle ragioni ideali.

I^a q. 115 a. 2, ad 2 arg.

Le virtù attive e passive hanno sede in certe parti dei corpi; e quando esse, mediante il moto locale, sono adoperate dai demoni per produrre determinati effetti, si dice che i demoni applicano dei semi.

I^a q. 115 a. 2, ad 3 arg.

Il seme del maschio è il principio attivo nella generazione dell'animale. Però può chiamarsi seme anche l'elemento femminile, che è un principio passivo. Così, col nome generico di seme, si possono indicare sia le virtù attive, che le virtù passive.

I^a q. 115 a. 2, ad 4 arg.

Da quanto dice S. Agostino intorno a tali ragioni seminali, si può agevolmente arguire che le ragioni seminali sono anche ragioni causali, come appunto anche il seme è una causa: egli infatti dice che, "come le madri sono pregne dei loro feti, così il mondo stesso è pregno delle cause degli esseri nascituri". Ma se le ragioni ideali possono dirsi causali, non possono tuttavia dirsi, parlando propriamente, seminali, perciò il seme non è un principio separato; e al di fuori dell'ambito di tali ragioni non si compiono i miracoli. Parimente, i miracoli non si compiono neppure al di là delle potenze passive date alla creatura, affinché di essa possa farsi tutto quello che Dio vorrà comandare. Ma si dice che i miracoli si compiono al di fuori delle ragioni seminali, quando sono prodotti al di fuori delle virtù attive naturali e al di fuori delle potenze passive in quanto ordinate alle virtù attive.

ARTICOLO 3:

[Con l'articolo tre si prendono in esame i problemi relativi ai fenomeni astronomici. Il mondo pagano aveva accordato agli astri poteri e onori divini, cosicché l'astronomia dei filosofi e dei naturalisti subì l'influsso di quelle concezioni mitologiche. Aristotele stesso pensava che ogni sfera del suo cosmo avesse come motore una realtà trascendente preparando così terreno a certe teorie neoplatoniche. Il pensiero cristiano dovette difendersi da questa ossessione dell'astrologia che nei tempi moderni ha dovuto cambiar nome per riacquistare dignità di scienza. il Concilio di Toledo del 447 comminava la scomunica a chi pensa che si debba credere nell'astrologia. San Tommaso non è uno studioso di fenomeni astronomici: accetta la scienza ufficiale dell'epoca sua cioè l'aristotelismo, ribellandosi soltanto a quegli errori che offendevano il suo innato buon senso e le sue convinzioni religiose. San Tommaso non poteva certo comprendere come negli antichi tempi di lotta, il senso di ribellione al paganesimo, contenuto nei brani patristici da lui riferiti.]

Sant'Agostino e San Giovanni Damasceno mostrano di aver compreso l'inconsistenza di quegli argomenti dell'astrologia peripatetica che il Dottore Angelico, sotto l'influsso di quel processo di riabilitazione del pensiero antico già iniziato ai suoi tempi, ha creduto ancora validi. È innegabile però l'enorme influsso degli astri sui fenomeni terrestri, compresa la vita degli animali e delle piante. Perciò la difesa dei principi dell'astrologia non era del tutto ingiustificata.]

VIDETUR che i corpi celesti non siano causa di quanto compiono quaggiù i corpi inferiori.

I^a q. 115 a. 3, arg. 1

Il Damasceno dice: "Per conto nostro, noi riteniamo che essi", cioè i corpi celesti "non sono causa di quanto avviene quaggiù, né della corruzione di quanto si corrompe: ma sono piuttosto segni delle piogge e del cambiamento del tempo".

I^a q. 115 a. 3, arg. 2

A produrre un effetto bastano il principio agente e la materia. Ma nei corpi inferiori c'è la materia quale principio passivo: ed esistono pure agenti contrari, quali il caldo e il freddo e altri simili. Quindi, per spiegare i fenomeni che avvengono sulla terra, non è necessario attribuire una causalità ai corpi celesti.

I^a q. 115 a. 3, arg. 3

L'agente deve produrre cose consimili. Invece notiamo che tutti i fenomeni che si verificano sulla terra sono fenomeni di riscaldamento o di raffreddamento, di umettazione o di essiccazione, e di altre simili alterazioni, che non si trovano nei corpi celesti. Dunque i corpi celesti non sono causa dei fenomeni che avvengono quaggiù.

I^a q. 115 a. 3, arg. 4

Al dire di **S. Agostino**, "niente è più corporeo del sesso dei corpi". Ma il sesso non è causato dai corpi celesti: e segno di ciò può essere il fatto che di due gemelli, nati sotto la medesima costellazione, talvolta uno è maschio e l'altro è femmina. Dunque i corpi celesti non sono causa di quanto avviene quaggiù.

I^a q. 115 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino dice: "I corpi di materia più spessa e di grado inferiore sono retti gerarchicamente dai corpi di materia più sottile e di maggiore energia". E **Dionigi**: "La luce del sole coopera alla generazione dei corpi sensibili, e li muove alla vita, li nutre, li fa crescere e li perfeziona".

I^a q. 115 a. 3. RESPONDEO:

Ogni pluralità deriva dall'unità, e ciò che è immobile ha un'operazione uniforme, mentre ciò che è mobile è multiforme; bisogna perciò pensare che in tutta la natura ogni moto proceda da un principio immobile. Per conseguenza, quanto più un ente è immobile, tanto maggiormente è causa dell'ente più mobile. Ora, tra tutti gli altri corpi, i più immobili sono i corpi celesti, essendo essi dotati del solo moto locale. Perciò i moti dei corpi inferiori, che sono vari e multiformi, si riconducono, come a loro causa, al moto dei corpi celesti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 115 a. 3, ad 1 arg.

Le parole del Damasceno vanno prese nel senso che i corpi celesti non sono la causa prima della generazione e della corruzione degli esseri terrestri, come affermavano coloro che credevano dèi i corpi celesti.

I^a q. 115 a. 3, ad 2 arg.

Nei corpi inferiori non si trovano altri principii attivi fuori delle qualità attive degli elementi, quali sono il caldo e il freddo, e altre qualità del genere. Ora, se fosse vero che le forme sostanziali dei corpi inferiori non si diversificano se non in base a tali accidenti, principii dei quali per gli antichi Fisicisti sarebbero state la *rarefazione* e la *densità*, non ci sarebbe bisogno di altri principii attivi al di sopra dei corpi inferiori, ma basterebbero essi ad agire. Sennonché, a chi ben rifletta, appare evidente che tali accidenti non sono altro che disposizioni della materia in ordine alle forme sostanziali. E la materia sola non basta ad agire. Perciò, è necessario porre qualche principio attivo al di sopra di queste disposizioni della materia.

Fu questa la ragione per cui i Platonici ammisero l'esistenza delle forme separate, e dissero che i corpi inferiori acquistano le forme sostanziali per una partecipazione di esse. - Ma codesta partecipazione non basta. Perché le forme separate, essendo concepite immobili, dovrebbero dare delle operazioni sempre uniformi: quindi non ci dovrebbero essere le variazioni del ciclo di generazione e corruzione nei corpi inferiori; il che è inammissibile.

Per questo il Filosofo sostiene la necessità di ammettere un principio attivo mobile, il quale con la sua presenza e assenza causi le variazioni nel ciclo di generazione e corruzione dei corpi inferiori. E tali sono appunto i corpi celesti. Per conseguenza, tutto ciò che nel mondo dei corpi inferiori ha un'attività generativa, muove alla produzione della specie come strumento di un corpo celeste; cosicché il Filosofo può dire, che "l'uomo è generato dall'uomo e dal sole".

I^a q. 115 a. 3, ad 3 arg.

I corpi celesti sono simili ai corpi inferiori non già nella specie ma perché contengono nella loro virtù universale tutto ciò che viene generato nei corpi inferiori: nel modo stesso cioè, in cui diciamo che tutte le cose sono simili a Dio.

I^a q. 115 a. 3, ad 4 arg.

L'influsso dei corpi celesti è ricevuto in modo diverso dai corpi inferiori, secondo la diversa disposizione della materia. Ora, può accadere che la materia di un concepimento umano non sia disposta del tutto al sesso maschile, cosicché in parte diviene maschile e in parte femminile. E S. Agostino porta questo fatto quale argomento, per rigettare la divinazione basata sull'astrologia: infatti l'influsso degli astri varia nei corpi inferiori secondo la diversa disposizione della materia.

ARTICOLO 4:

[Il problema è più serio di quanto possa sembrare: si tratta di sapere se l'uomo subisce il determinismo delle leggi fisiche cui sono sottoposti gli esseri corporei. Che poi questo determinismo dipenda o non dipenda dagli astri e cosa accessoria. Il problema rimane anche di fronte al pensiero moderno e le ragioni addotte da San Tommaso a favore della libertà umana rimangono anch'esse sostanzialmente valide. Ecco perché la Chiesa è intervenuta con la sua autorità dottrinale e coercitiva contro gli astrologi. Il Damasceno esprime così, in maniera recisa, l'opposizione cristiana al determinismo astrale escogitato dal paganesimo. San Tommaso sarà assai più moderato e la sua moderazione, anche se ingiustificata di fronte all'astrologia, indica un criterio sano di fronte al determinismo delle leggi fisiche che ha innegabilmente un influsso sull'agire umano. Tuttavia anch'egli sottoscrisse nel 1270 la condanna delle proposizioni dei filosofi materialisti perlopiù presocratici e in particolare di Empedocle.]

VIDETUR che i corpi celesti siano causa degli atti umani.

I^a q. 115 a. 4, arg. 1

Infatti I corpi celesti sono mossi dalle sostanze spirituali, come si è visto, perciò essi agiscono in virtù di quelle come loro strumenti. Ma le sostanze spirituali sono superiori alle anime nostre. Sembra quindi che detti corpi possano influire sulle anime nostre, e causare gli atti umani.

I^a q. 115 a. 4, arg. 2

Tutto ciò che è multiforme si riconduce a un principio uniforme. Ma gli atti umani sono vari e multiformi. Quindi si riconducono ai movimenti uniformi dei corpi celesti, come a loro principii.

I^a q. 115 a. 4, arg. 3

Gli astrologi fanno spesso vere predizioni sulle guerre future e su altre azioni umane, che dipendono dall'intelletto e dalla volontà. Ora, non potrebbero fare ciò fondandosi sui corpi celesti, se questi non fossero causa delle azioni umane. Quindi i corpi celesti sono causa delle azioni umane.

I^a q. 115 a. 4. SED CONTRA:

Il Damasceno dice che "i corpi celesti non sono in nessun modo causa degli atti umani".

I^a q. 115 a. 4. RESPONDEO:

I corpi celesti, come si è detto, **esercitano il loro influsso diretto e formale sui corpi inferiori**. Invece sulle potenze dell'anima che sono funzioni di organi corporei hanno un influsso **diretto, ma accidentale**: perché l'attività di tali potenze rimane necessariamente impedita, quando ne siano impediti gli organi: l'occhio malato, p. es., non riesce a vedere bene *[...e la malattia può essere determinata da un influsso astrale]*. Quindi, se l'intelletto e la volontà fossero facoltà unite a organi corporei, come volevano alcuni i quali escludevano ogni differenza tra l'intelletto e i sensi, ne seguirebbe necessariamente che i corpi celesti sono causa delle decisioni e degli atti umani. **E da ciò seguirebbe che l'uomo è portato alle proprie azioni dall'istinto naturale, proprio come gli altri animali, nei quali esistono solo potenze legate a organi corporei**: infatti, tutto quello che avviene nei corpi inferiori, sotto l'influsso dei corpi celesti, è prodotto per **impulso di natura**. E, come ultima conseguenza, seguirebbe che **l'uomo non sarebbe dotato di libero arbitrio**, e le sue azioni sarebbero determinate come quelle di tutti gli altri esseri corporei. Ma tutto questo è manifestamente falso e contrario al vivere umano.

Va però notato che indirettamente e in modo accidentale l'influsso dei corpi celesti può giungere sino all'intelletto e alla volontà; poiché sia l'intelletto che la volontà dipendono in qualche maniera dalle potenze inferiori, unite a organi corporei. **Ma diversa è la dipendenza dell'intelletto e della volontà**. Infatti, l'intelletto ha una dipendenza necessaria dalle potenze conoscitive inferiori: di modo che, una volta turbata l'immaginativa, la cogitativa, o la memoria, ne rimane pure necessariamente turbata l'attività dell'intelletto. La volontà invece non segue necessariamente la spinta dell'appetito inferiore: sebbene, infatti, le passioni dell'appetito irascibile e concupiscibile abbiano una certa forza di inclinare la volontà; tuttavia resta sempre in potere della volontà il secondare o il respingere le passioni. Perciò l'influsso dei corpi celesti, in quanto è capace di muovere le potenze inferiori, raggiunge meno la volontà, causa prossima degli atti umani, che l'intelletto.

Il ritenere, dunque, che i corpi celesti siano causa degli atti umani, è proprio di coloro che non ammettono nessuna differenza tra l'intelletto e i sensi. Alcuni di essi affermavano, per conseguenza, che "tale è il volere negli uomini, quale lo dà giornalmente il [sole] padre degli uomini e degli dèi" *[Odissea, Omero, XVIII, 135-136]*. **Ma siccome è certo che l'intelletto e la volontà non sono facoltà di organi corporei, è impossibile che i corpi celesti siano causa degli atti umani**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 115 a. 4, ad 1 arg.

Le sostanze spirituali motrici dei corpi celesti agiscono sulle cose materiali mediante i corpi celesti: sull'intelletto umano invece agiscano immediatamente, illuminandolo. Non possono però influire direttamente sulla volontà, come si è detto.

I^a q. 115 a. 4, ad 2 arg.

Come la varietà dei moti corporei si riconduce, in ordine di causalità, all'uniformità dei moti celesti; così la varietà degli atti emessi dall'intelletto e dalla volontà si riconduce a quel principio uniforme che è l'intelletto o la volontà di Dio.

I^a q. 115 a. 4, ad 3 arg.

La maggioranza degli uomini segue le passioni che sono moti dell'appetito sensitivo, e alle quali possono cooperare i corpi celesti: mentre poche sono le persone sagge che resistono a tali passioni. Perciò gli astrologi, nella maggior parte dei casi, possono fare vere predizioni, specialmente se si mantengono sulle generali. Ma non possono farlo nei casi particolari: perché nulla impedisce che una persona resista alle passioni col suo libero arbitrio. Difatti gli stessi astronomi dicono che "l'uomo saggio domina gli astri", nel senso cioè che domina le proprie passioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i corpi celesti possano influire anche sui demoni.

I^a q. 115 a. 5, arg. 1

I demoni travagliano certe persone in determinate fasi lunari, e per questo tali persone son dette lunatiche, come consta anche dal Vangelo. Ma ciò non accadrebbe, se essi non dipendessero dai corpi celesti. Quindi i demoni subiscono l'influsso dei corpi celesti.

I^a q. 115 a. 5, arg. 2

I negromanti per evocare i demoni si rivolgono verso certe costellazioni. Ora, i demoni non potrebbero essere evocati per mezzo dei corpi celesti, se non dipendessero da essi. Quindi i demoni sentono l'influsso dei corpi celesti.

I^a q. 115 a. 5, arg. 3

I corpi celesti possiedono maggiori poteri dei corpi inferiori. Ma i demoni possono essere scacciati per mezzo di certi corpi inferiori, e cioè "con erbe, con pietre, con animali, con determinati suoni e voci, con figure e simboli", secondo le parole di Porfirio, riferite da S. Agostino. A più forte ragione, dunque, i demoni subiscono l'azione dei corpi celesti.

I^a q. 115 a. 1. SED CONTRA:

Per natura **i demoni sono superiori ai corpi celesti**. Ora, come dice S. Agostino, "**l'agente è superiore al paziente**". Dunque i demoni non sono sottoposti all'azione dei corpi celesti.

I^a q. 115 a. 5. RESPONDEO:

Intorno ai demoni ci sono state tre opinioni:

- La prima è quella dei **Peripatetici**, i quali negavano l'esistenza dei demoni, affermando che tutti i fatti attribuiti ad essi dalla negromanzia si compiono per **virtù dei corpi celesti**. E ad essa allude S. Agostino citando le parole di **Porfirio**: "Gli uomini sulla terra si fabbricano certe potenze capaci di compiere i vari effetti prodotti dagli astri". - **Ma questa sentenza è manifestamente falsa**. Si sa infatti per esperienza che col concorso dei demoni vengono operati certi fenomeni, a produrre i quali non basta in nessun modo la virtù dei corpi celesti: come, p. es., che gli invasati parlino lingue ignote, o recitino versi e testi che mai conobbero; o che i negromanti facciano parlare e muovere delle statue, e altre cose del genere.

- Questi fatti indussero i **Platonici** ad ammettere che **i demoni sono "animali di corpo aereo e di animo passivo"**, secondo la citazione di **Apuleio** fatta da S. Agostino. E questa è la seconda opinione: stando alla quale si potrebbe dire che i demoni soggiacciono ai corpi celesti, nel modo stesso indicato sopra per gli uomini. - Ma anche tale opinione risulta falsa da quanto si è spiegato avanti: noi infatti riteniamo che i demoni sono sostanze spirituali separate dai corpi. È quindi evidente che essi non subiscono affatto l'influsso dei corpi celesti, né formalmente né accidentalmente, né direttamente né indirettamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 115 a. 5, ad 1 arg.

Che i demoni tormentino gli uomini in determinate fasi della luna, accade per due motivi. Prima di tutto, "per gettare infamia sulla creatura di Dio", e cioè sulla luna, come affermano S. Girolamo e il Crisostomo. - Secondo, perché, come si è detto, non potendo essi agire se non mediante le forze della natura, nelle loro azioni tengono conto, per produrre gli effetti voluti, delle attitudini dei corpi. Ora, è noto che "tra tutte le parti del corpo la più ricca di umore è il cervello", come insegna Aristotele: per questo motivo esso è soggetto quanto mai all'influsso della luna, la quale ha appunto la proprietà di muovere gli elementi liquidi. Ora, nel cervello hanno sede le potenze animali: perciò i demoni turbano la fantasia dell'uomo in determinate fasi della luna, perché vedono il cervello meglio disposto.

q. 115 a. 5, ad 2 arg.

I demoni si prestano ad essere evocati da certe costellazioni per due motivi. Primo, per indurre gli uomini a credere falsamente che vi sia nelle stelle una qualche divinità. - Secondo, perché vedono che, sotto certe costellazioni, la materia corporea è meglio disposta agli effetti per cui sono evocati.

I^a q. 115 a. 5, ad 3 arg.

Come dice S. Agostino, "i demoni sono allettati dai vari generi di pietre, di erbe, di legni, di animali, di canti, di riti, non come animali dai cibi, ma come spiriti dai segni": in quanto cioè queste cose vengono loro mostrate come segni di onori divini, dei quali sono avidi.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i corpi celesti rendano necessarie le cose sottoposte al loro influsso.

I^a q. 115 a. 6, arg. 1

Infatti Posta la causa adeguata, si pone necessariamente anche l'effetto. Ma i corpi celesti sono causa adeguata dei loro effetti. Quindi, poiché i corpi celesti, con i loro movimenti e con la loro disposizione, sono enti necessari; gli effetti devono derivarne necessariamente.

I^a q. 115 a. 6, arg. 2

Gli effetti di un agente sorgono per necessità nella materia su cui agisce, quando la sua virtù è tanta da sottomettere completamente la materia. Ora, tutta la materia dei corpi inferiori è sottoposta alla virtù dei corpi celesti, come a una causa superiore. Quindi l'effetto dei corpi celesti si attua per necessità nella materia corporea.

I^a q. 115 a. 6, arg. 3

Se l'effetto di un corpo celeste non si verifica necessariamente, ciò dipenderà da una causa che lo impedisce. Ora, qualunque causa corporea che potesse impedire l'effetto di un corpo celeste, bisogna riportarla necessariamente a una causa celeste, dato che i corpi celesti influiscono su tutto quello che si produce quaggiù.

Ma, essendo necessaria anche quella causa celeste, ne segue che l'effetto stesso dell'altro corpo celeste sarà impedito necessariamente. Perciò tutto quello che accade quaggiù, accade necessariamente.

I^a q. 115 a. 6. SED CONTRA:

Il Filosofo scrive: "non vi è nessun inconveniente nel fatto che non si verifichino nella natura molti fenomeni dipendenti dai segni celesti, quali le piogge e i venti". **Quindi non tutti gli effetti dei corpi celesti sono necessari.**

I^a q. 115 a. 6. RESPONDEO:

Il problema in parte è risolto da quanto si è spiegato in precedenza; in parte invece presenta ancora delle difficoltà. Si è mostrato infatti che, sebbene sotto l'influsso dei corpi celesti si producano nella materia corporea alcune inclinazioni, la volontà tuttavia non segue necessariamente tali inclinazioni. Perciò niente proibisce di pensare che un atto della volontà possa impedire l'effetto dei corpi celesti, sia nei riguardi dell'uomo stesso, sia nei riguardi degli altri esseri che entrano nel raggio dell'attività umana.

Ma tra gli esseri corporei non esiste un principio che abbia la libertà di secondare o di non secondare le mozioni celesti. Quindi, almeno nella cerchia di tali esseri, sembra che tutto debba accadere necessariamente: conforme all'antica argomentazione di alcuni, i quali, partendo dal presupposto che quanto esiste ha una causa, e che, posta una causa, si pone necessariamente anche l'effetto, concludevano che tutti i fenomeni sono necessari. Ma Aristotele confuta questa opinione, scalzandone i due presupposti.

Anzitutto non è vero che, posta una causa qualsiasi, si ponga necessariamente l'effetto. Vi sono, infatti, delle cause che sono ordinate a produrre i loro effetti non sempre e per necessità, ma nella maggior parte dei casi, tali dunque che, sebbene in pochi casi, non raggiungono l'effetto.

- È anche vero però che siffatte cause non raggiungono talora il loro effetto soltanto perché interviene un'altra causa a impedirlo; e quindi il predetto inconveniente non sembra ancora evitato: giacché si potrebbe pensare, che anche l'ostacolo frapposto dall'altra causa si verifichi necessariamente.

Diremo perciò, in secondo luogo, che le cose *per se* hanno una causa; mentre le cose *per accidens* non hanno causa, perché non sono naturalmente enti, non avendo per natura vera unità. Infatti, l'esser *bianco* ha la sua causa, come ha una causa l'esser *musicista*: ma che un medesimo soggetto sia insieme *bianco* e *musicista*, non ha causa, perché tale aggregazione per natura non costituisce né un ente, né un'unità. **Ora, la causa che ostacola l'azione di un'altra, ordinata a produrre il proprio effetto nella maggior parte dei casi, qualche volta interferisce chiaramente su di essa solo *per accidens*:** quindi tale interferenza, in quanto è *per accidens*, non ha causa. **Per questo motivo, ciò che segue da tale coincidenza di cause, non si riporta a una causa superiore, da cui provenga per necessità.** Così, p. es., che un corpo terrestre sia reso infocato nella parte alta dell'atmosfera e precipiti in basso, può aver per causa una virtù celeste; parimente, che sul terreno si trovi della materia atta a bruciare, anche ciò può ricondursi a un principio celeste. Ma che quel fuoco, cadendo, vada a battere proprio su quella materia e la bruci, non ha per causa nessun corpo celeste, ma è un fatto puramente casuale [*o per accidens*]. - Dunque è evidente che non tutti gli effetti dei corpi celesti sono necessari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 115 a. 6, ad 1 arg.

I corpi celesti sono causa dei fenomeni terrestri mediante cause terrestri particolari, e queste non sono tali da raggiungere sempre l'effetto.

I^a q. 115 a. 6, ad 2 arg.

La virtù del corpo celeste non è infinita. Quindi, per produrre il suo effetto, richiede nella materia determinate disposizioni, sia quanto alla distanza locale, sia quanto alle altre condizioni. Perciò, come l'effetto del corpo

celeste è impedito dalla distanza locale (il sole infatti non produce, col suo calore, i medesimi effetti in Danimarca e in Etiopia), così esso può essere impedito dalla pesantezza della materia, dal suo stato di raffreddamento o di riscaldamento, o da altre simili disposizioni.

I^a q. 115 a. 6, ad 3 arg.

Benché la causa che impedisce l'effetto di un'altra dipenda anch'essa in definitiva da un corpo celeste, tuttavia la coincidenza delle due cause, essendo puramente casuale, non dipende da una causa celeste, come si è spiegato.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Il Fato

Questione 116

Proemio

Trattiamo ora del Fato.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il fato esista;

2. In quali esseri esista;

3. Se esso sia immutabile;

4. Se tutte le cose siano soggette al fato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il fato sia un nulla.

*[Il fato o destino è una di quelle idee popolari e filosofiche che è quasi impossibile definire con esattezza perché hanno accompagnato l'umanità per tutto il corso della sua storia adattandosi a tutte le epoche a tutte le scuole a tutti i gusti. Tommaso combatte direttamente il **fatalismo astronomico** e solo indirettamente colpisce quello **cosmologico dello Stoicismo***. Del fatalismo teologico ha già parlato nel trattare di Dio e nella questione 115 di questo medesimo volume. San Tommaso non ha voluto trascurare questo concetto. Nella sua sintesi teologica rimangono però sempre valide le sue riserve per l'uso di una terminologia viziata dal paganesimo: "Poiché noi non dobbiamo avere in comune con gli infedeli neppure il vocabolario affinché dalla comunanza dei vocaboli non nascano occasioni di errore, i fedeli non devono usare il termine fato per non sembrare che si aderisca alle false opinioni di coloro che sottoponevano tutte le cose all'influsso necessitante delle stelle." A suffragare l'ammonimento il Dottore Angelico cita l'autorità di Sant'Agostino. Nell'ammonimento di San Gregorio c'è l'eco di tutta la patristica cristiana dell'antichità, decisamente contraria al nome stesso del fato o destino. La cosa è comprensibile se si pensa che il concetto pagano del **fato** avversava direttamente il pensiero cristiano sulla **provvidenza**, sulla libertà e responsabilità dell'uomo nei suoi atti e sull'efficacia della preghiera.]*

*[*La fisica stoica si rifà ad Eraclito: il mondo è costituito di due principi materiali inseparabili il **fuoco** e la **materia**, uno attivo, l'altra passiva. Il fuoco è la divinità immanente nel mondo, pneuma o spirito vitale: panteismo. Ogni essere possiede un'anima contenendo in sé una scintilla del fuoco universale. Queste scintille sono le **ragioni seminali** di tutte le cose, esistenti nel fuoco divino. La divinità immanente nel mondo è la sua razionalità: essa costituisce il **FATO** che muove con assoluto **determinismo** ogni processo di trasformazione delle cose, ma costituisce anche il **fine dell'universo**. Proprio perché si identifica con la razionalità, il fato non può compiere che il bene. **Il male non esiste** è solo una conoscenza erronea e limitata ci fa credere che taluni fatti siano un male, perché non si comprende invece che sono la condizione per l'attuarsi del bene. L'uomo non può sottrarsi alla necessità del Fato e la saggezza consiste nell'accettare volontariamente*

l'inevitabile. Questa accettazione è l'espressione della più alta razionalità, che è il dominio sulle passioni: è l'apatia. Il termine non si rivolge a qualsiasi sentimento, no di certo, ad esempio, a quello razionale. Solo la tristezza è sempre deteriore perché non può essere giustificata. Il mondo infatti, tranne per le passioni degli uomini è l'Essere, la Ragione. E l'apatia è la libertà che non è sinonimo di passività di fronte alle passioni ma di pura attività.]

I^a q. 116 a. 1, arg. 1

S. Gregorio ammonisce: "Si guardino bene i fedeli dal pensare e dall'affermare che il fato è qualche cosa".

I^a q. 116 a. 1, arg. 2

Le cose soggette al fato non sono degl'imprevisti: perché, come osserva S. Agostino, "sappiamo che *fato* deriva da *fari*, dire"; cosicché si attribuiscono al fato gli eventi preordinati e predetti da qualcuno. Ma quello che è oggetto di provvidenza, non è né fortuito né casuale. Quindi, se si ammettesse che le cose sono soggette al fato, si escluderebbero dalle cose il caso e la fortuna.

I^a q. 116 a. 1. SED CONTRA:

Ciò che non è, non è definibile. **Boezio** invece definisce il fato, dicendo che "esso è una disposizione inerente agli esseri mobili, con la quale la provvidenza lega ogni cosa al suo ordine". Quindi il fato è una realtà.

I^a q. 116 a. 1. RESPONDEO:

È evidente che nel mondo alcuni eventi dipendono dalla **fortuna e dal caso**. Capita però, qualche volta, che un evento, in rapporto alle **cause inferiori** è fortuito o casuale, in rapporto invece a una **causa superiore**, si scopre che è voluto direttamente. Si pensi, p. es., a due servi mandati dal padrone, in una stessa località, l'uno all'insaputa dell'altro; l'incontro dei due servi, per loro è casuale, perché avviene senza che essi lo vogliano; per il padrone invece che lo ha preordinato non è casuale, ma voluto direttamente.

- Vi furono dunque alcuni i quali non vollero ricondurre a nessuna causa superiore gli **eventi terrestri fortuiti o casuali**. Essi negarono il **fato** e la **provvidenza**, come S. Agostino dice di **Cicerone**. - **Ma tale sentenza è contraria a quanto si disse trattando della provvidenza.** [q.22, a.2]

- Altri poi vollero ricondurre gli eventi fortuiti e casuali, sia quelli del mondo fisico, sia quelli del mondo umano, a una **causa superiore**, e cioè ai **corpi celesti**. Secondo costoro, dunque, il fato non sarebbe altro che "**la posizione degli astri sotto la quale uno fu concepito o venne alla luce**". - Ma anche questa sentenza è insostenibile in questi due casi:

+ **Primo**, in rapporto alle cose umane. Infatti, si è già dimostrato [q.115, a.4] che gli atti umani sono soggetti all'azione dei corpi celesti soltanto in maniera accidentale e indiretta. Invece la causa fatale, essendo ordinata ad eventi fatali, deve essere causa diretta e *per se* dell'evento.

+ **Secondo**, in rapporto a tutto ciò che si verifica *per accidens* [q.115, a.6]. Si è detto infatti che un *per accidens* non è propriamente né ente né uno. Invece ogni operazione della natura tende a produrre un effetto [determinato e quindi] unico. Perciò è impossibile che un *per accidens* sia effetto *per se* di una causa agente naturale. Cosicché nessun agente naturale può causare il fatto che uno, scavando una fossa sepolcrale, debba trovare un tesoro. Ora, è evidente che i corpi celesti agiscono come cause naturali: perciò anche i loro effetti sulla terra sono naturali. Quindi è impossibile che una virtù attiva dei corpi celesti sia causa di quanto nel mondo avviene *per accidens*, vale a dire per combinazione o per caso.

Bisogna perciò affermare che gli eventi casuali, sia quelli del mondo fisico, sia quelli del mondo umano, dipendono da una causa preordinante, che è la provvidenza divina. Niente infatti impedisce che una cosa capitata *per accidens*, sia concepita come un tutt'uno da una intelligenza - altrimenti l'intelletto non potrebbe

neppure formulare questa proposizione: "Colui che scavava un sepolcro ha trovato un tesoro". E come un intelletto può concepire questo fatto, così può anche provocarlo: sapendo infatti uno dov'è nascosto un tesoro, potrebbe spingere un contadino che lo ignora, a scavare il sepolcro in quel punto. Perciò niente impedisce che gli eventi che accadono quaggiù *per accidens*, quali sono le cose fortuite e casuali, dipendano da una causa intellettuale predeterminante; e specialmente dall'intelletto divino. Infatti solo Dio può influire direttamente sulla volontà, come si è dimostrato [q.105, a.4; q.106, a.2; q.111, a.2]. Per conseguenza, **la coordinazione causale degli atti umani, che dipendono dalla volontà, deve attribuirsi a Dio soltanto.**

Concludendo, noi possiamo ammettere il **fato**, perché quanto accade quaggiù è soggetto alla **provvidenza divina**, e accade come un evento preordinato e quasi *pre-detto* da essa: sebbene i santi Dottori abbiano ricusato di servirsi di questo vocabolo, a cagione di coloro che attribuivano il fato all'influsso e alla posizione degli astri. Ecco perché **S. Agostino** ammoniva: "Chi attribuisce gli eventi umani al fato, perché con tale vocabolo intende significare la stessa volontà e potenza di Dio, pensi pure così, ma corregga il suo linguaggio", Ed è questa la ragione per cui nega il fato S. Gregorio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 116 a. 1, ad 1 arg.

È così risolta la prima difficoltà.

q. 116 a. 1, ad 2 arg.

Niente impedisce che alcuni eventi siano **fortuiti e casuali in rapporto alle cause prossime, e non lo siano in rapporto alla provvidenza divina**: infatti in rapporto a quest'ultima, come dice **S. Agostino**, "niente nel mondo avviene inconsideratamente" [q. 24].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il fato non sia nelle cose create.

I^a q. 116 a. 2, arg. 1

Infatti Secondo **S. Agostino**, "col nome di fato si designa la volontà e la potenza di Dio". Ora, la volontà e la potenza di Dio non sono nelle creature, ma in Dio. Dunque il fato è in Dio, e non nelle cose create.

I^a q. 116 a. 2, arg. 2

Il fato, è causa in rapporto agli eventi da esso dipendenti; come indica il modo stesso con cui se ne parla. Ora, Dio soltanto è causa universale diretta degli eventi che si verificano *per accidens*, come sopra si è veduto [a.1]. Quindi il fato è in Dio, e non nelle cose create.

I^a q. 116 a. 2, arg. 3

Se il fato fosse nelle creature, sarebbe o sostanza o accidente: e in tutte e due le ipotesi, dovrebbe moltiplicarsi secondo il numero delle creature. Siccome invece il fato è uno soltanto, esso non è nelle creature, ma in Dio.

Quindi non si può ammettere l'esistenza di ragioni seminali in seno alla materia corporea.

I^a q. 116 a. 2. SED CONTRA:

Boezio insegna che "il fato è una disposizione inerente agli esseri mobili".

I^a q. 116 a. 2. RESPONDEO:

La provvidenza divina, come si è dimostrato in precedenza [q.22, a.3; q.13, a.6], porta a compimento i suoi effetti servendosi di cause intermedie. Quindi l'ordinamento causale degli effetti può essere considerato in due maniere:

- **Primo**, in quanto è in Dio stesso; e allora tale ordinamento si chiama **provvidenza**.

- **Secondo**, in quanto è nelle cause intermedie; e, così considerato, il predetto ordinamento prende l'aspetto di **fato**. Per questo **Boezio** scrive: "Il fato si compie, o mediante gli spiriti che sono al servizio della provvidenza divina; o mediante il servizio dell'anima e di tutta la natura; oppure la trama del fato si intesse con i moti celesti degli astri, mediante le virtù degli angeli, le molteplici astuzie dei demoni, che agiscono talora separatamente e altre volte in concomitanza": tutte cose delle quali si è già trattato distintamente in precedenza [a.1; q.104, a.2; q.110, a.1; qq.113 e 114]. **È quindi evidente che il fato ha sede nelle cause create**, in quanto sono ordinate da Dio a produrre i loro effetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 116 a. 2, ad 1 arg.

Il Fato ha ragione di causa, quanto l'hanno le stesse cause seconde, il cui ordinamento appunto prende il nome di fato.

I^a q. 116 a. 2, ad 2 arg.

Le virtù attive e passive hanno sede in certe parti dei corpi; e quando esse, mediante il moto locale, sono adoperate dai demoni per produrre determinati effetti, si dice che i demoni applicano dei semi.

I^a q. 116 a. 2, ad 3 arg.

Quando si dice che il fato è una disposizione, non s'intende la disposizione che è nella categoria della qualità; ma si prende disposizione nel significato di ordine, il quale non è sostanza, ma relazione. Ora, se quest'ordine lo si considera in rapporto al suo principio, è uno solo: e allora è unico anche il fato. Se invece lo si considera in rapporto agli effetti o alle cause seconde, allora esso è molteplice; in tal senso il Poeta poteva dire: "Tu sei trascinato dai tuoi fati".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il fato non sia immutabile.

I^a q. 116 a. 3, arg. 1

Boezio scrive: "Come sta il ragionamento all'intelletto, il divenire all'essere, il tempo all'eternità, la circonferenza al centro; così sta la trama mobile del fato alla semplicità stabile della provvidenza".

I^a q. 116 a. 3, arg. 2

Come dice il **Filosofo**, "se ci muoviamo noi, si muove pure tutto quello che è in noi". Ora, il fato, secondo Boezio, è "una disposizione inerente agli esseri mobili". **Quindi il fato è mobile.**

I^a q. 116 a. 3, arg. 3

Se il fato fosse immutabile, gli eventi che da lui dipendono si verificherebbero stabilmente e necessariamente. Ma tali sarebbero soprattutto le cose contingenti, che si attribuiscono appunto al fato. Quindi nella natura non vi sarebbe più un evento contingente, ma **tutto accadrebbe per [intrinseca] necessità.**

I^a q. 116 a. 3. SED CONTRA:

Boezio afferma che il fato è una disposizione immutabile.

I^a q. 116 a. 3. RESPONDEO:

Il coordinamento delle cause seconde, che noi chiamiamo fato, può considerarsi sotto due aspetti:

- **primo, in rapporto alle cause seconde**, che vengono così disposte ovvero ordinate;
 - **secondo, in rapporto al primo principio** da cui sono coordinate, e cioè in rapporto a **Dio**.
- Alcuni, dunque, pensarono che **la serie medesima, o coordinazione delle cause seconde, fosse necessaria** in se stessa, di modo che tutto accadrebbe in maniera necessaria; e la ragione di ciò sarebbe che, avendo ogni effetto la sua causa, posta la causa si porrebbe necessariamente anche l'effetto. - Ma è evidente che ciò è falso, in forza di quanto si è già dimostrato [q.115, a.6].
- Altri, al contrario, ritenevano che **il fato fosse mutabile anche in quanto dipende dalla provvidenza divina**. Così gli Egiziani, come riferisce S. Gregorio Nisseno, affermavano che il fato può essere mutato con certi sacrifici. - Ma anche codesta sentenza fu precedentemente confutata [q.23, a.8], perché ripugna alla **immutabilità della provvidenza divina**.

Bisogna perciò affermare che **il fato, considerato in rapporto alle cause seconde, è mutabile**; considerato invece **in rapporto alla provvidenza divina acquista immutabilità**, non già di necessità assoluta, ma **condizionata**; nel senso cioè in cui diciamo che è vera e necessaria questa proposizione: **"Se Dio sa che una cosa deve accadere, essa accadrà"**. Per questo Boezio, dopo aver detto che **"la trama del fato è mutabile"**, soggiunge poco appresso: **"Ma poiché esce dalle scaturigini della immutabile provvidenza, è necessario che sia immutabile anch'essa"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Si è così risposto anche alle difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che tutte le cose siano soggette al fato.

I^a q. 116 a. 4, arg. 1

Infatti "La trama del fato", dice Boezio, "muove i cieli e gli astri, tempera tra loro gli elementi e li combina con alterne trasformazioni; rinnova tutti gli esseri che nascono e muoiono con rigetti di feti e di semi somiglianti; stringe le azioni e le vicende degli uomini con l'indissolubile catena delle cause". Non c'è niente perciò che sfugga alla trama del fato.

I^a q. 116 a. 4, arg. 2

S. Agostino osserva che il fato è una realtà in quanto dice rapporto alla volontà e alla potenza di Dio. Ma la volontà di Dio è causa di tutto ciò che avviene, come afferma lo stesso S. Agostino. Quindi tutte le cose sono soggette al fato.

I^a q. 116 a. 4, arg. 3

Il fato, secondo Boezio, è "una disposizione inerente agli esseri mobili". Ora, tutte le creature sono mutevoli, e solo Dio è veramente immutabile, come fu dimostrato. Quindi il fato è in tutte le creature.

I^a q. 116 a. 4. SED CONTRA:

Scrivi Boezio: "Alcune cose, che sono poste sotto le provvidenza, trascendono la serie causale del fato".

I^a q. 116 a. 4. RESPONDEO:

Come si è detto, **il fato è il coordinamento delle cause seconde** in ordine agli effetti predisposti dalla provvidenza divina. Perciò, tutto quello che è soggetto alle cause seconde, è pure soggetto al fato. Ma se vi sono degli effetti prodotti immediatamente da Dio, essi non sono soggetti al fato: così, p. es., la **creazione** delle cose, la **glorificazione** delle sostanze spirituali, e altre cose del genere. E quanto dice lo stesso Boezio: "Gli esseri vicini alla suprema divinità sono stabilmente fissi, e trascendono l'ordine della mobilità dei fati". Il che dimostra ancora che, "quanto più una cosa si allontana dalla mente suprema, tanto più si trova stretta dai legami del fato": perché è più soggetta alla necessità imposta dalle cause seconde.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 116 a. 4, ad 1 arg.

Gli effetti ivi accennati sono da Dio prodotti mediante le cause seconde, perciò essi non sfuggono alla trama del fato. Ma non è la stessa cosa per tutti gli altri effetti, come si è detto.

I^a q. 116 a. 4, ad 2 arg.

Il fato dice rapporto alla volontà e alla potenza di Dio, come al primo principio. Quindi **non è necessario che quanto è sottoposto alla volontà o alla potenza di Dio sia sottoposto anche al fato**, come si è veduto.

I^a q. 116 a. 4, ad 3 arg.

Per quanto sia vero che tutte le creature sono in qualche modo mutevoli, tuttavia alcune hanno origine da cause create mutevoli. Perciò non sono soggette al fato, come abbiamo spiegato.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Funzioni causali dell'uomo

Questione 117

Proemio

Passiamo ora a trattare quanto concerne **le funzioni causali dell'uomo**, che è una creatura composta di spirito e di materia.

- Tratteremo da prima della **causalità attiva dell'uomo**;
- e quindi della **propagazione dell'uomo da altri uomini**.

Sulla prima questione poniamo quattro quesiti:

1. Se un uomo possa insegnare all'altro, causando in lui la scienza;
2. Se un uomo possa insegnare a un angelo;
3. Se l'uomo con la virtù della sua anima possa trasmutare la materia corporea;
4. Se l'anima umana separata possa muovere i corpi di moto locale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che un uomo non possa insegnare all'altro.

I^a q. 117 a. 1, arg. 1

Infatti, Dice il Signore, **Matteo, 23, 8**: "**Non vi fate chiamare Rabbi**"; e cioè, come spiega la *Glossa* di **S. Girolamo**: "**Non date l'onore divino agli uomini**". Dunque essere maestro è una prerogativa divina. Ma compito proprio del maestro o l'insegnamento. Quindi l'uomo non può insegnare, perché insegnare è proprio di Dio.

I^a q. 117 a. 1, arg. 2

Un uomo per insegnare a un altro dovrebbe agire positivamente con la sua scienza causando la scienza nell'altro. Ma la qualità di cui uno si serve per produrre un effetto consimile è una **qualità attiva**. Quindi ne viene che la scienza dovrebbe essere una qualità attiva, come il calore.

I^a q. 117 a. 1, arg. 3

Per avere la scienza si richiede la **luce intellettuale**, e la **specie intelligibile** della cosa conosciuta. Ora, nessuna delle due può essere prodotta da un uomo nell'altro. Dunque un uomo, con l'insegnamento, non può causare la scienza nell'altro.

I^a q. 117 a. 1, arg. 4

L'insegnante non fa altro che proporre all'allunno dei segni, esprimendosi o con le parole o con gesti. Ma col proporre dei segni uno non può insegnare a un altro, causando in lui la scienza. Poiché, o egli propone segni di cose note, o propone segni di cose ignote. Se di cose note, allora colui al quale i segni sono proposti, già possiede la scienza, e perciò non l'acquista dall'insegnante. Se di cose ignote, allora l'allunno non impara nulla: così, chi proponesse a un latino parole greche, di cui questi ignorasse il significato, non riuscirebbe davvero a istruirlo. In nessun modo, dunque, un uomo può causare in un altro la scienza mediante l'insegnamento.

I^a q. 117 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, 1Timoteo, 2, 7, afferma: "**Per la quale testimonianza io sono stato costituito araldo e Apostolo, Maestro delle genti nella fede e nella verità**".

I^a q. 117 a. 1. RESPONDEO:

Su questo problema si sono avute diverse opinioni.

Averroè, come già riferimmo, partiva dal presupposto che esiste un unico intelletto possibile per tutti gli uomini [?]. Da ciò seguiva che identiche sarebbero le specie intelligibili di tutti gli uomini. In base a queste premesse, egli ritiene che un uomo, insegnando a un altro, non causerebbe in lui una scienza [numericamente] distinta dalla propria, ma gli comunicherebbe quella medesima posseduta da lui, facendo sì che l'altro ordini i fantasmi della sua anima nella maniera richiesta per l'apprensione dell'intelletto. - Ora, tale opinione è vera, nel senso che è identica la scienza del maestro e del discepolo in rapporto all'oggetto conosciuto: infatti maestro e discepolo conoscono una identica verità oggettiva. Ma essa è falsa, come abbiamo già visto, in quanto sostiene l'unità dell'intelletto possibile per tutti gli uomini, e l'identità delle specie intelligibili, che sarebbero differenti solo in rapporto ai diversi fantasmi. [(species intelligibilis est similitudo rei intellectae)] "*La specie intellegibile è l'immagine della cosa conosciuta*" (I, q. 14, a. 2, ad 2)]

Altra opinione è quella dei Platonici i quali ritenevano, come già si disse, che la scienza è innata nelle anime nostre fin da principio, per una partecipazione intellettuale delle [idee o] forme, separate; ma che all'anima,

dalla sua unione col corpo, viene impedito di poter contemplare liberamente gli oggetti di cui ha la scienza. Secondo questa opinione il discepolo non acquista una nuova scienza dal maestro, ma è soltanto da lui stimolato a considerare gli oggetti di cui possiede già la scienza; di modo che l'imparare non è altro che un ricordare. Proprio come [nell'ordine fisico] essi ammettevano che gli agenti naturali dispongono soltanto alla recezione delle forme, che la materia corporea acquista per una partecipazione delle specie separate. - Ma contro questa opinione fu dimostrato che l'intelletto possibile dell'anima umana è soltanto in potenza agli intelligibili, come afferma Aristotele.

È necessario perciò dire altrimenti, e cioè che l'insegnante causa la scienza nell'allievo, portandolo dalla potenza all'atto, come Aristotele si esprime. E per averne l'evidenza, bisogna considerare che, tra gli effetti prodotti da principi estrinseci, ve ne sono alcuni che procedono esclusivamente dalla causa estrinseca; la forma della casa, p. es., è causata nella materia esclusivamente dall'arte. Ve ne sono altri invece che procedono a volte dal principio estrinseco, a volte dal principio intrinseco: così, la guarigione dell'ammalato è causata qualche volta dal principio estrinseco, e cioè dall'arte della medicina; qualche volta invece dal principio intrinseco, come quando uno guarisce per virtù della natura. Ora, negli effetti di questo genere vanno osservate due cose. Primo, che l'arte nelle sue funzioni imita la natura: infatti, come la natura opera la guarigione del malato, alterando, smaltendo ed espellendo la materia patogena, così fa l'arte. Secondo, che il principio estrinseco, vale a dire l'arte, non opera come agente principale, ma come sussidio dell'agente principale, che è il principio intrinseco, rafforzandolo e somministrandogli mezzi e aiuti che servono per raggiungere lo scopo: come fa appunto il medico che rinvigorisce la natura e le appresta cibi e medicine, di cui essa si serve per conseguire l'effetto voluto.

Ora, la scienza può essere acquistata dall'uomo, sia mediante un principio intrinseco, come è evidente nel caso di chi acquista la scienza con la propria ricerca personale; sia mediante un principio estrinseco, come nel caso di chi va a scuola. Infatti è innato in ciascun uomo un principio di scienza, e cioè il lume dell'intelletto agente, per mezzo del quale fin da principio vengono subito conosciuti naturalmente alcuni principi universali di tutte le scienze. Quando perciò uno applica codesti principi universali agli oggetti particolari, di cui ha ricordo o esperienza per mezzo dei sensi, acquista la scienza di ciò che ignorava con la propria ricerca personale, procedendo dal noto all'ignoto. Analogamente, qualsiasi insegnante porta il discepolo a conoscere quello che ignorava, facendolo partire da quello che già sapeva; secondo appunto il detto del Filosofo: "Ogni dottrina e ogni disciplina si acquistano partendo da una cognizione preesistente".

Ora, il maestro porta il discepolo alla cognizione di ciò che ignora, partendo dalle cose conosciute, in due modi:

- Primo, proponendogli aiuti e sussidi adatti al suo intelletto per l'acquisto della scienza: come quando, p. es., gli propone delle proposizioni meno generiche e universali che il discepolo è chiamato a giudicare con nozioni già possedute; o come quando gli porta degli esempi sensibili, analoghi o contrari, oppure altre cose del genere, per mezzo delle quali l'intelletto dello scolaro è guidato quasi per mano alla conoscenza delle verità che ignora.

- Secondo, corroborando l'intelletto dell'allievo; non già mediante una virtù attiva quasi di natura superiore, analoga a quella degli angeli illuminanti, di cui si è parlato sopra, perché tutti gli intelletti umani sono di un medesimo grado nell'ordine naturale; ma mostrando la connessione esistente tra i principi e le conclusioni all'allievo, il quale forse non avrebbe da se stesso tanta capacità dialettica da dedurre le conclusioni dai principi. Per questo Aristotele chiama la dimostrazione "il sillogismo che fa apprendere". Allo stesso modo chi da una dimostrazione fa apprendere il suo discepolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 117 a. 1, ad 1 arg.

Si è già spiegato che l'uomo nell'insegnare esercita soltanto una funzione esterna, come il medico nel guarire: ma come la natura è la causa principale della guarigione, così pure causa principale della scienza è l'interna

luce intellettuale. Ora, queste due cose procedono da Dio. Quindi, come sta scritto di Dio [*Salmo, 102, 3*] che **"sana tutte le tue infermità"**; così pure di Lui è detto [*Salmo, 93, 10*] che **"insegna all'uomo la scienza"**, in quanto [*Salmo, 4, 7*] la **"luce del suo volto è impressa in noi"**, quella luce mediante la quale conosciamo tutte le cose.

I^a q. 117 a. 1, ad 2 arg.

Il maestro non causa la scienza nell'alunno quasi fosse un agente naturale, come pretendeva Averroè. Quindi non è necessario che la scienza sia una qualità attiva: è invece il principio che guida nell'insegnamento, così come l'arte è il principio che guida nella composizione di un'opera.

I^a q. 117 a. 1, ad 3 arg.

Il maestro non causa nel discepolo né la **luce intellettuale**, né, direttamente, **le specie intelligibili**: ma col suo insegnamento eccita il discepolo a formare, **mediante la luce del proprio intelletto**, quei concetti che corrispondono ai segni da lui presentati dal di fuori.

I^a q. 117 a. 1, ad 4 arg.

I segni che il maestro propone all'alunno, si riferiscono a cose vagamente e confusamente già note, ma ignote nei loro particolari e nella loro esattezza. Perciò, quando uno acquista la scienza da sé, non si può dire che insegna a se stesso, o che è maestro di se stesso: perché non preesiste in lui la scienza già formata, quale si richiede nel maestro.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'uomo possa insegnare agli angeli.

I^a q. 117 a. 2, arg. 1

Infatti ***l'Apostolo, Efesini, 3, 10***, scrive: **"affinché fosse noto ai Principati e alle Potestà dei Cieli, per mezzo della Chiesa, la infinitamente varia sapienza di Dio"**, Ma la Chiesa è l'assemblea degli uomini fedeli.

Quindi alcune verità vengono notificate agli angeli per mezzo degli uomini.

I^a q. 117 a. 2, arg. 2

Gli angeli superiori, che sono illuminati sulle cose divine immediatamente da Dio, possono istruire quelli inferiori, come si è veduto. Ora, **alcuni uomini furono istruiti sulle cose divine immediatamente dal Verbo di Dio**, come è evidente nel caso degli Apostoli, secondo la testimonianza di ***S. Paolo, Ebrei, 1, 1-2***: **"In questi ultimi tempi Iddio parlò a noi a mezzo del Figlio suo"**. Quindi alcuni uomini furono in grado di insegnare agli angeli.

I^a q. 117 a. 2, arg. 3

Gli angeli inferiori sono istruiti da quelli superiori. Ma ci sono degli uomini che sono superiori a certi angeli, dato che, come afferma S. Gregorio, alcuni uomini vengono assunti ai supremi ordini degli angeli. Quindi questi angeli inferiori possono essere istruiti sulle cose divine da alcuni uomini.

I^a q. 117 a. 2. SED CONTRA:

Dionigi afferma che **tutte le illuminazioni divine giungono agli uomini per tramite degli angeli.** È impossibile perciò che gli angeli siano istruiti sulle cose divine dagli uomini.

I^a q. 117 a. 2. RESPONDEO:

Come si è spiegato sopra, gli angeli inferiori possono parlare a quelli superiori, per manifestare loro i propri pensieri; ma gli angeli superiori non sono mai illuminati da quelli inferiori sulle cose divine. Ora, è evidente che gli stessi uomini più sublimi sono soggetti agli angeli dell'infimo grado, come gli angeli inferiori sono sottoposti a quelli superiori. Ciò risulta chiaro dalle parole del Signore, **Matteo, 11, 11**: "Tra i nati di donna non è sorto mai alcuno più grande di Giovanni Battista; tuttavia il più piccolo nel regno dei cieli, è più grande di lui". Quindi sulle cose divine gli angeli non sono mai illuminati dagli uomini. Nondimeno gli uomini possono, parlando, rivelare agli angeli i segreti del loro cuore: perché la conoscenza [diretta] dei segreti del cuore è prerogativa di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 117 a. 2, ad 1 arg.

Ecco l'interpretazione di S. Agostino su quel testo dell'Apostolo. Questi aveva premesso: "A me che sono meno che l'infimo di tutti i santi fu data questa grazia: illuminare tutti su quella che è la traduzione in atto dell'arcano nascosto da secoli in Dio": e il Santo commenta: "Intendo quel nascosto in modo che la infinitamente varia sapienza di Dio era nota però a Principati e alle Potestà dei Cieli, per mezzo della Chiesa". Quasi volesse dire: Questo arcano era sì nascosto agli uomini, era però noto alla Chiesa celeste, compresa nei Principati e nelle Potestà, "fin dal principio dei secoli, non prima dei secoli: perché colà fu dapprima la Chiesa, dove, dopo la risurrezione, andrà a radunarsi anche questa Chiesa degli uomini".

Si può tuttavia interpretare anche diversamente, e dire che "quello che è nascosto, è reso noto agli angeli non soltanto in Dio, ma anche nel mondo, mentre si attua e si manifesta alla luce", come aggiunge lo stesso S. Agostino. Infatti, mentre i misteri di Cristo e della Chiesa si compivano per mezzo degli Apostoli, agli angeli si facevano palesi alcuni aspetti di tali misteri, che prima rimanevano loro occulti. - E in tal senso si può spiegare quanto dice S. Girolamo e cioè che, mediante la predicazione degli Apostoli, gli angeli venivano a conoscenza di alcuni misteri: e questo perché mediante la predicazione degli Apostoli, tali misteri avevano compimento, come p. es., la conversione dei gentili per opera della predicazione di S. Paolo, alla quale accenna appunto, in quel luogo, l'Apostolo.

I^a q. 117 a. 2, ad 2 arg.

Gli Apostoli venivano istruiti immediatamente dal Verbo di Dio non però secondo la divinità, ma in quanto parlava loro la sua umanità. Perciò l'argomento non vale.

I^a q. 117 a. 2, ad 3 arg.

Alcuni uomini, anche nel loro stato di viatori, sono più grandi certi angeli, ma non in maniera attuale, bensì virtuale; poiché essi possiedono una carità di tanta virtù, da poter meritare un grado di gloria superiore a quello posseduto da alcuni angeli. Sarebbe come se si dicesse che il seme di un grande albero, attualmente tanto più piccolo, è virtualmente maggiore di un arboscello.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'uomo con la virtù della sua anima possa trasmutare la materia corporea.

I^a q. 117 a. 3, arg. 1

Scriva S. Gregorio: "I santi operano i miracoli, a volte per mezzo della preghiera, a volte col loro potere: così S. Pietro pregando risuscitò da morte Tabita, e rimproverando consegnò alla morte Anania e Saffira mentitori". Ora, alle opere miracolose si accompagna sempre una trasmutazione della materia. Quindi l'uomo con la virtù della sua anima può trasmutare la materia corporea.

I^a q. 117 a. 3, arg. 2

Sopra quel testo di **S. Paolo, Galati, 3,1**: "Chi vi ha affascinati da non aderire più alla verità?", la **Glossa** dice: "Alcune persone hanno occhi tanto ardenti che col solo sguardo influiscono sugli altri, specialmente sui bambini". Ora, ciò non avverrebbe, se la virtù dell'anima non potesse trasmutare la materia corporea. Dunque l'uomo ha il potere di trasmutare la materia con la virtù della sua anima.

I^a q. 117 a. 3, arg. 3

Il corpo umano è più nobile degli altri corpi inferiori. Ma in forza di certi turbamenti dell'anima il corpo umano subisce delle alterazioni, riscaldandosi o raffreddandosi, come apparisce chiaro in chi è in un accesso d'ira o di paura; e talora tali alterazioni possono condurre alla malattia o alla morte. Quindi è più facile per l'anima dell'uomo trasmutare con la sua virtù la materia corporea.

I^a q. 117 a. 3. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "La materia corporea obbedisce a un cenno solo a Dio".

I^a q. 117 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già spiegato [q.110, a.2], la materia corporea si trasmuta, cambiando forma, solo in due casi: o per opera di **un agente composto di materia e forma**, o **per opera di Dio stesso**, nel quale sia la materia che la forma preesistono virtualmente, come nella loro causa primordiale. Perciò anche a proposito degli angeli si è detto che essi non possono trasmutare la materia corporea con la loro virtù naturale, ma soltanto applicare gli agenti naturali per produrre gli effetti voluti. Molto meno, dunque, potrà trasmutare la materia con la sua virtù naturale l'anima, senza servirsi di un corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 117 a. 3, ad 1 arg.

I Santi operano i miracoli col potere che deriva loro dalla grazia, non dalla natura. Ciò apparisce chiaramente da quanto **S. Gregorio** aggiunge: "C'è forse da meravigliarsi se, col loro potere, operano dei miracoli coloro che, come dice S. Giovanni, hanno il potere di essere figli di Dio?".

I^a q. 117 a. 3, ad 2 arg.

Avicenna spiegò la causa della malia, col dire che la materia corporea obbedisce naturalmente più alla sostanza spirituale che agli agenti contrari della natura. Perciò quando un'anima ha un forte potere d'immaginazione, sotto la sua influenza la materia corporea si trasmuta. E così spiega il malocchio. - Sennonché sopra si è dimostrato che la materia corporea obbedisce così a un cenno solo al Creatore, e non alle sostanze spirituali. Quindi, è meglio dire che, in forza di una **forte immaginazione dell'anima**, si verifica un'alterazione degli **spiriti vitali nel corpo a essa congiunto: alterazione che avviene soprattutto negli occhi**, dove affluiscono appunto gli spiriti più sottili. Gli occhi, a loro volta, influenzano l'aria circostante entro un certo raggio: difatti Aristotele insegna che gli specchi nuovi e tersi rimangono offuscati dallo sguardo di una donna mestrata.

Quando perciò un'anima è portata violentemente alla malvagità come accade specialmente in certe vecchie, il suo sguardo diventa nel modo descritto, velenoso e malefico, soprattutto verso i bambini che hanno un corpo ancor tenero e facilmente influenzabile. - È anche possibile, però, che per una permissione di Dio, o per altro fatti occulto, vi cooperi la malvagità dei demoni, con i quali le vecchie fattucchiere hanno dei patti.

I^a q. 117 a. 3, ad 3 arg.

L'anima si unisce al corpo umano come sua forma: e l'appetito sensitivo che, come si disse, obbedisce in qualche modo alla ragione, è atto di un organo corporeo. Perciò è necessario che, **dietro certi turbamenti**

dell'anima umana, resti turbato anche l'appetito sensitivo con un'alterazione fisica. Invece, per trasmutare i corpi esterni, i turbamenti dell'anima non giovano, se non dopo la trasmutazione del proprio corpo, come si è spiegato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'anima umana separata possa muovere i corpi di **moto locale**.

I^a q. 117 a. 4, arg. 1

Infatti "Quanto al moto locale, il corpo obbedisce naturalmente alle sostanze spirituali, come si è detto. Ma l'anima è una sostanza spirituale. Quindi essa può, col suo comando, muovere i corpi esterni.

I^a q. 117 a. 4, arg. 2

Come si legge nell'*Itinerario* di S. Clemente, Niceta raccontava a S. Pietro che Simon Mago, ucciso un bambino, ne tratteneva con arti magiche l'anima presso di sé e se ne serviva per compiere le sue stregonerie. Ora, questo non sarebbe potuto accadere senza una trasmutazione almeno locale dei corpi. Quindi le anime separate hanno la virtù di muovere localmente i corpi.

I^a q. 117 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che l'anima non può muovere qualsiasi corpo, ma il proprio soltanto.

I^a q. 117 a. 4. RESPONDEO:

L'anima separata con la sua virtù naturale non può muovere nessun corpo. È evidente infatti che quando l'anima è unita al corpo muove soltanto il corpo da lei vivificato: cosicché, quando un membro del corpo viene a perdere la sua vitalità, non esegue più il moto locale comandato dall'anima. Ora, è chiaro che nessun corpo è vivificato dall'anima separata. Quindi, stando sul piano delle capacità naturali, nessun corpo compie un moto locale perché da essa comandato: ma su di un piano superiore l'anima può ricevere dei poteri particolari dalla virtù divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 117 a. 4, ad 1 arg.

Ci sono delle sostanze spirituali, la cui virtù non è ristretta a dei corpi determinati, come sono gli angeli, che per natura non sono legati ai corpi: ad essi perciò possono obbedire più corpi quanto al moto locale. Quando invece la virtù di una sostanza spirituale è determinata a muovere un dato corpo, essa non può muoverne un altro maggiore, ma solo uno minore: così, secondo i filosofi, il motore di un cielo più basso non potrebbe muovere il cielo superiore. Quindi, poiché l'anima per sua natura è determinata a muovere solo il corpo di cui è forma, essa con la sola virtù naturale non può muovere nessun altro corpo.

I^a q. 117 a. 4, ad 2 arg.

Come dicono S. **Agostino** e il **Crisostomo**, spesso i demoni simulano di essere le anime dei trapassati, per confermare l'errore dei Pagani che lo credevano. Quindi può darsi che Simon Mago restasse giocato da qualche demonio, che gli dava ad intendere di essere l'anima del bambino da lui ucciso.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Propagazione del genere umano rispetto all'anima

Questione 118

Proemio

Trattiamo ora della propagazione del genere umano:

- **primo**, rispetto all'**anima**;
- **secondo**, rispetto al **corpo**.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

1. Se l'anima sensitiva si trasmetta mediante il seme;
2. Se si trasmetta così anche l'anima intellettuale;
3. Se le anime furono create tutte insieme.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima sensitiva non si trasmetta mediante il seme, ma sia creata da Dio.

I^a q. 118 a. 1, arg. 1

Infatti, Ogni sostanza perfetta non composta di materia e forma, se comincia a esistere, viene all'esistenza per creazione, non per generazione: perché tutto ciò che è generato, è generato dalla materia. Ora l'anima sensitiva è una sostanza perfetta, che altrimenti non potrebbe muovere il corpo: ed essendo forma del corpo, non è composta di materia e forma. Perciò viene all'esistenza per creazione, non per generazione.

I^a q. 118 a. 1, arg. 2

Negli esseri viventi il principio della **generazione risiede nella potenza generativa**: e questa, appartenendo alle potenze **dell'anima vegetativa**, sta al di sotto dell'anima sensitiva. Ora, nessun essere agisce oltre la propria specie. Dunque l'anima sensitiva non può essere causata dalla potenza generativa dell'animale.

I^a q. 118 a. 1, arg. 3

Il generante tende a generare un essere consimile, perciò è necessario che la forma del generato si trovi in atto nella causa generante. Ma l'anima sensitiva non si trova in atto nel seme, né totalmente, né parzialmente: perché ogni parte dell'anima sensitiva si trova soltanto in una corrispondente parte del corpo; invece nel seme non si trova una determinata parte del corpo, poiché non esiste parte alcuna del corpo che non sia formata dal seme e per virtù del seme. Dunque l'anima sensitiva non è causata dal seme.

I^a q. 118 a. 1, arg. 4

Posto che nel seme si trovi un principio attivo dell'anima sensitiva, esso, una volta generato l'animale, o perdura, o viene a estinguersi.

Ora, esso non può perdurare. Perché, o si identificherebbe con l'anima sensitiva dell'animale generato, o sarebbe qualche cosa di diverso. La prima ipotesi è impossibile, perché si avrebbe la identificazione del generante col generato, del produttore col prodotto. Ugualmente impossibile è la seconda, perché, come fu dimostrato, in un animale non vi è che un unico principio formale, e cioè l'unica sua anima. - D'altra parte, è impossibile che non abbia a perdurare, perché altrimenti si avrebbe un agente che agisce per distruggere se stesso: il che è assurdo. Quindi l'anima sensitiva non può essere causata dal seme.

I^a q. 118 a. 1. SED CONTRA:

La virtù che è nel seme sta agli animali generati dal seme, come la virtù che si trova negli elementi sta agli animali prodotti dagli elementi, quali sono quelli originati dalla putredine. Ora, **le anime di codesti animali sono prodotte dalle virtù che sono negli elementi, come si arguisce da quelle parole, Genesi, 1, 20: "Producano le acque vivi animali striscianti". Perciò anche quelle degli animali generati dal seme sono prodotte dalla virtù che è nel seme.**

I^a q. 118 a. 1. RESPONDEO:

Alcuni pensarono che le anime sensitive degli animali siano create da Dio. E questa opinione potrebbe essere accettata, se l'anima sensitiva fosse una realtà sussistente, dotata di esistenza e di attività autonome. In tal caso, avendo esistenza e operazioni indipendenti, dovrebbe avere a parte anche il divenire. E poiché una realtà semplice e sussistente non potrebbe essere prodotta altro che per creazione, si dovrebbe concludere che l'anima sensitiva viene all'esistenza per creazione.

Sennonché codesto presupposto, cioè che **l'anima sensitiva abbia un'esistenza e un agire autonomi, è falso**, come è evidente da quanto si disse in precedenza **[q.75, a.3]**: infatti, se così fosse, essa non dovrebbe perire con la distruzione del corpo. Perciò, non essendo forma sussistente, essa si comporta nell'esistere alla maniera delle altre forme corporee, alle quali non compete un'esistenza autonoma, ma si dice che esistono solo in quanto, per mezzo di esse, esistono i composti sussistenti. Quindi anche il divenire compete solo a codesti composti. E poiché il generante è simile al generato, è necessario che tanto l'anima sensitiva quanto le altre forme affini ricevano naturalmente l'esistenza da agenti corporei atti a mutare la materia dalla potenza all'atto, mediante una virtù corporea esistente in essi.

Ora, quanto più un agente è gagliardo, tanto più largo è il suo raggio d'azione: quanto più un corpo è caldo, tanto più lontano spinge il suo calore. Donde segue che **i corpi non viventi**, che occupano l'infimo grado nella natura, possano generare un effetto consimile solo direttamente, senza strumenti intermedi; così il fuoco genera direttamente altro fuoco. Invece **i corpi viventi**, avendo maggiore potenza, possono generare, sia direttamente, sia servendosi di elementi intermedi. Agiscono direttamente nel processo nutritivo, in cui la carne genera altra carne: **si servono invece di elementi intermedi, nell'atto della generazione; poiché l'anima del generante comunica una certa virtù attiva al seme dell'animale o della pianta**, come fa l'agente principale che imprime l'impulso allo strumento.

E come si attribuisce indifferentemente l'effetto allo strumento e all'agente principale; **così è indifferente dire che l'anima del generato è causata dall'anima del generante o dalla virtù derivata da essa e racchiusa nel seme.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 118 a. 1, ad 1 arg.

L'anima sensitiva non è una sostanza completa per sé sussistente. L'abbiamo già dimostrato, e non c'è bisogno di tornarci sopra **[q.75, a.3]**.

I^a q. 118 a. 1, ad 2 arg.

La potenza generativa non genera solamente per virtù propria, ma, per virtù di tutta l'anima, di cui è una facoltà. Perciò, la potenza generativa di una pianta genera una pianta; quella di un animale, genera un animale. Infatti, quanto più perfetta è l'anima, tanto più la sua virtù generativa è ordinata a un effetto di maggiore perfezione.

I^a q. 118 a. 1, ad 3 arg.

La potenza attiva racchiusa nel seme e che proviene dall'anima del generante, è come un impulso dell'anima stessa del generante: ma non è attualmente l'anima, né una sua parte; allo stesso modo che nella sega o

nell'ascia non vi è attualmente la forma del letto, ma l'impulso a una tale forma. Perciò non è necessario che codesta potenza attiva si trovi localizzata attualmente in un determinato organo; ma è racchiusa nello spirito vitale incluso nel seme, il quale è appunto spumoso, come attesta la sua bianchezza. In codesto spirito è contenuto pure un certo calore derivato dalla virtù dei corpi celesti, perché, come si è detto, più agenti inferiori agiscono in ordine alla specie anche per la virtù di quelli. E proprio perché in codesto spirito la virtù dell'anima s'incontra con la virtù celeste, si suole dire che "l'uomo è generato dall'uomo e dal sole. Invece il calore degli elementi funge da strumento rispetto alla virtù generativa dell'anima, come pure rispetto alla sua virtù nutritiva, secondo quanto insegna Aristotele.

I^a q. 118 a. 1, ad 4 arg.

Negli animali perfetti, che sono generati dal coito, la virtù attiva, stando a quanto insegna il Filosofo, risiede nel seme del maschio: mentre dalla femmina è somministrata la materia del feto. Ora, in codesta materia vi è subito, fin da principio, l'anima vegetativa, non già in atto secondo, ma in atto primo, come l'anima sensitiva è in chi dorme. Quando invece incomincia ad attrarre l'alimento, allora agisce attualmente. Tale materia dunque subisce una trasmutazione dalla virtù racchiusa nel seme del maschio, fino a che non raggiunge l'atto dell'anima sensitiva: non nel senso che la virtù presente nel seme passi a diventare l'anima sensitiva; perché, in tal caso, generante e generato verrebbero ad essere la stessa cosa; e il processo avrebbe più carattere di nutrizione e di crescita che di generazione, come osserva il Filosofo. Ma quando, per virtù del principio attivo del seme, si è prodotta nel generato l'anima sensitiva nella sua struttura principale, allora l'anima sensitiva della prole comincia ad agire in ordine al compimento del proprio corpo, mediante gli atti della nutrizione e dello sviluppo. - La virtù attiva del seme cessa di esistere, una volta che si sia disperso il seme e sia svanito lo spirito in esso racchiuso. Né in questo fatto vi è nulla di strano, perché codesta forza non è un agente principale, ma strumentale; e la mozione dello strumento cessa, quando l'effetto sia già prodotto nell'essere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima intellettuale sia causata dal seme.

I^a q. 118 a. 2, arg. 1

Infatti Sta scritto, **Genesi, 46, 26**: "**Dal femore di Giacobbe uscirono in tutto sessantasei anime**". Ma niente esce dal femore di un uomo, se non in quanto è causato dal seme. **Quindi l'anima intellettuale è causata dal seme.**

I^a q. 118 a. 2, arg. 2

Come fu dimostrato **[q.76, a.3]**, nell'uomo vi è sostanzialmente un'unica e identica anima, che è insieme intellettuale, sensitiva e nutritiva. **Ma nell'uomo l'anima sensitiva è generata dal seme**, come negli altri animali: e difatti il Filosofo insegna che non si produce insieme l'animale e l'uomo, ma prima si produce l'animale con l'anima sensitiva. **Perciò anche l'anima intellettuale è causata dal seme.**

I^a q. 118 a. 2, arg. 3

Unico deve essere l'agente di quell'atto che ha di mira e la forma e la materia; altrimenti dalla forma e dalla materia non risulterebbe un essere dotato di unità essenziale. Ora, l'anima intellettuale è forma del corpo umano, il quale è causato dalla virtù del seme. Perciò anche l'anima intellettuale sarà causata dalla virtù del seme.

I^a q. 118 a. 2, arg. 4

L'uomo genera il suo simile secondo la specie. Ma la specie umana è costituita dall'anima razionale. Quindi l'anima razionale procede dal generante.

I^a q. 118 a. 2, arg. 5

È assurdo affermare che Dio coopera al peccato. Ma, se le anime razionali fossero create da Dio, **Dio coopererebbe con gli adulteri**, dal cui illecito commercio qualche volta nasce la prole. Perciò le anime razionali non sono create da Dio.

I^a q. 118 a. 2. SED CONTRA:

Si legge nel *De Ecclesiasticis Dogmatibus*: "Le anime razionali non sono generate dal coito".

I^a q. 118 a. 2. RESPONDEO:

È impossibile che la virtù attiva della materia possa arrivare a produrre un effetto immateriale. Ora, è evidente che il principio intellettuale dell'uomo è un principio che trascende la materia: ha infatti un'operazione indipendente dal corpo. Perciò è impossibile che la virtù del seme possa produrre il principio intellettuale.

Inoltre, la virtù del seme agisce in virtù dell'anima del generante, in quanto questa è atto del corpo e usa il corpo nel suo agire. Ora, invece, **nelle operazioni dell'intelletto il corpo rimane estraneo.** Quindi la virtù del principio intellettuale, proprio in quanto è intellettuale, non può influire sul seme. **E per questo il Filosofo dice: "L'intelletto solo viene dal di fuori".**

Infine, **siccome l'anima intellettuale ha una sua operazione specifica indipendente dal corpo, essa è sussistente, come fu dimostrato [q.75, a.2]: e quindi le è dovuto un esistere e un divenire autonomo. Trattandosi però di una sostanza immateriale, essa non può venire causata per generazione, ma solo per creazione da parte di Dio.** Quindi, ammettere che l'anima intellettuale è causata dal generante, equivale ad ammettere che essa non è sussistente e che, per conseguenza, si corrompe alla corruzione del corpo. **È perciò eretico affermare che l'anima intellettuale si trasmette mediante il seme.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 118 a. 2, ad 1 arg.

Nel testo citato è presa per **sineddoche** la **parte per il tutto**, cioè l'*anima* per tutto l'uomo.

I^a q. 118 a. 2, ad 2 arg.

1) Alcuni ritenevano che le azioni vitali constatabili nell'embrione non provenissero dall'anima di questo, ma dall'anima della madre; oppure dalla virtù plasmatrice del seme. - Ma le due supposizioni sono false: perché le azioni vitali, come il sentire, il nutrirsi e il crescere, non possono provenire da un principio estrinseco. Perciò bisogna ammettere che **nell'embrione preesiste già l'anima, dapprima nutritiva, poi sensitiva e infine intellettuale.**

2) Altri dicono che, dopo l'anima vegetativa presente fin da principio, sopraggiunge un'altra anima, e cioè la sensitiva; dopo questa, un'altra ancora, e cioè l'intellettuale. Così **nell'uomo vi sarebbero tre anime**, di cui una sarebbe in potenza all'altra. - Ma anche questa posizione **fu confutata in precedenza [q.76, a.3].**

3) Altri finalmente affermano che la medesima anima, la quale da principio era **vegetativa** soltanto, poi, per l'azione della virtù del seme, è condotta fino a diventare anche **sensitiva**; infine è portata a diventare anima **intellettuale**, non già **per la virtù attiva del seme**, ma per la virtù **d'un agente superiore, e cioè di Dio che dal di fuori verrebbe a illuminarla.** E questa sarebbe la ragione per cui il Filosofo afferma che l'intelletto viene dal di fuori.

- Ma tutto questo non regge:

- **Primo**, perché **nessuna forma sostanziale è suscettibile di aumento e di diminuzione**; ma l'aggiunta di una perfezione maggiore **muta la specie**, come l'aggiunta di una unità muta la specie del numero. Ora non è possibile che un'unica e medesima forma appartenga a specie diverse.

- **Secondo**, perché ne seguirebbe che la generazione animale sarebbe un moto continuo, **procedente da ciò che è imperfetto a ciò che è perfetto**; come accade nell'alterazione.

- **Terzo**, perché la generazione dell'uomo o dell'animale non sarebbe più una generazione in senso stretto; che il loro soggetto sarebbe già in atto. Ammesso infatti che nella materia della prole vi sia fin da principio l'anima vegetativa, e che poi a poco a poco venga portata a uno stato più perfetto: si avrebbe sempre aggiunta di una perfezione seguente, senza la distruzione della precedente. **E ciò è contro il concetto di generazione in senso stretto.**

- **Quarto**, perché ciò che verrebbe causato da Dio,

+ o sarebbe qualche cosa di sussistente: e allora dovrebbe essere essenzialmente diverso dalla forma preesistente che non ha sussistenza; e si ricadrebbe nell'opinione di coloro che ammettono una pluralità di anime nel corpo.

+ O non sarebbe qualche cosa di sussistente, ma un perfezionamento dell'anima preesistente; e allora l'anima intellettiva verrebbe a subire la corruzione del corpo: e ciò è inammissibile.

4) Vi sarebbe pure un altro punto di vista, quello cioè di coloro che ammettono **un solo intelletto per tutti gli uomini**, ma è stato già confutato sopra [q.76, a.2].

Dobbiamo perciò concludere che, al sopraggiungere d'una forma più perfetta, si opera la corruzione della forma precedente, poiché la generazione di un essere implica sempre la corruzione di un altro essere, tanto nell'uomo che negli animali: e questo avviene in maniera che la forma seguente abbia tutte le perfezioni della precedente, e qualche cosa in più. Così, attraverso varie generazioni e corruzioni, si giunge all'ultima forma sostanziale, tanto nell'uomo quanto negli altri animali. E ciò si vede anche sensibilmente negli animali generati dalla putredine. **Quindi bisogna affermare che l'anima intellettiva è creata da Dio al termine della generazione umana, con la scomparsa delle forme preesistenti, e che essa è insieme sensitiva e nutritiva.**

*[Chi percuote una donna incinta - egli scrive - compie un'opera illecita. Perciò, se ne segue la morte della donna o del **bambino già formato**, non può evitare la responsabilità dell'omicidio (Summa Theologiae, II-II, q.64, a.8, ad 2).]*

I^a q. 118 a. 2, ad 3 arg.

L'argomento vale per agenti diversi non ordinati tra loro. Quando invece i vari agenti sono ordinati tra loro, niente impedisce che la virtù dell'agente superiore giunga fino all'ultima forma, mentre le virtù degli agenti inferiori raggiungono appena una disposizione della materia; nella generazione dell'animale, p. es., la virtù del seme dispone la materia, la virtù invece dell'anima dà la forma. È chiaro poi, da quanto si è detto in precedenza, che tutta la natura corporea agisce come strumento delle potenze spirituali; e specialmente di Dio. Quindi niente impedisce che, mentre la formazione del corpo è prodotta da una potenza corporea, l'anima intellettiva sia invece prodotta soltanto da Dio.

I^a q. 118 a. 2, ad 4 arg.

L'uomo genera il suo simile, per il fatto che la virtù del suo seme dispone la materia alla recezione di tale forma.

I^a q. 118 a. 2, ad 5 arg.

Nell'operato degli **adulteri**, ciò che è **effetto di natura è buono**: è a questo Dio coopera. Ciò che invece è **effetto del piacere disordinato è cattivo**: e a questo Dio non coopera.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le anime umane siano state create tutte insieme fin dal principio del mondo.

I^a q. 118 a. 3, arg. 1

Sta scritto, **Genesi, 2,2**: "**Dio si riposò da tutto il lavoro che aveva fatto**". Ma questo non sarebbe vero, se ogni giorno creasse nuove anime. Perciò le anime furono create tutte insieme.

I^a q. 118 a. 3, arg. 2

Alla perfezione dell'universo concorrono specialmente le **sostanze spirituali**. Ora, se le anime fossero create insieme ai corpi, alla perfezione dell'universo sarebbero aggiunte ogni giorno innumerevoli sostanze spirituali: e così l'universo da principio sarebbe stato imperfetto. E questo contraddice quel passo della Scrittura, **Genesi, 2,2**: "**Dio portò a compimento tutte le sue opere**".

I^a q. 118 a. 3, arg. 3

La fine di una cosa corrisponde al suo principio. Ma l'anima intellettiva rimane dopo la distruzione del corpo. Quindi essa cominciò a esistere prima del corpo.

I^a q. 118 a. 3. SED CONTRA:

Si legge nel **De Ecclesiasticis Dogmatibus**, che "**l'anima è creata col corpo**".

I^a q. 118 a. 3. RESPONDEO:

1) Alcuni hanno affermato che **l'unione col corpo è un fatto accidentale per l'anima intellettiva**, mettendo questa alla pari delle sostanze spirituali mai unite con i corpi. E quindi sostengono che le anime degli uomini furono create da principio insieme con gli angeli.

Ma questa opinione è falsa:

+ Prima di tutto nei suoi presupposti. Se infatti l'unione col corpo fosse per l'anima un fatto accidentale, seguirebbe che **l'uomo**, il quale è costituito proprio da codesta unione, **sarebbe un ente accidentale** [*per accidens*];

+ oppure che **l'anima sarebbe tutto l'uomo**, ciò che è falso come fu già dimostrato [*q.75, a.4*].

+ Che poi l'anima umana non sia della stessa natura degli angeli, lo dimostra lo stesso loro modo diverso di conoscere: l'uomo infatti conosce con dipendenza oggettiva dai sensi e volgendosi ai fantasmi, come fu spiegato. Per questo **l'anima ha bisogno di unirsi al corpo**, che le è indispensabile per l'attività della parte sensitiva. Ciò che non può dirsi dell'angelo.

+ In secondo luogo, l'opinione è falsa in se stessa. Se è vero, infatti, che è cosa naturale per l'anima l'unione col corpo, **lo stare senza il corpo è per essa contro natura**, e viene a mancarle così la perfezione della sua natura. Ora, non è ragionevole pensare che Dio abbia cominciato l'opera sua partendo da esseri imperfetti, e da cose contro natura: e difatti egli non fece l'uomo senza mani e senza piedi, che sono parti naturali dell'uomo. Molto meno dunque avrà fatto l'anima senza il corpo.

2) Se poi qualcuno volesse sostenere che **non è cosa naturale per l'anima l'unione col corpo**, bisognerà trovare allora una ragione che giustifichi questa unione. E bisognerà dire che ciò avviene, o per volontà dell'anima, o per altra causa. Se avviene

+ **per volontà dell'anima**, le incongruenze sono evidenti:

- **Primo**, perché **codesta volontà sarebbe irragionevole**, qualora l'anima, senza aver bisogno del corpo, volesse unirsi con esso: se infatti ne avesse bisogno, sarebbe per essa un'esigenza di natura l'unione col corpo, giacché "la natura non viene meno nelle cose necessarie".

- **Secondo**, perché **non si può trovare nessuna ragione** che spieghi come mai un'anima, creata fin dal principio del mondo, si decida in questo momento soltanto a unirsi col corpo dopo tanto tempo. Infatti una sostanza spirituale è posta al di sopra del tempo, in quanto trascende il moto delle sfere celesti.

- **Terzo**, perché l'anima verrebbe a unirsi **per puro caso** con questo determinato corpo: infatti si richiederebbe l'incontro di due volontà, e cioè della volontà dell'anima che viene a unirsi e della persona umana che genera.

+ Se invece **l'anima viene unita al corpo senza la sua volontà** e contro la sua natura; ciò dovrà dipendere da una causa che vuole infliggere una violenza, e quindi l'unione sarebbe per l'anima una pena e un tormento. Ma questo corrisponde all'errore di **Origene**, il quale riteneva che le anime umane entrano nei corpi in pena di un loro peccato.

Quindi, poiché tutte codeste posizioni sono insostenibili, bisogna senz'altro affermare che le anime non furono create prima dei corpi, ma sono create nel momento in cui vengono infuse nei corpi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 118 a. 3, ad 1 arg.

Sta scritto che Dio cessò di operare il giorno settimo, non nel senso che abbia cessato qualsiasi attività, poiché il Vangelo, **Giovanni, 5, 17**, afferma: "**Il mio Padre opera fino al presente**"; ma nel senso che cessò dal creare nuovi generi e nuove specie di esseri, che in nessun modo preesistevano nelle prime opere. Le anime invece, che vengono ora create, preesistevano secondo una somiglianza specifica nelle prime opere, tra le quali si trova la creazione dell'anima di Adamo.

I^a q. 118 a. 3, ad 2 arg.

Alla perfezione dell'universo può essere aggiunto qualche cosa ogni giorno, per il **numero degli individui, non però per il numero delle specie.**

I^a q. 118 a. 3, ad 3 arg.

L'anima rimane priva del corpo, per la corruzione del corpo che è una conseguenza del peccato. Perciò non era conveniente che Dio iniziasse così l'opera sua; difatti sta scritto, **Sapienza, 1, 13, 16**: "**Non Dio fece la morte, ma gli empi la chiamarono con la mano e con la voce**".

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Propagazione del genere umano rispetto al corpo

Questione 119

Proemio

Resta da considerare, da ultimo, la propagazione del genere umano rispetto al corpo. Discuteremo in proposito due quesiti:

1. Se parte dell'alimento si trasformi nel vero essere dell'uomo;

2. Se il seme, che è il principio della generazione umana, provenga dal superfluo dell'alimento.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessuna parte dell'alimento passi nel vero essere della natura umana.

I^a q. 119 a. 1, arg. 1

Infatti, Sta scritto, **Matteo, 15, 17**: "Ogni cosa che entra nella bocca, passa nel ventre e di là viene espulsa". Ma ciò che viene espulso, non passa nel vero essere dell'uomo. Quindi l'alimento non passa nel vero essere dell'uomo.

I^a q. 119 a. 1, arg. 2

Il Filosofo distingue tra carne *secondo la specie* e carne *secondo la materia*; e dice che la carne secondo la materia "viene e va via". Ora, quel che è generato dall'alimento viene e va via. Quindi l'alimento si trasforma nella carne secondo la materia, e non nella carne secondo la specie. Ma al vero essere dell'uomo appartengono gli elementi propri della specie. Dunque l'alimento non passa nel vero essere dell'uomo.

I^a q. 119 a. 1, arg. 3

Del vero essere dell'uomo fa parte evidentemente l'*umido radicale*, il quale, come affermano i medici, non può essere ricuperato quando si è perduta. Potrebbe invece essere ricuperato, se il nutrimento si trasformasse in codesto umido. Dunque il nutrimento non passa nel vero essere della natura umana.

I^a q. 119 a. 1, arg. 4

Se l'alimento passasse a far parte del vero essere dell'uomo, tutto ciò che nell'uomo si logora potrebbe essere riparato. Ma la morte dell'uomo dipende unicamente dal logoramento di qualche cosa. Quindi **l'uomo col nutrimento potrebbe difendersi perpetuamente dalla morte.**

I^a q. 119 a. 1, arg. 5

Ammesso che l'alimento passasse a far parte del vero essere dell'uomo, niente vi sarebbe nell'uomo che non si potesse perdere e quindi riparare: perché quanto nell'uomo è generato dall'alimento può essere perduto e ricuperato. Ora, nel caso che un uomo visse a lungo, alla fine non si troverebbe in lui nulla di ciò che vi si trovava materialmente al principio della sua generazione. E quindi non sarebbe numericamente lo stesso uomo nel corso della sua vita: richiedendoci per questo l'identità della materia. E ciò è inammissibile. Quindi l'alimento non si trasforma nel vero essere dell'uomo.

I^a q. 119 a. 1. SED CONTRA:

Scriva **S. Agostino**: "Gli alimenti del corpo, disfacendosi, e cioè perdendo le loro forme, passano nella struttura delle membra". Ma la struttura delle membra appartiene al vero essere dell'uomo. Quindi **l'alimento si trasforma nel vero essere dell'uomo.**

I^a q. 119 a. 1. RESPONDEO:

Secondo il Filosofo, "ogni cosa sta alla verità come sta all'essere". Quindi appartiene al vero essere di una cosa quello che entra nella costituzione della sua natura. Ora la natura si può considerare in due modi: in universale, nella sua ragione di specie, e in particolare, nel singolo individuo. Al vero essere di una natura considerata nella sua universalità appartengono la forma e la sua materia prese in astratto; mentre al vero

essere di una natura considerata in questo particolare individuo, appartengono la materia [concreta] individuale e la forma individuata da tale materia. Così, **il vero essere della natura umana in universale richiede l'anima umana e il corpo; mentre il vero essere, dell'uomo considerato, p. es., in Pietro e in Martino, esige quest'anima e questo corpo.**

Vi sono però alcuni esseri, le cui forme non possono sussistere che in una sola materia determinata: così la forma del sole non può trovarsi che in quella materia che attualmente informa. Ora, in un modo analogo a questo, alcuni hanno pensato che la forma umana non può salvarsi se non in una data materia, e precisamente in quella materia che fu da principio attuata da tale forma nel primo uomo. Di modo che tutto quello che viene aggiunto dai posterì in quanto essi derivano da Adamo, non entrerebbe a far parte del vero essere umano, perché non acquisterebbe la vera forma della natura umana. Si avrebbe invece l'aumento autonomo di quella materia che nel primo uomo venne coperta dalla forma umana: e in questo modo si spiegherebbe il moltiplicarsi dei corpi umani dal corpo del primo uomo. Quindi, secondo costoro, l'alimento non si convertirebbe nel vero essere dell'uomo: ma esso verrebbe preso come sostentamento dell'essere, per resistere cioè all'azione del calore naturale, che consuma l'umido radicale; pressappoco come all'argento si mescola il piombo o lo stagno, per non farlo consumare dal fuoco.

Ma questa tesi è irragionevole per molti motivi. Primo, perché per una forma la possibilità di passare in un'altra materia, equivale alla possibilità di abbandonare la materia, che attualmente informa: difatti tutti gli esseri generabili sono corruttibili, e viceversa. Ora, **è evidente che la forma umana può abbandonare la materia particolare in cui si trova: in caso contrario, il corpo umano non sarebbe corruttibile. Quindi è pure possibile che essa, passi a informare un'altra materia, e che qualche cosa di estrinseco passi a far parte del vero essere dell'uomo.** - Secondo, perché in tutti gli esseri corporei, la cui materia è posseduta tutta da un solo individuo, non esiste che un solo individuo per ogni specie: come è evidente per il sole, per la luna e per altri esseri consimili. Quindi, ammessa tale tesi, anche nella specie umana non vi sarebbe che un solo individuo. - Terzo, perché non è possibile che l'aumento della materia si compia al di fuori di questi due modi: o secondo la sola quantità, come avviene nei corpi soggetti a rarefarsi, che crescono e diminuiscono di volume; o secondo la sostanza della materia. Ma finché resta sola l'identica sostanza della materia, non può davvero affermarsi che essa si sia moltiplicata: infatti nessuna cosa, finché resta identica a se stessa, può costituire una pluralità, poiché ogni pluralità dipende necessariamente da una divisione. Perciò è necessario che sopraggiunga dal di fuori altra materia, o per creazione o per trasformazione di altre materie. Quindi, in definitiva, una materia non può aumentare moltiplicandosi che in tre modi: o per rarefazione, come il vapore dall'acqua; o per trasformazione di altre sostanze, come il fuoco che si propaga con l'aggiunta delle legna; o per creazione di nuova materia. Ora, è evidente che l'aumento della materia nei corpi umani non avviene, anzitutto, per rarefazione: perché altrimenti i corpi degli uomini d'età perfetta sarebbero più imperfetti dei corpi dei bambini. Neppure avviene per creazione di nuova materia: perché, come insegna S. Gregorio, "tutte le cose furono create insieme rispetto alla sostanza della materia, sebbene non siano state così create rispetto alle specie delle loro forme". Perciò non rimane altro che l'aumento del corpo si compia mediante la trasformazione degli alimenti nella vera sostanza del corpo umano. - Quarto, perché, non essendovi differenza tra l'uomo e gli animali e le piante quanto all'anima vegetativa, ne seguirebbe che anche i corpi degli animali e delle piante non aumenterebbero in forza della trasformazione degli alimenti nel loro essere, ma per una specie di moltiplicazione. Ma questa non potrebbe essere naturale: sia perché la materia, per legge di natura, non può estendersi oltre una ben definita quantità; sia perché non esiste un essere corporeo che cresca all'infuori di questi due modi, o rarefazione, o trasformazione degli alimenti. E allora tutte le funzioni delle facoltà, generativa e vegetativa, che sono denominate *facoltà naturali*, sarebbero miracolose. Cosa questa assolutamente inammissibile.

Altri perciò sostengono che la forma umana può certamente passare a esistere in una nuova materia, però la natura umana considerata in universale; non già considerata, come esistente in questo individuo, nel quale la forma umana resterebbe così fissata a quella determinata materia a cui è originariamente impressa al momento della generazione dell'individuo, da non abbandonarla fino alla distruzione di esso. E questa materia, secondo costoro, apparterrebbe principalmente al vero essere dell'uomo. Ma poiché tale materia non basta al debito sviluppo dell'individuo, si richiederebbe l'aggiunta di altra materia, ottenuta mediante la conversione degli alimenti nella sostanza dell'individuo, nella misura appunto necessaria al suo sviluppo. E questa materia, essi dicono, apparterrebbe al vero essere dell'uomo solo in modo secondario: perché non sarebbe richiesta al primo

essere dell'individuo, ma solo alla sua debita quantità. Che se poi dagli alimenti derivasse qualche altra cosa, essa non apparterebbe propriamente al vero essere dell'uomo.

Ma anche questa tesi è illogica. Primo, perché giudica della materia dei corpi viventi alla stregua della materia dei corpi inanimati; nei quali, benché vi sia una forza atta a generare un essere specificamente simile, non vi è però una virtù capace di generare un essere ad ossi consimile nella loro individualità: virtù che invece nei corpi viventi è la potenza nutritiva. **Niente dunque verrebbe ad aggiungere ai corpi viventi la potenza nutritiva, se gli alimenti non si trasformassero nel loro vero essere.** - Secondo, perché la virtù attiva che risiede nel seme, è una specie di impulso impresso dall'anima del generante, come si è spiegato. Ora questa virtù non può possedere nell'azione maggiore capacità della stessa anima da cui deriva. **Se perciò è possibile che per la virtù del seme una materia acquisti la vera forma dell'essere umano, tanto più sarà possibile che l'anima, con la sua potenza nutritiva, imprima la vera forma dell'essere umano all'alimento col quale è a contatto.** - Terzo, perché si ha bisogno dell'alimento non solo per lo sviluppo, che, altrimenti, terminata la fase dello sviluppo, non sarebbe più necessario; ma anche per riparare le perdite causate dal calore naturale.

Ma sarebbe impossibile riparare queste, se ciò che viene generato dagli alimenti non dovesse sostituire ciò che si è perduto. Quindi, come faceva parte del vero essere umano ciò che vi era prima, così fa parte di esso ciò che viene generato dagli alimenti.

Per conseguenza, stando alla sentenza di altri, è necessario affermare che gli alimenti si trasformano realmente nel vero essere dell'uomo, in quanto realmente acquistano la natura della carne, delle ossa e delle altre sue parti. **E quanto insegna lo stesso Aristotele, quando afferma che "l'alimento nutrice perché è carne in potenza".**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 119 a. 1, ad 1 arg.

Il Signore non dice che viene espulso tutto quello che entra nella bocca, ma ogni cosa, perché cioè di ogni cibo viene sempre espulso qualcosa d'impuro. - Si potrebbe anche dire, con S. Girolamo, che quanto viene generato dagli alimenti, può anche essere dissociato per mezzo del calore naturale, ed eliminato attraverso pori invisibili.

I^a q. 119 a. 1, ad 2 arg.

Alcuni per carne secondo la specie hanno inteso quell'elemento che, nell'individuo, assume per primo natura umana e deriva dal generante: e affermano che tale elemento permane sempre, finché dura la vita dell'individuo. Invece per carne secondo la materia intendono quella formata dagli alimenti: e questa, secondo essi, non permane sempre, ma come viene, così pure se ne va. - Ma tale interpretazione è contro il pensiero di Aristotele. Egli infatti in quel punto dice che "carne in ogni essere avente la sua specie nella materia", p. es., nel legno o nella pietra, "così pure nella carne si verifica che altra cosa è ciò che è secondo la specie, altra cosa ciò che è secondo la materia". Ora, è evidente che questa distinzione non può aver luogo negli esseri inanimati, che non hanno origine dal seme e non si nutrono. Siccome poi ciò che viene generato dagli alimenti viene aggiunto, al corpo che si nutre, come l'acqua al vino, secondo l'esempio portato dal Filosofo; è impossibile che rimanga distinto l'essere di ciò che viene aggiunto dall'essere che riceve l'aggiunta, essendosi già formato un solo essere in forza di una vera composizione. Quindi non v'è nessuna ragione perché l'uno debba essere consumato dal calore naturale, e l'altro debba permanere.

Perciò, bisogna interpretare la cosa altrimenti, e dire che questa distinzione del Filosofo non riguarda carni diverse, ma una medesima carne considerata diversamente. Se infatti la carne la si considera secondo la specie, secondo cioè quello che è formale in essa, allora è vero che essa permane sempre: perché sempre permane la natura della carne e la sua intrinseca costituzione. Se invece la carne la si considera secondo la materia, allora non permane sempre ma si consuma e si ripara a poco a poco: come avviene, p. es., per il fuoco di una fornace, la cui forma permane sempre, mentre la materia continuamente si consuma, e altra viene a sostituirla.

I^a q. 119 a. 1, ad 3 arg.

All'umido radicale si sogliono attribuire tutti gli elementi su cui si fonda la virtù della specie. E questi, una volta perduti, non possono essere più sostituiti: come non potrebbero essere più sostituiti un piede o una gamba amputati. L'umido alimentare è invece quello che non è giunto ancora a possedere perfettamente la natura della specie, ma tende ad essa; come sono il sangue e altre cose del genere. Quindi, anche se queste si perdono, la virtù della specie rimane sempre nella sua radice, che non viene per questo eliminata.

I^a q. 119 a. 1, ad 4 arg.

Tutte le facoltà di un corpo passibile si indeboliscono con la continua attività, perché sono agenti soggetti anch'essi alla passibilità. Perciò, **la facoltà di assimilazione** da principio è tanto forte, da esser capace di assimilare, non solo quanto basta a riparare le perdite, ma anche quanto serve allo sviluppo. In seguito invece riesce ad assimilare solo quanto serve a riparare le perdite: e allora lo sviluppo cessa. Finalmente non arriva più neppure a questo: e allora ha inizio il deperimento. Finalmente, scomparsa totalmente tale virtù, l'animale muore. Così, per usare l'esempio del Filosofo, la forza del vino, che trasforma l'acqua a lui mescolata, si snerva gradatamente con l'aggiunta di altra acqua, fino a diventare del tutto acquoso.

I^a q. 119 a. 1, ad 5 arg.

Come spiega il Filosofo, quando una data materia, incendiandosi, acquista la forma di fuoco, si dice che viene generato un fuoco nuovo; quando invece una materia si trasforma in un fuoco preesistente, allora si dice che viene alimentato il vecchio fuoco. Quindi, nel caso che tutta la materia vecchia perdesse la specie del fuoco, e la prendesse invece un'altra materia, si avrebbe un fuoco numericamente diverso. Nel caso invece che, bruciati a poco a poco alcuni pezzi di legna, se ne sostituiscano continuamente degli altri, fino a tanto che i primi siano tutti consumati, resterà sempre numericamente lo stesso fuoco: perché le legna aggiunte si trasformano in ciò che preesisteva. Lo stesso avviene nei corpi viventi, nei quali gli alimenti risarciscono le perdite dovute al calore naturale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il seme non provenga dal superfluo dell'alimento, ma dalla sostanza del generante.

I^a q. 119 a. 2, arg. 1

Infatti Il Damasceno dice che la generazione "è l'opera della natura che produce il nuovo essere dalla sostanza del generante". Ma il nuovo essere generato, viene generato dal seme. Dunque il seme proviene dalla sostanza del generante.

I^a q. 119 a. 2, arg. 2

Il figlio ha la somiglianza del padre in quanto riceve qualche cosa da lui. Ma se il seme, da cui viene generato il nuovo essere, appartenesse al sovrappiù dell'alimento, una persona non riceverebbe proprio nulla dal nonno e dai proavi, nei quali tale alimento non poteva trovarsi. Quindi nessuno dovrebbe rassomigliare più al nonno o ai suoi maggiori che ad altri uomini.

I^a q. 119 a. 2, arg. 3

L'alimento del generante può provenire dalle carni di bue o di maiale o di altri animali simili. Ammesso quindi che il seme derivasse dal sovrappiù dell'alimento, l'individuo generato dal seme avrebbe più affinità col bue o col maiale, che col padre e con gli altri consanguinei.

I^a q. 119 a. 2, arg. 4

Secondo S. Agostino, noi saremmo esistiti in Adamo " non solo quanto alla ragione seminale, ma anche quanto alla sostanza corporea". Ora, ciò non potrebbe essere, se il seme derivasse dal superfluo dell'alimento. Quindi il seme non proviene dal superfluo dell'alimento.

I^a q. 119 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo prova con molti argomenti che "il seme è un sovrappiù dell'alimento".

I^a q. 119 a. 2. RESPONDEO:

Codesta questione dipende in parte dalle cose spiegate nell'articolo precedente. Se è vero infatti che l'essere umano possiede la virtù di comunicare la propria forma ad altra materia, non solo in altro essere ma nel proprio, è evidente che l'alimento, il quale da principio è dissimile, diventa alla fine simile in forza della forma ad esso comunicata. Ora, l'ordine naturale vuole che una cosa sia portata dalla potenza all'atto gradatamente: per questo, negli esseri prodotti per generazione, noi riscontriamo che ognuno di essi inizialmente è imperfetto, e poi diventa perfetto. È poi evidente che l'elemento generico sta al proprio e determinato, come ciò che è imperfetto sta alla sua perfezione: perciò vediamo che nella generazione dell'animale prima viene generato l'animale che l'uomo o il cavallo. Ora, anche l'alimento dapprima acquista una virtù generica in ordine a tutte le parti del corpo, e in seguito riceve una determinazione in ordine a questa o a quella parte.

Non è possibile perciò che sia preso per seme ciò che già sia convertito nella sostanza delle membra, quasi tornasse a separarsene. Perché codesto elemento separato, se non conservasse più la natura del soggetto da cui si è separato, già si troverebbe avulsa dalla natura del generante e quasi sulla via di corrompersi; quindi non potrebbe avere la virtù di trasformare altre cose in tale natura. - Se invece conservasse ancora la natura dell'organo da cui si separa, allora, avendo ricevuto una determinazione per una parte speciale, non potrebbe più agire in ordine alla natura di tutto, ma solo in ordine alla natura di una parte. - A meno che non si voglia ritenere che esso si separi come un prodotto di tutte le parti del corpo, conservando perciò la natura di tutte le parti. In tal caso però il seme verrebbe a essere quasi un piccolo animale in atto; e allora la generazione di un animale dall'altro non avverrebbe altro che per scissione, così come il fango è generato dal fango, come accade in quegli animali che, fatti a pezzi, ciascun pezzo continua a vivere. E questo è inammissibile.

Non rimane dunque che concepire il seme, non come un tutto già in atto, scisso dal soggetto in cui si trovava; ma piuttosto come un tutto in potenza, avente in sé la virtù di produrre tutto il corpo, virtù derivata, come si è detto, dall'anima del generante. Ma questo tutto potenziale può essere soltanto ciò che è generato dall'alimento prima che si trasformi nella sostanza delle membra. E quindi da esso è preso il seme. - Per tale motivo si dice che la potenza nutritiva è al servizio di quella generativa: poiché ciò che è trasmutato dalla potenza nutritiva, è assunto come seme dalla potenza generativa. Il Filosofo trova un segno di tutto questo nel fatto che gli animali di grossa corporatura, abbisognando di molto nutrimento, sono scarsi di seme e poco fecondi in rapporto alla grossezza del loro corpo; e anche gli uomini pingui sono scarsi di seme per lo stesso motivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 119 a. 2, ad 1 arg.

Negli animali e nelle piante la generazione deriva dalla sostanza del generante, in quanto il seme trae la sua virtù dalla forma del generante, e in quanto è in potenza alla sostanza [o natura] del medesimo.

I^a q. 119 a. 2, ad 2 arg.

La rassomiglianza del generante col generato non si raggiunge per mezzo della materia, ma per mezzo della forma dell'agente che tende a produrre un essere consimile. Quindi, perché uno abbia somiglianza col suo nonno non è necessario che la materia corporea del seme si trovasse già nel nonno; ma basta che nel seme vi sia una virtù derivata dall'anima dell'avo, attraverso il padre.

I^a q. 119 a. 2, ad 3 arg.

E la stessa risposta vale per la terza difficoltà. Infatti l'affinità non dipende dalla materia, bensì dalla derivazione della forma.

I^a q. 119 a. 2, ad 4 arg.

L'affermazione di S. Agostino non va interpretata nel senso che in Adamo esistesse già in atto, o la ragione seminale prossima di questo individuo, o la sua sostanza corporea: ma sia l'una che l'altra esistevano in Adamo come nella loro sorgente. Infatti, anche la materia corporea, che viene somministrata dalla madre e che egli chiama "corpulenta substantia", deriva originariamente da Adamo; così come deriva da lui la virtù attiva che è nel seme paterno, e che è la ragione seminale prossima di questo individuo.

Si dice invece che Cristo fu in Adamo soltanto secondo la sostanza corporea, e non secondo la ragione seminale. E questo perché la materia del suo corpo, che venne somministrata dalla Vergine madre, derivava da Adamo: ma non derivò da Adamo la virtù attiva, perché il corpo di Cristo non fu formato per virtù del seme virile, ma per opera dello Spirito Santo. "Tale parto infatti si conveniva a colui che è Dio benedetto sopra tutte le cose e per tutti i secoli. Amen".

La *Summa Theologica* del Dottore Angelico San Tommaso d'Aquino è un'opera oggi spesso celebrata, criticata, citata, contestata... assieme al suo stesso autore di cui si è detto di tutto e di più, ma mai letta integralmente e sistematicamente con la precisa intenzione di conoscere un pensiero prodotto con "ordine, peso e misura". La teologia profonda che s'innesta sulla Parola di Dio, si eleva su vette che la pseudocultura di oggi, protesa solo alla critica sterile e povera di tutto, alla contestazione sistematica, all'anarchia d'effetto, al sensazionalismo offerto e retribuito da una platea curiosa, impreparata, rumorosa e ideologicamente schierata a priori, non può essere colta e apprezzata: è troppo difficile e ci vuole troppo tempo... La pseudo cultura del "tutto e subito" affossa e dimentica, tutta protesa su "maestri" opinionisti che, anche se a volte sembrano nobilitati da cattedre prestigiose e universitarie, sono frettolosi e interessati esclusivamente alle scadenze pubblicitarie, agli indici di ascolto, alle retribuzioni economiche. I teologi spesso seguono oggi questo andazzo il più delle volte, come i pedagogisti nella scuola, su vaghe teorie, completamente scollati dalla realtà quotidiana. Io ho preferito scegliere un teologo che fu confessore, pastore, predicatore dalla Famiglia di un Ordine Mendicante che ha dato alla Chiesa esimie testimonianze di fedeltà e ortodossia (almeno nel passato).

Come per altre opere, ho preferito non affidarmi a sconosciuti e, con chi mi ha seguito, ho letto e ho cercato di commentare, questione dopo questione, entro i limiti delle mie modeste capacità, direttamente il pensiero del Santo Dottore che ispirò già la mia tesi di laurea nel lontano 1975.

La traduzione non è mia ma dei padri Balducci e Centi che purtroppo non ho avuto la fortuna di conoscere. Mi è stato materialmente impossibile riportare sul cartaceo il commento di un'opera così vasta. Ho affidato al mio sito tutta la progettazione delle registrazioni:

<http://www.studimusicaecultura.it>

e su youtube sono riportate le 872 lezioni.

<https://www.youtube.com/playlist?list=PL64teFG88Y1idQVN98pQJG2WObancSAvB>

Qui riporto lo scritto su cui si sono sviluppate le 872 riflessioni, dove ho messo in evidenza in giallo le sequenze che ho ritenuto più importanti, in blu le citazioni bibliche, in verde le citazioni tratte dai Santi Pastori, dai Padri della Chiesa, dai Dottori; in grigio le citazioni tratte dai filosofi pagani. A volte non ho ritenuto opportuno sviluppare i passi troppo legati alla metafisica aristotelica, specialmente in riferimento alla fisica e all'astronomia dello Stagirita oramai superate.