

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > **Il bene in generale**

> **Se il bene differisca realmente dall'ente**

I^a q. 5, Proemio

Continuando passiamo alla questione del bene. Tratteremo:

primo, del bene in generale;

secondo, della bontà di Dio.

Sul primo punto poniamo sei quesiti:

1. Se il bene e l'ente si identifichino nella realtà;
2. Supposto che differiscano soltanto concettualmente, si domanda: se sia prima logicamente il bene o l'ente;
3. Supposto che l'ente sia prima, si chiede se ogni ente sia buono;
4. A quale causa si riduca la nozione di bene;
5. Se la nozione di bene consista nel modo, nella specie e nell'ordine;
6. Come il bene si divida in onesto, utile e dilettevole.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il bene differisca realmente dall'ente.

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

Infatti: **Dice Boezio**: "nelle cose io scorgo che altra cosa è esser buono, ed altra cosa essere".
Dunque il bene e l'ente differiscono realmente.

I^a q. 5 a. 1, arg. 2

Niente è forma di se stesso. **Ma** il bene, come si ha nel libro **De Causis**, è determinazione formale dell'ente. **Dunque il bene differisce realmente dall'ente.**

I^a q. 5 a. 1, arg. 3

Il bene può essere maggiore o minore; l'ente no. Dunque il bene è realmente distinto dall'ente.

I^a q. 5 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino dice: "In quanto siamo, siamo buoni".

I^a q. 5 a. 1. RESPONDEO:

Il bene e l'ente si identificano secondo la **realtà**, ma differiscono solo secondo il **concetto**. Eccone la dimostrazione. La ragione di bene consiste in questo, che una cosa è desiderabile: infatti **Aristotele dice che** il bene è "ciò che tutte le cose desiderano". Ora è chiaro che una cosa è desiderabile nella misura che è perfetta, perché ogni cosa tende appunto a perfezionare se stessa. Ma in tanto una cosa è perfetta in quanto è in atto: e così è evidente che **una cosa in tanto è buona in quanto è ente**; l'essere infatti è l'attualità di ogni cosa, come appare da quanto si è detto in precedenza. E così si dimostra che il bene e l'ente si identificano realmente; ma **il bene esprime il concetto di appetibile, non espresso dall'ente**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 5 a. 1, ad 1 argumentum

Nonostante che il bene e l'ente siano in realtà l'identica cosa, pure siccome differiscono nel loro concetto, una cosa è detta ente in senso assoluto (simpliciter), ed è detta bene in senso assoluto non alla stessa maniera. Siccome infatti ente indica che qualche cosa è propriamente in atto, e atto dice ordine alla potenza, diremo che una cosa è ente in senso pieno ed assoluto in forza di quell'elemento per cui originariamente viene a distinguersi da ciò che è solo in potenza. E questo è l'essere sostanziale di ogni realtà; quindi una cosa è detta ente in senso pieno e assoluto in forza del suo essere sostanziale. In forza degli atti sopraggiunti invece, si dice che una cosa è ente (secundum quid cioè) in qualche modo; così esser bianco significa essere in quella maniera: in realtà il fatto d'esser bianca non toglie una cosa dalla pura potenza ad esistere, dal momento che l'esser bianca viene ad aggiungersi a una realtà che preesiste già in atto. Il bene invece esprime l'idea di cosa perfetta, vale a dire desiderabile: e per conseguenza include il concetto di cosa ultimata. Perciò **si chiama bene in senso pieno e assoluto ciò che si trova in possesso della sua ultima perfezione. Quello invece che non ha l'ultima perfezione che dovrebbe avere, sebbene abbia una certa perfezione in quanto è in atto, non si dice per questo perfetto in senso pieno ed assoluto, e neppure buono in senso pieno ed assoluto, ma solo buono in qualche modo.** Così dunque in base all'essere primo e fondamentale, che è l'essere della sua sostanza, una cosa è detta ente in senso pieno ed assoluto e bene in qualche modo, cioè in quanto è una entità; al contrario, secondo la sua ultima attualità una cosa si dice ente in qualche modo, e buona in senso pieno ed assoluto. Quindi allorché Boezio afferma che "nelle cose altro è l'esser buone, altra cosa l'essere", si deve intendere dell'essere e del bene presi entrambi in senso pieno e assoluto: perché in forza dell'atto primo e fondamentale una cosa è ente in senso pieno e assoluto, ed è invece bene in tal senso in forza del suo atto ultimo. Al contrario, in forza della sua prima attualità è bene solo in qualche maniera, e in forza della sua ultima e perfetta attualità è solo in qualche modo ente.

I^a q. 5 a. 1, ad 2 argumentum

Si può dire che il **bene** è come una forma nuova, in quanto si considera il bene in senso pieno e assoluto il quale consiste nell'ultima attualità.

I^a q. 5 a. 1, ad 3 argumentum

Ugualmente si risponde alla terza difficoltà; che cioè **il bene può dirsi maggiore o minore in base alle attualità (o perfezioni) aggiunte, come potrebbero essere la scienza o la virtù.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il bene concettualmente sia anteriore all'ente.

I^a q. 5 a. 2, arg. 1

Infatti: L'ordine dei nomi segue l'ordine delle cose espresse dai nomi. Ora **Dionigi** tra i nomi di Dio, pone il bene prima dell'ente. Dunque il bene concettualmente è anteriore all'ente.

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

È prima secondo l'ordine di ragione ciò che si estende ad un numero maggiore di oggetti. Ora, il bene ha un'estensione maggiore dell'ente; perché, al dire di **Dionigi**, "il bene si estende alle cose esistenti e a quelle non esistenti, mentre l'ente si estende alle sole esistenti". Dunque il bene razionalmente è prima dell'ente.

I^a q. 5 a. 2, arg. 3

Ciò che è **più universale** ha una priorità di ragione. Ora, il bene pare che sia più universale dell'ente, perché il bene si presenta come appetibile, e per alcuni è desiderabile perfino il non esistere, come si afferma di Giuda: "sarebbe stato meglio per quest'uomo che non fosse mai nato" **Matteo 26,24**. Dunque il bene razionalmente è prima dell'ente.

I^a q. 5 a. 2, arg. 4

Non l'essere soltanto è desiderabile, ma anche la vita e la sapienza e tante altre cose del genere: di qui appare che l'essere è un **desiderabile particolare**, mentre il bene è il **desiderabile** nella sua **universalità**. Dunque il bene nel suo concetto è assolutamente anteriore all'essere.

I^a q. 5 a. 2. SED CONTRA:

È detto nel libro **De Causis** che "l'essere è la prima delle cose create".

I^a q. 5 a. 2. RESPONDEO:

L'ente concettualmente è prima del bene. Infatti il significato letterale del nome (che noi diamo a una cosa) è ciò che l'intelletto concepisce della medesima, e che esprime mediante la parola: perciò è primo, come concetto, ciò che per primo cade sotto la concezione della nostra intelligenza. Ora, **nel concepire** che fa la nostra intelligenza in primo luogo viene l'ente; perché, come dice **Aristotele**, una cosa è conoscibile in quanto è in atto. Cosicché l'ente è l'oggetto proprio dell'intelligenza: e quindi è **il primo intelligibile**, come il suono è il primo oggetto dell'udito. Così dunque l'essere precede concettualmente il bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 5 a. 2, ad 1 argumentum

Dionigi tratta dei nomi di Dio in quanto implicano un rapporto di causalità riguardo a Dio: noi, infatti, come egli osserva, nominiamo Dio (partendo) dalle creature, come si parte dagli effetti (per denominare) la causa. Ora, **il bene, presentandosi come desiderabile, richiama l'idea di causa finale; il cui influsso ha un primato, perché l'agente non opera se non in vista del fine**, e dall'agente la materia viene disposta alla forma; perciò si dice che il fine è la causa delle cause. **E così, nel causare, il bene è prima dell'ente**, come il fine è prima della forma; ed è per questo motivo che tra i nomi esprimenti la divina causalità, si mette il bene prima dell'essere. - Bisogna anche osservare che secondo i Platonici (e tale era Dionigi) - i quali, identificando la materia con la privazione, dicevano la materia essere un non-ente - la partecipazione del bene sarebbe più estesa della partecipazione dell'essere. E infatti la materia prima partecipa il bene, perché lo appetisce (e nessuna cosa appetisce se non ciò che le somiglia), ma non partecipa l'essere, perché, a detta dei Platonici, è un non-ente. Ed è per questo che Dionigi dice che "il bene si estende ai non esistenti".

I^a q. 5 a. 2, ad 2 argumentum

Così abbiamo dato anche la soluzione della seconda difficoltà. - Oppure si può anche dire che il bene si estende alle cose esistenti ed alle non esistenti, non quale attributo intrinseco, ma per relazioni di causalità; in maniera che per non esistenti non si devono intendere delle cose che non esistono affatto, ma cose che sono in potenza e non in atto; poiché il bene importa l'idea di fine, il quale fine non solo è raggiunto dalle cose in atto, ma attrae verso di sé anche le cose che non sono in atto ma solo in potenza. L'ente, viceversa, non dice relazione che di causa formale, intrinseca o esemplare; e tale causalità non si estende se non alle cose esistenti in atto.

I^a q. 5 a. 2, ad 3 argumentum

Il non essere non è appetibile di per sé, ma solo indirettamente, cioè in quanto è desiderabile la distruzione di un male, il quale male è eliminato dal non-essere. **La distruzione del male poi non è desiderabile se non in quanto il male ci priva di un certo essere.** Quindi ciò che è di per sé appetibile è l'essere: il non-essere è appetibile solo indirettamente, in quanto si desidera un certo essere, di cui l'uomo non sa sopportare la privazione. E così, anche il non essere si può dire bene in modo indiretto.

I^a q. 5 a. 2, ad 4 argumentum

La vita, il sapere e gli altri beni, si desiderano in quanto sono in atto: perciò in tutte le cose si desidera un certo essere. E così niente è desiderabile all'infuori di ciò che è: conseguentemente all'infuori dell'ente, niente è buono.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non ogni ente sia buono.

I^a q. 5 a. 3, arg. 1

Infatti: Il bene aggiunge qualche cosa all'ente, come risulta dal già detto. Ora, ciò che aggiunge qualche cosa all'ente, lo coarta, ne restringe il significato: come fanno la sostanza, la quantità, la qualità e simili. Quindi il bene restringe l'ente, e perciò non ogni ente è buono.

I^a q. 5 a. 3, arg. 2

Nessun male è buono; sta scritto infatti in Isaia, 5, 20: "Guai a voi che dite male il bene e bene il male". Ora, alcuni enti si dicono cattivi. Dunque non ogni ente è buono.

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

Il bene nel suo concetto dice appetibilità. Ora, la materia prima non dice appetibilità, ma appetito o tendenza (poiché tende all'atto o alla forma come ogni potenzialità). Perciò non presenta la natura di bene. Quindi non ogni ente è buono.

I^a q. 5 a. 3, arg. 4

Dice Aristotele che nelle entità matematiche non esiste il bene. Ma anche le entità matematiche sono enti, altrimenti di esse non avremmo una scienza. Dunque non ogni ente è buono.

I^a q. 5 a. 3. SED CONTRA:

Ogni essere che non è Dio, è creatura di Dio. Ma "ogni cosa creata da Dio è buona" (1 Tim. 4,4) come si legge nella Scrittura. Dio poi è sommamente buono. Dunque ogni ente è buono.

I^a q. 5 a. 3. RESPONDEO:

Ogni ente, in quanto ente, è buono. Infatti ogni ente, in quanto ente, è in atto, e in qualche modo perfetto; perché ogni atto è una perfezione. Ora, il perfetto ha ragione di appetibile e di bene, come si è dimostrato sopra. Conseguentemente ogni ente, in quanto tale, è buono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 5 a. 3, ad 1 argumentum

La sostanza, la quantità e la qualità e tutto ciò che si trova contenuto sotto questi generi, restringono l'ente applicandolo a qualche quiddità o natura. Non così fa il bene rispetto all'ente; ma gli aggiunge soltanto l'idea di appetibile e di perfezione, e ciò compete allo stesso essere in qualsiasi natura si trovi. Dunque il bene non restringe l'ente.

I^a q. 5 a. 3, ad 2 argumentum

Nessun ente si dice cattivo in quanto ente, ma in quanto mancante di un certo essere: così l'uomo si dice cattivo perché gli manca l'entità virtù: e l'occhio si dice cattivo quando è mancante dell'acume della vista.

I^a q. 5 a. 3, ad 3 argumentum

La materia prima come **non è ente** se non in potenza, così non è bene se non potenzialmente. Dal punto di vista dei Platonici si potrebbe anche dire che la materia prima è un non-ente a motivo della privazione che include; **ma anche così intesa partecipa qualche cosa del bene, cioè l'orientamento e l'attitudine al bene.** E proprio per questo non le compete d'essere appetibile, ma piuttosto di appetire essa stessa.

I^a q. 5 a. 3, ad 4 argumentum

Le entità matematiche (numeri, punti, linee, triangoli, ecc.) non sussistono separate nella realtà, **ché se sussistessero, ci sarebbe in esse il bene, cioè il loro stesso essere reale. Le entità matematiche poi non esistono separate dalle cose se non per un atto della ragione, in quanto cioè sono (concepite come) astratte dal moto e dalla materia;** e in tal modo sono sottratte alla ragione di fine, il quale di sua natura è principio movente. E non c'è niente di strano che in qualche essere, idealmente, manchi il bene o l'aspetto caratteristico di bene, quando sappiamo che l'idea di ente è anteriore all'idea di bene, come già si disse.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il bene più che di **causa finale** rivesta il carattere di **altre cause.**

I^a q. 5 a. 4, arg. 1

Infatti: Dice **Dionigi**: **"Il bene è lodato come bellezza"**. Ora, il bello appartiene alla **causa formale.** Dunque anche il bene.

I^a q. 5 a. 4, arg. 2

Il bene è diffusivo del suo essere, come abbiamo dalle parole di **Dionigi**, dove dice che **"il bene è ciò da cui deriva che le cose sussistono e sono"**. Ora, essere diffusivo è proprio della causa efficiente. Dunque il bene ha il carattere di **causa efficiente.**

I^a q. 5 a. 4, arg. 3

S. Agostino afferma che **"noi esistiamo perché Dio è buono"**. Ora, noi siamo da Dio come da causa efficiente. Dunque il bene ha il carattere di **causa efficiente.**

I^a q. 5 a. 4. SED CONTRA:

Aristotele dice che **"lo scopo per cui una cosa esiste è come il fine ed il bene di tutto il resto"**. Quindi il bene ha carattere di **causa finale.**

I^a q. 5 a. 4. RESPONDEO:

Bene si dice quanto è comunque desiderato, e ciò implica l'idea di fine; è evidente quindi che il bene presenta il carattere di **causa finale.** Nondimeno l'idea di bene presuppone l'idea di causa efficiente e quella di causa formale. **Noi infatti vediamo che le cose riscontrate come**

prime nel causare sono le ultime nel causato: p. es., il fuoco, prima di comunicare la sua natura di fuoco, riscalda, sebbene il calore nel fuoco sia dovuto alla sua forma sostanziale. Ora, **nell'ordine delle cause**, prima si riscontra il **bene** - il fine - che mette in movimento la **causa efficiente** (?) poi, viene l'azione della causa efficiente, che muove alla (nuova) **forma** (?); finalmente si ha (nel soggetto) la forma. **Nell'effetto causato** invece si ha un ordine inverso; cioè, prima si ha la **forma**, che costituisce l'essere; poi, in questa forma si riscontra una **virtù attiva**, che appartiene all'essere perfetto (perché, come insegna Aristotele, una cosa è perfetta quando può produrre il suo simile): **finalmente segue la ragione di bene**, su cui si fonda la perfezione dell'ente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 5 a. 4, ad 1 argumentum

Veramente il **bello** ed il **buono** nel soggetto in cui esistono si identificano, perché fondati tutti e due sulla medesima cosa, cioè sulla **forma**; e per questo il bene viene lodato come bellezza. Ma nel loro **concetto** proprio differiscono. Il bene riguarda la **facoltà appetitiva**, essendo il bene ciò che ogni ente appetisce, e quindi ha il carattere di fine, poiché l'appetire è come un muoversi verso una cosa. Il bello, invece, riguarda la **facoltà conoscitiva**; belle infatti sono dette quelle cose che **viste** destano **piacere**. Per cui il bello consiste nella **debita proporzione**; poiché i nostri sensi si diletano nelle cose ben proporzionate, come in qualche cosa di simile a loro; il senso infatti come ogni altra facoltà conoscitiva, è una specie di proporzione. E poiché la conoscenza si fa per assimilazione, e la somiglianza d'altra parte riguarda la forma, **il bello propriamente si ricollega all'idea di causa formale**.

I^a q. 5 a. 4, ad 2 argumentum

Si dice che il bene tende a diffondere il proprio essere (non come causa agente ma) nel senso stesso in cui si dice che il fine muove.

I^a q. 5 a. 4, ad 3 argumentum

L'agente **volontario** (p. es., l'uomo) si dice buono in quanto ha la **volontà buona**, perché noi facciamo uso di tutto quello che è in noi mediante la volontà. Quindi **non si dice buono un uomo che ha buona intelligenza**, ma un uomo che ha buona la volontà. Ora, la volontà ha per proprio oggetto il fine; e quindi la frase (di S. Agostino) "noi esistiamo perché Dio è buono" si riferisce alla causa finale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la natura propria del **bene** non consista nel **modo** [misura], nella **specie** [numero] e nell'**ordine** [peso].

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

Infatti: Il bene e l'ente concettualmente differiscono, come è già stato detto. Ora, **modo**, **specie** e **ordine** sembrano piuttosto appartenere al concetto di ente, poiché si dice nella

Scrittura, **Sapienza, 11,21**: "tutte le cose (o enti) hai disposto in **misura, numero e peso**"; e a questi tre elementi si riducono il modo, la specie e l'ordine, **come spiega lo stesso S. Agostino**, il quale appunto scrive: "**La misura determina a ciascuna cosa il suo modo; il numero offre a ogni cosa la sua specie; e il peso trae ogni cosa al suo riposo e alla sua stabilità**". Dunque non l'essenza del bene consiste nel modo, nella specie e nell'ordine.

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

Modo, specie ed ordine sono anch'essi **dei beni**. Se dunque il bene consiste nel modo, nella specie e nell'ordine, bisogna che ognuna di queste cose abbia e modo e specie e ordine. Si andrebbe così all'infinito.

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

Il male consiste nella **privazione del modo, della specie e dell'ordine**. Ora, il male non toglie totalmente il bene. Dunque il bene non consiste nel modo, nella specie e nell'ordine.

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

Non può dirsi cattivo ciò che forma l'essenza del bene. Ora, si dice: **malo modo, cattiva specie, ordine difettoso**. In essi dunque non può consistere l'essenza del bene.

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

Modo, specie e ordine, derivano dal peso, dal numero e dalla misura com'è evidente dal brano citato di S. Agostino. Ora, non tutte le cose buone hanno numero, peso e misura; S. **Ambrogio** infatti dice che "**la natura della luce consiste nel non essere stata creata in numero, peso e misura**". Dunque il bene non consiste nel **modo**, nella **specie** e nell'**ordine**.

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

Scriva **S. Agostino**: "**Queste tre cose: il modo, la specie e l'ordine sono come dei beni generali nelle cose fatte da Dio**: per cui, dove queste tre cose sono grandi, vi sono grandi beni; dove piccole, piccoli beni; dove non ci sono, non c'è alcun bene". Ciò non sarebbe se in esse non consistesse l'essenza del bene. Dunque il bene consiste nel modo, nella specie e nell'ordine.

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

Una cosa è detta buona nella **misura** che è perfetta, perché per questo è desiderabile, come si è dimostrato sopra. Perfetto infatti è ciò cui niente manca stando al modo della sua perfezione.

[A] Siccome poi ogni essere è quello che è in forza della sua forma, e siccome ogni forma ha i suoi presupposti e le sue conseguenze necessarie; **affinché una cosa sia perfetta e buona è necessario che abbia la sua forma**, i prerequisiti di essa e ciò che ne deriva. Ora, ogni forma preesige l'**esatta determinazione o commensurazione** dei suoi **principi tanto materiali che efficienti**; e ciò viene espresso dal **modo**: per cui si dice che la **misura** predetermina il modo.

[B] La **forma** stessa è indicata dalla **specie**, perché mediante la forma ogni cosa è costituita nella sua specie. E per questo si dice che il **numero** fornisce la specie; perché, al dire di **Aristotele**, le definizioni che esprimono la specie sono come i **numeri**: come infatti un'unità aggiunta o sottratta cambia la specie del numero, così nelle definizioni una differenza aggiunta o sottratta (cambia la specie della cosa definita).

[C] **Dalla forma poi deriva la tendenza al fine**, o all'azione o ad altre cose di questo genere; perché ogni essere agisce in quanto è in atto, e tende verso ciò che gli si confà secondo la sua forma. **Tutto ciò è indicato dal peso e dall'ordine**. Cosicché la nozione di bene, come consiste nella perfezione, consiste pure nel modo, nella specie e nell'ordine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 5 a. 5, ad 1 argumentum

Queste tre cose (**numero, peso e misura**) non accompagnano l'ente se non in quanto è **perfetto**: e sotto quest'aspetto l'ente [deve tendere al] è **buono o bene**.

I^a q. 5 a. 5, ad 2 argumentum

Modo, specie e ordine [non sono] si dicono beni nella stessa maniera che si dicono enti: non perché essi siano **realtà sussistenti**, ma perché per mezzo di essi altre cose sono enti e beni. **Quindi non è necessario che essi abbiano altri principi per esser buoni**. Infatti non son detti buoni come se formalmente fossero buoni per mezzo di altri principi; **ma perché per mezzo di essi certe cose sono formalmente buone**; come la bianchezza, p. es., non si dice che è un'entità perché è costituita da qualche cosa, ma perché per mezzo di essa una cosa ha un certo modo di essere, vale a dire è bianca.

I^a q. 5 a. 5, ad 3 argumentum

Ogni essere è costituito secondo una certa forma, e perciò a seconda del vario modo di essere di ciascuna cosa, vi sarà un modo, una specie, un ordine: così, un uomo, in quanto uomo, ha un modo, una specie, un ordine; ugualmente in quanto bianco ha una specie, un modo e un ordine; così pure in quanto è virtuoso e sapiente, e così per ogni altro suo attributo. Ora, **il male priva di un certo essere, p. es., la cecità priva dell'entità della vista: perciò non toglie ogni modo, specie e ordine, ma soltanto il modo, la specie e l'ordine propri dell'entità della vista**.

I^a q. 5 a. 5, ad 4 argumentum

Come spiega S. **Agostino**: "**Ogni modo, in quanto modo, è buono**" (e altrettanto può dirsi della specie e dell'ordine); (perciò quando si dice:) "**malo modo, cattiva specie, ordine difettoso, si vuole soltanto dire o che in un dato soggetto non ci sono in quel grado in cui ci dovrebbero essere**, o che non sono adattati a quelle cose alle quali devono essere adattati; cosicché (modo, specie e ordine) **si dicono cattivi perché sono fuori di posto e sconvenienti**".

I^a q. 5 a. 5, ad 5 argumentum

La luce è detta da S. Ambrogio **senza numero, senza peso e misura, non in senso assoluto, ma in confronto ad altri corpi**, perché essa si estende a tutti i corpi; essendo una qualità attiva del primo corpo alterante, cioè del cielo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il **bene** non sia diviso convenientemente in bene **onesto, utile e dilettevole**.

I^a q. 5 a. 6, arg. 1

Infatti: **Dice Aristotele** che "il bene si divide secondo i dieci predicamenti". Ora, l'onesto, l'utile e il dilettevole si possono riscontrare in un solo predicamento. Quindi non è esatta una tale divisione.

I^a q. 5 a. 6, arg. 2

Ogni divisione si fa per mezzo di contrapposizioni. Ora, **queste tre cose non sembrano opposte** tra loro; perché, come dice pure **Cicerone**, i beni onesti sono anche dilettevoli e nessuna cosa disonesta [bene apparente] è (veramente) utile (ciò che, tuttavia, dovrebbe essere, se la divisione si facesse per contrapposizione in modo da opporre onesto e utile). Non è dunque conveniente la suddetta divisione.

I^a q. 5 a. 6, arg. 3

Se una cosa esiste per un'altra (non si devono queste due cose contrapporre perché in certo modo) non ne formano che una sola. Ora, l'utile, non è buono se non perché fa raggiungere il dilettevole e l'onesto. Dunque l'utile non si deve dividere **in contrapposizione** all'onesto e al dilettevole.

I^a q. 5 a. 6. SED CONTRA:

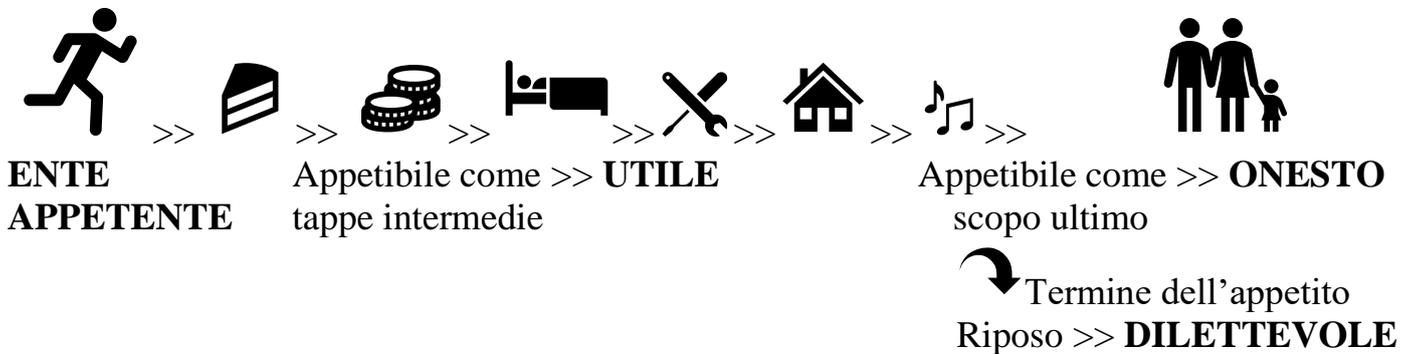
S. Ambrogio usa tale divisione del bene.

I^a q. 5 a. 6. RESPONDEO:

Questa divisione sembrerebbe propria del bene umano. Tuttavia, considerando l'idea di bene da un punto più alto e più generale, troviamo che **tale divisione conviene propriamente al bene in quanto bene**. Infatti, una cosa è **buona** in quanto è **desiderabile** e termine del moto della facoltà appetitiva. Il termine di questo moto si può giudicare alla stregua del movimento di un corpo fisico. Pertanto, il movimento di un corpo fisico termina, assolutamente parlando, all'ultima tappa; ma in qualche modo anche alle tappe intermedie, attraverso le quali si arriva all'ultima, che pone termine al moto; e queste si dicono impropriamente termini del moto in quanto ne terminano una parte. Inoltre, per ultimo termine del movimento si può intendere o la cosa stessa verso la quale tende il movimento, come una nuova località o una nuova forma d'essere, oppure il riposo nel punto d'arrivo. Orbene, nel moto della facoltà appetitiva, **l'appetibile che termina solo relativamente il moto** dell'appetito, come mezzo per tendere ad altro, si chiama **utile**. Quanto poi vien

desiderato come **scopo ultimo** e che termina totalmente il moto dell'appetito, come cosa verso la quale il desiderio tende direttamente, si chiama **onesto**, perché onesto è ciò che si desidera direttamente. Quello poi che **termina il moto dell'appetito, come riposo nell'oggetto desiderato, è il dilettevole.**

ES.: APPETIBILE NEL PREDICAMENTO DELLA RELAZIONE



SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 5 a. 6, ad 1 argumentum

Il **bene**, in quanto in concreto si identifica con l'**ente**, si divide nei dieci predicamenti; ma preso nel suo **concetto** proprio gli si addice la divisione sopraindicata.

I^a q. 5 a. 6, ad 2 argumentum

La presente divisione non si fa per **opposizione di cose**, ma di **formalità o di concetti**. Tuttavia, in senso più ristretto si chiamano dilettevoli quelle cose che in sé non hanno altra ragione di desiderabilità che il piacere, essendo talora nocive e disoneste. Utili poi si dicono quelle che in sé non hanno di che esser desiderabili, ma che si appetiscono solo in quanto conducono ad altro bene, come prendere una medicina amara. Oneste finalmente si dicono quelle cose che in sé medesime presentano un'attrattiva.

I^a q. 5 a. 6 ad 3 argumentum

Il bene non si divide nei tre modi suddetti come un **concetto univoco** che si applica a ciascuno di essi ugualmente; ma come un **concetto analogo**, che si applica secondo una certa gradazione (cioè in ragione di dipendenza). La nozione di **bene** primieramente si applica all'**onesto**, in secondo luogo al **dilettevole**, in terzo luogo all'**utile**.

Prima parte - Questione 6 – Proemio

Passiamo ora a trattare della bontà di Dio. Su questo argomento poniamo quattro quesiti:

1. Se a Dio convenga la bontà;
2. Se Dio sia il sommo bene;
3. Se egli solo sia buono per essenza;
4. Se tutte le cose siano buone della bontà di Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la bontà non convenga a Dio.

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

Infatti: La bontà consiste nel **modo**, nella **specie** e nell'**ordine**. Ora, tali attributi non pare che convengano a Dio, perché Dio (è senza modo e misura) è l'immenso e non dice ordine a nessuna cosa. Dunque a lui non si addice di esser buono.

[*Rinfreschiamo la memoria della q 5, a 5: modo – specie – ordine = aspetti integrativi del bene. Es.: una cosa è buona quando provenendo da principi ben proporzionati (genitori e ambiente sani > MODO), percepisce la pienezza della forma (bimbo in salute > SPECIE), atta pienamente al fine delle azioni della forma (lavoro manuale, intellettuale, morale > ORDINE)]*

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

Il bene è ciò che tutte le cose appetiscono. Ora, non tutte le cose desiderano Dio, perché non tutte le cose lo conoscono, e non si dà desiderio di ciò che s'ignora. Dunque a Dio non si addice la bontà.

I^a q. 6 a. 1. SED CONTRA:

È detto nelle **Lamentazioni, 3, 25**: "Il Signore è buono con quelli che sperano in lui, con l'anima che lo ricerca". [*non è una prova, ma se la Scrittura ci assicura a proposito vuol dire che la bontà è un attributo essenziale di Dio*]

I^a q. 6 a. 1. RESPONDEO:

L'esser buono conviene principalmente a Dio. Infatti, una cosa è **buona** nella misura che è **desiderabile**. Ora, ogni ente desidera la propria **perfezione**. Ma la perfezione e la forma di un **effetto** non è altro che una somiglianza partecipata della **causa agente**, poiché ogni agente produce qualche cosa di simile a sé. Di qui segue che lo stesso agente è desiderabile (da parte dell'effetto) e ha natura di bene: infatti quello che si desidera è di parteciparne la somiglianza. Siccome dunque Dio è la prima causa produttiva di tutte le cose, è evidente che a lui compete la natura di bene e di appetibile. Perciò **Dionigi** attribuisce il bene a Dio, come

alla prima causa efficiente, affermando che si dice **buono "come colui in forza del quale tutte le cose sussistono"**.

CAUSA >> EFFETTO >> ASPIRA ALLA PERFEZIONE >> DIO CAUSA PRIMA
(in somiglianza ALLA SUA CAUSA PRIMO APPETIBILE
partecipa della (per assomigliare alla ↙
causa agente) propria causa) BENE

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 6a. 1, ad 1 argumentum

Avere modo, specie e ordine è proprio del **bene causato**. In Dio invece il bene è come nella (sua propria) **causa**; quindi a lui spetta imprimere nelle cose il modo, la specie e l'ordine. Perciò **queste tre cose sono in Dio come nella loro causa**.

I^a q. 6 a. 1, ad 2 argumentum

Tutte le cose tendendo alla propria perfezione tendono a Dio stesso, in quanto che le perfezioni di tutte le cose altro non sono che delle somiglianze dell'Essere divino, come è chiaro da ciò che si è detto. E così tra gli esseri che tendono a Dio, **alcuni lo conoscono** in se stesso, e questo è proprio della creatura razionale; **altri conoscono certe partecipazioni** della sua bontà, e questo va esteso fino alla conoscenza sensitiva. **Altri, finalmente, hanno tendenze naturali senza consapevolezza**, inclinati come sono verso i loro fini da un essere superiore dotato di conoscenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non sia il **sommo bene**.

I^a q. 6 a. 2, arg. 1

Infatti: **Sommo bene** aggiunge qualche cosa a **bene**, ché altrimenti converrebbe ad ogni bene. Ora, tutto ciò che è così costituito come per addizione, è **composto**. Il sommo bene sarebbe perciò composto. **Ma Dio è sommamente semplice, come s'è già visto**. Dunque Dio non è il sommo bene.

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

Il bene è ciò che è desiderato da tutti gli esseri, come dice **Aristotele**. Ora, non c'è nient'altro che sia da tutti gli esseri desiderato, all'infuori di **Dio**, il quale è il fine di tutte le cose. Dunque non c'è altro bene che Dio. Come sembra anche da ciò che è detto nel Vangelo **Matteo, 19, 17**: "Nessuno è buono, se non il solo Dio". Ora, sommo si dice in confronto di **altri** [*come se ci fossero altri beni alternativamente desiderabili*]: p. es., sommo caldo in confronto di tutti gli altri corpi caldi. **Dunque Dio non può dirsi sommo bene**.

I^a q. 6 a. 2, arg. 3

Sommo importa **comparazione**. Ora, cose che non sono di uno stesso genere non sono tra loro paragonabili; così sarebbe strano dire che la dolcezza è più grande o più piccola della linea. Non essendo dunque Dio nel medesimo genere degli altri beni, come si è visto sopra, non pare che Dio possa dirsi sommo bene in confronto di essi.

I^a q. 6 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino dice che la Trinità delle divine persone "è il **sommo bene**, che solo le menti del tutto pure possono conoscere".

I^a q. 6 a. 2. RESPONDEO:

Dio è il sommo bene in modo assoluto, e non soltanto in qualche genere od ordine di cose. Infatti, il bene si attribuisce a Dio, come abbiamo visto, in quanto che tutte le perfezioni desiderate emanano da lui come da prima causa. Ora, tali perfezioni non scaturiscono da Dio come da causa univoca, come si è già detto; ma come da agente che non ha in comune con i suoi effetti né la specie, né il genere. Ora, nella **causa univoca** la somiglianza dell'effetto si trova in modo uniforme; ma in una **causa equivoca (analogica)** vi si trova in grado più **eminente**, come (p. es.) il calore si trova a un grado più alto nel sole che nel fuoco. Così dunque è necessario che in Dio il bene si trovi in grado eccellentissimo, essendo in lui come nella causa non univoca di tutti gli esseri. **E per questo motivo si chiama il sommo bene.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 6, a. 2, ad 1 argumentum

Sommo bene non aggiunge al bene un qualche cosa di reale, ma soltanto una **relazione**. Ora, la relazione che passa tra Dio e le creature è reale nella creatura, non già in Dio; in Dio è soltanto **di ragione**; così un oggetto si dice [cono]scibile in ordine alla scienza, non perché abbia (una reale inclinazione o) rapporto alla scienza, ma perché la scienza (è ordinata e) ha un rapporto ad esso. E così non è necessario (concludere) che nel sommo bene ci sia una qualche composizione, ma **solo che tutte le altre cose (in bontà) sono al di sotto di lui.**

I^a q. 6, a. 2, ad 2 argumentum

La definizione "**il bene è ciò che tutti desiderano**" non s'intende nel senso che qualunque bene sia da tutti desiderato [*quindi non esiste un altro bene alternativo desiderabile da tutti*]; ma nel senso che **tutto ciò che è desiderato ha ragione di bene.** - L'espressione evangelica "**nessuno è buono, se non il solo Dio**" va spiegata così: **buono per essenza, come si dirà appresso.**

I^a q. 6, a. 2, ad 3 argumentum

Cose che non appartengono al medesimo genere, e che tuttavia sono contenute ciascuna in generi diversi, non si possono tra loro confrontare. **Ma di Dio si nega che sia nel medesimo genere delle altre cose, non perché egli sia in qualche altro genere; ma perché è fuori di ogni genere ed è principio di tutti i generi.** E così può esser messo a confronto con le creature in quanto le trascende. E tale è la relazione che importa il sommo bene.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che esser buono per essenza non sia proprio di Dio.

I^a q. 6 a. 3, arg. 1

Infatti: Come l'uno si identifica con l'ente, così, e si è visto, anche il bene. Ora, secondo **Aristotele**, ogni ente è uno per essenza. **Dunque ogni ente è buono per essenza.**

[*Sillogismo:*

- *Ogni ente è **uno per essenza***
- *Ogni ente è buono (in quanto essere)*
- *Ogni ente è **buono per essenza***

I^a q. 6 a. 3, arg. 2

Se il bene è ciò che tutte le cose desiderano, siccome proprio l'essere è da tutti desiderato, ne viene che l'essere stesso di ciascuna cosa è il suo bene. Ora, ciascuna cosa è ente in forza della propria essenza. Dunque ciascuna cosa è buona per la sua essenza.

[*Sillogismo:*

- ***Tutti gli enti desiderano il bene***
- ***Tutti gli enti desiderano l'essere***
- *Il proprio essere è il **bene** (l'essere è buono)]*

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

Ogni cosa è buona per la sua bontà. Se dunque vi è qualche cosa che non sia buona per essenza, bisognerà che la sua bontà non sia la sua essenza. **Ma siccome questa bontà è un ente, bisogna che anch'essa sia buona;** e se lo è per un'altra bontà, la stessa questione si farà di quest'altra bontà. E quindi o bisognerà andare all'infinito o giungere a qualche bontà che è buona (in se stessa, per essenza e) non per un'altra bontà. Ma allora per la stessa ragione dobbiamo arrestarci al primo caso. Perciò ogni cosa è buona per essenza.

[***Ogni ente è buono** per la sua essenza buona (non basta > modo-specie-ordine)*

La bontà di ogni ente è un'esistenza

L'essenza buona di ogni ente implica l'esistenza]

I^a q. 6 a. 3. SED CONTRA:

Dice **Boezio** che ogni altra cosa distinta da Dio è buona per partecipazione. Dunque non per essenza.

I^a q. 6 a. 3. RESPONDEO:

Soltanto Dio è buono per essenza. Infatti, **ogni cosa si dice buona secondo che è perfetta.** Ora, ogni cosa ha una triplice perfezione [modo – specie – ordine]. La prima consiste nella costituzione del suo essere (sostanziale). La seconda consiste nell'aggiunta di alcuni accidenti richiesti per la sua perfetta operazione. La terza nel raggiungimento di qualche cosa

come proprio fine. P. es., la prima perfezione del fuoco consiste nell'essere medesimo che ha in virtù della sua forma sostanziale; la seconda consiste nel suo calore, nella sua levità e secchezza, ecc.; la terza nel cessare dal suo moto di ascesa raggiunto che abbia il luogo.

Ora, questa triplice perfezione a nessun essere creato compete per essenza, ma soltanto a Dio: perché in lui soltanto l'essenza si identifica col suo essere, e in lui non sopraggiungono accidenti; ma le stesse cose che degli altri esseri si dicono accidentalmente, a lui convengono essenzialmente, come essere potente, sapiente e così via, ed è chiaro da quel che si è detto. Egli inoltre non è ordinato ad alcun fine; ma è egli stesso il fine di tutte le cose. Perciò è chiaro che soltanto Dio ha l'assoluta perfezione nella sua essenza, e perciò egli solo è buono per essenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 6, a. 3, ad 1 argumentum

L'uno non importa l'idea di perfezione, ma solo di indivisione, la quale conviene ad ogni cosa per la sua essenza. Le essenze delle cose semplici, poi, sono indivise tanto attualmente che potenzialmente; quelle dei composti invece sono indivise soltanto attualmente. E perciò è necessario che ogni cosa per la sua essenza sia una, non già buona, come si è dimostrato.

I^a q. 6, a. 3, ad 2 argumentum

Sebbene ogni cosa sia buona in quanto ha l'essere, tuttavia l'essenza della creatura non è (come Dio) lo stesso suo essere; perciò non segue che la creatura sia buona per la sua essenza.

I^a q. 6, a. 3, ad 3 argumentum

La bontà di una cosa creata non è la sua stessa essenza, ma un qualche cosa di aggiunto; cioè la sua propria esistenza, o qualche perfezione accidentale, o il suo ordinamento ad un fine. Tuttavia questa stessa bontà così aggiunta si dice buona nel senso stesso che si dice ente: ora, si dice ente perché per mezzo di essa qualche cosa viene ad essere, ma non perché essa sia in forza di altra cosa. Quindi alla stessa guisa si dirà buona, perché per mezzo di essa qualche cosa è buona, non già che essa abbia (bisogno di) qualche altra bontà per esser buona.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che tutte le cose siano buone della bontà di Dio.

I^a q. 6 a. 4, arg. 1

Infatti: Dice **S. Agostino**: "Considera questo e quel bene, togli questo e quello, e, se puoi, guarda il bene stesso: così vedrai Dio, non buono per altro bene, ma bene di ogni bene". Ora, ogni essere è buono della propria bontà. Dunque ogni essere è buono di quella stessa bontà, che è Dio.

I^a q. 6 a. 4, arg. 2

Al dire di **Boezio** tutte le cose si dicono buone in quanto ordinate a Dio, e ciò a motivo della divina bontà. Dunque tutti gli esseri sono buoni della bontà divina.

I^a q. 6 a. 4. SED CONTRA:

Tutte le cose sono buone in quanto esistono. Ora, le cose tutte non si dicono esistenti per l'essere divino, ma per il proprio essere. Dunque non sono buone della bontà divina, ma della propria bontà.

I^a q. 6 a. 4. RESPONDEO:

Niente impedisce, se si tratta di attributi che importano relazione, che un ente si denomini da qualche cosa di estrinseco, come un oggetto dal luogo si dice collocato, e dalla misura misurato. Ma riguardo agli attributi assoluti delle cose ci fu diversità di opinioni. Infatti **Platone** affermò l'esistenza di specie separate di tutte le cose: e disse che da esse si denominano gli individui, come se partecipassero delle specie separate; così, p. es., Socrate si dice uomo precisamente perché partecipa dell'idea separata di uomo. E come poneva l'idea separata di uomo e di cavallo, ch'egli chiamava uomo per sé, cavallo per sé, così poneva l'idea separata di ente e di uno, chiamandola ente per sé, uno per sé; e dalla partecipazione di queste idee ogni cosa diceva chiamarsi ente o uno. E questo ente per sé e uno per sé affermava essere il sommo bene. E siccome il bene, ed anche l'uno, si identifica con l'ente, lo stesso bene per sé lo chiamava Dio, dal quale tutte le cose si dicono buone per partecipazione. - Sebbene quest'opinione, come ripetutamente dimostra Aristotele, sia irragionevole nell'ammettere le specie degli esseri fisici in stato di separazione e per sé sussistenti, tuttavia è assolutamente vero che vi è una prima realtà che per sua essenza è ente e bene, e che noi chiamiamo Dio, come si è dimostrato sopra. E su questo punto anche Aristotele è d'accordo. Dalla prima realtà dunque, che è ente e bene per essenza, ogni cosa può dirsi buona e ente in quanto partecipa di essa secondo una certa somiglianza, sia pure alla lontana e in misura limitata, come si è detto. Così, per conseguenza,

- **ogni cosa si dice buona dalla bontà divina, come da prima causa esemplare, efficiente e finale di ogni bontà.**

- **Tuttavia ogni cosa si dice buona per una somiglianza sua propria della divina bontà ad essa inerente, che è formalmente la sua bontà, e dalla quale si denomina. E così abbiamo una bontà sola di tutte le cose, e anche molte bontà.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E con ciò è evidente la risposta da darsi agli argomenti presentati.

Prima parte Questione 7

Proemio

Dopo aver esaminato la perfezione di Dio, dobbiamo considerare la sua **infinità** e la sua **presenza nelle cose**, giacché si attribuisce a Dio di essere dovunque ed in tutte le cose, in quanto che è illimitato ed infinito.

Sul primo argomento poniamo quattro quesiti:

1. Se Dio sia infinito;
2. Se oltre Dio qualche cosa sia infinita secondo l'essenza;
3. Se può esserci qualche cosa d'infinito in estensione;
4. Se ci possa essere nella realtà una moltitudine infinita di cose.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non sia infinito.

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

Infatti: Ogni infinito è imperfetto, perché racchiude l'idea di parte e di materia, come dice **Aristotele**. Ma Dio è perfettissimo. Dunque non è infinito.

I^a q. 7 a. 1, arg. 2

Secondo **Aristotele**, finito ed infinito si dicono della quantità. Ma in Dio non c'è quantità, perché non è corpo, come si è visto sopra. Dunque non gli compete l'infinità.

I^a q. 7 a. 1, arg. 3

Una cosa che è talmente qui da non essere altrove, è limitata quanto al luogo: perciò anche ciò che è talmente questo da non essere altro, è limitato quanto a natura. Ora, **Dio** è questa cosa e non è un'altra cosa: infatti, non è pietra, né legno. Dunque Dio non è infinito nella sua **essenza**.

I^a q. 7 a. 1. SED CONTRA:

Scrive il **Damasceno** che "**Dio è infinito, eterno e incircoscrittibile**".

I^a q. 7 a. 1. RESPONDEO:

Tutti i filosofi più antichi, come dice **Aristotele**, attribuiscono l'infinità al primo principio, osservando, e con ragione, che le cose emanano senza fine da questo principio. Ma siccome alcuni errarono intorno alla natura del primo principio, conseguentemente errarono anche intorno alla sua infinità. Ritenendo infatti che il primo principio fosse materia, logicamente

gli attribuirono un'infinità materiale, affermando che il primo principio delle cose era un corpo infinito.

Bisogna dunque riflettere che infinita si dice una cosa perché non è finita (limitata). Ora, in certa maniera la **materia** viene ad esser **limitata dalla forma, e la forma dalla materia**. La materia è limitata dalla forma in quanto che la materia, prima di ricevere la forma, è in potenza a molte forme; ma dal momento che ne riceve una, da quella viene delimitata. La forma poi è limitata dalla materia per questo che la forma, in sé considerata, è comune a molte cose; ma **dacché è ricevuta nella materia, diventa forma soltanto di una data cosa.** - Se non che, la materia riceve la sua perfezione dalla forma che la determina: e **perciò l'infinito attribuito alla materia racchiude l'idea di imperfezione; perché è come una materia senza forma.** La forma invece non viene perfezionata dalla materia, ma ne riceve piuttosto la restrizione della sua ampiezza illimitata; **quindi l'infinito che si attribuisce alla forma non delimitata dalla materia importa essenzialmente perfezione.**

Ora, come abbiamo già visto, l'essere stesso tra tutte le cose è quanto di più formale si possa trovare. Quindi, siccome l'essere divino non è ricevuto in un soggetto, ma Dio stesso è il suo proprio essere sussistente, come si è sopra dimostrato, resta provato chiaramente che **Dio è infinito e perfetto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 7, a. 1, ad 1 argumentum

Ciò vale anche come risposta alla prima difficoltà.

I^a q. 7, a. 1, ad 2 argumentum

La delimitazione è per la quantità una specie di forma; e se ne ha un segno in questo, che la figura, la quale consiste nella delimitazione della quantità, è una certa determinazione specifica nell'ordine della quantità. Quindi, **l'infinito che compete alla quantità, è un infinito di ordine materiale, e tale infinito non si attribuisce a Dio, come si è detto.**

I^a q. 7, a. 1, ad 3 argumentum

Per il fatto stesso che l'essere di Dio è per sé sussistente senza altro soggetto [non comporta una materia, ma la stessa essenza implica l'esistenza], ottenendo così l'attributo di infinito, si distingue da tutte le altre cose, e tutte le altre cose da lui si escludono; come se esistesse la bianchezza sussistente, per il solo fatto di non essere in un altro, differirebbe da ogni altra bianchezza che abbia un soggetto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che qualche altra cosa oltre Dio possa essere infinita per essenza..

I^a q. 7 a. 2, arg. 1

Infatti: La potenza attiva di un essere è proporzionata alla sua essenza. Se dunque l'essenza di Dio è infinita, necessariamente anche la sua potenza è infinita. Può dunque produrre un effetto infinito, giacché la grandezza della potenza si conosce dall'effetto.

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

Tutto ciò che ha una capacità infinita ha un'essenza infinita. Ma l'intelletto creato ha una capacità infinita; perché apprende l'universale, il quale può estendersi a un numero infinito di singolari. Dunque ogni sostanza intellettuale creata è infinita.

I^a q. 7 a. 2, arg. 3

La materia prima è cosa distinta da Dio, come sopra abbiamo dimostrato. Ma la materia prima è infinita. Dunque oltre Dio vi può essere un altro infinito.

I^a q. 7 a. 2. SED CONTRA:

Secondo Aristotele l'infinito non può derivare da causa alcuna. Ora, tutto ciò che esiste, eccetto Dio, viene da Dio come da causa prima. Dunque niente oltre Dio può essere infinito.

I^a q. 7 a. 2. RESPONDEO:

Oltre Dio ci può essere qualche cosa d'infinito in senso relativo, ma non in senso pieno e assoluto.

1) Difatti, se parliamo dell'infinità che compete alla materia, è chiaro che ogni esistente in atto ha la sua forma; e così la sua materia è determinata dalla forma. Ma siccome la materia, pur determinata da una forma sostanziale, rimane in potenza a molte altre forme accidentali; una cosa che è sostanzialmente finita, può esser infinita in senso relativo: p. es., un tronco di legno per la sua forma sostanziale è indubbiamente finito, ma tuttavia, è relativamente infinito in quanto è in potenza a (prendere, sotto le mani dell'artista) innumerevoli figure.

2a) Se poi parliamo dell'infinità che appartiene alla forma, allora è chiaro che quelle cose, le cui forme sono unite alla materia, sono sostanzialmente finite, e in nessun modo infinite.

2b) Se poi vi sono delle forme create non unite alla materia, ma per sé sussistenti, come alcuni opinano degli angeli, saranno sì infinite in un senso relativo, in quanto che tali forme non sono limitate né coartate da materia alcuna; ma siccome una forma creata così sussistente possiede l'essere, ma non è il suo essere, è necessario che il suo essere venga ricevuto e sia ristretto entro i limiti di una determinata natura. Perciò non può essere infinito in senso assoluto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 7, a. 2, ad 1 argumentum

È contrario al concetto di cosa creata che la sua essenza sia il suo stesso essere, perché l'essere sussistente non è un essere creato: perciò è contro l'idea stessa di cosa creata l'essere infinita in modo assoluto. Quindi, come Dio, nonostante abbia una potenza infinita,

tuttavia **non può creare qualche cosa d'increato** (il che sarebbe far coesistere cose contraddittorie), **così non può creare cosa alcuna che sia assolutamente infinita** [*la cui essenza implicherebbe l'esistenza*].

I^a q. 7, a. 2, ad 2 argumentum

Il fatto stesso che **la capacità dell'intelletto** si estende in qualche modo all'infinito deriva da questo, che l'intelletto è una forma non immersa nella materia, ma o totalmente separata, come sono le nature angeliche; o per lo meno **è una facoltà intellettiva, che non è atto d'un organo materiale, come nel caso dell'anima intellettiva congiunta al corpo.**

I^a q. 7, a. 2, ad 3 argumentum

La materia prima, propriamente, non esiste nella realtà per se stessa, non essendo ente in atto, ma solo in potenza: quindi è qualche cosa di concreto piuttosto che di creato. Pur nondimeno la materia prima, **anche secondo la potenza, non è infinita in senso assoluto, ma in un senso relativo**, perché la sua potenzialità non si estende che alle sole forme corporee.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che si possa dare un infinito attuale in estensione.

I^a q. 7 a. 3, arg. 1

Infatti: **Nelle matematiche non c'è falsità, perché "l'astrazione non è un mendacio", come dice Aristotele.** Ora, le matematiche usano dell'infinito in estensione; **dice infatti il geometra nelle sue dimostrazioni: sia tale linea infinita.** Dunque non è impossibile che si dia un infinito in estensione.

I^a q. 7 a. 3, arg. 2

Ciò che non è contro la natura di un oggetto, non è impossibile che gli convenga. Ora, **l'infinito non è contro la natura dell'estensione: ché anzi finito ed infinito sembrano essere denominazioni proprie della quantità.** Dunque non ripugna un'estensione infinita.

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

L'estensione è divisibile all'infinito: così, infatti, si definisce il continuo: "Ciò che è divisibile all'infinito", come dice Aristotele. Ora, i contrari son fatti per prodursi a riguardo di un identico oggetto (o qualità). Siccome dunque, alla divisione si oppone l'addizione ed alla diminuzione l'aumento, **pare che l'estensione (come è divisibile all'infinito) possa crescere all'infinito.** Dunque è possibile un'estensione infinita.

I^a q. 7 a. 3, arg. 4

Moto e **tempo** misurano la loro quantità e la loro continuità dall'**estensione** percorsa dal moto, come dice **Aristotele**. Ma non è contro la natura del tempo e del moto di essere **infiniti**: dal momento che ogni (punto e ogni istante) indivisibile segnato nel tempo e nel moto circolare è insieme inizio e termine. Non è perciò contro la natura dell'**estensione** di essere infinita.

I^a q. 7 a. 3. SED CONTRA:

Ogni corpo ha una superficie. Ma ogni corpo avente una superficie è limitato; perché la superficie è la terminazione di un corpo finito. Dunque ogni corpo è limitato. E lo stesso può dirsi della superficie e della linea. Niente è quindi infinito in estensione.

I^a q. 7 a. 3. RESPONDEO:

Altra cosa è l'infinito secondo l'essenza, altra l'infinito secondo l'estensione. Infatti, dato che ci fosse un corpo infinito per estensione, come il fuoco o l'aria, non sarebbe tuttavia infinito secondo l'essenza; perché la sua essenza sarebbe limitata ad una specie dalla sua forma e a un determinato individuo dalla sua materia. Perciò, accertato ormai dai precedenti, che nessuna creatura è infinita secondo l'essenza, resta ancora da indagare se qualche cosa di creato possa essere infinito per estensione.

Bisogna dunque sapere che **corpo**, il quale è un'estensione completa (cioè a tre dimensioni), può prendersi in due significati:

- e cioè **in senso matematico**, se si considera in esso soltanto la **quantità**;
- e **in senso fisico**, se si considera in esso la **materia e la forma**.

Ora, che il corpo fisico non possa essere infinito in atto, è chiaro. Infatti ogni corpo naturale ha una sua forma sostanziale determinata; e siccome ad ogni forma sostanziale conseguono degli accidenti, ne viene per necessità che ad una forma determinata conseguano degli accidenti parimenti determinati, tra i quali c'è la quantità. Donde segue che ogni corpo fisico ha una determinata quantità, estesa più o meno (entro certi limiti). E perciò è impossibile che un corpo fisico sia infinito. - Ciò appare anche dal movimento. Infatti, ogni corpo naturale ha un suo moto naturale; ma un corpo che fosse infinito non potrebbe avere nessun moto naturale; non il moto rettilineo, perché niente si muove per natura in tal modo, se non quando è fuori del suo luogo, e ciò non potrebbe avvenire per un corpo che fosse infinito, perché occuperebbe tutto lo spazio, e così ogni luogo sarebbe indifferentemente il suo luogo proprio. E così pure non potrebbe avere neanche il moto circolare, perché nel moto circolare è necessario che una parte del corpo si trasferisca nel luogo in cui era prima un'altra parte; e questo non potrebbe avvenire in un corpo circolare se lo immaginiamo infinito; perché due linee partenti dal centro, più si allontanano dal centro più si distanziano tra di loro; e perciò se un corpo fosse infinito, le due linee verrebbero ad essere tra loro distanti all'infinito, e così mai l'una potrebbe pervenire al luogo dell'altra.

La stessa ragione vale se parliamo di un corpo matematico. Perché se immaginiamo un **corpo matematico esistente in atto**, bisogna che lo immaginiamo sotto una **forma**

determinata, poiché niente è in atto se non in forza della sua forma. Quindi, siccome la forma dell'essere quantitativo come tale, è la figura geometrica, esso avrà necessariamente una qualche figura. E così sarà limitato; perché la figura non è altro che ciò che è compreso in uno o più limiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 7, a. 3, ad 1 argumentum

Il geometra non ha bisogno di supporre che una linea sia infinita in atto; ha bisogno invece di prendere una linea attualmente limitata, dalla quale si possa sottrarre quanto è necessario: e questa linea la chiama infinita.

I^a q. 7, a. 3, ad 2 argumentum

È vero che l'idea d'infinito non ripugna all'idea d'estensione in genere, ma tuttavia è in contraddizione col concetto di qualsiasi specie di estensione, cioè con la quantità di due cubiti, di tre cubiti, con quella circolare o triangolare e simili. Ora, non è possibile che sia in un genere quello che non è in alcuna delle sue specie. È quindi impossibile che si dia un'estensione infinita, dal momento che **nessuna specie di estensione è infinita.**

I^a q. 7, a. 3, ad 3 argumentum

L'infinito che compete alla quantità, come si è detto, è quello che si riferisce alla materia. Ora, con la **divisione** di un tutto ci si accosta alla **materia**, perché le **parti** hanno carattere di **materia**; mentre con l'**addizione** si va verso **il tutto** [*cioè verso l'indeterminatezza o materia prima che esiste solo potenzialmente perché se io aggiungo a un ente specifico nuova materia, lo trasformo in un altro ente e poi in una materia sempre più indeterminata*], il quale ha carattere di **forma**. E perciò non si ha infinito nell'addizionare la quantità, ma solo nel dividerla.

I^a q. 7, a. 3, ad 4 argumentum

Il movimento e il tempo non sono in atto nella loro totalità [*ma solo nella nostra mente*], **ma successivamente, e quindi sono un misto di potenza e di atto, mentre l'estensione è tutta in atto.** E perciò, l'infinito, che conviene alla quantità e che risulta da parte della materia [*materia prima in potenza*], ripugna alla totalità dell'estensione [*degli enti in atto*], non ripugna invece alla totalità del tempo e del moto, perché la potenzialità è propria della materia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che sia possibile un numero infinito in atto.

I^a q. 7 a. 4, arg. 1

Infatti: Ciò che è in potenza a essere ridotto in atto non è cosa impossibile. Ora il numero è moltiplicabile all'infinito. Dunque non è impossibile che si dia **un numero infinito in atto**.

I^a q. 7 a. 4, arg. 2

È possibile che di ogni specie vi sia qualche individuo in atto. Ma le specie delle figure geometriche sono infinite. Dunque è possibile che vi siano infinite figure.

I^a q. 7 a. 4, arg. 3

Cose che tra loro non sono opposte, neppure si ostacolano a vicenda. Ora, dato un certo numero di cose, se ne possono fare ancora molte altre non opposte alle prime; dunque non è impossibile che ce ne possano essere insieme con esse anche delle altre, e così via all'infinito. È dunque possibile che ve ne siano infinite in atto.

I^a q. 7 a. 4. SED CONTRA:

È detto nel libro della **Sapienza, 11, 21**: "Tutto tu disponesti in misura, numero e peso".

I^a q. 7 a. 4. RESPONDEO:

Su questo punto ci furono due opinioni:

- 1) Alcuni, come **Avicenna** e **Algazel**, hanno sostenuto che una **moltitudine numerica attualmente infinita** per sé è **impossibile**; ma che esista un numero infinito per accidens non è impossibile. Si dice che una moltitudine numerica è infinita per sé, **quando si richiede all'esistenza stessa** di qualche cosa **un numero di enti infinito**. E questo è impossibile, perché in tal modo una cosa dovrebbe dipendere da infinite cause e quindi non si produrrebbe mai, non potendosi percorrere e attraversare l'infinito.

[...che uomini siano generati da altri uomini in infinito è possibile, ma in questo caso risulterebbe una moltitudine infinita in atto di uomini se Dio avesse conservato all'esistenza contemporaneamente tutte le cause precedenti]

- 2) Una moltitudine numerica si chiama invece **infinita per accidens**, quando **non è richiesta all'esistenza** di una qualche realtà un'infinità numerica, ma capita di fatto così. Si può chiarire la cosa in questa maniera, prendendo come esempio l'opera di un **fabbro**, per la quale si richiede una certa molteplicità numerica *[di cause]* necessariamente (per sé), cioè l'arte, la **mano** che muove e il **martello**. **Se questi elementi si moltiplicassero all'infinito**, il lavoro del fabbro mai verrebbe a compimento, perché dipenderebbe da **cause infinite**. Ma la molteplicità dei martelli che si verifica perché se ne rompe uno e se ne piglia un altro, è **molteplicità contingente (per accidens)**: poiché capita di fatto, che il fabbro lavori con molti martelli, ma è del tutto indifferente che lavori con uno, o con due o con più o anche con infiniti martelli, **dato che lavori per un tempo infinito**. **Così quei filosofi ammisero come possibile una moltitudine attualmente infinita per accidens**, intesa in questo senso.

Ma ciò è insostenibile. Infatti, ogni molteplicità appartiene necessariamente a una qualche specie di molteplicità: ora, le specie della molteplicità corrispondono alle specie dei numeri: d'altra parte nessuna specie del numero è infinita, perché ogni numero non è altro che una

moltitudine misurata dall'unità. Perciò **è impossibile che si dia una molteplicità infinita in atto, sia per se, che per accidens.** - Ancora: la molteplicità esistente nella natura delle cose è creata; tutto ciò che è creato è compreso sotto una certa intenzione del Creatore, altrimenti l'agente opererebbe invano: quindi è necessario che tutti gli esseri creati siano compresi sotto un numero determinato. **È dunque impossibile una moltitudine attualmente infinita, anche solo per accidens.**

3) **È però possibile una molteplicità numerica infinita in potenza;** perché l'aumento del numero consegue alla divisione dell'estensione quantitativa. Infatti, **quanto più una cosa si divide, tanto più numerose sono le parti che ne risultano.** Per cui, **come si ha l'infinito in potenza dividendo la quantità continua, perché si procede verso la materia, secondo la dimostrazione già fatta; per la stessa ragione si ha l'infinito in potenza anche aumentando il numero.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 7, a. 4, ad 1 argumentum

Tutto ciò che è in potenza si riduce all'atto, ma in conformità al proprio modo di essere: il giorno infatti **non si riduce all'atto in modo da esistere tutto insieme, ma successivamente.** Del pari: **un infinito numerico non si riduce all'atto in maniera da essere tutto simultaneamente, ma successivamente,** perché dopo un numero qualsiasi, se ne può prendere sempre un altro e così all'infinito.

I^a q. 7, a. 4, ad 2 argumentum

Le specie delle figure partecipano dell'infinità del numero: difatti le specie delle figure sono il triangolo, il quadrato, ecc. Quindi, **come una moltitudine numerica infinita non si riduce in atto in modo da esistere tutta insieme,** così nemmeno la moltitudine delle figure.

I^a q. 7, a. 4, ad 3 argumentum

Sebbene sia vero che poste alcune cose, se ne possono ammettere delle altre, senza creare delle opposizioni; tuttavia ammetterne infinite si oppone a qualsiasi specie di molteplicità. Perciò **non è possibile che ci sia una molteplicità infinita in atto.**

Prima parte - Questione 8

Proemio

L'infinito, a quanto pare, deve esistere dappertutto e in tutte le cose, bisogna quindi considerare se ciò convenga a Dio. E a questo proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se Dio sia in tutte le cose;
2. Se Dio sia dappertutto;
3. Se Dio sia dappertutto per essenza, per potenza e per presenza;
4. Se essere dappertutto sia proprio di Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non sia in tutte le cose.

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

Infatti: **Ciò che è al di sopra di tutte le cose non può essere in esse.** Ora, Dio è al di sopra di tutte le cose, secondo il detto della Scrittura **Salmi, 112, 4:** "elevato sopra tutte le genti è il Signore". Dunque Dio non è in tutte le cose.

I^a q. 8 a. 1, arg. 2

Ciò che è in un altro è contenuto da esso. Ora, Dio non è contenuto dalle cose, ma piuttosto Dio contiene le cose. Dunque Dio non è nelle cose, ma piuttosto le cose sono in Dio. Di qui il detto di **S. Agostino:** "Tutte le cose sono in lui, piuttosto che egli in qualche luogo".

I^a q. 8 a. 1, arg. 3

Quanto più potente è un agente, a tanto maggior distanza arriva la sua azione. Ora, Dio è un agente onnipotente. Dunque la sua azione può giungere anche alle cose che distano da lui; e non è necessario che sia in tutte le cose.

I^a q. 8 a. 1, arg. 4

I demoni sono delle cose, e tuttavia Dio non è in essi, perché come dice l'Apostolo (2Cor. 14), "non vi è niente di comune tra la luce e le tenebre". Dunque Dio non è in tutte le cose.

I^a q. 8 a. 1. SED CONTRA:

Una cosa è dove opera. Ora, Dio opera in tutte le cose, secondo il detto della **Scrittura (Is. 26, 12)**: "O Signore, tutte le opere nostre hai operato in noi". Dunque Dio è in tutte le cose.

I^a q. 8 a. 1. RESPONDEO:

Dio è in tutte le cose, non già come **parte** di loro essenza, o come una loro **qualità accidentale**, ma come l'**agente** è presente alla cosa in cui opera. È necessario infatti che ogni agente sia congiunto alla cosa su cui agisce immediatamente, e che la tocchi con la sua virtù; perciò Aristotele prova che il motore e ciò che è mosso devono essere insieme. **Ora, essendo Dio l'essere stesso per essenza**, bisogna che **l'essere creato** sia effetto proprio di lui, come bruciare è effetto proprio del fuoco. E questo effetto Dio lo causa nelle cose non soltanto quando cominciano ad esistere, ma fin tanto che perdurano nell'essere; come la luce è causata nell'aria dal sole finché l'aria rimane illuminata. Fino a che dunque una cosa ha l'essere, è necessario che Dio le sia presente in proporzione di come essa possiede l'essere. L'essere poi è ciò che nelle cose vi è di più intimo e di più profondamente radicato, poiché, come si è già detto l'essere è elemento formale rispetto a tutti i principi e i componenti che si trovano in una data realtà. Necessariamente, dunque, Dio è in tutte le cose ed in maniera intima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 8, a. 1, ad 1 argumentum

Dio è **sopra** tutte le cose per **l'eccellenza della sua natura**; ma è, di necessità, anche **dentro** di esse, in quanto **causa** l'essere di tutto, come si è detto sopra.

I^a q. 8, a. 1, ad 2 argumentum

Sebbene le cose corporali (soltanto) si dicano essere in altre come il contenuto nel contenente, quelle spirituali però contengono le cose in cui si trovano: così l'anima contiene il corpo. Quindi anche **Dio è nelle cose come contenente le cose**. Tuttavia, per una certa **analogia** con le cose corporali, si dice che tutte le cose sono in Dio, in quanto che Dio le contiene.

I^a q. 8, a. 1, ad 3 argumentum

Nessun agente, per quanto efficace, può agire su un oggetto distante se non in quanto agisce in esso mediante il mezzo. Ma **appartiene alla somma potenza di Dio agire in tutti gli esseri immediatamente**: quindi nulla è distante da Dio, come se non avesse Dio in sé. **Tuttavia, si dice che alcune cose distano da Dio per una dissomiglianza di natura o di grazia**; come anche (si dice che) egli stesso è al di sopra di tutte le cose a motivo dell'eccellenza della sua natura.

I^a q. 8, a. 1, ad 4 argumentum

Nei demoni c'è da distinguere la **natura**, che è da Dio, e la **deformità della colpa**, che non è da Dio. Quindi, non si deve concedere in modo assoluto che Dio sia nei demoni, ma con questa restrizione: in quanto sono delle realtà. Dobbiamo invece asserire che **Dio si trova in senso assoluto in quelle cose che indicano nature non deformate**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non sia dappertutto.

I^a q. 8 a. 2, arg. 1

Infatti: Essere dappertutto significa essere in ogni luogo. Ora, essere in ogni luogo non conviene a Dio, al quale non conviene essere in alcun luogo, perché, come dice **Boezio**, le cose incorporee non sono localizzate. Dio, dunque, non è dappertutto.

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

Il tempo sta alle cose successive, come il luogo alle cose permanenti. Ora, un'unità indivisibile di azione o di movimento (un istante) non può essere in più tempi. Dunque neppure un'unità indivisibile nel genere delle cose permanenti (un punto) può essere in tutti i luoghi. Ora, l'essere divino non è successivo, ma permanente. Dunque Dio non è in più luoghi e così non è dappertutto.

I^a q. 8 a. 2, arg. 3

Ciò che è tutto in un posto, non ha niente fuori di lì. Ora, se Dio è in qualche luogo, vi è tutto, perché non ha parti. Dunque niente di lui è fuori di quel posto, e perciò non è dappertutto.

I^a q. 8 a. 2. SED CONTRA:

È detto nella Scrittura (**Geremia, 23, 24**): "Io riempio il cielo e la terra".

I^a q. 8 a. 2. RESPONDEO:

Il luogo non è che una delle tante cose; perciò che un essere è in un luogo si può intendere in due maniere: o nel modo generico in cui potrebbe trovarsi comunque in qualsiasi altra cosa, come quando, p. es., diciamo che le qualità del luogo sono nel luogo; oppure (s'intende che vi è contenuto) nel modo proprio del luogo, come gli esseri localizzati sono in un luogo. Ebbene, in tutti e due i modi, in certo senso, Dio è in ogni luogo, ossia dappertutto. Primieramente, come è in tutte le cose in quanto dà loro l'essere, la potenza attiva e l'operazione, così è in ogni luogo in quanto dà ad esso l'essere e la capacità locativa. Secondo, gli enti localizzati sono nel luogo in quanto lo riempiono: e Dio riempie ogni luogo. Non però come lo riempie un corpo, perché di un corpo si dice che riempie un luogo in quanto non comporta con sé (la presenza di) un altro corpo; mentre per il fatto che Dio è in un posto, non si esclude che vi si trovino pure altri esseri: anzi, egli riempie tutti i luoghi perché dà l'essere a tutte le cose localizzabili, che li riempiono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 8, a. 2, ad 1 argumentum

Gli esseri incorporei non sono nel luogo per un **contatto di dimensioni**, come i corpi: ma per un **contatto dinamico** (o applicazione della loro attività).

I^a q. 8, a. 2, ad 2 argumentum

Vi sono due sorta d'indivisibili. Un indivisibile è il termine del continuo, come il punto nelle cose permanenti e l'istante nelle successive. E siccome nelle cose permanenti l'indivisibile (il punto) ha una posizione determinata, non può trovarsi in più parti del luogo o in più luoghi: così l'indivisibile d'azione o di movimento, poiché ha un determinato ordine nella successione del moto o dell'azione, non può trovarsi in più parti del tempo. **Ma c'è un altro indivisibile, che è fuori di ogni genere di continuità (temporale o spaziale)**: e solo in tal modo le **sostanze incorporee**, come Dio, l'angelo e l'anima, si dicono **indivisibili**. Tale indivisibile, dunque, **non si applica al continuo** come qualcosa che gli appartenga, ma in quanto lo tocca con la sua potenza. Quindi, a seconda che la sua potenza attiva si può estendere a una cosa o a molte, a una piccola o a una grande, si dice che è in uno o più luoghi, in un luogo piccolo o grande.

I^a q. 8, a. 2, ad 3 argumentum

Il tutto dicesi rispetto alle parti. Ora, vi sono due specie di parti, cioè: parti essenziali, come la materia e la forma che sono parti del composto e il genere e la differenza, parti della specie; e parti quantitative, che son quelle nelle quali si divide una data quantità. Ora, **ciò che quantitativamente si trova per intero in un luogo non può certo essere fuori di tale luogo**, perché la quantità dell'oggetto localizzato corrisponde appuntino all'estensione del luogo occupato, e quindi non si dà totalità della quantità se non si ha la totalità del luogo. **La totalità di essenza, invece, non è commisurata alla totalità del luogo**. Quindi non è per nulla necessario che quanto è interamente in un dato luogo per totalità di essenza, non sia in alcun modo fuori di esso. Ne abbiamo una riprova nelle forme accidentali che indirettamente (in ragione del soggetto in cui sono) hanno quantità: **la bianchezza** infatti, se si considera la totalità della sua essenza, è tutta in ciascuna parte della superficie, perché in ciascuna parte vi è secondo la sua perfetta natura specifica; ma se si considera la sua totalità quantitativa, che essa ha indirettamente (cioè a motivo del soggetto), allora non è tutta in ciascuna parte della superficie. Ora, nelle sostanze incorporee non si trova né direttamente né indirettamente altra totalità che secondo il preciso aspetto di essenza. **Perciò, come l'anima è tutta in ciascuna parte del corpo; così Dio è tutto in tutti e singoli gli enti.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che siano male assegnati i modi di esistere di Dio nelle cose, quando si dice che Dio è in tutte le cose per **essenza**, per **presenza** e per **potenza**. [*e grazia*]

I^a q. 8 a. 3, arg. 1

Infatti: Una cosa è in un'altra per **essenza**, quando vi è essenzialmente. Ora, Dio nelle cose non vi è essenzialmente, perché non appartiene all'essenza di cosa alcuna. Dunque non si deve dire che Dio è nelle cose per essenza, per presenza e per potenza.

I^a q. 8 a. 3, arg. 2

Essere **presente** ad una cosa significa non mancare ad essa. Ora, dire che Dio è in tutte le cose per essenza, è lo stesso che dire che Dio non manca a cosa alcuna. È dunque lo stesso il dire che Dio è nelle cose per essenza e dire che vi è per presenza. Vi è dunque del **superfluo** in questa divisione: per essenza, per presenza e per potenza.

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

Come Dio è principio di tutte le cose per la sua **potenza**, così lo è anche per la sua **scienza** e per la sua **volontà**. Ora, non si dice che Dio è nelle cose per scienza e per volontà. Dunque nemmeno deve dirsi che vi è per potenza.

I^a q. 8 a. 3, arg. 4

Oltre la **grazia**, perfezione aggiunta alla sostanza di una cosa, vi sono altre perfezioni aggiunte. Se dunque si dice che Dio è in un modo speciale in alcuni per grazia, parrebbe che per ogni altra perfezione si dovesse assegnare un modo speciale della presenza di Dio nelle cose.

I^a q. 8 a. 3. SED CONTRA:

Dice S. Gregorio che "Dio in una maniera generale è in tutte le cose per **presenza, potenza ed essenza**; però si dice che è familiarmente in alcuni con la **grazia**".

I^a q. 8 a. 3. RESPONDEO:

In due maniere si dice che Dio è in qualche cosa.

- 1) Primo, come **causa efficiente**: e in tal modo è in tutte le cose da lui create.
- 2) Secondo, come l'oggetto d'operazione si trova nell'operante: e questo propriamente avviene nelle operazioni dell'anima, come **l'oggetto conosciuto è nel conoscente** e quello **desiderato nel desiderante**. Perciò, in questa seconda maniera Dio si trova particolarmente nella creatura ragionevole, che lo conosce e lo ama attualmente per una disposizione abituale. E siccome la creatura ragionevole deve questo alla grazia, come si vedrà più innanzi, si dice che Dio, in tal modo è nei santi per grazia.

In qual modo poi Dio sia in tutte le altre cose da lui create, bisogna argomentarlo da ciò che si dice circa i modi di presenza nelle cose umane. *[per analogia]* Così, di un re a motivo del suo potere si dice che è in tutto il suo regno, sebbene non sia presente dovunque. Ma, si dice che in certe cose uno si trova di presenza quando le ha sotto il proprio sguardo; così tutte le cose che sono in una casa, si dicono presenti a qualcuno (che vi si trova), che pure materialmente non è in ogni parte della casa. Finalmente una cosa si dice che è secondo la sua sostanza o essenza in un luogo, dove si trova la sua sostanza.

- Ora, ci sono stati alcuni, cioè i **Manichei** [*Catari, Patarini, Albigesi*], i quali hanno sostenuto che alla divina potestà sono soggette le cose spirituali e incorporee; le visibili poi e le corporali le dicevano soggette al potere del principio contrario (cioè al principio del male). Contro costoro dunque bisogna dire che Dio è in tutte le cose per la sua **potenza**.

- Altri, pur credendo che tutte le cose sono soggette alla divina potenza, non estendevano, però, la divina provvidenza sino ai corpi inferiori di quaggiù: in persona di costoro è detto nel libro di **Giobbe, 22, 14**: "Attorno ai cardini del cielo egli passeggia, e non si occupa delle cose nostre". E contro costoro bisognerà dire che Dio è in tutte le cose per la sua **presenza**.

- Finalmente vi furono altri, i quali, sebbene ammettessero che le cose non sono estranee alla provvidenza di Dio, dissero tuttavia che non tutte sono state create immediatamente da Dio; ma che immediatamente egli creò le prime creature, e queste hanno creato le altre. E contro costoro bisogna dire che Dio è in tutte le cose per **essenza**.

Per concludere, Dio è in tutte le cose con la sua potenza, perché tutte sono soggette alla sua potestà; vi è con la sua presenza, perché tutto è discoperto e come nudo davanti ai suoi occhi; vi è con la sua essenza, perché è presente a tutte le cose quale causa universale dell'essere, come si è dimostrato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 8 a. 3, ad 1 argumentum

Si dice che Dio è in tutte le cose per essenza, non già per l'essenza delle cose, come se facesse parte dell'essenza di esse; ma per la sua essenza, perché la sua sostanza è presente a tutto quale **causa dell'essere**, come si è detto.

I^a q. 8, a. 3, ad 2 argumentum

Una cosa può dirsi **presente** ad alcuno quando sta **dinanzi al suo sguardo**, pur rimanendo distante da lui per la sua sostanza. [*non è il motore immobile di Aristotele: Io ci sono*] E perciò fu necessario porre questi due modi, cioè per essenza e per presenza.

I^a q. 8, a. 3, ad 3 argumentum

È proprio della natura della **scienza** e della **volontà** che il conosciuto sia nel **conoscente** e l'oggetto voluto nel **volente**: quindi secondo la scienza e la volontà piuttosto **le cose sono in Dio**, che Dio nelle cose. È proprio della **potenza** invece comportarsi come **principio di un'operazione** (transitiva) che passa su un soggetto diverso: perciò secondo la potenza l'agente dice ordine ed applicazione a qualche cosa di estraneo. E così può dirsi che un agente per la sua potenza è in un'altra cosa.

I^a q. 8, a. 3, ad 4 argumentum

Nessun'altra perfezione aggiunta alla sostanza, all'infuori della grazia, fa sì che Dio sia in qualche creatura come oggetto **conosciuto** e **amato**: perciò soltanto la grazia costituisce un modo singolare della presenza di Dio nelle cose. Vi è poi un altro modo singolare della

presenza di Dio nell'uomo: cioè per l'unione ipostatica; del qual modo tratteremo a suo luogo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che essere dappertutto non sia proprio di Dio.

I^a q. 8 a. 4, arg. 1

Infatti: L'universale, secondo **Aristotele**, è dovunque e sempre: parimente, la materia prima è dovunque, perché è in tutti i corpi. Ora, Dio non è nessuna delle due cose, come appare da ciò che abbiamo detto. Dunque essere dovunque non è proprio di Dio.

I^a q. 8 a. 4, arg. 2

Nelle cose numerate c'è il numero. Ma tutto l'universo è stato costituito in numero (cioè è numerato), come appare dalla **Scrittura (Sap. 11, 21)**. Vi è dunque un numero in tutto l'universo, e così (il numero) è dappertutto.

I^a q. 8 a. 4, arg. 3

L'universo intero al dire di **Aristotele** è come tutto un corpo perfetto. Ora, l'universo è dappertutto, perché fuori di esso non vi è luogo alcuno. Dunque non il solo Dio è dappertutto.

I^a q. 8 a. 4, arg. 4

Se qualche corpo fosse infinito, non vi sarebbe nessun luogo fuori di esso. Dunque sarebbe dovunque. E, così, pare che l'essere dovunque non sia proprio di Dio.

I^a q. 8 a. 4, arg. 5

L'anima, dice S. **Agostino**, "è tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna delle sue parti". Se dunque nel mondo non esistesse che un solo animale, l'anima di esso sarebbe dappertutto. E così, essere dovunque non è proprio di Dio.

I^a q. 8 a. 4, arg. 6

Dice S. **Agostino**: "L'anima dove vede, sente; dove sente, vive; dove vive, è". Ora, l'anima vede quasi dappertutto, perché successivamente vede tutto il cielo. Dunque l'anima è dappertutto.

I^a q. 8 a. 4. SED CONTRA:

Dice S. **Ambrogio**: "Chi oserà dire creatura lo Spirito Santo, il quale è sempre in tutte le cose e dovunque, il che certamente è proprio della divinità?".

I^a q. 8 a. 4. RESPONDEO:

Essere dappertutto primo et per se è proprio di Dio. Ora, io dico che è **dappertutto primo ciò che è dappertutto nella sua totalità**. Infatti se qualche cosa fosse ovunque col trovarsi in diversi luoghi secondo le sue varie parti, non sarebbe dappertutto in questo modo (primo); perché **ciò che conviene ad una cosa in ragione d'una sua parte, non le conviene primo: come se un uomo è bianco a causa dei denti, la bianchezza non appartiene primo all'uomo, ma ai denti.**

Dico poi che è **dappertutto per sé quello a cui non conviene essere dovunque accidentalmente, a causa di una data supposizione**; ché altrimenti un granello di miglio, supposto che non esistesse nessun altro corpo, sarebbe dappertutto. Essere dunque dappertutto per se conviene a quel tale essere che, in qualunque ipotesi, debba necessariamente essere dappertutto. Ed in questo senso è proprio di Dio, perché, per quanti altri luoghi si ammettano, oltre quelli esistenti, anche in numero infinito, bisognerebbe che Dio fosse in tutti, poiché niente può esistere se non per opera di lui. Così, dunque, essere dappertutto primo et per se appartiene a Dio in modo esclusivo, perché, per quanti luoghi si ammettano, è necessario che Dio sia in ciascuno di essi, non parzialmente, ma secondo tutto se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 8, a. 4, ad 1 argumentum

L'universale [=concetto] e la materia prima sono dappertutto, **ma non secondo un identico essere reale.**

I^a q. 8, a. 4, ad 2 argumentum

Il **numero**, essendo un **accidente**, non è di suo in un luogo, ma indirettamente; e non è tutto in ciascuno dei numerati, ma in distinte unità. E così non segue che sia dappertutto primo et per se.

I^a q. 8, a. 4, ad 3 argumentum

L'universo intero è sì dappertutto, non però primo, perché **non è tutto in ciascun luogo, ma secondo le sue varie parti**; e neppure vi è per sé, perché, ove si supponessero altri luoghi, non sarebbe in essi.

I^a q. 8, a. 5, ad 4 argumentum

Se esistesse un corpo infinito sarebbe certo dovunque, però (soltanto) secondo le sue parti.

I^a q. 8, a. 6, ad 5 argumentum

Se ci fosse un solo animale al mondo, l'anima sua sarebbe dovunque primo, ma **accidentalmente (cioè soltanto a motivo della supposizione fatta).**

I^a q. 8, a. 6, ad 6 argumentum

L'espressione "l'anima vede in qualche luogo", si può intendere in due modi. Primo modo, l'espressione in qualche luogo può determinare l'atto del vedere dal lato dell'oggetto, e allora è vero che **se l'anima vede il cielo**, vede nel cielo, e per la stessa ragione sente in cielo; ma **non ne segue che essa viva o stia in cielo**, perché vivere e essere non importano un atto che passi nell'oggetto esterno. Secondo modo, quell'espressione può determinare l'atto del vedere, dal lato del soggetto che vede. E così, secondo questo modo di parlare, è vero che **l'anima dove sente e vede, ivi è e vive. Non ne segue però che sia dappertutto.**