

Prima parte, Questione 9

Proemio

Logicamente dobbiamo ora trattare dell'**immutabilità** divina e dell'**eternità** che ne consegue. Sull'immutabilità si pongono due quesiti:

1. Se Dio sia del tutto immutabile;
2. Se l'immutabilità sia una proprietà esclusiva di Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non sia del tutto immutabile.

I^a q. 9 a. 1, arg. 1

Infatti: Tutto ciò che muove se stesso è in qualche modo mutabile. Ora come dice **S. Agostino**: "Lo Spirito creatore muove se stesso, ma non nel tempo o nello spazio". Dunque Dio è in qualche modo mutabile.

I^a q. 9 a. 1, arg. 2

Della sapienza (**Sap. 7, 24**) è detto che "è più mobile di ogni cosa mobile". Ma Dio è la stessa sapienza. Dunque Dio è soggetto al moto.

I^a q. 9 a. 1, arg. 3

I due termini avvicinarsi e allontanarsi indicano movimento e sono nella Scrittura attribuiti a Dio: "Accostatevi a Dio, ed egli si avvicinerà a voi" (**MI. 3,6**). Dunque Dio è mutabile.

I^a q. 9 a. 1. SED CONTRA:

È detto in **Malachia, 3, 6**: "Io sono Dio e non mi mutò".

I^a q. 9 a. 1. RESPONDEO:

Da quanto è stato precedentemente esposto si dimostra che Dio è assolutamente immutabile. **Primo**, infatti sopra si è provato che esiste un **primo ente** da noi chiamato **Dio** e che è necessariamente **atto puro**, senza mescolanza di potenza (passiva), giacché questa in linea assoluta è posteriore all'atto. Ora tutto ciò che in una maniera qualunque si muta, in qualche modo è in potenza. È quindi evidente l'impossibilità di una qualsiasi mutazione in Dio.

Secondo, in tutto ciò che si muove vi è qualche cosa che permane e qualche cosa che cessa: p. es., quando un oggetto passa dal colore bianco al nero, perdura sempre quanto alla sua

sostanza. E così in tutto ciò che si cambia si nota qualche **composizione**. Ma, come sopra si è dimostrato, in Dio non vi è composizione alcuna, essendo egli **assolutamente semplice**; è chiaro quindi che Dio non può mutarsi.

Terzo, tutto ciò che si muove, acquista qualche cosa in forza del suo movimento e **arriva a ciò cui prima non arrivava**. Ora Dio, essendo infinito e racchiudendo in se stesso in modo perfetto e universale la pienezza di tutto l'essere, niente può acquisire, né estendersi a cosa a cui prima non arrivava; in nessun modo quindi a lui conviene il movimento. - Ecco perché, anche tra gli antichi, alcuni, quasi costretti dalla stessa verità, affermarono l'immutabilità del primo principio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 9 a. 1, ad 1 argumentum

S. Agostino qui parla alla maniera di **Platone**, il quale asseriva che il primo motore muove se stesso, denominando moto qualsiasi operazione: e in tal senso lo stesso **intendere, volere ed amare** sono detti moto. Siccome dunque Dio intende ed ama se stesso, in questo senso dissero che Dio muove se stesso, non già nel senso che qui si dà al moto e alla mutazione in quanto propri dell'essere in potenza.

I^a q. 9 a. 1, ad 2 argumentum

La sapienza è detta **mobile metaforicamente**, in quanto diffonde la sua somiglianza sino nelle minime cose. Niente infatti può esservi che non proceda dalla divina sapienza per via di imitazione, come da **causa efficiente e formale**, come i prodotti artificiali procedono dalla perizia dell'artefice. Così dunque, in quanto la somiglianza della divina sapienza gradatamente si estende dalle creature superiori, che ne partecipano maggiormente, sino alle infime, che meno ne partecipano, si può dire che vi è una specie di processo e di movimento della sapienza verso le cose, come se noi dicessimo che il sole s'avvanza fino alla terra perché il raggio della sua luce giunge fino alla terra. **Questo è anche il pensiero di Dionigi nell'affermare che "ogni efflusso della divina manifestazione viene a noi da un movimento del Padre dei lumi"**.

I^a q. 9 a. 1, ad 3 argumentum

Simili espressioni bibliche dette di Dio sono **metaforiche**. Come si dice che il sole entra nella stanza e ne esce, se vi giunge o si diparte il suo raggio; così si dice che Dio si avvicina a noi o se ne allontana in quanto noi percepiamo l'influsso della sua bontà o ne siamo privati.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che essere immutabile non sia proprietà esclusiva di Dio.

I^a q. 9 a. 2, arg. 1

Dice **Aristotele** che in tutto ciò che si muove c'è la materia. Ora, vi sono delle sostanze create, come gli angeli e le anime, che non hanno affatto la materia, come opinano alcuni. Dunque essere immutabile non è esclusivo di Dio.

I^a q. 9 a. 2, arg. 2

Tutto ciò che si muove, si muove per **un fine**: quindi ciò che è arrivato al possesso del suo ultimo fine, non si muove più. Ora, vi sono delle creature, come i beati, che hanno già raggiunto il proprio ultimo fine. Vi sono dunque delle **creature immobili**.

I^a q. 9 a. 2, arg. 3

Tutto ciò che è mutabile è variabile. Ora, **le forme sono invariabili**: è detto infatti nel **Liber Sex Principiorum** (Gilberto Porretano) che "la forma consiste in una semplice e invariabile essenza". Dunque non è proprietà esclusiva di Dio essere immutabile.

I^a q. 9 a. 2. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "Soltanto Dio è immutabile; tutte le cose che ha creato, essendo dal nulla, sono mutevoli".

I^a q. 9 a. 2. RESPONDEO:

Soltanto Dio è del tutto immutabile: ogni creatura, invece, è in qualche modo mutevole. Bisogna notare, infatti, che una cosa può dirsi mutevole in due modi: o per una potenza (passiva) ad essa inerente, o per un potere (potenza attiva) esistente in un altro essere. Invero tutte le creature, prima che fossero, non avevano la possibilità di esistere in virtù di una potenza creata, poiché **niente di creato può essere eterno; ma solo in virtù della potenza divina**, in quanto Dio poteva **porle nell'esistenza**. E come dipende dalla volontà di Dio che le cose vengano all'esistenza, così dalla sua volontà dipende **la loro conservazione** nell'essere; poiché Dio in altro modo non le conserva nell'esistenza che dando loro continuamente l'essere, di maniera che, se Dio sottraesse loro la sua azione, ritornerebbero tutte nel nulla, come spiega S. Agostino. Come dunque, prima che esistessero in se medesime, era in potere del Creatore che esse venissero all'esistenza, così è in potere del Creatore, dopo che son diventate esistenti, che cessino di essere. Perciò **tutte le creature per un potere esistente in un altro essere, cioè in Dio, sono soggette a mutamento, in quanto poterono da Dio essere tratte dal nulla all'esistenza, e possono da lui essere ridotte dall'esistenza al nulla**.

Considerando poi **la mutabilità dovuta a una potenza immanente** alla cosa stessa, anche così ogni creatura è in qualche modo mutevole. Nella creatura, infatti, vi è una doppia potenza, cioè attiva e passiva. Chiamo potenza passiva quella, secondo la quale una data cosa può raggiungere la sua perfezione, o nell'essere o nel conseguimento del fine. Se dunque si considera la mutabilità di una cosa in base a una potenzialità nell'ordine dell'essere, allora la mutabilità non si trova in tutte le creature, ma soltanto in quelle nelle quali ciò che in esse è potenziale può stare insieme col non essere (in atto).

Perciò **nei corpi inferiori** vi è mutabilità e **secondo l'essere sostanziale**, perché la loro materia può esistere senza la loro presente **forma sostanziale**; e secondo **l'essere accidentale**, se il soggetto comporti seco la privazione dell'accidente: così questo soggetto uomo comporta seco di non esser bianco, e quindi può cangiarsi da bianco in non bianco. Ma se l'accidente è tale da risultare necessariamente dai principi essenziali del soggetto, la privazione di tale accidente

non può coesistere col soggetto, e quindi il soggetto non può mutare secondo questo accidente, p. es., la neve non può diventare nera.

- Nei **corpi celesti**, invece, la materia non comporta seco la privazione della forma, perché **la loro forma esaurisce, conducendola a perfezione, tutta la potenzialità della materia**; e quindi i corpi celesti non sono mutevoli quanto all'essere sostanziale; ma (sono mutevoli) quanto a trovarsi in un **luogo**, perché il soggetto (cioè **il corpo celeste**) comporta seco la privazione di questo o di quel luogo.

- Finalmente **le sostanze incorporee**, perché sono forme sussistenti, le quali tuttavia stanno al loro essere come la potenza all'atto, non comportano la privazione di questo atto, perché l'essere consegue alla forma, e niente perisce se non per il fatto che perde la forma. Quindi **nella forma stessa non vi è potenza al non-essere; e perciò tali sostanze sono immutabili ed invariabili quanto al loro essere**. E questo vuol dire Dionigi quando scrive che "le sostanze intellettuali create sono pure di ogni generazione e di ogni variazione, in quanto sono spirituali e immateriali". **Tuttavia rimane in esse una duplice mutabilità**. Una, in quanto sono in potenza **rispetto al fine**: e possono così, per libera scelta, **mutare dal bene al male**, come dice il Damasceno. **L'altra secondo il luogo**, in quanto con la loro potenza limitata possono **influire là dove prima non influivano**: il che non può dirsi di Dio, il quale con la sua infinità riempie ogni luogo, come sopra si è detto.

In conclusione, in ogni creatura si trova la potenza (o la possibilità) del mutamento: o quanto all'essere sostanziale, come nei corpi corruttibili; o quanto al luogo soltanto, come nei corpi celesti; o quanto all'ordinamento al fine ed all'applicazione della potenza operativa a diversi oggetti, come negli angeli. Universalmente poi tutte le creature senza eccezione sono mutevoli rispetto alla potenza del Creatore, dal cui potere dipende il loro esistere e il loro non esistere. Quindi, non essendo Dio mutabile in nessuno dei sopraddetti modi, è proprietà esclusiva di lui essere del tutto immutabile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 9 a. 2, ad 1 argumentum

Il primo argomento vale, a proposito della mutabilità secondo l'essere sostanziale o accidentale: di tali mutamenti infatti trattano i naturalisti.

I^a q. 9 a. 2, ad 2 argumentum

Gli angeli buoni oltre l'immutabilità dell'essere, la quale compete loro naturalmente, hanno **l'immutabilità dell'elezione** (assicurata loro) dalla divina potenza: **tuttavia resta in essi la mutabilità rispetto al luogo**.

I^a q. 9 a. 2, ad 3 argumentum

Le forme son dette invariabili perché esse stesse non possono venir sottoposte a variazioni: sono però soggette a variare in quanto il soggetto (acquistandole o perdendole) varia in base ad esse. Perciò è evidente che esse cambiano nella maniera stessa che hanno la loro esistenza; infatti **non si dicono enti** come se fossero esse il soggetto dell'essere, ma perché per mezzo di esse qualche cosa è.

Prima parte, Questione 10

Proemio

Passiamo ora a trattare dell'eternità. E in proposito si pongono sei quesiti:

1. Che cosa sia l'eternità;
2. Se Dio sia eterno;
3. Se essere eterno sia proprietà esclusiva di Dio;
4. Se l'eternità differisca dal tempo;
5. Sulla differenza tra evo e tempo;
6. Se vi sia un solo evo, come vi è un solo tempo e una sola eternità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia esatta la definizione che dell'eternità dà **Boezio** dicendo che "l'eternità è il possesso intero, perfetto e simultaneo di una vita interminabile".

I^a q. 10 a. 1, arg. 1

Infatti: **Interminabile dice negazione**: ora la negazione rientra soltanto nel concetto di quelle cose che sono defettibili: il che non conviene all'eternità. Dunque nella definizione dell'eternità non si deve mettere quell'interminabile.

I^a q. 10 a. 1, arg. 2

L'eternità significa una certa durata. Ora, la durata riguarda più l'**esistenza** che la **vita**. Nella definizione dunque dell'eternità più che la vita dovrebbe porsi l'esistenza.

I^a q. 10 a. 1, arg. 3

Intero o tutto si dice ciò che ha parti. Ora, l'eternità non ha parti, perché è semplice. Dunque quell'intero non sta bene.

I^a q. 10 a. 1, arg. 4

Più giorni o più tempi non possono esistere simultaneamente. Ora, nell'eternità si nominano al plurale giorni e tempi, poiché è detto in **Michea, 5, 2**: "La sua origine è dal principio dei giorni dell'eternità"; e in **S. Paolo, Rom. 16,25**: "Conforme alla rivelazione di un mistero taciuto per tempi eterni". Dunque l'eternità non è **simultanea**.

I^a q. 10 a. 1, arg. 5

Intero e perfetto sono la stessa cosa. Posto dunque che l'eternità sia un possesso intero è superfluo aggiungervi perfetto.

I^a q. 10 a. 1, arg. 6

Il termine **possesso** non include l'idea di **durata**, mentre l'**eternità** è una certa durata. Dunque **l'eternità non è un possesso**.

I^a q. 10 a. 1. RESPONDEO:

Come per arrivare alla conoscenza delle cose semplici dobbiamo servirci delle cose composte, così alla cognizione dell'eternità è necessario arrivarci mediante la cognizione del **tempo**; il quale è la "**misura numerica del moto secondo il prima ed il poi**". Infatti, siccome in ogni moto vi è una successione ed una parte viene dopo l'altra, dal fatto che noi enumeriamo un prima ed un poi nel movimento, **percepriamo il tempo**; il quale non è altro che l'enumerazione di ciò che è prima e di quel che è dopo nel movimento. Ora, dove non c'è movimento, **dove l'essere è sempre il medesimo**, non si può parlare di prima e di poi. Come dunque **l'essenza del tempo** consiste **nell'enumerazione del prima** e del poi nel movimento, così **nella percezione dell'uniformità** di quel che è completamente **fuori del moto**, consiste **l'essenza dell'eternità**. Ancora: si dicono misurate dal tempo le cose che hanno un cominciamento ed una fine nel tempo, come osserva Aristotele; per il motivo che **a tutto quel che si muove si può sempre assegnare un inizio e un termine**. **Al contrario ciò che è del tutto immutabile**, come non può avere una successione, così non può avere neppure un inizio ed un termine. Concludendo, **il concetto di eternità è dato da queste due cose**:

primo, dal fatto che ciò che è nell'eternità, è interminabile (senza termine) cioè **senza principio e senza fine** (riferendosi la parola termine all'uno e all'altra).

In secondo luogo: per il fatto che la stessa eternità **esclude ogni successione, "esistendo tutta insieme"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 10 a. 1, ad 1 argumentum

Siamo soliti definire in **forma negativa** le **cose semplici**, così **il punto** "è ciò che è senza parti". Non già perché la negazione appartenga alla loro essenza; ma perché **il nostro intelletto**, il quale apprende prima le cose composte, non può venire alla conoscenza del semplice che escludendo la composizione.

I^a q. 10 a. 1, ad 2 argumentum

Ciò che è veramente eterno, non solo è **ente (ha l'essere)**, ma è anche **vivente**; ed è proprio il vivere che si estende in certa guisa **all'operazione**, non già l'essere. Ora, l'estendersi della durata pare che si debba considerare secondo l'operazione, piuttosto che secondo l'essere: tanto è vero che anche il tempo è misura del movimento.

I^a q. 10 a. 1, ad 3 argumentum

L'eternità si dice **intera**, non quasi che abbia delle parti, ma **perché non le manca niente**.

I^a q. 10 a. 1, ad 4 argumentum

Come Dio, pur essendo incorporeo, nelle Scritture è chiamato metaforicamente con nomi di cose corporali, così anche l'eternità, pur esistendo "tutta insieme", è indicata con nomi che esprimono successione temporale.

I^a q. 10 a. 1, ad 5 argumentum

Nel **tempo** ci sono da considerare due cose: cioè il **tempo stesso**, che esiste **successivamente**, e l'**istante**, che è qualche cosa di **incompleto**. Ora, l'**eternità** si dice **simultanea** per escludere il tempo; si dice **perfetta** per escludere l'istante.

I^a q. 10 a. 1, ad 6 argumentum

Ciò che si possiede, si ha con **stabilità e quiete**. Quindi, (Boezio) adoperò il termine possesso per indicare che l'eternità è **immutabile e indefettibile**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non sia eterno.

I^a q. 10 a. 2, arg. 1

Infatti: **Niente di ciò che è causato può attribuirsi a Dio**. Ora, l'eternità è qualche cosa di causato; dice infatti **Boezio** che **"l'istante fluente fa il tempo, l'istante permanente fa l'eternità"**; e **S. Agostino** dice che **"Dio è autore dell'eternità"**. Dunque Dio non è eterno.

I^a q. 10 a. 2, arg. 2

Ciò che è prima e dopo l'eternità non è misurato dall'eternità. Ora, **Dio è prima dell'eternità**, come dice il **Liber De Causis**, e dopo l'eternità, come appare dalla Scrittura, **Esodo, 15, 18**, che dice: **"Il Signore regnerà in eterno, e al di là"**. Dunque a Dio non compete di essere eterno.

I^a q. 10 a. 2, arg. 3

L'eternità è una misura. Ora, **Dio non può essere misurato**. Dunque l'eternità non gli appartiene.

I^a q. 10 a. 2, arg. 4

Nell'**eternità, perché simultanea**, come si è detto, non **esiste presente, passato e futuro**. Ma nelle Scritture si adoperano, parlando di Dio, verbi al tempo presente, passato e futuro. Dunque Dio non è eterno..

I^a q. 10 a. 2. SED CONTRA:

Dice **S. Atanasio**: "Eterno è il Padre, eterno il Figlio, eterno lo Spirito Santo".

I^a q. 10 a. 2. RESPONDEO:

La nozione di **eternità** nasce dall'**immutabilità**, come quella di **tempo** deriva dal **movimento**, come risulta da ciò che si è detto. Quindi, essendo Dio sommamente immutabile, a lui in modo assoluto compete di essere eterno. E non è soltanto eterno, ma è anche la sua stessa eternità, mentre nessun'altra cosa è la propria durata, perché non è il proprio essere. Dio invece è il suo stesso essere uniforme, e perciò come è la sua essenza, così è la sua eternità

[L'essenza di Dio = Esistenza immutabile che perdura = Eternità

L'essenza dell'ente ≠ Esistenza = Durata

Dio creatore ↗]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 10 a. 2, ad 1 argumentum

Quando si dice che l'istante permanente fa l'eternità, ci si riferisce **al nostro modo d'intendere**. Infatti, come in noi viene causata l'idea di tempo in quanto concepiamo il fluire dell'istante, così in noi vien prodotta **l'idea di eternità** con l'apprendere **l'immobilità dell'istante**. - Riguardo poi a quel che dice S. Agostino che "Dio è l'autore dell'eternità", s'intende dell'**eternità partecipata**, perché Dio partecipa ad alcuni esseri la sua eternità al modo stesso che partecipa loro la sua immutabilità.

I^a q. 10 a. 2, ad 2 argumentum

Con ciò resta risolta anche la seconda difficoltà. Si dice infatti che Dio è **avanti l'eternità**, intendendosi qui **l'eternità partecipata dalle sostanze spirituali**. E così nel medesimo libro si dice anche che "l'intelligenza è equiparata all'eternità". - Quanto alla frase della Scrittura: "Il Signore regnerà in eterno, e al di là", bisogna sapere che in quel punto la parola **eterno** sta per secolo, come si ha in altra versione. Così dunque si dice che Dio regnerà al di là dell'eternità, perché perdura oltre qualunque secolo, cioè oltre qualsiasi durata stabilita: **per secolo infatti non s'intende altro che una durata periodica di una cosa qualsiasi**, come dice Aristotele. - Oppure si dice che regna oltre l'eternità per indicare che se anche ci fosse qualche altra cosa che esistesse sempre (come, p. es., il movimento del cielo, secondo alcuni naturalisti), tuttavia Dio regnerebbe anche più in là (cioè in maniera più perfetta), in quanto il suo regno è tutto insieme (senza successione).

I^a q. 10 a. 2, ad 3 argumentum

L'eternità non è altro che Dio medesimo. Quindi Dio si dice eterno non come se fosse in qualche modo misurato; ma l'idea di misura qui si prende solo **secondo il nostro modo d'intendere**.

I^a q. 10 a. 2, ad 4 argumentum

Si applicano a Dio verbi di tempi diversi, perché la sua eternità include tutti i tempi; non già perché egli sia soggetto alla variabilità del presente, del passato e del futuro.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che essere eterno non sia esclusiva proprietà di Dio.

I^a q. 10 a. 3, arg. 1

Infatti: È detto nella Scrittura (**Dan. 12, 3**): "Quelli che instruiranno molti alla giustizia, saranno come astri nelle eternità senza fine". Ora, non ci sarebbero molte eternità se soltanto Dio fosse eterno. Non è dunque eterno soltanto Dio.

I^a q. 10 a. 3, arg. 2

Nel Vangelo (**Mat. 25, 41**) è scritto: "Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno". Dunque non il solo Dio è eterno.

I^a q. 10 a. 3, arg. 3

Tutto ciò che è necessario è eterno. Ora, molte cose sono necessarie, p. es., tutti i principi della dimostrazione e tutte le proposizioni dimostrative. Dunque eterno non è solo Dio.

I^a q. 10 a. 3. SED CONTRA:

S. Girolamo scrive: "Soltanto Dio è senza inizio". Ora, tutto ciò che ha un inizio non è eterno. Quindi soltanto Dio è eterno.

I^a q. 10 a. 3. RESPONDEO:

L'eternità veramente e propriamente è soltanto in Dio. Perché l'eternità deriva dall'immutabilità, come si è già provato; e d'altra parte solo Dio è del tutto immutabile, come abbiamo visto sopra. Tuttavia nella misura in cui alcune cose partecipano da Dio l'immutabilità da lui partecipano anche l'eternità.

Certe cose dunque partecipano da Dio l'immutabilità in questo senso che mai cessano di esistere, come nella Scrittura (**Sap. 1, 4**) è detto della terra che "eternamente sussiste".

Certe altre sono dette eterne nella Sacra Scrittura per la diuturnità della durata, sebbene siano corruttibili, come nei **Salmi, 75, 5** son chiamate "eterne le montagne", ed anche nel **Deuteronomio, 33,15** si parla "dei frutti dei colli eterni".

Altre cose anche più ampiamente partecipano la natura dell'eternità in quanto sono immutabili o nell'essere, o anche perfino nell'operare, com'è degli angeli e dei beati, ammessi alla fruizione del Verbo; perché relativamente a quella visione del Verbo nei santi non ci sono "pensieri variabili", come dice **S. Agostino**. Cosicché di coloro che vedono Dio si dice che possiedono la vita eterna, secondo il detto della Scrittura (**Gv. 17, 3**): "la vita eterna consiste nel conoscere (Te, solo Dio vero)...".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 10 a. 3, ad 1 argumentum

Si dicono molte le eternità per indicare che sono **molti coloro che partecipano dell'eternità per la contemplazione di Dio.**

I^a q. 10 a. 3, ad 2 argumentum

Il fuoco dell'inferno è detto eterno unicamente perché non finirà mai. **Però nelle pene dei dannati vi saranno delle trasmutazione, secondo il detto della Scrittura, **Giobbe, 24, 19:** "Ad eccessivo calore passi egli dalle acque delle nevi".** Quindi nell'inferno non vi è vera eternità, ma piuttosto il tempo, secondo la frase del **Salmo, 80, 16:** **"Il loro tempo si estenderà per tutti i secoli".**

I^a q. 10 a. 3, ad 3 argumentum

Necessario indica una modalità del vero. E il vero, a detta del Filosofo, è nell'intelletto. Per conseguenza **le cose vere e necessarie sono eterne in quanto esistono in un intelletto eterno, che è soltanto l'intelletto divino.** Non ne viene perciò che oltre Dio vi sia qualche cosa di eterno.

ARTICOLO 4:

VIDETUR **che l'eternità non si distingue dal tempo.**

I^a q. 10 a. 4, arg. 1

Infatti: **È impossibile che due misure di durata coesistano,** tranne il caso che una sia parte dell'altra: infatti due giorni o due ore non esistono simultaneamente; ma un giorno ed un'ora possono essere simultanei perché l'ora è una parte del giorno. Ma l'eternità ed il tempo sono insieme, e tutti e due importano una certa misura di durata. Quindi **non essendo l'eternità una parte del tempo, perché l'eternità lo sopravanza e lo include, pare che il tempo sia una parte dell'eternità e non cosa diversa da essa.**

I^a q. 10 a. 4, arg. 2

Secondo Aristotele **l'istante resta identico a se stesso in tutto il corso del tempo. Ma sembra costituire l'essenza stessa dell'eternità,** il restare indivisibilmente la stessa in tutto il decorso del tempo. Dunque l'eternità è l'istante del tempo; ma l'istante non si distingue realmente dal tempo. Perciò l'eternità realmente non differisce dal tempo.

I^a q. 10 a. 4, arg. 3

Come la misura del primo moto è la misura di tutti i movimenti, come dice Aristotele, così parrebbe che la misura del primo ente debba essere la misura di ogni ente. Ma la misura del primo essere, che è l'essere divino, è l'eternità. Dunque l'eternità è la misura di ogni ente. Ma

l'essere delle cose corruttibili è misurato dal tempo. Quindi il tempo o è l'eternità, o qualche cosa di essa.

*[la misura del primo moto è la misura di tutti i movimenti
la misura del primo essere è l'eternità.*

***Dunque** l'eternità è la misura di ogni ente.*

Ma l'essere delle cose corruttibili è misurato dal tempo

Quindi il tempo o è l'eternità, o qualche cosa di essa.]

I^a q. 10 a. 4. SED CONTRA:

L'eternità è tutta simultaneamente; nel tempo invece vi è un prima ed un poi. Dunque tempo ed eternità non sono la stessa cosa.

I^a q. 10 a. 4. RESPONDEO:

È manifesto che tempo ed eternità non sono la medesima cosa. Ma di tale diversità alcuni *[Anselmo]* hanno assegnato questa ragione, che l'eternità non ha né inizio né termine, il tempo invece ha inizio e termine. Ma questa **differenza è accidentale e non essenziale.** Perché, supposto che il tempo sia sempre stato e che sempre abbia ad essere, come ammettono coloro che attribuiscono al cielo un movimento sempiterno *[Aristotele e i suoi commentatori arabi]*, resterà pur sempre una differenza, al dire di Boezio, tra eternità e tempo per il motivo che **l'eternità è tutta insieme, il che non compete al tempo;** poiché l'eternità è la misura dell'essere permanente, il tempo invece è misura del movimento.

Tuttavia, se tale differenza si consideri rispetto alle cose misurate e non alle stesse misure, ha un certo valore: perché **col tempo si misura soltanto ciò che ha inizio e termine nel tempo,** come dice Aristotele. Coticché se il movimento del **cielo** durasse sempre, il tempo non lo misurerebbe secondo tutta la sua durata, essendo l'infinito immensurabile, ma ne misurerebbe ogni ciclo, che nel tempo ha inizio e termine.

Però tale differenza potrebbe avere un valore anche rispetto a queste misure (della durata: tempo, evo, eternità), se inizio e termine si prendessero in potenza. Perché, **anche supponendo** che il tempo durasse sempre, sarebbe possibile, prendendone delle parti, **determinare nel tempo un inizio e un termine,** come quando parliamo d'inizio e di fine del giorno o dell'anno; **ciò che non si verifica per l'eternità.**

Tuttavia queste differenze sono conseguenze di quella che è la prima ed essenziale, cioè che l'eternità, diversamente dal tempo, è tutta simultaneamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 10 a. 4, ad 1 argumentum

Questa ragione sarebbe buona, se tempo ed eternità fossero misure dello stesso genere: il che appare esser falso se si considera di quali cose tempo ed eternità sono misura *[espressione].*

I^a q. 10 a. 4, ad 2 argumentum

L'istante quanto alla sua realtà è identico a se stesso in tutto il corso del tempo, ma cambiano i suoi rapporti; perché come il tempo corrisponde al movimento, così l'istante del tempo corrisponde al soggetto mobile; ora, il soggetto che si muove è in se stesso identico per tutto il corso del tempo, ma cambia nei suoi rapporti, in quanto che adesso è qui e poi è là. E questa variazione (di rapporti) costituisce il movimento. Allo stesso modo, lo scorrere di un medesimo istante, in quanto subisce l'alternarsi dei rapporti, costituisce il tempo. L'eternità invece rimane identica e in se stessa e quanto a riferimenti o rapporti. **Perciò l'eternità non s'identifica con l'istante del tempo.**

I^a q. 10 a. 4, ad 3 argumentum

Come l'eternità è la misura propria dell'essere, così il tempo è la misura propria del movimento. Quindi, quanto più un ente si allontana dalla fissità dell'essere e si trova soggetto al mutamento, tanto più si allontana dall'eternità e si assoggetta al tempo. Dunque l'essere delle cose corruttibili, perché trasmutabile, non è misurato dall'eternità, ma dal tempo. Il tempo infatti non solo misura le cose che attualmente si mutano, ma anche quelle che sono mutabili. Per cui non soltanto misura il movimento, ma anche la quiete, propria di ciò che è nato per muoversi, e che attualmente non si muove.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'evo *[la durata che partecipa assieme dell'eternità e del tempo]* non si distingue dal tempo.

I^a q. 10 a. 5, arg. 1

Infatti: Dice S. **Agostino** che "Dio muove la creatura spirituale nel tempo". Ora l'evo si dice che è misura delle sostanze spirituali. Dunque il tempo non differisce dall'evo.

I^a q. 10 a. 5, arg. 2

È essenziale al tempo avere il prima e il poi; essenziale dell'eternità è di essere tutta insieme, come si è detto. Ora, l'evo non è l'eternità, perché nella Scrittura (**Sap. 1,4**) si dice che la sapienza eterna esiste "avanti l'evo". Dunque non è tutto simultaneamente, ma ha un prima e un poi: e così non è altro che il tempo.

I^a q. 10 a. 5, arg. 3

Se nell'evo non c'è prima e poi, ne viene di conseguenza che negli esseri eviterni (cioè misurati dall'evo) non vi è differenza tra l'essere presentemente, l'essere stati in passato, e l'essere nel futuro. Ma siccome non è più concepibile che gli eviterni non siano stati in passato, ne segue che sia cosa assurda che essi possano non esistere in futuro. **Ciò che è falso, potendoli Dio annientare.**

I^a q. 10 a. 5, arg. 4

Siccome la durata degli esseri eviterni **è infinita a parte post** (cioè ha dinanzi a sé l'infinito), se l'evo è tutto intero simultaneamente, ne segue che **qualche cosa di creato è un infinito attuale**: il che è impossibile. Dunque l'evo non differisce dal tempo.

I^a q. 10 a. 5. SED CONTRA:

Boezio canta così: "Sei tu (o Signore) che comandi al tempo di scaturire dall'evo".

I^a q. 10 a. 5. RESPONDEO:

L'evo differisce dal tempo e dall'eternità come qualche cosa di mezzo tra l'uno e l'altro.

Ma alcuni autori assegnano così la loro differenza, dicendo che

- l'**eternità** è senza inizio e senza termine;
- l'**evo** ha inizio ma non termine;
- **il tempo** poi ha inizio e termine.

Ma questa **differenza** è puramente **accidentale**, come si è già notato, perché anche se gli esseri eviterni fossero sempre stati e sempre fossero per essere, come alcuni ammettono, o anche se venissero annientati, ciò che è possibile a Dio, l'evo si distinguerebbe ancora dall'eternità e dal tempo.

Altri invece assegnano come differenza tra queste cose il fatto che:

- l'**eternità** non ha un prima e un poi;
- **il tempo** ha un prima ed un poi **con innovazioni e invecchiamenti**;
- l'**evo** ha un prima ed un poi **senza innovazione ed invecchiamento**.

Ma questa opinione è **contraddittoria**. Il che appare in modo evidente se innovazione e invecchiamento si riferiscono alla misura stessa (cioè all'evo e non agli eviterni), perché il prima e il poi della durata, non potendo essere simultaneamente, se l'evo ha un prima e un poi è inevitabile che, partendosene la prima parte dell'evo, quella che vien dopo giunga come qualche cosa di nuovo: e così ci sarà innovazione nello stesso evo, come nel tempo. E tale inconveniente rimane anche se (innovazione e invecchiamento) si riferiscono alle entità misurate. Infatti una cosa temporanea invecchia col tempo in quanto è trasmutabile: e dipende da questa trasmutabilità del misurato che nella misura (cioè nel tempo) ci sia un prima e un poi, come insegna Aristotele. **Se dunque la stessa realtà eviterna non è soggetta a invecchiare e a rinnovarsi, è perché il suo essere è immutabile. Dunque la sua misura (di durata, ossia l'evo) non avrà né prima né poi.**

Dobbiamo dunque dire che, essendo l'eternità misura dell'essere immutabile, **un ente si allontana dall'eternità a seconda che si allontana dall'immutabilità nell'essere.**

- Ora, **alcune creature** si discostano dall'immutabilità nell'essere in questo, che **il loro essere è soggetto di trasmutazione**, o consiste in una trasmutazione; **e questi enti son misurati dal tempo**, come è di ogni moto, nonché della **sostanza delle cose corruttibili**.

- **Altre cose poi si scostano meno dall'immutabilità nell'essere**, perché il loro essere né consiste nella trasmutazione, né è soggetto di trasmutazione: tuttavia hanno congiunta una certa trasmutabilità o attuale o potenziale. È quel che avviene nei **corpi celesti**, il cui essere sostanziale è immutabile; ma hanno un tale essere congiunto al cambiamento di luogo.

- Ciò è evidente anche negli **angeli**, perché per quanto riguarda la loro natura hanno l'essere **immutabile**, congiunto a una mutabilità negli **atti liberi**; e hanno anche mutabilità di **intuizioni** e di **affetti**, e, a loro modo, di luoghi [*Gli angeli sono localizzati non perché circoscritti da un luogo – anche se non sono ovunque come Dio -, ma solo perché applicano la loro potenza per agire sui corpi*]. Per tale motivo essi sono misurati dall'**evo**, che sta tra l'eternità e il tempo.

-L'essere invece che è misurato dall'eternità non è mutabile in se stesso, né associabile a variazioni. - Così dunque il **tempo** implica un prima e un poi; **l'evo non ha in sé né prima né poi, ma possono essergli annessi**; l'**eternità** non ha un prima e un poi, né li comporta in alcun modo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 10 a. 5, ad 1 argumentum

Le creature spirituali, quanto ai loro **desideri e pensieri** nei quali vi è successione, han per misura il **tempo**. Tanto è vero che S. Agostino nel passo citato spiega che muoversi nel tempo vuol dire avere una successione di sentimenti. Quanto al loro **essere naturale**, son misurate dall'**evo**. Quanto poi **alla visione della gloria**, partecipano dell'**eternità**. [*È l'indiarci dell'uomo che partecipa all'ordine divino della grazia. L'evo è anche chiamato il "tempo angelico" da Agostino, o il "tempo discreto", in quanto misura come il tempo le attività angeliche che non passano però dalla potenza all'atto in un moto continuo, dove c'è un'estensione o una quantità, ma appunto in un moto discreto su azioni spirituali*]

I^a q. 10 a. 5, ad 2 argumentum

L'evo è tutto insieme; ma non è eternità, perché è **compatibile con un prima e un dopo**.

I^a q. 10 a. 5, ad 3 argumentum

Nell'angelo la differenza tra passato e futuro non è nel suo essere, ma solo rispetto alle mutazioni annesse. Ma quando noi diciamo che l'angelo è, o che è stato, o che sarà, si tratta di differenze dovute al modo di concepire della nostra intelligenza, la quale apprende l'essere dell'angelo in confronto alle varie parti del tempo. E quando (la nostra mente) dice che l'angelo è o che è stato, afferma una verità (talmente necessaria) che la stessa potenza divina non potrebbe conciliarla col suo contrario; quando invece dice che sarà afferma una cosa inesistente. Quindi, siccome **l'essere e il non essere dell'angelo** è soggetto alla divina **potenza**, Dio, assolutamente parlando, può far sì che non sia nel futuro; non può però far sì che non sia mentre è, o che non sia stato dopo che è stato.

I^a q. 10 a. 5, ad 4 argumentum

La durata dell'evo è infinita nel senso che non è limitata dal tempo. Ora, ad ammettere **qualche cosa di creato come infinito, nel senso** [*che il suo essere*] **di non limitato da qualche altra cosa**, non c'è nessun inconveniente. [*non è un'infinità 'simpliciter' nella totalità delle perfezioni, ma 'secundum quid' sotto un aspetto ben definito in un ordine specifico di perfezione; e l'Evo misura appunto questa perfezione e la persistenza della sostanza angelica*]

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non vi sia soltanto un evo.

I^a q. 10 a. 6, arg. 1

Infatti: Nei libri **apocrifi di Esdra (1. 3, c. 4, 40)** è scritto: "La maestà e la potestà degli evi è presso di Te, o Signore!".

I^a q. 10 a. 6, arg. 2

Diversità di **generi** richiede diversità di **misure**. Ora, alcuni eviterni sono d'ordine corporale, cioè i corpi celesti; altri sono sostanze spirituali, cioè gli angeli. Non vi è dunque un evo soltanto.

I^a q. 10 a. 6, arg. 3

Siccome evo è nome di durata, cose che hanno un solo evo, hanno anche una sola durata. Ora, tutti gli esseri eviterni non hanno una sola durata; perché alcuni principiano ad essere dopo gli altri, come è chiaro massime delle anime umane. Non vi è dunque un evo solo.

I^a q. 10 a. 6, arg. 4

Enti tra loro indipendenti non pare che abbiano una sola misura di durata: la ragione infatti per cui tutte le cose temporanee sembrano soggette a un unico tempo, è che di tutti i movimenti è causa, in qualche maniera, il primo moto [=la prima sfera], **il quale per primo è misurato dal tempo**. Ora, gli esseri eviterni non dipendono l'uno dall'altro; perché un angelo non è causa d'un altro angelo. Dunque non vi è un evo solo.

[La prima sfera era la causa e la misura di tutti i mutamenti del mondo fisico e, in riferimento a quella sfera, il tempo diventava un accidente intrinseco di ogni ente. Oggi sappiamo dalla fisica moderna che non esiste un moto stellare che sia la causa e la misura di tutti i moti, sebbene la legge dell'attrazione delle masse conservi la regola e la misura e, nel nostro caso specifico, i movimenti di rotazione e di rivoluzione della terra scandiscono la misura e l'unità del tempo di tutti i movimenti. Al tempo di Tommaso la fisica non conosceva ancora la legge della relatività sullo spazio, sul moto e sul tempo e tuttavia si erra se si attribuisce a queste realtà un soggettivismo assoluto, che diventa una conclusione filosofica e non scientifica per giustificare poi il relativismo assoluto e negare ogni principio morale e trascendente. In verità il relativismo di Einstein è definito da una legge ben precisa: $E = m c^2$ dove $E =$ indica l'energia totale relativistica di un corpo; $m =$ la sua massa relativistica; $c =$ la costante velocità della luce nel vuoto: una realtà misurabile permane sotto la relatività delle misure. E' certamente vero perciò che due eventi possono essere simultanei in un sistema di riferimento ma non in un altro sistema inerziale rispetto ad esso (non a caso ma secondo nuove leggi sconosciute alla fisica aristotelica), ma è pur vero che se esiste soltanto un tempo relativo rispetto a un osservatore, esiste anche un tempo proprio per ogni sistema di riferimento, che nel nostro caso è la Terra. La lungimiranza di Tommaso si rivela nella definizione dell'Evo che diventa una misura alternativa al tempo e una logica premessa ad altre dimensioni non più soggette necessariamente al tempo.]

I^a q. 10 a. 6. SED CONTRA:

L'evò è più semplice del tempo e si accosta di più all'eternità. Ora, il tempo è uno solo. Dunque con più ragione l'evò.

I^a q. 10 a. 6. RESPONDEO:

Su questo punto vi sono due opinioni: c'è chi dice che vi è **un solo evò**, e c'è chi dice che ve ne sono **molte**. Per sapere quale delle due sia la più vera, bisogna considerare donde deriva **l'unità del tempo**: perché alla conoscenza delle cose spirituali noi arriviamo mediante le corporali.

- Dunque, dicono alcuni che per tutte le cose temporali vi è un solo tempo perché una sola è la serie dei numeri per tutte le cose numerate: infatti, secondo Aristotele, il tempo non è che numero. - Ma la ragione è insufficiente, perché il tempo non è un numero preso come astratto e separato dalle cose numerate, ma come ad esse inerente, ché altrimenti non sarebbe continuo: così dieci braccia di panno non sono continue a causa del numero (10), ma del numerato (cioè del panno stesso). Ora, il numero come si trova in concreto nelle cose numerate non è identico per tutte, ma diverso per ogni cosa diversa.

Quindi altri assegnano come causa dell'unità del tempo l'unità dell'eternità, la quale è il principio di ogni durata. E così, tutte le durate sono una cosa sola, se si considera il loro principio; ma sono molte, se si considera la diversità degli esseri che ricevono la loro durata dall'influsso della prima causa.

- Altri invece assegnano come causa dell'unità del tempo la materia prima, la quale è il primo soggetto del movimento, la cui misura è il tempo. Ma nessuna di queste due spiegazioni è sufficiente, perché le cose che hanno in comune la causa o il soggetto, specie se remoto, non sono una cosa unica in senso pieno e assoluto, ma in senso relativo.

La vera ragione dell'**unità del tempo** è dunque **l'unità del primo moto [la prima sfera]**, il quale, essendo semplicissimo, **regola** tutti gli altri, come insegna Aristotele. Così dunque il tempo non sta in **relazione** con quel moto **soltanto** come la misura col misurato, **ma anche come l'accidente col soggetto**, e così riceve da esso la sua unità. Rispetto agli altri moti invece dice un rapporto solo come una misura al misurato. **Per cui non si moltiplica [l'unità del tempo] col moltiplicarsi di essi, perché un'unica misura separata è buona per misurare innumerevoli oggetti.**

Posto ciò, bisogna sapere che **riguardo alle sostanze spirituali vi fu doppia opinione.**

- Alcuni, come **Origene**, hanno sostenuto che tutte quante son derivate da Dio **uguali** tra loro; o, per lo meno, come altri han detto, molte di esse.

- **Invece altri hanno detto che tutte le sostanze spirituali sono provenute da Dio secondo una certa gerarchia e con un certo ordine.** Tale sembra essere il sentire di **Dionigi**, il quale asserisce che tra le sostanze spirituali vi sono le prime, le intermedie e le ultime, anche in un medesimo ordine di angeli. **Secondo la prima opinione, dunque, è necessario dire che vi sono più evi, in quanto che vi sono più eviterni primi ed eguali.** Invece secondo l'altra opinione bisogna dire che vi è un solo evò; perché, essendo ogni cosa misurata con ciò che vi è di più

semplice nel suo genere, come dice Aristotele, è necessario ammettere che l'essere di tutti gli eviterni abbia per misura **l'essere del primo eviterno**, il quale è tanto più semplice quanto più eccelso *[Per analogia si prendono come termine di confronto le opere d'arte più perfette prodotte dall'intelletto dell'uomo in riferimento alla loro unità, semplicità e quantità di perfezione]*. E poiché questa seconda opinione è la più vera come dimostreremo in seguito, ammettiamo fin da ora che **vi è un solo evo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 10 a. 6, ad 1 argumentum

Evo, qualche volta, si prende per **secolo**, il quale è un periodo di durata di qualche cosa: ed in questo senso si dice che ci sono molti evi, come molti secoli.

I^a q. 10 a. 6, ad 2 argumentum

Sebbene i corpi celesti e le creature spirituali differiscano nella loro natura generica; tuttavia **convengono in questo, che tutti hanno l'essere intrasmutabile**, e per questo hanno per misura l'evo.

I^a q. 10 a. 6 ad 3 argumentum

Neanche le cose temporali nascono tutte insieme, e tuttavia hanno un unico tempo, perché la prima (di esse) *[primo cielo]* è misurata dal tempo. Così tutti gli eviterni hanno un unico evo a motivo del primo tra essi, anche se non cominciano tutti insieme.

I^a q. 10 a. 6 ad 4 argumentum

Perché più cose abbiano una stessa misura non si richiede che una sia causa di tutte le altre; basta che sia la più semplice.

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > **L'unità di Dio**

Prima parte, Questione 11

Proemio

Dopo quanto si è detto rimane da trattare dell'unità di Dio. Su questo argomento poniamo quattro quesiti:

1. Se l'unità aggiunga qualche cosa all'essere;
2. Se ci sia opposizione tra l'uno e i molti;
3. Se Dio sia uno;
4. Se sia sommamente uno.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'unità aggiunga qualche cosa all'essere.

I^a q. 11 a. 1, arg. 1

Infatti: Tutto ciò che è posto in un genere determinato (di realtà), vi è posto perché si aggiunge (come determinazione) all'ente, il quale abbraccia tutti i generi. Ora **l'uno** appartiene ad un **genere** determinato, perché principio del numero, il quale è una specie del genere **quantità**. Dunque l'uno aggiunge qualche cosa all'ente.

I^a q. 11 a. 1, arg. 2

Ciò che divide o distingue qualche cosa di generico, risulta da un'aggiunta al dato generico. Ora, **l'ente si divide in uno e molti**. Dunque l'uno aggiunge qualche cosa all'ente.

I^a q. 11 a. 1, arg. 3

Se l'uno non aggiunge nulla all'ente, dire uno e dire ente sarebbe la stessa cosa. Ora, è un gioco di parole dire ente. Dunque sarebbe un gioco anche il dire ente uno: il che è falso. **Dunque l'unità aggiunge qualche cosa all'ente**.

I^a q. 11 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi dice: "**Niente vi è tra gli esistenti che non partecipi dell'uno**". E ciò non sarebbe se l'uno aggiungesse all'ente qualche cosa che lo coartasse. Dunque l'unità nulla aggiunge all'essere.

I^a q. 11 a. 1. RESPONDEO:

L'unità non aggiunge all'essere nessuna realtà, ma solo la negazione della divisione; poiché uno non altro significa che **ente indiviso**. E da ciò appare chiaro che l'uno si identifica con l'ente. Infatti, ogni ente o è semplice o composto. **Quello semplice non è attualmente diviso e neppure è divisibile**. **Quello composto non esiste finché le sue parti sono divise**, ma solo dopo che l'hanno costituito e composto. Quindi è manifesto che l'essere di qualsiasi cosa consiste nell'indivisione. Di qui deriva che ogni cosa come conserva il proprio essere, così conserva la propria unità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 11 a. 1, ad 1 argumentum

Alcuni, pensando che fosse una stessa cosa **l'uno che coincide con l'essere, e l'uno che è principio del numero**, si divisero in sentenze opposte.

- **Pitagora e Platone**, vedendo che **l'uno, il quale si identifica con l'ente**, non aggiunge alcunché di reale sopra l'ente, ma significa la sostanza dell'ente in quanto è indivisa, stimarono che fosse altrettanto dell'uno che è principio del numero. E poiché il numero si compone di unità, credettero che i numeri fossero le essenze di tutte le cose.

- Al contrario **Avicenna**, considerando che l'uno, principio del numero, aggiunge qualche cosa di reale alla sostanza dell'ente (ché altrimenti il numero composto di unità non sarebbe una specie della quantità) credette che l'uno, il quale coincide con l'ente, aggiungesse qualche cosa di reale alla sostanza dell'ente, **come bianco a uomo**.

- Ma questo è manifestamente falso; perché **ciascuna cosa è una in forza della propria sostanza**. Se, infatti, ciascuna cosa fosse una per qualche cos'altro, essendo quest'altra entità a sua volta una, se fosse una anch'essa per qualche altra cosa, si andrebbe all'infinito. Quindi bisogna fermarsi al primo.

- In conclusione, deve asserirsi che **l'uno il quale si identifica con l'essere non aggiunge realtà alcuna all'ente; ma l'uno che è principio del numero aggiunge all'ente qualche cosa, che appartiene al genere di quantità**.

I^a q. 11 a. 1, ad 2 argumentum

Niente impedisce che quanto sotto un aspetto è diviso, sotto un altro sia indiviso, come ciò che è diviso numericamente, è indiviso secondo la specie: e così accade che una cosa sia una in un modo, e molteplice in un altro. Ma tuttavia, se tale cosa è indivisa assolutamente parlando; o perché è indivisa secondo ciò che appartiene alla sua essenza, sebbene sia divisa quanto alle parti non essenziali, come ciò che è uno in ragione del soggetto e molteplice secondo gli accidenti; o perché è indivisa in atto e divisibile in potenza, come ciò che è una cosa sola in rapporto al tutto e molteplice in rapporto alle parti: tale essere sarà uno assolutamente parlando, e molteplice sotto un certo aspetto. Se poi, viceversa, una cosa è indivisa sotto un certo aspetto e divisa assolutamente parlando - perché è divisa secondo l'essenza e indivisa secondo ragione, oppure secondo il principio o la causa -: allora sarà molteplice assolutamente parlando e una sotto un certo aspetto; come è il caso di ciò che è molteplice numericamente e uno specificamente o secondo la causa. Così dunque l'ente si divide in uno e molti, ma in questo senso: uno in modo assoluto, e molteplice sotto un certo aspetto. Infatti una molteplicità di cose non sarebbe contenuta sotto l'ente se non fosse contenuta in qualche modo sotto l'uno. Dice infatti **Dionigi** che "**non vi è moltitudine [secundum quid] che non partecipi all'unità; ma**

- quel che è molteplice a motivo delle parti, è uno in quanto tutto;

- e cose, che sono molteplici a causa degli accidenti, sono una cosa sola quanto al soggetto;

- e cose molteplici quanto al numero sono una cosa sola quanto alla specie;

- e cose molteplici quanto alla specie sono una quanto al genere;

- e cose molteplici quanto alle derivazioni sono una sola cosa quanto al principio".

I^a q. 11 a. 1, ad 3 argumentum

Non è quindi un giochetto dire ente uno, perché **uno aggiunge a ente qualche cosa di concettualmente diverso.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'uno e i molti non si oppongono..

I^a q. 11 a. 2, arg. 1

Infatti: Nessun contrario si afferma del suo contrario. Ora, secondo il già detto, ogni molteplice è in qualche modo uno. Dunque l'uno non si oppone ai molti. *[bisogna specificare il genere di opposizione]*

I^a q. 11 a. 2, arg. 2

Nessuna cosa è costituita dal suo opposto. Ora, l'**unità** costituisce la **moltitudine** *[bisogna vedere che cosa s'intende per moltitudine: certo in un tutto omogeneo non in un tutto eterogeneo]*. Dunque non si oppone ad essa.

I^a q. 11 a. 2, arg. 3

Ad una cosa se ne oppone un'altra sola. Ora, al **molto** si oppone il **poco**. Dunque non gli si oppone l'**uno**.

I^a q. 11 a. 2, arg. 4

Se l'uno si oppone alla **moltitudine**, le si oppone come l'**indiviso** al **diviso**: e così le si oppone come la privazione alla qualità corrispondente. Ora, ciò sembra che ripugni, perché ne verrebbe che l'unità sia posteriore alla moltitudine e che si definisca per mezzo di essa, mentre invece la moltitudine si definisce per mezzo dell'unità. Vi sarebbe quindi un circolo vizioso nella definizione: il che non si può ammettere. Dunque l'uno e i molti non sono tra loro opposti.

I^a q. 11 a. 2. SED CONTRA:

Opposte tra loro sono quelle cose le cui nozioni sono contrastanti. Ora, la nozione dell'uno consiste nella **indivisibilità**, mentre quella della moltitudine contiene in sé la **divisione**. Dunque l'uno e i molti sono tra loro opposti.

I^a q. 11 a. 2. RESPONDEO:

L'uno si oppone ai molti, ma in maniere diverse *[diverse sono le possibili opposizioni]:*

*[- Due termini, per esempio 'coraggioso' e 'vile', sono in **opposizione contraria** quando uno è la negazione dell'altro all'interno dello stesso genere. La contrarietà è la negazione che trasforma un termine nel suo opposto all'interno di uno certo genere.]*

*[- Ma alcuni termini non presentano questa caratteristica: pur appartenendo a un genere, non presentano una gradazione: ad esempio 'cameriera', 'maestro', '4'... Non c'è un contrario per questi termini, perché il genere a cui appartengono non prevede una gradazione. Tuttavia di questi termini si dà una negazione, cioè vi è comunque una relazione di opposizione tra 'cameriera' e 'non-cameriera', 'maestro' e 'non-maestro', '4' e 'non-4'. In questo caso siamo in una **opposizione contraddittoria**.]*

- L'uno, infatti, che è **principio del numero**, si oppone alla pluralità numerica, **come la misura al misurato**; poiché uno include il concetto di prima misura, e il numero è la moltitudine misurata dall'uno, come dimostra Aristotele. **[opposizione relativa, non mutua: l'unità misura la moltitudine, non viceversa.]**

- L'uno, invece, che si identifica con l'ente, si oppone alla molteplicità a modo di privazione, **[non può essere diviso] cioè come l'indiviso si oppone a ciò che è diviso. [opposizione privativa]**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 11 a. 2, ad 1 argumentum

Nessuna privazione toglie completamente l'essere, perché la privazione è negazione ma in un soggetto, come dice Aristotele. Tuttavia ogni privazione toglie una qualche entità. Perciò, se si tratta dell'ente stesso, avviene, a causa dell'universalità del termine, che la privazione di entità si determini sull'ente medesimo: il che non accade invece nelle privazioni di forme particolari: della vista, della bianchezza e simili. E come per l'ente, così è per l'uno e per il bene, che si identificano con l'ente: infatti la privazione del bene si fonda su qualche bene, e parimente la privazione dell'unità si fonda su qualche unità. Di qui può capitare che la moltitudine sia una certa unità, e il male un certo bene, e che il non-ente sia un certo ente. Tuttavia un contrario non si può predicare del suo contrario; **perché l'uno si prende in senso assoluto, l'altro in senso relativo**. Ciò infatti che è ente in un certo qual modo, perché in potenza, è non-ente in senso assoluto, cioè in atto: così ciò che è ente in senso assoluto, come sostanza, sotto un certo aspetto può essere non-ente, rispetto cioè a qualche entità accidentale. **Parimente dunque, ciò che è bene (soltanto) sotto un certo aspetto [(secundum quid) ad es.: un buon (capace nel suo lavoro) contadino] può essere male [cattivo] assolutamente parlando [un contadino cattivo (di animo)], o viceversa. Così anche ciò che in senso pieno e assoluto è uno può essere molteplice sotto un certo aspetto; e viceversa. [esempio chiarificatore: così tutti gli uomini sono una cosa sola secondo la specie (secundum quid); ma sono moltitudine, ossia non una cosa sola ma più, parlando senza aggiunte (simpliciter)]**

I^a q. 11 a. 2, ad 2 argumentum

Il tutto è di due specie: c'è il **tutto omogeneo**, il quale si compone di parti simili, e c'è il **tutto eterogeneo**, che si compone di parti dissimili. **In un tutto omogeneo, le parti che lo costituiscono hanno la forma (e la natura) del tutto, come ciascuna parte di acqua è acqua: e in tal modo è costituito il continuo dalle sue parti. In ogni tutto eterogeneo invece, qualsiasi parte manca della forma del tutto: nessuna parte della casa infatti è casa, e nessuna parte dell'uomo, è uomo. E un tale tutto [eterogeneo] è la moltitudine**. Ora dunque, proprio in quanto la parte della moltitudine non ha la forma di essa, la moltitudine si compone di unità, come la casa è

formata di non-case; non già che le unità costituiscano la moltitudine per la loro indivisibilità, per cui le si contrappongono, ma per la loro entità: come le parti della casa costituiscono la casa in quanto sono dei corpi, non già perché sono non-case.

I^a q. 11 a. 2, ad 3 argumentum

Il termine "**molto**" si può prendere in **due sensi**. Per primo, in **modo assoluto**: e così si oppone all'**uno**. In secondo luogo **in quanto implica un certo eccesso**; e così si oppone al **poco**. Quindi nel primo senso, due son già molti; ma non nel secondo.

I^a q. 11 a. 2, ad 4 argumentum

L'uno si oppone ai molti come **privazione**, in quanto nel loro concetto i molti implicano l'idea di divisione [*l'uno no*]. Quindi che la divisione sia prima dell'unità è necessario non assolutamente, ma secondo il nostro modo di conoscere. Perché noi conosciamo le cose **semplici mediante le composte**, tanto che definiamo il punto: "ciò che non ha parti", oppure: "il principio della linea". **Ma la moltitudine, anche logicamente, è posteriore all'unità**; perché noi non possiamo intendere come due cose tra loro divise costituiscano una moltitudine se non perché attribuiamo all'una e all'altra l'unità. Ed è per questo che l'uno si mette nella definizione della moltitudine, e non già la moltitudine nella definizione dell'unità. Ma appena negato l'ente l'intelletto concepisce la divisione. Cosicché **prima di tutto si presenta alla nostra intelligenza l'ente**; in secondo luogo, (riflettendo) che questo ente non è quell'altro ente, si apprende la **divisione**; in terzo luogo, l'**uno**; in quarto luogo, la **moltitudine**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non sia uno..

I^a q. 11 a. 3, arg. 1

Infatti: **S. Paolo (1Cor. 8,5)** dice: "**Ci sono molti dei e molti signori**".

I^a q. 11 a. 3, arg. 2

L'uno che è principio del numero non si può attribuire a Dio, perché a Dio non si può attribuire nessuna quantità. Parimente non gli si può attribuire l'uno che si identifica con l'ente, perché esso importa privazione, e ogni privazione è un'imperfezione, che disdice a Dio. Non deve dirsi, dunque, che Dio sia uno.

I^a q. 11 a. 3. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio, 6, 4** sta scritto: "**Ascolta, Israele: Il Signore Dio tuo è uno solo**".

I^a q. 11 a. 3. RESPONDEO:

Che Dio sia uno si dimostra in tre modi.

-Primo, dalla sua semplicità. È evidente che ciò, per cui un essere singolo viene costituito soggetto individuale, in nessuna maniera è comunicabile a più d'uno. P. es., ciò per cui Socrate è uomo, è comunicabile a molti; ma ciò per cui Socrate è quest'uomo qui, non può convenire che a uno solo. Se dunque Socrate fosse costituito uomo da ciò per cui è quest'uomo, come non vi possono essere più Socrati, così non vi potrebbero essere più uomini. Ora, questo avviene di Dio: perché **Dio è la sua stessa natura [q 3]**, come si è già dimostrato. Per l'identico motivo, dunque, egli è Dio e questo Dio. Impossibile, quindi, che vi siano più dei.

-Secondo, dall'infinità della sua perfezione. Si è dimostrato sopra [q 4], che Dio comprende in se stesso tutta la perfezione dell'essere. Se dunque ci fossero più dei, bisognerebbe che in qualche cosa differissero: quindi qualche cosa converrebbe all'uno che non converrebbe all'altro. E se questo qualche cosa fosse una privazione, l'uno non sarebbe pienamente perfetto; se poi fosse una perfezione, l'altro ne sarebbe mancante. È dunque impossibile che vi siano più dei. Ond'è che gli stessi filosofi dell'antichità, come costretti dalla verità stessa, riconoscendo l'esistenza di un principio infinito, riconobbero che questo principio è uno soltanto.

-Terzo, dall'unità del mondo. Le cose tutte che esistono si mostrano vicendevolmente ordinate dal momento che le une servono alle altre. Ora, cose diverse non concorderebbero in un medesimo ordinamento, se non vi fossero indirizzate da un agente unico. Infatti, più cose sono riunite meglio in un ordine da un solo agente che da molti; perché l'uno è causa per se dell'unità, mentre i molti non sono causa dell'unità se non accidentalmente, in quanto cioè anch'essi in qualche modo formano un'unità. Siccome, dunque, quello che è primo è perfettissimo e per sé (cioè in forza di se stesso), e non per accidens (in forza di altro), è necessario che il primo agente che riunisce tutte le cose in un solo ordine, sia uno solamente. E questi è Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 11 a. 3, ad 1 argumentum

Si parla di molti dei secondo l'errore di certuni che adoravano molti dei, pensando che i pianeti e le altre stelle, oppure le singole parti del mondo fossero dei. Cosicché (l'Apostolo) soggiunge: "Ma per noi c'è un unico Dio".

I^a q. 11 a. 3, ad 2 argumentum

-L'uno che è principio del numero non si attribuisce a Dio; ma solo alle cose (corporee) che hanno l'essere nella materia. L'uno, infatti, che è principio del numero, è del genere delle entità matematiche, le quali esistono (di fatto) nella materia, ma dalla ragione vengono astratte e separate da essa.

-L'uno invece, **che si identifica con l'ente**, è un'entità metafisica, che essenzialmente non dipende dalla materia. E sebbene in Dio non vi sia privazione di sorta, tuttavia, dato il nostro modo di intendere, da noi non è conosciuto se non per via di negazioni e di eliminazioni. E così niente vieta che si enuncino di Dio **termini negativi**; p. es., che è **incorporeo, infinito**. E in tal modo si dice che Dio è uno.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Dio non sia sommamente uno.

I^a q. 11 a. 4, arg. 1

Infatti: Uno dice assenza di divisione. Ora, una privazione non ammette il più e il meno. Dunque Dio non è uno più di ogni altro ente che è uno.

I^a q. 11 a. 4, arg. 2

Niente è più indivisibile di ciò che è indivisibile in atto ed in potenza, come il **punto** e l'**unità**. Ora, una cosa intanto si dice maggiormente una in quanto è indivisibile. Dunque Dio non è più uno dell'unità e del punto.

I^a q. 11 a. 4, arg. 3

Ciò che è buono per essenza, è buono al sommo: dunque ciò che è uno per la sua essenza, è uno al massimo grado. Ora, **ogni ente è uno per la sua essenza**, come dimostra il Filosofo. Dunque ogni ente è uno al massimo grado e quindi, Dio non è uno più che gli altri esseri.

I^a q. 11 a. 4. SED CONTRA:

S. Bernardo dice "che fra tutti gli esseri, che si dicono uno, sta al vertice l'unità della Trinità divina".

I^a q. 11 a. 4. RESPONDEO:

Siccome l'uno è l'ente indiviso, perché una cosa sia massimamente una, bisogna che sia e massimamente ente e massimamente indivisa. Ora, l'una e l'altra condizione si verifica in Dio. Egli infatti è massimamente ente, perché è ente non dall'avere un certo essere determinato da una qualche natura (o essenza) alla quale sia stato unito; ma (perché) è lo stesso essere sussistente, illimitato in tutti i sensi. È poi massimamente indiviso, in quanto non è divisibile per nessun genere di divisione né in atto, né in potenza, essendo semplice sotto tutti gli aspetti, come abbiamo già dimostrato. È dunque evidente che Dio è sommamente uno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 11 a. 4, ad 1 argumentum

Sebbene la privazione di suo non ammetta il più e il meno, tuttavia, in base ai loro contrari [*avararo/prodigo; Mario/Andrea*] che comportano un più e un meno, anche i termini che indicano privazione si predicano secondo un più e un meno. A seconda, quindi, che una cosa è divisa o divisibile di più o di meno o in nessun modo, è detta o meno o più o sommamente una.

I^a q. 11 a. 4, ad 2 argumentum

Il **punto e l'unità**, che è principio del numero, non sono enti al massimo grado, non avendo l'essere se non in un soggetto (cioè perché **sono accidenti**). Perciò nessuno dei due è uno al massimo grado. Infatti come il (loro) soggetto non è massimamente uno, per la diversità (palese) di accidente e sostanza, così neppure gli accidenti.

I^a q. 11 a. 4, ad 3 argumentum

Sebbene ogni ente sia **uno per la sua essenza**, l'essenza di ciascuno non causa però ugualmente l'unità: perché l'essenza di alcuni *[Gli enti corporei, pur di un unico ente, sono caratterizzati da molteplici accidenti e condizioni potenziali]* è composta di più elementi, non così quella di altri *[Gli enti spirituali, pur in una unità maggiore, conoscono affetti e moti intellettivi, entrambi poi non sono la causa della loro unità essenziale, poiché traggono il loro essere da una partecipazione all'Essere supremo]*.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > **La nostra conoscenza di Dio**

Prima parte, Questione 12

Proemio

Dopo avere considerato nelle questioni antecedenti come è Dio in se stesso, **resta da esaminare quale egli è nella nostra conoscenza, cioè come da noi è conosciuto**. Intorno a ciò si fanno tredici quesiti:

1. Se un qualche intelletto creato possa vedere l'essenza di Dio;
2. Se l'essenza di Dio sia vista dall'intelletto mediante una specie creata;
3. Se l'essenza di Dio possa esser vista dagli occhi corporei;
4. Se una sostanza intellettuale creata sia capace con le sue forze naturali di vedere l'essenza di Dio;
5. Se l'intelletto creato abbisogni, per vedere l'essenza di Dio, di un lume creato;
6. Se tra coloro che vedono l'essenza di Dio uno veda più perfettamente di un altro;
7. Se qualche intelletto creato possa comprendere l'essenza di Dio;
8. Se l'intelletto creato vedendo l'essenza di Dio conosca in essa tutte le cose;
9. Se ciò che ivi conosce, lo conosca mediante delle immagini;
10. Se le cose che vede in Dio le conosca tutte insieme;
11. Se qualche uomo nello stato di viatore possa vedere l'essenza di Dio;
12. Se in questa vita con la ragione naturale possiamo conoscere Dio;

13. Se al di sopra della cognizione della ragione naturale, si dia nella vita presente una conoscenza di Dio mediante la grazia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessun intelletto creato possa vedere Dio nella sua essenza.

I^a q. 12 a. 1, arg. 1

Infatti: Il **Crisostomo**, commentando il detto di **S. Giovanni, 1, 18**: "Nessuno ha visto mai Dio", dice: "Ciò che Dio è, non soltanto i profeti, ma non l'hanno conosciuto neanche gli angeli e gli arcangeli: come, infatti, ciò che è di natura creata, potrebbe vedere l'Increato?". Anche **Dionigi** parlando di Dio, dice: "Non se ne ha la sensazione, né l'immaginazione, né l'opinione, né l'idea, né la scienza".

I^a q. 12 a. 1, arg. 2

Ogni **infinito**, in quanto tale, è **sconosciuto**. Ma **Dio**, come si è già dimostrato, è infinito. Dunque Dio è per sua natura sconosciuto.

I^a q. 12 a. 1, arg. 3

L'intelletto creato non conosce che gli esistenti, perché ciò che per primo cade sotto l'apprensione intellettuale è l'ente (= l'esistente). Ora, **Dio non è un esistente, ma è sopra gli esistenti**, come afferma **Dionigi**. Quindi Dio non è intelligibile, ma oltrepassa ogni intelletto.

I^a q. 12 a. 1, arg. 4

Tra il conoscente e il conosciuto ci deve essere una certa proporzione, essendo il conosciuto una perfezione del conoscente. Ora, **tra l'intelletto creato e Dio non vi è proporzione alcuna, essendovi tra l'uno e l'altro una distanza infinita**. Dunque l'intelletto creato non può conoscere l'essenza di Dio.

I^a q. 12 a. 1. SED CONTRA:

C'è il detto di **S. 1 Giovanni, 3, 2**: "Lo vedremo come egli è".

I^a q. 12 a. 1. RESPONDEO:

Ogni essere è conoscibile nella misura che è in atto; e Dio, che è atto puro senza mescolanza alcuna di potenza, di per se stesso è sommamente conoscibile. Ma ciò che in se stesso è sommamente conoscibile, per un qualche intelletto può non essere conoscibile a motivo della **sproporzione tra l'intelligibile e questo intelletto**; come il sole, che è visibile al massimo grado, non può esser visto dal pipistrello, per eccesso di luce. In base a questa riflessione alcuni hanno sostenuto che nessun intelletto creato può vedere l'essenza di Dio.

Ma ciò è inammissibile. Infatti:

- siccome l'ultima beatitudine dell'uomo consiste nella sua più alta operazione, che è l'operazione intellettuale, se l'intelletto creato non può in nessun modo conoscere l'essenza di Dio, una delle due: o mai raggiungerà la beatitudine, o essa consisterà in altra cosa diversa da Dio. **E questo è contro la fede.** Ed invero, l'ultima perfezione della creatura ragionevole si trova in Colui che è il principio del suo essere, giacché ogni cosa in tanto è perfetta in quanto raggiunge il suo principio.

- Parimente, (tale sentenza) **sconfina anche dalla ragione**, perché nell'uomo è naturale il desiderio, quando vede un effetto, di conoscerne la causa: di qui il sorgere dell'ammirazione negli uomini. Se dunque l'intelligenza della creatura ragionevole non potesse giungere alla Causa suprema delle cose, in essa rimarrebbe **vano il desiderio naturale**. Quindi bisogna assolutamente ammettere che i beati vedono l'essenza di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 1, ad 1 argumentum

L'uno e l'altro testo parlano della **cognizione comprensiva**. Infatti, **Dionigi** alle parole riportate premette queste altre: "**Per tutti, universalmente, Egli è incomprendibile, e non se ne ha la sensazione**", ecc. Ed il **Crisostomo**, poco dopo le parole riferite, soggiunge: "**Visione, qui, dice perfetta contemplazione e comprensione del Padre, tanta quanta il Padre ne ha del Figlio**".

I^a q. 12 a. 1, ad 2 argumentum

L'infinito derivante dalla materia non attuata dalla forma è **di per sé inconoscibile**; perché ogni conoscenza si ha in forza della forma. Ma l'infinito proprio della forma non coartata dalla materia, è, di per sé, conoscibile al sommo. Ora, Dio è infinito così e non nel primo modo, come è chiaro da quel che precede.

I^a q. 12 a. 1, ad 3 argumentum

Si dice di Dio che non è un esistente, non quasi non esista in alcun modo, ma perché è al di sopra di ogni esistente, in quanto è la sua stessa esistenza. Quindi da ciò non segue che sia del tutto **inconoscibile**, ma che **supera ogni conoscimento**; il che equivale a dire che è **incomprendibile**.

I^a q. 12 a. 1, ad 4 argumentum

Si deve parlare di **due generi di proporzioni**:

- In un primo caso si tratta del **rapporto determinato** di una quantità rispetto a un'altra: così il doppio, il triplo, l'uguale sono specie di proporzioni.

- In un secondo modo si chiama proporzione **qualsiasi rapporto di una cosa con un'altra**. Ed in questo senso vi può essere una proporzione della creatura rispetto a Dio, in quanto essa sta a lui **come l'effetto sta alla causa**, e come **la potenza sta all'atto**. E in questo senso l'intelletto creato può essere proporzionato a conoscere Dio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'essenza di Dio sia vista dall'intelletto creato per mezzo di una qualche immagine.

I^a q. 12 a. 2, arg. 1

Infatti: Sta scritto: "Sappiamo che quando si manifesterà, saremo simili a lui (cioè ne avremo la somiglianza o l'immagine), e lo vedremo così come egli è" (1Gv. 3,2).

I^a q. 12 a. 2, arg. 2

Scriva **S. Agostino**: "Quando conosciamo Dio, si forma in noi una certa immagine di Dio".

I^a q. 12 a. 2, arg. 3

L'intelletto in atto è l'(oggetto) intelligibile in atto, come il senso in atto è il sensibile in atto. *[E' la gnoseologia aristotelica-tomista: nell'atto del conoscere la facoltà conoscitiva diventa l'oggetto conosciuto sia nel senso sia nell'intelletto; in quell'atto conosciuto e conoscibile diventano una sola cosa in un ordine superiore e immateriale (l'occhio che vede rosso, diventa il rosso veduto; l'intelletto che specula sulla natura dell'uomo, diventa la natura dell'uomo conosciuto)].* Ora, ciò non accade se non perché il senso è informato dalla rappresentazione della cosa sensibile e l'intelletto dall'immagine della cosa intelligibile. Dunque, se Dio è visto in atto dall'intelletto creato, è necessario che sia visto mediante una qualche immagine.

I^a q. 12 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino osserva che quando l'**Apostolo, 1Cor. 13, 12** dice: "in questo momento noi vediamo attraverso uno specchio in enigma [...allora vedremo faccia a faccia; ora io conosco parzialmente, allora conoscerò per intero, come anch'io sono stato conosciuto.], "col nome di specchio e di enigma si possono intendere designate dal medesimo Apostolo tutte le immagini capaci di farci conoscere Dio". Ma vedere Dio per essenza non è visione enigmatica o speculare, ma ad essa si contrappone. Dunque la divina essenza non è vista per mezzo di immagini.

I^a q. 12 a. 2. RESPONDEO:

Per ogni visione, sia sensibile che intellettuale, si richiedono due cose, cioè la facoltà visiva e l'unione della cosa vista con la vista; infatti non si dà visione in atto se non per questo, che la cosa vista è in qualche modo in chi vede. Quanto alle cose corporali è chiaro che la cosa vista non può essere con la sua essenza in chi vede, ma soltanto con la sua immagine: così nell'occhio c'è la rappresentazione della pietra, per mezzo della quale si ha la visione in atto, ma non la sostanza stessa della pietra. Se però si desse una cosa che nello stesso tempo fosse e causa della potenza visiva e oggetto visibile, colui che vede riceverebbe da essa necessariamente e la potenza visiva e la forma per la quale vedrebbe.

Ora è chiaro che Dio è autore dell'acume della nostra mente e può essere insieme oggetto della nostra intelligenza. E poiché l'acume intellettuale della creatura non è l'essenza di Dio, resta che sia una somiglianza e una partecipazione di lui che è la prima intelligenza. Perciò la capacità intellettuale della creatura è detta luce intellettuale, come derivazione dalla Prima Luce; sia che si tratti della capacità naturale, sia che si tratti d'una perfezione sopraggiunta nell'ordine della grazia o della gloria. Dunque **nella facoltà conoscitiva si richiede per vedere Dio una certa somiglianza (o immagine) di Dio, che renda l'intelletto capace di vedere Dio.**

Ma come oggetto visibile, il quale necessariamente deve in qualche maniera unirsi al soggetto conoscente, è impossibile che l'essenza di Dio sia vista mediante una qualche immagine creata:

- **Prima di tutto, perché in nessuna maniera, come dice Dionigi, si possono conoscere cose superiori con immagini di cose d'ordine inferiore:** con l'immagine, p. es., di un corpo non si può conoscere l'essenza di una cosa incorporea *[dal corpo di un uomo non si può conoscere una intelligenza angelica e da un pesce non si può conoscere un uomo]*. Molto meno, quindi, può essere vista l'essenza di Dio mediante una qualsiasi specie creata.

- **In secondo luogo, perché l'essenza di Dio è il suo stesso essere,** come si è dimostrato sopra; la quale cosa non può competere a nessuna forma creata. Nessuna forma creata può dunque essere immagine capace di rappresentare l'essenza di Dio al soggetto che vede.

- **Finalmente, perché la divina essenza è qualche cosa d'illimitato che contiene in se stessa in modo sovraeminente tutto ciò che può essere significato o inteso da un intelletto creato.** E questo in nessuna maniera può essere rappresentato da una qualsiasi specie creata; perché **ogni forma creata è sempre determinata secondo un certo grado** o di sapienza, o di potenza, o dell'essere stesso, o di cose simili. Quindi il dire che Dio è visto mediante qualche immagine, equivale a dire che l'essenza di Dio non è vista affatto: il che è falso.

Bisogna dunque concludere che per vedere l'essenza di Dio si richiede da parte della potenza visiva una certa (partecipazione o) somiglianza (di lui), cioè la luce della gloria, che corrobora l'intelletto alla visione di Dio; della quale luce è detto nel Salmo, 35, 10: "nella tua luce noi vedremo la luce". Non però si può vedere l'essenza di Dio mediante qualche immagine creata, che rappresenti questa divina essenza, così come è in se stessa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 2, ad 1 argumentum

Quel testo si riferisce alla somiglianza che si ha con la partecipazione della luce della gloria.

I^a q. 12 a. 2, ad 2 argumentum

S. Agostino ivi parla della conoscenza che si ha di Dio nella vita presente.

I^a q. 12 a. 2, ad 3 argumentum

L'essenza divina è lo stesso esistere. Quindi, **come le altre forme intelligibili, che non sono la loro esistenza, si uniscono all'intelletto mediante un determinato atto di esistenza,** col quale

informano l'intelletto e l'attuano; così l'essenza divina si unisce all'intelletto creato come oggetto già attualmente intelligibile, ponendo così in atto l'intelletto per mezzo di se medesima.

[Appunto perché Dio è l'essere stesso, l'atto purissimo dell'essere, può compiere quanto possono compiere le forme create mediante un qualche loro essere o atto, mediante un'immagine, che esprime all'intelletto il loro elemento specifico. Chi è superiore in perfezione può compiere anche meglio ciò che compie l'inferiore. Perciò l'essenza stessa di Dio, atto purissimo di ogni perfezione, si unisce al nostro intelletto rendendo deiforme il nostro intelletto, cioè assimilandolo a sé senza minimamente entrare in composizione con la nostra facoltà, quasi forma di essa, poiché ciò disdice a Dio. con questo atto si consegue il fine ultimo oltre il quale non resta più nulla da desiderare.]

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'essenza di Dio possa vedersi con gli occhi corporei.

I^a q. 12 a. 3, arg. 1

Infatti: Si dice nella Scrittura (**Giobbe, 19, 26**): "nella mia carne vedrò Dio"; e ancora: "per ascoltazione d'orecchi avevo udito di te; ora l'occhio mio ti vede" (**Giobbe, 42, 5**).

I^a q. 12 a. 3, arg. 2

S. Agostino scrive: "La potenza dei loro occhi", cioè dei glorificati, "sarà più gagliarda, non perché vedranno più acutamente degli stessi serpenti o delle aquile, come alcuni pensano (per quanto acuta infatti sia la vista di questi animali, essi non possono vedere altro che corpi); ma perché vedranno anche le cose incorporee". Ora, chi può vedere le cose incorporee, può essere elevato alla visione di Dio. Dunque (almeno) l'occhio glorificato può vedere Dio.

I^a q. 12 a. 3, arg. 3

Dio può essere visto dall'immaginazione dell'uomo: dice infatti **Isaia, 6, 1**: "Vidi il Signore assiso sopra un trono". Ora, questa visione che si deve all'immaginazione trae origine dal senso: infatti come dice Aristotele, la fantasia è "un movimento causato dal senso in atto". Dunque Dio si può percepire con visione sensibile.

I^a q. 12 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Nessuno ha mai visto Dio in questa vita così come egli è; e neppure nella vita degli angeli nessuno lo ha mai visto come con visione corporale si vedono le cose sensibili".

I^a q. 12 a. 3. RESPONDEO:

È impossibile che si possa percepire Dio con il senso della vista, o con qualche altro senso o potenza della parte sensitiva. Ed invero, ogni facoltà di tal genere è atto di un organo corporeo, come si dirà in seguito. L'atto poi è proporzionato al soggetto che deve attuare. Perciò nessuna potenza di tal genere può sorpassare la sfera delle cose corporee. Ora, Dio è incorporeo, come si è già dimostrato. Quindi non può essere visto né dal senso, né dall'immaginazione, ma dal solo intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 3, ad 1 argumentum

Quando (Giobbe) dice "nella mia carne vedrò Dio mio Salvatore", non deve intendersi che lo vedrà con il suo occhio di carne, ma che rivivendo nella sua carne, **dopo la risurrezione**, egli vedrà Dio. - Parimente quando afferma, "ora il mio occhio vede te", intende parlare **dell'occhio mentale**: come quando l'**Apostolo (Efesini, 1, 17-18)** dice: "affinché vi dia (il Signore) spirito di sapienza nella piena conoscenza di lui, e **siano illuminati gli occhi del vostro cuore**".

I^a q. 12 a. 3, ad 2 argumentum

S. Agostino qui parla come uno che indaga e fa delle ipotesi. Cosa che appare chiaramente da ciò che dice prima: "Saranno pertanto di ben altra potenza (gli occhi glorificati) se con essi si vedrà quella (divina) natura incorporea"; e subito dopo espone il suo pensiero dicendo: "È **assai credibile** che noi allora vedremo i corpi del nuovo cielo e della nuova terra in modo da percepire chiarissimamente Dio dovunque presente e governante tutte le cose, anche quelle corporee; non già come al presente si arriva a percepire, mediante l'intelligenza delle cose create, le cose invisibili di Dio; ma come, appena li guardiamo, vediamo e non solo crediamo che son vivi gli uomini tra cui si vive e che esercitano funzioni vitali". Da ciò è chiaro che egli intende dire che gli occhi glorificati vedranno Dio al modo stesso che ora i nostri occhi vedono la vita di un uomo. Ora, la vita non si percepisce con l'occhio corporeo come oggetto visibile per se stesso, ma come un **sensibile per accidens**; [*Si dice **sensibile per accidens** in contrapposizione al **sensibile per se**, una realtà che pur non essendo in sé del genere delle cose sensibili ma delle cose intelligibili, è tuttavia talmente connessa con le qualità sensibili, che l'intelligenza la coglie immediatamente. Così, per esempio, nella parola che udiamo come suono **sensibile per sé**, immediatamente percepiamo il significato intellegibile di essa. Il significato della parola è appunto un **sensibile per accidens**] un tale oggetto non è conosciuto dal senso, ma da un'altra facoltà conoscitiva nell'istante che avviene la sensazione. Che poi non appena visti oggetti corporali subito da essi si conosca mediante l'intelletto la divina presenza, dipende da due motivi: cioè dalla perspicacia dell'intelletto, e dal riverbero della divina chiarezza nei corpi rinnovellati.*

I^a q. 12 a. 3, ad 3 argumentum

Nella visione immaginaria non si vede l'essenza di Dio; ma si forma nell'immaginazione **una certa immagine rappresentativa di Dio secondo uno dei tanti modi figurati**, come nelle sante Scritture sono rappresentate **metaforicamente** le cose divine attraverso le cose sensibili.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un intelletto creato possa, con le sue forze naturali, vedere l'essenza divina.

I^a q. 12 a. 4, arg. 1

Infatti: **Dionigi** dice che l'angelo è "uno specchio puro, nitidissimo, che accoglie in sé, se è lecito dir così, tutta la bellezza di Dio". Ora, un oggetto (riflesso nello specchio) è visto appena visto lo specchio. Ma siccome l'angelo conosce naturalmente se stesso, sembra evidente che con le sue forze naturali intenda anche l'essenza divina.

I^a q. 12 a. 4, arg. 2

Un oggetto di per sé visibilissimo può diventare per noi meno visibile a causa della debolezza della nostra vista sia corporale che intellettuale. Ma l'intelletto dell'angelo non soffre di alcuna debolezza. Siccome dunque Dio in se stesso è quanto mai intelligibile, sembra evidente che lo sia anche per l'angelo. Conseguentemente se gli altri intelligibili li conosce con le sue forze naturali, con più ragione dovrà conoscere Dio.

I^a q. 12 a. 4, arg. 3

Il senso corporeo non può assurgere alla conoscenza della sostanza incorporea, perché oltrepassa la sua natura. Quindi, se vedere Dio nella sua essenza eccedesse la natura di ogni intelligenza creata, ne verrebbe che nessun intelletto creato potrebbe giungere alla visione di Dio: il che è erroneo, come appare da quanto è stato già detto. Sembra chiaro dunque che per l'intelletto creato sia cosa naturale vedere l'essenza divina.

I^a q. 12 a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo (Rom, 6, 23) dice: "Il grazioso dono di Dio è la vita eterna". Ora, la vita eterna consiste nella visione della divina essenza, secondo il detto del Signore: "la vita eterna consiste nel conoscere te solo vero Dio" (**Giovanni, 17, 3**), ecc. **Dunque vedere l'essenza di Dio appartiene all'intelletto creato per grazia, e non per natura.**

I^a q. 12 a. 4. RESPONDEO:

È impossibile per un intelletto creato vedere con le sue forze naturali l'essenza di Dio. Infatti **la conoscenza avviene per il fatto che il conosciuto viene ad essere nel conoscente.** Il conosciuto poi è nel soggetto conoscente secondo il modo di esso conoscente. Quindi la conoscenza in ogni soggetto conoscitivo è conforme al modo della sua propria natura. Se dunque il modo di essere di una cosa conosciuta eccede il modo di essere della natura del conoscente, è necessario che la cognizione di tale cosa trascenda la natura di tale conoscente.

Ora, molti sono i modi di essere delle cose. Alcune sono tali che la loro natura non ha l'essere che in questa o quella materia individuale: e tali sono tutti gli **enti corporei**. Ve ne sono poi di quelle le cui nature (o essenze) sono per sé sussistenti, fuori d'ogni materia, le quali tuttavia non sono il loro essere, ma sono nature che hanno l'essere; e tali sono le **sostanze incorporee**, chiamate angeli. Soltanto a Dio invece appartiene di **essere in maniera tale che egli sia il suo stesso essere sussistente.**

A noi dunque è connaturale conoscere quelle cose che non hanno l'essere se non nella materia individuale; perché l'anima nostra, con la quale intendiamo, è anch'essa forma di una materia. Quest'anima, tuttavia, ha una duplice potenza conoscitiva. Una è atto d'un organo corporeo. E ad essa è connaturale conoscere le cose secondo che sono nella materia individuale: cosicché il senso non conosce che i singolari. L'altra potenza conoscitiva dell'anima è l'intelletto, il quale non è atto (o funzione) di alcun organo corporeo. Perciò mediante l'intelletto ci è connaturale conoscere nature (o essenze) le quali, veramente, non hanno l'essere che nella materia individuale; tuttavia non (sono percepite da noi) in quanto esistenti nella materia, ma in quanto ne sono astratte dall'intelletto che le considera. Cosicché noi possiamo conoscere intellettualmente tali cose con una conoscenza universale: il che supera la capacità del senso.

- **All'intelletto angelico poi è connaturale conoscere le nature esistenti fuori della materia.** Ciò supera la naturale capacità dell'intelletto dell'anima umana nello stato della vita presente, durante il quale è unita al corpo.

Resta dunque che il conoscere l'essere sussistente sia connaturale al solo **intelletto divino** e che per ciò supera il potere naturale di ogni intelletto creato, perché nessuna creatura è il suo proprio essere, ma ha un essere partecipato. Non può dunque l'intelletto creato vedere Dio per essenza se non in quanto Dio si unisce con la sua **grazia** all'intelletto creato come oggetto di conoscenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 4, ad 1 argumentum

All'angelo è connaturale questo modo di conoscere Dio, cioè conoscerlo attraverso la somiglianza di lui che risplende nello stesso angelo. Ma **conoscere Dio attraverso una immagine creata, non è conoscere l'essenza di Dio, come abbiamo dimostrato sopra.** Quindi non segue che l'angelo possa con le sue forze naturali conoscere l'essenza di Dio.

I^a q. 12 a. 4, ad 2 argumentum

L'intelletto dell'angelo è senza difetto, se si prende "difetto" in senso privativo, quasi che l'angelo manchi di quel che deve avere. Ma se si prende negativamente, allora **ogni creatura, di fronte a Dio, è difettosa non avendo quella eccellenza che si trova in Dio.**

I^a q. 12 a. 4, ad 3 argumentum

Il senso della vista, perché del tutto materiale, in nessuna maniera può essere elevato alla realtà immateriale; ma il nostro intelletto, o quello dell'angelo, essendo per sua natura elevato di un certo grado al di sopra della materia, **può dalla grazia essere innalzato a qualche cosa di più alto oltre la sua natura.** Un segno di ciò è che la vista in nessun modo può conoscere in astratto quel che conosce in concreto; ed invero non può in alcun modo conoscere una natura se non come questa qui (in concreto). **Il nostro intelletto** invece può considerare in astratto ciò che conosce in concreto. Sebbene infatti conosca cose aventi forma nella materia, pure risolve tali composti nei loro due elementi e **considera direttamente la forma.** Parimente, l'intelletto dell'angelo, sebbene abbia a sé connaturale la conoscenza di (se stesso) essere concretato in una natura particolare, pure può separare l'essere stesso con l'intelligenza, conoscendo che altra cosa è il suo io e altra il suo proprio essere. E perciò, siccome l'intelletto creato ha per sua

natura la capacità di apprendere le forme concrete e l'essere concreto in maniera astratta, per una specie di sdoppiamento, può essere elevato dalla grazia, sino alla conoscenza della sostanza separata sussistente e dell'essere separato sussistente.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'intelletto creato per vedere l'essenza di Dio non abbisogni di un qualche **lume creato**.

I^a q. 12 a. 5, arg. 1

Infatti: Nelle cose sensibili ciò che di suo è luminoso non abbisogna di altro lume per essere visto: quindi neppure in quelle intellettuali. Ora, Dio è luce intellettuale. Dunque non è visto per mezzo di una luce creata.

I^a q. 12 a. 5, arg. 2

Vedere Dio **attraverso un mezzo**, non è vederlo per essenza. Ma se lo vediamo con un lume creato lo vediamo attraverso un mezzo. Quindi non lo si vede per essenza.

I^a q. 12 a. 5, arg. 3

Niente impedisce che ciò che è **creato** sia naturale ad una qualche **creatura**. Se dunque l'essenza di Dio è vista mediante un lume creato, un tal lume potrà essere naturale a qualche creatura. **E così quella creatura per vedere Dio non abbisognerà di alcun altro lume**: ciò che è impossibile. Non è dunque necessario che ogni creatura per vedere l'essenza di Dio abbia una luce supplementare.

I^a q. 12 a. 5. SED CONTRA:

- Nei **Salmi, 35, 10** sta scritto: "**nella tua luce noi vedremo la luce**".

I^a q. 12 a. 5. RESPONDEO:

Tutto ciò che viene elevato a qualche cosa che supera la sua natura, ha bisogno d'esservi disposto con una disposizione superiore a questa natura: come l'aria, per prendere la forma del fuoco, deve esservi disposta con una disposizione connaturale a tale forma. Ora, quando un intelletto creato vede Dio per essenza, la stessa essenza di Dio diventa la forma intelligibile dell'intelletto. Quindi bisogna che gli si aggiunga una disposizione soprannaturale perché possa elevarsi a tanta sublimità. **Siccome dunque la potenza naturale dell'intelletto creato è insufficiente a vedere l'essenza di Dio, come si è dimostrato, è necessario che per grazia divina gli venga accresciuta la capacità d'intendere. E questo accrescimento di potenza intellettuale la chiamiamo illuminazione dell'intelletto; come lo stesso intelligibile si chiama lume o luce. E questa è la luce della quale si dice: "la gloria di Dio l'ha illuminata" (Apocalisse, 21, 23), cioè la società dei beati contemplatori di Dio. In forza di questa luce i beati diventano deiformi, cioè simili a Dio, secondo il detto della Sacra Scrittura: "quando (Dio) si manifesterà, saremo simili a lui, perché lo vedremo come egli è" (1 Giovanni, 3, 2).**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 5, ad 1 argumentum

Il lume creato è necessario per vedere l'essenza di Dio, non nel senso che per questa luce diventi intelligibile l'essenza di Dio, la quale è intelligibile di per sé; ma **perché l'intelletto diventa capace d'intendere** al modo stesso che ogni altra facoltà per una disposizione abituale diventa più valida a compiere il suo atto. **Così anche la luce corporale è necessaria per vedere gli oggetti**, in quanto rende il mezzo trasparente in atto, per poter essere mosso dal colore.

I^a q. 12 a. 5, ad 2 argumentum

Un tal lume non si richiede per vedere l'essenza di Dio come una immagine nella quale si debba vedere Dio; **ma quale perfezionamento dell'intelletto, per corroborarlo a tale visione**. E perciò si può dire che **non è un mezzo** nel quale si veda Dio; **ma un mezzo in forza** del quale è visto. E ciò non toglie l'immediatezza della visione di Dio.

I^a q. 12 a. 5, ad 3 argumentum

Una disposizione alla forma del fuoco non può essere naturale se non a ciò che ha effettivamente la forma del fuoco. Quindi **il lume di gloria non può essere naturale alla creatura se non nel caso che tale creatura fosse di natura divina**, il che è assurdo. Infatti solo per tale lume la creatura razionale diventa deiforme, come si è detto.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che tra coloro che vedono l'essenza di Dio uno non veda più perfettamente di un altro.

I^a q. 12 a. 6, arg. 1

Infatti: Sta scritto: **"vedremo Dio così come egli è" (1Giovanni, 3, 2)**. Ora, Dio ha un solo modo di essere e quindi sarà visto da tutti alla stessa maniera. Perciò non più o meno perfettamente.

I^a q. 12 a. 6, arg. 2

S. Agostino dice che uno non può intellettualmente intendere una cosa più di un altro. Ora, tutti coloro che vedono Dio per essenza, intendono intellettualmente l'essenza divina perché si è dimostrato che Dio si vede con l'intelligenza e non col senso. **Dunque tra quelli che vedono l'essenza divina uno non vede più chiaramente dell'altro.**

I^a q. 12 a. 6, arg. 3

Che una cosa sia vista più perfettamente da uno che da un altro può accadere per due versi: o per parte dell'oggetto visibile, o per parte della capacità conoscitiva di chi vede. (Può accadere) per parte dell'oggetto se esso è più perfettamente in colui che vede, in quanto cioè vi imprime

una immagine più perfetta. Ma qui non è il caso: perché Dio è presente all'intelligenza che vede la sua essenza non con una immagine, ma con la sua stessa essenza. Resta, dunque, che se uno vede più perfettamente di un altro, si deve a differenze di capacità intellettuale. E così la conseguenza sarebbe che **chi possiede una potenza intellettuale naturalmente più elevata, vedrebbe (Dio) più chiaramente**. Il che è falso essendo promessa agli uomini, riguardo alla beatitudine, l'uguaglianza con gli angeli.

I^a q. 12 a. 6. SED CONTRA:

La vita eterna consiste nella visione di Dio, secondo l'espressione evangelica: "**la vita eterna consiste nel conoscere te solo vero Dio**" (**Giovanni, 17,3**). Dunque, se tutti vedono ugualmente l'essenza di Dio, nella vita eterna tutti saranno uguali. Mentre invece l'Apostolo asserisce tutto il contrario: "**un astro è differente da un altro nello splendore**" (**1Corinti, 15, 41**).

I^a q. 12 a. 6. RESPONDEO:

Tra coloro che vedranno Dio per essenza, uno lo vedrà più perfettamente dell'altro. Ciò però non sarà a motivo di una immagine di Dio più perfetta in uno che nell'altro, perché tale visione non si compirà mediante una qualche immagine, come si è già detto. Ma avverrà perché l'intelletto dell'uno avrà una capacità o potenza maggiore dell'altro a vedere Dio. La facoltà poi di vedere Dio **non** appartiene all'intelletto creato **in forza della sua natura**, bensì per il **lume di gloria**, il quale, come abbiamo detto sopra, pone l'intelletto in uno stato di deformità. Cosicché l'intelletto, il quale partecipi maggiormente di questo lume di gloria, vedrà più perfettamente Dio. Parteciperà poi più largamente di questo lume di gloria, colui che ha un **grado superiore di carità**, perché dove si ha maggiore carità, ivi si trova **maggiore desiderio**; e il desiderio rende, in certo modo, colui che desidera più atto e **più pronto a ricevere l'oggetto desiderato**. E perciò colui che avrà maggiore carità, vedrà più perfettamente Dio e sarà più felice.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 6, ad 1 argumentum

Quando si dice: "vedremo Dio come egli è", quell'avverbio come determina **il modo della visione da parte dell'oggetto visto**; cosicché questo è il senso: "vedremo che egli è così come è", perché noi vedremo che il suo stesso essere è la sua essenza. Ma **non determina il modo della visione da parte del soggetto che vede**, nel senso che il nostro modo di vedere sarà così perfetto, come in Dio è perfetto il modo di essere.

I^a q. 12 a. 6, ad 2 argumentum

E con ciò resta sciolta anche la seconda difficoltà. Quando infatti si dice che uno non intende meglio di un altro una medesima cosa, siamo nella verità se ci si riferisce al **modo di essere della cosa intesa**; perché chiunque apprende una cosa diversamente da quello che è, non la conosce secondo verità. Non però se ci si riferisce **al modo dell'intendere**, perché l'intendere dell'uno è più perfetto dell'intendere dell'altro.

I^a q. 12 a. 6 ad 3 argumentum

La diversità del vedere non dipenderà dall'oggetto, perché a tutti sarà offerto il medesimo oggetto, cioè l'essenza di Dio: e neppure dalla diversa partecipazione dell'oggetto a motivo di differenti rappresentazioni, ma dalla diversa capacità non già naturale bensì (soprannaturale o) gloriosa dell'intelligenza, come si è detto.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che coloro che vedono Dio per essenza lo comprendano

I^a q. 12 a. 7, arg. 1

Infatti: S. Paolo, Filippesi, 13, 12 dice: "Continuo a correre per arrivare a comprendere". Ora, non correva invano giacché egli stesso dice: "dunque io corro, ma non come alla ventura" (1Corinti, 9, 26). Dunque egli è arrivato a comprendere: e per la stessa ragione tutti gli altri che a ciò invita dicendo: "Correte anche voi così da comprendere".

I^a q. 12 a. 7, arg. 2

S. Agostino dice: "Una cosa si comprende quando è talmente vista nella sua totalità, che niente di essa sfugge a chi vede". Ora, se Dio si vede nella sua essenza, si vede tutto, e niente di lui si cela a chi lo vede, essendo Dio semplice. Dunque chi lo vede per essenza, lo comprende.

I^a q. 12 a. 7, arg. 3

Se uno dicesse: "si vede tutto, ma non totalmente", si ribatte: totalmente o si riferisce al conoscente o al conosciuto. Ora, ammesso che si riferisca all'oggetto conosciuto, colui che vede Dio per essenza, lo vede totalmente, perché, si è già visto, lo vede così com'è. E anche se (il termine) viene riferito al soggetto conoscente (si deve dire) che vede Dio totalmente, perché l'intelligenza vedrà l'essenza di Dio con tutto il suo vigore. Perciò chiunque vedrà Dio per essenza lo vedrà totalmente. Quindi lo comprenderà.

I^a q. 12 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto: "O fortissimo, o grande, o potente, il cui nome è il Signore degli eserciti; grande nel consiglio, incomprendibile nel pensiero" (Geremia, 32, 18-19). Dunque (Dio) non si può comprendere.

I^a q. 12 a. 7. RESPONDEO:

È impossibile per qualsiasi intelletto creato comprendere Dio; "ma raggiungere con la mente Dio in qualunque maniera è una grande felicità", come dice S. Agostino. Per capire bene ciò, bisogna sapere che comprendere una cosa vuol dire conoscerla alla perfezione. Si conosce poi alla perfezione ciò che si conosce tanto quanto è conoscibile. Quindi, se una cosa che è conoscibile per dimostrazione scientifica, fosse ritenuta soltanto come opinione fondata su ragioni probabili, non si comprenderebbe. P. es.: se uno sa per

dimostrazione che il triangolo ha i tre angoli uguali a due retti, comprende tale verità; uno invece che l'accetti come opinione probabile, perché così è affermato dai dotti o dai più, non la comprende; perché non ha raggiunto il perfetto grado di cognizione, secondo il quale la cosa è conoscibile.

Ora, nessun intelletto creato può arrivare a quel perfetto grado di cognizione della divina essenza secondo il quale è conoscibile. Il che si chiarisce così. Ogni cosa è conoscibile nella misura che è ente in atto. Dio, dunque, il cui essere, come abbiamo già dimostrato, è infinito, è infinitamente conoscibile. D'altra parte, nessun intelletto creato può conoscere Dio infinitamente. Infatti un intelletto creato conosce più o meno perfettamente la divina essenza a seconda che è perfuso di un **maggiore o minore lume di gloria**. Conseguentemente, non potendo essere infinito il lume di gloria ricevuto in qualsiasi intelletto creato, è impossibile che un'intelligenza creata conosca Dio infinitamente. Quindi è impossibile che comprenda Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 7, ad 1 argumentum

La parola **comprensione** s'intende in due modi:

- **Primo modo:** in senso stretto e proprio, indica che qualche cosa è racchiuso nel comprendente. E in questo senso Dio non è compreso in nessun modo né da un'intelligenza, né da qualsiasi altra cosa; perché, essendo infinito, non può essere racchiuso da un essere finito, in modo che l'essere finito lo contenga nella sua illimitata infinità. E di tale comprensione ora si tratta.

- **Secondo modo:** il termine comprensione si prende anche in un senso più largo, quando indica l'opposto di tendenza o conato. Chi infatti ha **raggiunto** qualcuno, quando lo tiene stretto, si dice che lo ha **(com)preso**. In tal senso si dice che Dio è preso o compreso (raggiunto) dai beati, secondo il detto del **Cantico dei Cantici, 3, 4**: "l'ho afferrato, e non lo lascio". In tal senso vanno intese le citazioni dell'Apostolo. E intesa così, la comprensione è una delle tre doti dell'anima (beata), quella che corrisponde alla speranza, come la visione corrisponde alla fede e la fruizione alla carità. Tra noi infatti non tutto quello che si vede, già si tiene o si possiede, perché talora si vedono anche cose distanti, o che non sono in nostro potere. E neppure godiamo di tutte le cose che possediamo, o perché non ci dilettono, o perché non costituiscono il termine ultimo del nostro desiderio, in modo da saziarlo e da quietarlo. Ma i beati hanno queste tre cose in Dio; perché **lo vedono**: e vedendolo, **lo tengono a sé presente**, avendo sempre la possibilità di vederlo; tenendolo **lo godono**, quale ultimo fine che appaga il loro desiderio.

I^a q. 12 a. 7, ad 2 argumentum

Dio si dice incomprendibile non perché qualche cosa di lui resti invisibile; ma **perché non è visto tanto perfettamente quanto è visibile**. Così, quando una proposizione rigorosamente dimostrabile si conosce per qualche ragione probabile, non è che qualche cosa di essa, o soggetto, o predicato o copula resti sconosciuta; ma tutta quanta non è conosciuta così perfettamente quanto è conoscibile. Perciò **S. Agostino**, definendo la comprensione, dice che

"un tutto conoscitivamente si comprende quando lo si vede in maniera che niente di esso sfugga a colui che lo vede; o quando i suoi limiti possono essere abbracciati dallo sguardo", e allora si abbracciano con lo sguardo i limiti di una cosa quando nel modo di conoscerla si arriva all'estremo limite della sua conoscibilità.

I^a q. 12 a. 7, ad 3 argumentum

L'avverbio **totalmente** si riferisce all'**oggetto** conosciuto; non già nel senso che la totalità dell'oggetto non cada sotto la conoscenza, ma perché il **modo dell'oggetto** non è il **modo di colui che conosce**. Chi dunque vede Dio nella sua essenza, vede in lui che **esiste infinitamente** e che è infinitamente conoscibile. **Ma questo modo infinito non gli compete in modo che lo conosca infinitamente:** come uno può sapere per argomenti di probabilità che una proposizione è dimostrabile, sebbene lui non ne conosca la dimostrazione.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che coloro che vedono Dio per essenza vedano in lui tutte le cose.

I^a q. 12 a. 8, arg. 1

Infatti: **Dice S. Gregorio:** "**Che cosa non vedono coloro che vedono Colui che tutto vede?**". Ora, Dio è Colui che tutto vede. Dunque quelli che vedono Dio, vedono tutte le cose.

I^a q. 12 a. 8, arg. 2

Chi vede uno **specchio**, vede tutto ciò che in esso si riflette. Ora, **tutto** ciò che è o che può essere **si riflette in Dio come in uno specchio:** egli infatti conosce tutte le cose in se stesso. **Chiunque perciò vede Dio, vede tutte le cose che sono o che possono essere.**

I^a q. 12 a. 8, arg. 3

Chi conosce il più, può conoscere anche il meno, come dice Aristotele. Ora, **tutte le cose che Dio fa o che può fare, sono inferiori alla sua essenza. Quindi chiunque intende Dio, può intendere tutte le cose che Dio fa o che può fare.**

I^a q. 12 a. 8, arg. 4

La creatura razionale naturalmente **desidera conoscere tutto**. Se dunque nella visione di Dio non conosce tutte le cose, resta insoddisfatto il suo naturale desiderio: e così anche vedendo Dio, non sarà beata. E questo ripugna. Dunque nella visione di Dio conosce tutte le cose.

I^a q. 12 a. 8. SED CONTRA:

Gli angeli vedono Dio e tuttavia non conoscono tutte le cose. Infatti, al dire di **Dionigi**, gli angeli inferiori sono purificati di loro nescienza dagli angeli superiori. **Essi ignorano anche i**

futuri contingenti ed i pensieri dei cuori, essendo ciò prerogativa esclusiva di Dio. Non è dunque vero che chi vede l'essenza di Dio, vede tutte le cose.

I^a q. 12 a. 8. RESPONDEO:

L'intelletto creato, vedendo la divina essenza, non vede in essa tutto quello che Dio fa o che può fare. È evidente infatti che una cosa si vede in Dio, come vi si trova. Ora, tutte le cose si trovano in Dio, come gli effetti si trovano virtualmente nella propria causa. Dunque tutte le cose si vedono in Dio come effetti nella loro causa. Ma è chiaro che quanto più perfettamente una causa si conosce tanto maggiore è il numero degli effetti che si possono conoscere in essa. Chi infatti ha intelletto elevato, proposto un solo principio dimostrativo, subito ne ricava la conoscenza di molte conclusioni: il che non accade a chi è d'intelletto più debole, al quale invece è necessario spiegare tutto, cosa per cosa. Sicché può conoscere nella causa tutti gli effetti e tutte le ragioni degli effetti solo quella intelligenza che comprende totalmente la causa. Ora, nessuna intelligenza creata, come abbiamo già visto, può comprendere totalmente Dio. Dunque nessuna mente creata vedendo Dio può conoscere tutto quello che Dio fa o che può fare: poiché ciò equivarrebbe a comprendere tutta la di lui potenza. È vero però che delle cose che Dio fa o può fare, ogni intelletto ne vede tante di più, quanto più perfettamente vede Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 8, ad 1 argumentum

S. Gregorio si riferisce alla **ricchezza intrinseca dell'oggetto**, cioè di Dio, il quale, per quanto dipende da lui, contiene e fa conoscere in modo adeguato tutte le cose. Non ne viene però che chiunque vede Dio, conosca tutte le cose; **perché non lo comprende perfettamente.**

I^a q. 12 a. 8, ad 2 argumentum

Non è necessario che chi vede uno specchio, vi scorga tutto quel che vi si riflette, a meno che non **abbracci lo specchio completamente col suo sguardo.**

I^a q. 12 a. 8, ad 3 argumentum

Senza dubbio è cosa più grande vedere Dio che tutte le altre cose; ma è anche cosa più grande vedere Dio in maniera che in lui si vedano tutte le cose, che non sia il vederlo in modo da scorgervi non tutte, ma un minore o maggior numero di cose. Ora, **abbiamo già dimostrato che il numero degli oggetti che si possono conoscere in Dio dipende dal modo più o meno perfetto di vederlo.**

I^a q. 12 a. 8, ad 4 argumentum

Il desiderio naturale di conoscere insito in ogni creatura razionale ha per oggetto tutte quelle cose che sono necessarie alla sua **perfezione intellettuale**; e sono precisamente le specie ed i generi delle cose e le loro cause, e tutte queste cose vedrà chiunque contempi la divina essenza. Ma conoscere tutti i soggetti singolari, con i loro pensieri e con le loro opere, non si richiede alla perfezione dell'intelletto creato, né a ciò tende il suo desiderio naturale; come neanche il conoscere tutte quelle cose che ancor non esistono, ma che da Dio possono esser fatte. Del resto se uno conoscesse soltanto Dio, fonte e principio di tutto l'essere e di ogni

verità, appagherebbe talmente l'innato desiderio di sapere, che nient'altro più cercherebbe e sarebbe beato. Perciò **S. Agostino dice**: "Infelice l'uomo che conosce tutte quelle cose (cioè le creature), e te (o Dio) non conosce; **beato, invece, chi conosce te, anche se quelle ignora. Chi poi conosce te e conosce anche quelle, non per quelle è più beato, ma per te solo è beato**".

ARTICOLO 9:

VIDETUR che le cose viste in Dio da coloro che contemplan la divina essenza siano viste mediante alcune immagini [*di oggetti estranei esistenti*].

I^a q. 12 a. 9, arg. 1

Infatti: Ogni cognizione avviene perché **il conoscente diventa ad immagine dell'oggetto conosciuto**: e infatti l'intelletto in atto d'intendere diventa la cosa attualmente pensata, e il senso in atto di sentire diventa l'oggetto sensibile in atto (ossia l'oggetto sentito), in quanto sono informati dall'immagine dell'oggetto, come la pupilla dall'immagine del colore. **Se dunque l'intelletto di chi vede Dio per essenza conosce in Dio qualche creatura, è necessario che sia informato dall'immagine di essa.**

I^a q. 12 a. 9, arg. 2

Noi conserviamo nella memoria le cose che abbiamo prima viste. Ora, **S. Paolo, rapito in estasi**, avendo contemplata l'essenza divina, come dice S. Agostino, cessato che ebbe di vedere l'essenza di Dio, **si ricordò di molte cose viste in quell'estasi: tanto che egli stesso dice che "udì parole ineffabili, che non è lecito a un uomo proferire" (2Cor.12, 4)**. È quindi necessario asserire che alcune **immagini** delle cose da lui ricordate, gli erano rimaste nella mente. E per la stessa ragione, al momento della visione dell'essenza di Dio, doveva avere alcune immagini o specie delle cose che in essa vedeva.

I^a q. 12 a. 9. SED CONTRA:

Con una stessa immagine visiva si vede lo specchio e le cose che vi si riflettono. Ora, tutte le cose si vedono in Dio precisamente come in uno specchio intellettuale. Dunque **se lo stesso Dio non è visto per mezzo di un'immagine ma per la sua essenza, neppure le cose che sono viste in lui si vedono a mezzo di immagini [*estranee*] o di specie (intelligibili).**

I^a q. 12 a. 9. RESPONDEO:

Coloro che vedono Dio per essenza, **vedono quel che contemplan nell'essenza di Dio, non mediante alcune immagini, ma mediante la stessa essenza divina unita al loro intelletto.** Ed invero, ogni cosa è conosciuta in quanto una sua (immagine o) somiglianza è nel conoscente.

Ma ciò avviene in due maniere differenti. Poiché, siccome due cose simili ad una terza, sono simili tra loro, **in due modi la potenza conoscitiva può divenire ad immagine di un oggetto conoscibile:**

- **In un primo modo**, per se stessa, quando direttamente è informata dall'immagine e allora l'oggetto è conosciuto in se stesso.

- **In un secondo modo**, quando è informata dall'immagine di un'altra cosa che assomiglia a tale oggetto: e allora non si dice che l'oggetto è conosciuto in se medesimo, ma in qualcos'altro che gli somiglia. Altra infatti è la cognizione di un uomo visto in se stesso, e altra quella che se ne ha vedendolo in un ritratto.

Così, dunque, conoscere le cose per le loro immagini (dirette) presenti nel soggetto conoscente, è conoscere le cose in se stesse, cioè nella propria natura; ma conoscerle in quanto le loro **immagini eidetiche** [*che concerne l'attività conoscitiva sul piano logico intellettuale;*] preesistono in Dio, è un vederle in Dio. E questi due modi di conoscere sono differenti. Perciò per quanto riguarda quel modo di conoscere che permette a coloro che vedono Dio per essenza di vedere tutto in Dio stesso, le cose non vengono viste mediante **immagini estranee**, ma mediante la sola essenza divina presente all'intelletto, e per la quale si vede Dio.

[L'immagine però resta comunque: non è estranea ma è eidetica]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 9, ad 1 argumentum

L'intelligenza di chi vede Dio diviene ad **immagine** delle cose viste in Dio, **in quanto si unisce alla divina essenza**, nella quale preesistono le **immagini rappresentative** di tutte le cose.

I^a q. 12 a. 9, ad 2 argumentum

Vi sono alcune potenze conoscitive, le quali, mediante immagini [*eidetiche*] anteriormente concepite, possono formarne delle altre [*estranee, con procedimento opposto a quello della prassi conoscitiva... viene in mente la prospettiva platonica*]. Così la fantasia dalle due immagini che ha già, del monte e dell'oro, si forma l'immagine di un monte d'oro; e l'intelletto dalle due idee di genere e di differenza si forma l'idea di specie. E parimente dalla rappresentazione di un'immagine noi possiamo formarci la rappresentazione della cosa di cui è immagine. E così Paolo o chiunque altro che veda Dio, dalla stessa visione della divina essenza può formare in se stesso le rappresentazioni (o immagini) delle cose che sono viste **nella divina essenza**; e queste rimasero in Paolo anche dopo che cessò di vedere l'essenza di Dio. Per altro questa visione in cui si vedono le cose mediante tali specie così formate, è ben diversa dalla visione mediante la quale le cose son viste in Dio.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che quelli che vedono Dio per essenza non vedano simultaneamente tutto quello che vedono in lui.

I^a q. 12 a. 10, arg. 1

Infatti: Secondo **Aristotele**, può capitare che si abbia la scienza di molte cose, ma non capita che se ne intenda attualmente (intelligere) più di una. Ora, le cose che si vedono in Dio, si intendono intellettualmente così, infatti Dio si vede con l'intelletto. Dunque non si verifica che quelli che vedono Dio, vedano in lui molte cose simultaneamente.

I^a q. 12 a. 10, arg. 2

S. Agostino dice che "Dio muove la creatura spirituale nel tempo" cioè nei pensieri e negli affetti. Ora, la creatura spirituale è precisamente l'angelo, il quale vede Dio. Dunque coloro che vedono Dio passano successivamente di pensiero in pensiero, di affetto in affetto: **il tempo infatti importa successione.**

I^a q. 12 a. 10. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "Non saranno volubili i nostri pensieri, andando e tornando da un oggetto all'altro, ma **tutta la scienza nostra** la contempleremo simultaneamente con un solo sguardo".

I^a q. 12 a. 10. RESPONDEO:

Le cose che si vedono nel Verbo, si vedono non successivamente, ma simultaneamente. A chiarimento di ciò, bisogna considerare che noi non possiamo intendere molte cose insieme precisamente per questo, perché le intendiamo per mezzo di specie diverse; e non può un solo intelletto essere simultaneamente informato in atto da specie diverse in modo da intendere per mezzo di esse; come non può un medesimo corpo esser modellato contemporaneamente con figure diverse. Quindi avviene che quando più cose possono essere percepite con una sola specie, si intendono simultaneamente: così **le diverse parti di un tutto se s'intendono ciascuna per mezzo della propria specie**, si intendono successivamente e non tutte insieme; **se invece le intendiamo tutte per mezzo della sola specie del tutto, si intendono simultaneamente.** Ora si è dimostrato sopra che le cose che si vedono in Dio, non si vedono ciascuna nella sua propria specie, ma tutte **nell'unica essenza divina.** Quindi si vedono tutte insieme e non successivamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 10, ad 1 argumentum

Noi intendiamo (in modo attuale) una sola cosa, in questo senso, che **intendiamo con una sola specie.** Ma nell'atto di concepire una sola specie si intendono simultaneamente molte cose, p. es.: nel concetto di uomo si intende animale e ragionevole, e nell'idea di casa s'intendono le pareti e il tetto.

I^a q. 12 a. 10, ad 2 argumentum

Gli angeli, in forza della cognizione naturale, con la quale conoscono le cose mediante specie diverse loro infuse, non conoscono tutto simultaneamente: e così **si mutano nel tempo secondo la loro attività intellettuale.** Ma in quanto vedono le cose in Dio (per cognizione soprannaturale), le vedono tutte con un solo sguardo.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che qualcuno, in questa vita, possa vedere Dio per essenza.

I^a q. 12 a. 11, arg. 1

Infatti: (Il Patriarca) Giacobbe disse: "Ho visto Dio a faccia a faccia" (**Genesi, 32, 30**). Ma vedere a faccia a faccia è precisamente vedere per essenza, come appare chiaramente da quello che dice **S. Paolo, 1Cor. 13, 12**: "in questo momento noi vediamo attraverso uno specchio in enigma, allora vedremo a faccia a faccia". Dunque Dio in questa vita si può vedere per essenza.

I^a q. 12 a. 11, arg. 2

Il Signore dice di Mosè: "a lui io parlo a faccia a faccia, ed egli vede il Signore manifestamente, non per mezzo di emblemi e figure" (**Numeri, 12, 8**). Ma ciò equivale a vedere Dio per essenza. Dunque qualcuno può, anche nello stato della presente vita, vedere l'essenza divina.

I^a q. 12 a. 11, arg. 3

L'oggetto nel quale conosciamo tutte le altre cose e per mezzo del quale giudichiamo tutto il resto, ci è noto di per se stesso. Ora, tutte le cose anche adesso le conosciamo in Dio. Dice, infatti, **S. Agostino**: "Se tutti e due vediamo che è vero quello che dici tu ed entrambi vediamo che è vero quel che dico io, di grazia: dov'è che noi lo vediamo? Né io in te, né tu in me, ma tutti e due in quella stessa immutabile verità, la quale sta al di sopra delle nostre menti". Altrettanto dice altrove affermando che noi giudichiamo di tutte le cose secondo la verità divina. E nel De Trinitate asserisce che "alla ragione spetta giudicare di queste cose corporali secondo le essenze (o nature) incorporee e sempiterni, le quali, sicuramente, non sarebbero immutabili se non fossero al di sopra della nostra mente". **Dunque anche in questa vita noi vediamo Dio.**

I^a q. 12 a. 11, arg. 4

Secondo **S. Agostino** noi vediamo con visione intellettuale tutte le cose che sono nell'anima con la loro essenza. Ora, la visione intellettuale, secondo la sua asserzione, raggiunge le cose intelligibili **non** per mezzo di **immagini**, ma per mezzo delle loro stesse **essenze**. Dunque, siccome Dio è nell'anima nostra con la sua essenza, è visto da noi per essenza.

I^a q. 12 a. 5. SED CONTRA:

È scritto nell'**Esodo**: "Nessun uomo mi vedrà e poi rimarrà vivo". E la Glossa commenta: "Finché si vive quaggiù questa vita mortale, Dio si può vedere mediante alcune immagini, ma non nella stessa realtà della sua natura".

I^a q. 12 a. 11. RESPONDEO:

Un puro uomo non può vedere Dio per essenza, se non viene tolto da questa vita mortale. La ragione di ciò è riposta nel fatto che, come abbiamo detto più sopra, **la conoscenza si modella sulla natura del soggetto conoscente.** Ora, l'anima nostra, finché siamo in questa vita, ha la sua esistenza nella **materia corporale**: quindi non conosce, naturalmente, se non le cose che hanno la loro forma nella materia, o quelle che possono essere conosciute per mezzo di esse. Ora, è chiaro che la **divina essenza** non può conoscersi mediante le **essenze delle cose materiali**, ché, come abbiamo detto sopra, la conoscenza di Dio, avuta per qualsiasi similitudine creata, non è la visione dell'essenza stessa. Perciò è impossibile all'anima dell'uomo, ancor vivente della vita di quaggiù, vedere l'essenza di Dio. - Un segno di ciò è che l'anima nostra quanto più si astrae dalle cose corporali, tanto più diviene capace di quelle intelligibili astratte dalla materia. Ed è per questo che nei sogni e nelle alienazioni dai sensi corporei si percepiscono meglio le rivelazioni divine e le previsioni del futuro. Non può dunque avvenire che l'anima sia sollevata al supremo intelligibile, che è l'essenza divina, finché è legata a questa vita mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 11, ad 1 argumentum

Dionigi spiega che quando la Scrittura afferma che alcuno ha veduto Dio, vuole indicare che sono state prodotte delle **figure, sensibili o immaginarie**, atte a rappresentare simbolicamente qualche cosa di divino. Perciò, quando Giacobbe dice: "Ho visto Dio a faccia a faccia", si riferisce non proprio alla divina essenza, ma a una figura nella quale Dio era rappresentato. Ma questo stesso vedere la persona di Dio che parla, sia pure in visione immaginaria, è già un grado eminente della luce profetica. Come vedremo quando parleremo dei vari gradi della profezia. - Oppure Giacobbe ha detto così per indicare una certa eminenza di contemplazione intellettuale superiore alla comune.

I^a q. 12 a. 11, ad 2 argumentum

Come **Dio talora** opera per miracolo qualche cosa di soprannaturale nelle cose corporali, così anche **ha elevato soprannaturalmente** e fuori dell'ordine comune la mente di alcuni, che ancora vivevano in questa carne, sino alla visione della sua essenza, **ma senza servirsi dei sensi della carne**, come afferma S. Agostino di **Mosè**, che fu maestro dei Giudei, e di **Paolo**, che fu maestro dei Gentili. Ma di ciò più ampiamente, quando tratteremo del Rapimento.

I^a q. 12 a. 11, ad 3 argumentum

Quando si dice che noi conosciamo tutte le cose in Dio e per mezzo di lui di tutte giudichiamo, si vuol dire che noi conosciamo e giudichiamo tutto per una certa partecipazione della sua luce: infatti anche lo stesso lume naturale della ragione è una certa partecipazione della luce di Dio; allo stesso modo diciamo, delle cose percepite dai sensi, che le vediamo e le giudichiamo nel (o al) sole, cioè mediante la luce del sole. Perciò **S. Agostino dice: "Gli oggetti delle varie discipline non possono esser visti se non sono illuminati, diciamo così, dal loro sole"** cioè da Dio. Come, dunque, per vedere qualche cosa sensibilmente non è necessario

vedere la **sostanza del sole**, così per vedere qualche cosa intellettualmente, non è necessario vedere **l'essenza di Dio**.

I^a q. 12 a. 11, ad 4 argumentum

La visione intellettuale ha per oggetto le cose che sono nell'anima con la loro essenza (non in qualunque modo, ma) come gli intelligibili sono nell'intelletto. Ora, **Dio si trova come oggetto intelligibile nell'anima dei beati, non già nell'anima nostra**, dove si trova (solo) per **essenza** [*causa dell'essere/ente/esistente*], per **presenza** [*causa efficiente/presente >> Spirito*] e per **potenza** [*causa di sussistenza*]. [q 8, a 3]

ARTICOLO 12:

VIDETUR che con la ragione naturale non possiamo, in questa vita, conoscere Dio.

I^a q. 12 a. 12, arg. 1

Infatti: Dice **Boezio** che "**la ragione non afferra le forme semplici**". Ora, Dio è forma supremamente semplice, come abbiamo già dimostrato. Dunque la ragione naturale è impotente a raggiungerne il conoscimento.

I^a q. 12 a. 12, arg. 2

Come insegna **Aristotele** l'anima con la ragione naturale nulla intende senza una rappresentazione della fantasia. Ma noi non possiamo avere di Dio un'immagine fantastica, essendo egli incorporeo. Dunque con la ragione naturale noi non possiamo conoscere Dio.

I^a q. 12 a. 12, arg. 3

La cognizione che si ha mediante la ragione naturale deve essere comune ai buoni e ai cattivi, come è comune anche la natura. Ma la cognizione di Dio appartiene solo ai buoni; infatti dice **S. Agostino**: "**l'acume della mente umana non può affissarsi in sì eccellente luce, se non è purificata dalla giustizia della fede**". Dunque Dio è inconoscibile alla ragione naturale.

I^a q. 12 a. 12. SED CONTRA:

S. Paolo, Romani, 1, 19 (parlando dei Gentili) afferma che "**quel che si può conoscere di Dio è in essi manifesto**", cioè quello che di Dio è conoscibile mediante il lume di ragione.

I^a q. 12 a. 12. RESPONDEO:

La nostra conoscenza naturale trae origine dal senso; e quindi si estende fin dove può esser condotta come per mano dalle cose sensibili. Ora, mediante le cose sensibili il nostro intelletto non può giungere sino al punto di vedere l'essenza divina: perché le creature sensibili sono effetti di Dio che non adeguano la potenza della loro causa. **Perciò mediante la cognizione delle cose sensibili non si può avere il pieno conoscimento della potenza di Dio**, e perciò stesso neppure quello della sua essenza. **Ma siccome esse sono effetti dipendenti dalla loro causa: ne**

segue che per mezzo di esse possiamo essere condotti sino a conoscere di Dio se **esista**; a conoscere altresì quello che a lui conviene necessariamente come a **causa prima** di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti. Quindi noi conosciamo di Dio la sua **relazione** con le creature, che cioè è la **causa** di tutte; e la **differenza** esistente tra esse e lui, che cioè egli non è (formalmente) niente di quanto è causato da lui; e che tali cose vanno escluse da lui non già perché egli sia mancante di qualche cosa, ma perché tutte le supera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 12, ad 1 argumentum

La ragione non può raggiungere una forma semplice (angelo o Dio), sino a conoscere che cosa essa sia; può tuttavia conoscerla, da **sapere che esiste**.

I^a q. 12 a. 12, ad 2 argumentum

Con la ragione naturale si conosce Dio mediante le **immagini fantastiche** forniteci dai suoi effetti.

I^a q. 12 a. 12 ad 3 argumentum

Conoscere Dio **per essenza** appartiene esclusivamente ai buoni, perché si deve alla **grazia**; ma la conoscenza, che di lui si può avere con la ragione naturale, può competere ai buoni e ai cattivi. Perciò **S. Agostino** nel libro delle **Ritrattazioni** scrive: "Non approvo quello che dissi in una mia preghiera: "O Dio, che hai voluto che solo i puri conoscessero la verità"; perché mi si può rispondere che molti che non son puri, conoscono molte verità", le conoscono cioè col lume di ragione.

ARTICOLO 13:

VIDETUR che mediante la **grazia** non si abbia una conoscenza di Dio più alta di quella che si ha con la **ragione naturale**.

I^a q. 12 a. 13, arg. 1

Infatti: Dice **Dionigi** che colui il quale in questa vita si unisce più intimamente a Dio, si unisce a lui come ad un essere del tutto sconosciuto: e lo afferma anche Mosè, che pure nell'ordine della conoscenza per grazia ha raggiunto un grado sublime. Ora, congiungersi a Dio ignorandone però l'essenza, è cosa che avviene anche mediante la ragione naturale. Dunque per mezzo della grazia Dio non è da noi conosciuto più perfettamente che per ragione naturale.

I^a q. 12 a. 13, arg. 2

Con la ragione naturale non possiamo pervenire al conoscimento delle cose divine se non mediante le immagini sensibili della fantasia: né diversamente avviene in forza della cognizione per grazia. Dice infatti **Dionigi**: "è impossibile che a noi risplenda il raggio divino

altrimenti che circondato e velato dalla varietà dei sacri veli". Dunque non conosciamo Dio mediante la grazia più perfettamente che per ragione naturale.

I^a q. 12 a. 13, arg. 3

Il nostro intelletto aderisce a Dio per la grazia della **fede**. Ora, non pare che la fede sia una cognizione; perché, come dice **S. Gregorio** "sono oggetto di fede, non di scienza" le cose che non si vedono. Dunque per la grazia non si aggiunge in noi una nuova e più eccellente conoscenza di Dio.

I^a q. 12 a. 13. SED CONTRA:

L'Apostolo, 1Cor. 2,10 dice: "A noi lo rivelò Dio per mezzo dello Spirito suo", cioè quello "che nessuno dei principi di questo secolo ha conosciuto"; vale a dire nessuno dei filosofi, come spiega la Glossa.

I^a q. 12 a. 13. RESPONDEO:

Noi mediante la grazia possediamo una conoscenza di Dio più perfetta che per ragione naturale. Eccone la prova. La conoscenza che abbiamo per ragione naturale richiede due cose: cioè dei fantasmi (o immagini), che ci vengono dalle cose sensibili, e il lume naturale dell'intelligenza, in forza del quale astraiano dai fantasmi concezioni intelligibili. Ora, quanto all'una e all'altra cosa, la nostra conoscenza umana è aiutata dalla rivelazione della grazia. Infatti: **il lume naturale dell'intelletto viene rinvigorito dall'infusione del lume di grazia**. E talora si formano per virtù divina nell'immaginazione dell'uomo anche immagini sensibili, assai più espressive delle cose divine, di quel che non siano quelle che ricaviamo naturalmente dalle cose esterne; come appare chiaro nelle visioni profetiche. E qualche volta **Dio forma miracolosamente anche delle cose sensibili**, come pure delle voci, per esprimere qualcosa di divino; così nel battesimo di Gesù, lo Spirito Santo apparve sotto forma di colomba, e fu udita la voce del Padre: "Questi è il mio Figlio diletto" (**Mat. 3, 17**).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 13, ad 1 argumentum

Sebbene per la rivelazione della grazia non conosciamo in questa vita l'essenza di Dio, e in questo senso ci uniamo a lui come a uno sconosciuto, tuttavia lo conosciamo in modo più completo, perché ci si manifestano opere di lui più numerose e più eccellenti; e perché **in forza della rivelazione divina gli attribuiamo delle perfezioni che la ragione naturale non può raggiungere**, come, p. es., che Dio è uno e trino.

I^a q. 12 a. 13, ad 2 argumentum

Dai fantasmi fornitici dai sensi secondo l'ordine naturale, o formati per virtù divina nella nostra immaginativa, si genera una conoscenza intellettuale tanto più perfetta, quanto più forte è in un uomo il lume intellettuale. E così **in forza della rivelazione si trae dai fantasmi, per l'infusione del lume divino, una più ricca cognizione**.

I^a q. 12 a. 13 ad 3 argumentum

La fede è **una cognizione**, perché l'intelletto è determinato dalla fede ad aderire a un oggetto conoscibile. Ma questa adesione a una (verità) determinata non è causata dalla visione (o dall'evidenza) di colui che crede, ma dalla visione di colui al quale si crede. E così, **in quanto manca l'evidenza, la fede resta al di sotto della cognizione scientifica:** infatti la scienza determina l'intelletto a una data verità per l'evidenza e l'intelligenza dei primi principi.