



5. In che rapporti stia con le altre scienze;
6. Se sia sapienza;
7. Quale sia il suo soggetto;
8. Se sia argomentativa;
9. Se debba far uso di locuzioni metaforiche o simboliche;
10. Se la Scrittura sacra, su cui poggia questa dottrina, si debba esporre secondo pluralità di sensi.

## ARTICOLO 1

### **I<sup>a</sup>, q. 1, a. 1, argumentum 1**

**VIDETUR** che oltre le discipline filosofiche non sia necessario ammettere un'altra scienza.

Infatti: L'uomo, ci avverte l'**Ecclesiastico (3,21)** (Siracide), non deve spingersi verso ciò che supera la sua ragione: "Non cercar quel ch'è al di sopra di te". Ora ciò che è d'ordine razionale ci è dato sufficientemente dalle discipline filosofiche. Conseguentemente non vi è posto per un'altra scienza.

### **I<sup>a</sup>, q. 1, a. 1, argumentum 2**

Non vi è scienza che non tratti dell'ente: infatti non si conosce altro che il vero, il quale coincide con l'ente. Ora, la filosofia tratta di ogni ente e anche di Dio; tanto che una parte della filosofia si denomina teologia, ossia scienza divina, come dice **Aristotele**. Quindi non è necessario ammettere un'altra scienza all'infuori delle discipline filosofiche.

### **I<sup>a</sup>, q. 1, a. 1, SED CONTRA:**

Nell'epistola a **Timoteo (2Tim. 3,16)** si dice: "Tutta la Scrittura divinamente ispirata è utile a insegnare, a redarguire, a correggere, a educare alla giustizia". Ora, la Scrittura divinamente ispirata non rientra nelle discipline filosofiche, che sono un ritrovato della umana ragione. Di qui l'utilità di un'altra dottrina di ispirazione divina, oltre le discipline filosofiche.

### **I<sup>a</sup>, q. 1, a. 1, RESPONDEO:**

Era necessario, per la salvezza dell'uomo che, oltre le discipline filosofiche d'indagine razionale, ci fosse un'altra dottrina procedente dalla divina rivelazione. Prima di tutto perché l'uomo è ordinato a Dio come ad un fine che supera la capacità della ragione, secondo il detto d'**Isaia (64,4)**: "Occhio non vide, eccetto te, o Dio, quello che tu hai preparato a coloro che ti amano". Ora è necessario che gli uomini conoscano in precedenza questo loro fine, perché vi indicizzino le loro intenzioni e le loro azioni. Cosicché per la salvezza dell'uomo fu necessario che mediante la divina rivelazione gli fossero fatte conoscere delle cose superiori alla ragione umana.

Anzi, anche riguardo a quello che intorno a Dio si può indagare con la ragione, fu necessario che l'uomo fosse ammaestrato per divina rivelazione, perché una conoscenza razionale di Dio non sarebbe stata possibile che per parte di pochi, dopo lungo tempo e con mescolanza

di molti errori; eppure dalla conoscenza di tali verità dipende tutta la salvezza dell'uomo, che è riposta in Dio. Per provvedere alla salvezza degli uomini in modo più conveniente e più certo fu perciò necessario che rispetto alle cose divine fossero istruiti per divina rivelazione. Di qui la necessità, oltre le discipline filosofiche, che si hanno per investigazione razionale, di una dottrina avuta per divina rivelazione.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup>, q. 1, a. 1, ad I argumentum:

È vero che l'uomo non deve scrutare col semplice lume della ragione cose superiori alla sua intelligenza; ma ciò che Dio gli rivela lo deve accogliere con fede. Infatti nel medesimo punto della Scrittura si aggiunge: "**Molte cose ti sono mostrate superiori all'umano sentire**" (**Ecclesiastico 3,23 Siracide**). E precisamente in tali cose consiste la sacra dottrina.

### I<sup>a</sup>, q. 1, a. 1, ad 2 argumentum:

La diversità di principi o di punti di vista causa la diversità delle scienze. Una stessa conclusione scientifica, può dimostrarla, sia un **astronomo** che un **fisico**, p. es., la rotondità della terra; ma l'astronomo parte da **criteri matematici**, cioè fa astrazione dalle qualità della materia; il fisico invece lo dimostra mediante la **concretezza stessa della materia**. **Quindi niente impedisce che delle stesse cose delle quali tratta la filosofia con i suoi lumi di ragione naturale, tratti anche un'altra scienza che proceda alla luce della rivelazione**. Perciò la teologia che fa parte della sacra dottrina differisce secondo il genere, dalla teologia che rientra nelle discipline filosofiche.

oooooooooooo

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che la sacra dottrina non sia **scienza**.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 2, arg. 1

Infatti: **Ogni scienza procede da principi di per sé evidenti**. La sacra dottrina invece procede da articoli di fede, i quali non sono di per sé evidenti, tanto è vero che non tutti li accettano: "**non di tutti, infatti, è la fede**" (**2 Tessalonicesi 3,2**), come dice l'Apostolo. Dunque la sacra dottrina non è scienza.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 2, arg. 2

**La scienza non si occupa dei singolari** (ma degli universali). Ora la sacra dottrina si occupa di particolarità, come delle gesta di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe. Conseguentemente non è scienza.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 2. SED CONTRA:

Dice S. **Agostino**: "A questa scienza spetta soltanto ciò per cui la fede che salva viene generata, nutrita, difesa, rafforzata". Siccome questo è proprio unicamente della sacra dottrina, ne deriva che la sacra dottrina è scienza.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 2. RESPONDEO:**

La sacra dottrina è una scienza. E si prova così: **Vi è un doppio genere di scienze**. Alcune di esse procedono da principi noti per naturale lume d'intelletto, come l'aritmetica e la geometria; **altre che procedono da principi conosciuti alla luce di una scienza superiore**: p. es., la **prospettiva** si basa su principi di **geometria** e la **musica** su principi di **aritmetica**. E in tal maniera la **sacra dottrina è una scienza**; in quanto che poggia su **principi conosciuti per lume di scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei Beati**. Quindi, come la musica ammette i principi che le fornisce la matematica, così la sacra dottrina accetta i principi rivelati da Dio.

### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

#### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 2, ad 1 argumentum**

I principi di ogni scienza o sono evidenti di per sé o alla luce di una qualche scienza superiore. E tali sono anche i principi della scienza sacra, come ora abbiamo spiegato.

#### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 2, ad 2 argumentum**

I **fatti particolari** nella sacra dottrina non hanno una parte principale: vi sono introdotti o quali **esempi di vita**, come avviene nelle scienze morali, o anche per dichiarare l'autorità di quegli uomini attraverso i quali è derivata la rivelazione, sulla quale si fonda la Scrittura o dottrina sacra.

oooooooooooooooooooooooooooo

### **ARTICOLO 3:**

**VIDETUR** che la sacra dottrina non sia una **scienza unica**.

#### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 3, arg. 1**

Infatti: **Secondo il Filosofo** "**una è la scienza che tratta un soggetto di un sol genere**". Ora, Creatore e creatura, di cui tratta la sacra dottrina, non sono soggetti di un medesimo genere. Perciò la sacra dottrina non è scienza unica.

#### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 3, arg. 2**

Nella sacra dottrina si tratta di angeli, di creature corporee e di umani costumi. Tali soggetti appartengono a differenti scienze filosofiche. Conseguentemente la sacra dottrina non è scienza unica.

#### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 3. SED CONTRA:**

La sacra Scrittura parla di essa come di scienza unica: "E delle cose sante gli dette la scienza" (Sap.10,10).

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 3. RESPONDEO:

La sacra dottrina è un'unica scienza. E infatti l'unità della potenza e dell'abito si deve desumere in relazione all'oggetto, non preso nella sua materialità, ma sotto l'aspetto formale di oggetto: così, p. es., uomo, asino e pietra convengono nella medesima ragione formale di colorato, oggetto (formale unico) della vista. Siccome, dunque, la Scrittura o dottrina sacra considera alcune cose precisamente in quanto sono divinamente rivelate, come abbiamo detto, tutte le cose che possono essere rivelate da Dio si rassomigliano dal punto di vista proprio di questa scienza. Perciò rientrano sotto la dottrina sacra come sotto una scienza unica.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 1 a. 3, ad 1 argumentum

La sacra dottrina non si occupa di Dio e delle creature nella stessa misura; ma di Dio principalmente, delle creature invece in quanto si riferiscono a Dio, come a principio o fine loro. È salva quindi l'unità della scienza.

#### I<sup>a</sup> q. 1 a. 3, ad 2 argumentum

Nulla può impedire che facoltà o abiti scientifici di ordine inferiore si diversifichino riguardo a oggetti che non sono distinti in una facoltà o abito d'ordine superiore, perché tale abito o facoltà considera l'oggetto da un punto di vista più universale. Così l'oggetto del senso comune è il sensibile, che comprende sotto di sé il visibile e l'udibile: quindi il senso comune, essendo un'unica facoltà, si estende a tutti gli oggetti dei cinque sensi. Allo stesso modo la dottrina sacra, pur essendo unica, può considerare i vari oggetti delle molteplici scienze filosofiche sotto un unico aspetto, cioè in quanto sono divinamente rivelabili. In tal modo la sacra dottrina ci si presenta come una partecipazione della scienza divina, che pur essendo una e semplice abbraccia tutte le cose.

oooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooooo

### ARTICOLO 4:

**VIDETUR** che la sacra dottrina sia una scienza pratica.

#### I<sup>a</sup> q. 1 a. 3, arg. 1

Infatti, Secondo Aristotele "fine della scienza pratica è l'operazione". Ora, la sacra dottrina è ordinata precisamente all'operazione, secondo il detto di S. Giacomo: "Siate esecutori e non soltanto uditori della parola" (Giac.1,22). Dunque la sacra dottrina è una scienza pratica.

#### I<sup>a</sup> q. 1 a. 3, arg. 2

La sacra dottrina si vuol dividere in legge antica e nuova. Ma la legge appartiene alla scienza morale, la quale è scienza pratica. Dunque la sacra dottrina è scienza pratica.

**I<sup>a</sup> q. 1 a. 3. SED CONTRA:**

Ogni scienza pratica tratta di cose operabili dall'uomo, come la morale degli atti umani e l'edilizia degli edifici. Ora, la sacra dottrina tratta principalmente di Dio, del quale l'uomo è piuttosto fattura (che fattore): essa non è dunque scienza pratica ma piuttosto speculativa.

**I<sup>a</sup> q. 1 a. 3. RESPONDEO:**

Abbiamo già detto che la sacra dottrina, pur essendo una, si estende agli oggetti delle varie scienze filosofiche a motivo della ragione formale, o aspetto speciale sotto cui li riguarda, cioè in quanto conoscibili mediante il lume divino. Per questo, sebbene tra le scienze filosofiche alcune siano speculative ed altre pratiche, pure la sacra dottrina comprende sotto di sé i due aspetti; come anche Dio con la medesima scienza conosce se stesso e le sue opere. Tuttavia è più speculativa che pratica, perché si occupa più delle cose divine che degli atti umani, dei quali tratta solo in quanto per essi l'uomo è ordinato alla perfetta conoscenza di Dio, nella quale consiste la beatitudine eterna.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> q. 1 a. 3, ad argumenta**

Con ciò restano sciolte le difficoltà.

oooooooooooooooooooooooooooo

**ARTICOLO 5:**

**VIDETUR** che la sacra dottrina non sia superiore alle altre scienze.

**I<sup>a</sup> q. 1 a. 5, arg. 1**

Infatti: La certezza di una scienza fa parte della sua dignità. Ora, le altre scienze, poggiando su principi indubitabili, si presentano come più certe della sacra dottrina, i cui principi, gli articoli di fede, sono suscettibili di dubbio. Quindi le altre scienze sono ad essa superiori.

**I<sup>a</sup> q. 1 a. 5, arg. 2**

È proprio di una scienza inferiore mutuare da un'altra, come la musica dall'aritmetica. Ora, la sacra dottrina prende qualche cosa dalle discipline filosofiche, come nota **S. Girolamo** in una lettera a Magno: "Gli antichi dottori hanno cosperso i loro libri di tanta dottrina e di tante massime dei filosofi, che non sai che cosa più ammirare in essi, se l'erudizione profana o la scienza scritturale". Dunque la sacra dottrina è inferiore alle altre scienze.

**I<sup>a</sup> q. 1 a. 5. SED CONTRA:**

Le altre scienze sono chiamate ancelle della teologia, secondo il detto dei Proverbi: "(la sapienza) ad invitare mandò le sue ancelle alla cittadella" (Prov. 9,3).

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 5. RESPONDEO:

Questa scienza, essendo del pari speculativa e pratica, sorpassa tutte le altre sia speculative che pratiche. E infatti tra le speculative una è più degna dell'altra sia per la **certezza**, sia per l'**eccellenza** della materia. Ora, questa scienza per tutti e due i motivi eccelle tra le speculative. Quanto alla **certezza**, perché mentre le altre scienze la derivano dal **lume naturale della ragione umana che può errare**, essa la trae dal **lume della scienza di Dio, che non può ingannarsi**. Parimenti le supera per la **dignità della materia, perché essa si occupa prevalentemente di cose che per la loro sublimità trascendono la ragione**; le altre viceversa trattano di cose accessibili alla ragione.

Tra le discipline pratiche poi è superiore quella che è ordinata a un **fine più remoto**, così la politica è superiore alla scienza o arte militare perché il bene dell'esercito è destinato a procurare il bene dello stato. Ora, il fine di questa scienza, in quanto è **scienza pratica, è l'eterna beatitudine, alla quale sono diretti i fini di tutte le scienze pratiche**. Sicché, sotto tutti gli aspetti si fa palese la sua superiorità.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 1 a. 5, ad 1 argumentum

Niente impedisce che quanto di sua natura è più certo, sia meno certo relativamente a noi: ciò dipende dalla debolezza della nostra mente, la quale, **al dire di Aristotele**, "dinanzi alle cose più evidenti della natura è come l'occhio della civetta davanti al sole". Perciò **il dubitare** di alcuni circa gli articoli di fede non deriva dall'incertezza della cosa in se stessa, **ma dalla debolezza del nostro intelletto**. Nonostante ciò, un minimo che si possa avere di conoscenza delle cose più alte è molto più desiderabile della conoscenza più sicura di quelle inferiori, come afferma il Filosofo.

#### 1. I<sup>a</sup> q. 1 a. 5, ad 2 argumentum

La scienza sacra può sì ricevere qualche cosa dalle discipline filosofiche, non già perché ne abbia necessità; ma per meglio chiarire i suoi insegnamenti. I suoi principi, infatti, non li prende da esse, ma immediatamente da Dio per rivelazione. E perciò non mutua dalle altre scienze come se fossero superiori, ma si serve di esse come di inferiori e di **ancelle**; proprio come avviene delle scienze dette architetoniche le quali utilizzano le scienze inferiori, come fa la politica rispetto all'arte militare. E l'uso che la scienza sacra ne fa non è a motivo della **sua debolezza od insufficienza, ma unicamente a cagione della debolezza del nostro intelletto**; il quale, dalle cose conosciute per il naturale lume della ragione (da cui derivano le altre scienze), viene condotto più facilmente, come per mano, alla cognizione delle cose soprannaturali insegnate da questa scienza.

oooooooooooooooooooooooooooo

### ARTICOLO 6:

**VIDETUR** che questa dottrina non sia sapienza.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 6, arg. 1**

Infatti: Nessuna dottrina che derivi dal di fuori i suoi principi è degna dell'appellativo di sapienza, perché, dice **Aristotele**, "proprio del sapiente è di stabilire l'ordine, non di subirlo". Ora, questa dottrina trae dal di fuori i suoi principi, come è chiaro da quel che si è visto. Dunque essa non è sapienza.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 6, arg. 2**

Alla sapienza tocca stabilire i principi delle altre scienze; ond'è considerata da **Aristotele** "quale capo" delle scienze. Ma questa dottrina non stabilisce i principi delle altre scienze. Quindi non è sapienza.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 6, arg. 3**

Questa dottrina si acquista con lo **studio**, mentre la sapienza si ha per **infusione**, tanto che da **Isaia** è annoverata tra i sette doni dello Spirito Santo [**Is. 11,2**]. Essa non è dunque sapienza.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 6. SED CONTRA:**

Nel Deuteronomio è detto della legge: "Sarà questa la nostra [vostra] sapienza ed intelligenza nel giudizio dei popoli" (**De. 4,6**).

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 6. RESPONDEO:**

Questa dottrina, fra tutte le sapienze umane, è sapienza in sommo grado, e non già in un genere di oggetti, ma assolutamente. Ed infatti siccome spetta al sapiente ordinare e giudicare, e siccome d'altra parte, si giudicano le cose ricorrendo alle loro cause superiori, sarà in un dato genere sapiente colui che considera le cause supreme di questo genere. P. es., in fatto di edifici, colui che dà il disegno della casa è il sapiente e prende il nome di architetto in confronto agli artieri sottoposti, i quali piallano il legname e preparano pietre, ecc. Anche **S. Paolo (1Cor. 3,10)** dice: "Come saggio architetto ho posto il fondamento". Parimenti rispetto al complesso della vita umana, sapiente è l'uomo prudente che indirizza tutti gli atti umani al debito fine. Di qui il detto dei **Proverbi (4,1)**: "La sapienza serve all'uomo di discernimento". Colui, dunque, che considera la causa suprema dell'universo, che è Dio, è il sapiente per eccellenza: cosicché, al dire di **S. Agostino**, la sapienza è conoscenza delle cose divine. La sacra dottrina poi in modo più proprio si occupa di Dio in quanto causa suprema, perché non si limita a quel che se ne può conoscere attraverso le creature (ciò che hanno fatto anche i filosofi, come dice l'**Apostolo (Efesini 3,5)**: "quel che si sa di Dio è stato loro palesato"), ma si estende anche a quello che di se stesso egli solo conosce e ad altri viene comunicato per rivelazione. Quindi la sacra dottrina è detta sapienza, in sommo grado.

### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

#### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 6, ad 1 argumentum**

La sacra dottrina non mutua i suoi principi da nessuna scienza umana, ma dalla scienza divina, dalla quale, come da somma sapienza, è regolata ogni nostra cognizione.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 6, ad 2 argumentum

I principi delle altre scienze o sono evidenti e indimostrabili, o sono provati razionalmente da una scienza superiore. Ora, la cognizione propria di questa scienza si ha per rivelazione, non già per naturale ragionamento; e quindi non spetta ad essa dimostrare i principi delle altre scienze, ma solo giudicarli: ed invero, tutto ciò che in queste scienze si ritrova in contrasto con la verità di questa scienza, è condannato come falso, secondo il detto di **S. Paolo**: "Noi distruggeremo i (falsi) ragionamenti e ogni rocca elevata contro la conoscenza di Dio" (**2Cor. 10,5**).

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 6, ad 3 argumentum

Siccome il giudicare spetta al sapiente, un duplice modo di giudicare dà luogo ad una duplice sapienza. Accade infatti che uno giudichi per inclinazione, come fa l'uomo virtuoso, il quale, essendo disposto ad agir bene, giudica rettamente di ciò che la virtù richiede: per questo anche **Aristotele** dice che il virtuoso è misura e regola degli atti umani. Altro modo di giudicare è quello che si fa per via di scienza: così, uno bene attrezzato nella scienza morale, potrebbe giudicare degli atti di virtù anche senza avere la virtù. La prima maniera dunque di giudicare delle cose divine appartiene alla sapienza dono dello Spirito Santo, secondo il detto di **S. Paolo**: "L'uomo spirituale giudica tutte le cose" (**1Cor. 2,15**); e di **Dionigi**: "Ieroteo è sapiente non solo perché studia il divino, ma anche perché lo sperimenta in sé". La seconda maniera poi di giudicare appartiene alla dottrina sacra in quanto frutto di studio, sebbene i suoi principi li abbia dalla rivelazione.

oooooooooooooooooooooooooooooooooooo

## ARTICOLO 7:

**VIDETUR** che Dio non sia il soggetto di questa scienza.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 7, arg. 1

Infatti: In ogni scienza si descrive la natura di ciò che forma il soggetto di essa, come si ha da **Aristotele**. Ora, questa scienza non conosce la natura di Dio, come osserva il **Damasceno**: "A noi è impossibile dire di Dio quello che è". Dunque Dio non è il soggetto di questa scienza.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 7, arg. 2

Tutto ciò che è trattato in una data scienza rientra nel soggetto di essa. Ora, nella sacra Scrittura ci si occupa di molte altre cose distinte da Dio, p. es., delle creature e dei costumi degli uomini. Quindi Dio non è il soggetto di questa scienza.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 7. SED CONTRA:

Soggetto di una data scienza è quello intorno a cui tale scienza ragiona. Ora, in questa scienza si parla di Dio, tanto che si chiama teologia, quasi discorso intorno a Dio. Dunque Dio è il soggetto di questa scienza.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 7. RESPONDEO:**

Dio è il soggetto di questa scienza. Infatti esiste tra soggetto e scienza il medesimo rapporto che passa tra oggetto e facoltà o abito. Ora, oggetto proprio di una facoltà o abito è ciò che fa rientrare ogni altro oggetto sotto quella facoltà o abito: così l'uomo e la pietra dicono relazione alla vista in quanto colorati, motivo per cui il colorato è l'oggetto proprio della vista. Ora, nella sacra dottrina tutto vien trattato sotto **il punto di vista di Dio**; o perché è Dio stesso, o perché dice ordine a lui come a principio e fine. È chiaro dunque che Dio è il soggetto della sacra dottrina. - E ciò appare evidente anche dai principi di questa scienza, che sono gli articoli della fede, la quale riguarda Dio: identico infatti è il soggetto dei principi e dell'intera scienza, giacché tutta la scienza virtualmente è contenuta nei principi.

Altri, tuttavia, guardando più alle cose trattate in questa scienza che al punto di vista sotto il quale vengono considerate, ne hanno assegnato diversamente il soggetto: chi le cose e i segni, chi le opere della redenzione, chi tutto il Cristo, cioè il Capo e le membra. Di tutte queste cose, è vero, tratta la sacra dottrina, ma secondo che dicono ordine a Dio.

### **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

#### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 7, ad 1 argumentum**

È vero che di Dio noi non possiamo conoscere l'essenza; nondimeno in questa dottrina, per far ricerca delle cose riguardanti Dio, ci serviamo di alcuni effetti, di natura o di grazia, prodotti da Dio medesimo, in luogo di una definizione (impossibile). Proprio come si fa in alcune discipline filosofiche, quando si dimostra un enunciato circa una causa mediante un suo effetto, prendendo l'effetto in luogo della definizione della causa.

#### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 7, ad 2 argumentum**

È bensì vero che tutte le cose di cui tratta la sacra dottrina sono comprese nel termine Dio, non però come parti o specie o accidenti, ma in quanto a lui in qualche modo sono ordinate.

oooooooooooooooooooooooooooooooo

### **ARTICOLO 8:**

**VIDETUR** che questa dottrina non proceda con metodo dialettico.

#### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 8, arg. 1**

Infatti: Dice S. **Ambrogio**: "Togliete via gli argomenti, ove si richiede la fede". Ora, in questa dottrina si richiede soprattutto la fede, dicendoci **S. Giovanni (Gv. 20,31)**: "Queste cose sono state scritte perché voi crediate". Dunque la sacra dottrina non si serve della dialettica.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 8, arg. 2

Se fosse dialettica, dovrebbe argomentare o per **autorità** o per **ragione**. Ma argomentare per autorità non conviene alla sua dignità, perché **l'argomento di autorità, secondo Boezio, è il più debole di tutti**. Argomentare per ragione è disdicevole al suo fine, perché, al dire di **S. Gregorio**, "**la fede cessa di essere meritoria ove la ragione umana porta l'evidenza**". Dunque la sacra dottrina non si serve della dialettica.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 8. SED CONTRA:

**S. Paolo (Tito, 1,9)** parlando del vescovo dice: "attaccato alla parola di fede conforme all'insegnamento avuto; affinché sia in grado anche di **esortare** nella sana dottrina e di **confutare** quelli che la contraddicono".

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 8. RESPONDEO:

Come le scienze profane non devono dimostrare i propri principi, ma dai loro principi argomentano per dimostrare altre tesi, così la sacra dottrina non dimostrerà i propri principi, che sono gli articoli di fede; ma da essi procede alla dimostrazione di qualche altra cosa, come fa l'Apostolo, il quale dalla risurrezione di Cristo prova la risurrezione di tutti. Tuttavia è da considerarsi che nelle scienze filosofiche le inferiori non solo non provano i loro principi, ma neanche discutono contro chi li nega, rilasciando ciò ad una scienza superiore, cioè alla metafisica. Essa, che tiene il primato su tutte le scienze, **discute con chi nega i suoi principi** solo nel caso che l'avversario ammetta qualche cosa; se niente concede ogni discussione è impossibile: essa allora **si limita a ribatterne i sofismi**. Ma la sacra dottrina non ha un'altra scienza al di sopra di sé, e quindi essa disputa contro chi nega i suoi principi argomentando rigorosamente, **se l'avversario ammette qualche verità della rivelazione**, come quando ricorrendo all'autorità della sacra dottrina disputiamo con gli eretici, o quando **per mezzo di un articolo ammesso combattiamo contro chi ne nega qualche altro**. **Se poi l'avversario non crede niente di ciò che è rivelato da Dio**, allora la scienza sacra non ha più modo di portare argomenti a favore degli articoli di fede: non le resta che di controbattere le ragioni che le si possano opporre. È chiaro, infatti, che poggiando la fede sulla verità infallibile ed essendo impossibile dimostrare il falso da una cosa vera, **le prove che si portano contro la fede, non sono delle vere dimostrazioni, ma degli argomenti solubili**.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 1 a. 8, ad 1 argumentum

Sebbene gli argomenti della ragione umana non valgano per provare le cose di fede; **tuttavia, muovendo dagli articoli di fede, la sacra dottrina può provare altre cose, come abbiamo già detto**.

#### I<sup>a</sup> q. 1 a. 8, ad 2 argumentum

Argomentare per autorità è particolarmente proprio di questa dottrina per il fatto che essa deriva i suoi principi dalla rivelazione: per questo è necessario che si creda all'autorità di coloro ai quali fu fatta la rivelazione. Né ciò deroga alla dignità della sacra dottrina, perché, sebbene l'argomento di autorità umana sia il più debole di tutti, l'argomento di autorità fondata sulla rivelazione divina è il più forte.

Tuttavia la sacra dottrina usa anche del ragionamento, non già per dimostrare i dogmi, ché altrimenti si perderebbe il merito della fede; ma per chiarire alcuni punti del suo insegnamento. Siccome infatti la **grazia** non distrugge la **natura**, ma anzi la perfeziona, la ragione deve servire alla fede, nel modo stesso che **l'inclinazione naturale** della volontà **asseconda la carità**. Ond'è che **S. Paolo** dice: "**facendo schiava ogni intelligenza all'obbedienza di Cristo**" (**2Cor. 10,5**). È così che la sacra dottrina utilizza anche l'autorità dei filosofi dove essi con la ragione naturale valsero a conoscere la verità; come fece S. Paolo che citò il detto di Arato: "**come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Noi siamo progenie di Dio**" (**Atti, 17, 28**).

Però di queste autorità la sacra dottrina fa uso come di argomenti estranei e probabili; mentre delle autorità della Scrittura canonica si serve come di argomenti propri e rigorosi. Delle sentenze poi dei Dottori della Chiesa essa si serve quasi come di argomenti propri, ma di un valore solo probabile; perché la nostra fede poggia sulla rivelazione fatta agli Apostoli ed ai Profeti, i quali hanno scritto i libri canonici, non già su qualche altra rivelazione, dato che esista, fatta a qualche dottore privato. In proposito **S. Agostino** scrive: "**Soltanto a quei libri delle sacre Scritture che si denominano canonici io riconosco quest'onore: di credere fermamente che nessuno dei loro autori abbia errato in qualche cosa nello scriverli. Gli altri autori poi li leggo, ma non in tal modo da reputar vero quel che dicono - per quanto sia grande la loro santità e dottrina - semplicemente perché essi hanno sentito e scritto così**".

## ARTICOLO 9:

**VIDETUR** che la sacra Scrittura non debba usare metafore.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 9, arg. 1**

Infatti: Non è conveniente a questa scienza, che tra tutte tiene il primato, il procedimento proprio dell'infima scienza. Ora, procedere per via di similitudini e di figure è proprio dell'arte poetica, che è l'ultima delle discipline. Dunque l'uso delle metafore non conviene a questa scienza.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 9, arg. 2**

Questa dottrina è destinata alla manifestazione della verità; tanto che ai suoi cultori è promesso un premio: "**Quelli che mi mettono in luce, avranno la vita eterna**" (**Eccli. 24, 31**). Ora, **le similitudini occultano la verità**. Non conviene, quindi, a questa dottrina insegnare le cose divine sotto la figura di cose corporali.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 9, arg. 3**

Quanto più una creatura è sublime tanto più si accosta alla divina somiglianza. Quindi, se proprio si vuole che alcune creature simboleggino la Divinità, è necessario che si scelgano quelle più eccelse, anziché quelle più basse, come spesso invece si trova nella Scrittura.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 9. SED CONTRA:

È detto in **Osea (12,10)**: "Sono io che ho moltiplicato la visione e per mezzo dei Profeti parlai in similitudine". Ora, presentare la verità per similitudini, è usare metafore. Perciò tale uso si addice alla sacra dottrina.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 9. RESPONDEO:

È conveniente che la sacra Scrittura ci presenti le cose divine e spirituali sotto la figura di cose corporali. E difatti Dio provvede a tutti gli esseri in modo conforme alla loro natura. Ora, è naturale all'uomo elevarsi alla realtà intelligibile attraverso le cose sensibili, perché ogni nostra conoscenza ha inizio dai sensi. Perciò è conveniente che nella sacra Scrittura le cose spirituali ci vengano presentate sotto immagini corporee. È ciò che dice **Dionigi**: "Il raggio divino non può risplendere su di noi se non attraverso la varietà dei santi veli".

Inoltre, siccome la Scrittura è un tesoro comune a tutti (secondo il detto dell'**Apostolo (Rom.1,14)**: "Io sono debitore ai sapienti e ai non sapienti") è conveniente che essa ci presenti le cose spirituali sotto le parvenze corporali, affinché almeno in tal modo le persone semplici la possano apprendere, non essendo idonee a capire le cose intelligibili così come sono in se stesse.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 1 a. 9, ad 1 argumentum

Il poeta usa metafore per il gusto di costruire delle immagini, infatti il raffigurare è all'uomo naturalmente piacevole. Mentre la Scrittura fa uso delle metafore per necessità e per utilità come si è detto.

#### I<sup>a</sup> q. 1 a. 9, ad 2 argumentum

Il raggio della divina rivelazione non si distrugge, come nota lo stesso **Dionigi**, sotto il velame delle figure sensibili, ma resta intatto nella sua verità; e così non permette che le menti, alle quali è stata fatta la rivelazione, si arrestino all'immagine, ma le eleva alla conoscenza delle cose intelligibili; e fa che per mezzo di coloro che direttamente hanno avuto la rivelazione anche gli altri si istruiscano su tali cose. Così avviene che quanto in un luogo della Scrittura è insegnato sotto metafora, è esplicitamente espresso in altri luoghi. Del resto, la stessa oscurità propria delle figurazioni è utile per l'esercizio degli studiosi e contro le irrisioni degli infedeli, a proposito dei quali è detto nel **Vangelo, Mat. 7,6**: "Non vogliate dare le cose sante ai cani".

#### I<sup>a</sup> q. 1 a. 9, ad 3 argumentum

Con **Dionigi** bisogna riconoscere che è più conveniente che le cose spirituali ci vengano presentate nella sacra Scrittura sotto figure di corpi vili, anziché di corpi nobili. E ciò per tre

**ragioni.** In primo luogo perché così più facilmente l'animo umano è **premunito dall'errore.** Appare chiaro infatti che tali simboli non si applicano alle cose divine in senso proprio; ciò che invece potrebbe pensarsi ove le cose di Dio si presentassero sotto figure di corpi superiori, specialmente per parte di chi non riesce a immaginare qualche cosa di più nobile dei corpi. - In secondo luogo, perché un tal modo di procedere è più conforme alla conoscenza che noi abbiamo di Dio in questa vita. Infatti, **noi di Dio sappiamo piuttosto quello che non è che quello che è;** e quindi le figure delle cose che sono più distanti da Dio ci fanno intendere meglio che Dio è al di sopra di quanto noi possiamo dire o pensare di lui. - In terzo luogo perché in tal modo le cose divine sono meglio occultate agli indegni.

oooooooooooooooooooooooooooooooooooo

## **ARTICOLO 10:**

**VIDETUR** che un medesimo testo della sacra Scrittura non racchiuda più sensi, cioè lo **storico o letterale, l'allegorico, il tropologico o morale, e l'anagogico.**

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 10, arg. 1**

Infatti: **La molteplicità dei sensi in un medesimo testo genera confusione ed inganno** e toglie ogni forza all'argomentazione: e anzi la molteplicità delle proposizioni non permette un retto argomentare, ma dà luogo ad alcune fallacie (come si espone nella Logica). Ora, la Scrittura deve essere efficace nel mostrarci la verità senza nessuna fallacia. Dunque in essa non devono darsi più sensi in un unico testo.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 10, arg. 2**

Dice S. **Agostino:** "la Scrittura, che si chiama Antico Testamento, si presenta sotto quattro aspetti: cioè, secondo la **storia, l'etiologia, l'analogia e l'allegoria**". Ora, questa divisione sembra del tutto diversa da quella precedente. Non è quindi conveniente che un medesimo testo della sacra Scrittura sia esposto secondo i quattro sensi predetti.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 10, arg. 3**

Si aggiunga che oltre i quattro sensi assegnati c'è quello **parabolico**, che non è computato in quei quattro.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 10. SED CONTRA:**

Dice S. **Gregorio:** "La sacra Scrittura per il modo stesso di esprimersi sorpassa tutte le altre scienze: poiché in uno stesso e identico discorso mentre racconta un fatto enuncia un mistero".

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 10. RESPONDEO:**

L'autore della sacra Scrittura è Dio. Ora, Dio può non solo adattare parole per esprimere una verità, ciò che può anche l'uomo; ma anche le cose stesse. Quindi, se nelle altre scienze le

parole hanno un significato, la sacra Scrittura ha questo in proprio: che le cose stesse indicate dalla parola, alla loro volta ne significano un'altra. L'accezione ovvia dei termini, secondo cui le parole indicano la realtà, corrisponde al primo senso che è il **senso storico o letterale**. Usare invece le cose stesse espresse dalle parole per significare altre cose si chiama **senso spirituale**, il quale è fondato sopra quello letterale e lo presuppone.

Il senso spirituale poi ha una triplice suddivisione. Dice infatti **l'Apostolo (Ebr. 7,19)** che **la Legge Antica è figura della Nuova**; e **la Legge Nuova, come dice Dionigi, è figura della gloria futura**; così pure nella Legge Nuova le cose compiutesi nel Capo stanno a significare **quelle che dobbiamo fare noi**. Secondo che dunque le cose dell'Antico Testamento significano quelle del Nuovo, si ha il senso **allegorico**: secondo che poi le cose compiutesi in Cristo o significanti Cristo, sono segno di quello che dobbiamo fare noi, si ha il senso **morale**; finalmente in quanto significano le cose attinenti alla gloria eterna, si ha il senso **anagogico**.

Ma siccome il senso letterale è quello che intende l'autore, e d'altra parte l'autore della sacra Scrittura è Dio, il quale comprende simultaneamente col suo intelletto tutte le cose, non c'è difficoltà ad ammettere, con **S. Agostino**, che anche **secondo il senso letterale in un medesimo testo scritturale vi siano più sensi**.

[Galat.21-27: Ditemi, voi che volete essere sotto la legge: non sentite forse cosa dice la legge? Sta scritto infatti che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera. Ma quello dalla schiava è nato secondo la carne; quello dalla donna libera, in virtù della promessa. Ora, tali cose sono dette per allegoria: le due donne infatti rappresentano le due Alleanze; una, quella del monte Sinai, che genera nella schiavitù, rappresentata da Agar - il Sinai è un monte dell'Arabia -; essa corrisponde alla Gerusalemme attuale, che di fatto è schiava insieme ai suoi figli. Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è nostra madre.]

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 10, ad 1 argumentum

**La molteplicità di tali sensi non porta all'equivoco** o ad altre anfibologie, poiché, come abbiamo detto, questi sensi non si moltiplicano per il fatto che una medesima parola significa più cose; ma semplicemente perché le cose significate dalle parole possono essere un segno di altre cose. E così **non c'è da temere delle confusioni nella sacra Scrittura, perché tutti gli altri sensi si fondano su un solo senso, quello letterale, dal quale solo è lecito argomentare, e non già dal senso allegorico**, come nota **S. Agostino**. Né per questo viene a mancare qualche cosa alla sacra Scrittura, perché niente di necessario alla fede è contenuto nel senso spirituale, che la sacra Scrittura non esprima chiaramente in senso letterale in qualche altro testo.

### I<sup>a</sup> q. 1 a. 10, ad 2 argumentum

Quei tre modi di esporre la Scrittura **storia, etiologia, analogia appartengono all'unico senso letterale**. **Storia**, come spiega lo stesso **S. Agostino**, si ha quando si espone semplicemente una cosa; **etiologia**, quando si assegna la causa di quanto vien detto, come quando il Signore dichiarò il motivo per cui Mosè permise agli Ebrei di ripudiare la moglie, cioè per la durezza del loro cuore; **analogia**, quando si fa vedere che la verità di un passo della Scrittura non è in contrasto con la verità di un altro passo. Nella suddivisione a quattro

membri (fatta da S. Agostino) l'allegoria da sola corrisponde ai tre sensi spirituali. **Così Ugo da S. Vittore pone sotto il nome di allegoria anche il senso anagogico**, noverando nel terzo libro delle sue Sentenze soltanto tre sensi, storico, allegorico, e tropologico.

### **I<sup>a</sup> q. 1 a. 10, ad 3 argumentum**

**Il senso parabolico è incluso nel letterale**; infatti con la parola si esprime qualche cosa in **senso proprio**, e qualche cosa in **senso figurato**; ma il **senso letterale non è già la figura, ma il figurato**. Quando, p. es., la Scrittura parla del braccio di Dio, il senso letterale non è che in Dio vi sia questo membro corporale; ma ciò che tale membro simboleggia, cioè la potenza operativa. **Di qui appare chiaro che nel senso letterale della Scrittura mai può esservi errore.**

#### Senso

#### Storia

#### Storico o letterale o parabolico

#### Etiologia

#### Analogia

#### Senso

#### Allegoria (figurale)

#### Spirituale

#### Morale o tropologico

#### Anagogia

### Trattato su Dio

- **Trattato relativo all'essenza di Dio (I, 2-26)**
- **Trattato sulla Trinità delle Persone (I, 27\_43)**
- **La derivazione delle creature da Dio (I, 44-119)**

Circa l'ESSENZA dobbiamo considerare:

**A - primo, se Dio esista I, 2 > Proemio**

### PROEMIO:

Lo scopo principale della **sacra dottrina** è quello di far conoscere Dio, e non soltanto in se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura ragionevole, come appare dal già detto; nell'intento di esporre questa dottrina, noi tratteremo:

I - di **Dio** (I Parte);

II - **del movimento della creatura razionale verso Dio** (II Parte, divisa in I-II e II-II);

III - **del Cristo**, il quale, in quanto uomo, è per noi via per ascendere a Dio (III Parte).

L'indagine intorno a **Dio** comprenderà tre parti. Considereremo:

primo, le questioni spettanti alla **divina Essenza**;

secondo, quelle riguardanti la **distinzione delle Persone**;

terzo, quelle che riguardano la **derivazione delle creature da Dio**.

Intorno all'**Essenza divina** poi dobbiamo considerare:

1. **Se Dio esista (I, 2)**;

2. **Come egli sia o meglio come non sia (I, 3-13)**;

3. **Dobbiamo studiare le cose spettanti alla sua operazione, cioè la scienza, la volontà e la potenza (I, 14-26)**.

Sul primo membro ( **Se Dio esista** ) di questa divisione si pongono tre quesiti:

**Se sia di per sé evidente che Dio esiste (I, q.2, a.1)**

**Se sia dimostrabile che Dio esiste (I, q.2, a.2)**

**Se Dio esista (I, q.2, a.3)**

## ARTICOLO 1:

**VIDETUR** che sia di per sé evidente che Dio esiste.

**I<sup>a</sup> q. 2 a. 1, arg. 1**

Infatti: Noi diciamo evidenti di per sé quelle cose, delle quali abbiamo naturalmente insita la cognizione, com'è dei primi principi. Ora, come assicura il **Damasceno** "la conoscenza dell'esistenza di Dio è in tutti naturalmente insita". Quindi l'esistenza di Dio è di per sé evidente.

**I<sup>a</sup> q. 2 a. 1, arg. 2**

**Evidente di per sé è ciò che subito s'intende**, appena ne abbiamo percepito i termini; e questo Aristotele lo attribuisce ai primi **principi della dimostrazione**: conoscendo infatti che cosa è il tutto e che cosa è la parte, subito s'intende che il tutto è maggiore della sua parte. Ora, inteso che cosa significhi la parola Dio, all'istante si capisce che Dio esiste. Si indica infatti con questo nome un essere di cui non si può indicare uno maggiore: ora è maggiore ciò che esiste al tempo stesso nella mente e nella realtà che quanto esiste soltanto nella mente: onde, siccome **appena si è inteso questo nome Dio, subito viene alla nostra**

mente (di concepire) la sua esistenza, ne segue che esista anche nella realtà. Dunque che Dio esista è di per sé evidente.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 1, arg. 3

È di per sé evidente che esiste la verità; perché chi nega esistere la verità, ammette che esiste una verità; infatti se la verità non esiste sarà vero che la verità non esiste. Ma se vi è qualche cosa di vero, bisogna che esista la verità. Ora, Iddio è la Verità: (**Giovanni, 14, 6**) "Io sono la via, la verità e la vita". Dunque che Dio esista è di per sé evidente.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 1. SED CONTRA:

Nessuno può pensare l'opposto di ciò che è di per sé evidente, come spiega **Aristotele** riguardo ai primi principi della dimostrazione. Ora, si può pensare l'opposto dell'enunciato: Dio esiste, secondo il detto del **Salmo 52, 1**: "Lo stolto dice in cuor suo "Iddio non c'è"". Dunque che Dio esista non è di per sé evidente.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 1. RESPONDEO:

Una cosa può essere di per sé **evidente in due maniere: primo, in se stessa, ma non per noi; secondo, in se stessa e anche per noi.** E invero, una proposizione è di per sé evidente dal fatto che il predicato è incluso nella nozione del soggetto, come questa: l'uomo è un animale; infatti animale fa parte della nozione stessa di uomo. Se dunque è a tutti nota la natura del predicato e del soggetto, la proposizione risultante sarà per tutti evidente, come avviene nei primi principi di dimostrazione, i cui termini sono nozioni comuni che nessuno può ignorare, come ente e non ente, il tutto e la parte, ecc. Ma se per qualcuno rimane sconosciuta la natura del predicato e del soggetto, la proposizione sarà evidente in se stessa, non già per coloro che ignorano il predicato ed il soggetto della proposizione. E così accade, come nota **Boezio**, che alcuni concetti sono comuni ed evidenti solo per i dotti, questo, p. es.: "le cose immateriali non occupano uno spazio".

Dico dunque che questa proposizione Dio esiste in se stessa è di per sé evidente, perché il predicato s'identifica col soggetto; Dio infatti, come vedremo in seguito, è il suo stesso essere: ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, per noi non è evidente, ma necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, ancorché di per sé siano meno evidenti, cioè mediante gli **effetti**.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 2 a. 1, ad 1 argumentum

È vero che noi abbiamo da natura una conoscenza generale e confusa dell'esistenza di Dio, in quanto cioè Dio è la felicità dell'uomo; perché l'uomo desidera naturalmente la felicità, e quel che naturalmente desidera, anche naturalmente conosce. Ma questo non è propriamente un conoscere che Dio esiste, come non è conoscere Pietro il vedere che qualcuno viene, sebbene chi viene sia proprio Pietro: molti infatti pensano che il bene perfetto dell'uomo, la felicità, consista nelle ricchezze, altri nei piaceri, altri in qualche altra cosa.

#### I<sup>a</sup> q. 2 a. 1, ad 2 argumentum

Può anche darsi che colui che sente questa parola Dio non capisca che si vuol significare con essa un essere di cui non si può pensare il maggiore, dal momento che alcuni hanno creduto che Dio fosse corpo. Ma dato pure che tutti col termine Dio intendano significare quello che si dice, cioè un essere di cui non si può pensare il maggiore, da ciò non segue però la persuasione che l'essere espresso da tale nome esista nella realtà delle cose; ma soltanto nella percezione dell'intelletto. Né si può arguire che esista nella realtà se prima non si ammette che nella realtà vi è una cosa di cui non si può pensare una maggiore: ciò che non si concede da coloro che dicono che Dio non esiste.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 1, ad 3 argumentum

Che esista la verità in generale è di per sé evidente; ma che vi sia una prima Verità non è per noi altrettanto evidente.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** non sia dimostrabile che Dio esiste.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 2, arg. 1

Infatti: Che Dio esista è un articolo di fede. Ora, le cose di fede non si possono dimostrare, perché la dimostrazione ingenera la scienza, mentre la fede è soltanto delle cose non evidenti, come assicura l'Apostolo Eb. 11, 1 [La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono.]. Dunque non si può dimostrare che Dio esiste.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 2, arg. 2

Il termine medio di una dimostrazione si desume dalla natura del soggetto. Ora, di Dio noi non possiamo sapere quello che è, ma solo quello che non è, come nota il Damasceno. Dunque non possiamo dimostrare che Dio esiste.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 2, arg. 3

Se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito, ed essi finiti; infatti tra il finito e l'infinito non vi è proporzione. Non potendosi allora dimostrare una causa mediante un effetto sproporzionato, ne segue che non si possa dimostrare l'esistenza di Dio.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 2. SED CONTRA:

Dice l'Apostolo (Rom. 1, 20): "le perfezioni invisibili di Dio comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili", Ora, questo non avverrebbe, se mediante le cose create non si

potesse dimostrare l'esistenza di Dio; poiché la prima cosa che bisogna conoscere intorno ad un dato soggetto è se esso esista.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 2. RESPONDEO:

Vi è una duplice dimostrazione: L'una, procede dalla (cognizione della) causa, ed è chiamata **propter quid** [a priori], e questa muove da ciò che di suo ha una priorità ontologica. L'altra, parte dagli effetti ed è chiamata dimostrazione **quia** [a posteriori], e muove da cose che hanno una priorità soltanto rispetto a noi: ogni volta che un effetto ci è più noto della sua causa, ci serviamo di esso per conoscere la causa. Da qualunque effetto poi si può dimostrare l'esistenza della sua causa (purché gli effetti siano per noi più noti della causa); perché dipendendo ogni effetto dalla sua causa, posto l'effetto è necessario che preesista la causa. Dunque l'esistenza di Dio, non essendo rispetto a noi evidente, si può dimostrare per mezzo degli effetti da noi conosciuti.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 2 a. 2, ad 1 argumentum

L'esistenza di Dio ed altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale, non sono, al dire di S. **Paolo Rom. 1,19**, articoli di fede, ma preliminari agli articoli di fede: [18 In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa.] **difatti la fede presuppone la cognizione naturale, come la grazia presuppone la natura**, come (in generale) la perfezione presuppone il perfettibile. Però nulla impedisce che una cosa, la quale è di suo oggetto di dimostrazione e di scienza, sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione.

#### I<sup>a</sup> q. 2 a. 2, ad 2 argumentum

Quando si vuol dimostrare una causa mediante l'effetto, è necessario servirsi dell'effetto in luogo della definizione (o natura) della causa, per dimostrare che questa esiste; e ciò vale specialmente nei riguardi di Dio. Per provare infatti che una cosa esiste, è necessario prendere per termine medio la sua definizione nominale, non già la definizione reale, poiché la questione riguardo all'essenza di una cosa viene dopo quella riguardante la sua esistenza. Ora, i nomi di Dio provengono dai suoi effetti, come vedremo in seguito: perciò nel dimostrare l'esistenza di Dio mediante gli effetti, possiamo prendere per termine medio quello che significa il nome Dio.

#### I<sup>a</sup> q. 2 a. 2, ad 3 argumentum

Da effetti non proporzionati alla causa non si può avere di questa una cognizione perfetta; tuttavia da qualsiasi effetto noi possiamo avere manifestamente la dimostrazione che la causa esiste, come si è detto. E così dagli effetti di Dio si può dimostrare che Dio esiste, sebbene non si possa avere per mezzo di essi una conoscenza perfetta della di lui essenza.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che Dio non esista.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 3, arg. 1

Infatti: Se di due contrari uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome Dio s'intende affermato un **bene infinito**. Dunque, se Dio esistesse, non dovrebbe esserci più il **male**. Viceversa nel mondo c'è il male. Dunque Dio non esiste.

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 3, arg. 2

Ciò che può essere compiuto da un ristretto numero di cause, non si vede perché debba compiersi da cause più numerose. Ora **tutti i fenomeni che avvengono nel mondo, potrebbero essere prodotti da altre cause**, nella supposizione che Dio non esistesse: **poiché quelli naturali si riportano, come a loro principio, alla natura, quelli volontari, alla ragione o volontà umana. Nessuna necessità, quindi, dell'esistenza di Dio.**

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 3. SED CONTRA:

Nell'**Esodo, 3,14** si dice, in persona di Dio: "**Io sono Colui che è**".

### I<sup>a</sup> q. 2 a. 3. RESPONDEO:

Che Dio esista si può provare **per cinque vie**. **La prima** e la più evidente è quella che si desume dal **moto**. È certo infatti e consta dai sensi, che in questo mondo alcune cose si muovono. Ora, **tutto ciò che si muove è mosso da un altro**. Infatti, niente si trasmuta che non sia potenziale rispetto al termine del movimento; mentre chi muove, muove in quanto è in atto. Perché **muovere non altro significa che trarre qualche cosa dalla potenza all'atto**; e niente può essere ridotto dalla potenza all'atto se non mediante un essere che è già in atto. P. es., il fuoco che è caldo attualmente rende caldo in atto il legno, che era caldo soltanto potenzialmente, e così lo muove e lo altera. **Ma non è possibile che una stessa cosa sia simultaneamente e sotto lo stesso aspetto in atto ed in potenza**: lo può essere soltanto sotto diversi rapporti: così ciò che è caldo in atto non può essere insieme caldo in potenza, ma è insieme freddo in potenza. È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova se stessa. **È dunque necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da un altro**. Se dunque l'essere che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. **Ora, non si può in tal modo procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, perché i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore**, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. **Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio.**

La **seconda via** parte dalla nozione di **causa efficiente**. Troviamo nel mondo sensibile che vi è un ordine tra le cause efficienti, ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia **causa efficiente di se medesima; ché altrimenti sarebbe prima di se stessa**, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Perché in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le

intermedie o una sola; ora, eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale ad eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie: ciò che evidentemente è falso. Dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio.

La terza via è presa dal possibile (o contingente) e dal necessario, ed è questa. Tra le cose noi ne troviamo di quelle che possono essere e non essere; infatti alcune cose nascono e finiscono, il che vuol dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutte le cose di tal natura siano sempre state, perché ciò che può non essere, un tempo non esisteva. Se dunque tutte le cose (esistenti in natura sono tali che) possono non esistere, in un dato momento niente ci fu nella realtà. Ma se questo è vero, anche ora non esisterebbe niente, perché ciò che non esiste, non comincia ad esistere se non per qualche cosa che è. Dunque, se non c'era ente alcuno, è impossibile che qualche cosa cominciasse ad esistere, e così anche ora non ci sarebbe niente, il che è evidentemente falso. Dunque non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà vi sia qualche cosa di necessario. Ora, tutto ciò che è necessario, o ha la causa della sua necessità in altro essere oppure no. D'altra parte, negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità, non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti secondo che si è dimostrato. Dunque bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per sé necessario, e non tragga da altri la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono Dio.

La quarta via si prende dai gradi che si riscontrano nelle cose. È un fatto che nelle cose si trova il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore si attribuisce alle diverse cose secondo che esse si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto; così più caldo è ciò che maggiormente si accosta al sommamente caldo. Vi è dunque un qualche cosa che è vero al sommo, ottimo e nobilissimo, e di conseguenza qualche cosa che è il supremo ente; perché, come dice Aristotele, ciò che è massimo in quanto vero, è tale anche in quanto ente. Ora, ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere, come il fuoco, caldo al massimo, è cagione di ogni calore, come dice il medesimo Aristotele. Dunque vi è qualche cosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo chiamiamo Dio.

La quinta via si desume dal governo delle cose. Noi vediamo che alcune cose, le quali sono prive di conoscenza, cioè i corpi fisici, operano per un fine, come appare dal fatto che esse operano sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: donde appare che non a caso, ma per una predisposizione raggiungono il loro fine. Ora, ciò che è privo d'intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> q. 2 a. 3, ad 1 argumentum**

Come dice **S. Agostino**: "Dio, essendo sommamente buono, non permetterebbe in nessun modo che nelle sue opere ci fosse del male, se non fosse tanto potente e tanto buono, da saper trarre il bene anche dal male". Sicché appartiene all'infinita bontà di Dio il permettere che vi siano dei mali per trarne dei beni.

### **I<sup>a</sup> q. 2 a. 3, ad 2 argumentum**

Certo, la natura ha le sue operazioni, ma siccome le compie per un fine determinato sotto la direzione di un agente superiore, è necessario che siano attribuite anche a Dio, come a loro prima causa. Similmente gli atti del libero arbitrio devono essere ricondotti ad una causa più alta della ragione e della volontà umana, perché queste sono mutevoli e defettibili, e tutto ciò che è mutevole e tutto ciò che può venir meno, deve essere ricondotto a una causa prima immutabile e di per sé necessaria, come si è dimostrato.

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

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

**a) alla semplicità di Dio (I, 3)**

**b) alla perfezione di Dio (I, 4-6)**

**(1) la perfezione divina in se stessa (I,4)**

**(2) il bene in universale (I,5)**

**(3) la bontà divina (I,6)**

**c) all'infinità di Dio (I, 7-8)**

**(1) tale infinità in se stessa (I,7)**

**(2) la presenza di Dio in tutte le cose (I,8)**

**d) all'immutabilità di Dio (I, 9-10)**

**(1) tale immutabilità in se stessa (I,9)**

**(2) l'eternità divina che ne consegue (I,10)**

**e) all'unità di Dio (I,11)**

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

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

## PRIMA PARTE > TRATTATO RELATIVO ALL'ESSENZA DI DIO >

### ➤ LA SEMPLICITA' DI DIO

#### I<sup>a</sup> q. 3, Proemio

Conosciuta l'esistenza di una cosa, resta da ricercare il suo modo di essere, per giungere a conoscerne la natura. Ma siccome di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che cosa non è, non possiamo indagare come egli sia, ma piuttosto come non sia. È quindi necessario considerare per prima cosa i suoi modi di non essere; secondo, come noi lo conosciamo; terzo, come lo denominiamo. Si può dimostrare come Dio non è, scartando le cose che a lui non convengono, come sarebbe la composizione, il movimento e simili. Studieremo dunque: primo, la sua semplicità, per la quale viene esclusa da lui ogni composizione. E siccome negli esseri corporali le cose semplici sono le meno perfette e parti incomplete, secondo, la sua perfezione; terzo, la sua infinità; quarto, la sua immutabilità; quinto, la sua unità. Circa la divina semplicità ci poniamo otto quesiti:

1. Se Dio sia corpo;
2. Se in Dio vi sia composizione di materia e di forma;
3. Se vi sia composizione di quiddità, cioè di essenza o natura, e di soggetto;
4. Se vi sia composizione di essenza e di esistenza;
5. Se vi sia composizione di genere e di differenza;
6. Se vi sia composizione di sostanza e di accidenti;
7. Se sia in qualsiasi altro modo composto, oppure totalmente semplice;
8. Se entri in composizione con gli altri esseri.

#### ARTICOLO 1:

**VIDETUR** che Dio sia corpo.

#### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1, arg. 1

Infatti: Corpo è ciò che ha le tre dimensioni. Ora la Sacra Scrittura attribuisce a Dio le tre dimensioni; vi si dice infatti: "Egli è più eccelso del cielo - tu che puoi fare? è più profondo degli inferi - tu come puoi conoscere? più esteso della terra, e per misura più largo è del mare!". (**Giobbe 11,8**). Dunque Dio è corpo.

#### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1, arg. 2

Tutto ciò che ha una figura è corpo, essendo la figura una qualità riguardante la quantità. Ora, pare che Dio abbia una figura, essendo scritto: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" (**Genesi 1,26**); ma la figura è chiamata anche immagine, secondo il detto di S.

**Paolo (Eb. 1,3):** "essendo (il Cristo) il riflesso della gloria di Dio e figura, cioè immagine, della sua sostanza". Dunque Dio è corpo.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1, arg. 3

tutto ciò che ha parti è corpo. Ora, la Scrittura attribuisce a Dio delle parti corporali; infatti vi si dice: "se hai un braccio come quello di Dio" (**Giobbe, 40,4**); e nei **Salmi 33,16**: "Gli occhi del Signore (sono rivolti) ai giusti"; e ancora: "La destra del Signore ha fatto meraviglie" (**Salmi 117,16**). Dunque Dio è corpo.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1, arg. 4

La positura non compete che al corpo. Ora, nelle Sacre Scritture si affermano di Dio varie positure: p. es., in **Isaia, 6,1**, si dice: "Vidi il Signore seduto", e sempre in **Isaia, 3,13**: "il Signore sta in piedi per giudicare". Dunque Dio è corpo.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1, arg. 5

Niente, tranne il corpo o l'essere corporeo, può essere punto spaziale di partenza o d'arrivo. Ora, nella Sacra Scrittura Dio è considerato come termine spaziale d'arrivo, secondo l'espressione del **Salmo, 33, 6**: "Accostatevi a lui e sarete illuminati"; e come punto di partenza, secondo il detto di **Geremia, 17,13**: "Coloro che si ritirano da te saranno scritti nella polvere". Dunque Dio è corpo.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1. SED CONTRA:

In S. **Giovanni, 4, 24** è detto: "Dio è spirito".

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1. RESPONDEO:

Si deve negare assolutamente che Dio sia corpo. Il che si può provare con tre ragioni.

**Primo**, nessun corpo muove se non è mosso, come appare esaminando caso per caso. Ora, sopra si è dimostrato che Dio è il primo motore immobile. Dunque è chiaro che Dio non è corpo.

**Secondo**, è necessario che il primo ente sia in atto e in nessun modo in potenza. Sebbene infatti in un identico e determinato essere che passa dalla potenza all'atto, la potenza possa essere prima dell'atto in ordine di tempo, pure, assolutamente parlando, l'atto è prima della potenza, perché ciò che è in potenza non passa all'atto se non per mezzo di un essere già in atto. Ora, abbiamo già dimostrato che Dio è il primo ente. È dunque impossibile che in Dio ci sia qualche cosa di potenziale. Ma ogni corpo è in potenza, (se non altro) perché il continuo, in quanto tale, è sempre divisibile. Dunque è impossibile che Dio sia corpo.

**Terzo**, Dio è il più nobile fra tutti quanti gli esseri come è chiaro da quello che si è detto. Ora, è impossibile che un corpo sia il più nobile degli esseri. Difatti ogni corpo o è vivo o non è vivo. Il corpo vivo manifestamente è più nobile del non vivo. D'altra parte il corpo vivo non vive in quanto corpo, altrimenti ogni corpo sarebbe vivo: è quindi necessario che

viva in forza di qualche altra cosa, come il nostro corpo che vive in forza dell'anima. Ora, ciò per cui il corpo vive, è più nobile del corpo. Dunque è impossibile che Dio sia corpo.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1, ad 1 argumentum

Come abbiamo già detto, la Sacra Scrittura ci presenta le cose spirituali e divine sotto immagini corporee. Perciò quando attribuisce a Dio le tre dimensioni, indica sotto figura di **estensione** corporea l'estensione della sua **potenza**; e cioè con la **profondità** il suo potere di conoscere le cose più occulte, con l'**altezza** la sua **superiorità su tutto**, con la **lunghezza** la durata della sua **esistenza**, con la **larghezza** l'effusione del suo **amore** su tutti gli esseri. Oppure, come dice **Dionigi** "per profondità di Dio, si intende l'incomprensibilità della sua essenza; per lunghezza, l'estensione della sua potenza che penetra in tutte le cose; per larghezza, la sua espansione verso tutti gli enti, nel senso cioè che tutti gli esseri sono contenuti sotto la sua protezione".

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1, ad 2 argumentum

Si dice che l'uomo è a immagine di Dio, non già secondo il corpo, ma secondo quello per cui l'uomo sorpassa gli altri animali. Per questo, alle parole: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", seguono le altre: "affinché egli domini sui pesci del mare, ecc." (**Genesi, 1, 26**). Ora, l'uomo sorpassa tutti gli altri animali con la ragione e l'intelligenza. Quindi l'uomo è a immagine di Dio secondo l'intelletto e la ragione che sono cose incorporee.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1, ad 3 argumentum

Si attribuiscono a Dio nella Sacra Scrittura organi corporei a motivo delle loro operazioni che si prestano a certe **analogie**. L'atto dell'**occhio**, p. es., consiste nel **vedere**: quindi l'occhio attribuito a Dio indica la sua potenza a vedere in maniera intelligibile, non già sensibile. E lo stesso è per altri organi.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1, ad 4 argumentum

Anche le posture non si attribuiscono a Dio se non per una certa **analogia**: così, si dice **seduto** per significare la sua **immobilità e la sua autorità**; si dice che sta **in piedi**, per indicare la sua **forza** nel debellare tutto ciò che gli si oppone.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 1, ad 5 argumentum

A Dio non ci si avvicina con i passi corporali, essendo egli dovunque; ma con l'affetto dell'animo, ed allo stesso modo ci si allontana da lui. E così, **avvicinamento e allontanamento** sotto la **metafora** del moto locale designano l'affetto spirituale.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che in Dio vi sia composizione di forma e materia.

**I<sup>a</sup> q. 3 a. 2, arg. 1**

Infatti: Tutto ciò che ha un'anima è composto di materia e di forma, perché l'anima è forma del corpo. Ora, la Scrittura attribuisce l'anima a Dio, quando in persona di Dio dice: "Il giusto mio vivrà per la fede; ma se indietreggia, non ha gradimento in lui l'anima mia" (**Eb.10,38**). Dunque Dio è composto di materia e di forma.

**I<sup>a</sup> q. 3 a. 2, arg. 2 \**

La collera, la gioia, ecc., sono passioni del composto, come insegna Aristotele. Ora, tali passioni sono attribuite a Dio nella Scrittura, infatti è detto nei **Salmi, 105,40**: "S'accese d'ira il Signore contro il suo popolo". Dunque Dio è composto di materia e di forma.

**I<sup>a</sup> q. 3 a. 2, arg. 3**

Principio d'individuazione è la materia. Ma Dio pare che sia individuo: Dio infatti (come ogni essere individuale) non si può predicare di più soggetti. Dunque è composto di materia e di forma.

**I<sup>a</sup> q. 3 a. 2. SED CONTRA:**

Ogni composto di materia e forma è corpo, perché la quantità spaziale è il primo attributo inerente alla materia. Ora, Dio non è corpo, come si è dimostrato. Dunque Dio non è composto di materia e di forma.

**I<sup>a</sup> q. 3 a. 2. RESPONDEO:**

È impossibile che in Dio ci sia materia.

**Primo**, perché la materia è potenzialità, mentre Dio, come si è provato, è atto puro, non avente in sé potenzialità alcuna. Dunque è impossibile che Dio sia composto di materia e di forma.

**Secondo**, perché ogni **composto di materia e forma** è perfetto e buono in forza della sua forma; perciò, siccome la materia viene a partecipare la forma, ne segue che è **buono per partecipazione**. Ora, l'ente che nella bontà e nella perfezione è primo, cioè Dio, non può essere buono per partecipazione; perché **il bene per essenza è anteriore al bene per partecipazione**. È impossibile perciò che Dio sia composto di materia e di forma.

**Terzo**, perché **ogni agente** agisce in forza della **sua forma**; cosicché il rapporto di un ente al suo agire è determinato dal suo rapporto alla forma. L'ente perciò, che è **primo come agente** e che agisce in forza della sua natura, **deve essere primo anche come forma**, e forma per natura sua. Ora, **Dio è il primo agente**, essendo la prima causa efficiente, come si è già dimostrato. Egli è dunque forma in forza della sua essenza e non composto di materia e di forma.

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 2, ad 1 argumentum

A Dio è attribuita l'anima per l'**analogia** di certe azioni. Siccome quando desideriamo a noi stessi qualche cosa, ciò proviene dall'anima nostra, così diciamo che piace all'anima di Dio quello che è gradito alla sua volontà.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 2, ad 2 argumentum

Parimente si attribuisce a Dio la collera e le altre passioni per una certa **somiglianza di effetti**: siccome è proprio dell'irato il punire, così la punizione divina si chiama metaforicamente ira di Dio.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 2, ad 3 argumentum

Le forme che la materia può ricevere sono rese individuali per mezzo della materia, che non può essere ricevuta in un altro soggetto, essendo essa stessa il primo substrato (della realtà corporea); la forma invece, di suo, se non vi sono ostacoli, può essere ricevuta in più soggetti. Ma quella **forma, che non può essere ricevuta dalla materia** ed è per sé sussistente, ha la sua **individuazione** per il fatto stesso che non può essere ricevuta in un altro soggetto. Ora, Dio è una forma di questo genere. Quindi non segue che abbia una materia.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che **Dio** non sia la stessa cosa che la sua **essenza o natura** [o quiddità o substantia secunda o specie].

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 3, arg. 1

Infatti: Di nessuna cosa si dice che è in essa medesima. Ora, dell'essenza o natura di Dio, che è la divinità, si afferma che è in Dio. Dunque non pare che Dio si identifichi con la sua essenza o natura.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 3, arg. 2

L'effetto [la creatura] assomiglia alla sua causa [il Creatore]; perché ogni agente produce cose simili a sé. Ora, nelle cose create il **supposito** [substantia prima – soggetto che sussiste nel genere della sostanza - ipòstasi] non si identifica con la sua **natura** [essenza-substantia secunda]; difatti l'**uomo** [supposito] non è la stessa cosa che la sua **umanità** [essenza]. Dunque nemmeno **Dio** [supposito-substantia prima] è identico alla sua **divinità** [essenza-substantia secunda].

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 3. SED CONTRA:

Di Dio si afferma che è la vita e non soltanto che è vivo, come appare dal Vangelo: "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv. 14,6). Ora, tra divinità e Dio c'è lo stesso rapporto che tra vita e vivente. Dunque Dio si identifica con la stessa divinità.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 3. RESPONDEO:

Dio è la stessa cosa che la sua essenza o natura. Per capire bene questa verità, bisogna sapere che nelle cose composte di materia e di forma, l'essenza o natura e il supposito necessariamente differiscono tra loro. Perché l'essenza o natura comprende in sé soltanto ciò che è contenuto nella definizione della specie; così l'umanità comprende solo quel che è incluso nella definizione di uomo; solo per questo infatti l'uomo è uomo, e precisamente questo indica il termine umanità, quello cioè per cui l'uomo è uomo. Ora, la materia individuale con tutti gli accidenti che la individuano non entra nella definizione della specie; nella definizione dell'uomo infatti non sono incluse queste determinate carni, e queste ossa, o il colore bianco o quello nero, o qualche altra cosa di simile. Quindi queste carni, queste ossa e tutti gli accidenti che servono a determinare tale materia non sono compresi nella umanità. E tuttavia sono incluse in ciò che è l'uomo; conseguentemente la realtà uomo ha in sé qualche cosa che l'umanità non include. Ed è per questo che uomo e umanità non sono totalmente la stessa cosa; ma umanità ha il significato di parte formale dell'uomo; perché i principi (essenziali), da cui si desume la definizione, rispetto alla materia individuante hanno carattere di forma. Perciò in quegli esseri che non sono composti di materia e di forma, e in cui l'individuazione non deriva dalla materia individuale, cioè da questa determinata materia, ma le forme s'individuano da sé, bisogna che le forme stesse siano suppositi sussistenti. Quindi in essi supposito e natura non differiscono. E così, non essendo Dio composto di materia e di forma come si è dimostrato, è necessario che sia la sua divinità, la sua vita e ogni altra cosa che di lui in tal modo enunciata.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 3 a. 2, ad 1 argumentum

Non possiamo parlare delle cose semplici se non al modo delle composte, dalle quali traiamo le nostre conoscenze. E perciò, parlando di Dio, ci serviamo di termini concreti (Dio, Sapiente, Buono...) per significare la sua sussistenza, perché per noi soltanto i composti sono sussistenti; e per indicare la sua semplicità adoperiamo termini astratti (Divinità, Sapienza, Bontà...). Se quindi si dice che vi sono in Dio la deità, la vita, ecc., deve ciò riferirsi a diversità esistenti nel nostro modo di concepire, e non a distinzioni esistenti nella realtà.

#### I<sup>a</sup> q. 3 a. 2, ad 2 argumentum

Gli effetti di Dio somigliano a lui non perfettamente ma per quanto è possibile. E tale imitazione è imperfetta, proprio perché non si può rappresentare ciò che è semplice ed uno se non per mezzo di molte cose; e per lo stesso motivo si ha nelle creature quella composizione dalla quale proviene che in esse non s'identificano supposito e natura [esistenza ed essenza].

### ARTICOLO 4:

**VIDETUR** che in Dio non siano la stessa cosa **essenza ed esistenza**.

[che la sua essenza di riduca all'esistenza]

### **I<sup>a</sup> q. 3 a. 4, arg. 1**

Infatti: Se così fosse, niente si aggiungerebbe (come determinante) all'essere di Dio. Ma l'essere senza determinazioni successive [proprie del supposito] è l'essere generico che si attribuisce a tutte le cose. Ciò posto ne segue che Dio è l'essere astratto predicabile di tutte le cose. Il che è falso, secondo il detto della **Sapienza, 14, 21**: "imposero alle pietre e al legno l'incomunicabile nome (di Dio)". Dunque l'essere di Dio non è la sua essenza.

### **I<sup>a</sup> q. 3 a. 4, arg. 2**

Di Dio, come si è detto, possiamo sapere se sia, non che cosa sia. Dunque non è la stessa cosa l'esistenza di Dio e la sua essenza, quiddità o natura.

### **I<sup>a</sup> q. 3 a. 4. SED CONTRA:**

Scrive **S. Ilario**: "In Dio l'esistenza non è accidentalità, ma verità sussistente". Dunque quello che sussiste in Dio è la sua esistenza.

### **I<sup>a</sup> q. 3 a. 4. RESPONDEO:**

Dio non è soltanto la sua essenza, come è già stato provato, ma anche il suo essere (o esistenza). Il che si può dimostrare in molte maniere.

**Primo**, tutto ciò che si riscontra in un essere oltre la sua essenza, bisogna che vi sia causato o dai principi dell'essenza stessa, quale proprietà della specie, come l'aver la facoltà di ridere proviene dalla natura stessa dell'uomo ed è causato dai principi essenziali della specie; o che venga da cause estrinseche, come il calore nell'acqua è causato dal fuoco. Se dunque l'esistenza di una cosa è distinta dalla sua essenza, è necessario che l'esistenza di tale cosa sia causata o da un agente esteriore, o dai principi essenziali della cosa stessa. Ora, è impossibile che l'esistere sia causato unicamente dai principi essenziali della cosa, perché nessuna cosa può essere a se stessa causa dell'esistere, se ha un'esistenza causata. È dunque necessario che le cose le quali hanno l'essenza distinta dalla loro esistenza, abbiano l'esistenza causata da altri. Ora, questo non può dirsi di Dio; perché diciamo che Dio è la prima causa efficiente. È dunque impossibile che in Dio l'esistere sia qualche cosa di diverso dalla sua essenza.

**Secondo**, perché l'esistere è l'attualità di ogni forma o natura; difatti la bontà o l'umanità non è espressa come cosa attuale se non in quanto dichiariamo che esiste. Dunque l'esistenza sta all'essenza, quando ne sia distinta, come l'atto alla potenza. E siccome in Dio non v'è niente di potenziale come abbiamo dimostrato sopra, ne segue che in lui l'essenza non è altro che il suo esistere. Perciò la sua essenza è la sua esistenza.

**Terzo**, allo stesso modo che quanto è infocato e non è fuoco, è infocato per partecipazione, così ciò che ha l'essere e non è l'essere, è ente per partecipazione. Ora, Dio, come si è provato, è la sua essenza. Se dunque non fosse il suo (atto di) essere, sarebbe ente per

partecipazione e non per essenza. Non sarebbe più dunque il primo ente; ciò che è assurdo affermare. Dunque Dio è il suo essere e non soltanto la sua essenza.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 4, ad 1 argumentum

L'espressione "qualche cosa cui non si può aggiungere niente" si può intendere in due maniere:

**Prima maniera:** qualche cosa che (positivamente) di sua natura importi l'esclusione di aggiunte (o determinazioni); così è proprio dell'animale non ragionevole di essere senza ragione.

**Seconda maniera:** qualche cosa che non riceva aggiunte (o determinazioni); perché di suo non le include; così l'animale preso come genere non include la ragione, perché non è del genere animale come tale avere la ragione; ma il concetto di animale neppure lo esclude. Dunque essere senza aggiunte nella prima maniera è l'essere divino [perché non è privo di determinazioni, ma tutte le comprende]; nella seconda maniera è l'essere generico o comune.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 4, ad 2 argumentum

Del verbo essere si fa un doppio uso:

qualche volta significa l'atto dell'esistere, altre volte indica la copula della proposizione formata dalla mente che congiunge il predicato col soggetto. Se essere si prende nel primo senso noi (uomini) non possiamo dire di conoscere l'essere di Dio come non conosciamo la sua essenza; ma lo conosciamo soltanto nel secondo significato. Sappiamo infatti che la proposizione che formuliamo intorno a Dio, quando diciamo "Dio è" è vera. E ciò sappiamo dai suoi effetti, come già abbiamo detto.

## ARTICOLO 5:

**VIDETUR** che Dio sia contenuto in qualche genere.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 5, arg. 1

Infatti: La sostanza è di per sé sussistente. Ora, sussistere così conviene soprattutto a Dio. Dunque Dio è nel genere sostanza.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 5, arg. 2

Ogni cosa si misura per mezzo di qualche dato del suo medesimo genere, come le lunghezze con la lunghezza, e i numeri col numero. Ora, **Dio è misura di tutte le sostanze**, come dice il **Commentatore** [Averroè 1120-1198]. Dunque **Dio è compreso nel genere sostanza**.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 5. SED CONTRA:

Il genere logicamente si concepisce come anteriore a ciò che è contenuto sotto di esso. Ora, niente è anteriore a Dio, né realmente, né idealmente. Dunque Dio non è in alcun genere.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 5. RESPONDEO:

Una cosa può esser contenuta in un genere in due maniere.

**In primo luogo in senso proprio e assoluto**, come le specie che sono comprese nel genere.

**In secondo luogo per riduzione**, come avviene per i principi e le privazioni: così il punto e l'unità si riducono al genere di quantità, quali principi di essa; la cecità ed ogni altra privazione si riportano al genere positivo corrispondente. Ebbene, Dio in nessuno dei due modi è incluso in un genere.

**E innanzi tutto**, che Dio non possa essere specie di un genere qualsiasi si può dimostrare in tre modi:

**Primo**, la specie è costituita dal genere e dalla differenza; ora l'elemento da cui si desume la differenza costitutiva della specie sta sempre in rapporto all'elemento da cui si desume il genere, come l'atto alla potenza. Così animale (nella classica definizione dell'uomo: animale ragionevole) si prende dalla natura sensitiva senza determinazione alcuna; difatti si chiama animale l'essere che ha la natura sensitiva; ragionevole si prende dalla natura intellettuale, perché ragionevole è (l'animale) che ha la natura intellettuale: ora, **intellettuale sta a sensitivo come l'atto alla potenza**. Ugualmente avviene negli altri casi. Quindi, siccome in Dio l'atto è senza potenzialità, ne segue che Dio non può essere in un genere come una delle specie.

**Secondo**, siccome **l'essere di Dio è la sua stessa essenza**, come si è dimostrato, ne viene che se Dio fosse in qualche genere, bisognerebbe dire che **il suo genere è l'ente**: infatti il genere designa l'essenza, poiché è attributo essenziale (per la cosa di cui si dice). Ora, **Aristotele dimostra che l'ente non può essere genere di cosa alcuna; perché ogni genere ha** (come determinanti) **differenze specifiche** che sono estranee all'essenza di tale genere, mentre non si può trovare nessuna differenza estranea all'ente dal momento che il non ente non può essere una differenza. Resta dunque che Dio è fuori di ogni genere.

**Terzo**, tutte le cose appartenenti a un dato genere partecipano della quiddità o essenza di quel genere, che è un loro attributo essenziale. Ora, esse differiscono quanto all'essere (esistenziale); infatti non è identico l'essere (esistenziale), p. es., dell'uomo e del cavallo, e neppure di quest'uomo o di quell'altro. E così ne viene per necessità che in tutte le cose appartenenti a un dato genere differiscono l'essere e la quiddità, o essenza. Ora, in Dio, come s'è dimostrato, non c'è questa differenza. È chiaro, dunque, che Dio non è in qualche genere come una delle specie. Da ciò appare che Dio non ha né genere, né differenze: e non è definibile; e non è dimostrabile, se non (a posteriori) dagli effetti; perché ogni definizione è

data dal genere e dalla differenza, ed il termine medio della dimostrazione (deduttiva e a priori) è la definizione.

È chiaro poi che Dio in quanto principio (o causa) non è contenuto in un dato genere per riduzione, perché il principio che si riduce a un qualche genere, non oltrepassa tale genere: così il punto non è principio che della quantità continua, e l'unità della quantità discreta (aritmetica), Dio invece è causa di tutto l'essere, come si dimostrerà più innanzi. Dunque Dio non è contenuto da nessun genere quale principio (esclusivo) di esso.

## **SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

### **I<sup>a</sup> q. 3 a. 5, ad 1 argumentum**

Il nome di sostanza non significa soltanto essere di per sé, perché l'essere, come abbiamo visto, di suo non è genere; **sostanza indica piuttosto l'essenza a cui compete essere in tal modo, cioè esistere di per sé; tuttavia questo (suo modo di) essere non è la sua essenza medesima. È chiaro perciò che Dio non è nel genere di sostanza.**

### **I<sup>a</sup> q. 3 a. 5, ad 2 argumentum**

**La seconda difficoltà è giusta per ciò che riguarda misure proporzionate; esse certo devono essere omogenee col misurato. Ma Dio non è misura proporzionata per nessuna cosa: si dice però misura di tutto, perché ogni cosa tanto partecipa dell'essere quanto si avvicina a lui.**

## **ARTICOLO 6:**

**VIDETUR** **che in Dio vi siano accidenti.**

### **I<sup>a</sup> q. 3 a. 6, arg. 1**

Infatti: **Una sostanza non può essere accidente di nessuna cosa, come dice Aristotele. Dunque ciò che in uno è accidente, non può essere sostanza in un altro: così si prova che il calore non è forma sostanziale del fuoco, perché nelle altre cose è accidente. Ora, la sapienza, la virtù e simili, che in noi sono accidenti, si attribuiscono a Dio. Dunque anche in Dio esse sono accidenti.**

### **I<sup>a</sup> q. 3 a. 6, arg. 2**

**In ogni genere di cose vi è un primo. Ora, vi sono molti generi di accidenti. Se dunque i primi di quei generi non sono in Dio vi saranno molti primi fuori di Dio. E ciò non è ammissibile.**

### **I<sup>a</sup> q. 3 a. 6. SED CONTRA:**

Ogni accidente è in un soggetto: ora, Dio non può essere un soggetto; perché una forma semplice non può essere soggetto, come dimostra Boezio. Dunque in Dio non può esservi accidente.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 6. RESPONDEO:

Da ciò che precede risulta chiaro che in Dio non può esservi accidente.

**Primo**, perché il soggetto sta all'accidente come potenza all'atto; infatti il soggetto riceve dall'accidente una certa attualità (p. es., è reso bianco, sapiente, ecc.). Ora, ogni potenzialità in Dio è assolutamente da escludersi, come appare da ciò che è stato già detto.

**Secondo**, perché Dio è il suo stesso essere; ora, "sebbene ciò che è, come dice Boezio, possa avere qualche altra cosa di aggiunto, l'essere [come essenza] stesso non comporta aggiunta alcuna": allo stesso modo una cosa calda potrà avere un'altra qualità diversa dal caldo, p. es., la bianchezza; ma il calore stesso non potrà avere nient'altro che calore.

**Terzo**, perché tutto ciò che ha l'essere di per sé (cioè essenzialmente) è prima di ciò che esiste solo accidentalmente (cioè in forza di altri o per partecipazione). Quindi, essendo Dio assolutamente il primo ente, non può esservi in lui alcunché di accidentale. Non solo, ma in lui non possono esserci accidenti propri, come la risibilità che è accidente proprio dell'uomo, perché sono causati dai principi essenziali del soggetto; mentre in Dio, causa prima, non vi può essere niente di causato. Perciò rimane che in Dio non può esservi nessun accidente.

### SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

#### I<sup>a</sup> q. 3 a. 6, ad 1 argumentum

Potenza, sapienza e così via, non si attribuiscono a Dio e a noi univocamente, come si chiarirà in seguito. Quindi non segue che in Dio ci siano degli accidenti come in noi.

#### I<sup>a</sup> q. 3 a. 6, ad 2 argumentum

Siccome la sostanza è anteriore agli accidenti, i principi degli accidenti si riducono ai principi della sostanza come a qualche cosa di antecedente. E del resto Dio non è primo nell'ambito del genere sostanza, ma primo fuori di ogni genere, rispetto a tutto l'essere.

### ARTICOLO 7:

**VIDETUR** che Dio non sia del tutto semplice.

#### I<sup>a</sup> q. 3 a. 7, arg. 1

Infatti: Le opere di Dio sono imitazione di Dio: tutte le cose sono enti perché derivano da lui primo ente, sono buone perché derivano da lui primo bene. Ora, tra le cose provenienti da Dio nessuna è del tutto semplice. Dunque Dio non è del tutto semplice.

#### I<sup>a</sup> q. 3 a. 7, arg. 2

Tutto quanto vi è di meglio deve essere attribuito a Dio. Ora, presso di noi, i composti sono migliori delle cose semplici; come i corpi misti sono migliori degli elementi e gli elementi delle loro parti. Non bisogna dire, quindi, che Dio sia del tutto semplice.

**I<sup>a</sup> q. 3 a. 7. SED CONTRA:**

**S. Agostino** dice che **Dio è veramente e sommamente semplice.**

**I<sup>a</sup> q. 3 a. 7. RESPONDEO:**

Si prova in più modi che Dio è del tutto semplice:

**Primo**, da quel che si è detto sopra. Siccome in Dio non vi è composizione alcuna, non quella di **parti quantitative**, perché non è corpo; né quella di **forma e materia**; non distinzione tra **natura e supposito**; né tra **essenza ed esistenza**; né vi è composizione di **genere e di differenza**; né di **sogetto e di accidente**; è chiaro che Dio non è composto in nessun modo, ma è del tutto semplice.

**Secondo**, perché ogni composto è posteriore ai suoi componenti e da essi dipende. Ora, Dio, come abbiamo dimostrato sopra, è il primo ente.

**Terzo**, perché ogni composto è causato; infatti, cose per sé diverse non vengono a costituire una qualche unità se non in forza di una causa unificatrice. Ora, Dio non è causato, come si è già dimostrato, essendo la prima causa efficiente.

**Quarto**, perché in ogni composto è necessario che vi sia la **potenza e l'atto**, ciò che non può verificarsi in Dio. Infatti, o una delle parti è atto rispetto all'altra, o per lo meno tutte le parti sono in potenza relativamente al tutto.

**Quinto**, perché ogni composto è un qualche cosa che non conviene ad alcuna delle sue parti. Ciò è evidentissimo nei composti di parti eterogenee; infatti nessuna parte dell'uomo è uomo, e nessuna parte del piede è piede. Nei composti invece di parti omogenee, qualche cosa che si dice del tutto, si dice anche della parte, come una parte dell'aria è aria, ed una parte dell'acqua è acqua; tuttavia, qualche cosa si dice del tutto, che non conviene alla parte: come se tutta la massa dell'acqua è di due cubiti, altrettanto non può dirsi delle sue parti. E **così abbiamo che in ogni composto vi è sempre qualche cosa che non gli è identico**. Ora, se ciò può dirsi di un essere il quale ha la forma (ma non è la sua forma), che cioè abbia qualche cosa che non è esso stesso (p. es., in un essere bianco vi è qualche cosa che non appartiene alla natura del bianco); tuttavia nella forma stessa non vi è niente di eterogeneo. E perciò essendo Dio la sua stessa forma, o meglio, il suo stesso essere, in nessun modo può dirsi composto. Accenna a questa ragione **S. Ilario** quando dice: "**Dio, che è potenza, non è costituito di debolezze; lui, che è luce, non è composto di oscurità**".

**SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:**

**I<sup>a</sup> q. 3 a. 7, ad 1 argumentum**

Quel che deriva da Dio è imitazione di Dio, come le cose causate possono imitare la causa prima. Ora, è proprio della natura dell'ente causato essere in qualche modo composto, perché per lo meno il suo essere è distinto dalla sua essenza, come vedremo più innanzi.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 7, ad 2 argumentum

Quaggiù tra noi, i composti sono più perfetti degli esseri semplici, perché la bontà perfetta della creatura non può trovarsi nell'uno ma richiede la molteplicità; mentre la perfezione della bontà divina si ritrova tutta nell'unità e nella semplicità. Ciò vedremo in seguito.

## ARTICOLO 8:

**VIDETUR** che Dio entri in composizione con gli altri esseri.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 8, arg. 1

Infatti: Dice **Dionigi**: "La deità, che è sopra l'essere, è l'essere di tutte le cose". Ora, l'essere di tutte le cose entra nella composizione di ciascuna. Dunque Dio viene in composizione con altri esseri.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 8, arg. 2 \

Dio è forma, asserendo **S. Agostino** che "il Verbo di Dio (che è Dio) è una certa forma non formata". Ora, la forma è parte del composto. Dunque Dio è parte di qualche composto.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 8, arg. 3

Le cose che esistono e in nulla differiscono, sono un'identica realtà. Ora, Dio e la materia prima esistono e non differiscono in nessun modo. Dunque si identificano totalmente. Ma la materia prima entra nella composizione delle cose. Quindi anche Dio. Prova della minore: tutte le cose che differiscono, differiscono per qualche differenza, e perciò è necessario che siano composte; ma Dio e la materia prima sono del tutto semplici; dunque non differiscono in nessun modo.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 8. SED CONTRA:

Dice **Dionigi** che "non vi è né contatto di lui, (cioè di Dio), né qualsiasi altra comunanza con parti da mescolare insieme".

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 8. RESPONDEO:

Su questo punto son corsi **tre errori**.

- Alcuni, come riferisce S. Agostino, hanno detto che Dio è l'anima del mondo;
- e a questo si riduce l'errore di altri i quali dissero che Dio è l'anima del primo cielo.

- Altri hanno affermato che Dio è il principio formale di tutte le cose. Tale, si dice, fu l'opinione dei discepoli di Almarico.
- Ma il terzo errore è quello di **David di Dinant**, il quale stoltissimamente affermò che **Dio è la materia prima**.

Tutto ciò contiene una falsità manifesta; e non è possibile che Dio entri in qualche modo nella composizione di cosa alcuna né come principio formale, né come principio materiale.

**Innanzitutto**, perché già dicemmo che Dio è la prima **causa efficiente**. Ora, la causa efficiente non (può mai) coincidere numericamente con la **forma dell'effetto**, ma solo secondo la **specie**; difatti un uomo genera (non se stesso ma) un altro uomo. La **materia** poi non coincide con la **causa efficiente** né numericamente, né specificamente, giacché quella è in **potenza**, questa invece è in **atto**.

**In secondo luogo**, perché essendo Dio la prima **causa efficiente**, l'agire gli appartiene primieramente e di per sé. Ora, ciò che viene in **composizione** con qualche cosa, non è agente di per sé e come causa principale; **ché tale è piuttosto il composto**: non è la mano che opera, ma l'uomo mediante la mano, e chi riscalda è il fuoco mediante il calore. **Perciò Dio non può essere parte di un composto**.

**In terzo luogo**, perché nessuna parte di un composto può in modo assoluto essere prima realtà tra gli esseri: **neanche la materia e la forma**, che pure sono le prime parti del composto. Infatti la materia è **in potenza**; e la potenza, assolutamente parlando, è posteriore all'atto, come è chiaro da quello che si è già detto. **E la forma, quando è parte del composto, è forma partecipata**; ora, la cosa che viene partecipata, e l'essere che la partecipa, è posteriore a ciò che è per essenza; così il fuoco (che troviamo) nelle cose infocate è posteriore al fuoco per essenza. **Invece si è già dimostrato che Dio è l'essere assolutamente primo**.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 8, ad 1 argumentum

Si dice che la divinità è l'essere di tutte le cose come **causa efficiente ed esemplare**; non già per la sua essenza.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 8, ad 2 argumentum

Il Verbo è forma esemplare, non già forma che fa parte del composto.

### I<sup>a</sup> q. 3 a. 8, ad 3 argumentum

Le cose semplici non differiscono tra di loro per altre differenze; perché ciò è proprio dei composti. Difatti l'uomo e il cavallo (che sono composti) differiscono per le differenze di razionale e di irrazionale; ma queste differenze non differiscono alla loro volta per altre differenze. Perciò a rigore di termini, più che differenti debbono dirsi diverse; **infatti secondo Aristotele diverso dice (disuguaglianza) assoluta**; ma ciò che è **differente**, differisce soltanto per qualche cosa. **Se, quindi, si vuole far forza sulla parola, la materia prima e Dio non differiscono, ma sono cose del tutto diverse. Perciò non segue che siano una stessa cosa.**

## PRIMA PARTE > TRATTATO RELATIVO ALL'ESSENZA DI DIO >

### LA PERFEZIONE DI DIO

#### ➤ LA PERFEZIONE DI DIO IN SE STESSA

#### I<sup>a</sup> q. 4, Proemio

Dopo aver considerato la semplicità di Dio, dobbiamo parlare della sua perfezione. E siccome ogni essere, in quanto perfetto, si dice buono, dobbiamo trattare:

- primo, della perfezione di Dio;
- secondo, della sua bontà.

Sul primo punto ci sono tre quesiti:

1. Se Dio sia perfetto;
2. Se sia universalmente perfetto, cioè se abbia in sé le perfezioni di tutte le cose;
3. Se le creature si possano dire simili a Dio.

#### ARTICOLO 1:

**VIDETUR** che essere perfetto non convenga a Dio.

#### I<sup>a</sup> q. 4 a. 1, arg. 1

Infatti: Dire perfetto è come dire totalmente fatto. Ora, non conviene a Dio di esser fatto. Dunque neppure di esser perfetto.

#### I<sup>a</sup> q. 4 a. 1, arg. 2

Dio è il principio delle cose. Ora, i principi delle cose pare che siano imperfetti: difatti il seme è principio degli animali e delle piante. Dunque Dio è imperfetto.

#### I<sup>a</sup> q. 4 a. 1, arg. 3

Sopra abbiamo dimostrato che la natura di Dio è l'essere stesso. Ma l'essere pare che sia cosa imperfettissima, essendo ciò che vi è di più generico e passibile delle determinazioni di tutte le cose. Dunque Dio è imperfetto.

#### I<sup>a</sup> q. 4 a. 1. SED CONTRA:

È detto nel Vangelo: "Siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro celeste" (Matt. 5,48).

## I<sup>a</sup> q. 4 a. 1. RESPONDEO:

Come narra Aristotele alcuni antichi filosofi, cioè i **Pitagorici e Pseusippo**, non attribuirono al primo principio la bontà e la perfezione assoluta. E la ragione si è che gli antichi filosofi considerarono soltanto la **causa materiale**; e la causa materiale è la più imperfetta. La materia infatti, in quanto tale, è in potenza, perciò la prima causa materiale è per necessità massimamente in potenza, e quindi sommamente imperfetta.

Ora, si afferma che Dio è la prima causa, non materiale, ma nell'ordine delle **cause efficienti**, e una tale causa è necessariamente perfettissima; perché come la materia, in quanto tale, è in potenza, così **l'agente, in quanto tale, è in atto**. E quindi il primo principio attivo deve essere attuale al massimo grado e per conseguenza sommamente perfetto, perché **un essere è detto perfetto in proporzione della sua attualità**; perfetta infatti è detta quella cosa alla quale non manca niente avuto riguardo al grado della sua perfezione.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 1, ad 1 argumentum

Come dice **S. Gregorio** "noi parliamo delle grandezze di Dio, balbettando come possiamo: a rigore, quel che non è stato fatto, non può dirsi perfetto". Ma, siccome tra le cose che si fanno si dice perfetta quella cosa che è passata dalla potenza all'atto, si usa lo stesso termine perfetto per indicare qualsiasi cosa alla quale niente manchi della pienezza del suo essere, sia che abbia ciò dall'essere stata fatta, o no.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 1, ad 2 argumentum

Il principio materiale, riscontrato sempre imperfetto, non può essere il primo in modo assoluto, ma è preceduto da qualche cosa di perfetto. Infatti, **il seme, sebbene sia il principio dell'animale generato dal seme, tuttavia presuppone un animale o una pianta da cui si è distaccato**. Difatti bisogna che prima dell'essere in potenza ci sia l'essere in atto; giacché l'ente in potenza non passa all'atto se non per mezzo di un ente in atto.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 1, ad 3 argumentum

Tra le cose, l'essere è la più perfetta, perché verso tutte sta in rapporto di atto. Niente infatti ha l'attualità se non in quanto è: perciò l'essere stesso è l'attualità di tutte le cose, anche delle **stesse forme**. Quindi esso non sta in rapporto alle altre cose come il ricevente al ricevuto, ma piuttosto come il ricevuto al ricevente. Infatti, se di un uomo, di un cavallo o di qualsiasi altra cosa dico che è, l'essere stesso è considerato come principio formale e come elemento ricevuto, non come ciò cui convenga l'esistenza.

## ARTICOLO 2:

**VIDETUR** che non si trovino in Dio le perfezioni di tutte le cose.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 2, arg. 1

Infatti: Dio, come si è dimostrato, è semplice; le perfezioni delle cose invece sono numerose e diverse: perciò in Dio non possono trovarsi tutte le perfezioni delle cose.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 2, arg. 2

Gli opposti non possono coesistere nel medesimo soggetto. Ora, le perfezioni delle cose sono tra loro opposte, perché ogni specie di cose ha la sua perfezione in forza della differenza specifica; e le differenze per le quali si divide il genere e si costituiscono le specie, procedono per via di opposizione. Non potendosi dunque trovare gli opposti nel medesimo soggetto, non sembra che in Dio possano trovarsi tutte le perfezioni delle cose.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 2, arg. 3

Il vivente è più perfetto dell'ente, il conoscente più perfetto del vivente. Quindi anche il vivere è più perfetto dell'essere, e il conoscere più del vivere. Ora, l'essenza di Dio non è che l'essere stesso. Dunque Dio non ha in sé la perfezione della vita, della sapienza e altre perfezioni di questo genere.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 2. SED CONTRA:

Dionigi dice che Dio "nella sua unità precontiene tutti gli esistenti".

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 2. RESPONDEO:

In Dio si trovano le perfezioni di tutte le cose. Perciò è anche detto universalmente perfetto; perché non gli manca neppure una sola delle perfezioni che si possono trovare in qualsiasi genere di cose, come dice il Commentatore.

E questo si può arguire da due considerazioni:

In primo luogo, per il fatto che quanto vi è di perfezione nell'effetto deve ritrovarsi nella sua causa efficiente: o secondo la stessa natura, se si tratta di agente univoco, com'è per l'uomo che genera l'uomo, oppure in grado più eminente, quando si tratta di agente analogico; così nel sole si ritrova l'equivalente di ciò che è generato per la virtù del sole. È evidente, infatti, che l'effetto preesiste virtualmente nella causa agente: ora, preesistere nella virtualità della causa agente non è un preesistere in modo meno perfetto, ma in modo più perfetto; per quanto preesistere virtualmente nella causa materiale sia un preesistere in maniera più imperfetta; e questo perché la materia, in quanto tale, è imperfetta; mentre l'agente, in quanto tale, è perfetto. Essendo, dunque, Dio la causa efficiente prima delle cose, bisogna che in lui le perfezioni di tutte le cose preesistano in un grado più eminente. Accenna a questa ragione anche Dionigi, quando dice di Dio che "non è questo sì e quello no, ma è tutto, essendo causa di tutto".

[1 Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere. 2 Ma o il fuoco o il vento o l'aria sottile o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo considerarono come dèi, reggitori del mondo. 3 Se, stupiti per la loro bellezza, li hanno presi per dèi, pensino quanto è superiore il loro Signore, perché li ha creati lo stesso autore della bellezza. 4 Se sono colpiti dalla loro potenza e attività, pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. 5 Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore. (Sapienza 13, 1-5) – Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i

propri corpi, 25 poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, che è benedetto nei secoli. Amen. (Rom. 1,24-25)]

**In secondo luogo**, da quanto abbiamo già dimostrato, che cioè Dio è l'essere stesso per sé sussistente: di qui la necessità che egli contenga in sé tutta la perfezione dell'essere. È chiaro, infatti, che se un corpo caldo non ha tutta la perfezione del caldo, ciò avviene perché il calore non è partecipato in tutta la sua perfezione; ma se il calore fosse per sé sussistente, non gli potrebbe mancare niente di ciò che forma la perfezione del calore. Ora, Dio è lo stesso essere per sé sussistente; quindi niente gli può mancare della perfezione dell'essere. Ma le perfezioni di tutte le cose fanno parte della perfezione dell'essere, essendo perfette le cose a seconda che partecipano dell'essere in una data maniera. Di qui ne segue che a Dio non può mancare la perfezione di nessuna cosa. E anche a questa ragione accenna **Dionigi** quando dice che Dio "non è esistente in una qualche maniera; ma in modo assoluto ed illimitato precontiene in sé uniformemente tutto l'essere". E poco dopo aggiunge che "Egli è l'essere di quanto sussiste".

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 2, ad 1 argumentum

Bisogna dire con **Dionigi** che, come il sole "pur essendo uno e splendendo ugualmente su tutto, precontiene nella sua unità le sostanze tutte delle cose sensibili e le loro qualità molteplici e diverse; così, a più forte ragione, è necessario che, nella causa di tutte le cose, tutte preesistano unificate nella natura di essa". E in tal modo, esseri, che considerati in se stessi sono diversi e opposti, preesistono in Dio come una cosa sola, senza menomare la semplicità divina.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 2, ad 2 argumentum

E con ciò è sciolta anche la seconda difficoltà.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 2, ad 3 argumentum

Come dice lo stesso Dionigi nel capitolo citato, sebbene l'essere stesso sia più perfetto della vita, e la vita più perfetta della sapienza, se si considerano in astratto le loro distinzioni; tuttavia quello che vive è (in concreto) più perfetto di quello che ha soltanto l'essere, perché il vivente è anche ente; e il sapiente è anche ente e vivente. Quindi, sebbene la nozione di ente non includa in se stessa la nozione di vivente e di sapiente, perché non è necessario che chi partecipa l'essere lo partecipi secondo tutti i modi dell'essere, tuttavia l'essere stesso di Dio include in sé anche la vita e la sapienza, perché nessuna delle perfezioni dell'essere può mancare a Colui che è l'essere stesso per sé sussistente.

## ARTICOLO 3:

**VIDETUR** che nessuna creatura possa essere simile a Dio.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 3, arg. 1

Infatti: È detto nei **Salmi 85,8**: "Non v'è simile a te tra gli dei, o Signore". Ora, tra tutte le creature, le più nobili sono quelle che sono chiamate dei per partecipazione. Dunque molto meno possono dirsi simili a Dio le altre creature.

#### I<sup>a</sup> q. 4 a. 3, arg. 2

La somiglianza è una specie di confronto. Ma non si dà confronto tra cose di diverso **genere**; quindi neppure somiglianza: nessuno infatti dice che il dolce somiglia al bianco. Ora, nessuna creatura è dello stesso genere di Dio che, come si è provato, è al di sopra di ogni genere. Perciò nessuna creatura è simile a Dio.

#### I<sup>a</sup> q. 4 a. 3, arg. 3

Simili si dicono quelle cose che hanno comunanza di **forma**. Ora, niente combina con Dio nella forma, perché in nessuna cosa, tranne che in Dio, l'essenza si identifica con l'essere. Perciò nessuna creatura può essere simile a Dio.

#### I<sup>a</sup> q. 4 a. 3, arg. 4

Tra cose simili la somiglianza è reciproca, perché il simile è simile al simile. Se dunque qualche creatura è simile a Dio, Dio sarà simile a qualche creatura. Ciò contrasta apertamente col detto di **Isaia, 40,18**: "A chi rassomigliereste Dio?".

#### I<sup>a</sup> q. 4 a. 3. SED CONTRA:

Nella **Genesi, 1, 26** si dice: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" e in **S. Giovanni, 3,2**: "Quando si sarà manifestato, saremo simili a lui".

#### I<sup>a</sup> q. 4 a. 3. RESPONDEO:

Siccome la somiglianza si prende dal convenire o comunicare nella **forma**, vi sono tante maniere di somiglianza a seconda dei vari modi di comunicare nella forma:

**In primo luogo** si dicono simili alcune cose le quali hanno in comune la stessa **forma** secondo la stessa **natura** (o attributo essenziale), e secondo lo stesso **grado**: in questo caso non solo sono simili, ma **uguali** nella loro somiglianza: come due cose ugualmente bianche si dicono simili nella bianchezza. E questa è la somiglianza più perfetta.

**In secondo luogo** si dicono simili quelle cose che hanno un'uguale **forma**, secondo la stessa **natura** non però secondo lo stesso **grado**, ma secondo un più e un meno; come una cosa meno bianca si dice simile a un'altra più bianca. E questa è somiglianza imperfetta.

**In terzo luogo**, si dicono simili alcune cose che hanno la stessa **forma**, ma non secondo la stessa **natura** (specificata), come è il caso degli agenti non univoci.

Siccome ogni **agente**, in quanto tale, tende ad imprimere la sua somiglianza, ed ogni cosa agisce secondo la sua forma, è necessario che nell'effetto ci sia una somiglianza della forma dell'agente. Se dunque l'agente è contenuto nella stessa specie del suo effetto, la somiglianza tra la causa e l'effetto sarà nella forma **secondo la stessa natura specifica**; come avviene

dell'uomo che genera un altro uomo. Se poi l'agente non è contenuto nella stessa specie, vi sarà somiglianza, ma non secondo la stessa natura specifica: così le cose che si generano per la virtù del sole, si accostano sì a una certa somiglianza col sole, ma non sino a partecipare alla forma del sole secondo la somiglianza specifica, ma solo secondo una somiglianza generica.

Se dunque vi è un agente che non è contenuto in alcun **genere**, i suoi effetti avranno una somiglianza anche più lontana dalla di lui **forma**; cioè non arriveranno mai a somigliare la forma dell'agente secondo la stessa **natura specifica** o generica, ma solo secondo una certa **analogia**, come nel caso dell'essere, il quale è comune a tutte le cose. E solo in questo modo le cose prodotte da Dio possono a lui somigliare come enti al primo ed universale principio di tutto l'essere.

## SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 3, ad 1 argumentum

Come dice **Dionigi**, quando la Scrittura nega che qualche cosa sia **simile** a Dio, "non contesta la somiglianza con lui. E infatti le medesime cose possono essere simili a Dio e dissimili: simili, in quanto lo imitano nella misura in cui è consentito imitare colui, che non è perfettamente imitabile; dissimili, in quanto si discostano dalla loro causa"; e non solo secondo una minore o maggiore intensità, come il meno bianco si discosta da ciò che è più bianco, ma anche perché non vi è comunanza di specie né di genere.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 3, ad 2 argumentum

Dio non sta in rapporto alle creature come cosa di **genere** diverso; ma come ciò che è fuori d'ogni genere e **principio di tutti i generi**.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 3, ad 3 argumentum

Non si dice che vi è somiglianza della creatura con Dio per comunanza di **forma** secondo la stessa natura specifica o generica; ma solo secondo **analogia**, in quanto cioè Dio è ente per essenza, e le altre cose per partecipazione.

### I<sup>a</sup> q. 4 a. 3, ad 4 argumentum

Se in qualche modo si concede che la creatura è simile a Dio, in nessuna maniera si deve ammettere che Dio è **simile** alla creatura, perché, come dice **Dionigi**, "la mutua somiglianza si dà tra esseri appartenenti ad uno stesso ordine, non tra causa e causato": così si usa dire che il ritratto somiglia a una data persona, e non viceversa. Parimente, in qualche modo si può dire che la creatura è simile a Dio, non già che Dio è simile alla creatura.

