Trattato relativo all'essenza di Dio I, 2-26

Circa l'essenza dobbiamo considerare:

A - primo, se Dio esista I, 2

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

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

a) alla semplicità di Dio I, 3
b) alla perfezione di Dio (I, 4-6)

(1) la perfezione divina in se stessa I, 4
(2) il bene in universale I, 5
(3) la bontà divina I, 6

c) all'infinità di Dio (I, 7-8)

(1) tale infinità in se stessa I, 7
(2) la presenza di Dio in tutte le cose I, 8

d) all'immutabilità di Dio (I, 9-10)

(1) tale immutabilità in se stessa I, 9
(2) l'eternità divina che ne consegue I, 10

e) all'unità di Dio I, 11

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

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

C - terzo, ciò che riguarda l'operare di Dio (I, 14-26).
In base alla distinzione tra operazioni immanenti e transitive, trattiamo:

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

a) della scienza di Dio I, 14-17, e quindi

(1) delle idee I, 15
(2) della verità I, 16
(3) della falsità I, 17

e, poiché l'intendere è un atto vitale, trattiamo in secondo luogo
b) della vita di Dio I, 18

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

a) la prima indagine si riferisce alla stessa volontà o volizione I, 19
b) la seconda si riferisce agli atti propri della volizione (I, 20-21), quali:

(1) l'amore di Dio I, 20
(2) la giustizia e la misericordia di Dio I, 21

c) la terza si riferisce agli atti riguardanti insieme intelletto e volontà (I, 22-24)

(1) la provvidenza di Dio I, 22
(2) la predestinazione I, 23
(3) il libro della vita I, 24

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

Proemio

Poiché il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati, ma gli tocca anche insegnare ai principianti, secondo il detto dell'**Apostolo**: "come a neonati in Cristo, vi ho dato da bere latte, non un nutrimento solido" (**1 Cor 3, 1-2**); l'intento che ci proponiamo in questo lavoro è di esporre ciò che concerne la religione cristiana in modo confacente alla istruzione dei principianti.

Abbiamo infatti notato che i novizi di questa dottrina si trovano assai impicciati in ciò che fu scritto da vari autori: in parte per la moltiplicazione di questioni, articoli e argomenti inutili; in parte anche perché le cose, che costoro devono necessariamente imparare, non sono trasmesse come [vorrebbe] l'ordine della disciplina, ma come richiedeva la spiegazione di [certi] libri o secondo come si presentava l'occasione della disputa; in parte anche perché la frequente ripetizione delle stesse cose generava fastidio e confusione negli animi degli uditori.
Cercando quindi di evitare tutto questo, cercheremo, non senza confidenza nell'aiuto divino, di esporre quanto compete alla sacra dottrina in breve e con chiarezza, per quanto la materia ne può essere oggetto.

QUESTIONE PRIMA >

>> La dottrina sacra (1 q.)

>> Quale essa sia e a quali cose si estenda

Per assegnare al nostro studio dei limiti precisi, è necessario innanzi tutto trattare della stessa sacra dottrina, chiedendoci quale essa sia e a quali cose si estenda.
A tal proposito si prospettano **dieci quesiti**

1. Se questa dottrina sia necessaria;
2. Se sia scienza;
3. Se sia scienza una o molteplice;
4. Se sia speculativa o pratica;
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

Iª, 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.

Iª, 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.

Iª, 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.

Iª, 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:

Iª, 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.

Iª, 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.

oooooooooo

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la sacra dottrina non sia scienza.

Iª 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" (**2Tessalonicesi 3,2**) , come dice l'Apostolo. Dunque la sacra dottrina non è scienza.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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:

Iª 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.

Iª 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.

°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la sacra dottrina non sia una scienza unica.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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).**

Iª 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:

Iª 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.

Iª 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.

ooooooooooooooooooooooooooooooooooo

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la sacra dottrina sia una scienza pratica.

Iª 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.

Iª q. 1 a. 3, arg. 2

La sacra dottrina si suol 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.

Iª 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.

Iª 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:

Iª q. 1 a. 3, ad argumenta

Con ciò restano sciolte le difficoltà.

ooooooooooooooooooooooooooo

ARTICOLO 5:

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

Iª 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.

Iª 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 cosparso 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.

Iª 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**).

Iª 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:

Iª 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 conoscimento delle cose più alte è molto più desiderabile della conoscenza più sicura di quelle inferiori, come afferma il Filosofo.

1. **Iª 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 architettoniche 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.

ooooooooooooooooooooooooo

ARTICOLO 6:

VIDETUR che questa dottrina non sia sapienza.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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**).

Iª q. 1 a. 6. RESPONDEO:

Questa dottrina, fra tutte le sapienze umane, è sapienza in sommo grado, e non già in un sol 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:

Iª 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.

Iª 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).**

Iª 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.

°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°

ARTICOLO 7:

VIDETUR che Dio non sia il soggetto di questa scienza.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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:

Iª 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.

Iª 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.

°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°

ARTICOLO 8:

VIDETUR che questa dottrina non proceda con metodo dialettico.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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".

Iª 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:

Iª q. 1 a. 8, ad 1 argumentum

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

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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:

Iª 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.

Iª 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".

Iª 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.

°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°°

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**.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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".

Iª 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 ché 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:

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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)**

Trattato relativo all'essenza di Dio (I, 2-26)

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(1-26)**;
secondo, quelle riguardanti la **distinzione delle Persone(27-43)**;
terzo, quelle che riguardano la **derivazione delle creature da Dio(44-119)**.

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).**

1. 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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:

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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:

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª q. 2 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª 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:

Iª 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.

Iª 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.

2. **Come egli sia o meglio come non sia (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**

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª q. 3 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª 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:

Iª 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".

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

**Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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:

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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].

Iª 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.

Iª 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].

Iª 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**.

Iª 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 supposti 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:

Iª 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.

Iª 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]

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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'avere 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:

Iª 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**.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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**.

Iª 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.

Iª 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 intellettiva, perché ragionevole è (l'animale) che ha la natura intellettiva: ora, i**ntellettivo** 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'esistere 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:

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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:

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª q. 3 a. 7. SED CONTRA:

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

Iª 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 **soggetto 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:

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

**Iª 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.

Iª 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.

Iª 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".

Iª 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.

Innanzi tutto, 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:

Iª 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.

Iª q. 3 a. 8, ad 2 argumentum

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

Iª 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**

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª q. 4 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª 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:

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª q. 4 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª 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:

Iª 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.

Iª q. 4 a. 2, ad 2 argumentum

E con ciò è sciolta anche la seconda difficoltà.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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.

Iª 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 rassomiglierete Dio?".

Iª 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".

Iª 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** (specifica), 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:

Iª 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 dà ciò che è più bianco, ma anche perché non vi è comunanza di specie né di genere.

Iª 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**.

Iª 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.

Iª 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.

.

Iª q. 5, Proemio

Continuando passiamo alla questione del bene. Tratteremo:
primo, del bene in generale;

secondo, della bontà di Dio.

Sul primo punto poniamo sei quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il bene differisca realmente dall'ente.

Iª q. 5 a. 1, arg. 1

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

Iª q. 5 a. 1, arg. 2

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

Iª q. 5 a. 1, arg. 3

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

Iª q. 5 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª q. 5 a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 5 a. 1, ad 1 argumentum

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

Iª q. 5 a. 1, ad 2 argumentum

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

Iª q. 5 a. 1, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il bene concettualmente sia anteriore all'ente.

Iª q. 5 a. 2, arg. 1

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

Iª q. 5 a. 2, arg. 2

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

Iª q. 5 a. 2, arg. 3

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

Iª q. 5 a. 2, arg. 4

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

Iª q. 5 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª q. 5 a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 5 a. 2, ad 1 argumentum

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

Iª q. 5 a. 2, ad 2 argumentum

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

Iª q. 5 a. 2, ad 3 argumentum

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

Iª q. 5 a. 2, ad 4 argumentum

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non ogni ente sia buono.

Iª q. 5 a. 3, arg. 1

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

Iª q. 5 a. 3, arg. 2

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

Iª q. 5 a. 3, arg. 3

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

Iª q. 5 a. 3, arg. 4

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

Iª q. 5 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª q. 5 a. 3. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 5 a. 3, ad 1 argumentum

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

Iª q. 5 a. 3, ad 2 argumentum

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

Iª q. 5 a. 3, ad 3 argumentum

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

Iª q. 5 a. 3, ad 4 argumentum

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

ARTICOLO 4:

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

Iª q. 5 a. 4, arg. 1

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

Iª q. 5 a. 4, arg. 2

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

Iª q. 5 a. 4, arg. 3

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

Iª q. 5 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª q. 5 a. 4. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 5 a. 4, ad 1 argumentum

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

Iª q. 5 a. 4, ad 2 argumentum

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

Iª q. 5 a. 4, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 5:

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

Iª q. 5 a. 5, arg. 1

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

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

Iª q. 5 a. 5, arg. 2

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

Iª q. 5 a. 5, arg. 3

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

Iª q. 5 a. 5, arg. 4

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

Iª q. 5 a. 5, arg. 5

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

Iª q. 5 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª q. 5 a. 5. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 5 a. 5, ad 1 argumentum

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

Iª q. 5 a. 5, ad 2 argumentum

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

Iª q. 5 a. 5, ad 3 argumentum

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

Iª q. 5 a. 5, ad 4 argumentum

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

Iª q. 5 a. 5, ad 5 argumentum

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

ARTICOLO 6:

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

Iª q. 5 a. 6, arg. 1

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

Iª q. 5 a. 6, arg. 2

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

Iª q. 5 a. 6, arg. 3

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

Iª q. 5 a. 6. SED CONTRA:

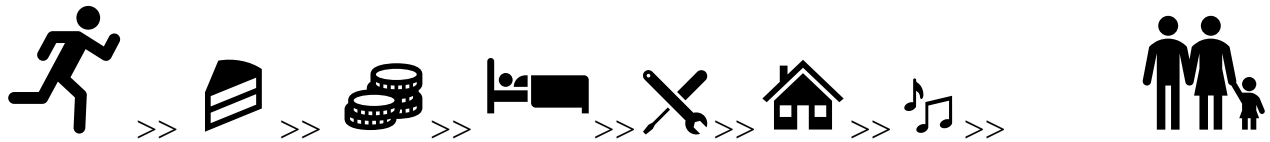
S. Ambrogio usa tale divisione del bene.

Iª q. 5 a. 6. RESPONDEO:

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

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

ES.: APPETIBILE NEL PREDICAMENTO DELLA RELAZIONE



ENTE APPETENTE Appetibile come >> **UTILE** tappe intermedie Appetibile come >> **ONESTO** scopo ultimo

Termine dell'appetito

Riposo >> **DILETTEVOLE**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 5 a. 6, ad 1 argumentum

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

Iª q. 5 a. 6, ad 2 argumentum

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

Iª q. 5 a. 6 ad 3 argumentum

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

Prima parte - Questione 6 – Proemio

Passiamo ora a trattare della bontà di Dio. Su questo argomento poniamo quattro quesiti:
1. Se a Dio convenga la bontà;
2. Se Dio sia il sommo bene;
3. Se egli solo sia buono per essenza;
4. Se tutte le cose siano buone della bontà di Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la bontà non convenga a Dio.

Iª q. 6 a. 1, arg. 1

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

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

Iª q. 6 a. 2, arg. 2

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

Iª q. 6 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª q. 6 a. 1. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 6a. 1, ad 1 argumentum

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

Iª q. 6 a. 1, ad 2 argumentum

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

ARTICOLO 2:

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

Iª q. 6 a. 2, arg. 1

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

Iª q. 6 a. 2, arg. 2

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

Iª q. 6 a. 2, arg. 3

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

Iª q. 6 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª q. 6 a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 6, a. 2, ad 1 argumentum

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

Iª q. 6, a. 2, ad 2 argumentum

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

Iª q. 6, a. 2, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 3:

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

Iª q. 6 a. 3, arg. 1

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

[*Sillogismo:*
- *Ogni **ente** è **uno per essenza***
- *Ogni ente è buono (in quanto essere)*
- *Ogni **ente** è **buono per essenza***]

Iª q. 6 a. 3, arg. 2

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

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

Iª q. 6 a. 3, arg. 3

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

[***Ogni ente è buono** per la sua **essenza buona** (non basta > modo-specie-ordine)*
La bontà di ogni ente** è un'**esistenza
L'essenza buona** di ogni ente implica **l'esistenza]

Iª q. 6 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª q. 6 a. 3. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 6, a. 3, ad 1 argumentum

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

Iª q. 6, a. 3, ad 2 argumentum

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

Iª q. 6, a. 3, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 4:

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

Iª q. 6 a. 4, arg. 1

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

Iª q. 6 a. 4, arg. 2

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

Iª q. 6 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª q. 6 a. 4. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Prima parte Questione 7
Proemio

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

Sul primo argomento poniamo quattro quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non sia infinito.

Iª q. 7 a. 1, arg. 1

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

Iª q. 7 a. 1, arg. 2

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

Iª q. 7 a. 1, arg. 3

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

Iª q. 7 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª q. 7 a. 1. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 7, a. 1, ad 1 argumentum

Ciò vale anche come risposta alla prima difficoltà.

Iª q. 7, a. 1, ad 2 argumentum

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

Iª q. 7, a. 1, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 2:

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

Iª q. 7 a. 2, arg. 1

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

Iª q. 7 a. 2, arg. 2

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

Iª q. 7 a. 2, arg. 3

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

Iª q. 7 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª q. 7 a. 2. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 7, a. 2, ad 1 argumentum

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

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

Iª q. 7, a. 2, ad 2 argumentum

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

Iª q. 7, a. 2, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che si possa dare un **infinito attuale in estensione.**

Iª q. 7 a. 3, arg. 1

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

Iª q. 7 a. 3, arg. 2

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

Iª q. 7 a. 3, arg. 3

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

Iª q. 7 a. 3, arg. 4

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

Iª q. 7 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª q. 7 a. 3. RESPONDEO:

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

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

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

- e **in senso fisico**, se si considera in esso la **materia e la forma**.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 7, a. 3, ad 1 argumentum

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

Iª q. 7, a. 3, ad 2 argumentum

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

Iª q. 7, a. 3, ad 3 argumentum

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

Iª q. 7, a. 3, ad 4 argumentum

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

ARTICOLO 4:

VIDETUR che sia possibile **un numero infinito in atto**.

Iª q. 7 a. 4, arg. 1

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

Iª q. 7 a. 4, arg. 2

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

Iª q. 7 a. 4, arg. 3

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

Iª q. 7 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª q. 7 a. 4. RESPONDEO:

Su questo punto ci furono due opinioni:

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 7, a. 4, ad 1 argumentum

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

Iª q. 7, a. 4, ad 2 argumentum

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

Iª q. 7, a. 4, ad 3 argumentum

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

Prima parte - Questione 8

Proemio

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

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non sia in tutte le cose.

Iª q. 8 a. 1, arg. 1

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

Iª q. 8 a. 1, arg. 2

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

Iª q. 8 a. 1, arg. 3

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

Iª q. 8 a. 1, arg. 4

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

Iª q. 8 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª q. 8 a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 8, a. 1, ad 1 argumentum

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

Iª q. 8, a. 1, ad 2 argumentum

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

Iª q. 8, a. 1, ad 3 argumentum

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

Iª q. 8, a. 1, ad 4 argumentum

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non sia dappertutto.

Iª q. 8 a. 2, arg. 1

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

Iª q. 8 a. 2, arg. 2

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

Iª q. 8 a. 2, arg. 3

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

Iª q. 8 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª q. 8 a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 8, a. 2, ad 1 argumentum

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

Iª q. 8, a. 2, ad 2 argumentum

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

Iª q. 8, a. 2, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 3:

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

Iª q. 8 a. 3, arg. 1

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

Iª q. 8 a. 3, arg. 2

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

Iª q. 8 a. 3, arg. 3

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

Iª q. 8 a. 3, arg. 4

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

Iª q. 8 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª q. 8 a. 3. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 8 a. 3, ad 1 argumentum

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

Iª q. 8, a. 3, ad 2 argumentum

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

Iª q. 8, a. 3, ad 3 argumentum

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

Iª q. 8, a. 3, ad 4 argumentum

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

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

ARTICOLO 4:

VIDETUR che essere dappertutto non sia proprio di Dio.

Iª q. 8 a. 4, arg. 1

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

Iª q. 8 a. 4, arg. 2

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

Iª q. 8 a. 4, arg. 3

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

Iª q. 8 a. 4, arg. 4

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

Iª q. 8 a. 4, arg. 5

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

Iª q. 8 a. 4, arg. 6

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

Iª q. 8 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª q. 8 a. 4. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 8, a. 4, ad 1 argumentum

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

Iª q. 8, a. 4, ad 2 argumentum

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

Iª q. 8, a. 4, ad 3 argumentum

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

Iª q. 8, a. 5, ad 4 argumentum

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

Iª q. 8, a. 6, ad 5 argumentum

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

Iª q. 8, a. 6, ad 6 argumentum

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

Prima parte, Questione 9

Proemio

Logicamente dobbiamo ora trattare dell'**immutabilità** divina e dell'**eternità** che ne consegue. Sull'immutabilità si pongono due quesiti:
1. Se Dio sia del tutto immutabile;
2. Se l'immutahilità sia una proprietà esclusiva di Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non sia del tutto immutabile.

Iª q. 9 a. 1, arg. 1

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

Iª q. 9 a. 1, arg. 2

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

Iª q. 9 a. 1, arg. 3

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

Iª q. 9 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª q. 9 a. 1. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 9 a. 1, ad 1 argumentum

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

Iª q. 9 a. 1, ad 2 argumentum

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

Iª q. 9 a. 1, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR che essere immutabile non sia proprietà esclusiva di Dio.

Iª q. 9 a. 2, arg. 1

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

Iª q. 9 a. 2, arg. 2

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

Iª q. 9 a. 2, arg. 3

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

Iª q. 9 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª q. 9 a. 2. RESPONDEO:

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

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

Perciò nei **corpi inferiori** vi è mutabilità e **secondo l'essere sostanziale**, perché la loro materia può esistere senza la loro presente **forma sostanziale**; e secondo **l'essere**

accidentale, se il soggetto comporti seco la privazione dell'accidente: così questo soggetto uomo comporta seco di non esser bianco, e quindi può cangiarsi da bianco in non bianco. Ma se l'accidente è tale da risultare necessariamente dai principi essenziali del soggetto, la privazione di tale accidente non può coesistere col soggetto, e quindi il soggetto non può mutare secondo questo accidente, p. es., la neve non può diventare nera.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 9 a. 2, ad 1 argumentum

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

Iª q. 9 a. 2, ad 2 argumentum

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

Iª q. 9 a. 2, ad 3 argumentum

Le **forme** son dette invariabili perché esse stesse non possono venir sottoposte a variazioni: sono però soggette a variare in quanto il soggetto (acquistandole o perdendole) varia in base

ad esse. Perciò è evidente che esse cambiano nella maniera stessa che hanno la loro esistenza; infatti **non si dicono enti** come se fossero esse il soggetto dell'essere, ma perché per mezzo di esse qualche cosa è.

Prima parte, Questione 10

Proemio

Passiamo ora a trattare dell'eternità. E in proposito si pongono sei quesiti:
1. Che cosa sia l'eternità;
2. Se Dio sia eterno;
3. Se essere eterno sia proprietà esclusiva di Dio;
4. Se l'eternità differisca dal tempo;
5. Sulla differenza tra evo e tempo;
6. Se vi sia un solo evo, come vi è un solo tempo e una sola eternità.

ARTICOLO 1:

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

Iª q. 10 a. 1, arg. 1

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

Iª q. 10 a. 1, arg. 2

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

Iª q. 10 a. 1, arg. 3

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

Iª q. 10 a. 1, arg. 4

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

Iª q. 10 a. 1, arg. 5

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

Iª q. 10 a. 1, arg. 6

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

Iª q. 10 a. 1. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 10 a. 1, ad 1 argumentum

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

Iª q. 10 a. 1, ad 2 argumentum

Ciò che è veramente eterno, non solo è **ente (ha l'essere**), ma è anche **vivente**; ed è proprio il vivere che si estende in certa guisa **all'operazione,** non già l'essere. Ora, l'estendersi della

durata pare che si debba considerare secondo l'operazione, piuttosto che secondo l'essere: tanto è vero che anche il tempo è misura del movimento.

Iª q. 10 a. 1, ad 3 argumentum

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

Iª q. 10 a. 1, ad 4 argumentum

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

Iª q. 10 a. 1, ad 5 argumentum

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

Iª q. 10 a. 1, ad 6 argumentum

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non sia eterno.

Iª q. 10 a. 2, arg. 1

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

Iª q. 10 a. 2, arg. 2

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

Iª q. 10 a. 2, arg. 3

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

Iª q. 10 a. 2, arg. 4

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

Iª q. 10 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª q. 10 a. 2. RESPONDEO:

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

[L'essenza di Dio = Esistenza immutabile che perdura = Eternità
L'essenza dell'ente ≠ Esistenza = Durata
Dio creatore ↑]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 10 a. 2, ad 1 argumentum

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

Iª q. 10 a. 2, ad 2 argumentum

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

Iª q. 10 a. 2, ad 3 argumentum

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

Iª q. 10 a. 2, ad 4 argumentum

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che essere eterno non sia esclusiva proprietà di Dio.

Iª q. 10 a. 3, arg. 1

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

Iª q. 10 a. 3, arg. 2

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

Iª q. 10 a. 3, arg. 3

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

Iª q. 10 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª q. 10 a. 3. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 10 a. 3, ad 1 argumentum

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

Iª q. 10 a. 3, ad 2 argumentum

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

Iª q. 10 a. 3, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'eternità non si distingua dal tempo.

Iª q. 10 a. 4, arg. 1

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

Iª q. 10 a. 4, arg. 2

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

Iª q. 10 a. 4, arg. 3

Come la misura del primo moto è la misura di tutti i movimenti, come dice **Aristotele**, così parrebbe che la misura del primo ente debba essere la misura di ogni ente. Ma la misura del primo essere, che è l'essere divino, è l'eternità. Dunque l'eternità è la misura di ogni ente. Ma l'essere delle cose corruttibili è misurato dal tempo. Quindi il tempo o è l'eternità, o qualche cosa di essa.

[la misura del primo moto è la misura di tutti i movimenti
la misura del primo essere è l'eternità.
***Dunque** l'eternità è la misura di ogni ente.*
Ma l'essere delle cose corruttibili è misurato dal tempo
Quindi il tempo o è l'eternità, o qualche cosa di essa.]

Iª q. 10 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª q. 10 a. 4. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 10 a. 4, ad 1 argumentum

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

Iª q. 10 a. 4, ad 2 argumentum

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

Iª q. 10 a. 4, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 5:

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

Iª q. 10 a. 5, arg. 1

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

Iª q. 10 a. 5, arg. 2

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

Iª q. 10 a. 5, arg. 3

Se nell'evo non c'è prima e poi, ne viene di conseguenza che negli esseri eviterni (cioè misurati dall'evo) non vi è differenza tra l'essere presentemente, l'essere stati in passato, e

l'essere nel futuro. Ma siccome non è più concepibile che gli eviterni non siano stati in passato, ne segue che sia cosa assurda che essi possano non esistere in futuro. Ciò che è falso, potendoli Dio annientare.

Iª q. 10 a. 5, arg. 4

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

Iª q. 10 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª q. 10 a. 5. RESPONDEO:

L'evo differisce dal tempo e dall'eternità come qualche cosa di mezzo tra l'uno e l'altro.
Ma alcuni autori assegnano così la loro differenza, dicendo che
- l'**eternità** è senza inizio e senza termine;
- l'**evo** ha inizio ma non termine;
- **il tempo** poi ha inizio e termine.

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

Altri invece assegnano come differenza tra queste cose il fatto che:
- l'**eternità** non ha un prima e un poi;
- il **tempo** ha un prima ed un poi **con** innovazioni e invecchiamenti;
- l'**evo** ha un prima ed un poi **senza** innovazione ed invecchiamento.

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 10 a. 5, ad 1 argumentum

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

Iª q. 10 a. 5, ad 2 argumentum

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

Iª q. 10 a. 5, ad 3 argumentum

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

Iª q. 10 a. 5, ad 4 argumentum

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

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non vi sia soltanto un evo.

Iª q. 10 a. 6, arg. 1

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

Iª q. 10 a. 6, arg. 2

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

Iª q. 10 a. 6, arg. 3

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

Iª q. 10 a. 6, arg. 4

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

[La prima sfera era la causa e la misura di tutti i mutamenti del mondo fisico e, in riferimento a quella sfera, il tempo diventava un accidente intrinseco di ogni ente. Oggi sappiamo dalla fisica moderna che non esiste un moto stellare che sia la causa e la misura di tutti i moti, sebbene la legge dell'attrazione delle masse conservi la regola e la misura e, nel nostro caso specifico, i movimenti di rotazione e di rivoluzione della terra scandiscano la misura e l'unità del tempo di tutti i movimenti. Al tempo di Tommaso la fisica non conosceva ancora la legge della relatività sullo spazio, sul moto e sul tempo e tuttavia si erra se si si attribuisce a queste realtà un soggettivismo assoluto, che diventa una conclusione filosofica e non scientifica per giustificare poi il relativismo assoluto e negare ogni principio morale e trascendente. In verità il relativismo di Einstein è definito da una legge ben precisa: $E = m c^2$ dove E = indica l'energia totale relativistica di un corpo; m = la sua massa relativistica; c = la costante velocità della luce nel vuoto: una realtà misurabile permane sotto la relatività delle misure. E' certamente vero perciò che due eventi possono essere simultanei in un

sistema di riferimento ma non in un altro sistema inerziale rispetto ad esso (non a caso ma secondo nuove leggi sconosciute alla fisica aristotelica), ma è pur vero che se esiste soltanto un tempo relativo rispetto a un osservatore, esiste anche un tempo proprio per ogni sistema di riferimento, che nel nostro caso è la Terra. La lungimiranza di Tommaso si rivela nella definizione dell'Evo che diventa una misura alternativa al tempo e una logica premessa ad altre dimensioni non più soggette necessariamente al tempo.].

Iª q. 10 a. 6. SED CONTRA:

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

Iª q. 10 a. 6. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

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

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

- Invece altri hanno detto che tutte le sostanze spirituali sono provenute da Dio secondo una certa gerarchia e **con un certo ordine**. Tale sembra essere il sentire di **Dionigi**, il quale asserisce che tra le sostanze spirituali vi sono le prime, le intermedie e le ultime, anche in un medesimo ordine di angeli. Secondo la prima opinione, dunque, è necessario dire che vi sono più evi, in quanto che vi sono più eviterni primi ed eguali. Invece secondo l'altra opinione bisogna dire che vi è un solo evo; perché, essendo ogni cosa misurata con ciò che vi è di più semplice nel suo genere, come dice Aristotele, è necessario ammettere che l'essere di tutti gli eviterni abbia per misura **l'essere del primo eviterno**, il quale è tanto più semplice quanto più eccelso *[Per analogia si prendono come termine di confronto le opere d'arte più perfette prodotte dall'intelletto dell'uomo in riferimento alla loro unità, semplicità e quantità di perfezione].* E poiché questa seconda opinione è la più vera come dimostreremo in seguito, ammettiamo fin da ora che **vi è un solo evo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 10 a. 6, ad 1 argumentum

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

Iª q. 10 a. 6, ad 2 argumentum

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

Iª q. 10 a. 6 ad 3 argumentum

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

Iª q. 10 a. 6 ad 4 argumentum

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

Prima parte, Questione 11

Proemio

Dopo quanto si è detto rimane da trattare dell'unità di Dio. Su questo argomento poniamo quattro quesiti:
1. Se l'unità aggiunga qualche cosa all'essere;
2. Se ci sia opposizione tra l'uno e i molti;
3. Se Dio sia uno;
4. Se sia sommamente uno.

ARTICOLO 1:

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

Iª q. 11 a. 1, arg. 1

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

Iª q. 11 a. 1, arg. 2

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

Iª q. 11 a. 1, arg. 3

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

Iª q. 11 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª q. 11 a. 1. RESPONDEO:

L'unità non aggiunge all'essere nessuna realtà, ma solo la **negazione della divisione**; poiché uno non altro significa che **ente indiviso**. E da ciò appare chiaro che l'uno si identifica con

l'ente. Infatti, ogni ente o è semplice o composto. Quello semplice non è attualmente diviso e neppure è divisibile. Quello composto non esiste finché le sue parti sono divise, ma solo dopo che l'hanno costituito e composto. Quindi è manifesto che l'essere di qualsiasi cosa consiste nell'indivisione. Di qui deriva che ogni cosa come conserva il proprio essere, così conserva la propria unità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 11 a. 1, ad 1 argumentum

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

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

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

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

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

Iª q. 11 a. 1, ad 2 argumentum

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

contenuta in qualche modo sotto l'uno. Dice infatti **Dionig**i che "non vi è moltitudine *[secundum quid]* che non partecipi all'unità; ma

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

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

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

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

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

Iª q. 11 a. 1, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 2:

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

Iª q. 11 a. 2, arg. 1

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

Iª q. 11 a. 2, arg. 2

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

Iª q. 11 a. 2, arg. 3

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

Iª q. 11 a. 2, arg. 4

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

Iª q. 11 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª q. 11 a. 2. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 11 a. 2, ad 1 argumentum

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

senso pieno e assoluto è **uno** può essere **molteplice** sotto un certo aspetto; e viceversa. *[esempio chiarificatore: così tutti gli uomini sono una cosa sola secondo la specie (secundum quid); ma sono moltitudine, ossia non una cosa sola ma più, parlando senza aggiunte (simpliciter)]*

Iª q. 11 a. 2, ad 2 argumentum

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

Iª q. 11 a. 2, ad 3 argumentum

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

Iª q. 11 a. 2, ad 4 argumentum

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non sia uno..

Iª q. 11 a. 3, arg. 1

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

Iª q. 11 a. 3, arg. 2

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

Iª q. 11 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª q. 11 a. 3. RESPONDEO:

Che Dio sia uno si dimostra in tre modi.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 11 a. 3, ad 1 argumentum

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

Iª q. 11 a. 3, ad 2 argumentum

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

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

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Dio non sia sommamente uno.

Iª q. 11 a. 4, arg. 1

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

Iª q. 11 a. 4, arg. 2

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

Iª q. 11 a. 4, arg. 3

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

Iª q. 11 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª q. 11 a. 4. RESPONDEO:

Siccome **l'uno è l'ente indiviso**, perché una cosa sia massimamente una, bisogna che sia e **massimamente ente** e **massimamente indivisa**. Ora, l'una e l'altra condizione si verifica in Dio. Egli infatti è massimamente ente, perché è ente non dall'avere un certo essere determinato da una qualche natura (o essenza) alla quale sia stato unito; ma (perché) è lo

stesso essere sussistente, illimitato in tutti i sensi. È poi massimamente indiviso, in quanto non è divisibile per nessun genere di divisione né in atto, né in potenza, essendo semplice sotto tutti gli aspetti, come abbiamo già dimostrato. È dunque evidente che Dio è sommamente uno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 11 a. 4, ad 1 argumentum

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

Iª q. 11 a. 4, ad 2 argumentum

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

Iª q. 11 a. 4, ad 3 argumentum

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

Prima parte, Questione 12

Proemio

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

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

ARTICOLO 1:

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

Iª q. 12 a. 1, arg. 1

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

Iª q. 12 a. 1, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 1, arg. 3

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

Iª q. 12 a. 1, arg. 4

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

Iª q. 12 a. 1. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 1. RESPONDEO:

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

Ma ciò è inammissibile. Infatti:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 1, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 1, ad 2 argumentum

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

Iª q. 12 a. 1, ad 3 argumentum

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

Iª q. 12 a. 1, ad 4 argumentum

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

Iª q. 12 a. 2, arg. 1

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

Iª q. 12 a. 2, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 2, arg. 3

L'intelletto in atto è l'(oggetto) intelligibile in atto, come il senso in atto è il sensibile in atto. *[E' la gnoseologia aristotelica-tomista: nell'atto del conoscere la facoltà conoscitiva diventa l'oggetto conosciuto sia nel senso sia nell'intelletto; in quell'atto conosciuto e conoscibile diventano una sola cosa in un ordine superiore e immateriale (l'occhio che vede rosso, diventa il rosso veduto; l'intelletto che specula sulla natura dell'uomo, diventa la*

natura dell'uomo conosciuto)]. Ora, ciò non accade se non perché il senso è informato dalla rappresentazione della cosa sensibile e l'intelletto dall'immagine della cosa intelligibile. Dunque, se Dio è visto in atto dall'intelletto creato, è necessario che sia visto mediante una qualche immagine.

Iª q. 12 a. 2. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 2. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 2, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 2, ad 2 argumentum

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

Iª q. 12 a. 2, ad 3 argumentum

L'essenza divina è lo stesso esistere. Quindi, come le altre forme intelligibili, che non sono la loro esistenza, si uniscono all'intelletto mediante un determinato atto di esistenza, col quale informano l'intelletto e l'attuano; così l'essenza divina si unisce all'intelletto creato come oggetto già attualmente intelligibile, ponendo così in atto l'intelletto per mezzo di se medesima.

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

ARTICOLO 3:

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

Iª q. 12 a. 3, arg. 1

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

Iª q. 12 a. 3, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 3, arg. 3

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

Iª q. 12 a. 3. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 3. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 3, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 3, ad 2 argumentum

S. Agostino qui parla come uno che indaga e fa delle ipotesi. Cosa che appare chiaramente da ciò che dice prima: "Saranno pertanto di ben altra potenza (gli occhi glorificati) se con

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

Iª q. 12 a. 3, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 4:

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

Iª q. 12 a. 4, arg. 1

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

Iª q. 12 a. 4, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 4, arg. 3

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

Iª q. 12 a. 4. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 4. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 4, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 4, ad 2 argumentum

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

Iª q. 12 a. 4, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 5:

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

Iª q. 12 a. 5, arg. 1

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

Iª q. 12 a. 5, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 5, arg. 3

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

Iª q. 12 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 5. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 5, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 5, ad 2 argumentum

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

Iª q. 12 a. 5, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 6:

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

Iª q. 12 a. 6, arg. 1

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

Iª q. 12 a. 6, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 6, arg. 3

Che una cosa sia vista più perfettamente da uno che da un altro può accadere per due versi: o per parte dell'oggetto visibile, o per parte della capacità conoscitiva di chi vede. (Può accadere) per parte dell'oggetto se esso è più perfettamente in colui che vede, in quanto cioè vi imprime una immagine più perfetta. Ma qui non è il caso: perché Dio è presente all'intelligenza che vede la sua essenza non con una immagine, ma con la sua stessa essenza. Resta, dunque, che se uno vede più perfettamente di un altro, si deve a differenze di capacità intellettiva. E così la conseguenza sarebbe che **chi possiede una potenza intellettiva naturalmente più elevata, vedrebbe (Dio) più chiaramente**. Il che è falso essendo promessa agli uomini, riguardo alla beatitudine, l'uguaglianza con gli angeli.

Iª q. 12 a. 6. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 6. RESPONDEO:

Tra coloro che vedranno Dio per essenza, uno lo vedrà più perfettamente dell'altro. Ciò però non sarà a motivo di una immagine di Dio più perfetta in uno che nell'altro, perché tale

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 6, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 6, ad 2 argumentum

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

Iª q. 12 a. 6 ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 7:

VIDETUR che coloro che vedono Dio per essenza lo **comprendano**

Iª q. 12 a. 7, arg. 1

Infatti: S**. Paolo, Filippesi, 13, 12** dice: "Continuo a correre per arrivare a **comprendere**". Ora, non correva invano giacché egli stesso dice: "dunque io corro, ma non come alla

ventura"**(1Corinti, 9, 26).** Dunque egli è arrivato a comprendere: e per la stessa ragione tutti gli altri che a ciò invita dicendo: "Correte anche voi così da **comprendere**".

Iª q. 12 a. 7, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 7, arg. 3

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

Iª q. 12 a. 7. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 7. RESPONDEO:

È impossibile per qualsiasi intelletto creato comprendere Dio; "ma raggiungere con la mente Dio in qualunque maniera è una grande felicità", come dice S. **Agostino**. Per capire bene ciò, bisogna sapere che **comprendere una cosa** vuol dire **conoscerla alla perfezione**. Si conosce poi alla perfezione ciò che si conosce tanto quanto è conoscibile. Quindi, se una cosa che è conoscibile per dimostrazione scientifica, fosse ritenuta soltanto come opinione fondata su ragioni probabili, non si comprenderebbe. P. es.: se uno sa per dimostrazione che il triangolo ha i tre angoli uguali a due retti, comprende tale verità; uno invece che l'accetti come opinione probabile, perché così è affermato dai dotti o dai più, non la comprende; perché non ha raggiunto il perfetto grado di cognizione, secondo il quale la cosa è conoscibile.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 7, ad 1 argumentum

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

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

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

Iª q. 12 a. 7, ad 2 argumentum

Dio si dice **incomprensibile** non perché qualche cosa di lui resti invisibile; ma **perché non è visto tanto perfettamente quanto è visibile.** Così, quando una proposizione rigorosamente dimostrabile si conosce per qualche ragione probabile, non è che qualche cosa di essa, o soggetto, o predicato o copula resti sconosciuta; ma tutta quanta non è conosciuta così perfettamente quanto è conoscibile. Perciò **S. Agostino**, definendo la comprensione, dice che "un tutto conoscitivamente si comprende quando lo si vede in maniera che niente di esso sfugga a colui che lo vede; o quando i suoi limiti possono essere abbracciati dallo sguardo", e allora si abbracciano con lo sguardo i limiti di una cosa quando nel modo di conoscerla si arriva all'estremo limite della sua conoscibilità.

Iª q. 12 a. 7, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 8:

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

Iª q. 12 a. 8, arg. 1

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

Iª q. 12 a. 8, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 8, arg. 3

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

Iª q. 12 a. 8, arg. 4

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

Iª q. 12 a. 8. SED CONTRA:

Gli angeli vedono Dio e tuttavia non conoscono tutte le cose. Infatti, al dire di **Dionigi**, gli angeli inferiori sono purificati di loro nescienza dagli angeli superiori. Essi ignorano anche i futuri contingenti ed i pensieri dei cuori, essendo ciò prerogativa esclusiva di Dio. Non è dunque vero che chi vede l'essenza di Dio, vede tutte le cose.

Iª q. 12 a. 8. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 8, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 8, ad 2 argumentum

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

Iª q. 12 a. 8, ad 3 argumentum

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

Iª q. 12 a. 8, ad 4 argumentum

Il desiderio naturale di conoscere insito in ogni creatura razionale ha per oggetto tutte quelle cose che sono necessarie alla sua **perfezione intellettuale**; e sono precisamente le specie ed i generi delle cose e le loro cause, e tutte queste cose vedrà chiunque contempli la divina essenza. Ma conoscere tutti i soggetti singolari, con i loro pensieri e con le loro opere, non si richiede alla perfezione dell'intelletto creato, né a ciò tende il suo desiderio naturale; come neanche il conoscere tutte quelle cose che ancor non esistono, ma che da Dio possono esser fatte. Del resto se uno conoscesse soltanto Dio, fonte e principio di tutto l'essere e di ogni verità, appagherebbe talmente l'innato desiderio di sapere, che nient'altro più cercherebbe e sarebbe beato. Perciò S. **Agostino** dice: "Infelice l'uomo che conosce tutte quelle cose (cioè le creature), e te (o Dio) non conosce; **beato, invece, chi conosce te, anche se quelle ignora**. Chi poi conosce te e conosce anche quelle, non per quelle è più beato, ma per te solo è beato".

ARTICOLO 9:

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

Iª q. 12 a. 9, arg. 1

Infatti: Ogni cognizione avviene perché **il conoscente diventa ad immagine dell'oggetto conosciuto**: e infatti l'intelletto in atto d'intendere diventa la cosa attualmente pensata, e il senso in atto di sentire diventa l'oggetto sensibile in atto (ossia l'oggetto sentito), in quanto

sono informati dall'immagine dell'oggetto, come la pupilla dall'immagine del colore. Se dunque l'intelletto di chi vede Dio per essenza conosce in Dio qualche creatura, è necessario che sia informato dall'**immagine** di essa.

Iª q. 12 a. 9, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 9. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 9. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 9, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 9, ad 2 argumentum

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

ARTICOLO 10:

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

Iª q. 12 a. 10, arg. 1

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

Iª q. 12 a. 10, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 10. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 10. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 10, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 10, ad 2 argumentum

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

ARTICOLO 11:

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

Iª q. 12 a. 11, arg. 1

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

specchio in enigma, allora vedremo a faccia a faccia". Dunque Dio in questa vita si può vedere per essenza.

Iª q. 12 a. 11, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 11, arg. 3

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

Iª q. 12 a. 11, arg. 4

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

Iª q. 12 a. 5. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 11. RESPONDEO:

Un puro uomo non può vedere Dio per essenza, se non viene tolto da questa vita mortale. La ragione di ciò è riposta nel fatto che, come abbiamo detto più sopra, **la conoscenza si modella sulla natura del soggetto conoscente**. Ora, l'anima nostra, finché siamo in questa vita, ha la sua esistenza nella **materia corporale**: quindi non conosce, naturalmente, se non le cose che hanno la loro forma nella materia, o quelle che possono essere conosciute per mezzo di esse. Ora, è chiaro che la **divina essenza** non può conoscersi mediante le **essenze delle cose materiali**, ché, come abbiamo detto sopra, la conoscenza di Dio, avuta per qualsiasi similitudine creata, non è la visione dell'essenza stessa. Perciò è impossibile all'anima dell'uomo, ancor vivente della vita di quaggiù, vedere l'essenza di Dio. - Un segno

di ciò è che l'anima nostra quanto più si astrae dalle cose corporali, tanto più diviene capace di quelle intelligibili astratte dalla materia. Ed è per questo che nei sogni e nelle alienazioni dai sensi corporei si percepiscono meglio le rivelazioni divine e le previsioni del futuro. Non può dunque avvenire che l'anima sia sollevata al supremo intelligibile, che è l'essenza divina, finché è legata a questa vita mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 11, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 11, ad 2 argumentum

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

Iª q. 12 a. 11, ad 3 argumentum

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

Iª q. 12 a. 11, ad 4 argumentum

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

ARTICOLO 12:

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

Iª q. 12 a. 12, arg. 1

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

Iª q. 12 a. 12, arg. 2

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

Iª q. 12 a. 12, arg. 3

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

Iª q. 12 a. 12. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 12. RESPONDEO:

La nostra conoscenza naturale trae origine dal senso; e quindi si estende fin dove può esser condotta come per mano dalle cose sensibili. Ora, mediante le cose sensibili il nostro intelletto non può giungere sino al punto di vedere l'essenza divina: perché le creature sensibili sono effetti di Dio che non adeguano la potenza della loro causa. Perciò mediante la cognizione delle cose sensibili non si può avere il pieno conoscimento della potenza di Dio, e perciò stesso neppure quello della sua essenza. Ma siccome esse sono effetti dipendenti dalla loro causa: ne segue che per mezzo di esse possiamo essere condotti sino a conoscere di Dio se **esista**; a conoscere altresì quello che a lui conviene necessariamente come a **causa prima** di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti. Quindi noi conosciamo di Dio la sua **relazione** con le creature, che cioè è la **causa** di tutte; e la **differenza** esistente tra esse e lui, che cioè egli non è (formalmente) niente di quanto è causato da lui; e che tali cose vanno escluse da lui non già perché egli sia mancante di qualche cosa, ma perché tutte le supera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 12, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 12, ad 2 argumentum

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

Iª q. 12 a. 12 ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 13:

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

Iª q. 12 a. 13, arg. 1

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

Iª q. 12 a. 13, arg. 2

Con la ragione naturale non possiamo pervenire al conoscimento delle cose divine se non mediante le immagini sensibili della fantasia: né diversamente avviene in forza della cognizione per grazia. Dice infatti **Dionigi**: "è impossibile che a noi risplenda il raggio divino altrimenti che circondato e velato dalla varietà dei sacri veli". Dunque non conosciamo Dio mediante la grazia più perfettamente che per ragione naturale.

Iª q. 12 a. 13, arg. 3

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

Iª q. 12 a. 13. SED CONTRA:

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

Iª q. 12 a. 13. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 12 a. 13, ad 1 argumentum

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

Iª q. 12 a. 13, ad 2 argumentum

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

Iª q. 12 a. 13 ad 3 argumentum

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

Prima parte, Questione 13

Proemio

Dopo avere studiato ciò che concerne la conoscenza di Dio, bisogna procedere allo studio dei **nomi di Dio**, poiché noi nominiamo tutte le cose nel modo in cui le conosciamo.
In proposito si fanno dodici quesiti:

1. Se noi possiamo dare un nome a Dio;
2. Se alcuni nomi detti di Dio designino la sua sostanza;
3. Se alcuni nomi si dicano di Dio in senso proprio, ovvero se tutti gli si attribuiscano in senso metaforico;
4. Se i vari nomi che si dicono di Dio siano sinonimi;
5. Se alcuni nomi si attribuiscano a Dio e alle creature univocamente o equivocamente;
6. Se tali nomi, supposto che si dicano analogicamente, si attribuiscano primieramente a Dio o alle creature;
7. Se alcuni nomi sian detti di Dio dall'inizio del tempo;
8. Se il nome Dio sia un nome indicante natura o operazione;
9. Se il nome Dio sia un nome comunicabile;
10. Se venga preso univocamente o equivocamente sia per designare il Dio per natura che (per designare un dio) per partecipazione o per opinione;
11. Se il nome "Colui che è" sia per eccellenza il nome proprio di Dio;
12. Se si possano su Dio formulare delle proposizioni affermative.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessun nome convenga a Dio.

Iª q. 13 a. 1, arg. 1

Infatti: **Dionig**i dice che "Di lui non c'è né nome né opinione". E nella Sacra Scrittura è detto: "Qual è il suo nome e quale nome ha il suo figliolo, se lo sai?". **(Proverbi, 30, 4)**

Iª q. 13 a. 1, arg. 2

Ogni nome o si dice in astratto o in concreto. Ora, i **nomi concreti** (importando composizione) non convengono a Dio, perché egli è semplice; neppure gli convengono i **nomi astratti**, perché non indicano qualcosa di perfetto e di sussistente. Dunque di Dio non può dirsi alcun nome.

Iª q. 13 a. 1, arg. 3

I nomi (sostantivi) indicano una sostanza determinata da una **qualità**; **i verbi** e i participi includono l'idea di **tempo**; **i pronomi** importano un'indicazione (di ordine **spaziale** e sensibile) oppure una relazione. Ora, niente di tutto questo può convenire a Dio: perché egli

è senza qualità e senza accidente alcuno, e fuori del tempo; non cade sotto i sensi in modo che si possa mostrare; né può essere indicato con i **relativi**, perché i (pronomi) relativi si richiamano a nomi, participi e pronomi dimostrativi detti in antecedenza. Dunque Dio non può in nessun modo essere da noi nominato.

Iª q. 13 a. 1. SED CONTRA:

Si legge nella Scrittura: "Il Signore è **come** un guerriero: il suo nome è l'Onnipotente" (**Esodo 15, 3**).

Iª q. 13 a. 1. RESPONDEO:

Come dice Aristotele le parole sono segni dei concetti, e i concetti sono immagini delle cose. Di qui appare chiaro che le parole si riferiscono alle cose indicate, mediante (però) il concetto della mente. Sicché noi possiamo nominare una cosa a seconda della conoscenza intellettuale che ne abbiamo. Ora, si è già dimostrato che Dio non può essere visto da noi in questa vita nella sua essenza, ma che è da noi conosciuto mediante le creature per via di **causalità** *[primo principio delle cose, causa prima non causata, fine ultimo, esemplare di tutte le perfezioni]*, di **eminenza** *[il Perfettissimo, l'Onnipotente, l'Onnisciente, l'Essere supremo, il Sommo Bene]* e di **rimozione** *[Incorporeo, Infinito, Immutabile]*. Conseguentemente può essere nominato da noi (con termini desunti) dalle creature; non però in maniera tale che il nome, da cui è indicato, esprima l'essenza di Dio quale essa è, così come il termine uomo esprime nel suo significato proprio la natura dell'uomo (quale essa è); poiché questo termine ci dà dell'uomo la definizione, la quale ne esprime l'essenza; infatti l'idea espressa dal nome non è che la definizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 1, ad 1 argumentum

Si dice che Dio non ha nome o che è al di sopra di ogni denominazione, **perché la sua essenza è al di sopra di tutto ciò che noi possiamo concepire** o esprimere a parole.

Iª q. 13 a. 1, ad 2 argumentum

Siccome noi arriviamo alla conoscenza di Dio mediante le creature e da esse ne derivano le denominazioni, i nomi che attribuiamo a Dio lo esprimono in un modo che (propriamente) conviene alle creature materiali, la cui cognizione ci è connaturale, come abbiamo già detto. E poiché tra queste creature gli enti perfetti e sussistenti sono composti, mentre la forma loro non è qualcosa di completo e di sussistente, ma piuttosto il costitutivo di un essere qualsiasi; ne segue che tutti i nomi, che noi imponiamo per esprimere un essere completo e sussistente, sono termini concreti, come conviene ai composti; i nomi, invece, che si danno per indicare forme semplici, non esprimono un essere sussistente, ma ciò per cui una cosa è; così bianchezza significa ciò per cui un oggetto è bianco. Siccome dunque **Dio** è insieme **semplice** e **sussistente**, gli attribuiamo dei **nomi astratti** per indicare la sua **semplicità,** e dei **nomi concreti** per designarne la **sussistenza e la perfezione**: né gli uni né gli altri però esprimono il suo proprio modo di essere, come neppure il nostro intelletto, in questa vita, lo conosce così come egli è.

Iª q. 13 a. 1, ad 3 argumentum

Indicare una sostanza specificata da una qualità equivale a indicare il supposito con la natura o la forma determinata, nella quale sussiste. Quindi come si danno a Dio dei nomi concreti per indicarne la sussistenza e la perfezione come si è detto, così gli si attribuiscono nomi che ne indicano l'essenza qualificata. Quanto ai verbi ed ai participi significanti **il tempo**, si dicono di Dio per la ragione che l'eternità **include tutti i tempi**: come infatti non possiamo né concepire né esprimere le realtà semplici e sussistenti se non alla maniera dei composti, così non possiamo intendere ed esprimere a parole la semplice eternità che nella maniera delle cose temporali: e ciò per la connaturalità del nostro intelletto con le cose composte e temporali. I **pronomi** dimostrativi poi si applicano a Dio per additarlo quale **oggetto d'intelligenza**, non già come oggetto dei sensi; dal momento infatti che cade sotto la nostra intelligenza, cade anche sotto la nostra designazione. E così, al modo stesso che applichiamo a Dio nomi, participi e pronomi dimostrativi, lo possiamo anche indicare con **pronomi relativi**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessun **nome** detto di Dio ne indichi **l'essenza.**

Iª q. 13 a. 2, arg. 1

Infatti: Dice il **Damasceno**: "Ognuno dei nomi che si dicono di Dio non sta a significare quel che egli è secondo l'**essenza**, ma a dimostrare quel che **non è**, o una qualche **relazione**, oppure qualcuna di quelle cose che accompagnano la natura o l'**operazione**".

Iª q. 13a. 2, arg. 2

Dionigi afferma: "Troverai che tutti gli inni dei sacri dottori che dividono in lodi e manifestazioni gli appellativi di Dio, sono diretti alle libere produzioni della potenza divina". E ciò significa che **i nomi,** usati dai sacri dottori per la divina lode, si distinguono **in rapporto agli effetti che procedono dallo stesso Dio**. Ora, ciò che indica la produzione (o l'effetto) di una cosa, non indica niente di essenziale della cosa stessa. Dunque i nomi detti di Dio, non esprimono la sua essenza.

Iª q. 13 a. 2, arg. 3

Una cosa viene da noi nominata nel modo che la si conosce. Ora in questa vita noi non conosciamo Dio secondo la sua sostanza. Dunque neppure i nomi da noi imposti vogliono esprimere la natura di Dio.

Iª q. 13 a. 2. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "In Dio è tutt'uno, essere ed essere forte, o essere sapiente, e qualsiasi altra cosa che vorrai affermare di quella semplicità, e dalla quale è significata la sua sostanza". Dunque tutti questi nomi stanno a significare la sostanza (o la natura) di Dio.

Iª q. 13 a. 2. RESPONDEO:

I nomi che si attribuiscono a Dio **in senso negativo** o che significano un suo **rapporto** con le creature, evidentemente non esprimono in alcun modo la sua essenza, ma indicano eliminazione di un qualche cosa da lui, o relazione di lui verso altre cose, o meglio di altre cose verso di lui. Ma se si tratta di **nomi** che si applicano a Dio **in modo assoluto e affermativo,** come: buono, sapiente e così via, allora c'è diversità di opinione.

Alcuni han detto che tutti questi nomi, sebbene si dicano di Dio affermativamente, sono stati trovati piuttosto per **eliminare** da Dio qualche cosa, anziché per porre alcunché in lui. Perciò affermano che quando noi diciamo che Dio è vivente, intendiamo dire che non è al modo delle cose inanimate; e così andrebbero presi gli altri (nomi). Così pensava Rabbi Mosè. - Altri poi dicono che tali nomi sono stati dati per **indicare dei rapporti** esistenti tra Dio e le sue creature, in maniera che, quando, p. es., diciamo che Dio è buono, il senso sarebbe questo: Dio è **causa** della bontà nelle cose. E così per tutti gli altri.

Ma né l'una né l'altra di queste opinioni soddisfa, per tre motivi:

-**Prima di tutto**, perché nessuna di esse sarebbe sufficiente ad assegnare la ragione per cui si dicono di Dio alcuni nomi a preferenza di altri. Dio infatti come è causa dei beni, così è anche causa dei corpi: quindi, se col dire "Dio è buono", nient'altro si vuol significare se non che "Dio è **causa** del bene", si dovrebbe poter dire ugualmente che Dio è corpo, perché è **causa** dei corpi. Inoltre: dicendolo corpo, si esclude che sia un ente soltanto in potenza, come la materia prima.

- **Secondo**, perché ne seguirebbe che tutti i nomi applicati a Dio, si direbbero di lui per **derivazione**, come sano si dice della medicina per derivazione perché significa soltanto che essa è causa della sanità nell'animale, il quale è detto sano in senso pieno e inderivato.

- **Terzo**, perché è in contrasto col pensiero di chi parla di Dio. Difatti chi dice che Dio è **vivente**, non intende affermare che semplicemente sia **causa della nostra vita**, o che **differisca dai corpi inanimati.**

Perciò bisogna dire diversamente, che cioè tali nomi significano, sì, la divina sostanza e si attribuiscono all'essenza di Dio, ma che lo rappresentano in modo insufficiente. Ed ecco la prova. I vocaboli significano Dio in base alla conoscenza che di lui ha il nostro intelletto. Ora, siccome il nostro intelletto conosce Dio attraverso le creature, lo conoscerà nella misura che le creature glielo rappresentano. D'altra parte, sopra si è dimostrato che Dio precontiene in se medesimo tutte le perfezioni delle creature, perché assolutamente e universalmente perfetto. Cosicché ogni creatura in tanto lo rappresenta e gli assomiglia, in quanto possiede una qualche perfezione; non così però da rappresentarlo come un qualcosa della stessa specie o dello stesso genere, ma come **un principio trascendente**, dalla cui forma gli **effetti sono ben lontani**, ma col quale tuttavia hanno una **certa somiglianza**; come (p. es.) le forme dei corpi inferiori rappresentano la virtù del sole. Tutto ciò fu esposto sopra, quando si trattò della divina perfezione. Così, dunque, i predetti nomi significano la divina sostanza, però imperfettamente, come anche le creature la rappresentano in modo imperfetto.

Sicché, quando si dice "Dio è buono", non si vuol già dire che Dio è causa del bene, o che Dio non è cattivo; ma il senso è questo: "quello che noi chiamiamo bontà nelle creature, preesiste in Dio", e in modo ben più alto. Quindi a Dio conviene la bontà non perché è causa del bene; ma piuttosto è tutto il contrario: per il fatto che è buono effonde la bontà nelle cose; secondo il detto di S. Agostino: "perché Dio è buono, noi esistiamo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 2, ad 1 argumentum

Il Damasceno dice che tali nomi non significano quello che Dio è, perché **nessuno di essi lo esprime perfettamente; ma ognuno lo indica imperfettamente**, come anche imperfettamente lo rappresentano le creature.

Iª q. 13 a. 2, ad 2 argumentum

Nella significazione delle parole talora non corrispondono la cosa da cui si desume un termine e quella per cui si adopera: p. es.: il latino lapis (pietra) deriva da: laedere pedem, offendere il piede; però non si adopera per indicare ciò che offende il piede, ma per significare, una specie di corpi; altrimenti tutto ciò che offende il piede sarebbe lapis (pietra). Così dunque si deve dire che quei nomi divini si desumono dagli effetti che derivano dalla divinità; infatti, come le creature rappresentano Dio, per quanto imperfettamente secondo partecipazioni diverse di perfezioni, così il nostro intelletto conosce e nomina Dio secondo ciascuna di queste derivazioni. Tuttavia non applica (a Dio) questi nomi per indicare le varie derivazioni quasi che nel dire "**Dio è un vivente**" volesse intendere "da **Dio deriva la vita**"; ma per indicare **lo stesso principio delle cose**, in quanto in esso preesiste la vita, sebbene in modo più elevato di quello che noi possiamo capire ed esprimere.

Iª q. 13 a. 2, ad 3 argumentum

In questa vita noi non possiamo conoscere **l'essenza di Dio** come è in se stessa; ma la conosciamo nel modo che si trova rappresentata nelle **perfezioni delle creature**. Proprio così la designano i nomi da noi imposti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nessun nome debba dirsi di Dio **in senso proprio** *[ma solo per metafora]*

Iª q. 13 a. 3, arg. 1

Infatti: Tutti i nomi che diamo a Dio sono presi dalle creature, come si è detto. Ora, i nomi delle creature si dicono di Dio in **senso metaforico**, come quando si dice che Dio è pietra, leone e così via. Dunque tutti i nomi che si dicono di Dio sono usati in senso metaforico.

Iª q. 13 a. 3, arg. 2

Nessun nome è detto in senso proprio di colui del quale con più verità è negato anziché affermato. Ora, tutti questi nomi: buono, sapiente e simili, con più verità vanno negati piuttosto che affermati di Dio, come dimostra Dionigi. Dunque nessuno di tali nomi è detto di Dio in senso proprio.

Iª q. 13 a. 3, arg. 3

I nomi dei **corpi** non si predicano di Dio se non metaforicamente, essendo egli i**ncorporeo**. Ora, tutti questi nomi implicano delle condizioni materiali: includono infatti nel loro significato l'idea di tempo, di composizione e di altre simili cose, che sono condizioni proprie dei corpi. Dunque tutti questi nomi si predicano di Dio **metaforicamente.**

Iª q. 13 a. 3. SED CONTRA:

Scrive **S. Ambrogio**: "Ci sono dei nomi che ci mostrano all'evidenza le **proprietà** della divinità; altri che esprimono la chiara verità della **maestà** divina; altri poi che si dicono di Dio in senso traslato per **similitudine**". Non tutti i nomi, dunque, si dicono di Dio metaforicamente; ma alcuni si dicono in senso proprio.

Iª q. 13 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, noi conosciamo Dio dalle perfezioni che egli comunica alle creature; le quali perfezioni si ritrovano in Dio in grado ben più eminente che nelle creature. Ma il nostro intelletto le apprende nel modo che si trovano nelle creature; e come le apprende, così le esprime a parole. Nei nomi dunque che attribuiamo a Dio, ci son da considerare due cose cioè,

-le **perfezioni stesse** significate, come la bontà, la vita, ecc.,

-e **il modo di significarle**.

Riguardo dunque a ciò che tali nomi significano, convengono a Dio **in senso proprio**, e anzi più proprio che alle stesse creature, e **si dicono di lui primariamente**.

Quanto invece al modo di significarle, non si dicono di Dio in senso proprio, perché hanno un modo di significarle che **conviene alle creature**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 3, ad 1 argumentum

Certi nomi esprimono le perfezioni comunicate da Dio alle cose create in maniera che lo stesso modo imperfetto, col quale la perfezione divina è partecipata dalla creatura, è incluso nello stesso significato del termine, come, p. es., la parola pietra significa un essere che esiste (solo) nella materia: e tali nomi non si possono attribuire a Dio se non **metaforicamente**. Altri nomi invece significano le stesse perfezioni **in modo assoluto**, senza che alcun limite di partecipazione sia incluso nel loro significato, come ente, buono, vivente e simili: e questi si dicono di Dio in senso proprio.

Iª q. 13 a. 3, ad 2 argumentum

Dionigi dice che tali nomi si debbono negare a Dio precisamente per questo, perché ciò che è espresso nel nome **non compete a Dio nel modo col quale il nome lo significa, ma in una maniera più sublime.** Perciò Dionigi nel medesimo punto dice che Dio è al di sopra di ogni sostanza e di ogni vita.

Iª q. 13 a. 3, ad 3 argumentum

Questi nomi che si dicono di Dio in senso proprio, importano **condizioni corporali**, **non** nello stesso **significato del nome,** ma quanto al **modo di significare**. Quelli invece che si applicano a Dio **in senso metaforico**, implicano (materialità o) condizione corporale **nello stesso loro significato.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i diversi nomi che si danno a Dio siano dei **sinonimi.**

Iª q. 13 a. 4, arg. 1

Infatti: Si chiamano sinonimi quei termini che significano in tutto la medesima cosa. Ora, i nomi che si dicono di Dio indicano, in tutto, la medesima cosa in Dio, perché la **bontà** di Dio è la sua essenza, come anche la **sapienza**. Dunque tutti questi termini sono sinonimi.

Iª q. 13 a. 4, arg. 2

A chi dicesse che questi nomi significano in realtà la stessa cosa, però con una diversità di concetti, si ribatte: un concetto, a cui non corrisponde qualcosa di reale, è vano: se dunque questi concetti sono molti e la realtà è una, pare che tali concetti siano vani.

Iª q. 13 a. 4, arg. 3

Ciò che è uno realmente e concettualmente, è più uno di ciò che è uno realmente e molteplice concettualmente. Ora, Dio è **uno al massimo grado**. Dunque pare che non sia uno realmente e **molteplice concettualmente**. E così i nomi detti di Dio non indicano concetti diversi, e perciò sono sinonimi.

Iª q. 13 a. 4. SED CONTRA:

Termini sinonimi, uniti insieme, non sono che un gioco di parole, come se si dicesse: La veste è un indumento. Se dunque tutti i nomi detti di Dio sono sinonimi, non si potrà più dire convenientemente Dio buono ed espressioni consimili; eppure sta scritto in **Geremia, 32, 18**: "O fortissimo, o grande, o potente, il cui nome è il Signore degli eserciti".

Iª q. 13 a. 4. RESPONDEO:

I nomi che si danno a Dio non sono sinonimi. Asserzione, questa, facile a provarsi se dicessimo che questi nomi sono stati introdotti per escludere qualche cosa da Dio, o per designare il suo rapporto di causa verso le creature: ché allora sotto questi nomi vi sarebbero diverse nozioni secondo le varie cose negate, o secondo i diversi effetti che si hanno di mira. Ma anche stando a quel che abbiamo detto, che cioè tali nomi significhino, per quanto imperfettamente, la sostanza divina, si dimostra facilmente, da quanto precede, che contengono idee diverse. E invero, l'idea espressa dal nome è la concezione che l'intelletto si fa della cosa indicata dal nome. Ora, il **nostro intelletto**, siccome conosce Dio per mezzo delle creature, per conoscere Dio forma dei concetti proporzionali alle perfezioni derivanti da Dio nelle creature; le quali **perfezioni in Dio preesistono allo stato di unità e semplicità**; ma nelle creature son ricevute divise e molteplici. Come dunque alle diverse perfezioni delle creature corrisponde un unico principio semplice, rappresentato in maniera varia e multipla dalle diverse perfezioni delle creature; così alle concezioni molteplici e varie del nostro intelletto corrisponde un unico oggetto assolutamente semplice, conosciuto imperfettamente secondo tali concezioni. E perciò i nomi attribuiti a Dio, sebbene significhino realmente una sola cosa, tuttavia, siccome la significano in concetti molteplici e diversi, non sono sinonimi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 4, ad 1 argumentum

E così è sciolta la prima difficoltà. Infatti si chiamano sinonimi i nomi che significano una sola cosa secondo un unico concetto. Ma quelli che esprimono **nozioni diverse di una identica realtà** non significano primariamente e direttamente una medesima cosa; perché il nome non indica la realtà se non mediante la concezione dell'intelletto, come si è dimostrato.

Iª q. 13 a. 4, ad 2 argumentum

I molteplici sensi di questi termini non sono falsi e vani, perché a tutti corrisponde una realtà semplice rappresentata da essi in modo vario ed imperfetto.

Iª q. 13 a. 4, ad 3 argumentum

Dipende dalla perfetta unità di Dio che si trovi in lui in maniera semplice e unitaria ciò che è molteplice e diviso nelle cose. Ed è per questo che egli è uno realmente, e molteplice secondo i concetti (che ne abbiamo); perché il nostro intelletto lo apprende in molteplici modi, come in molteplici modi le cose lo rappresentano.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i nomi attribuiti a Dio e alle creature siano loro attribuiti in senso **univoco**.

Iª q. 13 a. 5, arg. 1

Infatti: **Ogni equivoco si riduce all'univoco**, come il multiplo all'uno. Difatti, se è vero che la parola cane è applicata equivocamente all'animale che abbaia e all'animale marino, bisogna pure che di alcuni animali sia detto in senso univoco, cioè di tutti i latranti,

altrimenti bisognerebbe procedere all'infinito (per trovare il significato originale). Ora, esistono degli agenti univoci, i quali concordano con i loro effetti nel nome e nella definizione, come l'uomo (il quale) genera l'uomo; ed esistono altri agenti equivoci, come il sole (il quale) causa il caldo, pur non essendo esso stesso caldo se non in senso equivoco. Sembra dunque che il **primo agente**, al quale si riducono tutti gli altri agenti, sia un **agente univoco**. E così quello che si dice di Dio e delle creature è detto in senso univoco.

Iª q. 13 a. 5, arg. 2

Tra i termini equivoci non si dà somiglianza alcuna. Siccome dunque qualche somiglianza c'è tra la creatura e Dio, secondo il detto della **Genesi, 1, 26**: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza"; sembra che qualcosa si possa affermare di Dio e delle creature univocamente.

Iª q. 13 a. 5, arg. 3

La misura, al dire di **Aristotele**, è omogenea al misurato. Ora, **Dio**, come il medesimo afferma, è la **prima misura** di tutti gli esseri. Dunque Dio è **omogeneo alle creature**, e quindi qualche cosa si può dire di Dio e delle creature in senso univoco.

Iª q. 13 a. 5. SED CONTRA:

Tutto ciò che si predica di più cose *[es.: Dio e uomo]* sotto il medesimo **nome** ***[razionale]***, ma non secondo lo stesso **concetto** *[=significato, perché Dio e uomo sono di generi differenti]*, si predica di esse in senso **equivoco**. Ma nessun nome si applica a Dio secondo il medesimo concetto con cui si applica alle creature; infatti la **sapienza** nelle creature è **qualità**, ma non in Dio (nel quale è **sostanza**); ora, **mutato il genere di una cosa, ne resta mutato anche il concetto**, dal momento che il genere fa parte della definizione. E la stessa ragione vale per tutte le altre cose. Dunque qualsiasi cosa si dica di Dio e delle creature, si dice in senso **equivoco**. *[=analogo: tra l'univoco puro e l'equivoco puro. Il termine* ***analogia*** *indica precisamente* ***proporzione, ordine****. Il concetto di proporzione è desunto dalla matematica, il cui oggetto, la quantità, è il fondamento d'infinite proporzioni. Ogni numero o quantità ha determinate proporzioni con altri numeri e quantità e si può conoscere un numero ignoto per il rapporto che lo lega a un numero noto. Dalla matematica il concetto è l'uso dell'analogia fu trasferito nel campo metafisico dell'essere: tutte le cose sono legate da rapporti o proporzioni e per mezzo di questi rapporti, una, quella più nota, può servire per farci conoscere l'altra ignota. Conoscenza reale anche se imperfetta, perché il rapporto è reale. Come reale è quello tra il mondo e Dio]*

Dista più Dio dalle creature che non le creature tra loro scambievolmente. Ora, a motivo della distanza di alcune creature, avviene che niente si possa dire di esse in senso univoco, come è di quelle che non convengono in nessun genere. Dunque molto meno si può affermare cosa alcuna in senso univoco di Dio e delle creature: ma tutto di essi si predica in senso equivoco.

Iª q. 13 a. 5. RESPONDEO:

È impossibile che alcuna cosa si predichi di Dio e delle creature univocamente. Poiché ogni effetto, che **non è proporzionato alla potenza della causa agente**, ritrae una **somiglianza** dell'agente non secondo la stessa natura, **ma imperfettamente**; in maniera che quanto negli effetti si trova diviso e molteplice, nella causa è semplice e uniforme; così il sole mediante un'unica energia produce nelle cose di quaggiù forme molteplici e svariate. Allo stesso modo, come si è detto, tutte le perfezioni delle cose, che nelle creature sono frammentarie e molteplici, in Dio preesistono in semplice unità. Così, dunque, quando un nome che indica perfezione si applica a una creatura, significa quella perfezione come distinta da altre, secondo la nozione espressa dalla definizione: p. es., quando il termine sapiente lo attribuiamo all'uomo, indichiamo una perfezione distinta dall'essenza dell'uomo e dalla sua potenza e dalla sua esistenza e da altre cose del genere. Quando, invece, attribuiamo questo nome a Dio, non intendiamo indicare qualche cosa di distinto dalla sua essenza, dalla sua potenza o dal suo essere. Per conseguenza, applicato all'uomo, il termine sapiente circoscrive, in qualche modo, e racchiude la qualità che esprime; non così se applicato a Dio, ma lascia (in tal caso) la perfezione indicata senza delimitazione e nell'atto di oltrepassare il significato del nome. Quindi è chiaro che il termine sapiente si dice di Dio e dell'uomo non secondo l'identico concetto (formale). E così è di tutti gli altri nomi. Perciò nessun nome si attribuisce in senso univoco a Dio e alle creature.

Ma neanche in senso del tutto equivoco, come alcuni hanno affermato. Perché in tal modo niente si potrebbe conoscere o dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature; ma si cadrebbe continuamente nel sofisma chiamato "equivocazione". E ciò sarebbe in contrasto sia con i **filosofi,** i quali dimostrano molte cose su Dio, sia con l'**Apostolo, Rom. 1, 20,** il quale dice: "le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili".

Si deve dunque concludere che tali termini si affermano di Dio e delle creature secondo analogia, cioè proporzione. E ciò avviene in due maniere: o perché più termini dicono ordine a un termine unico (originario e inderivato) - come sano si dice della medicina e dell'orina, in quanto che l'una e l'altra dicono un certo ordine e un rapporto alla sanità dell'animale, questa come indice, quella come causa - oppure perché un termine presenta (rispondenza o) proporzione con un altro, come sano si dice della medicina e dell'animale, in quanto la medicina è causa della sanità che è nell'animale. E in tal modo alcuni nomi si dicono di Dio e delle creature analogicamente, e non in senso puramente equivoco, e neppure univoco. Infatti noi non possiamo parlare di Dio se non partendo dalle creature, come più sopra abbiamo dimostrato. E così qualunque termine si dica di Dio e delle creature, si dice per il rapporto che le creature hanno con Dio, come a principio o causa, nella quale preesistono in modo eccellente tutte le perfezioni delle cose.

E questo modo di comunanza sta in mezzo tra la pura equivocità e la semplice univocità, perché nei nomi detti per analogia non vi è una nozione unica come negli univoci, né totalmente diversa, come negli equivoci; ma il nome che analogicamente si applica a più soggetti significa diverse proporzioni riguardo a una medesima cosa; così sano detto dell'orina, indica il segno della sanità; detto della medicina invece significa la causa della stessa sanità.

[Qui San Tommaso indica più specie di analogia:

*-1) Due o più cose sono **analoghe** e si denominano con lo stesso nome **perché tutte e due hanno ordine reale sia pur diverso**, a una terza cosa: per esempio la medicina e il polso si dicono sani perché tutte e due si riferiscono all'animale. Questo non è il caso dell'analogia dei nomi che si dicono di Dio e delle creature; perché al di sopra di Dio non c'è una terza realtà, a cui, sia Dio sia le creature abbiano ordine, perché Dio è la prima causa, fonte di tutto l'essere.*

*-2a) Due cose sono **analoghe**, **perché l'una dice ordine all'altra**: così l'animale e la medicina si dicono sani perché l'una dice ordine all'altra: così l'animale e la medicina si dicono sani perché la medicina dice ordine alla sanità dell'animale. Questo caso è proprio quello dell'analogia dei nomi che si dicono di Dio e delle creature che hanno un molteplice ordine alla perfezione di Dio come a loro causa **efficiente, esemplare, finale**. Quest'ordine reale è il fondamento della nostra conoscenza delle perfezioni divine perché le perfezioni che sono nelle creature devono preesistere in modo eccellente nella loro causa. Questa analogia San Tommaso stesso la chiama **analogia di proporzione** per un puro rapporto **estrinseco**, **analogia di attribuzione estrinseca**.*

*2b) Quando invece si verifica non per un rapporto estrinseco, ma a causa di una realtà intrinseca comune in forza della quale gli analogati vengono costituiti e denominati in modo simile avremo **analogia di attribuzione intrinseca**, è il caso delle creature e di Dio poiché le creature sono dette enti, vere, buone, sia in ordine a Dio, perché manifestano il suo essere, la sua verità, la sua bontà; sia per l'intrinseca perfezione che le fa tali.*

*Se si fa forza sulla prima forma di analogia di **attribuzione estrinseca**, allora si può dire che Dio solo propriamente è, che lui solo è giusto, perfetto, sapiente e le creature sono come se non fossero, secondo le parole del **Salmo 38, 6** 'La mia vita è come il nulla davanti a te'.*

*Ma la seconda forma di analogia, inclusa nella prima come conseguenza, richiede non minore considerazione: le creature hanno delle loro proprie perfezioni intrinseche: le hanno da Dio, nel quale preesistono in modo eminente. Le creature si possono chiamare perciò **divine** perché nelle loro perfezioni costitutive partecipano di Dio e manifestano Dio in ragione di una reale somiglianza. Bisogna tener ben presente questa somiglianza e non avvicinarla troppo per non correre il rischio di confondere Dio con le cose altrimenti sarebbe univoco alle creature.*

Si deve perciò concludere che dalla conoscenza delle creature a quella del creatore è possibile fare un passaggio. Né vale l'obiezione che San Tommaso si fa, che fra la creatura e il creatore, essendo la distanza infinita, non è possibile il passaggio dall'uno all'altra (q 2, a 2, arg 3 e soluzione), perché da ciò si conclude bensì che dunque da tali effetti non si può ricavare una conoscenza perfetta della causa, ma non si può concludere che non si possa nemmeno conoscere l'esistenza della causa e qualche cosa della sua perfezione].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 5, ad 1 argumentum

Sebbene logicamente sia necessario ridurre i termini equivoci *[Mario è un uomo; Ha un carattere molto umano; La pittura è un uomo; Una storia umana; Una dimora umana]* a quelli univoci *[uomo=animale ragionevole]*, tuttavia nell'ordine delle cause l'agente non univoco *[ma analogo]* precede necessariamente l'agente univoco. Infatti l'agente non univoco è causa universale di tutta la specie, come il sole è causa della generazione di tutti gli uomini. L'agente univoco invece non è causa agente universale di tutta la specie (ché altrimenti sarebbe causa di se stesso, essendo contenuto sotto la specie): ma è causa particolare rispetto a tale individuo in cui assicura la partecipazione della specie. La causa dunque universale di tutta una specie non è un agente univoco. Ora, la causa universale è anteriore a quella particolare. - Tale agente universale poi, sebbene non sia univoco, non è tuttavia del tutto equivoco, perché così non causerebbe un qualche cosa di simile a sé; ma si può chiamare agente analogico: così in logica i vari attributi univoci si riducono a un termine primo, non univoco, ma analogico, che è l'ente.

*[Questa osservazione indica bene che **l'ordine del pensare** e sovente inverso **all'ordine dell'essere.** Così noi conosciamo prima una cosa e poi la sua causa; ma la causa è prima dell'effetto causato. Usiamo un nome che si applica in senso identico a più cose, un **nome univoco** (uomo) e lo trasformiamo a significare cose a cui non conviene che per una certa proporzione o somiglianza e ne facciamo un **nome analogo**. Nel nostro conoscere precede sovente l'univoco. Ma nell'ordine della causalità, ordine reale dell'esistere, precede come primo assoluto l'agente analogo, che è causa della molteplicità delle specie.]*

Iª q. 13 a. 5, ad 2 argumentum

La **somiglianza** della creatura con Dio è **imperfetta**: **non lo rappresenta neppure secondo un medesimo genere**, come si è provato altrove.

Iª q. 13 a. 5, ad 3 argumentum

Dio (come causa) è misura (degli enti), ma è **una misura eccedente ogni loro proporzione**. Per cui non è necessario *[non oportet = non è opportuno]* che Dio e le creature siano contenute sotto un medesimo genere.

Gli argomenti in contrario provano che i predetti nomi non si dicono di Dio e delle creature univocamente; ma non provano che si dicano equivocamente.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i **nomi** si dicano delle creature prima che di Dio.

Iª q. 13 a. 6, arg. 1

Infatti: Noi nominiamo le cose secondo che le conosciamo, essendo le parole, a detta di **Aristotele**, "segni dei concetti". Ora, noi conosciamo prima la creatura che Dio: quindi i nomi da noi imposti prima convengono alle creature e poi a Dio.

Iª q. 12 a. 6, arg. 2

Secondo **Dionigi** "noi nominiamo Dio dalle creature". Ma i nomi che noi dalle creature trasferiamo in Dio, si dicono prima delle creature che di Dio, come le parole leone, pietra e simili. Dunque tutti i nomi che si attribuiscono a Dio e alle creature, si dicono prima delle creature che di Dio.

Iª q. 13 a. 6, arg. 3

Al dire di **Dionigi**, tutti i nomi che sono comuni a Dio e alle creature, si riferiscono a Dio come alla **causa** di tutti gli esseri. Ora, un termine dato, per ragione di causalità, si attribuisce alla causa in seconda linea; p. es., sano prima si dice dell'animale, e poi della medicina, la quale è causa della sanità. Dunque tutti questi nomi si dicono delle creature prima che di Dio.

Iª q. 13 a. 6. SED CONTRA:

Dice **S. Paolo, Efesini, 3, 14-15**: "Io piego le ginocchia davanti al Padre del Signore nostro Gesù Cristo, da cui ogni paternità e nei cieli e sulla terra prende nome". E la stessa ragione vale per tutti gli altri nomi che si dicono di Dio e delle creature. Dunque tali nomi si dicono di Dio prima che delle creature.

Iª q. 13 a. 6. RESPONDEO:

Relativamente ai termini che si dicono di più cose per analogia, è necessario che tutti si dicano in ordine ad una sola cosa; e quindi tale cosa deve esser posta nella definizione di tutte le altre. E poiché la nozione espressa dal nome è la definizione, come dice Aristotele, bisogna che tal nome si dica primariamente di quella prima cosa che è posta nella definizione delle altre, e secondariamente delle altre a seconda che si avvicinano più o meno alla prima: come il termine sano, che si dice dell'animale, entra nella definizione del sano detto della medicina, la quale è detta sana in quanto causa la sanità nell'animale; come anche (entra) nella definizione di sano detto dell'orina, la quale si dice sana in quanto è un indice della sanità dell'animale.

Così dunque tutti i nomi che si dicono di Dio **metaforicamente**, si dicono delle creature prima che di Dio; perché applicati a Dio non altro significano che delle somiglianze con tali creature. Così **ridere**, detto **del prato**, non significa altro che questo: che il prato quando si ricopre di fiori offre un aspetto di bellezza somigliante a quello **dell'uomo** quando sorride, secondo una somiglianza di proporzione; parimente, il termine **leone applicato a Dio**, questo solo vuol significare: che Dio nelle sue opere si comporta fortemente come il leone si comporta nelle sue. E così si capisce che il significato di tali nomi non si può definire, nella loro applicazione a Dio, se non dipendentemente dall'applicazione che se ne fa alle creature.

Trattandosi poi degli altri nomi, che non si applicano a Dio metaforicamente, varrebbe la stessa ragione se si dicessero di Dio **soltanto secondo la sua causalità**, come alcuni hanno sostenuto. Ché allora col dire Dio è buono si vorrebbe significare **soltanto che Dio è causa della bontà** della creatura. Quindi questo nome buono detto di Dio conterrebbe nel suo significato la bontà della creatura, e perciò buono si direbbe della creatura prima che di Dio. Ma sopra abbiamo dimostrato che tali nomi non si dicono di Dio soltanto in ragione della sua

causalità, ma anche della sua **essenza,** perché quando si dice che Dio è buono, oppure è sapiente, non solo si vuol dire che egli è causa della sapienza o della bontà, ma che e bontà e sapienza preesistono in lui in modo più eminente.

Quindi, bisogna dire che se si considera il **significato intrinseco dei termini**, essi si applicano a Dio prima che alle creature: perché quelle perfezioni (indicate dai nomi) provengono alle creature da Dio.

Però, se **si considera la loro origine**, tutti i nomi si attribuiscono primieramente alle creature, che si conoscono per prime. Perciò anche il modo di significare (dei nomi) è quello caratteristico delle creature, come si è detto sopra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 6, ad 1 argumentum

Questa prima difficoltà vale relativamente alla derivazione del nome.

Iª q. 13 a. 6, ad 2 argumentum

È ben differente il caso dei nomi attribuiti a Dio **metaforicamente** da quello dei nomi attribuiti **propriamente**, come si è detto.

Iª q. 13 a. 6 ad 3 argumentum

Questa obiezione andrebbe bene, se tali nomi si attribuissero a Dio **soltanto a motivo della sua causa**

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i nomi che importano relazione alle creature, **non si attribuiscano** a Dio **dall'inizio del tempo.**

Iª q. 13 a. 7, arg. 1

Infatti: Si dice comunemente che tali nomi significano la **sostanza divina**. Per questo anche **S. Ambrogio** scrive che il nome **Signore** designa la **potenza**, la quale è sostanza divina; e la parola **Creatore** indica l'**azione** di Dio, la quale è la sua stessa essenza. Ora, la sostanza divina non è temporale, ma eterna. Dunque questi nomi non si dicono di Dio dall'inizio del tempo, ma dall'eternità.

Iª q. 12 a. 7, arg. 2

Tutto ciò cui conviene qualche cosa a cominciare da un certo tempo, può dirsi fatto: così un essere che è bianco da un certo tempo, si è fatto bianco. Ma a Dio ripugna di esser fatto. Dunque niente si dice di Dio a cominciare dal tempo.

Iª q. 13 a. 7, arg. 3

Se alcuni nomi si dicono di Dio dall'inizio del tempo per la ragione che importano relazione alle creature, la stessa ragione dovrebbe valere per tutti i nomi che implicano relazione alle creature. Invece alcuni nomi che importano relazione alle creature si dicono di Dio da tutta l'eternità: infatti, Dio dall'eternità conosce ed ama la creatura, secondo il detto della Scrittura, **Geremia, 31, 3**: "d'un amore eterno ti ho amato". Dunque anche gli altri nomi, che importano relazione alle creature, come Signore e Creatore, sono da attribuirsi a Dio dall'eternità.

Iª q. 13 a. 7, arg. 4

Questi nomi importano **relazione**. Bisogna quindi che tale relazione sia qualche cosa o in Dio o nella creatura soltanto. Ma non può essere che sia soltanto nella creatura, perché così Dio si denominerebbe Signore a motivo della relazione opposta che è nelle creature: ora niente si denomina dal suo contrario. Resta dunque che tale relazione è qualche cosa anche in Dio. Ma **in Dio nulla vi è di temporale**, essendo egli al di sopra del tempo. Dunque pare che tali nomi non siano da attribuirsi a Dio a cominciare dal tempo.

Iª q. 13 a. 7, arg. 5

Un attributo relativo si ha in base a una relazione; così avremo Dominus (Signore) da dominio, come bianco da bianchezza. Se dunque la relazione di dominio non è in Dio realmente, ma solo idealmente, ne viene che Dio non è realmente Signore (Dominus). Il che è falso.

Iª q. 13 a. 7, arg. 6

Quando si tratta di entità relative che per natura non son chiamate a stare insieme, l'una può esistere senza che esista l'altra: così lo scibile esiste anche se non esiste la scienza, come osserva **Aristotele**. Ora, i relativi che si affermano di Dio e delle creature non sono fatti per stare insieme. Dunque qualche cosa può attribuirsi a Dio in relazione alle creature ancorché la creatura non esista. E così questi nomi, **Signore e Creatore**, si dicono di Dio dall'eternità e non dall'inizio del tempo.

Iª q. 13 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino dice che questa denominazione relativa di Signore conviene a Dio dall'inizio del tempo.

Iª q. 13 a. 7. RESPONDEO:

Certi nomi che importano relazione alla creatura, sono detti di Dio (a cominciare) dal tempo e non dall'eternità.

Per chiarire la cosa ricordiamo che alcuni sostennero che la relazione non ha un'esistenza nella realtà, ma solo nella mente. Però la falsità di questa opinione appare chiaramente dal fatto stesso che **le cose hanno tra loro un certo ordine e un certo rapporto in forza della loro stessa natura**.

Dobbiamo invece osservare che, richiedendo la **relazione** due estremi, **vi sono tre modi in cui essa può essere un ente reale o di ragione.**

-Talora infatti per parte di tutti e due gli estremi è **solo ente di ragione**, quando cioè non vi può essere ordine o rapporto tra diverse cose che secondo la sola apprensione della mente, + come quando si dice che una cosa è identica a se stessa. E invero, la ragione nel concepire due volte una cosa, la può considerare come due cose; e così scorge un certo rapporto di essa con se medesima.

+ Lo stesso avviene di tutte le relazioni che sono tra l'ente ed il non-ente: relazioni che la mente forma in quanto concepisce il niente come un estremo della relazione.

+ L'identica cosa si verifica di tutte le relazioni che dipendono dall'atto della ragione, come il genere e la specie e simili.

-**Alcune relazioni invece sono vere entità reali** quanto all'uno e all'altro estremo: quando cioè la relazione nasce tra due cose per una realtà comune all'una e all'altra. La cosa appare chiaramente in tutte le relazioni basate sulla **quantità**, come il grande e il piccolo, il doppio e la metà e simili: infatti la quantità si trova realmente nei due estremi. Lo stesso vale per le relazioni che risultano dall'**azione e** dalla **passione**, come la relazione del motore e del mobile, del padre e del figlio, e simili.

-Talora infine **la relazione in un estremo è entità reale, e nell'altro entità di ragione soltanto**. E ciò accade ogni qual volta i due estremi **non sono del medesimo ordine**. Così la **sensazione** e la **scienza** si riferiscono all'oggetto **sensibile** e a quello **conoscibile**, i quali oggetti in quanto sono **cose esistenti** nella realtà concreta sono estranei **all'ordine intenzionale del sentire e del conoscere**: e quindi nell'intelletto che conosce e nel senso che percepisce c'è una relazione reale, in quanto che sono ordinati a conoscere e sentire le cose; ma **le cose, considerate in se stesse, sono estranee a tale ordine.** Perciò **in esse non c'è relazione reale al conoscere e al sentire**, ma soltanto di ragione, in quanto l'intelletto le apprende come termini correlativi della scienza e della sensazione. Perciò Aristotele dice che queste non si chiamano termini di relazione nel senso che si riferiscano ad altre cose, ma perché altre cose si riferiscono ad esse. È come della colonna la quale si dice che è destra unicamente perché si trova alla destra dell'animale: quindi la relazione di posizione non è realmente nella colonna, ma nell'animale.

Siccome dunque Dio è al di fuori di tutto l'ordine creato, e tutte le creature dicono ordine a lui e non inversamente, è evidente che le creature dicono rapporto reale a Dio; ma in Dio non vi è una sua relazione reale verso le creature; vi è solo una relazione di ragione, in quanto che le cose dicono ordine a lui. **E così niente impedisce** che tali nomi implicanti relazione con le creature si attribuiscano a Dio dall'inizio del tempo**: non per un qualche cambiamento avvenuto in lui, ma per una mutazione della creatura;** come la colonna diviene destra rispetto all'animale, senza che in essa si sia verificato un cambiamento, ma per lo spostarsi dell'animale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 7, ad 1 argumentum

Tra i nomi che importano relazione alcuni sono imposti per significare (espressamente) le stesse relazioni, come padrone e servo, padre e figlio, e simili: e tali nomi si dicono relativi secondo l'essere. Altri invece stanno a significare delle cose, alle quali sono connesse delle relazioni, come motore e mobile, capo e capeggiato, e simili: e questi si dicono relativi secondo la denominazione. Ebbene, una tale distinzione bisogna applicarla ai **nomi di Dio**. Difatti alcuni di essi non esprimono che **il rapporto stesso (di Dio) alle creature**, come Dominus (Signore). E tali nomi non indicano direttamente, ma solo indirettamente l'essenza divina in quanto la presuppongono: come il dominio presuppone la potenza, che è la (stessa) essenza di Dio.

Altri nomi invece esprimono **direttamente l'essenza divina**, e solo di conseguenza importano relazione; come **Salvatore**, **Creatore** e simili, i quali esprimono (direttamente) l'azione di Dio, che è la sua essenza. Gli uni e gli altri tuttavia **si possono dire di Dio dall'inizio del tempo** se si considera la relazione esplicita o implicita che importano, non già in quanto direttamente o indirettamente indicano l'essenza divina.

Iª q. 13 a. 7, ad 2 argumentum

Come le relazioni, che si dicono di Dio (a cominciare) dal tempo, non sono in Dio se non secondo il nostro modo di concepire; così anche il farsi e l'esser fatto non si dice di Dio che secondo la nostra ragione, senza che nessun mutamento sia avvenuto in lui, come quando si dice: "Signore, **ti sei fatto** rifugio per noi!" **(Salmo 89, 1)**.

Iª q. 13 a. 7, ad 3 argumentum

L'atto dell'intelletto e della volontà rimane in colui che lo compie, perciò i nomi che esprimono le relazioni derivanti dall'azione dell'intelletto o della volontà si dicono di Dio dall'eternità. Quelli invece che derivano da **azioni terminanti**, secondo il nostro modo di intendere, ad effetti esteriori, si applicano a Dio (a cominciare) dal tempo, come **Salvatore, Creatore**, e simili.

Iª q. 13 a. 7, ad 4 argumentum

Le relazioni espresse da quei nomi che si applicano a Dio **(a cominciare) dal tempo**, sono in lui soltanto secondo il nostro modo di pensare: invece le relazioni opposte si trovano nelle creature realmente. Né vi è ripugnanza alcuna nel fatto che Dio si denomini da relazioni che realmente esistono solo nelle creature; in questo senso per altro, che la nostra mente concepisce il loro correlativo in Dio. In maniera che Dio si potrà dire relativo alle creature nel senso che le creature dicono relazione a lui: così, come dice il Filosofo, lo scibile è detto relativo (all'intelligenza che conosce), perché la scienza (di chi conosce) si riferisce ad esso.

Iª q. 13 a. 7, ad 5 argumentum

Siccome Dio dice relazione alla creatura sotto il medesimo rapporto per cui la creatura dice relazione a Dio, dal momento che la relazione di soggezione si trova realmente nella creatura, ne segue che Dio è il Signore (Dominus) non solo secondo la nostra ragione ma realmente. E infatti egli è il Signore nel modo stesso in cui la creatura gli è soggetta.

Iª q. 13 a. 7, ad 6 argumentum

Per sapere se dei relativi siano o non siano coesistenti per natura, non bisogna considerare l'ordine delle cose denominate da quei relativi, ma il significato degli stessi relativi. Se, infatti, uno dei termini nel suo concetto include l'altro, e viceversa, allora i due termini sono coesistenti, come il doppio e la metà, il padre e il figlio, e così via. Se invece l'uno nel suo concetto include l'altro, ma non viceversa, allora non sono coesistenti per natura. Così è dei termini conoscenza e conoscibile. Ed infatti, conoscibile significa qualche cosa di potenziale: conoscenza invece dice qualche cosa di abituale o di attuale: quindi il conoscibile, stando con rigore al significato del termine, preesiste alla conoscenza. Ma se il conoscibile si considera (conosciuto) in atto, allora coesiste con la scienza parimente in atto: perché nessuna cosa è conosciuta, se di essa non si ha conoscenza. Sebbene dunque Dio sia anteriore alle creature, tuttavia, poiché nel concetto di Dominus (Signore o Padrone) è incluso l'avere un servo, e viceversa, questi due relativi, Dominus e servo, sono per natura simultanei. Quindi Dio non fu Signore (Dominus) prima che avesse la creatura a sé soggetta.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che **il nome Dio** non sia nome che indica **natura.**

Iª q. 13 a. 8, arg. 1

Dice il **Damasceno** che "Dio viene da *theein*, cioè da correre, e dal **soccorrere** tutte le cose; o da *aethein* ossia da **ardere** (perché il nostro Dio è un fuoco che consuma ogni ingiustizia); oppure da *theasthai* cioè dal **vedere, tutte le cose**". Ora, tutto ciò appartiene **all'operazione.** Quindi il nome Dio esprime l'operazione (di Dio) non la **natura**.

Iª q. 13 a. 8, arg. 2

Una cosa da noi viene nominata secondo che da noi è conosciuta. Ora, la divina natura è da noi ignorata. Dunque questo nome Dio non significa la divina natura.

Iª q. 13 a. 8. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma che Dio è nome che esprime la natura.

Iª q. 13 a. 8. RESPONDEO:

Non sempre s'identifica la cosa che ha dato origine a una parola con quella che la parola viene destinata a significare. Infatti, come conosciamo la **sostanza di una cosa** dalle sue **proprietà** o dalle sue **operazioni,** così talora la nominiamo da una sua operazione o proprietà; p. es., noi nominiamo l'essenza della **pietra** (**lapide**) da una sua azione, perché **lede il piede**; tuttavia questo nome non è imposto per significare tale azione, ma per designare l'essenza della pietra. Trattandosi invece di cose che ci sono note in se stesse, come il calore, il freddo, la bianchezza e simili, per denominarle non ci serviamo di altre cose: in tali casi s'identifica l'oggetto indicato dalla parola con la sua origine etimologica. Siccome, dunque, Dio non ci è noto nella sua natura, ma si viene a conoscere attraverso le sue

operazioni o effetti, da questi noi lo possiamo denominare, come si è già detto. Quindi questo nome Dio designa una certa operazione, se si bada alla sua origine. Infatti esso è desunto dall'universale provvidenza delle cose: poiché tutti coloro che parlano di Dio, intendono chiamare Dio colui che ha l'universale provvidenza delle cose. Per cui **Dionigi** dice che "la deità è quella che guarda tutto con provvidenza e bontà perfetta". Il nome Dio da tale operazione deriva, ma è destinato ad esprimere la divina natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 8, ad 1 argumentum

Tutto quel che dice il Damasceno si riferisce alla **provvidenza** dalla quale il nome Dio deriva il suo significato.

Iª q. 13 a. 8, ad 2 argumentum

Allo stesso modo che noi possiamo conoscere la natura di una cosa dalle sue proprietà e dai suoi effetti, così la possiamo indicare con un nome. Perciò, siccome noi possiamo conoscere in se stessa la natura della pietra *[laedere pedem >> offendere il piede]* per mezzo di una sua proprietà, sapendo che cosa è la pietra; questo nome pietra indica la natura della pietra, quale è in se stessa: esprime infatti la definizione della pietra, e la definizione ci dice quello che la pietra è. Il concetto infatti che viene espresso dal nome è la definizione, come dice Aristotele. Ora, dagli effetti divini non possiamo conoscere la natura di Dio come è in se stessa, fino al punto di saperne la definizione; ma la conosciamo per via di **eminenza**, di **causalità** e di **negazione**, come abbiamo già detto. Solo in tal modo il termine Dio significa la natura divina. Questo nome infatti serve a indicare un essere che è al di sopra di tutto, che è il principio di tutto e che è diverso (essenzialmente) da tutto. Questo è l'essere che intendono designare coloro che pronunziano il nome di Dio.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che il nome Dio sia comunicabile.

Iª q. 13 a. 9, arg. 1

Infatti: A chiunque è comunicata la cosa espressa dal nome, viene comunicato anche il nome. Ora, il nome Dio, come abbiamo visto, indica la divina natura, la quale è comunicabile ad altri, secondo il detto dell'Apostolo **Pietro (2Pt. 1,4)**: "Egli ha donato a noi grandissime e preziose promesse, affinché per mezzo di queste diventiamo partecipi della natura divina". Il nome Dio è dunque comunicabile.

Iª q. 13 a. 9, arg. 2

Solo i nomi propri non sono comunicabili. Ora, **il nome Dio** non è un nome proprio, ma **è un appellativo comune**, come appare chiaro dal fatto che si adopera al plurale, secondo il detto dei **Salmi, 81, 6**: "Io ho detto: Voi siete dei" *[L'ebraico elohim, che la Volgata traduce giustamente dii, sì riferirebbe, secondo alcuni esegeti razionalisti, agli dèi delle Nazioni*

*pagane; non c'è dubbio invece che va riferito a esseri umani (Giovanni 10, 34: "*Rispose loro Gesù: «Non è forse scritto nella vostra Legge: *Io ho detto: voi siete dèi?")]*. Dunque il termine Dio è un nome comunicabile.

Iª q. 13 a. 9, arg. 3

Questo nome trae la sua origine da **un'operazione divina**, come abbiamo detto. Ora, tutti gli altri nomi, che si attribuiscono a Dio e derivano dalle sue operazioni o dai suoi effetti, sono comunicabili, come buono, sapiente e simili. Dunque anche il nome Dio è comunicabile.

Iª q. 13 a. 9. SED CONTRA:

È detto nella **Sapienza, 14, 21**: "Imposero alle pietre e al legno l'incomunicabile nome": e ivi si parla del nome della divinità. Dunque il termine Dio è un nome incomunicabile.

Iª q. 13 a. 9. RESPONDEO:

Un nome in due modi può essere comunicabile:

- **in senso proprio** o per (accostamento o) somiglianza. Nome comunicabile in senso proprio è quello che si attribuisce a più cose secondo tutta l'estensione del suo significato;

- comunicabile **per un accostamento** è quello che si attribuisce ad altri esseri per qualcuno dei vari elementi inclusi nel suo significato. P. es., il termine leone in senso proprio è detto di **tutti quegli animali** nei quali si riscontra la natura espressa da tale nome: per somiglianza (o analogia) si attribuisce **a tutti gli individui** i quali partecipano alcunché di leonino, come l'audacia o la fortezza, per cui si dicono metaforicamente leoni.

Per sapere poi quali nomi siano comunicabili in senso proprio, bisogna notare che ogni forma esistente in un soggetto singolare, da cui riceve la sua individuazione, è comune a più individui o realmente o almeno secondo la considerazione della nostra mente: p. es., la natura umana è comune a più individui realmente e secondo il nostro modo di concepire, mentre la natura del sole non è comune a più individui in realtà, ma solo secondo il nostro modo di concepire, poiché la natura del sole possiamo supporla attuata in più soggetti. E ciò perché la nostra mente concepisce la natura di ciascuna specie astraendo dal singolare: quindi esistere in un solo individuo, o in più, non rientra nel concetto che noi ci formiamo di una natura specifica: perciò, salvo restandone il concetto, ogni natura specifica si può pensare attuata in più soggetti. Il singolare, invece, per il fatto che è singolare, è distinto da ogni altra realtà. Quindi ogni nome imposto a significare il singolare è incomunicabile e secondo la realtà e secondo il nostro modo di concepire: non può infatti neppur venire in mente la molteplicità di questo determinato individuo. Sicché **nessuno dei nomi che designano l'individuo è comunicabile a più soggetti in senso proprio,** ma solo in senso figurato; così, p. es., uno può esser detto un Achille, in senso metaforico, in quanto possiede qualcuna delle proprietà di Achille, cioè il coraggio.
Ora, le forme che non vengono individuate da un qualche soggetto, ma da se medesime (perché cioè sono forme sussistenti), se venissero concepite (da noi) quali sono in se stesse, non si potrebbero dire comunicabili né realmente, né secondo il nostro modo di intendere;

tutt'al più (sarebbero comunicabili) per analogia, come si è detto degli individui. Però siccome noi non possiamo conoscere le forme semplici per sé sussistenti come esse sono, ma le conosciamo al modo degli esseri composti aventi forma nella materia, allora, come abbiamo detto, diamo loro dei nomi concreti che esprimono la natura (come fosse attuata) in qualche soggetto. Quindi, per quanto concerne la questione dei nomi, vale la stessa ragione per i nomi che noi usiamo per indicare la natura delle cose composte e per quelli che adoperiamo per significare le nature semplici sussistenti.

Allora, siccome il termine Dio è preso a significare la natura divina, come abbiamo già detto; e siccome, d'altra parte, la natura divina non è moltiplicabile, come abbiamo dimostrato (q 11, a 3); ne viene che **questo nome Dio è realmente incomunicabile**, ma è comunicabile secondo una (falsa) opinione, come sarebbe comunicabile il nome sole secondo l'opinione di coloro che ammettessero più soli. In questo senso dice **S. Paolo, Gal. 4,8**: "Voi servivate a quelli che per natura non sono dei"; e la **Glossa** soggiunge: "non sono dei per natura, ma secondo l'opinione degli uomini". - **Nondimeno il nome Dio è comunicabile, se non secondo tutta l'estensione del suo significato, almeno in parte**, per un certo (accostamento o) somiglianza: talché **si potranno chiamare dei coloro che partecipano un qualche cosa di divino a modo di somiglianza**, secondo le parole dei Salmi: "Io ho detto: Voi siete dei".

Ma se ci fosse un nome posto a significare Dio non sotto l'aspetto di natura, ma sotto quello di supposito (individuale), allora un tal nome sarebbe del tutto incomunicabile: tale è forse presso gli Ebrei il **Tetragramma** [YHWH]. Sarebbe lo stesso che uno desse al sole il suo nome per indicare (non la natura dell'astro ma) questo (corpo celeste) in particolare.

http://www.studimusicaecultura.it/la-vera-storia-dei-dogmi-cattolici.html

pag. 35

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 9, ad 1 argumentum

La natura divina non è comunicabile se non secondo la **partecipazione di una somiglianza**.

Iª q. 13 a. 9, ad 2 argumentum

Il nome Dio è un appellativo e non un nome proprio, perché **significa la natura divina** *[e siccome, d'altra parte, la natura divina non è moltiplicabile, come abbiamo dimostrato (q 11, a 3); ne viene che **questo nome Dio è realmente incomunicabile]*** come se si trovasse in un soggetto che la possiede; sebbene Dio, in realtà, non sia né un essere universale, né un essere particolare. Difatti i nomi non seguono il modo di essere che si trova nelle cose, ma il modo di essere che hanno nella nostra cognizione. E nondimeno in realtà è incomunicabile, come si è detto riguardo al nome sole.

Iª q. 13 a. 9, ad 3 argumentum

I termini buono, sapiente e simili, son derivati, è vero, da perfezioni causate da Dio nelle creature; ma essi non sono usati per significare l'essenza divina, bensì le perfezioni prese in

se stesse e in modo assoluto. E perciò anche secondo la realtà delle cose sono comunicabili. Invece il termine Dio deriva da un'operazione esclusiva di Dio, che noi continuamente sperimentiamo, ed è assunto a significare la divina natura.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il nome Dio si dica con lo stesso **significato univoco**, applicato a (colui che è) Dio per natura, (a chi lo è) per partecipazione e (a chi lo è) nell'opinione (degli uomini).

Iª q. 13 a. 10, arg. 1

Infatti: Dove ci sia diversità di senso, non si dà contraddizione tra chi afferma e chi nega; poiché l'**equivoco** impedisce la contraddizione. Ora, il cattolico che dice: "**l'idolo non è Dio**", **contraddice** il pagano che afferma: "**l'idolo è Dio**". Dunque la parola Dio è presa nell'uno e nell'altro caso univocamente.

Iª q. 13 a. 10, arg. 2

L'idolo è Dio secondo l'opinione e non secondo la verità, allo stesso modo che il godimento dei piaceri carnali si dice felicità secondo l'opinione e non secondo verità. Ora, il termine felicità si dice **univocamente** tanto della presunta felicità quanto di quella vera. Dunque anche il nome Dio si dice univocamente del Dio vero e del dio creduto tale.

Iª q. 13 a. 10, arg. 3

Univoci si dicono quei termini che hanno un medesimo senso. Ora, il cattolico quando dice che vi è un solo Dio, col nome di Dio intende un essere onnipotente, degno di venerazione sopra tutte le cose: l'identica cosa intende il pagano quando afferma che l'idolo è Dio. Dunque in tutti e due i casi questo nome è detto univocamente.

Iª q. 13 a. 10. SED CONTRA:

Ciò che è nell'intelletto non è altro che l'immagine di ciò che è nella realtà. Ora, il termine animale, attribuito al vero animale e a quello dipinto, è detto con significato equivoco (nei due casi). Perciò **il nome Dio, asserito del Dio vero e del dio creduto tale, è detto equivocamente.**

Nessuno può esprimere ciò che ignora. Ora, il pagano non conosce la natura divina. Dunque quando dice: "l'idolo è Dio", non esprime la vera divinità. La esprime invece il cattolico che dice esservi un solo Dio. Dunque il termine Dio non si dice univocamente, ma equivocamente del **Dio vero** e del **dio creduto tale**.

Iª q. 13 a. 10. RESPONDEO:

Il termine Dio nei tre casi indicati non è preso né in senso **univoco**, né in senso **equivoco**, ma in senso **analogico**. Eccone la chiara dimostrazione;

- Sono **univoche** quelle cose che hanno una **definizione** del tutto **identica**;

- **equivoche**, quelle che ne hanno una del tutto **diversa**;

- mentre le cose **analogiche** richiedono che il termine, preso secondo un **unico significato originale**, compaia nella definizione del termine stesso preso in **altri significati**.

Così l'ente, detto della sostanza, rientra nella definizione dell'ente, quando si applica all'accidente; e **sano** detto dell'**animale** entra nella definizione di sano detto dell'**orina** e della **medicina**: ed invero della sanità dell'animale l'orina è un **segno**, e la medicina la **causa**.

- Accade così nel caso nostro. Difatti si usa **il termine Dio, nel medesimo significato** che si adopera per il vero Dio, nel formare il concetto di un dio (presunto o) secondo l'opinione o di un dio per partecipazione.

- Quando infatti noi chiamiamo uno dio per **partecipazione**, col nome Dio intendiamo indicare qualche cosa che ha una **somiglianza** col vero Dio.

- Parimente, quando chiamiamo dio un idolo, col termine Dio intendiamo di significare una qualche cosa che **da alcuni uomini viene ritenuta come** Dio.

E così è evidente che le **accezioni** di questo nome sono **diverse**; **ma una di esse si ritrova nelle altre**. È quindi chiaro che si dice in **senso analogico**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 10, ad 1 argumentum

La molteplicità dei nomi non si argomenta dalla diversità degli oggetti a cui si attribuiscono, ma da quella dei loro significati: p. es., il termine uomo, usato come predicato di qualsiasi entità, secondo verità o falsamente, è sempre usato con uno stesso significato. Avrebbe, invece, molteplici accezioni, se col termine uomo volessimo esprimere entità diverse; come se uno lo usasse per indicare quello che veramente l'uomo è; un altro per significare una pietra, o qualsiasi altra cosa. È evidente, quindi, che il cattolico, dicendo che l'idolo non è Dio, è in perfetto contrasto col pagano, il quale ciò asserisce: perché l'uno e l'altro si servono di questo termine per indicare il vero Dio. E infatti, quando il pagano dice che l'idolo è Dio, non prende tale parola nel senso di un presunto dio: ché altrimenti direbbe la verità, poiché gli stessi cattolici talora prendono il nome di Dio in questo senso, come quando si dice: "tutti gli dei dei pagani sono demoni".

Iª q. 13 a. 10, ad 2 et 3 argumentum

Lo stesso deve dirsi per la seconda e terza difficoltà. Poiché le ragioni addotte partono dalla diversità delle attribuzioni del nome (Dio), non dalla diversità dei suoi significati.

Iª q. 13 a. 10, ad 2 et 4 argumentum

Il termine animale, adoperato per l'animale vero e per quello dipinto, non è preso in senso puramente equivoco; ma Aristotele prende il termine equivoco un po' largamente, includendovi anche l'analogo. Poiché talora si afferma che persino la parola ente, la quale indubbiamente è termine analogico, è attribuita equivocamente ai diversi predicamenti.

Iª q. 13 a. 10, ad 2 et 5 argumentum

La natura stessa di Dio, come è in sé, non la conosce né il cattolico, né il pagano; ma l'uno e l'altro la conoscono secondo una certa ragione di causalità, o di eminenza, o di negazione, come si è detto sopra. E sotto questo rispetto possono prendere il nome Dio nello stesso significato e il pagano quando dice: "l'idolo è Dio", e il cattolico quando ribatte: "l'idolo non è Dio". Se poi vi fosse qualcuno che non conoscesse Dio in nessun modo, allora neppure potrebbe nominarlo, o al massimo potrebbe nominarlo come quando noi proferiamo delle parole delle quali ignoriamo il significato.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che il nome "**Colui che è**" non sia il nome più proprio di Dio.

Iª q. 13 a. 11, arg. 1

Infatti: Il termine Dio è un nome incomunicabile, come si è già detto. Ora, il nome "Colui che è" non è un nome incomunicabile. Dunque non è il nome più proprio di Dio.

Iª q. 13 a. 11, arg. 2

Dionigi dice che "la parola bene è manifestativa per eccellenza di tutte le emanazioni di Dio". Ora, a Dio conviene necessariamente d'essere il principio universale di tutte le cose. Dunque il nome proprio per eccellenza di Dio è "**il bene**", e non "**Colui che è**".

Iª q. 13 a. 11, arg. 3

Ogni nome divino deve importare relazione con le creature, poiché Dio non è conosciuto da noi che per mezzo delle creature. Ora, questo nome "**Colui che è" non ha nessuna attinenza con le creature.** Dunque esso non è il nome più proprio di Dio.

Iª q. 13 a. 11. SED CONTRA:

È detto nella Sacra Scrittura che alla domanda di Mosè, **Esodo 3, 13-14**: "Se mi chiederanno: Qual è il suo nome? che dirò loro?" il Signore rispose: "Dirai loro così: "Colui che è" mi ha mandato a voi". Dunque "Colui che è", è per eccellenza il nome proprio di Dio.

Iª q. 13 a. 11. RESPONDEO:

L'espressione "Colui che è" per tre motivi è il nome più appropriato di Dio:

-Prima di tutto, **per il suo significato**. Ed infatti, non esprime già una qualche forma (o modo particolare di essere), ma lo stesso essere. Quindi, siccome l'essere di Dio è la sua stessa essenza, e siccome ciò, come abbiamo dimostrato, non conviene a nessun altro, è evidente che fra tutti gli altri nomi questo compete a Dio in modo massimamente proprio: ogni cosa infatti si denomina dalla propria forma (o essenza).

-Secondo, **per la sua universalità**. Tutti gli altri nomi o sono meno vasti ed universali o, se combinano con esso, vi aggiungono, secondo la nostra maniera di concepire, qualche cosa, che in certo modo lo qualifica e lo restringe. Ora, il nostro intelletto nella vita presente non può conoscere l'essenza di Dio così come è in se stessa: ma facendo qualsiasi restrizione intorno a quel che conosce di Dio, si allontana dal modo nel quale Dio è in se stesso. E perciò quanto meno i nomi sono ristretti e quanto più sono estesi e assoluti, tanto più propriamente noi li applicheremo a Dio. Perciò dice anche il **Damasceno** che "di tutti i nomi che si dicono di Dio quello che meglio lo esprime è "Colui che è": poiché comprendendo tutto in se stesso, possiede l'essere medesimo **come una specie d'oceano di sostanza infinito e senza rive**". Con ogni altro nome si viene infatti a determinare un qualche modo della sostanza della cosa: invece questo nome "Colui che è" non determina nessun modo di essere, ma conserva la sua indeterminatezza rispetto a tutti i modi di essere; perciò esprime lo stesso "oceano infinito di sostanza".
-Terzo, **per la modalità** inclusa nel suo significato. Indica infatti l'essere al presente: e ciò si dice in modo proprissimo di Dio, il cui essere, come afferma **S. Agostino**, non conosce passato o futuro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 11, ad 1 argumentum

"**Colui che è**" è nome più appropriato di Dio che l'altro nome **Dio**, sia per la derivazione del termine, che è l'essere, sia per l'universalità del suo significato e per la voce del verbo che viene usata, come abbiamo visto. Ma se si considera l'oggetto stesso che si ha l'intenzione di esprimere, è più proprio il nome Dio il quale è posto a indicare la natura divina. Nome poi anche più proprio è il **Tetragramma (Jahvé)**, il quale è destinato a significare la stessa natura divina incomunicabile e, se così è lecito esprimersi, singolare.

Iª q. 13 a. 11, ad 2 argumentum

Il termine Bene è il nome principale di Dio, considerato però come **causa**, non assolutamente; perché **l'essere è logicamente anteriore alla causalità**.

Iª q. 13 a. 11, ad 3 argumentum

Non è necessario che tutti i nomi divini implichino **relazioni alle creature**; basta che si desumano da alcune **perfezioni causate da Dio nelle creature**: tra queste la principale è l'essere da cui deriva il nome "**Colui che è".**

ARTICOLO 12:

VIDETUR che rispetto a Dio non si possano formare delle **proposizioni affermative**.

Iª q. 13 a. 12, arg. 1

Infatti: **Dionigi** dice che "relativamente a Dio le negazioni sono vere, le affermazioni sono inadeguate".

Iª q. 13 a. 12, arg. 2

Boezio scrive: "nessuna forma semplice può essere soggetto". Ora, Dio è forma semplice al massimo grado, come si è già dimostrato. Dunque non può essere soggetto. Ma siccome tutto ciò di cui si forma una proposizione affermativa si prende come soggetto, ne segue che di Dio non si possano formare proposizioni affermative.

Iª q. 13 a. 12, arg. 3d

L'intelletto che concepisce le cose diversamente da come sono è falso. Ora, **Dio** ha l'essere **immune da ogni composizione**, come fu già provato. Poiché dunque la mente, quando afferma, concepisce l'oggetto facendo una composizione, sembra che proposizioni affermative vere intorno a Dio non si possano formulare.

Iª q. 13 a. 12. SED CONTRA:

La fede non contiene niente di falso. Ora nella fede vi sono alcune proposizioni affermative, p. es., che **Dio è uno e trino, e che è onnipotente**. Dunque su Dio si possono formulare delle proposizioni affermative vere.

Iª q. 13 a. 12. RESPONDEO:

Si possono con verità formulare intorno a Dio proposizioni affermative. Per dimostrarlo si consideri che in ogni proposizione affermativa vera il **soggetto ed il predicato** devono significare **realmente**, sotto un certo aspetto, **l'identica cosa** e **concettualmente cose diverse**. Ciò è evidente tanto nelle proposizioni nelle quali il predicato è una qualità accidentale, quanto in quelle nelle quali il predicato è sostanziale. (Nella proposizione, p. es.: l'uomo è bianco) evidentemente uomo e bianco **sono una sola e identica realtà in concreto, ma concettualmente differiscono**, perché altra è l'idea di uomo e altra quella di bianco. Parimente quando dico l'uomo è un animale; poiché quella realtà medesima che è uomo, è in verità animale; e infatti, nello stesso soggetto (concreto) c'è e la natura sensibile, per la quale si chiama animale, e quella ragionevole, per la quale è detto uomo. Quindi anche qui abbiamo che predicato e soggetto sono in concreto l'identica cosa, ma differiscono nozionalmente. Ma ciò, in qualche modo, si ritrova persino nelle proposizioni nelle quali un'identica cosa si afferma di se medesima; perché l'intelletto a ciò che prende come soggetto fa fare la parte del supposito, e a ciò che prende come predicato fa fare la parte della forma esistente nel supposito, verificandosi in tal modo quanto si dice (in logica) che "i predicati si presentano sotto l'aspetto di forma, ed i soggetti sotto quello di materia". A questa diversità concettuale corrisponde la pluralità del predicato e del soggetto: mentre l'identità reale è espressa dall'intelligenza per mezzo del loro stesso congiungimento.

Ora, **Dio**, considerato in se medesimo, è assolutamente **uno e semplice**; **ma tuttavia il nostro intelletto lo conosce attraverso diversi concetti**, non potendolo vedere come è in se stesso. Ma, sebbene lo conosca sotto diversi concetti, sa tuttavia che **a tutti i suoi concetti corrisponde semplicemente una sola e identica sostanza**. Ebbene, questa pluralità di concetti la nostra mente la rappresenta mediante la pluralità del predicato e del soggetto; ne rappresenta invece l'unità per mezzo del loro congiungimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 13 a. 12, ad 1 argumentum

Dionigi dice che le proposizioni affermative intorno a Dio sono inadeguate, o, come porta un'altra versione sconvenienti, in quanto che nessun nome compete a Dio secondo il modo di significare, come è stato detto sopra.

Iª q. 13 a. 12, ad 2 argumentum

La mente nostra non può apprendere le forme semplici sussistenti come sono in se stesse, ma le apprende alla maniera dei composti, nei quali v'è qualcosa che fa da sustrato e qualche cosa che vi si appoggia sopra. Perciò apprende la forma semplice sotto l'aspetto di soggetto e le attribuisce qualche cosa.

Iª q. 13 a. 12 ad 3 argumentum

La proposizione "l'intelletto che intende una cosa diversamente da come è, è falso", ha un doppio senso; perché l'avverbio **diversamente** può determinare il verbo **intende** rispetto all'**oggetto** inteso, ovvero] *[oppure]* relativamente allo stesso **intelletto** che percepisce.

- Nel primo caso, la proposizione è vera, e questo ne è il senso: **quell'intelletto che intende una cosa altrimenti da quello che la cosa è, è falso.** Ma questo non si verifica nel caso nostro: perché la nostra mente formulando su Dio proposizioni affermative non dice che egli è composto, ma che è semplice.

-Ma se (il diversamente) si riferisce all'intelletto che intende, allora la proposizione è falsa. Difatti **il modo dell'intelletto nell'apprendere è diverso dal modo di essere della cosa**. È evidente, infatti, che il nostro intelletto concepisce immaterialmente le cose materiali che sono al di sotto di esso, non perché le consideri immateriali, ma perché nell'intendere ha un modo che è immateriale.

Parimente, quando (la nostra intelligenza) concepisce cose semplici che sono al di sopra di essa, le intende alla sua maniera, cioè sotto forma di cose composte; non già che le consideri composte. E così il nostro intelletto non è falso quando forma nei riguardi di Dio complesse formulazioni concettuali.

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

>> Se in Dio vi sia scienza

Prima parte, Questione 14

Proemio

Esaurite le questioni spettanti la **natura divina**, rimane da esaminare ciò che riguarda le sue **operazioni**. E poiché vi sono operazioni che rimangono nell'operante ed operazioni che passano nell'effetto esterno, prima tratteremo della **scienza** e della **volontà** (l'intendere, infatti, resta in colui che intende, e il volere in colui che vuole); e poi della **potenza** di Dio, la quale è considerata come il principio della divina operazione che passa sull'effetto esterno. E siccome, l'intendere è una maniera di vivere, dopo l'indagine sulla scienza di Dio, dovremo trattare della **vita divina**. E poiché la scienza ha per oggetto il vero, dovremo indagare anche sulla **verità** e sulla **falsità**. Infine, poiché ogni oggetto attuale di conoscenza è nel conoscente, e le essenze delle cose considerate come conosciute da Dio sono chiamate idee, bisognerà aggiungere allo studio della scienza quello delle **idee**.
Rispetto alla scienza si pongono sedici quesiti:

1. Se in Dio vi sia scienza;
2. Se Dio conosca se stesso;
3. Se comprenda se stesso;
4. Se il suo intendere sia la sua sostanza;
5. Se conosca le altre cose distinte da sé;
6. Se di tali cose abbia una conoscenza appropriata;
7. Se la scienza di Dio sia raziocinativa;
8. Se la scienza di Dio sia causa delle cose;
9. Se la scienza di Dio si estenda alle cose che non sono;
10. Se si estenda al male;
11. Se si estenda ai singolari;
12. Se abbracci infinite cose;
13. Se si estenda ai futuri contingenti;
14. Se raggiunga le proposizioni;
15. Se la scienza di Dio sia variabile;
16. Se Dio abbia delle cose una scienza speculativa o pratica.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non vi sia scienza.*[=Conoscenza intellettiva certa dimostrata con un ragionamento stringente]*

Iª q. 14 a. 1, arg. 1

Infatti: La scienza è un **abito**; e questo, essendo **tra la potenza e l'atto**, non compete a Dio. Dunque non vi è scienza in Dio. *[la scienza in noi creature e una disposizione interiore e stabile dell'intelletto, proveniente dal fatto che esso è in possesso dei principi oggettivi del conoscere in forza dei quali l'uomo può passare all'atto di intellezione quando vuole senza difficoltà. In noi la facoltà intellettiva, analogamente alle altre facoltà, si può considerare in tre stati: è dapprima in pura potenza a conoscere, ma quando, nell'uomo di scienza, possiede quelle intrinseche disposizioni di cui si è parlato, non è più in pura potenza, ma in potenza prossima all'atto. Questa condizione costituisce ciò che gli scolastici chiamano* ***habitus****. Si ha infine l'atto puro semplice della scienza quando l'intelletto sta considerando gli oggetti della scienza. Gli scolastici chiamano questi tre stati* ***potenza, atto primo, atto secondo****.]*

Iª q. 14 a. 1, arg. 2

La scienza ha per oggetto le conclusioni; quindi è una **conoscenza causata dal di fuori**, cioè dai principi. Ora, in Dio non vi è niente di causato. Dunque non vi è scienza in Dio.

Iª q. 14 a. 1, arg. 3

Ogni scienza è **universale o particolare**. Ora, in Dio, come abbiamo dimostrato, non si dà né universale né particolare (q13, a9, ad2). Dunque in Dio non vi è scienza. *[Il concetto rigoroso di scienza, anche come habitus, è che sia conoscenza di conclusioni, illuminata da principi: i principi sono conosciuti per intuizione, le conclusioni sono conosciute per ragionamento. Gli scolastici ammettono un habitus intuitivo, l'intellectus principiorum, il cui atto è chiamato intelligentia, è un habitus raziocinativo, il cui atto è chiamato scientia. La scientia e cognizione certa, ma causata.]*

Iª q. 14 a. 1. SED CONTRA:

Dice l'**Apostolo (Rom. 11, 33)**: "O altezza delle ricchezze della sapienza e della scienza di Dio".

Iª q. 14 a. 1. RESPONDEO:

In Dio vi è scienza allo stato perfettissimo. A chiarimento di ciò, bisogna considerare che gli esseri conoscitivi si distinguono dagli esseri non conoscitivi in questo, che i non conoscitivi non hanno che la propria forma; mentre quelli dotati di conoscimento son fatti per avere anche la forma delle altre cose, giacché in chi conosce si trova l'immagine dell'oggetto conosciuto. Quindi è chiaro che la natura degli esseri non conoscitivi è più ristretta e più limitata; mentre quella dei conoscitivi è di maggiore ampiezza ed estensione. Per tal motivo il **Filosofo** dice che "l'anima è in certo modo tutte le cose*".[Qui è messa in evidenza la natura specifica del conoscere. In questa mirabile attività non avviene una composizione fisica tra due elementi diversi dando origine a un prodotto diverso dai due componenti: ma avviene una composizione di ordine superiore per cui uno dei componenti, l'intelletto, diventa l'altro, l'oggetto presente per la species, arricchendosi della perfezione di questo senza alterarlo, vivendolo conoscitivamente. Così uno specchio tersissimo, nel quale si*

riflette un oggetto colorato, diventa quel medesimo oggetto colorato, sicché chi guarda vede non lo specchio ma l'immagine di quello] Ma la limitazione della forma viene dalla materia. Per questo anche sopra abbiamo detto che le forme quanto più sono immateriali, tanto più si accostano a una certa infinità. È dunque evidente che l'immaterialità di un essere è la ragione della sua natura conoscitiva, e che la perfezione del conoscere dipende dal grado di immaterialità. Per questo **Aristotele** dice che le piante non sono dotate di conoscenza a causa della loro materialità. Il senso invece è conoscitivo per la sua capacità a ricevere le immagini delle cose senza la materia: l'intelletto poi lo è anche di più perché maggiormente staccato dalla materia e senza misture, come direbbe Aristotele. Quindi, essendo Dio nel sommo grado di immaterialità (q7, a1), come appare chiaro da ciò che precede, ne viene che egli sia all'apice del conoscere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 1, ad 1 argumentum

Siccome le perfezioni derivate da Dio nelle cose, in Dio sono in grado più elevato, come è stato spiegato sopra (q4, a2), è necessario, tutte le volte che si attribuisce a Dio un nome tratto dalle perfezioni delle creature, che sia escluso dal suo significato tutto ciò che risente del modo imperfetto proprio della creatura. Perciò **la scienza in Dio non è qualità o abito, ma sostanza e atto puro.**

Iª q. 14 a. 1, ad 2 argumentum

Abbiamo già visto che quanto nelle creature è frazionato e molteplice, si ritrova in Dio in modo semplice e indiviso (q13, a4). Ora, l'uomo ha diverse conoscenze secondo la diversità degli oggetti: in quanto **intuisce i principi**, si dice che ha **intelligenza**; in quanto **conosce le conclusioni**, gli si attribuisce la **scienza;** gli si attribuisce la **sapienza**, in quanto **conosce le cause supreme**; **consiglio o prudenza**, in quanto conosce le **azioni da compiere**. **Ma Dio conosce tutte queste cose con una sola e semplice cognizione**, come vedremo a suo luogo. Quindi l'unica cognizione di Dio si può denominare con tutti questi termini: purché, da ciascuno di essi, in quanto si applica a Dio, si elimini tutto ciò che vi ha d'imperfezione e si consideri quanto vi si trova di perfezione. In questo senso è detto in **Giobbe, 12, 13**: "In lui è la sapienza e la fortezza; egli possiede consiglio e intelligenza".

Iª q. 14 a. 1, ad 3 argumentum

La scienza si uniforma al modo di essere del soggetto conoscente, giacché la cosa conosciuta si trova nel conoscente secondo il modo di esso. E perciò, siccome il modo di essere di Dio è più alto del modo di essere delle creature, la scienza divina non ha le modalità della scienza creata, cioè a dire non è universale o particolare, abituale o potenziale, o conformata secondo uno di questi modi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non conosca se stesso.

Iª q. 14 a. 2, arg. 1

Infatti: Nel libro **De Causis** si dice che "ogni essere conoscitivo nell'intendere la propria essenza ritorna completamente sopra se stesso". Ora, Dio non esce dalla propria essenza, né si muove in modo alcuno, e così non gli compete il ritorno sopra se stesso. Dunque non conosce se stesso.

Iª q. 14 a. 2, arg. 2

Il conoscere è una specie di passività e di moto, come dice **Aristotele**: la scienza stessa è un diventare simile all'oggetto, e l'oggetto conosciuto è un **perfezionamento** di colui che conosce. Ora, niente può essere trasformato, o subire l'azione o essere perfezionato da se stesso, "né può essere la somiglianza di sé", come nota **S. Ilario**. Dunque Dio non conosce se stesso.

Iª q. 14 a. 2, arg. 3

Noi siamo simili a Dio particolarmente per l'intelletto: perché, come dice **S. Agostino**, "siamo ad immagine di Dio secondo la mente". Ora, il nostro intelletto non conosce se stesso se non perché conosce altre cose, come dice **Aristotele**. Dunque neppure Dio conosce se medesimo se non in quanto, eventualmente, conosce le altre cose.

Iª q. 14 a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo (1Cor. 2, 11) dice: "Le cose divine nessun altro le sa fuorché lo Spirito di Dio".

Iª q. 14 a. 2. RESPONDEO:

Dio conosce se stesso per mezzo di se stesso. Per comprendere ciò, bisogna sapere che, mentre nelle operazioni che raggiungono un effetto esterno si ha come termine dell'operazione un oggetto esteriore al soggetto operante; nelle operazioni immanenti, invece, l'oggetto assegnato come termine dell'operazione è nell'operante: e in quanto si trova nell'operante, l'operazione si dice attuale. Perciò Aristotele afferma che l'oggetto attualmente sensibile è identico al senso in atto, e l'oggetto attualmente intelligibile è l'intelligenza in atto. Infatti sentiamo o intendiamo attualmente qualche cosa, perché l'intelletto o il senso nostro è attualmente informato dalla specie del sensibile o dell'intelligibile. E il senso differisce dal sensibile e l'intelletto dall'intelligibile soltanto perché sono in potenza.

Quindi, non avendo Dio niente di potenziale, ma essendo atto puro, è necessario che in lui **intelletto** e **oggetto** inteso siano completamente l'identica cosa; in maniera cioè che **né Dio manca della specie intelligibile**, come accade al nostro intelletto quando è in potenza, **né la specie intelligibile è cosa distinta dalla sostanza del divino intelletto**, come avviene per la nostra intelligenza quando è in atto; ma l'unica specie intelligibile è la stessa divina intelligenza. E così Dio conosce se stesso per mezzo di se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 2, ad 1 argumentum

"Ritornare sopra se stesso" altro non significa che **una cosa sussiste in se medesima**. Infatti, una forma, in quanto perfeziona la materia comunicandole l'essere, si espande, in qualche maniera, su di essa; mentre, invece, in quanto ha l'essere in se stessa, torna in se medesima. Ecco perché **le potenze conoscitive, che non sono sussistenti**, ma che attuano qualche organo, non conoscono se stesse, come è evidente nel caso dei nostri vari sensi. **Le potenze conoscitive per sé sussistenti,** invece, conoscono se stesse. Per questo è scritto nel libro **De Causis** che "chi conosce la propria essenza ritorna sopra se stesso". Ora, sussistere per sé compete soprattutto a Dio. Quindi, secondo questo modo di parlare, soprattutto lui ritorna sopra la propria essenza e conosce se stesso. *[Il moto o divenire, in senso stretto, è definito da Aristotele "attualità di un ente imperfetto". Infatti nell'ente che sta muovendosi c'è un'attualità che non si trova nel medesimo ente quando è privo di quel moto; ma appunto perché è sottoposto al moto, un ente mostra la sua imperfezione, perché sta muovendosi al possesso della perfezione di cui è privo. E chiaro che non converrebbe a Dio d'intendere, perché introdurrebbe in lui una grave imperfezione. Ma il termine 'moto' applicato al conoscere si deve prendere secondo analogia: l'attualità dell'intendere si può chiamare moto perché il moto è anch'esso una certa attualità. Ma mentre il moto è attualità di un ente imperfetto, intendere è attualità di un ente perfetto, che possiede di già la propria perfezione e non ha da attendere ad essa. L'intendere non solo non disdice a Dio, ma gli conviene in grado massimo, anche se impropriamente lo designiamo col termine 'moto'.]*

Iª q. 14 a. 2, ad 2 argumentum

Passività e moto sono termini equivoci, presi qui nel senso in cui per Aristotele lo stesso intendere è una certa passività e una specie di moto. Infatti, l'intendere non è il moto che è atto di cose imperfette, che si ha nel passaggio di una cosa in un'altra; ma è atto di cose perfette, che rimane nel soggetto operante. E così, l'**intelletto** è perfezionato dall'oggetto intelligibile e ne prende la somiglianza, se si tratta di un intelletto che talora è in potenza; difatti questo differisce dall'intelligibile perché è in potenza, e ne prende la somiglianza per mezzo della specie intelligibile, che è l'immagine della cosa conosciuta; ed è perfezionato da essa, come la potenza dall'atto. Ma **l'intelletto divino**, che in nessun modo è in potenza, non viene perfezionato da un oggetto intelligibile, né ha bisogno di averne la somiglianza: ma **è la sua propria perfezione** ed il proprio intelligibile.

Iª q. 14 a. 2, ad 3 argumentum

L'esistenza fisica non appartiene alla **materia prima**, **entità potenziale**, se non in quanto questa viene portata all'atto dalla forma. Ora, il nostro **intelletto possibile** è, nell'ordine intellettuale, quello che la **materia prima** è nell'ordine delle cose naturali, perché è in **potenza rispetto agli oggetti intelligibili,** come la materia prima rispetto alla realtà fisica. Conseguentemente il nostro intelletto possibile non può avere operazioni intellettuali se non in quanto è perfezionato dalla specie intelligibile di un qualche oggetto. E così conosce se stesso mediante la specie intelligibile, come conosce tutte le altre cose: è evidente, infatti, che conoscendo un oggetto intelligibile, intende la sua stessa intellezione e per mezzo di tale operazione conosce la facoltà intellettiva. Dio, invece, è atto puro tanto nell'ordine dell'esistenza quanto nell'ordine della conoscenza: perciò intende se stesso per mezzo di se stesso.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non comprenda se stesso.

Iª q. 14 a. 3, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice che "chi comprende sé, è limitato rispetto a se stesso". Ma Dio è infinito sotto tutti gli aspetti. Dunque non comprende se stesso.

Iª q. 14 a. 3, arg. 2

Se uno rispondesse che Dio è infinito per noi e finito rispetto a se stesso, si potrebbe insistere: qualsiasi cosa è più vera per quello che essa è presso Dio che per quello che è presso di noi. Se dunque Dio è finito rispetto a se stesso ed infinito per noi, è più vero dire che egli è finito anziché infinito. Quindi Dio non comprende se stesso.

Iª q. 14 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino dice nel luogo citato: "Chiunque conosce se stesso, si comprende". Ora, Dio conosce se stesso. Dunque anche si comprende.

Iª q. 14 a. 3. RESPONDEO:

Dio comprende perfettamente se stesso. Eccone la dimostrazione. **Una cosa si comprende quando si arriva al termine della sua conoscenza**; e ciò avviene quando la si conosce così perfettamente quanto è conoscibile. P. es., una proposizione dimostrabile si comprende quando si conosce per via di dimostrazione, e non quando si conosce con una ragione probabile. Ora, è evidente che Dio conosce se stesso così perfettamente quanto è conoscibile. Ogni cosa infatti è conoscibile secondo il grado della sua attualità, giacché una cosa non si conosce in quanto è in potenza, ma in quanto è in atto. Ora, tanta è la capacità di Dio nel conoscere quanta è la sua attualità nell'essere, infatti Dio è conoscitivo, perché, come abbiamo dimostrato già, è in atto e separato da ogni materia e da ogni potenzialità. Quindi è evidente che conosce se stesso tanto quanto è conoscibile. Perciò comprende perfettamente se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 3, ad 1 argumentum

Il termine **comprendere**, in senso rigoroso, significa avere o **includere una cosa**. E quindi ogni **oggetto compreso** deve **essere finito**, come tutto ciò che è **incluso**. Ora, non si dice che Dio comprende se stesso nel senso che il suo intelletto sia distinto da lui, e lo afferri e lo includa. Tali locuzioni devono prendersi per esclusione. Come, infatti, si dice che **Dio è in se stesso**, per indicare che non è contenuto da nessuna cosa a lui estranea; così si dice che **è compreso** da se stesso, **perché niente di se stesso gli è nascosto**. E infatti **S. Agostino** scrive che "vedendo un tutto lo comprendiamo, quando è visto in maniera che niente di esso si celi a noi che lo vediamo".

Iª q. 14 a. 3, ad 2 argumentum

Quando si dice che Dio è **infinito rispetto a se stesso**, si deve intendere secondo un'**analogia di proporzione**; nel senso che Dio non oltrepassa la sua intelligenza, come un essere finito non oltrepassa la propria intelligenza finita. Non già nel senso che Dio si riconosca come qualcosa di finito.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il conoscere stesso di Dio non sia la sua sostanza.

Iª q. 14 a. 4, arg. 1

Infatti: Il **conoscere** è una certa **operazione**. Ora, ogni operazione indica qualche cosa che esce dall'operante. Dunque il conoscere di Dio non è la sua stessa sostanza.

Iª q. 14 a. 4, arg. 2

Conoscere se stesso nell'atto di conoscere non equivale a intendere qualche cosa di grande e di primario nell'ordine intellettivo, ma **qualche cosa di secondario e di accessorio**. Se dunque Dio è il suo stesso conoscere, conoscersi sarà per Dio, come è per noi il conoscere che conosciamo. E quindi conoscersi non sarà per Dio qualche cosa di grande (e di primario).

Iª q. 14 a. 4, arg. 3

Ogni conoscere è un conoscere qualche cosa. Quando dunque Dio si conosce, se egli stesso non è altro che il suo conoscere, (bisognerebbe dire che) il conoscere divino (e quindi la sostanza divina) è un conoscere di conoscere che conosce di conoscere; e così all'infinito. L'intendere di Dio non è dunque la stessa cosa che la sua sostanza.

Se il conoscere divino di se stesso = la stessa sostanza divina *A = B*

La stessa sostanza che conosce se stessa che conosce = la stessa sostanza divina C = B

……

Iª q. 14 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino dice: "Per Dio l'essere è esser sapiente". Ora, esser sapiente è lo stesso che conoscere. Dunque per Dio **l'essere è conoscere**. Ora, l'essere di Dio **è la sua sostanza**. Dunque il conoscere di Dio si identifica con la sua sostanza.

Iª q. 14 a. 4. RESPONDEO:

È necessario dire che il conoscere di Dio è la sostanza stessa di lui. Infatti, se il conoscere di Dio fosse cosa distinta dalla sua sostanza, bisognerebbe, come dice Aristotele, che atto e perfezione della sostanza divina fosse qualche altra cosa, alla quale la divina sostanza

direbbe ordine come potenza all'atto (il che è impossibile): il conoscere è perfezione ed atto di colui che conosce.

Ora, è da approfondirsi come ciò avvenga. Sopra infatti abbiamo detto che il conoscere non è un'azione che ha un termine esterno, ma resta nell'operante come atto e perfezione di esso, allo stesso modo che l'essere è perfezione dell'esistente; perché come l'essere dipende dalla forma, così il conoscere dipende dalla specie intelligibile. Ora, in Dio non vi è una forma che sia distinta dal suo essere, come si è provato più sopra (a 2). Quindi, siccome la sua **essenza** è anche la sua **specie intelligibile**, come si è già detto, ne viene di necessità che il suo stesso **conoscere** è anche **la sua essenza** ed **il suo essere**.

E così è evidente, da quanto abbiamo spiegato, che in Dio **intelletto**, **oggetto conosciuto**, **specie intelligibile** e la stessa **intellezione sono una sola e identica cosa**. È chiaro, perciò, che quando si afferma che Dio conosce, non si pone in lui alcuna molteplicità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 4, ad 1 argumentum

E L'**intellezione** non è un'operazione transitiva che esce dall'operante, ma è **un'operazione immanente.**

Iª q. 14 a. 4, ad 2 argumentum

Quando si conosce un'intellezione che non è sussistente, certo non si conosce qualche cosa di grande (e di primario), come quando noi conosciamo il nostro conoscere. Ma questo non si può dire del conoscere divino, il quale è sussistente.

Iª q. 14 a. 4, ad 3 argumentum

E ciò vale anche per la terza difficoltà. Ed invero: L'intellezione divina, che **è in se stessa sussistente, ha per oggetto se medesima e non un'altra cosa**, cosicché si debba procedere all'infinito. *[dire che l'intellezione divina ha per oggetto sé medesima e dire che la relazione tra **atto** e **oggetto** realmente non esiste; ma è soltanto un nostro modo di intendere. Quindi in Dio non c'è duplicità di atti come in noi quando riflettiamo. L'atto suo di intendere e tutto il suo essere perfettamente consapevole, attualissima intellezione sussistente, come dice Aristotele]*

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Dio non conosca le cose da sé distinte.

Iª q. 14 a. 5, arg. 1

Infatti: Tutto ciò che è distinto da Dio, è **fuori** di lui. Ora, S. Agostino afferma che Dio "niente vede fuori di se medesimo". Dunque non conosce le cose da sé distinte.

Iª q. 14 a. 5, arg. 2

L'oggetto conosciuto è perfezione di chi conosce. Se, dunque, Dio conosce le cose da sé distinte, qualche cosa di diverso da lui sarà perfezione di Dio e più nobile di lui stesso. Il che è assurdo.

Iª q. 14 a. 5, arg. 3

La conoscenza è specificata dall'oggetto intelligibile, come ogni altro atto dal suo oggetto; perciò anche il conoscere sarà tanto più nobile quanto più nobile è l'oggetto conosciuto. Ora, Dio **è la stessa sua conoscenza**, come è evidente da quanto abbiamo detto. Se, dunque, Dio conosce qualche cosa da sé distinta, egli verrà a essere specificato da qualche cosa a lui estranea: il che è assurdo. Dunque non conosce le cose da sé distinte.

Iª q. 14 a. 5. SED CONTRA:

Dice **S. Paolo, Ebrei, 4, 13**: "Tutto è nudo e palese agli occhi suoi".

Iª q. 14 a. 5. RESPONDEO:

È evidente che Dio conosce le cose da sé distinte. È chiaro, infatti, che egli conosce perfettamente se stesso, altrimenti il suo essere non sarebbe perfetto, essendo **il suo essere il suo conoscere.** Quando una cosa è conosciuta perfettamente, è necessario che anche la sua potenza sia conosciuta alla perfezione. E non si può conoscere perfettamente la potenza di un essere, se non si conoscono tutte le cose, alle quali tale potenza si estende. Siccome dunque la potenza di Dio si estende a ciò che è fuori di lui, giacché, come sopra abbiamo dimostrato, essa è la prima causa efficiente di tutti gli esseri; è logico che Dio conosca le cose da sé distinte. - E ciò diviene più evidente se si aggiunga che l'essere stesso della prima causa efficiente, cioè di Dio, è il suo stesso conoscere. Quindi, qualsiasi effetto preesista in Dio come nella causa prima, è necessario che sia anche nel suo conoscere, e che tutte le cose in lui si trovino sotto forma di conoscenza: perché tutto ciò che è in un altro, vi è secondo la maniera propria di chi la possiede.

Per precisare, poi, in qual modo Dio conosca tutte le cose da sé distinte, bisogna considerare che una cosa può essere conosciuta in due maniere: in se stessa o in un'altra. Un oggetto è conosciuto in se stesso, se viene ad essere conosciuto per mezzo della sua specie intelligibile adeguata a se medesimo in quanto conoscibile: come quando l'occhio vede un uomo per mezzo dell'immagine di tale uomo. Una cosa invece è vista in un'altra quando è vista per mezzo dell'immagine di ciò che la contiene: come quando la parte si vede nel tutto per mezzo dell'immagine del tutto, oppure quando un uomo è visto nello specchio per mezzo dell'immagine dello specchio; e così ogni volta che un oggetto viene ad essere conosciuto in un altro.

Dunque, analogamente, bisogna dire che Dio vede se stesso in se medesimo, perché vede se medesimo nella sua propria essenza. Le altre cose poi, distinte da sé, le vede non in se stesse, ma in se medesimo, in quanto la sua essenza contiene la somiglianza degli altri esseri distinti da lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 5, ad 1 argumentum

L'affermazione di S. Agostino, "Dio non vede niente fuori di sé", non significa che Dio non vede niente di quello che è **fuori** di Dio; ma che quanto è fuori di lui non lo vede che in se stesso, come si è detto.

Iª q. 14 a. 5, ad 2 argumentum

L'oggetto conosciuto è perfezione del soggetto conoscente, non già secondo la sua natura, ma secondo la sua immagine, mediante la quale è presente all'intelligenza come forma e perfezione di essa: "nell'anima, infatti, non c'è la pietra, ma l'immagine della pietra", osserva Aristotele. Ma le cose che sono distinte da Dio, sono conosciute da lui in quanto **l'essenza di Dio contiene le loro immagini**, come si è detto. Quindi, non ne viene che perfezione dell'intelletto divino sia una cosa diversa dalla stessa essenza di Dio.

Iª q. 14 a. 5, ad 3 argumentum

La conoscenza non viene specificata dall'oggetto che è conosciuto di riflesso, ma dal suo oggetto principale, nel quale tutti gli altri oggetti sono conosciuti. Difatti il conoscere intanto è specificato dal proprio oggetto, in quanto la forma intelligibile diviene principio dell'operazione intellettuale; poiché ogni operazione è specificata dalla forma che è principio dell'operazione stessa; il riscaldare, p. es., è specificato dal calore. Quindi l'operazione intellettuale è specificata da quella forma intelligibile, che rende attuale l'intelletto. E questa è l'immagine dell'oggetto principale: che in **Dio è la sua stessa essenza, nella quale sono comprese tutte le immagini delle cose.** Quindi non è necessario che la conoscenza divina, o piuttosto Dio medesimo, venga specificata da oggetti distinti dall'essenza divina.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che Dio non conosca le cose **con una cognizione appropriata.**

Iª q. 14 a. 6, arg. 1

Infatti: Si è detto che Dio conosce le cose da sé distinte perché sono in lui. Ora, esse sono in lui ***come*** **nella causa prima e universale**. Dunque **esse saranno conosciute da Dio (solo virtualmente) *come* nella causa prima ed universale.** Ma questo è un conoscere in modo generico, e non secondo una cognizione propria e distinta. Dunque Dio conosce le cose genericamente e non secondo una cognizione appropriata.

Iª q. 14 a. 6, arg. 2

Quanto dista **l'essenza della creatura dall'essenza divina**, altrettanto dista l'essenza divina da quella della creatura. Ora, mediante l'essenza della creatura non si può conoscere l'essenza divina, come fu dimostrato. Dunque neppure l'essenza della creatura si può conoscere per mezzo di quella divina. E così, siccome Dio niente conosce se non mediante la propria essenza, ne segue che non conosce la creatura secondo la natura della medesima, in modo da conoscerne la quiddità: che è quanto dire avere di tale cosa una cognizione appropriata.

Iª q. 14 a. 6, arg. 3

Non si ha cognizione appropriata di una cosa che per mezzo della natura di essa. Ora, siccome Dio conosce tutte le cose nella propria essenza, non pare che le conosca una per una, mediante il loro costitutivo formale, perché **un'unica e medesima realtà** non può essere costitutivo **formale proprio di più cose diverse**. Dunque Dio non ha delle cose una conoscenza appropriata, ma generica; perché conoscere le cose non secondo il loro costitutivo formale è un conoscere generico.

Iª q. 14 a. 6. SED CONTRA:

Avere delle cose una conoscenza appropriata è conoscerle non soltanto in generale, ma secondo che sono tra loro distinte. Ma Dio conosce le cose in questa maniera. Per cui **S. Paolo, Ebrei, 4, 12-13** dice che "(la parola di Dio) è penetrante sino a dividere l'anima e lo spirito e le giunture e le midolla, e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore; e non vi è creatura che rimanga nascosta davanti a lui".

Iª q. 14 a. 6. RESPONDEO:

Su questo punto alcuni hanno errato, dicendo che Dio non conosce le cose da sé distinte se non in confuso, cioè in quanto sono enti. Come il fuoco, se conoscesse se stesso quale principio di calore, conoscerebbe la natura del calore, e tutte le altre cose in quanto sono calde; così Dio, conoscendo se stesso come principio dell'essere, conosce la natura dell'ente e tutte le altre cose in quanto sono enti.

Ma questo è impossibile. Infatti **conoscere una cosa in generale e non in particolare, è conoscerla imperfettamente.** Tant'è vero che il nostro intelletto, quando passa dalla potenza all'atto, acquista delle cose una conoscenza generica e confusa, prima di quella distinta e appropriata, come procedendo dall'imperfetto al perfetto, al dire di **Aristotele**. Se, dunque, la conoscenza che Dio ha delle cose, fosse soltanto in generale e non in particolare, ne verrebbe che **il suo intendere non sarebbe perfetto sotto tutti gli aspetti, e per conseguenza neppure il suo essere**: la qual cosa è in contraddizione con quanto sopra abbiamo dimostrato. Perciò è necessario dire che conosce le cose con cognizione appropriata; non solo in quanto sono enti, ma anche in quanto l'una è distinta dall'altra.

Vediamo di chiarire la cosa. Alcuni, volendo dimostrare che Dio per mezzo di una sola idea conosce più cose, portano dei paragoni, p. es.: se il centro di una sfera conoscesse se stesso, conoscerebbe tutte le linee che ne diramano; e ancora: se la luce conoscesse se stessa, conoscerebbe tutti i colori. - Ma questi paragoni, sebbene quadrino sotto un certo aspetto, in quanto indicano modi universali di causare; tuttavia non corrispondono in questo, che la molteplicità e la diversità sono causate da quell'unico principio universale, non per ciò che le distingue, ma soltanto per quello in cui esse convengono. Infatti, la diversità dei colori non è causata soltanto dalla luce, ma anche dalle diverse disposizioni del corpo diafano che la riceve: e parimente la diversità delle linee deriva dalle differenti loro posizioni. Ed ecco perché la loro diversità o la loro molteplicità non può esser conosciuta nella loro causa con una conoscenza appropriata, ma solo in confuso. Ma in Dio non è così. In precedenza abbiamo dimostrato che tutto quel che vi è di perfezione in ogni creatura, preesiste ed è contenuto in Dio in grado eminente. Ora, non ha ragione di perfezione soltanto quello in cui

le creature convengono, cioè l'essere; ma anche ciò in cui si distinguono tra loro, come vivere, intendere, ecc., per cui gli esseri viventi si distinguono dai non viventi, e quelli razionali dai non razionali. Così pure ogni forma, per mezzo della quale ciascuna cosa è costituita nella propria specie, è una perfezione. E così tutte le cose preesistono in Dio, non solo per quello che hanno di comune, ma anche rispetto a ciò per cui sono distinte. Quindi, siccome Dio racchiude in sé tutte le perfezioni, l'essenza divina sta in rapporto con tutte le essenze delle cose, non quale principio generico rispetto ai termini particolari, come p. es. l'unità coi numeri o il centro con le linee; ma quale attualità perfetta rispetto a quelle imperfette, come se si dicesse uomo in rapporto ad animale, oppure sei, numero intero, in rapporto alle unità che contiene. Ora, è chiaro che con un atto perfetto si possono conoscere gli atti imperfetti non solo in generale, ma anche con cognizione appropriata. Così chi sa che cosa è un uomo sa anche con esattezza che cosa è un animale; e chi conosce il numero sei, conosce, con conoscenza distinta, il numero tre.

Così dunque, avendo l'essenza divina in sé quanto vi è di perfezione nell'essenza di ciascuna cosa, e molto di più, Dio può conoscere in se stesso, di cognizione appropriata, tutte le cose. Infatti la natura di ogni essere consiste precisamente nel partecipare, in qualche maniera, la perfezione di Dio. Ma Dio non conoscerebbe perfettamente se medesimo, se non conoscesse tutti i modi nei quali la sua perfezione può essere partecipata: e neppure conoscerebbe a perfezione la stessa natura dell'essere, se non conoscesse tutti i modi di essere. È quindi evidente che Dio conosce tutte le cose, nelle loro varietà e distinzioni, con una conoscenza appropriata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 6, ad 1 argumentum

Conoscere una cosa *come* è nel soggetto conoscente, si può intendere in due maniere:

[Una cosa conosciuta ha due modi di essere: il ***modo di essere naturale*** *(l'essere assoluto che costituisce la natura di essa), e* ***il modo di essere intenzionale*** *(l'essere essenzialmente relativo che è nella facoltà di colui che conosce). Una cosa, infatti, come conosciuta, è nel soggetto conoscente. Non sempre la facoltà conoscitiva conosce il proprio oggetto, anche secondo l'essere intenzionale, perché ci sono facoltà che non sono in grado di riflettere sul proprio atto. Queste facoltà conoscono l'essere naturale , non l'essere intenzionale che le cose hanno nel conoscente. Solo le facoltà spirituali conoscono l'essere naturale e l'essere intenzionale. L'essere intenzionale è più o meno imperfetto, ossia rappresentativo dell'essere naturale, secondo la maggiore o minore ricchezza di perfezione o di spiritualità del soggetto conoscente. E così un'idea astratta rappresenta più che un'immagine della fantasia; un'idea non astratta ma comprensiva, propria dell'intelletto angelico, rappresenta più con un'idea astratta propria dell'intelletto umano, e così via: nell'intelletto divino l'essenza divina dà un modo così ricco all'essere intenzionale che la conoscenza di Dio è perfettissima comprensiva ed esauriente in senso pieno.]*

- O secondo che l'avverbio *come* designa il modo della conoscenza dal lato dell'oggetto conosciuto, e allora è falsa. Infatti, non sempre il soggetto conoscente conosce l'oggetto secondo il modo di essere che questi ha nel conoscente: p. es., l'occhio non conosce la pietra secondo l'essere che la pietra ha nell'occhio, ma, mediante l'immagine della pietra che ha in

sé, conosce la pietra nel modo di essere (reale) che ha fuori dell'occhio. Anche se un soggetto conoscente conosce l'oggetto secondo l'essere che ha nel conoscente stesso, nondimeno lo conosce pure conforme all'essere che ha fuori del soggetto: così l'intelletto conosce la pietra secondo l'essere intelligibile che essa ha nell'intelletto, in quanto conosce di conoscere; ma conosce anche l'essere della pietra nella sua propria natura.

- Se poi (la frase) si prende nel senso che l'avverbio *come* indica una modalità della conoscenza dal lato del soggetto conoscente, allora è vero che il soggetto conoscente conosce l'oggetto soltanto secondo che questo è nel conoscente; poiché quanto più perfettamente un oggetto di cognizione è nel conoscente, tanto più perfetto è il modo della conoscenza di esso.

- Così dunque deve dirsi che Dio non soltanto conosce che le cose sono in lui; ma per il fatto che egli le contiene in sé, le conosce nella loro propria natura; e tanto più perfettamente, quanto più perfettamente ciascuna cosa è in lui.

Iª q. 14 a. 6, ad 2 argumentum

L'essenza della creatura sta in rapporto **all'essenza di Dio**, come **l'atto imperfetto** a quello **perfetto**. Perciò l'essenza della creatura non è sufficiente a condurci alla conoscenza dell'essenza divina, ma non è vero l'inverso.

Iª q. 14 a. 6 ad 3 argumentum

Una medesima cosa non può essere in maniera univoca il costitutivo formale di più cose diverse; ma l'essenza divina è qualche cosa che trascende tutte le creature. Quindi la si può considerare quasi come essenza e costitutivo di ciascuna cosa, a seconda che può essere variamente partecipata da creature diverse.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la scienza di Dio sia discorsiva. *[La scienza discorsiva propriamente è la scienza che non abbraccia tutti i suoi oggetti simultaneamente con un solo colpo d'occhio, ma procede da dati noti a dati non ancora noti, manifestando questi per mezzo di quelli. Così da un elemento essenziale conosciuto si possono arguire altri elementi essenziali o le proprietà dell'oggetto; da un attributo noto se ne può arguire un altro; dalla conoscenza di una causa si può giungere a conoscere quale sarà l'effetto. In questi casi si usano procedimenti discorsivi. La scienza discorsiva e imperfetta e progressiva ed è propria di chi conosce per gradi senza arrivare mai ad una conoscenza totale e adeguata dell'essere.]*

Iª q. 14 a. 7, arg. 1

Infatti: La scienza di Dio non è un **sapere posseduto per abito**, ma è una **intellezione attuale**. Ora, al dire del **Filosofo**, per abito *[Abito si chiama in termine scolastico la disposizione stabile di una facoltà che è l'abilità e la rende pronta ad agire in un determinato modo intorno a una determinata materia. Virtù, arte, scienza sono abiti. L'abito si produce e si rafforza con l'esercizio degli atti i quali creano l'abitudine. Chi si esercita nello studio delle cose fisiche, acquista la scienza fisica, cioè l'abito di essa; per cui, poi,*

con prontezza, facilità, sicurezza quando vuole, considera le nozioni acquisite. L'abito è un vantaggio e una ricchezza per noi, ma è anche un indice della nostra limitatezza in ogni genere di perfezione. Chi ha l'arte, la scienza o la virtù in abito, ha il possesso di molti elementi preziosi che gli facilitano e potenziano l'azione. Non è nella condizione, assai più povera, di chi è pura capacità di conoscere e di agire bene, però è tuttavia e impotenza. Ecco perché la scienza-abito non può convenire a Dio.] di scienza si possono sapere più cose simultaneamente, ma con l'intellezione attuale se ne conosce una sola. Siccome, dunque, Dio conosce molte cose, perché conosce sé e gli altri esseri, come si è dimostrato avanti, non sembra che le intenda tutte simultaneamente, ma che trascorra da una all'altra.

Iª q. 14 a. 7, arg. 2

Conoscere l'effetto mediante la causa **è il conoscere di chi ragiona**. Ora, Dio conosce le altre cose per mezzo di se stesso, come l'effetto mediante la causa. Dunque **la sua scienza è raziocinativa.**

Iª q. 14 a. 7, arg. 3

Dio conosce ogni creatura più perfettamente che non la conosciamo noi. Ora, nelle cause create noi possiamo conoscere gli effetti, e così discendiamo dalle cause ai causati. Sembra dunque evidente che lo stesso sia per Dio.

Iª q. 14 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino scrive che Dio "vede tutte le cose non particolarmente o una per una, come se con alterno sguardo andasse di qui a là e di lì a qua; ma le vede tutte insieme".

Iª q. 14 a. 7. RESPONDEO:

Nella scienza di Dio non si dà processo discorsivo. Eccone la dimostrazione. Nella scienza nostra vi è un duplice processo discorsivo.

- **uno, per semplice successione**: come quando, dopo che abbiamo pensato una cosa, ci volgiamo a pensarne un'altra.

- **L'altro è per un rapporto di causalità**, come quando per mezzo di un principio perveniamo al conoscimento delle conclusioni.

Ora, il primo processo discorsivo a Dio non può convenire. Infatti molte cose, intese da noi successivamente, perché considerate ciascuna in se stessa, le intendiamo tutte insieme se le consideriamo sotto una certa unità; p. es., se percepiamo le parti nel tutto, o se vediamo cose diverse in uno specchio. Ora, Dio vede tutte le cose nell'unità, che è egli stesso, come abbiamo visto: quindi le vede tutte insieme e non successivamente. - Così pure a Dio non può competere il secondo processo discorsivo. Prima di tutto, perché questo presuppone il primo: infatti, chi va dai principi alle conclusioni, non considera simultaneamente principi e conclusioni. In secondo luogo, perché tale processo discorsivo è di chi va da una cosa conosciuta a una non conosciuta. È chiaro perciò che quando si conosce la prima, ancora si ignora la seconda. Quindi quest'ultima non si conosce nella prima, ma dalla prima. Si ha invece il termine del procedimento razionale quando la seconda cosa (che vogliamo

conoscere) si vede nella prima, riportando gli effetti alle cause: e allora si chiude il processo discorsivo. Quindi, siccome Dio già vede tutti gli effetti in se stesso come nella loro causa, ne segue che la sua scienza non è discorsiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 7, ad 1 argumentum

Sebbene l'intellezione sia una sola in se stessa, pure può avvenire che intenda più oggetti in una unità, come si è spiegato.

Iª q. 14 a. 7, ad 2 argumentum

Dio non conosce effetti prima ignorati per mezzo di una causa già nota; ma li conosce nella causa stessa. Quindi la sua conoscenza è senza processo discorsivo, come è stato detto.

Iª q. 14 a. 7, ad 3 argumentum

Indubbiamente Dio conosce gli effetti delle cause create nelle cause stesse molto meglio di noi; non così, per altro, che la conoscenza degli effetti sia causata in lui dalla conoscenza delle cause create, come è per noi. Quindi la sua scienza non è discorsiva.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **scienza** di Dio non sia **causa** delle cose.

Iª q. 14 a. 8, arg. 1

Origene scrive: "Una cosa sarà non perché Dio sa che dovrà essere *[come se ne fosse anche la causa]*; ma poiché avverrà, perciò Dio la conosce prima che avvenga*"[Questa frase di Origene sembra affermare l'esistenza di un ordine di realtà, almeno possibile, non dipendente dalla causalità divina, Dio, dunque, secondo questo modo di intendere, non sarebbe causa prima universale dell'essere].*

Iª q. 14 a. 8, arg. 2

Posta la causa, segue l'effetto. Ma la scienza di Dio è eterna. Dunque, se la scienza di Dio è causa delle cose, è evidente che le creature esistono dall'eternità.

Iª q. 14 a. 8, arg. 3

Il conoscibile è anteriore alla scienza e ne è la misura, come dice **Aristotele**. Ma ciò che è posteriore e misurato non può essere causa. Dunque la scienza di Dio non è causa delle cose.

Iª q. 14 a. 8. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "Tutte le creature, corporali e spirituali, Dio le conosce non perché esistono; ma esistono, perché egli le conosce".

Iª q. 14 a. 8. RESPONDEO:

La scienza di Dio è causa delle cose. Infatti la **scienza di Dio** sta alle **cose create**, come la **scienza dell'artefice** sta alle **opere della sua arte**. Ora, la scienza dell'artefice è causa dei suoi lavori, giacché l'artefice opera col suo intelletto, per cui è necessario che la forma concepita dall'intelletto sia principio d'operazione, come il calore è il principio del riscaldamento. Ma bisogna notare che la forma naturale, in quanto è forma immanente nel soggetto a cui dà l'essere, non designa principio di operazione; ma lo designa in quanto include una certa inclinazione all'effetto. Del pari, la forma intelligibile non dice principio di operazione secondo che è solamente nell'i**ntelletto**; bisogna aggiungervi un'inclinazione verso l'effetto, e questa inclinazione le viene dalla **volontà** *[Cause dell'opera d'arte sono l'**intelletto**, con l'idea esemplare che determina i caratteri di essa, e la **volontà** che, diretta dall'intelletto, determina il fatto dell'esistenza dell'opera d'arte. L'esemplarità e la specificità dell'opera e la direzione dell'azione fattiva derivano dall'intelletto; L'esecuzione deriva dalla volontà. Ma, data l'identità tra intelletto e volontà divina, si può dire senz'altro che la scienza di Dio, o l'intelletto, è causa delle cose.]*. Siccome, infatti, una forma di ordine intelligibile vale per gli opposti (dato che gli opposti formano l'oggetto di un'unica scienza), non produrrebbe un determinato effetto, se a tale effetto non vi fosse determinata dalla **facoltà appetitiva**, come dice **Aristotele** [*cioè dall'inclinazione naturale propria degli esseri non dotati di intelligenza o dalla libera volontà propria degli esseri intellettivi. Senza questo intervento dell'appetito né la forma naturale né l'idea sarebbe principio sufficiente di operazione. Chi ha l'idea dell'opera d'arte, può fare e non fare; e può anche fare il contrario di quel che ha in mente.*]**.** È evidente poi che Dio causa le cose con il suo intelletto, perché il suo essere si identifica con la sua intellezione. Quindi è necessario che la sua **scienza sia la causa** delle cose, in quanto è connessa con la **volontà**. Per cui la scienza di Dio, in quanto è causa delle cose, si costumò chiamarla scienza di approvazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 8, ad 1 argumentum

Origene parla riferendosi alla **scienza come tale**, **a cui non compete la natura di causa** indipendentemente dalla volontà, come abbiamo detto. - Ma nella sua affermazione, che cioè Dio prevede le cose perché dovranno accadere, (**il perché**) va inteso nel senso di una **dipendenza logica**, e **non di una causalità reale**. Cioè: se vi sono delle cose che esisteranno, ne segue che Dio in antecedenza le ha conosciute; **però le cose future non sono causa della cognizione che Dio ne ha.**

Iª q. 14 a. 8, ad 2 argumentum

La scienza di Dio è causa delle cose nel modo in cui esse sono oggetto della sua scienza. Ora, non rientra nella scienza di Dio che le cose fossero ab aeterno. Quindi, sebbene la scienza di Dio sia eterna, non ne segue però che le cose esistano dall'eternità.

Iª q. 14 a. 8, ad 3 argumentum

Gli **esseri creati** si trovano **tra la scienza di Dio** e **la scienza nostra**: noi infatti attingiamo la nostra scienza dalle cose naturali, delle quali Dio è causa mediante la sua scienza. Quindi,

come gli oggetti conoscibili esistenti in natura sono anteriori alla nostra scienza e ne sono la misura, così la scienza di Dio antecede le cose naturali e ne è la misura. Come una casa è intermedia tra la scienza dell'artefice che l'ha costruita, e la scienza di chi ne prende cognizione costruita che sia.

SCIENZA DI DIO >> ESSERI CREATI >> SCIENZA DEGLI UOMINI

ARTICOLO 9:

VIDETUR che Dio non abbia la scienza **delle cose che non sono** *[in atto]*.

Iª q. 14 a. 9, arg. 1

Infatti: La scienza di Dio non può essere che del vero. Ora, il **vero e l'ente si identificano**. Dunque la scienza di Dio non è delle cose che non sono.

Iª q. 14 a. 9, arg. 2

La scienza richiede una perfetta somiglianza tra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta. Ora, **ciò che non è,** non può avere somiglianza alcuna con Dio, il quale è l'essere stesso. Dunque le cose che non sono non possono essere conosciute da Dio.

Iª q. 14 a. 9, arg. 3

La scienza di Dio è causa delle cose che Dio conosce. Ora, il non essere non può avere causa. Dunque Dio non ha la scienza del non essere.

Iª q. 14 a. 9. SED CONTRA:

L'**Apostolo, Romani, 4, 17** dice: "Egli chiama le cose che non sono come quelle che sono".

Iª q. 14 a. 9. RESPONDEO:

Dio conosce tutte le cose che sono, in qualunque modo siano. Ora, niente impedisce che quanto in senso pieno e assoluto non esiste, in qualche modo esista. Esistono in senso pieno e assoluto le cose che hanno **esistenza attuale**: quelle poi che non hanno esistenza attuale, **sono in potenza,** o di Dio medesimo, o delle creature; sia che si tratti di potenza attiva o di potenza passiva, sia che si tratti della possibilità di pensarle, d'immaginarle, o di esprimerle in qualunque modo. Qualunque cosa dunque possa esser fatta, o pensata, o detta dalle creature, ed anche tutto ciò che può fare egli stesso, tutto Dio conosce, anche se non esista attualmente. Ed ecco perché si può dire che Dio ha la scienza anche delle cose che non esistono.

Però tra le cose che non sono in atto bisogna notare una certa diversità. Alcune di esse, sebbene non siano in atto ora, però lo furono o lo saranno: e tali cose si dice che Dio le conosce con la scienza di visione. Perché, siccome l'intellezione di Dio, che si identifica col suo essere, è misurata dall'eternità, che senza successione comprende tutto il tempo, lo

sguardo di Dio si porta su tutti i tempi e su tutte le cose esistenti in qualsiasi momento del tempo, come su oggetti posti alla di lui presenza. - Ve ne sono altre, le quali sono in potenza o di Dio o della creatura, che tuttavia né esistono, né esisteranno, né mai sono esistite. Rispetto a queste non si dice che Dio abbia la scienza di visione, ma quella di semplice intelligenza. E ci si esprime così perché (soltanto) le cose, che noi uomini vediamo, hanno un loro essere fuori del soggetto conoscente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 9, ad 1 argumentum

Le cose che non sono **in atto**, hanno una loro verità in quanto potenzialmente esistono: è vero infatti che sono **in potenza**. E così sono conosciute da Dio.

Iª q. 14 a. 9, ad 2 argumentum

Essendo Dio l'essere stesso, in tanto una cosa è, in quanto partecipa della somiglianza con Dio; come una cosa è calda in quanto partecipa del calore. Così le cose che esistono anche solo in potenza, benché non siano in atto, sono conosciute da Dio.

Iª q. 14 a. 9, ad 3 argumentum

La **scienza** di Dio è causa delle cose in quanto è connessa con la di lui **volontà**. Quindi non è necessario che tutto ciò che Dio sa esista, o che sia esistito o sia per esistere; ma solo ciò che vuole o che permette che esista. - E per di più non è nella scienza di Dio che ciò esista, ma che possa esistere.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che Dio non conosca il male.

Iª q. 14 a. 10, arg. 1

Infatti: Dice **Aristotele** che l'intelletto che non è in potenza, non conosce la privazione. Ora il male, secondo **S. Agostino**, è "privazione di bene". Però siccome l'intelletto di Dio non è mai in potenza, ma sempre in atto, come è chiaro da quanto precede, pare che Dio non conosca il male.

Iª q. 14 a. 10, arg. 2

Ogni scienza o **è causa** del suo oggetto o **è causata** da esso. Ora **la scienza di Dio non è causa del male, né è causata dal male**. Dunque la scienza di Dio non verte sul male.

Iª q. 14 a. 10, arg. 3

Tutto ciò che si conosce, si conosce mediante la sua immagine o somiglianza, ovvero mediante il suo opposto. Ora tutto quello che Dio conosce, lo conosce mediante la sua essenza, come si è dimostrato. D'altra parte l'essenza divina né è immagine o somiglianza del

male, né il male è il suo opposto: perché, come dice **S. Agostino**, la divina essenza non ha contrario. Dunque Dio non conosce il male.

Iª q. 14 a. 10, arg. 4

Ciò che è conosciuto non per mezzo di se stesso, ma per mezzo di un altro, è conosciuto imperfettamente. Ora, il male non è conosciuto da Dio per mezzo di se stesso, ché altrimenti bisognerebbe che il male fosse in Dio, dal momento che l'oggetto conosciuto deve trovarsi nel soggetto conoscente. Se dunque è conosciuto per mezzo di un'altra cosa, cioè mediante il bene, è conosciuto imperfettamente; il che è impossibile, perché nessuna conoscenza può essere imperfetta in Dio. Dunque la scienza di Dio non verte sul male.

Iª q. 14 a. 10. SED CONTRA:

È detto nella **Scrittura, Proverbi, 15, 11**: "L'inferno e la perdizione sono in presenza di Dio".

Iª q. 14 a. 10. RESPONDEO:

Chiunque conosce perfettamente una cosa, bisogna che conosca tutto ciò che le può accadere. Ora, vi sono alcuni beni ai quali può accadere di essere corrotti dal male: per conseguenza Dio non conoscerebbe perfettamente il bene, se non conoscesse anche il male. Una cosa poi è conoscibile nella misura in cui essa è: quindi, siccome l'essere del male consiste precisamente nell'essere privazione di bene, per il fatto stesso che Dio conosce il bene, conosce anche il male, come mediante la luce si conoscono le tenebre. Di qui il detto di **Dionigi**: "Dio trae da se medesimo la visione delle tenebre, non da altrove traendola che dalla luce".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 10, ad 1 argumentum

Il detto di Aristotele deve essere inteso così: **l'intelletto che non è in potenza, non conosce la privazione mediante una privazione esistente in esso**. E ciò concorda con quanto aveva detto avanti, che cioè il punto, e tutto quello che è indivisibile, si conosce per la mancanza (o privazione) della divisione. E si spiega, perché le forme semplici e indivisibili non sono attualmente ma solo potenzialmente nel nostro intelletto; infatti se ci fossero in atto, non sarebbero certo conosciute mediante la privazione. Ma in questa maniera gli enti semplici sono conosciuti dalle sostanze separate. Dio, dunque, non conosce il male mediante una privazione esistente in lui, ma mediante il bene che ne è l'opposto.

Iª q. 14 a. 10, ad 2 argumentum

La scienza di Dio non è causa del male, ma è causa del bene per il quale il male è conosciuto.

Iª q. 14 a. 10, ad 3 argumentum

Sebbene il male non sia opposto all'essenza divina, la quale non può essere corrotta dal male, è in contrasto, tuttavia, con le **opere di Dio**; opere che egli conosce, e **conoscendo le quali conosce i mali contrari.**

Iª q. 14 a. 10, ad 4 argumentum

È proprio di una conoscenza imperfetta conoscere una cosa per mezzo di un'altra, se tale cosa è conoscibile in se stessa; ma il male non è conoscibile di per se stesso, perché è dell'essenza del male essere privazione di bene. Per questo non può essere né definito, né conosciuto che mediante il bene.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che Dio non conosca **i singolari**.

Iª q. 14 a. 11, arg. 1

Infatti: L'intelletto divino è più immateriale dell'intelletto umano. Ora, l'**intelletto** umano per la sua immaterialità non conosce i singolari, ma, come dice **Aristotele**, "la **ragione** riguarda l'**universale**, il **senso** invece il **particolare**". Dunque Dio non conosce i singolari.

Iª q. 14 a. 11, arg. 2

In noi, facoltà conoscitive del singolare sono quelle sole (i sensi), che ricevono le specie o immagini non separate dalle condizioni materiali. Ma in Dio le cose sono in sommo grado astratte da ogni materialità. Dunque Dio non conosce i singolari.

Iª q. 14 a. 11, arg. 3

Ogni conoscenza si fa per mezzo di una certa immagine o somiglianza. Ma l'immagine dei singolari, in quanto tali, non pare che sia in Dio, perché principio della singolarità è la materia, la quale, essendo pura potenza, è del tutto dissimile da Dio, il quale è atto puro. Dunque Dio non può conoscere i singolari.

Iª q. 14 a. 11. SED CONTRA:

È scritto nei **Proverbi, 16, 2**: "Tutti gli andamenti dell'uomo sono palesi agli occhi suoi".

Iª q. 14 a. 11. RESPONDEO:

Dio conosce i singolari. Tutte le perfezioni, infatti, che si riscontrano nelle creature, preesistono in Dio in grado eccelso, come risulta da quanto precede. Ora, conoscere le singole cose conferisce alla nostra perfezione. Quindi è necessario che Dio conosca i singolari, perché, come osserva Aristotele, è un'incongruenza che vi siano delle cose conosciute da noi e da Dio ignorate. Perciò argomenta contro Empedocle, che se Dio ignorasse la discordia, sarebbe oltremodo insipiente. Ma le perfezioni che negli esseri inferiori si trovano dissociate, in Dio esistono in modo semplice ed unito. Quindi, sebbene

noi si conosca con una facoltà le cose universali ed immateriali, e con un'altra quelle singolari e materiali, Dio conosce le une e le altre col suo unico intuito intellettuale.

Alcuni, volendo spiegare come ciò possa avvenire, hanno detto che Dio conosce i singolari mediante le cause universali: perché niente è nel singolare che non derivi da qualche causa universale. E portano questo esempio: se un astronomo conoscesse tutti i movimenti universali del cielo, potrebbe preannunciare tutte le eclissi future. - Ma sono ragioni inconsistenti. Poiché sebbene gli esseri singolari traggano dalle cause universali certe forme e certe qualità, queste, per quanto connesse tra loro, non diventano individuali che per una data materia. P. es., se uno sapesse di Socrate che è bianco, o che è figlio di Sofronisco, o altre cose del genere, non lo conoscerebbe in quanto è questo uomo. Quindi, nella suddetta ipotesi, Dio non conoscerebbe i singolari nella loro singolarità.

Altri hanno insegnato che Dio conosce le cose singolari nell'applicare le cause universali agli effetti particolari. Ma questo non regge. Poiché nessuno può applicare una cosa ad un'altra se già non conosca quest'ultima. Quindi tale applicazione non può essere causa della conoscenza dei singolari, ma essa presuppone tale conoscenza.

Dobbiamo perciò rispondere diversamente, e dire che, essendo Dio **causa delle cose per la sua scienza,** come abbiamo già visto, **la scienza di Dio si estende quanto si estende la sua causalità.** Per cui, siccome la potenza attiva di Dio si estende non solo alle forme, dalle quali si desume il concetto universale, ma anche sino alla materia, come si dimostrerà in seguito; di necessità la scienza di Dio deve estendersi sino ai singolari, i quali sono individuati dalla materia. Infatti, poiché Dio conosce le cose mediante la sua essenza, in quanto essa è la somiglianza delle cose quale principio attivo di esse, è necessario che tale essenza sia il principio sufficiente per conoscere tutte le cose fatte da lui, non solo in generale, ma anche in particolare. E ciò varrebbe pure per la scienza dell'artefice, se essa producesse tutta la sostanza della cosa e non soltanto la forma.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 11, ad 1 argumentum

Il nostro intelletto astrae le specie intelligibili dai principi individuanti: perciò la specie intelligibile del nostro intelletto non può essere la somiglianza dei principi individuanti. Per questo il nostro intelletto non conosce i singolari. Ma la specie intelligibile dell'intelligenza divina, che è l'essenza di Dio, non è immateriale per astrazione, ma per se stessa, essendo il principio di tutti i principi che rientrano nella composizione di una cosa, siano essi i principi della specie, siano i principi dell'individuo. Quindi Dio per mezzo di essa conosce non soltanto gli universali, ma anche i singolari *[l'intelletto che desume il suo oggetto dalle cose materiali, con il processo di astrazione cui è legato, non può avere un'idea comprensiva che includa le note individuanti: esse sono d'ordine materiale e sono oggetto dei sensi, i quali agiscono mediante organi corporei. Un tale intelletto ha idee astratte che prescindono cioè dalle condizioni materiali. L'idea è immateriale, ma ha lasciato, per divenire tale, una parte di realtà: la sua universalità permette di conoscere ciò che nella cosa esiste e vi è di immutabile, ma ci impedisce di conoscere di essa tutta la concretezza. Mentre le idee di Dio sono onnicomprensive, vive e creative di tutte le realtà, superuniversali e superparticolari, sicché nessuna parte della realtà concreta sfugge alla conoscenza divina].*

Iª q. 14 a. 11, ad 2 argumentum

Sebbene la specie dell'intelletto divino di sua natura non abbia le condizioni della materia, come le specie esistenti nell'immaginazione e nel senso; tuttavia per la sua efficacia si estende alle cose immateriali e a quelle materiali, come è stato spiegato.

Iª q. 14 a. 11, ad 3 argumentum

La materia, sebbene si discosti dalla somiglianza di Dio per la sua potenzialità, tuttavia, in quanto almeno così (in potenza) ha l'essere, conserva una certa somiglianza dell'essere divino. *[**La materia, pura potenza**, **non è il nulla**: ma è reale potenza soggettiva sostenente e individuante la forma specifica, con la quale compone l'ente concreto. L'ente concreto è materia e forma insieme, potenza e atto: materia esistente, ossia attuata per la forma e forma recepita in una materia determinata. Il concetto di materia, ente che non è, non ente che è, chiarito da Aristotele, si impone per rendere intellegibili il mutamento e la molteplicità del reale negati da Parmenide. Pertanto la materia, essendo realtà essa pure, partecipa della somiglianza con Dio].*

ARTICOLO 12:

VIDETUR che Dio non possa conoscere **infinite cose**.

Iª q. 14 a. 12, arg. 1

Infatti: L'infinito, in quanto tale, è inconoscibile, perché l'infinito, al dire di **Aristotele**, è "ciò da cui si può sempre prendere qualche cosa, oltre la quantità già presa". Ma a sua volta **S. Agostino** dice: "Tutto ciò che si abbraccia mediante la conoscenza viene delimitato dalla mente di chi conosce". Ora cose infinite non possono essere delimitate. Dunque non possono esser comprese dalla scienza di Dio.

Iª q. 14 a. 12, arg. 2

Se uno rispondesse che le cose in se stesse infinite sono finite per la scienza di Dio, replichiamo: L'essenza dell'infinito è di essere l'impertransibile, del finito essere pertransibile, come dice **Aristotele**. Ora l'infinito non può essere traversato né dal finito, né dall'infinito, come egli dimostra. Dunque l'infinito non può essere finito né per il finito, né per l'infinito. Dunque gli infiniti non sono finiti (neppure) per la scienza di Dio, la quale è infinita.

Iª q. 14 a. 12, arg. 3

La scienza di Dio è la misura delle cose conosciute. Ora è contro la natura dell'infinito che esso sia misurato. Dunque l'infinito non può essere conosciuto da Dio.

Iª q. 14 a. 12. SED CONTRA:

S. Agostino dice: "Benché non vi sia un limite per i numeri infiniti, tuttavia essi non sfuggono a colui, la scienza del quale è senza limiti".

Iª q. 14 a. 12. RESPONDEO:

Siccome Dio sa non soltanto le cose che attualmente esistono, ma anche quelle che può fare lui o la creatura, e siccome queste sono infinite, come si è dimostrato *[a.9],* è necessario dire che **Dio conosce cose infinite**. E sebbene la **scienza di visione** *[Dio conosce tutte le cose nella sua essenza: le conosce in sé medesimo come causa esemplare di tutte le cose. E allora si dice che la **scienza di** Dio e di semplice **intelligenza**. Le conosce nella sua essenza come causa esemplare e insieme come volontà di creare determinate cose tra tutte le cose possibili: e allora rispetto a queste cose si dice che la scienza di Dio e **scienza di visione**. I tomisti chiamano **decreto** l'essenza divina in quanto ha scelto di creare alcune cose a preferenza di altre. Le cose passate future sono viste da Dio come presenti nel suo decreto.]*, la quale si occupa soltanto delle cose che sono o che saranno o che sono state, non abbia per oggetto cose infinite, come alcuni dicono, poiché non ammettiamo che il mondo sia esistito dall'eternità *[E' nota la posizione filosofica di San Tommaso a riguardo della possibilità che il mondo esista ab aeterno. Rispettoso dei diritti della ragione, egli insegnò costantemente che non si può apoditticamente dimostrare che tale impossibilità ripugni. Sappiamo con certezza che il mondo non è ab aeterno, ma non per una dimostrazione scientifica, bensì per rivelazione]*, né che la generazione ed il moto debbano durare in perpetuo, ciò che moltiplicherebbe gli individui all'infinito: tuttavia, se si consideri la cosa con più diligenza, dobbiamo dire che Dio anche con la scienza di visione conosce cose infinite. La ragione si è che Dio conosce i pensieri e gli affetti dei cuori, che si moltiplicheranno all'infinito, dal momento che le creature razionali dureranno senza fine.

Ecco il motivo: la conoscenza di ogni soggetto conoscente si estende in perfetta dipendenza dalla forma, che è in esso principio della cognizione. Infatti la specie sensibile, che è nel senso, non è immagine che di un solo individuo, e quindi con essa non si può conoscere che un solo individuo. La specie intelligibile del nostro intelletto rappresenta la cosa quanto alla sua natura specifica, la quale può essere partecipata da infiniti individui: per cui il nostro intelletto mediante la specie intelligibile di uomo conosce in certa maniera un numero infinito di uomini. Non li conosce, però, in quanto si distinguono tra loro, ma secondo che convengono nella natura specifica; e questo avviene perché la specie intelligibile del nostro intelletto non rappresenta gli uomini quanto ai principi individuali, ma soltanto quanto ai principi specifici. L'essenza divina, invece, mediante la quale l'intelletto divino conosce, è immagine adeguata di tutte le cose che esistono o possono esistere, non solo quanto ai principi universali, ma anche quanto ai principi propri di ciascuna, come si è dimostrato. Per conseguenza la cognizione di Dio si estende ad una infinità di oggetti, anche in quanto si distinguono gli uni dagli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 12, ad 1 argumentum

La nozione d'infinito si riferisce alla quantità, come dice **il Filosofo**. E rientra nell'essenza della quantità avere parti ordinate. Per conseguenza, conoscere l'infinito secondo il modo proprio dell'infinito, è conoscere una parte dopo l'altra; ed in questa maniera l'infinito non si

può conoscere, perché qualunque sia il numero delle parti prese, ne resta sempre da prendere. Dio, invece, non così conosce l'infinito o le cose infinite, quasi **numerando una parte dopo l'altra**: egli conosce tutti gli esseri **simultaneamente**, e non successivamente, come sopra fu dimostrato. Quindi niente impedisce che egli conosca oggetti infiniti.

Iª q. 14 a. 12, ad 2 argumentum

Il traversare implica il portarsi successivamente su varie parti: e quindi l'infinito non può essere traversato né dal finito, né dall'infinito. Ma per avere la comprensione basta l'adeguazione (o capacità a proporzionare a sé una data cosa): perché si dice compreso quell'oggetto di cui niente resta di fuori di chi lo comprende. Perciò **non è contro la natura dell'infinito venir compreso dall'infinito.** E così, quel che è infinito in sé può essere finito per la scienza di Dio, nel senso che vi è compreso, non nel senso che ne sia attraversato.

Iª q. 14 a. 12 ad 3 argumentum

La scienza di Dio è la misura delle cose, ma non misura quantitativa, che non esiste nelle cose infinite; bensì **perché misura l'essenza e la verità delle cose**: ogni essere, infatti, partecipa la verità della propria natura per quanto imita la scienza divina, come l'opera d'arte per quanto concorda con l'arte stessa. Supposto, poi, che vi siano degli esseri numericamente infiniti, p. es., infiniti uomini; o degli esseri infiniti per estensione, come l'aria, secondo l'opinione degli antichi filosofi; tuttavia è evidente che avrebbero l'essere determinato e finito, perché il loro essere sarebbe limitato a certe nature determinate. Quindi sarebbero misurabili secondo la scienza di Dio.

ARTICOLO 13:

VIDETUR che la scienza di Dio non si estenda ai futuri contingenti. *[Aristotele intende la c. come pura negazione della necessità, e la caratterizza in senso logico come la proprietà degli enunciati di cui è possibile tanto l'affermazione quanto la negazione, e in senso metafisico come la proprietà degli eventi determinati dalla scelta arbitraria del soggetto agente.. Nel pensiero medievale la c. è il carattere delle creature, opposto a quello necessario di Dio. l'essere delle creature, in sé non necessario, possiede un certo grado di necessità perché deriva dall'essere necessario di Dio e ne partecipa. Anche Tommaso definisce il contingente come possibile, ossia come ciò che può essere e non essere, ma riconosce che in esso si possono trovare elementi di necessità (Summa teologica, I, q. 86, a. 3).]*

Iª q. 14 a. 13, arg. 1

Infatti: **Da una causa necessaria procede un effetto necessario**. Ora la scienza di Dio è causa di quanto egli conosce, come si è detto sopra. Dunque, essendo essa necessaria, ne segue che gli esseri conosciuti siano anch'essi necessari. Perciò la scienza di Dio non si estende ai contingenti.

Iª q. 14 a. 13, arg. 2

In ogni proposizione condizionale, se la protasi è assolutamente necessaria, anche l'apodosi risulterà assolutamente necessaria. Tra la protasi, infatti, e l'apodosi vi è lo stesso rapporto che tra i principi e le conclusioni; e, d'altra parte, da principi o premesse necessarie non segue se non una conclusione necessaria, come prova Aristotele. Ora, siccome la scienza di Dio non ha per oggetto altro che il vero, è certa anche questa proposizione condizionale: "**se Dio ha saputo che tale cosa deve essere, sarà**". Ora, quanto si dice nella protasi di questa condizionale è assolutamente necessario, e perché eterno, e perché espresso come passato. Perciò anche quanto è espresso nell'apodosi è assolutamente necessario. Dunque tutto quello che Dio sa è necessario. E così la scienza di Dio non si estende ai contingenti. *[Nella scienza di Dio, intuitiva ed eternamente presente, anche il contingente, nella prospettiva della creatura diventa necessario]*

Iª q. 14 a. 13, arg. 3

Tutto quello che Dio sa, esiste necessariamente, perché anche quello che sappiamo noi (con certezza scientifica) esiste necessariamente, tanto più che la scienza di Dio è più certa della nostra. Ora, nessun futuro contingente è necessario che esista. Dunque nessun futuro contingente è conosciuto da Dio.

[Sillogismo
Tutto quello che Dio sa esiste necessariamente
Nessun futuro contingente è necessario
Dio non conosce il futuro contingente]

Iª q. 14 a. 13. SED CONTRA:

Di Dio sta scritto **Salmo, 32, 15:** "egli che ad uno ad uno ha formato i loro cuori, egli che scruta tutte le opere loro", cioè degli uomini. Ora, le opere degli uomini sono contingenti, essendo sottomesse al libero arbitrio. Dunque Dio conosce i futuri contingenti.

Iª q. 14 a. 13. RESPONDEO:

Avendo noi già dimostrato *[a. 9]* che Dio conosce tutte le cose, non solo quelle che esistono attualmente ma anche quelle che sono ancora potenzialmente in lui o nella creatura; ed essendo alcune di queste per noi futuri contingenti, ne segue che Dio conosce i futuri contingenti.

[Sillogismo:
*-**Dio** conosce tutte le cose in potenza e in atto*
-Molte cose in potenza sono contingenti
*-**Dio** conosce i* contingenti *]*

Per mettere in chiaro la cosa, bisogna notare che un essere contingente si può considerare in due maniere. Prima di tutto in se stesso, come già in atto. E così non si considera futuro, ma presente: quindi non come indifferente verso due o più termini opposti, ma come determinato ad uno solo. Per questo motivo, esso può essere così oggetto sicuro di una conoscenza certa, p. es., del senso della vista, come quando vedo Socrate che è a sedere. In secondo luogo, si

può considerare il futuro nella sua causa. E così vien considerato come futuro, e più come un contingente non ancora determinato in un dato senso: perché la causa contingente è indifferente verso termini opposti. Sotto questo aspetto il contingente non è oggetto di alcuna cognizione certa. Quindi chi conosce un effetto contingente soltanto nella sua causa, non ha di esso che una conoscenza congetturale. Ora, Dio conosce tutti i contingenti, non solo in quanto esistono nella loro causa, ma anche in quanto ognuno di essi esiste effettuato in se medesimo.
E sebbene i contingenti si attuino uno dopo l'altro, pure Dio non li conosce in loro stessi, successivamente, come li conosciamo noi, ma tutti insieme. Perché la sua conoscenza, come anche il suo essere, ha per misura l'eternità: e l'eternità, esistendo tutta insieme, chiude nel suo ambito tutti i tempi, come fu dimostrato altrove. Quindi tutte le cose esistenti nel tempo sono presenti a Dio ab aeterno, non solo perché ne ha presenti presso di sé i tipi ideali, come dicono alcuni; ma perché il suo sguardo si porta dall'eternità su tutte le cose in quanto sono presenti dinanzi a lui.

È dunque evidente che i contingenti sono insieme infallibilmente conosciuti da Dio, perché presenti al suo cospetto, e tuttavia, rimangono ancora futuri e contingenti in rapporto alle loro cause (prossime).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 13, ad 1 argumentum

Sebbene **la causa suprema sia necessaria,** tuttavia un effetto può essere contingente a motivo della contingenza della sua **causa prossima**: p. es., la germinazione di una pianta è contingente per la sua causa prossima contingente, sebbene il moto del sole, che ne è la causa prima, sia necessario. Parimente, le cose che Dio sa, sono contingenti in confronto alle loro cause prossime, sebbene la scienza di Dio, che ne è la causa prima, sia necessaria.

Iª q. 14 a. 13, ad 2 argumentum

Alcuni rispondono che questa protasi: "Dio ha conosciuto che tale contingente dovrà essere", non è necessaria, ma contingente, perché sebbene espressa al passato, pure si riferisce al futuro. - Ma ciò non le toglie la necessità: perché ciò che ebbe una relazione col futuro non può non averla avuta, ancorché questo futuro non si avveri.

Altri dicono che tale protasi è contingente, perché è un composto di necessità e di contingenza; come è contingente questa proposizione: "Socrate è un uomo bianco". Ma anche questa risposta non conta niente, perché nella proposizione, "Dio ha conosciuto il futuro avverarsi di questo contingente", il termine contingente non è che un complemento, e non parte principale della proposizione: quindi la contingenza, oppure la necessità, non influisce per niente a che la proposizione sia necessaria ovvero contingente, vera o falsa. Può essere ugualmente vero che io abbia detto che l'uomo è un asino, o che Socrate corre, o che Dio è: la stessa ragione vale per il necessario e il contingente.

Quindi bisogna dire che la protasi in discussione è necessaria assolutamente. Secondo alcuni però non ne seguirebbe che anche l'apodosi sia così necessaria, perché la protasi è (solo) causa remota dell'apodosi, la quale rimane contingente a motivo della sua causa prossima. -

Ma ciò non prova niente. Perché sarebbe (semplicemente) falsa quella proposizione condizionale che avesse come protasi una causa remota necessaria, e come apodosi un effetto contingente, p. es., se io dicessi: "Se il sole si leva, l'erba germoglierà".

Dobbiamo, perciò, rispondere diversamente e dire che se nella protasi viene presentata **una cosa come oggetto di un'operazione dell'anima**, nell'apodosi essa **non va presa nella sua esistenza oggettiva**, ma come entità esistente nell'anima: perché altro è l'essere della cosa in se stessa, e altro l'essere della cosa nell'anima. P. es., quando io dico: "se l'anima conosce una cosa, questa è immateriale", bisogna intendere che è immateriale in quanto esiste nella mente, e non in quanto esiste in se stessa. Parimente, quando io dico: "se Dio ha conosciuto una cosa, essa sarà", questa conseguenza deve intendersi in quanto la cosa è sottoposta alla scienza divina, cioè secondo che è presenzialmente in Dio. E così è necessaria, come la protasi; "perché tutto ciò che è, mentre è, è necessario che sia", come dice Aristotele.

Iª q. 14 a. 13, ad 3 argumentum

Le cose che si attuano nel tempo, **da noi sono conosciute successivamente** nel tempo, ma da Dio son conosciute nell'eternità, la quale è al di sopra del tempo. Quindi i futuri contingenti non possono esser certi per noi, perché li apprendiamo come tali; ma soltanto per **Dio, il quale conosce le cose nell'eternità, al di sopra del tempo**. È come chi vada per una strada e non vede coloro che gli vengono dietro; mentre uno che dall'alto di un monte abbraccia con lo sguardo tutto il percorso, vede simultaneamente tutti quelli che vi camminano. Perciò quel che conosciamo noi (per potersi dire necessario), **bisogna che sia necessario anche considerato in se stesso**, perché delle cose che sono in se stesse futuri contingenti, noi non possiamo avere certezza. Le cose, invece, conosciute da Dio, devono essere necessarie in quanto sono oggetto della scienza divina, come si è spiegato; ma prese in se stesse, in quanto considerate nelle loro proprie cause, non lo sono affatto. - Perciò è invalso l'uso di distinguere anche questa affermazione:
"Ogni cosa conosciuta da Dio è necessario che sia". (Il termine necessario) si può riferire alla cosa asserita, o alla stessa asserzione.
- Riferito alla cosa asserita, si prende in senso diviso e abbiamo una proposizione falsa, perché significa: "Tutte le cose che Dio conosce sono necessarie".
- Riferito dell'asserzione stessa, la proposizione si prende in senso composto, ed è vera, perché vuol dire: "Questa affermazione, "quello che Dio conosce esiste", è necessaria".
Ma alcuni fanno istanza, e dicono che questa distinzione ha luogo soltanto nelle forme separabili dal loro soggetto, in questa proposizione, p. es,: "può capitare che una cosa bianca sia nera". Se l'enunciato viene riferito all'asserzione, è falso; se riferito alla cosa, è vero; perché una cosa che è bianca può diventar nera; ma l'asserzione, "il bianco può esser nero", non potrà mai essere vera. Nelle forme poi non separabili dal loro soggetto, la suddetta distinzione non ha luogo: p. es., se io dico che un corvo nero può essere bianco, questo enunciato è falso in tutti e due i sensi. Ora, per una cosa essere conosciuta da Dio è una proprietà inseparabile, perché quello che da Dio è conosciuto non può non essere conosciuto.
- Questa obiezione varrebbe se il termine conosciuto implicasse una qualche disposizione inerente all'oggetto della conoscenza; ma siccome non implica che l'atto di colui che conosce, allora, sebbene si conosca sempre, all'oggetto preso in se stesso si può attribuire

qualche cosa che non gli si attribuirebbe precisamente in quanto oggetto di conoscenza: così alla pietra considerata in se stessa si attribuisce la materialità, che non le si attribuisce in quanto è intelligibile.

ARTICOLO 14:

VIDETUR che Dio non conosca i **giudizi** e **le proposizioni**.

Iª q. 14 a. 14, arg. 1

Infatti: Conoscere i giudizi e le proposizioni è proprio della nostra intelligenza, la quale procede per via di divisione e di composizione (negando o affermando). Ora, nell'intelletto divino non vi è composizione alcuna. Dunque Dio non conosce i giudizi e le proposizioni.

Iª q. 14 a. 14, arg. 2

Ogni cognizione si fa mediante un'immagine mentale di una cosa. Ora, in Dio, che è semplice, non vi è nessuna rappresentazione di giudizi e di proposizioni. Dunque egli non li conosce.

Iª q. 14 a. 14. SED CONTRA:

È scritto nei **Salmi, 93,11**: "Il Signore conosce i pensieri degli uomini". Ora le proposizioni sono incluse nei pensieri umani. Dunque Dio conosce tali proposizioni.

Iª q. 14 a. 14. RESPONDEO:

Siccome formare giudizi e proposizioni è in potere della nostra mente; e Dio conosce tutto ciò che è in potere suo e delle creature, come è stato dimostrato; ne viene per necessità che Dio conosce tutte le proposizioni che si possono formare. Ma, come Dio conosce le cose materiali in modo immateriale e i composti in modo semplice, così conosce i giudizi non sotto forma di proposizioni, quasi che nella sua mente vi sia unione o divisione di concetti; ma conosce tutte le cose per via di una semplice intuizione, penetrando l'essenza di ognuna. È come se nel comprendere che cosa è l'uomo, intendessimo tutte le cose che si possono dire dell'uomo. Ciò non accade per il nostro intelletto, il quale procede da una cosa a un'altra, perché la forma intelligibile rappresenta un dato oggetto in tal maniera che non può rappresentarne un altro. Perciò, comprendendo che cosa è l'uomo, non ne viene che ne conosciamo anche tutte le proprietà: le conosciamo successivamente una per una. Ed è per questo che, dopo aver conosciuto le cose separatamente, le dobbiamo ridurre all'unità per via di composizione o di divisione, formando la proposizione e il giudizio. Ma la forma intelligibile dell'intelletto di Dio, cioè la di lui essenza, è bastevole a manifestargli tutte le cose. Quindi conoscendo la propria essenza, Dio conosce l'essenza di tutte le cose, e tutte le loro proprietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 14, ad 1 argumentum

Il ragionamento proverebbe, se Dio conoscesse le proposizioni sotto forma di proposizioni.

Iª q. 14 a. 14, ad 2 argumentum

L'affermazione contenuta in un giudizio esprime un certo modo di essere dell'oggetto: così Dio, mediante il suo essere, che è la sua stessa essenza, è immagine di tutte le cose che si possono esprimere mediante i giudizi e le proposizioni.

ARTICOLO 15:

VIDETUR che la scienza di Dio sia variabile.

Iª q. 14 a. 15, arg. 1

Infatti: La conoscenza prende il nome dalla sua relazione con le cose conoscibili. Ora gli attributi (divini) che implicano relazione alle creature **si predicano di Dio in rapporto al tempo, e variano secondo le mutazioni delle creature.** Dunque la scienza di Dio è variabile secondo il cangiarsi delle creature.

Iª q. 14 a. 15, arg. 2

Dio **può sapere** tutto quello che **può fare**. Ora, Dio **può fare** molte più cose **che non faccia**. Dunque **può sapere** *[venire a conoscenza]* molte cose di più che **non conosca**. E così la scienza di Dio può variare per accrescimento o per diminuzione.

Iª q. 14 a. 15, arg. 3

Dio a un tempo conobbe il Cristo come nascituro. Ora invece non conosce il Cristo come nascituro, perché non ha più da nascere. Dunque Dio non sa al presente tutto ciò che una volta sapeva. Sembra quindi che la sua scienza sia mutevole.

Iª q. 14 a. 15. SED CONTRA:

Dice **S. Giacomo Apostolo, 1, 17**, che in Dio "non vi è mutamento, né ombra di variazione".

Iª q. 14 a. 15. RESPONDEO:

Siccome la **scienza di Dio** è la **sua sostanza**, come chiaramente si è già dimostrato; e siccome, d'altra parte, la sua **sostanza è assolutamente immutabile**, come si è già visto, ne viene di necessità che la sua **scienza sia del tutto invariabile**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 15, ad 1 argumentum

Gli attributi **Signore** e **Creatore**, ed altri consimili, importano **relazione alle creature come sono in se stesse; la scienza di Dio**, al contrario, dice relazione alle creature **come sono in Dio,** perché una cosa è attualmente conosciuta in quanto è nel soggetto conoscente. Ora, le

cose create in Dio sono in maniera invariabile, in se stesse invece in una maniera variabile. - Si può rispondere anche in altro modo, cioè che i termini Signore e Creatore ed altri simili esprimono delle relazioni che conseguono ad atti, il cui termine sono le creature in se stesse considerate: perciò tali relazioni si attribuiscono a Dio in modo variabile secondo la mutabilità delle creature. La **scienza**, invece, e l'**amore**, e simili implicano relazioni che nascono da atti, i quali si devono considerare come **a Dio immanenti**: e perciò si affermano di Dio senza mutamento.

Iª q. 14 a. 15, ad 2 argumentum

Dio sa anche le cose che può fare e che non fa. Dal fatto, dunque, che Dio può fare più di quello che non faccia, non segue che possa conoscere più di quello che non conosce, a meno che non ci si riferisca alla scienza di visione, che consiste nel conoscere le cose che in un dato tempo vengono all'esistenza. Ma dal fatto che Dio conosce che cose ora non esistenti possono essere o che cose esistenti possono non essere, non ne segue che la sua scienza sia variabile, ma solamente che egli conosce la mutabilità delle cose. **La sua scienza sarebbe variabile se fosse venuto a conoscere qualche cosa che prima aveva ignorato**. Ma ciò non può avvenire, perché qualsiasi cosa che è o che può essere nel **tempo**, Dio la conosce dalla sua **eternità**. Perciò proprio perché si suppone un dato essere esistente in un momento qualsiasi del tempo, bisogna ammettere che è conosciuto da Dio fin dall'eternità. E quindi **non si deve concedere che Dio possa conoscere più di quello che conosce**: perché tale proposizione implica che Dio prima **abbia ignorato** ciò che poi ha conosciuto.

Iª q. 14 a. 15, ad 3 argumentum

Gli antichi Nominalisti dicevano che vi è piena identità in queste tre proposizioni: "Il Cristo nasce, il Cristo nascerà, il Cristo è nato", perché tutte e tre indicano la stessa cosa: la nascita di Cristo; e da ciò segue che tutto quello che Dio ha saputo, lo sa, perché ora sa che il Cristo è nato, il che significa la stessa cosa che: Cristo deve nascere. - Ma questa opinione è falsa. sia perché la diversità delle parti del discorso causa la diversità degli enunciati; sia perché ne verrebbe che una proposizione, che è vera una volta, sia sempre vera. E ciò ha contro di sé **Aristotele**, il quale osserva che la frase: "Socrate siede", è vera mentre egli siede; ma è falsa appena si alza. Perciò bisogna concedere che **non è vera l'affermazione**: "tutto quello che Dio ha saputo, lo sa", **se si riferisce agli enunciati stessi**. Ma da ciò non segue che la scienza di Dio sia variabile. Come, infatti, senza variazione della scienza divina, si ha che Dio conosce che una identica cosa ora è ed ora non è; così, senza cangiamenti nella divina scienza, abbiamo che Dio conosce che una data proposizione ora è vera ed ora è falsa. La scienza di Dio sarebbe, invece, variabile se egli conoscesse gli enunciati sotto forma di proposizioni, cioè unendone e dividendone i termini, come accade per il nostro intelletto. Di qui capita che la nostra conoscenza subisce variazioni, o perché si passa dal vero al falso, come quando, p. es., la cosa cambia e noi rimaniamo con la stessa persuasione; o perché si passa da un'opinione all'altra, come quando pensiamo che un tale è seduto, e subito dopo, pensiamo che non è seduto. Ma né l'una né l'altra delle due cose può avvenire in Dio.

ARTICOLO 16:

VIDETUR che Dio non abbia delle cose **una scienza speculativa**.

Iª q. 14 a. 16, arg. 1

Infatti: La scienza di Dio è **causa delle cose**, come si è dimostrato sopra. Ora, **la scienza speculativa non è causa delle cose conosciute**. Dunque la scienza di Dio non è speculativa.

Iª q. 14 a. 16, arg. 2

La scienza speculativa si ottiene per via di **astrazione**: la qual cosa non conviene alla scienza divina. Dunque la scienza di Dio non è speculativa.

Iª q. 14 a. 16. SED CONTRA:

Tutto ciò che vi ha di più nobile si deve attribuire a Dio. Ora la scienza speculativa è più nobile di quella pratica, come dimostra **il Filosofo**. Dunque Dio ha delle cose una scienza speculativa.

Iª q. 14 a. 16. RESPONDEO:

Vi son delle scienze puramente speculative, ve ne sono di semplicemente pratiche, e ve ne sono di quelle in parte speculative ed in parte pratiche. A chiarimento di ciò, bisogna ricordare che una scienza può essere considerata speculativa per tre ragioni:

- **Primo**, a motivo delle **cose conosciute** che risultano non fattibili dal soggetto conoscente: tale è la conoscenza che l'uomo ha della **natura o di Dio**.

- **Secondo**, **per il modo (astratto) di conoscere**, come quando un architetto considera la casa determinando, analizzando e ponderando in generale i suoi requisiti. Procedere così, è un considerare ciò che è fattibile in modo speculativo e non in quanto fattibile; una cosa viene fatta invece applicando la forma alla materia, non già risolvendo il composto nei suoi elementi universali e costitutivi.

- **Terzo**, **in ragione del fine**; poiché, al dire di **Aristotele**, "l'intelletto pratico si differenzia dall'intelletto speculativo per il fine". Difatti l'intelletto pratico **ha per fine l'operazione**, e l'intelletto speculativo la considerazione della **verità.** Quindi, se un architetto considera come una casa possa essere costruita, non per costruirla di fatto, ma solo per sapere come si costruisce, la sua considerazione sarà, quanto allo scopo, speculativa, però di una cosa fattibile.

- Dunque, una scienza che è speculativa a motivo della stessa cosa conosciuta, è soltanto speculativa; quella invece che è speculativa, o secondo il modo o secondo il fine, è in parte speculativa ed in parte pratica; quando poi è indirizzata al fine dell'operazione, è semplicemente pratica.

Supposte tali distinzioni, dunque, bisogna dire che:

- Dio ha di se stesso una conoscenza puramente speculativa, perché egli non è fattibile.

- Di tutte le altre cose, invece, ha una conoscenza e speculativa e pratica. **Speculativa per il modo:** tutto quello infatti che speculativamente conosciamo nelle cose, determinando ed analizzando, **Dio lo conosce molto più perfettamente di noi.**

- Delle cose invece che egli potrebbe fare, ma che non farà mai, non ha conoscenza pratica, in quanto una scienza si dice pratica in ragione del fine. In questo senso, ha conoscenza pratica delle cose che effettua in un dato tempo. Il male poi, sebbene non operabile da lui, pure cade sotto la conoscenza pratica di Dio, come il bene, in quanto o lo permette, o lo impedisce, o lo indirizza ai suoi fini: come cadono sotto la scienza pratica del medico le malattie, in quanto questi con la sua arte le cura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 14 a. 16, ad 1 argumentum

La scienza di Dio è causa, non già di Dio stesso, ma delle altre cose; di alcune effettivamente, di quelle cioè che in un dato tempo vengono compiute; di altre virtualmente, cioè di quelle che può fare, e che mai tuttavia verranno all'esistenza. *[Troviamo la risposta già nel 'Respondeo']*

Iª q. 14 a. 16, ad 2 argumentum

Che la scienza derivi dagli oggetti, non conviene di per sé alla scienza speculativa, ma solo accidentalmente, in quanto è umana.

Iª q. 14 a. 16 ad 3 argumentum *[Risponde anche all'argomento "contra" perché prova troppo, e sembra negare a Dio la scienza pratica, quasi che tale scienza sminuisca la nobiltà della scienza divina. Perciò la cognizione che Dio ha di quanto egli opera nell'universo, non compromette minimamente la sua assoluta trascendenza. Dio non si estrinseca mai: nella cognizione di sé medesimo percepisce le cose, sia nell'ordine speculativo che pratico; E nel volere la propria bontà, la sparge e la comunica agli altri esseri]*

Quanto all'argomento "in contrario" bisogna dire che delle cose attuabili non si può avere una conoscenza perfetta se non si conoscano in quanto tali. E perciò, essendo la scienza di Dio per ogni modo perfetta, bisogna che conosca le cose che egli può fare, precisamente in quanto esse sono fattibili, e non solo secondo che sono oggetto di speculazione. Ma con ciò non ci si dilunga dalla nobiltà della scienza speculativa, perché tutte le altre cose Dio le vede in se medesimo, e conosce se stesso di conoscenza speculativa; così nella scienza speculativa di se medesimo ha la conoscenza e speculativa e pratica di tutte le altre cose.

Prima parte - Questione 15

Proemio

Dopo lo studio sulla **scienza di Dio**, rimane da trattare delle **idee**.
E su questo punto si fanno tre quesiti:
1. Se esistano le idee;
2. Se ve ne siano più d'una;
3. Se vi siano idee di tutte le cose conosciute da Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le idee non esistano.

Iª q. 15 a. 1, arg. 1

Infatti: **Dionigi** afferma che Dio non conosce le cose mediante l'idea. Ora, non si pongono le idee se non per questo, perché mediante esse si conoscano le realtà. Dunque le idee non esistono.

Iª q. 15 a. 1, arg. 2

Dio conosce ogni cosa in se medesimo, come si è detto sopra. Ma non conosce se stesso per mezzo di un'idea. Dunque nemmeno il resto.

Iª q. 15 a. 1, arg. 3

L'idea si pone come principio di conoscenza e d'operazione. Ora, l'essenza divina è un principio sufficiente per conoscere e per operare tutte le cose. Non vi è dunque nessuna necessità di porre le idee.

Iª q. 15 a. 1. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: «Tanta è la potenza riposta nelle idee, che senza la cognizione di esse nessuno può essere sapiente».

Iª q. 15 a. 1. RESPONDEO:

È necessario ammettere che nella mente divina vi sono le idee. **Idea**, infatti, è il termine greco del latino **forma**: quindi per idee si intendono le forme delle cose esistenti fuori delle cose stesse. Ora, la forma di una data cosa, esistente fuori di essa, può servire a due scopi: o ne è la **causa esemplare**, o ne è il **principio conoscitivo**; ed in questa maniera si dice che le forme degli oggetti conosciuti sono nel soggetto conoscente. Nell'uno e nell'altro modo è necessario porre in Dio le idee.

Eccone la prova. In tutte le cose che **non sono prodotte casualmente**, è necessario che la forma sia il fine della produzione di ciascuna. Ora l'agente non agirebbe in vista della forma, se non avesse in se stesso la rappresentazione di tale forma. Il che avviene in due modi.

- In alcuni agenti la forma della cosa da prodursi **preesiste nel suo essere fisico**; è il caso di tutti gli agenti che operano in forza della loro natura; l'uomo, p. es., [quando] genera l'uomo, e il fuoco [quando] genera il fuoco.

- In altri **preesiste nel suo essere intelligibile**, come avviene per quelle cause che agiscono in forza del loro intelletto: così, p. es., nella mente dell'architetto preesiste l'immagine della casa. E questa forma può essere chiamata idea della casa, perché l'architetto intende costruire la casa a somiglianza della forma che ha concepito nella mente.

Poiché, dunque, il mondo non è stato fatto a caso, ma è stato creato da Dio, causa intelligente, come vedremo più avanti, **deve esserci per necessità nella mente divina una forma, a immagine della quale il mondo è stato creato**. E in questo appunto consiste l'idea.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 15 a. 1, ad 1 argumentum

Dio **non** conosce le cose mediante **un'idea esistente fuori di lui**. E per questo Aristotele rigetta la teoria delle idee di Platone, secondo la quale le idee sono sussistenti e non già esistenti in una intelligenza.

Iª q. 15 a. 1, ad 2 argumentum

Sebbene Dio conosca mediante la sua essenza se stesso e le altre cose, tuttavia questa, pur essendo delle altre cose principio produttivo, non lo è certo di lui stesso: perciò essa va concepita come idea [o esemplare] rispetto agli altri esseri, non però riguardo a Dio stesso.

Iª q. 15 a. 1, ad 3 argumentum

Dio, per sua essenza, è l'esemplare di tutte le cose. Quindi **l'idea, in Dio, non è altro che la essenza di Dio.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non vi siano più idee.

Iª q. 15 a. 2, arg. 1

Infatti: In Dio l'idea è la sua essenza. Ora, **l'essenza di Dio è una sola**. Dunque anche l'idea è una soltanto.

Iª q. 15 a. 2, arg. 2

Come **l'idea è il principio** del **conoscere** e dell'**operare**, così lo sono egualmente **l'arte e la sapienza.** Ora, in Dio non esistono più arti e più sapienze. Dunque neanche più idee.

Iª q. 15 a. 2, arg. 3

Che se si dice; le idee si moltiplicano secondo i rapporti alle diverse creature, si può opporre: la pluralità delle idee è eterna. Se, dunque, le idee sono molteplici e le creature sono temporali, ne viene che **il temporale è causa dell'eterno**.

Iª q. 15 a. 2, arg. 4

Queste relazioni o sono reali soltanto nelle creature, o sono reali anche in Dio. Se sono reali solo nelle creature, siccome le creature non sono eterne, la molteplicità delle idee, dato che queste si moltiplicano solo a motivo di tali rapporti, non sarà eterna. Se poi sono realmente in Dio, si ha questa conseguenza: che in Dio vi è un'altra reale pluralità oltre quella delle Persone: ciò che contraddice al **Damasceno** il quale afferma che «in Dio tutto è uno, tranne la non-generazione, la generazione e la processione». Dunque in Dio non vi sono più idee.

Iª q. 15 a. 2. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: «Le idee sono certe forme, o ragioni delle cose, primarie, stabili e immutabili, perché esse non sono state formate e, per conseguenza, sono eterne e sono sempre le stesse, contenute nella mente divina. Ma, mentre esse non cominciano né periscono, si dice tuttavia che quanto può sorgere e perire, e tutto quello che nasce e perisce è formato secondo esse».

Iª q. 15 a. 2. RESPONDEO:

È necessario porre [in Dio] più idee. A chiarimento di ciò, bisogna considerare che in ogni effetto l'ultimo fine viene direttamente predisposto dall'agente principale; p. es., l'obbiettivo finale di un esercito è predisposto dal comandante. Ora, il bene dell'ordine cosmico è la cosa migliore esistente nell'universo, come dimostra il **Filosofo**. Dunque l'ordine dell'universo è direttamente voluto da Dio e non proviene a caso dal succedersi dei vari agenti: come affermarono alcuni, per i quali Dio avrebbe prodotto la prima creatura, che ne avrebbe creata una seconda, e così di seguito, fino alla produzione di una cosi grande moltitudine di cose: «secondo tale opinione, Dio non avrebbe che l'idea della prima creatura. Ma se l'ordine dell'universo è stato creato direttamente da Dio e voluto da lui, Dio deve avere in se stesso, necessariamente, l'idea dell'ordine dell'universo. Ora, non è possibile avere l'idea di un tutto, se non si hanno le idee delle varie parti onde il tutto è costituito: l'architetto, p. es., non può concepire l'immagine di una casa, se non possiede nella mente la rappresentazione propria di ogni sua parte. Così, dunque, è necessario che nella mente divina ci siano le idee proprie di tutte le cose. Per questo **S. Agostino** afferma che «le singole cose sono state create da Dio conforme all'idea di ciascuna». Per conseguenza, nella mente di Dio vi sono più idee.

Come ciò non ripugni alla divina semplicità, è facile a vedersi, se si pensi che l'idea di un'opera è nella mente di chi la fa quale oggetto conosciuto, e non come quella specie mediante la quale si conosce, perché questa serve come forma a rendere l'intelletto

attualmente conoscitivo. La forma, infatti, secondo la quale il costruttore fabbrica materialmente un edificio, è nella di lui mente una cosa già conosciuta. Ora, non pregiudica la semplicità dell'intelletto divino, l'intendere più cose: ma tale semplicità sarebbe distrutta qualora il divino intelletto fosse attuato da più specie. Quindi nella mente divina vi sono più idee come oggetto di conoscenza.

Ecco come si può chiarire la cosa. Iddio conosce perfettamente **la propria essenza**: quindi la conosce **secondo tutti i modi in cui può essere conosciuta**. Ora questa può essere conosciuta non solo di sé medesima, ma anche come **partecipabile, in questo o quel grado, dalle creature.** Ogni creatura poi ha la sua propria specie, a seconda che in qualche modo partecipa della somiglianza della divina essenza. Perciò Dio, conoscendo la propria essenza come imitabile da tale creatura, la conosce come essenza o idea particolare di quella creatura. Così si dica di tutte le altre. E chiaro quindi che Dio conosce l'essenza determinata di più cose, che è quanto dire più idee.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 15 a. 2, ad 1 argumentum

L'idea non designa l'essenza divina in quanto è essenza, ma in quanto è esemplare o ragione di questa o di quella cosa. Ora si possono trovare tante idee quante sono le nozioni distinte di una unica essenza.

Iª q. 15 a. 2, ad 2 argumentum

Con i termini **arte e sapienza** riferiti a Dio vogliamo esprimere il **principio o l'atto del suo intendere**; mentre l'**idea** sta a significare ciò che Dio **conosce**. Ora Dio conosce un'infinità di cose con una unica [intuizione], e non soltanto le conosce nella loro realtà, ma anche in quanto sono oggetto di conoscenza**; e questo è precisamente conoscere più essenze o idee**. Come l'architetto, quando conosce la forma della casa esistente nella materia, si dice che conosce una casa; ma quando concepisce la forma della casa come pensata da lui, per il fatto che conosce di conoscerla, conosce l'idea o l'essenza della casa. Ora, Dio non soltanto conosce nella sua essenza la moltitudine delle cose, ma anche conosce di conoscere tale moltitudine mediante la sua essenza. Ciò significa che egli conosce più essenze delle cose; ovvero che nella sua mente vi sono più idee come oggetto di conoscenza.

Iª q. 15 a. 2, ad 3 argumentum

Queste relazioni, per le quali si moltiplicano le idee, non sono causate dalle cose, ma dal divino intelletto contemplante la divina essenza come imitabile dalle creature.

Iª q. 15 a. 2, ad 4 argumentum

Tali rapporti moltiplicanti le idee non sono nelle creature, ma, in Dio**. Non sono però rapporti reali,** come quelli per i quali si distinguono le Persone divine; ma sono dei rapporti che sono oggetto della conoscenza di Dio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che in Dio non vi siano delle idee distinte per tutte le cose che egli conosce.

Iª q. 15 a. 3, arg. 1

Infatti: In Dio non c'è l'idea del male, perché altrimenti ci sarebbe il male in Dio. Ma Dio conosce il male. Dunque Dio non ha le idee di tutte le cose che conosce.

Iª q. 15 a. 3, arg. 2

Dio conosce le cose che non sono, che non saranno e che non sono state, come abbiamo detto sopra. Ora, di tali cose non si danno idee, perché dice **Dionigi** che «gli esemplari sono divine volontà che determinano e producono le cose ». Dunque in Dio non ci sono le idee di tutto ciò che conosce.

Iª q. 15 a. 3, arg. 3

Dio conosce la materia prima, la quale non può avere un'idea corrispondente, non avendo alcuna forma. Dunque... come sopra.

Iª q. 15 a. 3, arg. 4

Consta che Dio conosce non soltanto le specie, ma anche i generi, e i singolari e gli accidenti. Ora, di queste cose non si danno idee, secondo Platone, che pure per primo ha introdotto la dottrina delle idee, come sappiamo da S. Agostino. Non sono, dunque, in Dio le idee di tutti gli esseri da lui conosciuti.

Iª q. 15 a. 4. SED CONTRA:

Le idee sono nozioni esistenti nella mente di Dio, come spiega **S. Agostino**. Ora, di tutte le cose che conosce, Dio ha in sé delle nozioni appropriate. Dunque Dio ha l'idea di tutto ciò che conosce.

Iª q. 15 a. 3. RESPONDEO:

Le idee, secondo il pensiero di Platone, sono considerate quali principii di conoscenza e di produzione delle cose, perciò anche le idee come noi le poniamo nella mente di Dio rivestono questo duplice carattere. In quanto è principio dì produzione delle cose, l'idea si chiama **esemplare** [o modello], e appartiene alla **scienza pratica**: in quanto, poi, è principio di conoscenza, si dice propriamente ragione [o **nozione**] e può anche riferirsi alla **scienza speculativa**. Quindi l'idea, presa in senso di esemplare, riguarda tutte le cose che Dio effettua in qualsiasi tempo; presa invece come principio di conoscenza, abbraccia tutte le cose che Dio conosce, anche se non saranno mai effettuate nel tempo; nonché tutte le cose che Dio conosce nella propria essenza, perché viste da lui come in uno specchio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 15 a. 3, ad 1 argumentum

Il male è conosciuto da Dio non per una sua propria nozione; ma **mediante la nozione di bene**. Perciò il male non ha un'idea corrispondente in Dio, sia che si prenda il termine idea nel significato di esemplare, sia che si prenda in quello di ragione.

Iª q. 15 a. 3, ad 2 argumentum

Di ciò che non è, non sarà, né mai fu, Dio ha una conoscenza pratica in quanto ciò è oggetto possibile della sua potenza. Quindi rispetto a tali cose non vi è in Dio l'**idea**, nel significato di **esemplare**, ma solo nel significato di ragione [o **nozione**].

Iª q. 15 a. 3, ad 3 argumentum

Platone, secondo alcuni, ha affermato che la materia non è stata creata: e perciò non ammise che ci fosse un'idea della materia; ma che l'idea fosse causa delle cose insieme alla materia. Ma siccome noi ammettiamo che la materia è stata creata da Dio, non però priva della sua forma, secondo noi la materia ha in Dio la sua idea corrispondente, **non distinta tuttavia dall'idea del composto**. Ed invero, la materia di suo non ha né essere né conoscibilità.

Iª q. 15 a. 3, ad 4 argumentum

I **generi** non possono avere un'idea distinta da quella delle specie corrispondenti, se si prende idea nel senso di esemplare, perché il genere non si effettua che in una qualche **specie**. Lo stesso si dica degli **accidenti** che accompagnano inseparabilmente il soggetto: perché essi si attuano sempre insieme al soggetto. Gli accidenti invece che si sono aggiunti al soggetto, hanno un'idea a parte. L'architetto, infatti, con la forma della casa produce la casa e tutti gli accidenti che l'accompagnano fin dal principio; ma quelli che si sono aggiunti dopo alla casa già fatta, come pitture od altro, li produce con una nuova forma. Degli individui, per Platone, non si dava altra idea che quella della specie: sia perché i singolari si individuano mediante la materia, che egli poneva, a detta di alcuni, increata e come causa simultanea all'idea; sia perché la natura mira alla specie, ne produce gli individui se non perché mediante essi si salvi la specie. **Ma la divina provvidenza** non si estende solamente alla specie, ma anche ai singolari, come si dirà in seguito.

Prima parte – Questione 16

Proemio

La scienza ha per oggetto la verità, quindi dopo aver considerato la scienza di Dio, tratteremo della verità. Su questo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se la verità sia nelle cose o soltanto nella mente;
2. Se sia nell'intelletto che afferma e nega;
3. Sulla relazione tra il vero e l'ente;
4. Sulla relazione tra il vero ed il bene;
5. Se Dio sia la verità;
6. Se sia una sola la verità delle cose;
7. Sull'eternità della verità;
8. Sulla sua immutabilità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **verità** non sia soltanto nell'**intelletto**, ma che sia piuttosto nelle **cose**.

Iª q. 16 a. 1, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** riprova questa definizione del vero: «il vero è quello che si vede»: perché, se così fosse, le pietre che si trovano nelle viscere della terra, non sarebbero vere pietre dal momento che non si vedono. Rigetta anche quest'altra: «il vero è ciò che così appare al soggetto conoscente, quando voglia e possa conoscerlo»: perché ne segue che niente sarebbe vero, se nessuno potesse conoscere. Così invece egli definisce il vero: «il vero è ciò che è». E quindi la verità è nelle cose, non già nell'intelletto.

Iª q. 16a. 1, arg. 2

Tutto ciò che è vero, è vero in forza della verità. Se dunque la verità è solo nell'intelletto *[umano]*, niente sarà vero se non in quanto è conosciuto; ma questo è l'errore di antichi filosofi, i quali dicevano che vero è quello che apparisce tale. Ne seguirebbe che affermazioni contraddittorie sarebbero simultaneamente vere, perché tesi contraddittorie possono apparire simultaneamente vere a più soggetti.

Iª q. 16 a. 1, arg. 3

Dice **Aristotele**: «Ciò che causa in altri una data qualità, deve possederla anch'esso e con intensità maggiore». Ora, a detta del medesimo Filosofo, «precisamente dal fatto che una cosa è o non è, deriva che sia vera o falsa un'opinione o un'espressione». Dunque la verità è piuttosto nelle cose che nell'intelligenza.

Iª q. 16 a. 1. SED CONTRA:

Aristotele dice che «il vero e il falso non sono nelle cose, ma nell'intelletto».

Iª q. 16 a. 1. RESPONDEO:

Come il termine **bene** esprime ciò verso cui tende la facoltà appetitiva, così il termine **vero** esprime ciò verso cui tende l'**intelletto**. Ma tra la facoltà appetitiva e l'intelligenza, o qualsiasi altra potenza conoscitiva, vi è questo divario, che la **conoscenza** si ha perché il **conoscibile** viene a trovarsi nel **soggetto conoscente**: mentre l'**appetizione** avviene per il fatto che il relativo **soggetto si muove verso la cosa desiderata**. Per cui il termine della facoltà appetitiva, che è **il bene, è nella cosa desiderata**, mentre il termine della conoscenza, che è **il vero, è nella intelligenza stessa.**

Ora, come il bene è nella cosa in quanto dice ordine alla facoltà appetitiva e, per tale motivo, la nozione di bene proviene alla facoltà appetitiva dall'oggetto, talché essa si dice buona, perché tende al bene: così, essendo il vero nell'intelletto in quanto l'intelletto si adegua alla cosa conosciuta, necessariamente la nozione di vero proviene alla cosa conosciuta dall'intelletto, in maniera che la stessa cosa conosciuta si dice vera per il rapporto che ha con l'intelletto.
Ora, **l'oggetto conosciuto può avere con un intelletto rapporti essenziali o accidentali. Essenzialmente** dice ordine a quell'intelletto, dal quale ontologicamente dipende; **accidentalmente,** all'intelletto dal quale può essere conosciuto. Come se dicessimo: la casa importa relazione essenziale alla mente dell'architetto, relazione accidentale a un [altro] intelletto da cui non dipende. **Ora, una cosa non si giudica già in base a quello che le conviene accidentalmente, ma a quello che le si addice essenzialmente: quindi ogni singola cosa si dice vera assolutamente per il rapporto che ha con l'intelligenza dalla quale dipende**. Perciò i prodotti delle arti si dicono veri in ordine al nostro intelletto; vera si dice, infatti, quella casa che riproduce la forma che è nella mente dell'architetto; vere le parole, quando esprimono un pensiero vero. Così le cose naturali si dicono vere in quanto attuano la somiglianza delle specie che sono nella mente di Dio: p. es., si dice vera pietra, quella che ha la natura propria della pietra, secondo la concezione preesistente nella mente di Dio. - Quindi, **la verità è principalmente nell'intelletto**, secondariamente nelle cose, per la relazione che esse hanno all'intelletto, **come a loro principio**.

Per tali ragioni, la verità è stata definita in diverse maniere. **S. Agostino** dice che «la verità è la manifestazione di ciò che è». **S. Ilario** insegna che «il vero è ciò che dichiara o manifesta l'essere». Queste definizioni riguardano la verità in quanto è nella mente *[umana]*. - Definizione invece della verità delle cose in rapporto all'intelletto *[divino]* è questa **di S. Agostino**: «La verità è la perfetta somiglianza delle cose con il loro principio, senza nessuna dissomiglianza»; e quest'altra di **S. Anselmo**: «La verità è la rettitudine percettibile con la sola mente»; perché retto è ciò che concorda col suo principio; ed anche questa di **Avicenna:** «La verità di ciascuna cosa è la proprietà del suo essere, quale le è stato assegnato». - L'assioma, «la verità è adeguazione tra la cosa e l'intelletto», può riferirsi ai due aspetti della verità. *[Questa definizione è del filosofo ebreo Isacco bar Israeli, che visse in Egitto negli anni 845 - 940. E' divenuta classica nella filosofia. San Tommaso dice che può esprimere sia la verità dell'intelletto per rapporto alla cosa conosciuta 'verità logica', sia la verità della*

cosa conosciuta in rapporto all'intelletto da cui dipende 'verità ontologica'. Difatti la si può intendere così: adeguazione della cosa all'intelletto da cui dipende, allora si ha la ***verità ontologica****; oppure adeguazione dell'intelletto conoscente alla cosa conosciuta, e allora si ha la* ***verità logica****].*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 16 a. 1, ad 1 argumentum

S. Agostino parla della **verità [ontologica] delle cose**, e dalla nozione di essa esclude ogni relazione col nostro intelletto. Ed invero, in ogni definizione, non si ammette ciò che non è essenziale.

Iª q. 16 a. 1, ad 2 argumentum

Questi antichi filosofi dicevano che **la natura non deriva da una intelligenza, ma dal caso**: e siccome, d'altra parte, vedevano che il vero dice rapporto all'intelligenza *[umana]*, erano costretti a far consistere la verità delle cose nel loro rapporto con la nostra mente. Di qui tutti gli inconvenienti denunciati da Aristotele. I quali inconvenienti si evitano, se si pone **che la verità [ontologica] delle cose consiste nel loro rapporto con la divina intelligenza.** *[Il rapporto delle cose con la immutabile intelligenza divina evita gli inconvenienti del relativismo stabilendo una base solida sulla quale gli intelletti umani possono intendersi tra di loro e costruire in comune l'edificio del sapere.]*

Iª q. 16 a. 1, ad 3 argumentum

Sebbene la verità del nostro intelletto sia causata dalle cose, non è però necessario che la verità si trovi primieramente nelle cose, come la sanità non si trova prima nella medicina che nell'animale, perché l'efficacia della medicina, e non la sua sanità, causa la sanità, non essendo un agente univoco. Analogamente, l'essere della cosa, non la sua verità, causa la verità dell'intelletto. Perciò dice il Filosofo, che un'opinione o un'affermazione è vera perché la cosa è, e non perché la cosa è vera.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la verità sia soltanto nell'intelletto che unisce o che separa [dei concetti].

Iª q. 16 a. 2, arg. 1

Infatti: Dice il **Filosofo** che come i sensi nel percepire il sensibile proprio non ingannano mai, così anche l'intelletto, quando apprende la quiddità [delle cose]. Ma la composizione e la divisione non si verifica nel senso, e neppure nell'intelletto che conosce la quiddità. Dunque la verità non è solo nell'atto del comporre e del dividere che fa l'intelletto.

Iª q. 16 a. 2, arg. 2

Isacco *[Giudeo ? >> da Avicenna]* dice che la verità è adeguazione tra la cosa e l'intelletto. Ma come il **giudizio intellettuale** si può adeguare alle cose, così anche **l'intellezione dei concetti** semplici, ed anche il **senso che percepisce la cosa come è.** Dunque la verità non è esclusivamente nell'operazione dell'intelletto che compone e divide.

Iª q. 16 a. 2. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo** finché si tratta di oggetti semplici e di quiddità non si ha il vero nell'intelligenza e neppure nelle cose.

Iª q. 16 a. 2. RESPONDEO:

II vero, come abbiamo già dimostrato, si trova formalmente nell'intelletto. E siccome ogni cosa è vera secondo che ha la forma conveniente alla propria natura, l'intelletto, considerato nell'atto del conoscere, sarà verace, in quanto ha in sé l'immagine della cosa conosciuta, perché tale immagine è la sua forma nell'atto del conoscere. Per questo motivo la verità si definisce per la conformità dell'intelletto alla realtà, e quindi conoscere tale conformità è conoscere la verità. Tale conformità il senso non la conosce affatto; per quanto infatti l'occhio abbia in sé l'immagine dell'oggetto visibile, pure non afferra il rapporto che corre tra la cosa veduta e quello che esso ne percepisce. L'intelletto, invece, può conoscere la propria conformità con la cosa conosciuta. Tuttavia non l'afferra quando di una cosa percepisce la quiddità; ma **quando giudica che la cosa in se stessa è conforme alla sua apprensione: allora solamente conosce e afferma il vero. E fa questo nell'atto di comporre e di dividere:** infatti in ogni proposizione l'intelletto applica ed esclude, in una cosa espressa nel soggetto, una certa forma [o attributo] espressa dal predicato. Perciò è giusto affermare che la percezione sensitiva relativamente ad una data cosa è vera, come è vero l'intelletto nel conoscere la quiddità; ma non si può dire che l'una e l'altro **conosca**, o affermi il vero. La stessa cosa è delle espressioni verbali complesse o semplici. La verità dunque può anche trovarsi nei sensi o nell'intelletto che conosce la quiddità come in un oggetto vero: ma non quale cosa conosciuta nel soggetto conoscente, come indica il termine vero: la perfezione dell'intelletto, infatti, è il vero conosciuto. Per conseguenza, a parlar propriamente, la verità è nell'intelletto che compone o divide [**che giudica**]; non già nel senso, oppure nell'intelletto che percepisce la quiddità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Le difficoltà hanno così trovato la loro soluzione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **vero** e l'**ente** non si identifichino.

Iª q. 16 a. 3, arg. 1

Infatti: **Il vero è nell'intelletto**, come si è detto; l'ente, invece, propriamente è nelle cose. Dunque non si identificano.

Iª q. 16 a. 3, arg. 2

Ciò che si estende all'essere e al non essere, non si identifica con l'ente. Ora, il vero si estende all'essere ed al non essere; infatti, è ugualmente vero che l'essere è, e che il non essere non è. Dunque vero ed essere non sono la stessa cosa.

Iª q. 16 a. 3, arg. 3

Tra cose aventi rapporti di anteriorità e posteriorità, non si dà identità. Ora, il vero sembra che sia prima dell'ente, perché **non si intende l'ente se non sotto la ragione di vero.** Dunque sembra che non si identifichino.

Iª q. 16 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** dice che i rapporti di una cosa all'**essere** e alla **verità** sono identici.

Iª q. 16 a. 3. RESPONDEO:

Il bene si presenta come **appetibile**, allo stesso modo che il **vero** dice ordine alla **conoscenza**. E ogni cosa è conoscibile nella misura che partecipa dell'**essere**: onde **Aristotele** dice che «l'anima in qualche maniera è tutte le cose» in forza dei sensi e dell'intelletto. **Perciò il vero si identifica con l'ente come il bene.** Tuttavia, come il bene aggiunge all'ente la nozione di appetibilità, così il vero vi aggiunge un rapporto all'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 16 a. 3, ad 1 argumentum

Il vero si trova e nelle cose e nell'intelletto, come abbiamo dimostrato. Ma il vero che è nelle cose si identifica con l'ente in tutta la sua realtà. Mentre il vero che è nell'intelletto si identifica con l'ente, come l'espressione con la cosa espressa. Ed infatti, proprio in questo consiste la ragione di vero, come abbiamo detto sopra. - E si potrebbe pure rispondere che anche l'ente è nelle cose e nell'intelletto, come il vero; benché il vero sia principalmente nell'intelletto, e l'ente principalmente nelle cose. E ciò avviene per il fatto che il vero e l'ente differiscono concettualmente.

Iª q. 16 a. 3, ad 2 argumentum

Il non ente non ha in se stesso onde possa esser conosciuto; ma è conosciuto perché l'intelletto lo fa intelligibile. Quindi anche il vero si fonda sull'ente, in quanto il **non ente è un ente di ragione**, cioè un ente concepito dalla ragione.

Iª q. 16 a. 3, ad 3 argumentum

La proposizione: "l'ente non si può apprendere se non sotto l'aspetto di vero", si può intendere in due modi:

- O nel senso che non si può apprendere l'ente senza che questa apprensione sia accompagnata dalla nozione di vero. E così l'affermazione è vera.

- Oppure nel senso che l'ente non può essere appreso senza che sia conosciuta la ragione di vero. E questo è falso.

Piuttosto è il vero che non si può conoscere se [prima] non si apprende l'ente, perché l'ente è incluso nella nozione di vero. E come se noi paragonassimo l'intelligibile all'ente. Infatti, l'ente non potrebbe mai essere conosciuto intellettualmente, se non fosse intelligibile: tuttavia, può essere conosciuto l'ente, prescindendo dalla sua intelligibilità. Così pure l'ente intellettualmente conosciuto è vero; ma non si conosce [esplicitamente] il vero conoscendo l'ente.

*[L'ordine dei concetti e questo: **ente**, **vero, buono**. Una cosa anzitutto è, ha ordine all'essere, possiede l'essere; poi è vera, ha ordine all'intelligenza; quindi è buona, ha ordine alla volontà mediante la conoscenza. Questi prima e poi si devono intendere di una priorità e posteriorità non di tempo ma di natura o di concetto. La nozione di vero suppone e implica quella di ente che dunque precede, e la nozione di bene suppone implica quella di vero; perché niente è voluto se non è conosciuto. Poiché dunque la nozione di vero e di bene si implicano a vicenda, niente vieta che mettendoci da un punto di vista speciale, quello della appetibilità degli esseri, il concetto di bene risalti prima del concetto di vero. Ma questa visuale è qualcosa di soggettivo che non muta l'ordine naturale e assoluto, secondo cui i concetti si susseguono.]*

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **bene** sia concettualmente prima del **vero**.

Iª q. 16 a. 4, arg. 1

Infatti: Ciò che è più universale, concettualmente è prima, come insegna **Aristotele**. Ora, il bene è più universale del vero, perché il vero è un certo bene, ossia è il bene dell'intelletto. Dunque il bene concettualmente è prima del vero.

Iª q. 16 a. 4, arg. 2

Il bene è nelle cose, il vero invece è nel comporre e nel dividere dell'intelligenza, come si è detto. Ora, ciò che è nella realtà delle cose è anteriore a ciò che è nell'intelletto. Dunque il bene concettualmente è prima del vero.

Iª q. 16 a. 4, arg. 3

Secondo **Aristotele**, la verità è una virtù. Ma la virtù rientra nel bene: perché, al dire di S. **Agostino**, è una buona qualità dell'animo. Dunque il bene è prima del vero.

Iª q. 16 a. 4. SED CONTRA:

Quello che è **più comune**, è **concettualmente anteriore**. Ora, il vero è in alcune cose nelle quali non si trova il bene, cioè nelle entità matematiche. Dunque il vero è prima del bene.

Iª q. 16 a. 4. RESPONDEO:

Nonostante che il **vero** e il **bene** siano in concreto identici all'ente, tuttavia **differiscono concettualmente.** E sotto questo riguardo **il vero, assolutamente parlando, è anteriore al bene**, per due motivi:

- Primo motivo: perché il vero è più vicino all'ente, il quale è prima del bene. Infatti, il vero dice rapporto all'essere stesso semplicemente ed immediatamente, mentre la nozione di bene consegue all'essere, in quanto l'essere, in certo modo, dice perfezione; infatti sotto questo aspetto l'essere è appetibile.

- Secondo motivo: perché la conoscenza naturalmente precede l'appetizione. Quindi, siccome il vero dice rapporto alla cognizione, e il bene alla facoltà appetitiva, **il vero è concettualmente prima del bene.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 16 a. 4, ad 1 argumentum

La volontà e l'intelletto si includono a vicenda, perché **l'intelletto conosce la volontà**, e la **volontà muove l'intelletto a conoscere**. Così, dunque, tra le cose che dicono ordine all'oggetto della volontà, si trovano anche quelle che riguardano l'intelletto, e viceversa. Quindi, nell'ordine del desiderabile, il bene ha ragione di universale e il vero ha ragione di particolare; nell'ordine poi dell'intelligibile è l'inverso. Per il fatto, dunque, **che il vero è un certo bene, ne segue che il bene sia prima nell'ordine degli appetibili, non però che sia prima assolutamente.**

Iª q. 16 a. 4, ad 2 argumentum

Una cosa è concettualmente anteriore, perché considerata per prima dall'intelletto.

- L'intelletto innanzi tutto raggiunge l'ente;

- in secondo luogo conosce se stesso nell'atto di intendere l'ente;

- in terzo luogo conosce se stesso nell'atto di desiderare l'ente.

Perciò, prima abbiamo la nozione di **ente**, dipoi la nozione di **vero**; finalmente la nozione di **bene**, per quanto il bene sia intrinseco alle cose.

Iª q. 16 a. 4, ad 3 argumentum

La virtù detta verità [o veracità], **non è la verità in genere**, ma è quella specie di verità per la quale l'uomo nel dire e nel fare si palesa quale è. In senso più ristretto parliamo di verità

della vita in quanto l'uomo nella sua vita attua quello a cui è ordinato dalla divina intelligenza: nel senso in cui, come abbiamo spiegato, la verità è in tutte le cose. Si dà poi una verità della giustizia quando l'uomo rispetta gli obblighi che ha verso gli altri secondo le disposizioni della legge. Ma da queste [accezioni del termine] verità [così] particolari non si possono fare deduzioni circa la verità in generale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Dio non sia verità.

Iª q. 16 a. 5, arg. 1

Infatti: La verità consiste nell'atto del comporre e del dividere compiuto dall'intelletto. Ma in Dio non c'è composizione e divisione. Dunque non c'è verità.

Iª q. 16 a. 5, arg. 2

La verità, secondo **S. Agostino**, è la «somiglianza delle cose con il loro principio». Ora, Dio non somiglia a nessun principio. Dunque in Dio non c'è verità.

Iª q. 16 a. 5, arg. 3

Tutto quello che si dice di Dio, si dice di lui come della prima causa di tutte le cose: p. es., l'essere di Dio è causa di ogni essere, e la sua bontà è causa di ogni bene. Se dunque in Dio vi è verità, ogni vero proverrà da lui. Ora, è vero che qualcuno pecca. Dunque Dio dovrebbe esserne la causa. Il che evidentemente è falso.

Iª q. 16 a. 5. SED CONTRA:

Il Signore dice: «Io sono la Via, la Verità e la Vita» **(Giovanni 14, 6)**.

Iª q. 16 a. 5. RESPONDEO:

Come si è già spiegato, la verità si trova nell'intelletto quando esso conosce una cosa, così come è, e nelle cose in quanto il loro essere dice rapporto all'intelligenza. Ora, tutto questo si trova in Dio in sommo grado. Infatti il suo essere non solo è conforme al suo intelletto, ma è il suo stesso intendere; e il suo atto d'intellezione è la misura e la causa di ogni altro essere e di ogni altro intelletto; ed egli stesso è il suo proprio essere e la sua intellezione. **Conseguentemente non soltanto in lui vi è verità, ma egli medesimo è la stessa somma e prima verità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 16 a. 5, ad 1 argumentum

Sebbene nella divina intelligenza non vi sia composizione e divisione, tuttavia Dio con la sua semplice intelligenza giudica di tutto, e conosce tutte le cose, compresi tutti i giudizi. E così nel suo intelletto c'è la verità.

Iª q. 16 a. 5, ad 2 argumentum

La verità del nostro intelletto consiste nella conformità al suo principio, cioè alle cose dalle quali trae le sue cognizioni. Anche la verità delle cose [ontologica] consiste nella conformità di esse al loro principio, cioè all'intelletto divino. Ma l'affermazione, propriamente parlando, si potrebbe applicare alla verità divina soltanto se si trattasse della verità che si appropria al Figlio, il quale ha un principio. Non vede però per la verità attributo essenziale di Dio, a meno che la proposizione affermativa non si voglia risolvere in negativa, come quando si afferma che il Padre è di per se stesso, per negare che sia da altri. Si potrebbe anche dire che la verità divina è «somiglianza col suo principio» per indicare che tra l'essere di Dio e il suo intelletto non c'è dissomiglianza.

Iª q. 16 a. 5, ad 3 argumentum

Il non ente e le privazioni non hanno verità in se stessi; l'hanno solamente dalla conoscenza dell'intelletto. Ora, ogni conoscenza viene da Dio: quindi quanto di verità c'è in questo mio dire: 'è vero che costui commette fornicazione', proviene da Dio. Ma se uno ne conclude: dunque la fornicazione di costui proviene da Dio, **si ha un sofisma di accidente**.

[La 'fallacia accidentis' nel ragionamento è un sofisma che consiste nel concludere che una certa qualifica conviene ad una cosa essenzialmente per il fatto che le conviene accidentalmente. Ecco un sofisma del genere: l'uomo (singolo o umanità?) è specie; ma Tizio è uomo; dunque Tizio è specie. È evidentemente accidentalismo alla realtà uomo, l'essere catalogato dalla nostra mente negli schemi delle categorie. Non posso dunque concludere: Tizio è specie. Così qui: la fornicazione è un atto fisico e morale che procede dalla volontà disordinata dell'uomo A questo fatto è accidentale di essere conosciuto da me e che io vi pronunci sopra un giudizio. Se lo formulo, esso è vero, e la fonte prima della sua verità è quella di tutte le cose vere, Dio. Ma tutto questo riguarda un mondo diverso che in rapporto soltanto accidentale col fatto della fornicazione.]

ARTICOLO 6:

VIDETUR che vi sia una sola verità, secondo la quale tutte le cose sono vere.

[Analoga questione fu mossa circa la bontà nella q.6, a.4, 'se ogni cosa sia buona dell'unica bontà divina'. La conclusione fu, analogamente a quella del presente articolo: 'molte sono le bontà inerenti alle singole cose'; per questa loro bontà ognuna è detta formalmente buona. Ma si può dire anche: c'è una sola bontà da cui tutte le cose sono dette buone, cioè quella divina, dalla quale tutti gli enti partecipano la loro perfezione per una certa somiglianza con essa, che è il principio esemplare, efficiente e finale di tutte]

Iª q. 16 a. 6, arg. 1

Infatti: Per **S. Agostino** niente è più grande della mente umana, tranne Dio *[ma Dio è Verità]*. Ora, la verità è superiore alla mente umana, che altrimenti questa giudicherebbe la verità; e invece giudica tutte le cose secondo la verità *[che è Dio]* e non secondo se stessa. Dunque solo Dio è verità. Dunque non vi è altra verità che Dio.

Iª q. 16 a. 6, arg. 2

S. Anselmo dice che come il tempo sta alle cose temporali, così la verità sta alle cose vere. Ora, il tempo è uno per tutte le cose temporali. Dunque non vi è che una verità, per la quale tutte le cose sono vere.

Iª q. 16 a. 6. SED CONTRA:

Nei **Salmi 11,2** si legge: «Le verità sono diminuite tra i figli degli uomini».

Iª q. 16 a. 6. RESPONDEO:

In un certo senso esiste un'unica verità, per la quale tutti gli esseri sono veri, mentre non è così in un altro senso. Per chiarire la cosa, giova riflettere che quando un attributo si afferma di più cose **univocamente**, si trova in ciascuna di **esse secondo la sua propria ragione**, come animale in ogni specie di animali. Ma quando un attributo si afferma di più soggetti **analogicamente,** allora esso **si trova secondo la sua propria ragione in uno solo**, dal quale tutti gli altri si denominano: p. es., **sano** si dice dell'**animale**, dell'**orina** e della **medicina**, non che l'attributo della sanità si trovi nel solo animale, ma dalla sanità dell'animale è denominata sana la medicina, in quanto è **causa** di tale sanità, e sana è denominata l'orina, in quanto ne è il **segno**. E sebbene la sanità non sia nella medicina e neppure nell'orina, tuttavia nell'una e nell'altra vi è qualche cosa per cui l'una produce e l'altra significa la sanità. Ora, sopra si è detto [a.1] che la verità primieramente è nell'intelletto, secondariamente nelle cose in quanto dicono ordine alla intelligenza divina.

- Se dunque parliamo della **verità** in quanto, secondo la propria nozione, è **nell'intelletto,** allora, dato che esistono molte intelligenze create, vi sono anche molte verità; e anche in un solo e medesimo intelletto vi possono essere più verità, data la pluralità degli oggetti conosciuti. Per tal motivo la **Glossa** sulle parole del **Salmo, 11,2**, «le verità sono diminuite tra i figli degli uomini», fa questo rilievo: come da un solo volto di uomo risultano più immagini nello specchio, così dall'unica verità divina risultano più verità.

- Se poi parliamo della **verità** in quanto è **nelle cose**, allora tutte le cose sono vere in forza dell'**unica prima verità**, alla quale ciascuna di esse si conforma nella misura del proprio essere. E così, sebbene siano molteplici le essenze o forme delle cose, tuttavia unica è la verità dell'intelletto divino, secondo la quale tutte le cose si denominano vere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 16 a. 6, ad 1 argumentum

L'anima nostra non giudica di tutte le cose secondo una qualsiasi verità; ma **secondo la verità prima, in quanto essa si riflette nell'anima**, attraverso i principii intellettivi, come in uno specchio. Ne consegue che la verità prima è superiore all'anima. Tuttavia, anche la

verità creata, che è nel nostro intelletto, è superiore all'anima nostra, non assolutamente, ma relativamente, in quanto è una sua perfezione: in questo senso anche la scienza può dirsi superiore all'anima. È vero però che nessun essere concreto è superiore allo spirito intelligente, all'infuori di Dio.

[Tante verità di cognizione dunque (verità logiche), quanti sono gli intelletti e i loro atti distinti, obiettivamente differenti. Ma altresì una sola verità delle cose (verità ontologica) essa equivale alla entità e alla bontà con le quali realmente si identifica, differendo solo concettualmente. Anche gli intelletti creati sono veri di questa verità ontologica. Infatti la verità formale che essi possiedono è anch'essa misurata ed è derivata dall'intelletto divino.]

Iª q. 16 a. 6, ad 2 argumentum

L'affermazione di S. Anselmo è giusta nel senso che le cose si dicono vere in rapporto alla divina intelligenza.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la verità creata sia eterna.

Iª q. 16 a. 7, arg. 1

Infatti: Dice **S. Agostino** che niente è più eterno della nozione del circolo o dell'affermazione che due più tre fa cinque. Ora, la verità di tutte queste cose è una verità creata. Dunque la verità creata è eterna.

Iª q. 16 a. 7, arg. 2

Tutto ciò che è sempre, è eterno. Ora, gli universali sono dovunque e sempre. Dunque sono eterni. Dunque anche il vero, che è sommamente universale.

Iª q. 16 a. 7, arg. 3

Ciò che è vero presentemente, fu sempre vero che lo sarebbe stato. Ma come è verità creata la verità di una proposizione al presente, così lo è la verità di una proposizione al futuro. Dunque qualche verità creata è eterna.

Iª q. 16 a. 7, arg. 4

Tutto ciò che è senza principio e senza fine, è eterno. **Ora, la verità degli enunciati è senza cominciamento e senza fine.** Poiché **se la verità ha cominciato a essere** mentre prima non era, **era vero** in quel tempo che la verità non c'era: e sicuramente **era vero** in forza di una verità, e così la verità c'era prima di avere inizio. Parimente, se si ammette che la verità abbia fine, ne viene che esisterà dopo di aver cessato di essere, perché sarà vero allora che la verità non c'è. **Dunque la verità è eterna.**

Iª q. 16 a. 7. SED CONTRA:

Dio solo è eterno, come abbiamo già dimostrato (q.10, a. 3).

Iª q. 16 a. 7. RESPONDEO:

La verità degli enunciati non è altro che la verità dell'intelletto. Infatti un enunciato può essere nella mente e nella parola. Secondo che è nella mente, esso ha di per sé la verità; ma secondo che è nella parola si dice vero in quanto esprime la verità della mente, non già per una qualche verità che risieda nella proposizione come in un soggetto. Così l'orina è detta sana, non per una sanità che sia in essa, ma per la sanità dell'animale, della quale è segno. Del resto anche sopra abbiamo spiegato che le cose si denominano vere dalla verità dell'intelletto. Per cui se non vi fosse nessuna mente eterna, non vi sarebbe alcuna verità eterna. Ma siccome **il solo intelletto divino è eterno, soltanto in esso la verità trova la sua eternità**. Né per questo si può concludere che vi sia qualche altra cosa di eterno oltre Dio: perché la verità della divina intelligenza è Dio medesimo, come già si è dimostrato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 16 a. 7, ad 1 argumentum

La nozione del circolo e l'affermazione che due più tre fa cinque, **hanno la loro eternità nella mente di Dio.**

Iª q. 16 a. 7, ad 2 argumentum

Che una cosa sia sempre e dovunque, si può intendere in due modi. O perché ha in sé onde estendersi a ogni tempo e a ogni luogo; e in tal senso compete a Dio. Oppure nel senso che non ha in sé un elemento che la determini a un punto dello spazio o del tempo [piuttosto che a un altro]: nella stessa maniera che la materia prima è detta una, non perché abbia una determinata forma, come l'uomo il quale è uno per l'unità di una sola forma, ma per la eliminazione di tutte le forme atte a distinguere. E in questo senso di ogni universale si dice che è dovunque e sempre, in quanto gli universali astraggono dallo spazio e dal tempo. Ma da ciò non segue che essi siano eterni se non nell'intelletto, dato che ve ne sia uno eterno.

Iª q. 16 a. 7, ad 3 argumentum

Quello che esiste ora, prima di esistere era cosa futura, perché esisteva una causa, capace di produrlo. Quindi, tolta la causa, la sua produzione non sarebbe stata cosa futura. Ora, soltanto la causa prima è eterna. Perciò non ne segue che sarebbe stato sempre vero che le cose attualmente esistenti dovessero essere nel futuro, se non dipendentemente dalla causa eterna. E tale causa è solo Dio.

Iª q. 16 a. 7, ad 4 argumentum

Siccome il nostro intelletto non è eterno, neppure è eterna la verità degli enunciati che noi formiamo, ma ha cominciato a essere a un dato momento. Prima quindi che tale verità fosse, non era vera l'affermazione che essa non esisteva se non a causa dell'intelletto divino, nel quale la verità è eterna. Ma in questo momento è vero dire che quella verità allora non

esisteva. Quest'ultima affermazione però non è vera se non in forza di quella verità che adesso è nel nostro intelletto, non già in forza di una verità oggettiva della cosa. Perché **si tratta di una verità che ha per oggetto il non ente: e il non ente non può esser vero in forza di se stesso**, ma solo in forza dell'intelletto che lo concepisce. Quindi è vero dire che la verità non esisteva, soltanto perché noi apprendiamo la non esistenza della medesima come anteriore alla sua esistenza.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la verità sia immutabile.

Iª q. 16 a. 8, arg. 1

Infatti: S. Agostino dice che la Verità non è come la mente, perché altrimenti sarebbe mutabile al pari di essa.

Iª q. 16 a. 8, arg. 2

Ciò che resta dopo ogni cambiamento è immutabile: come la materia prima, la quale non si può né generare né corrompere, perché essa permane dopo tutte le generazioni e le corruzioni. Ora, la verità rimane dopo ogni mutamento, perché dopo ogni mutazione è sempre vero il dire; tale cosa è o non è. Dunque la verità è immutabile.

Iª q. 16 a. 8, arg. 3

Se la verità di una proposizione potesse mutare ciò avverrebbe specialmente quando cambia la cosa. Ma proprio in questo caso non si ha mutamento. Infatti, dice **S. Anselmo** che la verità è una certa rettitudine [o fedeltà] consistente nella conformità di una cosa con l'idea corrispondente che è nella mente divina. Ora, questa proposizione, Socrate siede, riceve dalla mente divina di significare che Socrate siede: cosa che significherà anche quando Socrate non sarà più seduto. Dunque la verità della proposizione in nessun modo cambia.

Iª q. 16 a. 8, arg. 4

Ove una è la causa, avremo anche un identico effetto. Ora, un solo e identico fatto è causa di queste tre proposizioni: Socrate siede, sederà, sedette. Per conseguenza la verità di esse è la medesima. E siccome una delle tre bisogna che sia vera, ne segue che la verità di queste proposizioni rimane immutabile, e per la stessa ragione la verità di ogni altra proposizione.

Iª q. 16 a. 8. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 11, 2** si dice: «Le verità sono venute meno tra i figli degli uomini».

Iª q. 16 a. 8. RESPONDEO:

Come si è detto sopra, la verità propriamente è soltanto nell'intelletto; mentre le cose si dicono vere in rapporto alla verità che si trova in un'intelligenza. Quindi **la mutabilità del vero va ricercata in relazione all'intelletto, la cui verità consiste nella conformità con le cose conosciute.** Ora, questa conformità può variare in due maniere, come ogni altro confronto, cioè per il cambiamento dell'uno o dell'altro termine. Perciò per parte dell'intelligenza la verità cambia se, restando la cosa immutata, uno se ne forma una opinione diversa: varierà egualmente se, restando invariata l'opinione, cambia la cosa. In ambedue i casi c'è mutamento **dal vero al falso**.

Se dunque si dà un'intelligenza nella quale **non vi sia l'alternarsi di opinioni**, e **al cui sguardo non sia cosa che possa sfuggire**, la verità in questa intelligenza è immutabile. **Ebbene, tale è la divina intelligenza**, come risulta dagli articoli precedenti. **La verità dell'intelletto divino è dunque immutabile, mentre quella del nostro intelletto è mutabile.** Non che essa sia il soggetto di queste mutazioni, ma [si ha il mutamento] a motivo del nostro intelletto che passa dalla verità alla falsità; in questa maniera infatti sono mutabili le forme. Ma la verità dell'intelletto divino è del tutto immutabile, perché dipende da essa che le cose create possano dirsi vere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 16 a. 8, ad 1 argumentum

In quel passo S. Agostino parla della verità divina.

Iª q. 16 a. 8, ad 2 argumentum

Il vero e l'ente si identificano. Quindi, come l'ente non viene generato né si corrompe di per se stesso, ma indirettamente, in quanto questo o quel soggetto viene distrutto o generato, come dice Aristotele: così la verità cambia, non perché non resti nessuna verità, ma perché la verità che prima esisteva, non esiste più.

Iª q. 16 a. 8, ad 3 argumentum

La proposizione non è vera soltanto come sono vere le altre cose, cioè in quanto attuano quello che per esse è stato ordinato dalla mente divina; ma è detta vera anche in un suo modo particolare, in quanto significa **la verità dell'intelletto, la quale consiste nella conformità tra l'intelletto e la cosa**. Se scompare questa conformità, cambia la verità dell'opinione, e per conseguenza la verità della proposizione. Perciò questa proposizione: Socrate siede, finché Socrate di fatto siede, è vera doppiamente: vera di **verità ontologica**, in quanto è una data espressione verbale; vera per il significato [**verità logica**], in quanto esprime una opinione vera. Ma **se Socrate si alza, la prima verità rimane, la seconda invece viene distrutta**.

Iª q. 16 a. 8, ad 4 argumentum

Il sedersi di Socrate, che **è la causa** della verità di questa proposizione, Socrate siede, **non si può considerare allo stesso modo quando Socrate siede e dopo che è stato seduto e prima che sedesse.** Quindi anche **la verità da esso causata presenta aspetti diversi [rispetto al tempo],** e si esprime in diverse maniere nelle tre proposizioni: al presente, al passato e al futuro. Perciò **non ne viene che, restando vera una delle tre proposizioni, resti invariabile un'unica verità.**

Prima parte, Questione 17

Proemio

E ora trattiamo della falsità. In proposito si pongono quattro quesiti:
1. Se la falsità sia nelle cose;
2. Se sia nei sensi;
3. Se sia nell'intelletto;
4. Sull'opposizione tra il vero e il falso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la falsità non sia nelle cose.

Iª q. 17 a. 1, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice: «Se il vero è [tutto] ciò che è, si potrebbe concludere, a dispetto di tutti, che non c'è posto per la falsità».

Iª q. 17 a. 1, arg. 2

Falso vien da **fallere**, **ingannare**. Ma le cose non ingannano, come assicura **S. Agostino**, «perché non mostrano altro che il loro volto». Dunque il falso non si trova nelle cose.

Iª q. 17 a. 1, arg. 3

Diciamo che il vero si trova nelle cose per il rapporto di esse con l'intelligenza divina, come abbiamo detto sopra [q.16, a.1]. Ora, ogni cosa in quanto è, imita Dio. Dunque ogni cosa è vera senza falsità; Perciò nessuna cosa è falsa.

Iª q. 17 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino dice: «ogni corpo è un vero corpo e insieme una falsa unità»; perché **imita l'unità**, **ma non è un'unità**. Ora, ciascuna cosa **imita la bontà di Dio, ma senza raggiungerla**. Dunque in tutte le cose c'è della falsità.

Iª q. 17 a. 1. RESPONDEO:

Siccome il vero e il falso sono opposti tra loro, e d'altra parte gli opposti riguardano sempre un medesimo soggetto, è necessario anzitutto ricercare la falsità dove si trova formalmente la verità, cioè nell'intelletto. Nelle cose poi non c'è né verità né falsità, se non in rapporto all'intelletto. E siccome ogni essere acquista delle denominazioni assolute dalle sue proprietà inseparabili; mentre per quelle occasionali e accessorie non acquista che delle denominazioni relative; una cosa si potrebbe denominare falsa in senso assoluto solo in rapporto all'intelletto da cui dipende, e al quale necessariamente si riferisce, mentre riguardo ad altri intelletti, con i quali ha un rapporto soltanto occasionale, non si potrebbe dire falsa se non in senso relativo.

A) Orbene, **le cose esistenti in natura dipendono dalla mente divina**, come dalla mente umana dipendono i prodotti dell'arte. Ora, **i prodotti dell'arte si dicono falsi** in modo assoluto e per se stessi nella misura che si discostano dalla forma voluta dall'arte: e così di un artista si dice che fa un'opera falsa, quando viene meno alle regole dell'arte. Ma in questo senso **non è possibile trovare falsità nelle cose dipendenti da Dio**, considerate in rapporto all'intelligenza divina, perché tutto ciò che è in esse, procede dalle disposizioni di questa medesima intelligenza divina. Vi è un'eccezione, forse, per gli **esseri dotati di libertà**, i quali hanno il potere di sottrarsi alle disposizioni della mente di Dio. E in ciò consiste **il male [morale**, la] colpa; e per questo i peccati nella Scrittura sono chiamati falsità e menzogne. Nei **Salmi, 4,3** p. es., si dice: «Fino a quando amerete voi la vanità e cercherete la menzogna?». Così, viceversa, un'azione virtuosa è denominata verità della vita, in quanto è subordinazione ai divini intendimenti, secondo l'espressione del Vangelo, **Giovanni, 3, 21**: «Chi fa la verità viene alla luce».

B) Ma considerate **le cose esistenti in natura rispetto al nostro intelletto**, verso il quale non hanno un rapporto essenziale, possono dirsi false non in senso assoluto, bensì relativo. E ciò avviene in due maniere:

I- Prima di tutto a motivo del **nostro modo di rappresentarci l'oggetto**: e così chiameremo **falso nelle cose ciò che se ne dice o se ne pensa falsamente**. In questo senso qualsiasi cosa può essere dichiarata falsa per quello che in essa non c'è, come quando diciamo con **Aristotele** che il diametro è un falso commensurabile, o con **S. Agostino** che l'attore è un falso Ettore. E inversamente qualsiasi cosa può dirsi vera per le proprietà che ad essa appartengono.

II- In secondo luogo, **perché può causare [la falsità].** In tal senso si dice falsa quella cosa che sembra nata fatta per produrre di sé una falsa opinione. Infatti, essendo per noi naturale il giudicare delle cose secondo le loro apparenze esterne, dato che le nostre cognizioni hanno origine dal senso, il quale ha per oggetto proprio ed essenziale le qualità esteriori, ne consegue che certe cose le quali somigliano ad altre all'apparenza esterna, rispetto a queste son dette false: p, es., il **fiele** è un falso **miele**, e lo **stagno** è un falso **argento**. E per questo motivo **S. Agostino** dice che «noi chiamiamo false quelle cose che hanno l'apparenza del vero». E il **Filosofo** asserisce che si dicono false «quelle cose che per natura sembrano fatte apposta per apparire di altra qualità o di altra natura».

III- E in quest'ultimo senso si dice falso chi è amante di opinioni e locuzioni false. Non già chi ha soltanto la capacità di pensarle e di formularle, che altrimenti, come nota Aristotele, anche i sapienti e gli scienziati sarebbero dei falsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 17 a. 1, ad 1 argumentum

Rispetto alla [nostra] intelligenza una cosa è vera per quello che è, falsa per quello che non è. Cosicché «un vero attore è un Ettore falso», come dice **S. Agostino**. E quindi **per il fatto che nelle cose c'è un certo non essere, si trova in esse una certa falsità.**

Iª q. 17 a. 1, ad 2 argumentum

Le cose di per sé non ingannano, ma solo casualmente. Infatti esse danno **occasione d'inganno** per la somiglianza che hanno con altre, delle quali non possiedono la natura.

Iª q. 17 a. 1, ad 3 argumentum

Le cose non sono dette false rispetto all'intelligenza divina, ciò che le renderebbe **false in senso assoluto**; ma solo **rispetto al nostro intelletto**: e ciò significa che sono false **in senso relativo.**

Iª q. 17 a. 1, ad 4 argumentum

Per quel che si obbietta nell'argomento in contrario, diciamo che una somiglianza o una rappresentazione difettosa non riveste carattere di falsità se non in quanto porge l'occasione a delle opinioni false. Quindi non basta che vi sia somiglianza perché una cosa si possa chiamare falsa, ma vi deve essere una tale somiglianza da provocare, non in qualcuno, bensì nella maggior parte dei casi, un apprezzamento sbagliato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nei sensi non vi sia falsità.

Iª q. 17 a. 2, arg. 1

Infatti: Scrive **S. Agostino**: «Se tutti i sensi corporei manifestano le loro impressioni, io non so che cosa dobbiamo esigere di più da essi». E così pare che da essi non siamo tratti in inganno. Dunque nei sensi non c'è falsità.

Iª q. 17 a. 2, arg. 2

Il **Filosofo** dice che «l'errore non è proprio del senso ma della fantasia».

Iª q. 17 a. 2, arg. 3

Il vero e il falso si trovano soltanto in ciò che è composto, non in ciò che è semplice. Ora, comporre e dividere non appartiene ai sensi. Dunque nel senso non si dà errore.

Iª q. 17 a. 2. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: «E evidente che noi in tutti i nostri sensi siamo tratti in inganno da fallaci apparenze».

Iª q. 17 a. 2. RESPONDEO:

Non si deve ricercare la falsità nei sensi se non nel modo stesso in cui vi si trova la verità. Ora, come si è detto altrove, la verità non si trova nei sensi, in modo da avere essi la consapevolezza della verità; ma in quanto essi hanno un'esatta percezione degli oggetti sensibili. E ciò avviene per il fatto che i sensi apprendono le cose come sono. Quindi **accade che la falsità si trovi nei sensi perché questi percepiscono o giudicano le cose diversamente da quello che sono**.
Ora [i sensi] in tanto possono conoscere le cose, in quanto vi si trova l'immagine di esse. **L'immagine poi di un oggetto può trovarsi nel sensi in tre maniere:**

- primo, **direttamente e in forza di se stessa** come [avviene per] i sensibili propri, p. es., l'immagine del colore nella vista;

- secondo, **in forza di se stessa ma non direttamente**, come [per] i sensibili comuni, p. es., nella vista c'è l'immagine della grandezza e della figura;

- terzo, **né direttamente, né in forza di se stessa**, ma impropriamente, così nella vista c'è l'immagine dell'uomo, non in quanto uomo, ma in quanto tale oggetto colorato di fatto è un uomo.

Circa i sensibili propri il senso non cade in errore se non accidentalmente e di rado, cioè a dire a motivo della cattiva disposizione degli organi, che non ricevono convenientemente la forma sensibile; come è di tutti gli esseri che subiscono un'azione, i quali per una qualche indisposizione ricevono in modo difettoso l'impressione di chi opera in essi. Infatti capita ai malati, che hanno la lingua cattiva, di sentire amare le cose dolci.

Riguardo ai sensibili comuni e ai sensibili impropri i sensi, anche quando sono ben disposti, possono sbagliare, perché quelli non cadono per se stessi e direttamente sotto i sensi, ma solo accidentalmente e indirettamente, in quanto hanno attinenza con altre cose.

[Oggetto proprio dei sensi è la realtà sensibile in quanto sensibile, ma la realtà sensibile esistente non è pura qualità sensibile: un oggetto colorato o sonoro non è puro colore o puro suono, ma è un ente che ha una determinata natura, è mela, è coleottero, è uomo; e in moto o in quiete, con una forma o figura caratteristica. Si può dire che cade sotto la percezione dei sensi così come esso è, con tutto quello che gli appartiene, ma, propriamente parlando, cade sotto la percezione dell'occhio in quanto colorato, sotto quella dell'udito in quanto sonoro e così via. Forma, grandezza, moto, quiete sono sensibili comuni, cioè sono oggetto di più sensi. La vita vegetativa invece propria della mela, quella sensitiva propria del coleottero, quella razionale propria dell'uomo e la sostanzialità stessa di questi oggetti, non cade propriamente sotto la percezione di nessun senso, ma sotto la percezione dell'intelletto; in diretta connessione tuttavia con l'oggetto sensibile. Da questa considerazione deriva la distinzione degli oggetti sensibili in: ***sensibili propri****, quelli che cadono sotto la percezione di un solo senso a esclusione di altri, così il colorato è oggetto della vista;* ***sensibili comuni****, quelli che cadono non sotto uno solo ma sotto diversi sensi, così è la figura, un sensibile comune che cade sotto la vista e sotto il tatto;* ***sensibili per accidens o impropri,*** *così la vita di un animale che io vedo, è un sensibile improprio, oggetto*

proprio dell'intelletto, ma percepito immediatamente nell'oggetto sensibile, affermato per così dire nell'attività stessa dei sensi.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 17 a. 2, ad 1 argumentum

Ricevere l'impressione, per i sensi, è lo stesso che sentire. Quindi, dal momento che i **sensi** ci manifestano le loro **impressioni** ne viene che noi non ci inganniamo quando giudichiamo di sentire qualche cosa. Ma siccome talora i sensi ricevono un'impressione che non corrisponde alle **cose reali**, ne viene che ce le presentano in maniera inadeguata. Perciò **siamo ingannati dai sensi riguardo alle cose non riguardo al sentire stesso.**

Iª q. 17 a. 2, ad 2 argumentum

Si dice che l'errore non è proprio dei sensi, perché i sensi non si ingannano circa l'oggetto proprio. Quindi in un'altra traduzione si dice più chiaramente che «i sensi non errano circa il sensibile proprio». Si attribuisce invece l'errore alla fantasia, perché rappresenta l'immagine delle cose anche assenti: per cui, quando uno considera l'immagine della cosa come se fosse la cosa stessa, ne risulta una falsità. E per questo anche **il Filosofo** dice che le ombre, le pitture e i sogni sono delle falsità, perché gli oggetti, dei quali presentano l'immagine, non esistono.

Iª q. 17 a. 2, ad 3 argumentum

L'argomento prova solo che la falsità non è nel senso come in un soggetto che conosce il vero e il falso.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la falsità non sia nell'intelletto.

Iª q. 17 a. 3, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice «chi sbaglia non ha la cognizione della cosa in cui sbaglia». Ora, la falsità si dovrebbe attribuire proprio a una conoscenza sbagliata. Dunque nella mente non può mai esserci falsità.

Iª q. 17 a. 3, arg. 2

Il Filosofo dice che «l'intelletto è sempre vero». Dunque in esso non si trova il falso.

Iª q. 17 a. 3. SED CONTRA:

Aristotele dice che «dove si verificano combinazioni di concetti, ivi si trova il vero e il falso». Ora, le combinazioni dei concetti si verificano nell'intelletto. Dunque il vero e il falso si trovano nell'intelletto.

Iª q. 17 a. 3. RESPONDEO:

Come ciascuna cosa ha l'esistenza in forza della propria forma, così ogni potenza conoscitiva ha l'atto del conoscere mediante l'immagine della cosa conosciuta. Quindi, come le cose naturali non possono perdere l'essere che hanno in forza della loro forma, e possono invece perdere certe qualità accidentali o complementari, p. es., l'uomo potrà non avere più i due piedi, ma non cessare di essere uomo; così la potenza conoscitiva mai potrà venir meno nella conoscenza relativamente all'oggetto dalla cui immagine è informata; lo può invece rispetto a quei dati che l'accompagnano o le si aggiungono. Così la vista, come già vedemmo, non si inganna circa il sensibile proprio, s'inganna però circa i sensibili comuni, a quello connessi, e circa i sensibili impropri.

Ora, come i **sensi** sono informati direttamente dall'immagine dei **sensibili propri**, così **l'intelletto è attuato direttamente dall'immagine dell'essenza della cosa**. Quindi l'intelletto **non può errare relativamente all'essenza delle cose**, come neanche i sensi rispetto ai sensibili propri.

Invece, nell'unire o nel separare [tra loro] dei concetti, può ingannarsi, quando attribuisce all'oggetto, di cui conosce la natura, qualche cosa che è ad essa estranea, o addirittura opposta. Difatti l'intelletto nel giudicare di tali cose si trova come i sensi nel giudicare dei sensibili comuni o di quelli impropri. Vi è tuttavia una differenza: come sopra si è detto a proposito della verità, il falso può trovarsi nell'intelletto non solo perché la conoscenza dell'intelletto è falsa, ma perché **l'intelletto conosce tale falsità**, come conosce la verità; **nei sensi invece il falso non vi si trova in quanto conosciuto,** come si è detto.

La falsità propriamente **si trova** nell'intelletto solo quando unisce dei concetti [**nel giudizio**], tuttavia può trovarsi accidentalmente anche **nella semplice apprensione**, mediante la quale l'intelletto conosce le essenze, perché vi si possono nascondere delle composizioni di concetti. E ciò può avvenire in due modi: o perché l'intelletto attribuisce a una cosa la definizione di un'altra, p. es., se attribuisce all'uomo la definizione del circolo, e in questo caso la definizione di una cosa diventa falsa applicata a un'altra: oppure perché in una definizione unisce delle parti che non possono stare insieme; e in tal caso la definizione è falsa non solo relativamente a quella data cosa, ma in se stessa. Quando, p. es., l'intelletto forma questa definizione, animale ragionevole quadrupede, nel definire così è falso, perché è falso quando esprime [in un giudizio] questa unione di concetti, un certo animale ragionevole è un quadrupede. Perciò quando si tratta di conoscere delle quiddità o nature semplici l'intelletto non può essere falso: o è vero, o non conosce assolutamente niente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 17 a. 3, ad 1 argumentum

L'oggetto proprio dell'intelletto è la quiddità o essenza delle cose, quindi, a rigore, si dice di conoscere una data cosa, solo quando giudichiamo di essa, riportandoci alla sua essenza o

natura, come accade nelle dimostrazioni, fatte senza alcun errore. In questo ultimo senso va inteso il detto di S. Agostino che «chi sbaglia non ha cognizione della cosa in cui sbaglia»: non già che non si possa sbagliare in nessuna operazione della mente.

Iª q. 17 a. 3, ad 2 argumentum

L'intelletto, come non subisce inganno circa la **natura delle cose**, così, per la stessa ragione, è sempre retto relativamente ai **primi principi**. Difatti sono principi di per sé evidenti quelli, che si conoscono non appena ne abbiamo capiti i termini, perché il loro predicato è incluso nella definizione del soggetto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **vero e il falso non siano contrari**.

Iª q. 17 a. 4, arg. 1

Infatti: Il vero e il falso si oppongono come ciò che è e ciò che non è**:** **S. Agostino**, difatti, dice che il vero è ciò che è. Ora, ciò che è e ciò che non è non si oppongono come contrari *[ma come contradditori]*. Dunque il vero e il falso non sono contrari.

Iª q. 17 a. 4, arg. 2

Uno dei contrari non è nell'altro. Ora, il falso è nel vero, perché, al dire di **S. Agostino**, «un attore non sarebbe un falso Ettore, se non fosse un vero attore». Dunque il vero e il falso non sono tra loro contrari.

Iª q. 17 a. 4, arg. 3

In Dio non vi è alcuna contrarietà, poiché, come osserva **S. Agostino**, niente è contrario alla sostanza divina. Ora, il falso si oppone a Dio: infatti nella sacra Scrittura l'idolo è chiamato menzogna: «Essi hanno abbracciato la menzogna» **(Geremia, 8, 5),** cioè «gli idoli », spiega la **Glossa**. Dunque il vero e il falso non sono contrari.

Iª q. 17 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che l'**opinione** falsa è contraria all'**opinione** vera.

Iª q. 17 a. 4. RESPONDEO:

Il vero e il falso si oppongono come contrari, non già secondo la tesi di alcuni, come l'affermazione e la negazione ***[come contradditori]***. Per convincersene si osservi che la negazione non importa cosa alcuna né viene a determinare un dato soggetto *[posso dire: l'albero non vede, l'erba non vede, il niente non vede…]*; e per questo motivo essa si può attribuire sia all'ente che al non ente, come, p. es., il non vedere e il non essere seduto.

Neppure la **privazione** importa qualche cosa, ma determina un soggetto; perché essa, al dire di **Aristotele** è negazione in un soggetto: cieco, p. es., non si dice se non di chi è nato per vedere.

La **contrarietà** invece importa l'idea di qualche cosa, e insieme determina un soggetto; così il nero è una specie di colore [e si trova in un corpo].

- **Ora, il falso importa qualche cosa**. La falsità infatti esiste, al dire di **Aristotele**, perché una data cosa vien detta o creduta essere quello che non è, o non essere quello che è. E in realtà, come il vero importa un concetto adeguato alla cosa, così il falso importa un concetto non adeguato alla cosa stessa. **È evidente quindi che il vero e il falso sono tra loro contrari.**

[Contrarietà qui è presa in sé in senso strettamente filosofico. E' una delle quattro forme di opposizione dei concetti, studiate nella Logica. Le altre sono l'opposizione contraddittoria, la privativa a cui San Tommaso accenna nell'articolo, e la relativa.

*- **L'opposizione relativa** si ha tra i termini di una relazione, per esempio tra padre e figlio. In questa forma di opposizione i due termini, pur opponendosi, non si escludono, ma si implicano a vicenda.*

*- **L'opposizione privativa** si ha tra una perfezione richiesta o dovuta in un soggetto, e la sua carenza; così, per esempio, la cecità nell'animale si oppone privativamente alla vista. Essa nega la vista, ma si trova nel medesimo soggetto della vista.*

*- **L'opposizione contradditoria**, si ha tra l'essere e il non essere: vale a dire quando la negazione toglie tutto quello che l'affermazione pone, per esempio uomo-non uomo, vista-non vista.*

*- **La contraria** infine ha luogo tra due qualità che non possono insieme coesistere nello stesso soggetto, ma possono trovarcisi in tempi diversi, per esempio bianco, nero; dotto, ignorante. San Tommaso si domanda di che genere sia l'opposizione tra vero e falso]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 17 a. 4, ad 1 argumentum

Ciò che è nella realtà costituisce la **verità delle cose**; ma ciò che è in quanto conosciuto costituisce la **verità dell'intelletto**, nel quale la verità si trova primariamente. Quindi **anche il falso è** ciò che non è, [però] in quanto conosciuto.

Ora, apprendere che una data cosa è *[vero]*, e apprendere che non è *[falso]*, segna una **contrarietà**; cosicché il Filosofo può dimostrare che l'affermazione, il bene è bene, è contraria a quest'altra, il bene non è bene.

Iª q. 17 a. 4, ad 2 argumentum

Una falsità non **poggia** sul vero che è il suo contrario, come neppure **un male** poggia sul bene ad esso contrario; ma **sul soggetto** [di questi loro contrari]. Ciò accade, nell'un caso e

nell'altro, perché il vero e il bene sono universali, e coincidono con l'ente. Quindi, come ogni privazione si fonda sopra un soggetto che è ente, così ogni male poggia su **qualche** bene, e ogni falsità poggia su **qualche** verità.

Iª q. 17 a. 4, ad 3 argumentum

I contrari e i termini che si oppongono escludendosi l'un l'altro si riferiscono sempre allo stesso soggetto. Quindi niente vi può essere di contrario a Dio considerato in se stesso, né riguardo alla sua bontà, né riguardo alla sua verità, perché nel suo intelletto non vi può essere errore. Ma **nel nostro pensiero Dio ha un suo contrario**, poiché alla vera opinione di Dio si oppone la falsa opinione.

E in questo senso gli idoli sono chiamati menzogne opposte alla verità divina, perché la falsa opinione che si ha degli idoli è contraria all'opinione vera riguardante l'unità di Dio.

Prima parte, Questione 18

Proemio

L'intendere è una delle proprietà dei viventi, quindi dopo lo studio della **scienza** e dell'**intelletto** di Dio, bisogna considerarne la **vita**. Al riguardo si fanno quattro quesiti:

1. Quali esseri sono viventi;
2. Che cosa è la vita;
3. Se la vita conviene a Dio;
4. Se tutte le cose sono vita in Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il vivere appartenga a tutti gli esseri che sono in natura.

Iª q. 18 a. 1, arg. 1

Infatti: Il **Filosofo** dice che "il **movimento è come una corta vita** per tutti gli esseri esistenti in natura". Ora, tutte le cose partecipano del movimento. Dunque tutte le cose naturali partecipano della vita.

Iª q. 18 a. 1, arg. 2

Si dice che le piante vivono in quanto hanno in se stesse il principio del **movimento di sviluppo e di decrescenza.** Ora, il moto locale è più perfetto e per natura anteriore al moto di sviluppo e di decrescenza, come lo prova Aristotele. Ma poiché tutti i corpi fisici hanno un principio di movimento locale, è chiaro che tutti vivono.

Iª q. 18 a. 1, arg. 3

Tra tutti i corpi fisici i più imperfetti sono gli elementi. Ma ad essi si attribuisce la vita: si parla, infatti, **di acque vive**. Dunque a più forte ragione hanno vita gli altri corpi fisici.

Iª q. 18 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi dice che "nelle piante rimane come l'ultima eco della vita". Dal che si può dedurre che le piante occupano l'ultimo gradino della vita. Ora, i corpi inanimati sono al di sotto delle piante, e quindi ad essi non si può attribuire la vita.

Iª q. 18 a. 1. RESPONDEO:

Dagli esseri che possiedono con evidenza la vita si può dedurre quali realmente vivano e quali non vivano. Ora, gli esseri che possiedono con evidenza la vita sono gli animali: infatti, osserva **Aristotele**, "negli animali la vita è evidente". Perciò noi dobbiamo distinguere gli esseri viventi dai non viventi in base a quella proprietà per cui diciamo che gli animali vivono. E questa è il segno che per primo rivela la vita e ne attesta la presenza fino all'ultimo. Ora, noi diciamo che un animale vive appena comincia a muoversi, e si pensa che in esso perduri la vita finché si manifesta tale movimento; e quando non si muove più da sé e vien mosso soltanto da altri, allora si dice che l'animale è morto per mancanza di vita. Da ciò si vede che propriamente sono viventi quegli esseri che comunque si muovono da sé, sia che il termine moto si prenda in senso proprio, in quanto è atto di cosa imperfetta, cioè di cosa che si trova in potenza; sia che si prenda in un senso più largo in quanto moto è atto di cosa perfetta, nel quale senso anche l'intendere e il sentire è chiamato moto, come nota Aristotele. E così diremo viventi tutti gli esseri che **si determinano da sé medesimi al movimento o a qualche operazione**: quegli esseri, invece, che per loro natura non hanno di potersi determinare da se stessi al movimento o all'operazione, non possono dirsi viventi se non per una certa **analogia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 18 a. 1, ad 1 argumentum

Il detto del Filosofo si può intendere o del primo moto, cioè di quello dei corpi celesti; o del moto in generale. Nell'uno e nell'altro caso, **il movimento è come una certa vita dei corpi**

fisici in **senso metaforico, non in senso proprio**. Il moto del cielo, infatti, nell'insieme di tutte le nature corporee si può paragonare al moto del cuore nell'animale, mediante il quale si conserva la vita. Parimente, ogni altro movimento che si verifica nell'ordine naturale ha una certa somiglianza con un'operazione vitale. Quindi, se tutto l'universo corporeo fosse come un solo animale, in maniera che tale movimento derivasse da un unico principio intrinseco, secondo la supposizione di alcuni, ne verrebbe che tale movimento sarebbe la vita di tutti i corpi fisici.

Iª q. 18 a. 1, ad 2 argumentum

Il movimento non conviene ai **corpi pesanti e leggeri** se non in quanto sono **fuori delle loro posizioni connaturali,** cioè perché si trovano fuori del loro proprio luogo, poiché quando sono nel loro luogo naturale, stanno in riposo. **Le piante**, viceversa, e gli altri esseri viventi si muovono con moto vitale proprio perché sono nel loro stato naturale, e non perché si sforzano di giungervi o di discostarsene: anzi, a misura che si discostano da tale movimento, si allontanano dal loro stato naturale. - Inoltre, i corpi **gravi e leggeri** son mossi da un motore estrinseco che, generandoli, dà loro la forma, o elimina l'ostacolo (del loro movimento), come dice Aristotele. **E, per conseguenza, essi non si muovono da sé, come i corpi viventi.**

Iª q. 18 a. 1, ad 3 argumentum

Si dicono acque vive quelle che hanno un flusso continuo. Le acque stagnanti, invece, le quali non sono alimentate da una sorgente perenne, sono dette acque morte, come le acque delle cisterne e delle paludi. Ma questo è detto per **metafora,** perché in quanto pare che si muovano hanno una certa somiglianza con la vita. Peraltro in esse non c'è la vera vita, perché tale movimento non l'hanno da se stesse, ma dal loro **principio generatore**, come avviene del moto dei gravi e dei corpi leggeri.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la vita sia **un'operazione**.

Iª q. 18 a. 2, arg. 1

Infatti: Ogni cosa si divide in parti del medesimo genere. Ora, il vivere si suddivide in certe determinate operazioni, come dimostra **Aristotele**, il quale fa consistere la vita in queste quattro attività: nutrirsi, sentire, muoversi localmente e pensare. Dunque la vita è un'operazione.

Iª q. 18 a. 2, arg. 2

Altra è la **vita attiva** e altra la **vita contemplativa**. Ora, gli uomini di vita contemplativa si differenziano dagli uomini di vita attiva per la diversità di alcune operazioni. Dunque la vita è un'operazione.

Iª q. 18 a. 2, arg. 3

Conoscere Dio è un'operazione. Ora, la vita consiste in questo, come dice il Vangelo: "La vita eterna, consiste nel conoscere Te solo vero Dio". Dunque la vita è un'operazione.

Iª q. 18 a. 2. SED CONTRA:

Dice il **Filosofo**: "Per i viventi, vivere è essere".

Iª q. 18 a. 2. RESPONDEO:

Come risulta da ciò che si è già notato, il nostro intelletto, il quale ha come oggetto proprio di conoscenza l'essenza delle cose, dipende dai sensi, che hanno per oggetto proprio gli accidenti esterni. Ne segue perciò che arriviamo a conoscere l'essenza di una cosa partendo da quello che appare esternamente. E poiché, come abbiamo detto sopra, denominiamo le cose a seconda che le conosciamo, per lo più i nomi che significano l'essenza delle cose derivano dalle proprietà esteriori. Quindi tali nomi, a volte, sono presi rigorosamente per le stesse essenze delle cose, a significar le quali sono stati principalmente destinati: a volte, meno propriamente, si prendono per le stesse qualità da cui hanno avuto origine. Così, p. es., il termine corpo fu scelto per indicare un certo genere di sostanze, perché in esse si trovano le tre dimensioni: e per questo motivo il termine corpo si adopera per designare le tre dimensioni, nel qual senso corpo è una specie della quantità (corpo matematico contrapposto a corpo fisico).

Così deve dirsi della **vita**. La voce vita deriva da un qualche cosa che appare all'esterno e che consiste nel **movimento spontaneo**; **ma questo nome non è adoperato per indicare tale fenomeno, bensì per significare una sostanza alla quale compete, secondo la sua natura, muoversi spontaneamente, o comunque determinarsi all'operazione**. E secondo ciò vivere non è altro che essere in tale natura, e la vita indica la medesima cosa, ma in astratto, come la voce corsa significa il correre in astratto. Quindi il termine vivente non è un attributo accidentale, ma sostanziale. - Qualche volta, tuttavia, il termine vita, in senso meno proprio, si adopera per designare le operazioni della vita, dalle quali è stato desunto; e in tal senso **il Filosofo** dice che "vivere è principalmente sentire ed intendere".

*[I termini **vivere**, **vita**, **vivente** possono essere presi in senso sostanziale e allora indicano la natura specifica cui, a differenza di altre nature, compete muovere se stessa secondo qualcuno dei moti spontanei (nutrirsi, crescere, rigenerarsi, moltiplicare la specie, muoversi localmente). E' la vita o il vivere in **atto primo**, come dicono gli scolastici. Quei termini possono anche esser presi a significare l'esercizio stesso delle attività spontanee proprie della natura vivente, questa è la vita in **atto secondo**, come si esprimono gli scolastici. I due significati hanno tra loro una stretta connessione: noi conosciamo le natura delle cose per mezzo delle attività proprie in cui si manifestano; è la via per noi unica è obbligata, poiché anche per la conoscenza intellettiva siamo tributari dei sensi i quali colgono l'essere fisico in concreto, soltanto nelle sue apparenze e all'esterno L'intelletto che cerca di penetrare fino all'essenza, ossia fino alla ragione stessa del concreto apparire fenomenico, è sempre legato per necessaria referenza all'origine prima del suo conoscere]*

[Pur affermando il primato assoluto di Dio come causa principale di tutto quanto la natura produce, S. Tommaso difende, contro le posizioni di Agostino e di Avicenna che riservavano la causalità efficiente o a Dio o alle creature spirituali, l'efficacia dette cause seconde che

operano nella natura. "Che Dio opera in ogni operante fu inteso da alcuni nel senso che nessuna virtù creata possa compiere qualche cosa nel mondo, e che sia Dio solo direttamente a far tutto; cosicché non sarebbe il fuoco a riscaldare, ma Dio nel fuoco, e cosi in tutti gli altri casi. Ma questo è impossibile. Primo, perché sarebbe tolto dal creato il rapporto tra causa ed effetto. Fatto questo che denoterebbe l'impotenza del creatore: perché la capacità di operare deriva negli effetti dalla virtù che li produce. Secondo, perché le facoltà operative che si trovano nelle cose, sarebbero state conferite loro invano, se le cose non potessero far niente per loro mezzo. Anzi, tutte le cose create in certo modo non avrebbero più ragione di essere, se fossero destituite dalla propria attività: poiché ogni ente è per la sua operazione. Infatti le cose meno perfette sono sempre ordinate a quelle più perfette: perciò, come la materia è per la forma, così **la forma che è l'atto primo, è per la sua operazione, che è l'atto secondo; in tal modo l'operazione è il fine delle cose create**. Quindi, l'affermazione che Dio opera in tutte le cose, va intesa in modo da non pregiudicare il fatto che le cose stesse hanno la propria operazione"(I, q. 105, a. 5)].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 18 a. 2, ad 1 argumentum

Il Filosofo, qui, prende il termine vivere per indicare **l'operazione vitale**. - O anche si può dire, assai meglio, che sentire e intendere, ecc., talora si prendono per indicare certe operazioni, tal altra per designare la natura degli esseri così operanti. Dice infatti Aristotele che "essere è sentire o intendere", cioè avere una natura capace di sentire o di intendere. In tal maniera il Filosofo distingue il vivere in quelle quattro forme. In questo mondo inferiore, difatti, vi sono quattro generi di viventi. Alcuni di essi hanno una natura limitata solo all'uso dell'alimento e, conseguentemente, all'aumento e alla generazione; altri vanno più oltre, fino alla sensazione, come gli animali immobili, p. es., le ostriche; altri arrivano anche più in là e vi aggiungono il moto locale, come gli animali perfetti, quali sono i quadrupedi, i volatili e simili; altri, finalmente, hanno in più una natura capace d'intendere, come l'uomo.

Iª q. 18 a. 2, ad 2 argumentum

Opere vitali si dicono quelle i cui principi sono nell'operante, così che questo si determini da sé a tali operazioni. Ora, capita che relativamente ad alcune operazioni, negli uomini, non soltanto vi sono dei **principi naturali**, cioè le facoltà naturali, ma anche altri principi supplementari, cioè gli **abiti**, che inclinano in modo connaturale a certi generi di operazioni, rendendole dilettevoli. E per questo nel parlare chiamiamo **vita di un uomo,** per analogia, **quella tale operazione che per lui è piacevole, verso la quale sente inclinazione**, in cui si esercita, e a cui ordina tutta la sua esistenza: e così si dice che alcuni fanno vita lussuriosa, altri vita onesta. Ora la vita attiva si distingue dalla vita contemplativa, in tal modo. E alla stessa maniera si dice che la vita eterna consiste nel conoscere Dio.

Iª q. 18 a. 2, ad 3 argumentum

E così resta sciolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che a Dio non convenga la vita.

Iª q. 18 a. 3, arg. 1

Infatti: Abbiamo detto che alcune cose vivono perché si muovono da sé. Ora, a Dio non si addice il moto. Dunque neppure la vita.

Iª q. 18 a. 3, arg. 2

In tutti gli esseri che vivono deve trovarsi un principio vitale. Infatti scrive **Aristotele** che "l'anima è causa e principio del corpo vivente". Ora, Dio non ha causa. Dunque a lui non compete la vita.

Iª q. 18 a. 3, arg. 3

Il principio vitale dei viventi che noi conosciamo è (sempre) **un'anima vegetativa**, la quale non si trova che negli **esseri corporei**. Quindi negli esseri incorporei non ci può esser vita.

Iª q. 18 a. 3. SED CONTRA:

Dice il **Salmo, 83, 3**: "Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente".

Iª q. 18 a. 3. RESPONDEO:

A Dio la vita appartiene nel senso più rigoroso del termine. Per capir bene ciò è necessario considerare che, siccome **alcuni esseri si dicono vivi in quanto si determinano da sé all'azione e non sono come mossi da altri, quanto più perfettamente questa spontaneità compete a un soggetto, tanto più perfettamente dovrà trovarsi in esso la vita**. Ora negli esseri che muovono e in quelli soggetti al movimento troviamo tre elementi così disposti. Innanzi tutto il fine muove l'agente; poi vien l'agente principale, il quale opera mediante la sua forma; e infine quest'ultimo talora opera mediante uno strumento, il quale non agisce in virtù della propria forma, ma in forza dell'agente principale: e a questo strumento conviene soltanto eseguire l'azione.

Orbene, vi sono degli esseri che si muovono da sé, non per (acquisire) una forma o per (raggiungere) un fine, cose che hanno dalla natura, ma solo in quanto svolgono un moto; la forma, però, per la quale agiscono e il fine verso il quale tendono sono stati fissati loro dalla natura. Tali sono le piante, le quali, in forza della forma che hanno dalla natura, muovono se stesse col moto di sviluppo e di decrescenza.

Altri esseri vanno più in là, muovono se stessi non soltanto quanto all'esecuzione di un moto, ma anche quanto alla forma, che è il principio del loro movimento, acquistata da loro stessi. Tali sono gli animali, nei quali il principio del movimento è la forma non già infusa dalla natura, ma acquistata mediante i sensi. Quindi quanto più perfetti hanno i sensi, tanto più perfettamente si muovono da sé. Ed infatti, gli animali che possiedono soltanto il senso del

tatto, hanno il solo movimento di dilatazione e di contrazione, p. es., le ostriche, le quali di poco superano il movimento delle piante. Quelli, invece, che hanno facoltà sensitive perfette, e capaci di conoscere non soltanto ciò che è a contatto con essi, ma anche le cose distanti, si muovono verso oggetti remoti spostandosi da un punto all'altro. Ma, sebbene questi animali acquistino mediante i sensi la forma, che è il principio del loro movimento, tuttavia non si prestabiliscono da sé il fine della loro operazione o del loro movimento, ma è loro dato da natura, sotto il cui impulso si muovono a compiere questa o quella operazione mediante la forma appresa coi sensi. Quindi, al di sopra di tali animali vi sono quelli che muovono se stessi anche riguardo al fine, che da se stessi si prestabiliscono. E ciò avviene precisamente in forza della ragione e dell'intelletto, di cui è proprio conoscere la proporzione tra il fine ed i mezzi, e ordinare una cosa all'altra. Perciò il modo più perfetto di vivere è quello degli esseri che son dotati d'intelligenza: perché si muovono più perfettamente. Ed un segno di ciò è che in un solo e medesimo uomo l'intelletto muove le facoltà sensitive, e le facoltà sensitive muovono col loro impero gli organi, i quali eseguono il movimento. Così anche nelle arti: p. es., l'arte che ha il compito di usare la nave, cioè l'arte del navigare, comanda all'arte di progettare la nave, e questa a quella che ha soltanto il compito dell'esecuzione, cioè di disporre tutto il materiale.

Ma sebbene la nostra intelligenza si determini da sé ad alcune cose, altre le vengono prestabilite dalla natura, come i **primi principi**, dai quali non può dissentire, ed il **fine ultimo** che non può non volere. Quindi, sebbene muova se stessa riguardo ad alcune cose, quanto ad altre tuttavia richiede di essere mossa da altri. Perciò quell'essere, la cui natura è lo stesso suo intendere, ed al quale nessun altro determina quello che possiede per natura, dovrà possedere **il supremo grado della vita**. Ora, tale essere è Dio. Perciò in Dio la vita è al sommo grado. Per questo motivo il Filosofo, dopo aver dimostrato che Dio è un essere intelligente, conclude che debba avere in sé perfettissima e sempiterna vita, perché il suo intelletto è perfettissimo e sempre in atto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 18 a. 3, ad 1 argumentum

Vi son **due specie di azioni**, dice **Aristotele**: le une (**transitive**) che passano su un oggetto esterno, come scaldare e segare, ecc.: e altre (**intransitive**) che restano nell'operante, come intendere, sentire e volere. Vi è tra le une e le altre questa differenza, che le prime non formano un perfezionamento dell'agente che muove, ma dell'oggetto che è mosso; le seconde costituiscono un perfezionamento dell'agente. Ora, siccome il moto è atto (o perfezione) dell'ente mobile le azioni della seconda serie, che sono **atto del soggetto operante,** si possono chiamare **moto** di quest'ultimo; ma qui abbiamo solo un'analogia: come il moto è l'atto dell'ente mobile, così l'operazione è l'atto dell'agente, sebbene il moto sia atto di cosa imperfetta, cioè in potenza, e l'operazione (immanente), sia atto di cosa perfetta, cioè (non in potenza ma) in atto, come dice Aristotele. Ora **dato che l'intendere si può chiamare moto**, possiamo dire che chi intende se stesso si muove. Ed in questa maniera anche Platone ha detto che Dio muove se stesso, non nel senso rigoroso di moto, atto di cosa imperfetta.

Iª q. 18 a. 3, ad 2 argumentum

Come Dio si identifica con il suo **essere** ed il suo **intendere**, così si identifica con il suo **vivere**. E per questo motivo la sua vita è tale da non richiedere alcun principio.

Iª q. 18 a. 3, ad 3 argumentum

La vita negli esseri di quaggiù si trova in nature corruttibili, che abbisognano e della generazione per la conservazione della specie, e dell'alimento per la conservazione dell'individuo. E per questo motivo negli esseri di quaggiù non si trova la vita senza l'anima vegetativa. Questo però non ha luogo nei viventi incorruttibili.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non tutte le cose siano vita in Dio.

Iª q. 18 a. 4, arg. 1

Infatti: È detto negli **Atti degli Apostoli, 17, 28**: "In lui viviamo, ci muoviamo e siamo". Ora, non tutte le cose in Dio sono movimento. Dunque non tutte le cose in lui sono vita.

Iª q. 18 a. 4, arg. 2

Tutte le cose sono in Dio come nel loro supremo esemplare. Ora, le immagini devono essere conformi al loro modello. Ma non tutti gli esseri sono viventi considerati nella loro realtà; dunque neppure in Dio sono vita.

Iª q. 18 a. 4, arg. 3

Un essere vivente, osserva **S. Agostino**, è migliore di qualsiasi essere non vivente. Se, dunque, gli esseri che non hanno vita in se stessi, hanno vita in Dio, pare che siano con più verità in Dio che in se stessi. E ciò è falso, dal momento che in se stessi esistono attualmente, in Dio solo potenzialmente.

Iª q. 18 a. 4, arg. 4

Come Dio conosce il bene e le cose che in un dato tempo vengono all'esistenza, così conosce il male e le cose che egli potrebbe fare, ma che mai si compiranno. Se, dunque, tutte le cose sono vita in Dio, perché da lui sono conosciute, sembra che anche il male ed i puri possibili siano vita in lui appunto perché li conosce, E ciò è inammissibile.

Iª q. 18 a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo sta scritto: "Quel che è stato fatto era vita in lui" **(Giovanni, 1, 3-4).**

Iª q. 18 a. 4. RESPONDEO:

Come è già stato detto, **il vivere di Dio è il suo intendere** *[a. 17]*. Ora, **in Dio è tutt'uno intelletto, oggetto intelligibile e intellezione.** Quindi tutto ciò che è in Dio come oggetto

conosciuto, è il vivere stesso e la vita di lui. Ora, siccome tutte le cose che Dio ha fatto sono in lui in quanto conosciute, ne segue che in lui siano **la sua stessa vita divina**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 18 a. 4, ad 1 argumentum

Si può dire che le creature **sono in Dio in due maniere**:

- **primo, in quanto la potenza divina le domina e le conserva**, nello stesso senso in cui diciamo che sono in noi quelle cose che sono in nostro potere. E così si dice che le cose sono in Dio anche in quanto esistono nella realtà. Ed in questa maniera va inteso il detto di S. Paolo: "In lui viviamo, ci muoviamo e siamo"; perché per noi l'essere, la vita e il movimento provengono da Dio.

- **Secondo, si dice che le cose sono in Dio, come oggetto di conoscenza**. In tal senso esse sono in Dio con **le** loro **immagini ideali**, le quali **in Dio altro non sono che la divina essenza**. Perciò le cose che in tal senso sono in Dio si identificano con l'essenza divina. E poiché **l'essenza divina è vita e non moto**, ecco che le cose, secondo questo modo di parlare, in Dio non sono moto, ma vita.

Iª q. 18 a. 4, ad 2 argumentum

La conformità delle copie o immagini col loro modello si verifica rispetto alla forma, non già rispetto al modo di essere. Infatti la forma, talora, ha un modo di essere tutto differente nell'esemplare e nell'immagine: p. es., la forma della casa nella mente dell'artista ha un'esistenza immateriale e intelligibile, mentre nella casa di fatto costruita ha un'esistenza materiale e sensibile. Quindi, anche le immagini ideali delle cose che in natura non sono viventi, nella mente di Dio sono vita, perché nella mente di Dio **hanno l'esistere di Dio.**

Iª q. 18 a. 4, ad 3 argumentum

Se **l'essenza delle cose esistenti** in natura non richiedesse la materia ma soltanto la forma, esse con le loro immagini ideali sarebbero **in tutto e per tutto con più verità nella mente divina che in se stesse.** Per questo motivo Platone, dell'uomo in astratto ne ha fatto l'uomo vero, e dell'uomo materiale, l'uomo per partecipazione. Ora (tenendo presente che) la materia fa parte dell'essenza delle cose naturali, dobbiamo riconoscere che queste, assolutamente parlando hanno un essere più vero nel pensiero di Dio che in se stesse, perché nel pensiero di Dio hanno l'essere increato, in se stesse, invece, l'essere creato. Ma quanto alla loro **realtà concreta**, di uomo, p. es., o di cavallo, esse **sono con più verità nella propria natura che nella mente divina,** perché per avere un vero uomo si richiede un'esistenza materiale, che non si ha nella mente divina. P. es., la casa ha un modo d'essere più nobile nel pensiero dell'artista, che nella materia, ma con più verità si dice casa quella che è attuata nella materia di quella che è nel pensiero, perché l'una è casa in atto, l'altra in potenza.

Iª q. 18 a. 4, ad 4 argumentum

Il male è in Dio come oggetto di conoscenza, poiché la scienza di Dio comprende anch'esso, ma non si trova in Dio come creato o conservato da Dio e neppure come se fosse presente in

lui mediante un'immagine ideale; infatti Dio lo conosce mediante l'idea di ciò che è bene. Quindi non si può dire che il male sia vita in Dio. Quanto **alle cose poi che mai esisteranno** (i puri possibili), si può dire che sono vita in Dio, soltanto se si restringe il termine vivere al solo **conoscere,** infatti esse sono pensate da Dio; non già se il termine vivere si prende nel suo significato di **principio d'operazione.**

Prima parte, Questione 19

Proemio

Dopo lo studio di ciò che si riferisce alla scienza divina, bisogna investigare ciò che riguarda la **divina volontà**, e considerare: primo, la volontà di Dio in se stessa; secondo, gli attributi che direttamente le appartengono; terzo, quel che spetta all'intelligenza in rapporto alla volontà. Relativamente alla volontà in se medesima si fanno dodici quesiti:

1. Se in Dio vi sia volontà;
2. Se Dio voglia cose distinte da sé;
3. Se tutto quello che Dio vuole lo voglia necessariamente;
4. Se la volontà di Dio sia causa delle cose;
5. Se alla volontà divina si possa assegnare una causa;
6. Se la volontà divina si compia sempre;
7. Se la volontà di Dio sia mutevole;
8. Se la volontà di Dio renda necessarie le cose volute;
9. Se Dio voglia il male;
10. Se Dio abbia il libero arbitrio;
11. Se in Dio si debba distinguere una volontà significata;
12. Se sia giusto determinare cinque segni della volontà divina.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio **non vi sia volontà**.

Iª q. 19 a. 1, arg. 1

Infatti: **L'oggetto della volontà è il fine e il bene**. Ora, a Dio non si può assegnare alcun fine. Dunque in Dio non c'è volontà.

Iª q. 19 a. 1, arg. 2

La volontà è un appetito. Ora, l'appetito, essendo tendenza **verso una cosa non posseduta**, è indice di imperfezione, la quale non può attribuirsi a Dio. Dunque in Dio non c'è volontà.

Iª q. 19 a. 1, arg. 3

Secondo **il Filosofo**, la volontà è un motore mosso. Ora, Dio è il primo motore immobile, come prova lo stesso Aristotele. Dunque in Dio non c'è volontà.

Iª q. 19 a. 1. SED CONTRA:

L'**Apostolo, Rom. 12, 2** dice: "Affinché possiate ravvisare qual è la volontà di Dio".

Iª q. 19 a. 1. RESPONDEO:

In Dio c'è volontà come c'è intelligenza, essendo la volontà intimamente connessa con l'intelletto. Infatti come ogni cosa esistente in natura ha l'essere in atto in forza della sua forma, così ogni intelligenza ha l'intendere in atto mediante la sua forma intelligibile. Ogni cosa, poi, ha verso la propria forma questo rapporto, che quando non la possiede, vi tende, e quando la possiede, vi si riposa. Lo stesso vale per ogni perfezione naturale, che costituisce un bene di natura. E questa tendenza al bene negli esseri privi di conoscimento si chiama appetito naturale. E così anche gli esseri intelligenti hanno una simile inclinazione al bene appreso mediante una specie intelligibile, in maniera che quando hanno questo bene, **vi si riposano**; quando non l'hanno, **lo ricercano**. Questa duplice operazione appartiene alla **volontà**. **Quindi in ogni essere che ha l'intelletto, c'è la volontà**, come in ogni essere dotato di senso c'è l'appetito sensitivo. Perciò è necessario ammettere che in Dio vi è la volontà, essendovi l'intelletto. E come la sua **intellezione** è il suo **essere**, così lo è il suo **volere**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 1, ad 1 argumentum

Nessuna cosa diversa da Dio è il fine di Dio; pure egli stesso è il fine di tutto quello che fa. E lo è per essenza, perché è **buono per essenza**, come sopra si è dimostrato *[q.6, a.3]*: difatti il fine ha ragione di bene.

Iª q. 19 a. 1, ad 2 argumentum

La **volontà**, in noi, appartiene alla parte appetitiva, la quale, sebbene derivi il suo nome dall'**appetizione**, tuttavia non comporta solo l'atto di desiderare quello che non ha; ma anche quello di **amare** ciò che ha e di dilettarsi in esso. E sotto tale aspetto si ammette in Dio la volontà; la quale possiede sempre quel bene che ne è l'oggetto, non essendo questo essenzialmente distinto da Dio, come si è spiegato.

Iª q. 19 a. 1, ad 3 argumentum

Una volontà, il cui oggetto principale è fuori di essa, deve esser mossa da un altro. Ma **l'oggetto della volontà divina è la sua stessa bontà, che si immedesima con la sua essenza.** Quindi, siccome la volontà di Dio è la sua essenza, non è mossa da altra cosa, ma solo da se stessa, secondo quel modo di parlare, per cui **intendere e volere son detti movimento**. Ed in questo senso **Platone** ha detto che il primo motore muove se stesso.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio, oltre se stesso, non voglia altre cose.

Iª q. 19 a. 2, arg. 1

Infatti: La volizione divina è l'essere stesso di Dio. Ora, Dio non è altra cosa che se stesso. Dunque non vuole altro all'infuori di sé.

Iª q. 19 a. 2, arg. 2

L'oggetto voluto muove la volontà come, al dire di Aristotele, l'appetibile muove l'appetito. Se dunque Dio volesse qualche altra cosa oltre se stesso, la sua volontà sarebbe mossa da un oggetto distinto da lui stesso: il che è impossibile.

Iª q. 19 a. 2, arg. 3

Una volontà, alla quale basta l'oggetto che vuole, non va in cerca di altro. Ma a Dio basta la sua bontà, in cui la sua volontà si riposa. Dunque Dio non vuole altro fuori di sé.

Iª q. 19 a. 2, arg. 4

Tanti sono gli atti della volontà quanti sono gli oggetti voluti. Se dunque Dio, oltre ad avere se stesso come oggetto del suo volere, avesse anche altre cose, **l'atto della sua volontà sarebbe molteplice, e per conseguenza anche il suo essere, che si identifica con il suo volere**. Ora, ciò è impossibile. Dunque Dio non vuole cose distinte da sé.

Iª q. 19 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, 1Tess. 4, 3, dice: "Questa è la volontà di Dio, la santificazione vostra".

Iª q. 19 a. 2. RESPONDEO:

Dio ha come oggetto della sua volontà non soltanto se stesso, ma anche altre cose. Ciò si può chiarire con il paragone già adoperato nel precedente articolo. Le cose esistenti in natura non solo hanno verso il loro bene l'inclinazione naturale a cercarlo, quando non l'hanno, e a riposarvisi quando lo possiedono; ma anche ad effonderlo sulle altre, per quanto è loro possibile. Per questo vediamo che ogni agente, nella misura in cui ha attualità e perfezione, tende a produrre cose a sé somiglianti. E quindi **rientra nella natura della volontà il comunicare agli altri, nella misura del possibile, il bene posseduto.** E ciò appartiene principalmente alla volontà divina, dalla quale deriva, secondo una certa somiglianza, ogni perfezione. Quindi, se le cose in quanto sono perfette, comunicano ad altre la propria bontà, a maggior ragione conviene alla volontà divina di partecipare ad altri analogicamente, nella misura del possibile, il proprio bene. Così, dunque, Dio vuole se stesso e le altre cose. Vuole però se stesso come fine, le altre cose come mezzo al fine, poiché si addice particolarmente alla bontà divina di venire partecipata anche ad altri esseri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 2, ad 1 argumentum

Sebbene la **volizione di Dio** si identifichi realmente con il **suo essere**, tuttavia se ne distingue concettualmente, per il diverso modo in cui la intendiamo e ne parliamo, come già

dicemmo. Quando infatti io dico: "**Dio è**", non esprimo una relazione di Dio con un termine, come quando dico: "**Dio vuole**". Per conseguenza, sebbene Dio non sia qualche cosa di diverso da sé, pure vuole qualche cosa all'infuori di sé.

Iª q. 19 a. 2, ad 2 argumentum

Nelle cose che vogliamo per un fine, tutta la ragione del volere è il fine: e questo muove la volontà. E ciò è evidente riguardo alle cose che vogliamo unicamente per il fine. Chi, infatti, decide di prendere una pozione amara, in essa non cerca che la sua salute, e solo la salute muove la sua volontà. Diverso è il caso di chi prende una bevanda dolce: la prende non solo per la salute, ma la può volere anche per se stessa. Perciò, siccome Dio non vuole le cose distinte da sé, se non per il fine, che è la sua bontà, come dicemmo, non ne viene che la sua volontà sia mossa da qualche cosa di estraneo, ma solo dalla sua bontà. E così, come intende altre cose da sé distinte comprendendo la sua essenza, del pari vuole le altre cose volendo la sua bontà.

[Tutti gli attributi di Dio sono una medesima semplicissima realtà in lui: sono il suo essere, la deità, la deità in se stessa e a noi sconosciuta di cui non ne abbiamo che una conoscenza imperfetta, desunta dalle creature, che sono suoi effetti, in speculo, in aenigmate, come si è più volte notato. I nostri concetti riflettono la molteplicità degli effetti o delle manifestazioni della deità nelle creature. Sono molteplici e mirano a riferire la stessa realtà divina, in sé strettamente una è semplicissima, ma ricchissima nella sua misteriosità abissale. I nostri concetti, perciò, non sono identici come concetti, pur riferendosi alla stessa realtà semplice e ineffabile. E i termini che li esprimono non sono sinonimi (q. 13 a. 4). La molteplicità dei concetti è un modo, il nostro modo, il modo analogico di avvicinare intellettualmente un po' più la deità trascendente: il solo modo possibile a noi creature, prima di essere elevate alla visione beatifica]

Iª q. 19 a. 2, ad 3 argumentum

Dal fatto che alla volontà divina basta la sua bontà, non ne segue che non voglia altro; ma che **altro non voglia se non a motivo della sua bontà**. Come anche l'intelletto di Dio, sebbene sia perfetto perché conosce l'essenza divina, tuttavia in essa conosce anche le altre cose.

[A tutto rigore, quindi, si deve concludere che Dio non ha propriamente altro oggetto della sua volontà, che se stesso, e i voleri di Dio relativi alle creature, sono come annegati nell'eterna compiacenza che Dio ha verso la propria bontà; sono l'amore a questa medesima bontà, esteso alle sue partecipazioni, di cui constano le creature. Non sono, quindi, voleri particolari che facciano addizione al volere essenziale, come le conoscenze di Dio relative alle cose non sono conoscenze particolari addizionali all'eterna intuizione che Dio ha di sé; come non è addizionale l'essere che comunica alle creature e l'essere che gli è proprio. E' questo il mistero di Dio.]

Iª q. 19 a. 2, ad 4 argumentum

Come l'atto dell'intelletto divino è uno, perché conosce cose molteplici in un solo principio, così uno e semplice è il divino volere, perché non ha per oggetto una moltitudine di cose se non per un unico motivo, che è la sua bontà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tutto quello che Dio vuole lo voglia necessariamente.

Iª q. 19 a. 3, arg. 1

Infatti: Tutto ciò che è eterno, è necessario. Ora, tutto ciò che Dio vuole, lo vuole dall'eternità; perché altrimenti la sua volontà sarebbe mutevole. Dunque tutto quello che Dio vuole, lo vuole per necessità.

Iª q. 19 a. 3, arg. 2

Dio vuole le altre cose, in quanto vuole la propria bontà. Ora, Dio vuole la propria bontà necessariamente. Dunque necessariamente vuole anche le altre cose.

Iª q. 19 a. 3, arg. 3

Tutto quel che a Dio è naturale, è necessario, perché Dio è di per se stesso necessario e principio di ogni necessità, come si è dimostrato. Ora, per lui, è naturale volere tutto quello che vuole, perché, al dire di **Aristotele**, in Dio non ci può essere niente fuori della sua natura. Dunque tutto quello che vuole, lo vuole necessariamente.

Iª q. 19 a. 3, arg. 4

Non essere necessario e poter non essere si equivalgono. Se dunque non è necessario che Dio voglia una delle cose che vuole, è possibile che non la voglia; ed è possibile che egli voglia quello che non vuole. Dunque la volontà divina è contingente (o indifferente) verso le due alternative. E così è imperfetta: perché tutto ciò che è contingente è imperfetto e mutevole.

Iª q. 19 a. 3, arg. 5

Chi è indifferente verso due alternative non si determina se non è spinto verso una di esse, come dice il Commentatore. Se dunque la volontà di Dio relativamente a certe cose fosse libera (o indifferente), la sua determinazione a causare dipenderebbe da un altro. Così avrebbe una causa anteriore.

Iª q. 19 a. 3, arg. 6

Ciò che Dio sa, lo sa necessariamente. Ma come la scienza divina, così la divina volontà si identifica con la divina essenza. Dunque Dio vuole necessariamente tutto quello che *[No! Che ha deciso di volere liberamente]* vuole.

Iª q. 19 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, Ef. 1, 11, così parla (di Dio): "Egli che tutto opera secondo il consiglio della propria volontà". Ma quello che si fa secondo il consiglio della propria volontà non lo si vuole necessariamente. Dunque Dio non vuole necessariamente tutto quello che è oggetto della sua volontà.

Iª q. 19 a. 3. RESPONDEO:

Una cosa può dirsi **necessaria in due maniere**: cioè in modo assoluto e in forza di un'ipotesi.

-**A1** **Si denomina necessario in modo assoluto quanto risulta dal nesso logico dei termini** (di una proposizione): come nel caso in cui **il predicato si trova nella definizione del soggetto**, e in tal modo è necessario, p. es., che l'uomo sia un animale;

-**A2** oppure perché **il soggetto rientra nella nozione del predicato**, come quando affermiamo essere necessario che il numero sia pari e dispari.

-**B** Ora invece, non è necessario in tal modo che Socrate stia seduto. Quindi **non è necessario in modo assoluto**, **ma** può dirsi necessario **in forza di un'ipotesi**: ammesso infatti che si sieda *[ipotesi]*, è necessario che egli sia seduto mentre siede.

E così circa le cose volute da Dio bisogna osservare:

-**A** che per alcune è necessario in modo assoluto che Dio le voglia: ma questo non si verifica per tutto quello che vuole. Infatti la volontà divina ha un rapporto necessario alla sua bontà, la quale è il suo oggetto proprio. **Dio vuole dunque necessariamente che esista la sua bontà**, come la nostra volontà necessariamente vuole la felicità. Del resto ogni altra facoltà ha un rapporto necessario con il suo oggetto proprio e principale, p. es., la vista rispetto al colore; perché è dell'essenza (di una facoltà) tendere verso il proprio oggetto.

-**B** **Ma tutte le altre cose Dio le vuole in quanto sono ordinate alla sua bontà**, come a loro fine. Ora, ciò che è ordinato a un fine, noi non lo vogliamo necessariamente volendo il fine, a meno che non sia tale che senza di esso il fine non possa raggiungersi: come quando vogliamo il cibo per conservare la vita, e vogliamo la nave per attraversare il mare. Non così, invece, noi vogliamo necessariamente le cose senza le quali possiamo raggiungere egualmente il fine, p. es., un cavallo per viaggiare: perché anche senza di esso possiamo fare il nostro viaggio; e la stessa ragione vale per altri casi. Perciò, siccome la bontà di Dio è perfetta, e può stare senza tutto il resto, non traendo da esso nessun accrescimento di perfezione, ne segue che volere le cose da sé distinte **non è necessario per Dio di necessità assoluta**. **Tuttavia è necessario in forza di un'ipotesi**: **supposto infatti che Dio le voglia**, non può non volerle, perché la sua volontà non può mutare. *[Ipotesi]*

[Tra la necessità ipotetica del caso di Socrate, addotto come esempio e la necessità ipotetica del volere divino rispetto alle cose, la differenza è profonda. C'è analogia tra le due necessità ipotetiche, non univocità o identità sostanziale. Socrate non è immutabile nel suo atteggiamento, come neppure nella sua libertà, mentre Dio e assolutamente immutabile: da tutta l'eternità ha voluto liberamente le cose, e per tutta l'eternità ***vuole liberamente ciò che***

***ha voluto**. Il volere divino non è contingente perché in Dio non è concepibile la contingenza; e tuttavia è libero, cioè il rapporto tra le cose e il volere divino non è determinante né da parte di Dio che è in sé stesso pienezza infinita onnisufficiente di bontà; né da parte delle cose che nulla possono aggiungere a quella pienezza. **Non c'è** tra il volere di Dio e le cose **una ragione determinante**: **la liberalità divina, assolutamente disinteressata** è l'unica ragione dell'atto creativo. Egli dà perché vuol dare; perché è proprio della bontà il comunicarsi. Ma questa ragione di convenienza non pone altra necessità se non quella di supposizione che scaturisce dal libero volere stesso. **E' necessario che voglia le cose, perché ha deciso di volerle**]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 3, ad 1 argumentum

Dal fatto che Dio vuole eternamente qualche cosa, non ne segue che la voglia necessariamente (in modo assoluto), **ma solo in forza di un'ipotesi**.

Iª q. 19 a. 3, ad 2 argumentum

Sebbene Dio abbia come oggetto necessario del suo volere la propria bontà, non per questo, tuttavia, vuole come oggetto necessario le cose che vuole in ragione della sua bontà: **perché la sua bontà può stare senza di esse.**

Iª q. 19 a. 3, ad 3 argumentum

Non è (essenziale e) naturale per Dio volere una delle cose che non vuole necessariamente. E neppure è estraneo o contrario alla sua natura: **è volontario**.

Iª q. 19 a. 3, ad 4 argumentum

Può capitare che una **causa necessaria** abbia **un rapporto non necessario** a qualche suo effetto: ma questo è una **deficienza dell'effetto, non della causa**. Così la virtù del sole ha un rapporto non necessario con alcune cose che sulla terra avvengono in maniera contingente, non per manchevolezza da parte della potenza solare, ma per deficienza dell'effetto che proviene non necessariamente da tale causa. Così è riguardo a Dio: non deriva da inefficacia della divina volontà che Dio non voglia per necessità alcune delle cose che vuole, ma dipende dall'intrinseca deficienza della cosa voluta: cioè perché questa è tale nella sua natura, che senza di essa la bontà di Dio può essere (ugualmente) perfetta. Ora, proprio tale manchevolezza è connaturale ad ogni bene creato.

[L'Angelico, in Contra Gentes, mette in risalto l'eminenza della divina volontà appunto per l'indeterminatezza che ha rispetto agli oggetti creati. Può accadere in due maniere che una virtù sia indifferente all'una e all'altra di due determinazioni; o per parte propria, o per parte del termine a cui è rivolta.

- Per parte propria, quando non ha conseguito ancora la sua perfezione per la quale venga determinata a un solo termine e questo mostra l'imperfezione della virtù e come in essa vi sia potenzialità, come vediamo nell'intelletto di chi dubita, che non ha ancora raggiunto i principi per i quali venga spinto a una determinazione.

- Per parte poi del termine a cui è rivolta, si riscontra che una virtù è rivolta insieme all'una e all'altra di due cose quando la sua perfetta operazione non dipende da nessuna delle due, ma possono nondimeno aversi l'una e l'altra. Tale è il caso di colui che può servirsi di vari strumenti, per condurre ugualmente a termine un medesimo lavoro. Ciò non indica imperfezione della virtù, ma piuttosto la sua eccellenza, in quanto oltrepassa l'uno e l'altro degli opposti e per questo non si determina a nessuno dei due, ma all'uno e all'altro. Così avviene nella volontà divina rispetto alle altre cose. Il suo fine non dipende da nessuna di esse, restando tuttavia essa unita perfettissimamente al suo fine. Non bisogna dunque ammettere potenzialità alcuna nella volontà divina]

[La volontà divina raggiunge comunque il fine che si è proposto (Vico) e dalle imperfezioni terrene e dal peccato degli uomini riesce comunque a trarre il bene che è il suo unico fine, non come una realtà esteriore però, da ottenere/conseguire come se Dio ne mancasse, ma come Bene di cui Dio ne possiede pienamente e di cui vuole rendere partecipi tutte le sue creature].

Iª q. 19 a. 3, ad 5 argumentum

Una causa che è intrinsecamente contingente ha bisogno di un movente esterno per essere determinata all'effetto; ma la divina volontà, che è intrinsecamente necessaria, si determina da sé a volere le cose con le quali ha un rapporto non necessario.

Iª q. 19 a. 3, ad 6 argumentum

Come l'essere divino in se stesso è necessario, così altrettanto necessari sono il divin volere e il divin sapere; ma il sapere divino implica un rapporto necessario alle cose conosciute, non così invece il divin volere riguardo alle cose volute. E questo precisamente perché **la scienza delle cose** si ha in forza della **presenza delle cose nel soggetto conoscente**; **la volontà**, al contrario, si riferisce **alle cose così come sono in se medesime**. Poiché, dunque, tutte le cose in quanto si trovano in Dio hanno l'essere necessario ma non hanno una necessità assoluta secondo che sono in se medesime, così da essere di per se stesse necessarie; per questo motivo tutto quello che Dio sa, lo sa necessariamente; ma non tutto quello che vuole, lo vuole per necessità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la volontà di Dio **non sia causa delle cose**.

Iª q. 19 a. 4, arg. 1

Infatti: Dice **Dionigi**: "Come il nostro sole, **non ragionando o scegliendo**, ma **per la sua propria natura** illumina tutte le cose capaci di partecipare della sua luce, così anche il bene divino, per la sua stessa natura, comunica a tutti gli esseri esistenti i raggi della sua bontà". Ora, ogni essere che agisce per volontà agisce precisamente ragionando e scegliendo. Dunque Dio non agisce per volontà. E conseguentemente la volontà di Dio non è causa delle cose.

Iª q. 19 a. 4, arg. 2

In ogni ordine di cose viene per primo ciò che è per essenza: p. es., tra le cose infocate la prima è il fuoco stesso. Ora, Dio è la **causa prima**. Dunque egli causa col suo essere che **è la sua natura**. **Agisce, dunque, per natura e non per volontà**. Per conseguenza la volontà divina non è causa delle cose.

Iª q. 19 a. 4, arg. 3

Tutto ciò che causa in forza di una proprietà essenziale, causa per natura e non per volontà. Il fuoco infatti è causa del riscaldamento perché è caldo; l'architetto invece è causa degli edifici, perché li vuole costruire. Ora, **S. Agostino** afferma che "noi esistiamo perché Dio è buono". Dunque Dio è causa delle cose per natura e non per volontà.

Iª q. 19 a. 4, arg. 4

Di una sola e identica cosa non c'è che una causa. Ora, abbiamo già detto che **causa degli esseri creati è la scienza di Dio**. Dunque non si può ammettere che causa di questi stessi esseri sia la divina volontà.

Iª q. 19 a. 4. SED CONTRA:

Nel libro della **Sapienza, 11, 26** è detto: "Come potrebbe sussistere alcunché se tu non l'avessi voluto?".

Iª q. 19 a. 4. RESPONDEO:

È necessario asserire che la volontà di Dio è causa delle cose, e che **Dio agisce per volontà e non per necessità di natura,** come alcuni hanno pensato. E ciò si può provare in tre maniere:

- **Primo**, considerando l'ordine delle cause agenti. Infatti, siccome tanto l'intelletto, quanto la natura agiscono per un fine, come prova **Aristotele**, è necessario che alla causa naturale siano prestabiliti da una qualche intelligenza superiore il fine e i mezzi adatti al fine; come alla freccia vengono determinati dall'arciere il bersaglio e la direzione. Quindi **una causa che opera per intelletto e volontà deve necessariamente precedere le cause operanti per natura.** E perciò, siccome Dio è la prima delle cause agenti, è necessario ch'egli agisca per intelletto e volontà.

[Intelligenza/Volontà >> Arciere >> Dio
Fine >> Bersaglio >> Bene
Causa >> Freccia >> Leggi di Natura
Mezzi >> Direzione/Capacità muscolare/Vista/Corda/Arco >> Creature]

- **Secondo**, (si prova) dal concetto di causa naturale, cui spetta il produrre un effetto unico: perché la natura, salvo impedimento, agisce sempre allo stesso modo. E questo perché la causa naturale opera in quanto è tale: per cui, finché è tale, non produce che quel particolare effetto. Ora, ogni **agente naturale ha un essere delimitato o determinato**. **Quindi,**

siccome l'essere di Dio non è limitato, ma contiene in se stesso tutta la pienezza dell'essere, non si può ammettere che operi per necessità di natura: eccetto il caso che venisse a produrre un effetto illimitato ed infinito nell'essere; e ciò è affatto impossibile, come si è visto sopra. Non agisce dunque per necessità di natura; ma dall'infinita sua perfezione procedono effetti determinati in conformità della determinazione del suo volere e del suo intelletto.

- **Terzo**, (si dimostra) dal rapporto degli effetti con la causa, gli effetti derivano dalla causa agente in quanto preesistono in essa; perché ogni agente produce un qualcosa che gli somiglia. Ma gli effetti preesistono nella causa secondo il modo di essere della medesima. Perciò, siccome l'essere di Dio si identifica con la sua intelligenza, **gli effetti preesistono in lui come intelligibili**. Quindi, deriveranno pure da lui alla stessa maniera. Per conseguenza (deriveranno) come **oggetto di volontà**: **perché appartiene alla volontà l'impulso a compiere quello che è stato concepito dall'intelligenza.** Quindi la volontà di Dio è causa delle cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 4, ad 1 argumentum

Con queste parole Dionigi non ha inteso negare a Dio in modo assoluto la libera scelta, ma (solo) in un certo senso: in quanto cioè la scelta importa una qualche discriminazione; (Dio invece) non comunica la sua bontà soltanto ad alcuni esseri, ma a tutti.

Iª q. 19 a. 4, ad 2 argumentum

Poiché l'essenza di Dio si identifica con la sua **intelligenza** e la sua **volontà**, e proprio perché Dio opera in forza dell'essenza, ne segue che **operi come intelligenza e come volontà**.

Iª q. 19 a. 4, ad 3 argumentum

Il bene è l'oggetto della volontà. Perciò l'espressione: "Noi esistiamo perché Dio è buono" vale in quanto **è la sua bontà a fargli volere tutte le altre cose**, come si è detto sopra.

Iª q. 19 a. 4, ad 4 argumentum

Anche in noi un solo e identico effetto ha come **causa direttiva la scienza**, che concepisce il piano dell'opera, e come **causa determinante la volontà**: perché il piano (o l'idea), in quanto è soltanto nell'intelletto, non viene determinato ad essere o non essere nell'effetto se non dalla volontà. Tanto è vero che **l'intelletto speculativo direttamente non riguarda l'operazione**. **La potenza** invece è la **causa esecutrice**, perché essa indica il principio immediato dell'operazione. Ma tutte queste perfezioni, in Dio, non sono che una sola e identica cosa.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che alla volontà divina **si possa assegnare una causa.**

Iª q. 19 a. 5, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** si domanda: "Chi oserebbe affermare che Dio ha creato tutte le cose senza ragione?". Ora, per una causa volontaria quel che forma la ragione dell'operare, è anche causa del volere. Dunque la volontà di Dio ha una causa.

Iª q. 19 a. 5, arg. 2

Alle cose che vengono compiute da uno che le vuole senza nessuna causa non c'è da assegnare altra causa all'infuori della volontà del volente. Ora, noi abbiamo dimostrato che la volontà di Dio è la causa di tutte le cose. **Se** dunque **non esiste una causa del volere di Dio, non ci sarà bisogno di cercare in tutte le cose naturali altra causa che la divina volontà. E così tutte le scienze diventerebbero inutili**, perché esse mirano a trovare le cause di determinati effetti: e questo è assurdo. Bisogna perciò assegnare alla volontà di Dio una qualche causa.

Iª q. 19 a. 5, arg. 3

Un effetto prodotto da chi vuole senza nessuna causa, dipende unicamente dalla di lui volontà. Se dunque la volontà di Dio non ha causa alcuna, ne segue che tutto ciò che avviene, dipende dalla sua semplice volontà e non ha altre cause. Ma ciò è assurdo.

Iª q. 19 a. 5. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "Ogni causa efficiente è maggiore di ciò che produce; ora, niente vi è di più grande della volontà di Dio: non è dunque il caso di ricercarne la causa".

Iª q. 19 a. 5. RESPONDEO:

La volontà di Dio in nessun modo può avere una causa. Per chiarire la cosa si osservi che, siccome la volontà è connessa intimamente con l'intelletto, c'è un parallelismo nell'assegnare una causa per il volere e per l'intendere. Ora, per l'intelletto succede così, che se intende separatamente il principio e separatamente la conclusione, allora l'intelligenza del principio causa la scienza della conclusione. Ma se l'intelletto vede la conclusione nello stesso principio, abbracciando con un solo sguardo l'una e l'altro, allora la scienza della conclusione non è causata in esso dall'intelligenza dei principi, perché una medesima cosa non può essere causa di se stessa. Nondimeno intenderebbe che i principi (logicamente) sono causa delle conclusioni. Altrettanto si può dire della volontà nella cui operazione si verifica che il fine sta ai mezzi, come i principi stanno alle conclusioni nell'attività dell'intelligenza. Quindi, se uno con un atto vuole il fine e con un altro i mezzi, per lui volere il fine sarà la causa per cui vuole i mezzi. Ma non sarà così se con un solo atto voglia e il fine e i mezzi per conseguirlo: perché una medesima cosa non può essere causa di se stessa. Nondimeno sarà vero affermare che vuole subordinati i mezzi al fine.

Ora Dio, come con un solo atto **intende tutte le cose nella sua essenza**, così con un solo atto **vuole tutte le cose nella sua bontà**. Quindi, come in Dio l'intendere una causa (o un principio) non produce l'intelligenza degli effetti, perché conosce gli effetti nella causa; così

il volere il fine non causa in lui la volizione dei mezzi, pur volendo che i mezzi (secondo la loro natura) siano subordinati al fine. Vuole dunque che questa cosa sia per quest'altra: ma non (si dica che) vuole l'una a causa dell'altra.

*[**L'intelletto divino vede il nesso che c'è tra le cose, senza dipendere dalle cose; è la scienza di Dio che causa questi nessi** intendendo la divina essenza come variamente partecipabile. **Quindi l'intendente di Dio non ha causa**. E la volontà divina vuole che le cose esistano così come l'intelletto divino le conosce. Di questo volere non occorre cercare altra causa, se non la bontà divina che la volontà ama comunicare in varia misura alle creature. Tuttavia il nesso reciproco tra le cose volute è reale, per cui una è per un'altra, voluta così dalla volontà divina nel suo unico atto. La massima semplicità e indipendenza in Dio non esclude ma causa la complessità e l'interdipendenza delle cose]*

*[Per raggiungere un fine noi cerchiamo dei mezzi e quindi il mezzo diventa **causa** delle nostre azioni per raggiungere appunto il fine. In Dio tutto è stato creato, enti e leggi, secondo il suo intelletto: per raggiungere l'obiettivo del bene, di cui abbiamo scritto, perciò, Dio non si sottopone a una legge estranea, o a una causa esterna, poiché leggi e cause sono state poste da Lui da sempre così che nella causa legge l'effetto]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 5, ad 1 argumentum

La volontà di Dio è **ragionevole**, non perché qualche cosa determini Dio a volere, ma in quanto egli vuole che una cosa sia per un'altra.

*[Le scienze infatti hanno di mira il sapere e il sapere consiste nel conoscere le cause prossime per cui una cosa è e perché sono causa di essa e che questa cosa non può essere altrimenti **(Aristotele)**. Ricorrere alla **causa prima** saltando a piè pari le **cause seconde**, dire: 'è così perché è così che Dio ha voluto, e fare dello **pseudo misticismo**, precludendo la via al sapere scientifico e saltando la considerazione delle cause prossime, o seconde; non esclude tuttavia l'ulteriore considerazione della volontà e dell'intelletto divino quale causa prima, come dirà San Tommaso nella risposta contro lo **scientismo** che vorrebbe incarcerare il sapere umano nell'ambito della conoscenza delle cause fisiche]*

Iª q. 19 a. 5, ad 2 argumentum

Siccome Dio, per conservare l'ordine nel mondo, vuole che gli effetti si producano in maniera da derivare da cause determinate: non è inutile ricercare altre cause, presupposta però la volontà di Dio. **Vano certamente sarebbe, se si cercassero altre cause come se fossero prime e indipendenti dalla divina volontà**. E in questo senso **S. Agostino** dice: "Piacque alla vanità dei filosofi di attribuire ad altre cause gli effetti contingenti, incapaci com'erano assolutamente di scorgere una causa superiore a tutte le altre, cioè la volontà di Dio".

Iª q. 19 a. 5, ad 3 argumentum

Poiché Dio vuole la dipendenza degli effetti dalle cause, un effetto che presuppone un altro effetto, non dipende dalla sola volontà di Dio, ma anche da un'altra causa. Dalla sola volontà

da Dio dipendono solo gli effetti primari. Come se dicessimo che Dio ha voluto che l'uomo avesse le mani, perché servissero alla sua intelligenza nel compiere le diverse opere; ed ha voluto che avesse l'intelletto, perché fosse uomo, ed ha voluto che fosse uomo perché godesse di Dio medesimo o perché fosse a compimento dell'universo. Ma queste ultime finalità non possono rapportarsi ulteriormente ad altri scopi creati. Perciò esse dipendono dalla semplice volontà di Dio: tutto il resto invece dipende anche dal concatenamento delle altre cause.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la volontà di Dio non sempre si compia.

Iª q. 19 a. 6, arg. 1

Infatti: **L'Apostolo, 1Tim. 2,4** dice che "Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità". Ma questo non avviene. Dunque la volontà di Dio non sempre si compie.

Iª q. 19 a. 6, arg. 2

La volontà sta al bene come la scienza alla verità. Ora Dio conosce ogni verità. Dunque vuole ogni bene. Ma **non tutto il bene si attua**; perché tante cose buone potrebbero esserci, che mai si faranno. Dunque la volontà di Dio non sempre si compie.

Iª q. 19 a. 6, arg. 3

Sopra si è detto che la volontà di Dio, causa prima, non esclude le cause seconde. Ma l'effetto della causa prima può essere impedito dal difetto della causa seconda: come l'effetto della facoltà di locomozione è impedito dalla debolezza delle gambe. Dunque anche **l'effetto della divina volontà può essere frustrato dalla deficienza delle cause seconde.** Perciò la volontà di Dio non sempre si compie.

Iª q. 19 a. 6. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 113,11** si legge: "Tutto quello che Dio vuole egli fa".

Iª q. 19 a. 6. RESPONDEO:

È necessario che la volontà di Dio si compia sempre. Per averne la dimostrazione, bisogna considerare che gli effetti assomigliano alle proprie cause secondo la forma delle medesime. E questa osservazione è valida per le cause efficienti come per le cause formali. Ora, considerando le cause formali, può succedere che una cosa non corrisponda ad una forma particolare, ma non c'è cosa che possa non corrispondere alla forma universale: può esserci qualcosa che non è un uomo, né un essere vivo, ma non può esserci una cosa che non sia ente. Altrettanto deve accadere per ciò che riguarda le cause efficienti. Qualche cosa può

certo avvenire all'infuori dell'influsso di questa o quella causa particolare, ma non esiste cosa alcuna che sfugga all'influsso di una causa universale, sotto cui sono comprese tutte le cause particolari. Perché, se una **causa particolare** non produce il suo effetto, ciò si deve a un'altra causa particolare che lo impedisce, la quale a sua volta ricade sotto l'influsso della **causa universale**: dunque l'effetto in nessun modo può sfuggire all'influsso della causa universale. La cosa ha una riprova nel mondo fisico. Una stella, infatti, può essere impedita di produrre il suo effetto; ma tuttavia qualsiasi effetto, che risulti nel mondo fisico da una causa corporea impediente, deve essere attribuito, per mezzo di cause intermedie, alla virtù universale del primo cielo.

Ora, essendo la volontà di Dio la causa universale di tutte le cose, è impossibile che essa non consegua il suo effetto. Perciò, **quello che sembra sottrarsi alla volontà divina in un certo ordine, vi ricade secondo un altro:** il peccatore, p. es., il quale per parte sua, peccando si sottrae al divin volere, rientra sotto l'influsso della volontà di Dio, mentre vien punito dalla sua giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 6, ad 1 argumentum

Il detto di S. Paolo, "Dio vuole che tutti gli uomini si salvino, ecc." si può intendere in tre modi.

- **Primo**, con un'applicazione restrittiva, in modo che ne risulti questo senso: "**Dio vuole che siano salvi tutti gli uomini che si salvano**": "non perché", spiega S. Agostino "non vi sia uomo che Dio non voglia salvo, ma **perché nessuno è salvo senza che Dio lo voglia**".

- **Secondo**, con un'applicazione che includa tutti i generi dei vari individui, ma non i singoli individui di tutti i **generi,** cioè con questo significato: "**Dio vuole salvi uomini di ogni stato**, maschi e femmine, Giudei e gentili, grandi e piccoli; ma non tutti gli individui dei singoli stati".

- **Terzo**, stando al Damasceno, (la parola di S. Paolo) si riferisce alla volontà antecedente, non alla volontà conseguente. Questa distinzione non si desume dalla volontà divina, nella quale non vi è il prima e il dopo; ma dalle cose volute. Per comprendere ciò è necessario considerare che ogni cosa è voluta da Dio in quanto è buona. Ma una cosa che, a primo aspetto e considerata assolutamente, è buona o cattiva, se si considera legata a una speciale circostanza, che poi è una considerazione conseguente, può essere tutto l'opposto. P. es., considerando le cose in modo assoluto è bene che un uomo viva ed è male che un uomo sia ucciso: ma se vi si aggiunga questa circostanza, che un tal uomo è un omicida e se rimane in vita è pericoloso alla società, è un bene che sia ucciso ed un male che viva. Quindi si potrà dire che un giudice giusto vuole, antecedentemente (a tale considerazione), che ogni uomo viva; ma conseguentemente (a tale considerazione) vuole che l'omicida sia impiccato. Così Dio, di volontà antecedente, vuole che ogni uomo si salvi; ma di volontà conseguente vuole che alcuni siano dannati secondo che esige la sua giustizia. - È certo però che quello che noi vogliamo con volontà antecedente, non possiamo dire di volerlo senz'altro, ma solo in qualche modo. Perché la volontà si riferisce alle cose come sono in se stesse; ed in se stesse le cose esistono con le loro circostanze particolari: perciò noi vogliamo senz'altro una cosa

quando la vogliamo considerata in tutte le sue circostanze particolari: e voler così è volere di volontà conseguente. Perciò si può dire che il giusto giudice vuole senz'altro che l'omicida sia impiccato; ma sotto un certo aspetto vorrebbe che esso vivesse, cioè in quanto uomo. Ma questa può dirsi piuttosto velleità, anziché volontà assoluta. - E così è evidente che tutto quello che Dio vuole si attua; sebbene non avvenga quello che vuole con volontà antecedente.

Iª q. 13 a. 6, ad 2 argumentum

Per avere un atto della potenza conoscitiva basta che l'oggetto conosciuto sia nel soggetto conoscente; invece l'atto della potenza appetitiva si riferisce alle cose come sono in se stesse. Ora, tutto ciò che può avere ragione di ente e di vero, esiste virtualmente in Dio nella sua totalità; ma non esiste in tal modo nella realtà creata. Perciò **Dio** conosce ogni verità: tuttavia **non vuole ogni bene, se non in quanto vuole se stesso, nel quale virtualmente ogni bene esiste.**

Iª q. 19 a. 6 ad 3 argumentum

Una causa prima può essere impedita di produrre il suo effetto dalle deficienze d'una causa seconda, **quando non è la prima causa universale che comprende sotto di sé tutte le cause:** ché, allora, in nessun modo l'effetto potrebbe sfuggire al suo influsso. E questo è il caso della volontà di Dio, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **la volontà di Dio sia mutabile.**

Iª q. 19 a. 7, arg. 1

Infatti: Nella **Genesi 6,7** il Signore parla così: "Mi pento di aver fatto l'uomo". Ora, chiunque si pente di quel che ha fatto, ha una volontà mutabile. Dunque Dio ha una volontà soggetta a cambiamento.

Iª q. 19 a. 7, arg. 2

Nella Sacra Scrittura, **Geremia 18, 7-8**, in persona del Signore si dice: "Io posso a un tratto dire una parola contro una nazione e contro un regno, per sradicarli, rovesciarli e disperderli; ma se quella nazione si sarà pentita del suo misfatto, anch'io mi ripentirò del male che avevo divisato di farle". Dunque Dio ha una volontà mutevole.

Iª q. 19 a. 7, arg. 3

Tutto quello che Dio fa, lo fa per volontà. Ora, Dio non fa sempre le stesse cose, perché un tempo comandò di osservare le prescrizioni legali, poi le proibì. Dunque ha una volontà mutabile.

Iª q. 19 a. 7, arg. 4

Dio, come abbiamo detto sopra, non è necessitato a volere quello che vuole. Dunque può volere e non volere la medesima cosa. Ora, tutto ciò che dice potenzialità a due cose opposte è mutabile; infatti quello che può essere e non essere è mutabile quanto alla sostanza; ciò che può trovarsi ora in un posto ora in un altro è mutabile quanto al luogo. Dunque Dio è mutabile quanto alla volontà.

Iª q. 19 a. 7. SED CONTRA:

La Sacra Scrittura, **Numeri 23,19** dice: "Dio non è come l'uomo, che menta; né come il figlio dell'uomo, che muti".

Iª q. 19 a. 7. RESPONDEO:

La volontà di Dio è assolutamente immutabile. Bisogna però osservare che **altra cosa è mutare volontà ed altra volere che si mutino alcune cose**. Infatti, uno, pur rimanendo ferma e immobile la sua volontà, può volere che ora avvenga una cosa, e in seguito che avvenga il contrario. Invece si avrebbe cambiamento di volontà se uno cominciasse a volere ciò che prima non voleva, o se cessasse di volere quello che voleva. E questo non può accadere se non viene presupposto un mutamento o nella conoscenza, o nelle disposizioni intrinseche del soggetto volente. Infatti, siccome la volontà ha per soggetto il bene, può avvenire in due maniere che uno cominci a volere una cosa:

- **Primo**, perché quella tale cosa comincia ad esser per lui un bene. E ciò non è senza una sua mutazione; come, p. es., quando al venire del freddo, comincia ad essere bene starsene al canto del fuoco, mentre prima non lo era.

- **Secondo**, perché uno viene a conoscere che quella data cosa è buona per lui, mentre prima lo ignorava.

Non per nulla ci tocca riflettere per sapere quello che per noi è bene. Ora, sopra abbiamo dimostrato che tanto la **sostanza di Dio**, quanto la sua **scienza** sono del tutto **immutabili.** Perciò è necessario che anche la sua **volontà** sia assolutamente **immutabile**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 7, ad 1 argumentum

Quelle parole del Signore devono essere intese **metaforicamente**, per una certa analogia col nostro modo di fare; infatti, quando noi ci pentiamo, distruggiamo quello che abbiamo fatto. **Quantunque ciò possa avvenire anche senza mutamento di volontà**, perché un uomo, senza mutare volontà, può, talora, voler fare qualche cosa, e al tempo stesso aver l'intenzione di distruggerla in seguito. Così, dunque, è detto per una somiglianza col nostro modo di agire, che Dio si pentì in quanto con il diluvio distrusse dalla faccia della terra l'uomo che aveva creato.

Iª q. 19 a. 7, ad 2 argumentum

La volontà di Dio, **causa prima** e universale, non esclude le **cause intermedie**, che hanno il potere di produrre effetti determinati. Ma poiché tutte le cause seconde non adeguano la virtù della causa prima, vi sono molte cose, come la resurrezione di Lazzaro, p. es., che non sono sottoposte al dominio delle cause inferiori, ma rientrano nella potenza, nella scienza e nella volontà di Dio. Quindi, uno, guardando alle cause inferiori, poteva dire: Lazzaro non risorgerà; guardando, invece, alla prima causa divina, poteva dire: Lazzaro risorgerà. Ora, Dio vuole l'una e l'altra cosa, cioè che un dato evento debba avvenire in forza delle cause inferiori, e che, tuttavia, non possa avvenire in forza di una causa superiore; oppure viceversa. Così dunque deve dirsi che Dio talora annuncia un avvenimento che dovrebbe accadere secondo che è contenuto nell'ordine delle cause inferiori, p. es., secondo le disposizioni di natura o di merito; e che tuttavia non si compie, perché è stato stabilito diversamente nella superiore causa divina. Così nella Sacra Scrittura Dio fece ad Ezechia **(Isaia 38,1)** questa predizione: "Dai le disposizioni per la tua casa, perché morrai e non guarirai più"; e tuttavia ciò non avvenne, perché fin dall'eternità era stato deciso altrimenti nella scienza e nella volontà divina, la quale è immutabile. Per tale motivo **S. Gregorio** dice che "**Dio muta sentenza, ma non muta consiglio**", cioè (il consiglio) **della sua volontà**. - Perciò le parole di Dio, "Io mi pentirò", vanno intese metaforicamente; infatti gli uomini, quando non attuano le loro minacce, mostrano di pentirsi.

Iª q. 19 a. 7, ad 3 argumentum

Da tale argomento non si può concludere che **Dio ha una volontà** mutevole, ma soltanto **che vuole dei mutamenti.**

Iª q. 19 a. 7, ad 4 argumentum

Sebbene non sia necessario **in modo assoluto** che Dio voglia una data cosa è però necessario **in modo ipotetico** (nella supposizione cioè che ne faccia l'oggetto del suo volere), per l'immutabilità della sua volontà.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la volontà di Dio renda necessarie le cose volute.

Iª q. 19 a. 8, arg. 1

Dice **S. Agostino**: "Nessuno si salva all'infuori di colui che Dio vuole salvo. Perciò bisogna pregare che lo voglia, perché se lo vuole, è necessario che ciò avvenga".

Iª q. 19 a. 8, arg. 2

Ogni causa che non può essere impedita, di necessità produce il suo effetto: difatti, anche la natura, come dice Aristotele, se niente l'ostacola, produce sempre il medesimo effetto. Ora, la volontà di Dio non può essere impedita, dicendo **l'Apostolo, Rom. 9,19**: "Al volere di lui chi s'è opposto?". Dunque la volontà di Dio rende necessarie le cose volute.

Iª q. 19 a. 8, arg. 3

Ciò che trae la propria necessità da dei presupposti è assolutamente necessario: così per l'animale è necessario morire, perché composto di elementi in contrasto. Ora, gli esseri che Dio ha creato, dicono ordine alla volontà divina come a qualche cosa di antecedente, da cui traggono la propria necessità; difatti la condizionale, "se Dio vuole qualche cosa, questa esiste", è vera; e, d'altra parte, **ogni condizionale vera è necessaria.** Ne segue, dunque, che tutto quello che Dio vuole, è assolutamente necessario.

Iª q. 19 a. 8. SED CONTRA:

Tutto il bene che si compie, Dio vuole che si compia. Se, *[però]* dunque, la sua volontà rendesse necessarie le cose volute, ne seguirebbe che tutto il bene accadrebbe necessariamente, e così verrebbe distrutto il libero arbitrio, la deliberazione volontaria e tutte le altre cose di tal genere.

Iª q. 19 a. 8. RESPONDEO:

La volontà divina rende necessarie alcune tra le cose che vuole, ma non tutte.

Ora, alcuni hanno voluto trovare la ragione di ciò nelle cause intermedie: (e affermano) che le cose che Dio produce mediante cause necessarie, sono necessarie; quelle, invece, che produce mediante cause contingenti, sono contingenti. - Tale spiegazione, però, è insufficiente, per due motivi. Primo, perché l'effetto di una causa anteriore viene reso contingente da una causa seconda in quanto l'effetto di quella è frustrato dalla deficienza di questa; come la virtù del sole può diventare inefficace per un difetto della pianta. Ora, nessuna deficienza di una causa seconda può far sì che la volontà di Dio non produca il suo effetto. - Secondo, perché se la distinzione tra necessarie e contingenti si attribuisse soltanto alle cause seconde, ne verrebbe che questa distinzione sarebbe estranea all'intenzione ed alla volontà di Dio: il che è assurdo.
E allora con maggior ragione si deve affermare che ciò avviene per l'efficacia della volontà divina. Difatti, quando una causa è (proprio) efficace nel suo operare, l'effetto la segue non solo quanto al risultato materiale ma ne riproduce anche il modo nell'operare e nell'essere: così, p. es., dipende da un'inefficace virtù attiva del seme, se un figlio nasce non somigliante al padre nelle qualità accidentali, le quali ne costituiscono il modo di essere. Ma siccome la volontà divina è efficacissima, ne segue non solo che si compiano le cose che essa vuole, ma anche che si effettuino nel modo da lei voluto. Ora, Dio vuole che alcune cose si producano necessariamente, altre in maniera contingente, affinché vi sia nelle cose un ordine per la perfezione dell'universo. Perciò ha dato ad alcuni effetti delle cause necessarie, che non possono incontrare ostacoli, e dalle quali gli effetti provengono di necessità; ad altri invece ha dato cause contingenti defettibili, dalle quali gli effetti procedono in maniera contingente. Non è vero quindi che gli effetti voluti da Dio siano contingenti perché son contingenti le loro cause prossime; ma **Dio ha predisposto loro delle cause contingenti perché voleva che avvenissero in modo contingente**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 8, ad 1 argumentum

L'affermazione di S. Agostino va intesa nel senso non di una necessità assoluta, bensì condizionata, delle cose volute da Dio; occorre, infatti, che sia vera questa condizionale: "**Se Dio vuole la tal cosa, è necessario che la tal cosa sia**".

Iª q. 19 a. 8, ad 2 argumentum

Dal fatto che niente resiste alla divina volontà, segue che non solo avvengano le cose che Dio vuole: ma che **avvengano in maniera contingente o necessaria, così come egli vuole.**

Iª q. 19 a. 8, ad 3 argumentum

Ciò che deriva, trae la propria necessità dai suoi presupposti, seguendone il modo. Quindi, le cose che derivano dalla divina volontà hanno tale **necessità**, quale Dio vuole che esse abbiano, cioè o **assoluta**, o soltanto **condizionata**. **E così non tutte le cose sono necessarie in modo assoluto.**

ARTICOLO 9:

VIDETUR che Dio voglia il male.

Iª q. 19 a. 9, arg. 1

Infatti: Tutto il bene che avviene è voluto da Dio. Ma è un bene che ci sia il male: perché, come dice **S. Agostino**: "Sebbene quello che è male, in quanto è male, non sia un bene; tuttavia è cosa buona non solo che vi sia il bene, ma anche che vi sia il male". Dunque Dio vuole il male.

Iª q. 19 a. 9, arg. 2

Dionigi scrive: "Il male conferisce alla perfezione del tutto" (cioè dell'universo). E S. **Agostino**: "Dall'insieme delle cose risulta l'ammirabile bellezza dell'universo, nel quale anche quello che si chiama male, quando è bene ordinato e messo al suo posto, fa meglio risaltare il bene: il bene così, messo in confronto col male, piace di più ed è più degno di lode". Ora, Dio vuole tutto quello che giova alla perfezione ed alla bellezza dell'universo, perché questo ha soprattutto di mira Dio nel creato. Dunque Dio vuole il male.

Iª q. 19 a. 9, arg. 3

Che il male ci sia e che il male non ci sia, son due cose contraddittorie. Ora, **Dio non vuole che il male non ci sia:** perché, **dato che il male c'è**, ne verrebbe (cosa che abbiamo già escluso) che la sua volontà non sempre si adempirebbe. Dunque Dio vuole che ci sia il male.

Iª q. 19 a. 9. SED CONTRA:

Scrive S. Agostino: "**L'uomo non diventa mai peggiore per l'influsso di un uomo saggio**. Ma Dio è al di sopra di tutti i sapienti; molto meno, dunque, uno può diventare peggiore per influsso di Dio. E quando si dice influsso di Dio si dice volontà di Dio". Perciò non è per

volontà di Dio che un uomo diventa peggiore. Ora, è chiaro che per qualsiasi male una cosa diventa peggiore. Dunque Dio non vuole il male.

Iª q. 19 a. 9. RESPONDEO:

Siccome la nozione di **bene** coincide con la nozione di **appetibile**, come già vedemmo, e siccome il male è l'opposto del bene, è impossibile che una cosa cattiva, in quanto tale, sia oggetto di desiderio da parte **dell'appetito naturale**, di quello **animale**, o di quello **intellettivo, che è la volontà**. Ma una cosa cattiva può essere oggetto di desiderio indirettamente, in quanto è unita ad un bene. E ciò si riscontra in ognuno dei (tre) generi di appetiti. Così, una causa fisica non ha (direttamente) di mira la privazione o la distruzione (che di fatto produce), ma una forma, alla quale è legata la privazione di un'altra forma, o la generazione di un essere che importa la distruzione di un altro essere. Così pure il leone, nell'uccidere un cervo, mira direttamente al cibo, al quale è congiunta l'uccisione di un animale. Allo stesso modo il libertino cerca il piacere al quale è unita la deformità della colpa.

Il male però che si presenta unito ad un dato bene, è privazione di un bene d'altro genere. E quindi un male non sarebbe mai desiderato, neppure indirettamente o accidentalmente, se il bene, a cui è congiunto il male, non fosse più agognato di quel bene che il male esclude. Ora, Dio nulla desidera più della sua stessa bontà: ci sono però dei beni che egli preferisce ad altri. Perciò il male colpa (**il peccato**), che allontana dal bene divino, Dio non lo vuole in nessun modo. Invece egli può volere quel male che è un **difetto di natura**, o il male **pena**, quando vuole un bene a cui è unito quel male: così nel volere la giustizia, vuole la pena, e volendo la conservazione dell'ordine di natura, vuole che certi esseri naturalmente periscano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 9, ad 1 argumentum

Alcuni ritenevano che, sebbene Dio non voglia il male, pure vuole che il male ci sia o che avvenga; perché (dicevano) quantunque il male non sia bene, tuttavia è un bene che il male ci sia o che avvenga. E ragionavano così perché ciò che in se stesso è male, può essere ordinato a un bene: e credevano che tale ordine fosse sufficientemente affermato in questa espressione, "il male ci sia o che avvenga". Ma siffatta maniera di esprimersi non è esatta. Perché **il male non è di suo ordinato al bene, ma solo accidentalmente**. Difatti esula dall'intenzione del peccatore che dal suo peccato derivi un bene; p. es., fu estraneo all'intento dei tiranni che dalle loro persecuzioni risplendesse la costanza dei martiri. Perciò non si può dire che tale subordinazione del male al bene sia espressa dalla semplice affermazione che è un bene che il male ci sia o che avvenga; perché una cosa non si qualifica propriamente per quello che le conviene in modo accidentale, ma per quello che le compete di per sé.

Iª q. 19 a. 9, ad 2 argumentum

Il male non contribuisce alla perfezione ed alla bellezza dell'universo altro che accidentalmente, come si è spiegato. Quindi anche il detto di Dionigi, "il male conferisce alla perfezione dell'universo", ha valore come **dimostrazione per assurdo**.

[Dionigi, in questo luogo, discorrendo del male e riconoscendone la natura, ne parla dapprima come di una realtà esistente e positiva, non ancora come di una privazione e dice: "Il male è dunque negli enti ed è un ente e contraria il bene"; se la corruzione è propria degli enti, questo appunto non esclude ma dimostra che al male non si può negare un'essenza, ma sarà anch'esso ente e generativo di enti. Donde la falsa conclusione: "il male dunque conferisce di per se stesso al bene dell'universo e dà ad esso di non essere imperfetto". Conclusione: il male sarebbe il bene, virtù e vizio sarebbero identici. Con questo Dionigi ***dimostra per assurdo*** *che bisogna cambiare la definizione del male: il male non è né ente né bene, né operativo per se stesso di entità o di beni. Il male, in quanto male, non produce generazioni di sostanze, ma corrompe e distrugge le sostanze in quanto sta da sé. E' corruzione e privazione di entità. Se opera qualcosa, non è in ragione di sé ma per il bene che gli è congiunto: "secondo che è male, non è ente, non produce enti, né beni". Così dimostra la vera natura del male. La dottrina dello pseudo Dionigi non differisce, come si vede, da quella di San Tommaso]*

Iª q. 19 a. 9, ad 3 argumentum

È vero che tra (le due proposizioni:) il male esiste, il male non esiste, c'è contraddizione; non è vero, però, che vi sia tale opposizione tra volere che il male avvenga, e volere che il male non avvenga, perché è affermativa l'una e l'altra proposizione. Dio, dunque, **né vuole che il male ci sia, né vuole che il male non ci sia**; **ma vuole permettere che il male ci sia**. E ciò è un bene.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che Dio non abbia il libero arbitrio.

Iª q. 19 a. 10, arg. 1

Infatti: **S. Girolamo** afferma: "Solo in Dio non si trova né si può trovare il peccato; tutti gli altri esseri, perché dotati di libero arbitrio, possono piegare verso l'una o l'altra parte".

Iª q. 19 a. 10, arg. 2

Il libero arbitrio è una facoltà della ragione e della volontà, mediante cui si sceglie il bene e il male. Ora, Dio, come abbiamo visto, non vuole il male. Dunque in lui non v'è libero arbitrio.

Iª q. 19 a. 10. SED CONTRA:

S. Ambrogio scrive: "Lo Spirito Santo distribuisce a ciascuno come vuole, cioè ad arbitrio del suo libero volere, non cedendo a una necessità".

Iª q. 19 a. 10. RESPONDEO:

Noi abbiamo il libero arbitrio (ma) non rispetto a quel che vogliamo per necessità o per istinto di natura. Non spetta, infatti, al libero arbitrio, ma all'istinto naturale il voler esser felici. Perciò non si può dire che si muovono di libero arbitrio gli altri animali che per istinto

naturale son portati verso un dato oggetto. Quindi, siccome Dio necessariamente vuole (solo) la sua bontà, ma non gli altri beni, come sopra si è detto, ha il libero arbitrio relativamente a ciò che vuole senza necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 10, ad 1 argumentum

S. Girolamo intende escludere da Dio il libero arbitrio, non in modo assoluto; ma solo relativamente alla possibilità di peccare.

Iª q. 19 a. 10, ad 2 argumentum

Siccome il male colpa (il peccato) si definisce come allontanamento dalla bontà divina, in vista della quale bontà Dio vuole tutte le cose, come sopra abbiamo dimostrato, è evidentemente impossibile che egli voglia il male colpa. Tuttavia può ancora scegliere tra cose opposte, avendo la facoltà di volere che una data cosa esista o che non esista. Del resto, anche noi, senza far peccato, possiamo (liberamente) voler sedere e non voler sedere.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che non si debba distinguere in Dio una **volontà significata**.

Iª q. 19 a. 11, arg. 1

Infatti: La volontà di Dio è causa delle cose nella stessa misura della sua scienza. Ora, non sono stati mai proposti **segni della scienza divina**. Dunque non ce ne devono essere neppure per la volontà divina.

Iª q. 19 a. 11, arg. 2

Ogni segno che non concorda con ciò che indica è falso. Se dunque i segni, proposti come espressione della divina volontà, non concordano con essa, sono falsi; se poi concordano, sono inutili. Non si devono, quindi, ammettere dei segni come espressione della divina volontà.

Iª q. 19 a. 11. SED CONTRA:

La volontà di Dio è una, essendo la stessa essenza di Dio. Eppure, qualche volta, è nominata al plurale, come nei **Salmi 110, 2**: "Grandi sono le opere del Signore, scelte secondo tutte le sue volontà". Dunque, talora, bisogna prendere **il segno del divin volere** per la di lui volontà.

Iª q. 19 a. 11. RESPONDEO:

Parlando di Dio, certe cose si dicono in senso proprio, altre in senso metaforico, come è chiaro da quanto fu detto in precedenza. Ora, quando alcune passioni dell'uomo si attribuiscono metaforicamente a Dio, si parte dalla somiglianza degli effetti; cosicché,

rispetto a Dio, si esprime **metaforicamente** col nome di una data passione, quello che in noi è segno di tale passione. Gli uomini, p. es., son soliti **punire** quando sono irati; perciò la punizione stessa è segno di **ira**: e così chiamiamo ira la punizione stessa quando si attribuisce a Dio. In modo analogo, talora, si attribuisce a Dio metaforicamente come volontà quello che in noi di solito è un segno della volontà. P. es., quando uno comanda qualche cosa, è segno che vuole che tale cosa si faccia: quindi il **precetto divino** talvolta, metaforicamente si chiama **volontà di Dio**, come nel passo evangelico, **Matteo 6,10**: "sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra". Ma tra la volontà e l'ira c'è questa differenza, che l'ira non si dice mai di Dio in senso proprio, perché nel suo significato principale include una passione; mentre la volontà può dirsi di Dio in senso proprio. Perciò si distingue in Dio:

- una **volontà propriamente detta**, >>> **volontà di beneplacito**

- ed una **volontà in senso metaforico** >> **volontà significata**

La volontà propriamente detta, si chiama volontà di beneplacito; la volontà, invece, in senso metaforico si chiama volontà significata, perché il segno stesso del volere è detto volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 11, ad 1 argumentum

La **scienza** non è causa delle cose se non per mezzo della **volontà**; perché noi non facciamo quello di cui abbiamo cognizione se non perché lo vogliamo. E perciò non attribuiamo dei segni alla scienza, come li attribuiamo alla volontà.

Iª q. 19 a. 11, ad 2 argumentum

I **segni della volontà** si dicono **volontà divine**, non perché siano delle espressioni (adeguate) del volere divino; ma perché quelli che tra gli uomini passano come segni del volere, in Dio si dicono divine volontà. Allo stesso modo, la punizione non è un segno che in Dio ci sia l'ira; ma in Dio si parla di ira, per il fatto che tra gli uomini la punizione è un segno di ira.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che non sia esatto stabilire che cinque sono i **segni** della volontà di Dio e cioè: **la proibizione, il precetto, il consiglio, l'operazione e la permissione.**

Iª q. 19 a. 12, arg. 1

Infatti: Dio, talora, opera in noi quello che ci comanda o ci consiglia, e qualche volta ci permette quello che ci proibisce. Dunque tali termini non si possono distinguere tra loro.

Iª q. 19 a. 12, arg. 2

Dio niente opera senza volerlo, come dice la Scrittura. Ora, la volontà significata si distingue dalla volontà di beneplacito. Dunque **l'operazione non deve classificarsi sotto la volontà significata.**

Iª q. 19 a. 12, arg. 3

L'operazione e la permissione riguardano tutte le creature, perché Dio opera in tutte le creature ed in tutte permette che qualcosa accada. Invece il precetto, il consiglio e la proibizione riguardano le sole creature ragionevoli. Dunque non sono ben classificati sotto un'unica divisione, non appartenendo al medesimo ordine di cose.

Iª q. 19 a. 12, arg. 4

Il male accade in più modi del bene; perché il bene si attua in una sola maniera, ed il male in tutte le maniere, come notano Aristotele e Dionigi. Non è dunque esatto stabilire per il male **un solo segno**, cioè la proibizione, **e due per il bene**, cioè il consiglio ed il precetto.

Iª q. 19 a. 12. RESPONDEO:

Si dicono segni (o espressioni) della volontà quelli, con i quali noi siamo soliti fare intendere che vogliamo qualche cosa:

- Ora, uno può mostrare che vuole qualche cosa o da se stesso, o mediante un altro. Da sé, quando compie direttamente, o indirettamente ovvero accidentalmente qualche cosa. **Direttamente** agisce quando compie di proposito qualche cosa: e in questo si ha il segno detto **operazione**.

- Agisce poi **indirettamente**, quando non pone ostacoli ad un dato evento: difatti chi elimina l'ostacolo, merita il nome di movente accidentale, come dice Aristotele. E con questo abbiamo il segno detto **permissione**.

- Uno poi manifesta di volere qualche cosa **per mezzo di altri**, in quanto dispone altri a compierla;

+ e questo o con una disposizione obbligatoria **comandando** quello che vuole ***[precetto],***

+ e proibendo il contrario ***[proibizione]*;**

+ o con la persuasione che corrisponde al **consiglio**.

Quindi, siccome questi cinque termini corrispondono ai modi di manifestare la propria volontà, rispetto a una cosa, talora vengono chiamati col nome di volontà divina, in quanto sono segni della medesima. Difatti dal testo del **Vangelo, Matteo 6, 10**, "si faccia la tua volontà, come in cielo così in terra", appare evidente che il **precetto**, il **consiglio** e la **proibizione** si dicono volontà di Dio. La **permissione** poi e l'**operazione** si dicono anch'esse

volontà di Dio, come nel passo **di S. Agostino**: "Niente avviene, senza che l'Onnipotente voglia che avvenga, o lasciando che si effettui, od operando lui stesso".

Si potrebbe anche dire che la permissione e l'operazione si riferiscono al presente; la permissione, relativamente al male; l'operazione, riguardo al bene. Al futuro, invece, si riferiscono: rispetto al male, la proibizione; rispetto al bene necessario, il precetto; rispetto al bene supererogatorio, il consiglio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 19 a. 12, ad 1 argumentum

Niente impedisce che circa la medesima cosa uno mostri la propria volontà in diverse maniere: allo stesso modo che si usano molti nomi per esprimere la medesima cosa. Quindi niente vieta che una sola e identica cosa sia oggetto del precetto, del consiglio e dell'operazione, della proibizione o della permissione.

Iª q. 19 a. 12, ad 2 argumentum

Se si può dire in senso metaforico che Dio voglia quello che non vuole di volontà propriamente detta; si può anche dire con una espressione metaforica che voglia ciò che vuole in senso proprio. Quindi niente impedisce che circa la medesima cosa ci possa essere volontà di beneplacito e volontà significata. Solo che mentre l'operazione si identifica sempre con la volontà di beneplacito, non così il precetto o il consiglio: sia perché la prima riguarda il presente, e questi ultimi il futuro; sia anche perché quella è effetto immediato della volontà, questi invece dipendono da altri, come si è già spiegato.

[- C'è una volontà significata che giammai concorda e coincide con la volontà di beneplacito; tale è la volontà di permissione, con cui Dio permette che il male morale avvenga mentre mai vuole che esso avvenga.

- C'è una volontà significata che è sempre concorde e coincide con la volontà di beneplacito; e tale è l'operazione.

- Altre volontà significate talora concordano talora no; e tali sono il precetto la proibizione e il consiglio.

Per intendere quest'ultima precisazione bisogna tener presente quanto si è detto circa la volontà antecedente e la volontà conseguente in Dio: quest'ultima è la volontà di Dio simpliciter, quella che domina tutte le cose che non può mai essere resa vana, che si compie sempre. E' un mistero profondo come l'essere divino. Quello che Dio vuole di volontà conseguente, infallibilmente avviene; e quello che vuole di volontà soltanto antecedente può non avvenire.]

Iª q. 19 a. 12 ad 3 argumentum

La creatura ragionevole è padrona dei suoi atti, perciò in rapporto ad essa si possono determinare dei segni speciali della divina volontà, in quanto Dio dispone la creatura intellettuale ad operare volontariamente e da se stessa. Ma le altre creature agiscono solo

perché mosse dalla mozione divina: perciò rispetto ad esse non ha luogo che l'operazione e la permissione.

Iª q. 19 a. 12 ad 4 argumentum

Il male morale, sebbene si produca in tante maniere, pure è uniforme in questo, che non si accorda con la volontà di Dio; perciò in rapporto al male è stato posto un solo segno, cioè la **proibizione**. Viceversa, i beni in varie maniere stanno in relazione con la divina bontà; perché ve ne sono alcuni, che sono indispensabili per conseguire il godimento della bontà di Dio, e rispetto ad essi abbiamo il **precetto**; ve ne sono altri, invece, che servono a conseguirlo con maggiore perfezione, ed abbiamo il **consiglio**. Si può anche rispondere che il consiglio riguarda non solo i beni migliori da conseguire, ma anche i minori mali da evitare.

Prima parte - Questione 20

PROEMIO

Ed ora veniamo a trattare di quanto direttamente si riferisce alla volontà di Dio. Nella nostra parte appetitiva troviamo le passioni dell'anima, come il gaudio, l'amore e simili; e gli abiti delle virtù morali, come la giustizia, la fortezza e tutte le altre. Perciò, innanzi tutto, tratteremo dell'amore di Dio; in secondo luogo, della giustizia di Dio, e della sua misericordia. Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se in Dio ci sia l'amore;
2. Se Dio ami tutte le cose;
3. Se Dio ami più una cosa che un'altra;
4. Se Dio ami di più le cose migliori.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non ci sia l'amore.

Iª q. 20 a. 1, arg. 1

Infatti: Nessuna passione è in Dio. L'amore è una passione. Dunque in Dio non c'è amore.

Iª q. 20 a. 1, arg. 2

L'amore, l'ira, la tristezza e simili (sono cose dello stesso genere che) si possono contrapporre. Ora, **la tristezza** e **l'ira** si attribuiscono a Dio soltanto metaforicamente. E quindi anche l'amore.

Iª q. 20 a. 1, arg. 3

Dice **Dionigi**: "L'amore è una forza unitiva e aggregativa". Ora, Dio è semplice. Dunque in Dio non c'è amore.

Iª q. 20 a. 1. SED CONTRA:

S. Giovanni afferma: "Dio è amore" (**1Gv. 4,16**).

Iª q. 20 a. 1. RESPONDEO:

È necessario ammettere l'amore in Dio. Infatti **l'amore è il primo moto della volontà e di qualsiasi facoltà appetitiva**. L'atto della volontà, e di qualsiasi appetito, **tende**, come a proprio oggetto, **al bene** ed al male: ma siccome il bene è l'oggetto principale e diretto della

volontà e dell'appetito, e il male invece ne è l'oggetto secondario e indiretto, cioè in quanto è l'opposto del bene, bisogna che gli atti appetitivi e volitivi riguardanti il bene abbiano una priorità naturale su quelli che concernono il male; cioè il gaudio precederà la tristezza, e l'amore sarà prima dell'odio. Perché ciò che vale di suo, precede sempre quanto dipende da altri.

Ancora, ciò che è più generico ed esteso ha una priorità naturale; difatti l'intelletto dice innanzi tutto ordine alla verità in generale, piuttosto che a questa o a quell'altra verità. Ora, vi sono degli atti della volontà e dell'appetito, che riguardano il bene sotto una speciale condizione: così la gioia e il piacere riguardano il bene presente e posseduto; il desiderio e la speranza un bene non ancora posseduto. **L'amore**, invece, **riguarda il bene in generale**, posseduto o non posseduto. Perciò l'amore naturalmente è il primo atto della volontà e dell'appetito.
Ed è per questo che tutti gli altri moti dell'appetito suppongono l'amore, quale prima radice. Non si desidera altro infatti se non il bene che si ama, né si gioisce che del bene amato. E anche l'odio non ha altro oggetto che quanto contrasta con la cosa amata. Così pure è evidente che la tristezza e le altre passioni si richiamano all'amore come al loro primo principio. **Quindi in qualunque essere c'è volontà** o appetito, necessariamente **vi è l'amore**: perché se si toglie il primo, tutto il resto scompare. **Ora, sopra abbiamo dimostrato che in Dio c'è la volontà. Perciò in lui bisogna ammettere l'amore**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 20 a. 1, ad 1 argumentum

In risposta alla prima difficoltà si osservi che la facoltà conoscitiva non muove se non mediante l'appetito. Ora (bisogna anche considerare che) nell'uomo secondo Aristotele, come la ragione (astratta) universale agisce mediante la ragione (concreta e) particolare, così l'appetito intellettivo, che si chiama volontà, agisce mediante l'appetito sensitivo. Quindi il motore prossimo del nostro corpo è l'appetito sensitivo. Ne viene che ogni atto dell'appetito sensitivo è sempre accompagnato da qualche trasmutazione corporale; massime nella regione del cuore, che è il primo principio del movimento nell'animale. Per questo gli atti dell'appetito sensitivo, in quanto hanno annessa un'alterazione corporale, si chiamano passioni: non così l'atto della volontà. Sicché amore, gioia, piacere, quando significano atti dell'appetito sensitivo, sono passioni; ma non quando stanno a indicare l'atto dell'appetito intellettivo (volontà). E in quest'ultimo senso si attribuiscono a **Dio**. Perciò il Filosofo dice che "Dio gode di una sola e semplice operazione". **E per la stessa ragione, ama senza passione alcuna.**

[La volontà, appetito del bene universale, muove all'azione mediante l'appetito del bene particolare. Soltanto nei beni particolari, infatti, sono realizzate per noi uomini, le effettive partecipazioni del bene. Sicché c'è tutto il nostro essere psicofisico in ogni nostra attività, sia conoscitiva, sia volitiva. Le conseguenze sono quelle notate da Tommaso: cioè c'è sempre trasmutazione fisica, o passione, in noi anche quando la nostra attività è più elevata. Comunque si spieghi il giuoco concatenato dei movimenti fisiologici del nostro organismo, noi non possiamo spogliarci delle passioni le quali, del resto, in se stesse non sono un male, ma un bene, anche sotto un profilo morale.]

Iª q. 20 a. 1, ad 2 argumentum

Nelle passioni dell'appetito sensitivo bisogna distinguere ciò che rappresenta come l'elemento materiale, cioè l'alterazione corporale, da ciò che costituisce l'elemento formale, cioè il moto specifico dell'appetito sensitivo. P. es., nell'ira, secondo Aristotele, l'elemento materiale è **l'accensione del sangue nella regione del cuore**, o qualche cosa di questo genere; l'elemento formale, invece, è la **brama di vendicarsi**. Di più, anche nell'elemento formale di alcune passioni è inclusa un'imperfezione; p. es., nel desiderio, che riguarda un bene non posseduto, e nella tristezza, che riguarda un male subito. Lo stesso si dice dell'ira, che presuppone la tristezza. Altre passioni, invece, non implicano nessuna imperfezione, come l'amore e la gioia. Escluso quindi che, come si è spiegato, possa convenire a Dio quanto c'è di materiale nelle passioni; si possono però attribuire a Dio soltanto in senso **metaforico**, quelle che anche formalmente prese **implicano imperfezione**; (senso metaforico fondato) sulla somiglianza di effetti, come si è detto nelle precedenti questioni. Quelle invece che **non implicano imperfezione,** si possono affermare di Dio **in senso proprio**, come l'amore e la gioia; esclusa però la passione, come si è spiegato.

Iª q. 20 a. 1, ad 3 argumentum

L'atto dell'amore tende sempre verso due oggetti: verso il bene che si vuole a qualcuno, e verso colui al quale si vuole il bene, perché amare uno, vuol dire precisamente volere a lui del bene. Quindi, dal momento che uno si ama, vuole a se stesso del bene, e questo bene cerca di unirlo a se medesimo per quanto può. Per tal motivo l'amore si chiama forza unitiva anche in Dio, *[in Dio infatti si realizza l'unità assoluta che si perde nella molteplicità degli enti]* però senza composizione di sorta, perché quel bene che (Dio) vuole a se stesso, non è altra cosa che se medesimo, buono per essenza, come sopra si è dimostrato. - In quanto, poi, uno ama un altro, vuole del bene a quest'altro. E lo tratta come se stesso, rivolgendo a lui il bene come a se medesimo. In questo senso l'amore si dice forza aggregativa; perché uno aggrega un altro a se medesimo, e lo tratta come un altro se stesso. In tal senso anche l'amore divino è una **forza aggregativa** senza che per questo in Dio vi sia composizione, ma solo **perché rivolge ad altri i suoi beni.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non ami tutte le cose.

Iª q. 20 a. 2, arg. 1

Infatti: Al dire di **Dionigi** l'amore pone l'amante fuori di sé e lo trasporta nell'oggetto amato. Ma è assurdo dire che Dio, posto fuori di sé, sia trasportato in altri esseri. Dunque non è ammissibile che Dio ami altri che se stesso.

Iª q. 20 a. 2, arg. 2

L'amore di Dio è eterno. Ora, le cose distinte da Dio non sono eterne se non in quanto sono in Dio. Dunque Dio non le ama se non in se stesso. Ma in quanto sono in Dio le cose non sono distinte da lui. Dunque Dio non ama altro che se stesso.

Iª q. 20 a. 2, arg. 3

L'amore è di due specie: cioè l'amore di **concupiscenza** e l'amore di **amicizia**. Ora, Dio non ama le **creature irragionevoli** di amore di concupiscenza, perché non ha bisogno di niente; e neppure di amore di amicizia, perché un tale amore non può aversi verso le creature irragionevoli, come **Aristotele** dimostra. Dunque Dio non ama tutte le cose.

[C'è nell'atto concreto dell'amore un duplice movimento: verso il bene che si vuole a una persona e verso la persona cui si vuole bene. Si ama e il bene e la persona, la persona per se stessa e il bene in ordine alla persona. L'amore al bene è concupiscenza l'amore alla persona è amicizia. Non bisogna dare all'espressione concupiscenza un significato riprovevole: è un'espressione per così dire tecnica, usata in teologia. È evidente che l'amore in senso pieno e l'amore d'amicizia; però i due aspetti nel l'atto dell'amore sono inseparabili; poiché amare è, per definizione, voler del bene a qualcuno.]

Iª q. 20 a. 2, arg. 4

Sta scritto nei **Salmi, 5, 7**: "Tu odii tutti gli operatori di iniquità". Ma, nessuno può al tempo stesso essere odiato ed amato. Dunque Dio non ama tutti gli esseri.

Iª q. 20 a. 2. SED CONTRA:

Si legge nella Sacra Scrittura**, Sapienza 11, 25**: "Ami gli esseri tutti, e nulla abomini di quanto hai fatto".

Iª q. 20 a. 2. RESPONDEO:

Dio ama tutti gli esseri esistenti, perché tutto ciò che esiste, in quanto esiste, è buono; infatti **l'essere di ciascuna cosa è un bene**, come è un bene del resto ogni sua perfezione. Ora, sopra si è dimostrato (q.9, a.4) che la volontà di Dio è causa di tutte le cose: e per conseguenza ogni ente ha tanto di essere e di qualsiasi bene nella misura che è oggetto della volontà di Dio. Dunque ad ogni essere esistente Dio vuole qualche bene. Perciò, **siccome amare vuol dire volere a uno del bene, è evidente che Dio ama tutte le cose esistenti.**

Dio però non (ama) come noi. La nostra volontà, infatti, non causa il bene, che si trova nelle cose; al contrario è mossa da esso come dal proprio oggetto; e quindi il nostro amore con il quale vogliamo del bene a qualcuno, non è causa della bontà di costui, ché anzi la di lui bontà, vera o supposta, provoca l'amore, che ci spinge a volere che gli sia mantenuto il bene che possiede e acquisti quello che non ha: e ci adoperiamo a tale scopo. L'amore di Dio invece infonde e crea la bontà nelle cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 20 a. 2, ad 1 argumentum

Chi ama esce fuori di se stesso portandosi verso l'oggetto amato in questo senso, che all'essere amato vuole del bene, e che con le sue premure cerca di procurarglielo come a se

stesso. Tanto che **Dionigi** aggiunge: "Bisogna, poi, avere l'ardire di affermare, e questo per la verità, che Dio medesimo, causa di tutte le cose, per l'eccesso della sua bontà amante, esce fuori di sé e con la sua provvidenza va verso tutti gli esseri".

Iª q. 20 a. 2, ad 2 argumentum

Sebbene le creature non siano esistite eternamente se non in Dio, tuttavia appunto perché esistenti eternamente in Dio, egli le ha conosciute dall'eternità nella loro propria essenza; e per la stessa ragione le ha amate. Anche noi del resto attraverso immagini, che sono in noi, conosciamo le cose come sono in se stesse.

Iª q. 20 a. 2, ad 3 argumentum

L'amicizia può sussistere soltanto tra creature ragionevoli, perché solo tra esse vi può essere amore reciproco e comunanza di vita; ed esse sole possono sperimentare il bene e il male nell'alternarsi delle disgrazie e della fortuna; come soltanto tra esse propriamente può esistere la benevolenza. Le creature irragionevoli, invece, non possono arrivare ad amare Dio, né a partecipare alla vita intellettuale e beata che Dio vive. Perciò **Dio**, a parlare propriamente, **non ama le creature irragionevoli di amore di amicizia**; **ma** le ama di un amore quasi **di concupiscenza**, in quanto le fa servire alle creature ragionevoli ed anche a se stesso; non perché ne abbia bisogno, ma per la sua bontà e la nostra utilità. Infatti, possiamo avere concupiscenza di qualche cosa per noi stessi o per altri.

Iª q. 20 a. 2, ad 4 argumentum

Niente impedisce che una identica cosa sia amata sotto un aspetto, e sotto un altro odiata. **Perciò Dio ama i peccatori** in quanto sono delle realtà: e sotto tale aspetto infatti essi esistono e da lui ricevono il loro essere. Però in quanto peccatori, essi non sono, ma hanno una menomazione nell'essere: e ciò non viene da Dio. Quindi sotto questo aspetto Dio li odia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio ami ugualmente tutte le cose.

Iª q. 20 a. 3, arg. 1

Infatti: Sta scritto, **Sapienza 6,8**: "Dio ha cura ugualmente di tutti". Ma la provvidenza che Dio ha delle cose scaturisce dall'amore che porta alle medesime. Dunque Dio ama tutto d'uguale amore.

Iª q. 20 a. 3, arg. 2

L'amore di Dio si identifica con la di lui essenza. Ma **l'essenza di Dio non è suscettibile del più e del meno. Perciò neppure il suo amore**. E per conseguenza egli non può amare alcuni esseri più di altri.

Iª q. 20 a. 3, arg. 3

L'amore di Dio si estende alle creature così come la scienza e la volontà. Ora, non si può dire che Dio conosce e vuole alcune cose più di altre. Dunque neppure si deve dire che le ami di più.

Iª q. 20 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Dio ama tutte le cose che ha fatto; ma tra esse ama di più le creature ragionevoli, e tra queste maggiormente ama quelle che sono membra del suo Figlio unico; e molto più ancora il suo stesso Unigenito".

[Santa Caterina da Siena scrive: "Dio alcuno ama come figliuolo, alcuno come amico, alcuno come servo e alcuno come persona che è partita da lui e ha desiderio che torni; e questi sono gli iniqui peccatori che sono privati della grazia"]

Iª q. 20 a. 3. RESPONDEO:

Siccome amare significa volere del bene a uno, una cosa può essere amata di più o di meno per due motivi:

- **Primo**, **a motivo dell'atto stesso della volontà**, il quale può essere più o meno intenso. E sotto questo aspetto Dio non ama una cosa più di un'altra, perché le ama tutte con un solo e semplice atto della sua volontà, sempre **invariabile**.

- **Secondo**, **a motivo di quel dato bene che si vuole all'essere amato**. E in questo senso si dice che noi amiamo di più colui al quale vogliamo un **bene maggiore**, anche se (lo amiamo) con **un'intensità minore.** E in questa seconda maniera bisogna dire che Dio ama alcune cose più di altre. Infatti, essendo l'amore di Dio causa della bontà delle cose, come abbiamo già dimostrato, non vi sarebbe una cosa migliore di un'altra, se Dio non volesse ad una **un bene maggiore** che ad un'altra.

*[La distinzione tra **maggior bene** e **maggiore intensità** è molto importante e ha molte applicazioni. A quelli più vicini a noi dobbiamo volere più intensamente bene, non necessariamente beni più grandi che ad altri meno vicini a noi. Per esempio a un magistrato dobbiamo volere e chiedere a Dio per lui qualità e doti proporzionati alla sua alta carica che possiamo non volere per i nostri genitori; ma i beni che vogliamo per questi, li vogliamo con intensità più grande.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 20 a. 3, ad 1 argumentum

Si dice che Dio ha ugualmente cura di tutte le cose *[eguale intensità]*, non perché nella sua provvidenza dispensi a tutte dei beni uguali, ma perché tutte le amministra con **uguale sapienza e bontà**.

Iª q. 20 a. 3, ad 2 argumentum

Questa difficoltà riguarda **l'intensità dell'amore** nell'atto della volontà, che si identifica con l'essenza divina. Ma **il bene che Dio vuole alla creatura, non è l'essenza divina**. Perciò niente impedisce che esso possa crescere o diminuire.

Iª q. 20 a. 3, ad 3 argumentum

Cognizione e volizione indicano soltanto degli atti, ma nel loro significato non includono, come si è potuto affermare per l'amore, dei dati oggettivi dalla cui diversità si possa dire che Dio conosca o voglia di più o di meno.*[E' l'atto creativo che conferisce a ogni ente un bene maggiore o minore]*

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Dio non sempre ami di più le cose migliori.

Iª q. 20 a. 4, arg. 1

Infatti: È evidente che Cristo è superiore a tutto il genere umano, essendo Dio e uomo. Ma Dio ha amato più il genere umano che il Cristo; perché sta scritto: "Dio non risparmiò il proprio Figlio, ma lo diede per tutti noi**"(Romani 8, 32).** Dunque Dio non sempre ama di più le cose migliori.

Iª q. 20 a. 4, arg. 2

L'angelo è superiore all'uomo; tanto è vero che nei **Salmi 8, 6** così si parla dell'uomo: "Di poco l'hai fatto inferiore agli angeli". Ora, Dio ha amato più l'uomo che l'angelo: infatti **l'Apostolo Ebrei 2, 16** dice: "Non ad angeli egli viene in aiuto, ma viene in aiuto al seme di Abramo". Dunque Dio non sempre ama di più le cose migliori.

Iª q. 20 a. 4, arg. 3

Pietro era superiore a Giovanni: perché amava di più il Cristo. Tanto è vero che il Signore, sapendo ciò, così interrogò Pietro: "Simone, figlio di Giona, mi ami più di questi?". E tuttavia Cristo amò più Giovanni che Pietro; infatti, come dice **S. Agostino**, nel commentare il passo: "Simone, figlio di Giona, mi ami tu?", "Giovanni si distingueva per questo segno (dell'amore) dagli altri discepoli; non che Gesù amasse soltanto lui, ma perché lo amava più degli altri". Non sempre dunque Dio ama di più le cose migliori.

Iª q. 20 a. 4, arg. 4

Gli innocenti sono migliori dei **penitenti**, perché, al dire di **S. Girolamo**, "la penitenza è la seconda tavola dopo il naufragio". Dio invece ama più i penitenti degli innocenti; perché di essi più si rallegra. Infatti si legge nel Vangelo**, Luca 15, 7**: "Vi dico che vi sarà più festa in

cielo per un peccatore pentito, che per novantanove giusti, che non abbisognano di penitenza". Dunque non sempre Dio ama le cose migliori.

Iª q. 20 a. 4, arg. 5

Un giusto prescito *[si dice prescito colui che Dio nella sua prescienza sa che morrà impenitente e quindi, per sua propria colpa sarà condannato all'inferno]* è migliore di un peccatore predestinato. Ora, Dio ama di più il peccatore predestinato, perché gli vuole un bene maggiore, cioè la vita eterna. Perciò non sempre Dio ama di più le cose migliori.

Iª q. 20 a. 4. SED CONTRA:

Ogni essere è portato ad amare il proprio simile, come risulta dalla Sacra Scrittura: "Ogni animale ama il suo simile" **(Siracide 13,19)**. Ora, una cosa è migliore, nella misura in cui è più simile a Dio. Dunque le cose migliori sono più amate da Dio.

Iª q. 20 a. 4. RESPONDEO:

È necessario affermare, stando a quel che si è già detto, che Dio ama di più le cose migliori. Abbiamo spiegato infatti che **per Dio amare di più un essere non vuol dire altro che dare a quest'essere un bene più grande**, essendo la volontà di Dio la causa della bontà nelle cose. E quindi, proprio per questo vi sono delle cose migliori, perché Dio vuole ad esse un bene maggiore. Di qui la conseguenza che le cose migliori Dio le ama di più.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 20 a. 4, ad 1 argumentum

Dio ama il Cristo, non solo più di tutto il genere umano, ma anche più che l'universo intero; appunto perché gli ha voluto un bene più grande, poiché "gli diede il nome che è al di sopra di ogni altro nome" **(Filippesi 2,9)**, cosicché fosse vero Dio. E niente toglie alla di lui eccellenza il fatto che Dio lo dette alla morte per la salvezza del genere umano; ché anzi ne è uscito vincitore glorioso, secondo le parole **d'Isaia 9,6**: "Il principato è stato posto sulle sue spalle".

Iª q. 20 a. 4, ad 2 argumentum

- **La natura umana assunta dal Verbo di Dio** nella Persona del Cristo è amata da Dio più di tutti gli angeli: ed è più nobile specialmente a causa dell'unione (ipostatica).

Ma, parlando della **natura umana in generale**, e paragonandola alla natura angelica quanto all'ordine della grazia e della gloria, vi è parità, perché, come è detto **nell'Apocalisse 21, 17**, "una stessa misura è per l'uomo e per l'angelo"; in maniera, però, che, sotto questo aspetto alcuni angeli risultano superiori a certi uomini, e alcuni uomini superiori a certi angeli.

- Se si parla però della loro **condizione naturale**, l'angelo è superiore all'uomo.

E perciò **se Dio ha assunto la natura umana, non è perché assolutamente parlando amasse di più l'uomo, ma perché questi era più bisognoso.** Ha fatto come un buon padre di famiglia, il quale dà ad un servo malato un cibo più costoso che ad un figlio sano.

Iª q. 20 a. 4, ad 3 argumentum

Questa difficoltà a proposito di Pietro e di Giovanni si scioglie in molte maniere. S. Agostino vi scorge un simbolo, dicendo che la vita attiva, figurata in Pietro, ama di più Dio della vita contemplativa rappresentata da Giovanni, in quanto essa sente di più le angustie della presente vita e con maggiore veemenza desidera di esserne liberata per andare a Dio. Dio invece ama di più la vita contemplativa, perché la fa durare più a lungo: ed infatti essa non termina con la vita del corpo, come la vita attiva. Altri dicono che Pietro ha amato di più il Cristo nelle sue membra; e per questo fu amato maggiormente da Cristo; che perciò gli affidò la sua Chiesa. Giovanni, invece, ha amato di più Cristo in persona e quindi fu prediletto da Cristo, che perciò gli affidò la Madre. Altri dicono che è incerto chi dei due abbia amato di più il Cristo con amore di carità, così pure quale dei due Dio abbia amato di più in ordine a una maggiore gloria nella vita eterna. Ma si dice che Pietro ha amato di più per una certa prontezza o fervore di spirito; e che Giovanni è stato amato maggiormente per certi segni di familiarità che Cristo gli dimostrava a causa della sua giovinezza e della sua purezza. Altri, finalmente, dicono che Cristo ha amato di più l'apostolo Pietro per un più eccellente dono di carità; Giovanni, poi, per il dono dell'intelletto. Per questa ragione Pietro fu migliore e da Cristo più amato in modo assoluto; Giovanni lo fu di più sotto un certo aspetto. - Tuttavia sa di presunzione voler giudicare di tali cose, perché, come dice la Sacra Scrittura: "Ponderatore degli spiriti è il Signore", e non altri **(Proverbi 16,2).**

Iª q. 20 a. 4, ad 4 argumentum

I **penitenti e gli innocenti** si possono trovare (confrontati tra di loro) reciprocamente in vantaggio e in svantaggio. **Penitenti o innocenti** sono migliori e maggiormente amati quelli che hanno la grazia in maggiore abbondanza. Tuttavia, a parità di condizioni, l'innocenza è migliore e da Dio è maggiormente amata. Ma si dice che Dio fa più festa per un penitente che per un innocente, perché, di solito, i peccatori pentiti risorgono più cauti, più umili e più fervorosi. Per questo **S. Gregorio** può affermare che "il capitano preferisce nel combattimento un soldato che, dopo esser fuggito, è ritornato e incalza fortemente il nemico, ad uno che mai è fuggito, ma neppure ha compiuto atti di eroismo". - Si può anche addurre un'altra ragione, e cioè che un uguale dono di grazia è maggiore in rapporto a un penitente il quale meritò una punizione, che in rapporto a un innocente il quale non l'ha meritata. Così, cento marchi costituiscono un regalo più grande se si danno ad un povero, che se si danno ad un re.

Iª q. 20 a. 4, ad 5 argumentum

Dal momento che la volontà di Dio è causa della bontà delle cose, il bene di uno che è amato da Dio dovrà giudicarsi in rapporto a quel tempo nel quale costui dovrà ricevere dalla divina bontà un tal bene. Quindi, un peccatore predestinato, rispetto al tempo in cui dalla volontà divina gli sarà dato il bene maggiore (la vita eterna), è migliore di un giusto non predestinato, sebbene in altri tempi sia stato peggiore di lui. (Né ciò è difficile a capirsi quando si pensi) che vi fu anche un tempo nel quale non era né buono né cattivo.

[Le difficoltà sono di carattere schiettamente dogmatico. Esse formavano la delizia degli esegeti medievali, portati alle sottili divagazioni dialettiche. San Tommaso indugerà ai gusti del suo tempo senza passare quei limiti oltre i quali si cade nella presunzione]

Prima parte, Questione 21

Proemio

Dopo aver considerato l'amore divino, passiamo a trattare della giustizia e della misericordia di Dio. In proposito si fanno quattro quesiti:

1. Se in Dio vi sia la giustizia;
2. Se la sua giustizia possa chiamarsi verità;
3. Se in Dio ci sia la misericordia;
4. Se in ogni opera di Dio vi si trovino la giustizia e la misericordia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **in Dio non vi sia la giustizia.**

Iª q. 21 a. 1, arg. 1

Infatti: La giustizia fa parte (delle virtù cardinali) con la temperanza. Ora, la temperanza non si trova in Dio. Dunque neppure la giustizia.

Iª q. 21 a. 1, arg. 2

Chiunque opera ogni cosa secondo **l'arbitrio della sua volontà**, non opera secondo **giustizia**. Ora, al dire dell'**Apostolo, Efesini 1, 11** Dio "tutto opera secondo il consiglio della propria volontà". Dunque non si deve attribuire a Dio la giustizia.

Iª q. 21 a. 1, arg. 3

L'atto della giustizia consiste nel **dare ciò che è dovuto**. Ora, **Dio non è debitore di nessuno**. Dunque a Dio non si addice la giustizia.

Iª q. 21 a. 1, arg. 4

Tutto ciò che è in Dio è la sua stessa essenza. Ora, (tale identificazione) non conviene alla giustizia: **Boezio** infatti afferma che "mentre il bene dice rapporto all'essenza, il giusto riguarda l'operazione". Dunque la giustizia non conviene a Dio.

Iª q. 21 a. 1. SED CONTRA:

È detto nei **Salmi 10, 8**: "Giusto è il Signore, e ama la giustizia".

Iª q. 21 a. 1. RESPONDEO:

Vi sono due specie di giustizia:

- La prima, consiste nel mutuo dare e ricevere: quella, p. es., che si ha nella compra e vendita, e negli altri scambi o commutazioni del genere. E questa dal **Filosofo** è chiamata **giustizia commutativa**, cioè regolatrice degli scambi o commutazioni. Ed essa non si può attribuire a Dio; perché, come dice l'**Apostolo, Rom. 11, 35**: "Chi diede a lui per primo, da averne il contraccambio?".

- L'altra (specie di giustizia) consiste nel distribuire (o amministrare); e si chiama **giustizia distributiva**, e a norma di essa chi governa o amministra **dà a ciascuno secondo il merito**. Ora, come il buon ordine che regna in una famiglia o in qualsiasi moltitudine organizzata dimostra che in chi governa c'è *[ci dovrebbe essere]* tale specie di giustizia; così l'ordine dell'universo, che appare tanto nella natura, quanto negli esseri dotati di volontà, dimostra la giustizia di Dio. Perciò **Dionigi** dice: "In questo bisogna scorgere la vera giustizia di Dio, che **dà a tutti quel che loro conviene secondo il grado di ciascuno degli esseri esistenti**, e **che conserva la natura di ogni essere nel proprio ordine e nel proprio valore**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 21 a. 1, ad 1 argumentum

Alcune tra le virtù morali hanno per oggetto le **passioni**; così la temperanza ha per oggetto la concupiscenza; la fortezza il timore e l'audacia, la mansuetudine l'ira. E tali virtù non si possono attribuire a Dio altro che per metafora, perché in Dio non vi sono né passioni, come si è detto sopra, né vi è l'appetito sensitivo, nel quale risiedono tali virtù come dice il Filosofo. Vi sono invece altre virtù morali come la **giustizia**, la **liberalità** e la magnificenza: che hanno per oggetto le **operazioni**, e cioè le donazioni, le spese e simili: ed esse non risiedono nella parte sensitiva, ma nella **volontà**. Quindi niente impedisce che tali virtù si attribuiscano a Dio, non certo per delle azioni di carattere sociale, ma per azioni confacenti a Dio. Sarebbe, infatti, ridicolo, come osserva il Filosofo, lodare Dio per le sue virtù politiche.

Iª q. 21 a. 1, ad 2 argumentum

Oggetto della volontà è il bene appreso dall'intelletto, perciò Dio non può volere altro che quello che è **conforme alla sua sapienza**. Ora, questa è per lui come una legge di giustizia, in forza della quale la sua volontà è retta e giusta. **Perciò quello che fa secondo la sua volontà, lo fa con giustizia**: come anche noi compiamo opere di giustizia ogni volta che osserviamo la legge. Con questa differenza però, che noi operiamo secondo la legge d'un superiore; Dio invece è legge a se stesso.

Iª q. 21 a. 1, ad 3 argumentum

A ciascuno è dovuto il suo. Ora, una cosa si dice sua, cioè di qualcuno, quando è alle dipendenze di lui: così il servo è del padrone, e non viceversa, perché libero è colui che non ha altra dipendenza che da se stesso. Nella parola debito vi è, dunque, inclusa una certa relazione di esigenza o di necessità rispetto a colui da cui un essere dipende. Pertanto nelle cose va considerata una duplice relazione. Una è quella che intercorre tra un essere creato e gli altri esseri creati: p. es., le parti dicono relazione al tutto, gli accidenti alla sostanza, e ciascuna cosa al proprio fine. L'altra è quella per cui gli esseri creati sono ordinati a Dio. Così, dunque, (l'idea di) **debito** può trovarsi in due maniere anche nell'operazione divina:

o secondo che una qualche cosa è dovuta a Dio, o in quanto è dovuta alla creatura; e nell'uno e nell'altro modo Dio rende quel che è dovuto.

- **A Dio è dovuto** che nel creato si attui quello che la sua sapienza e la sua volontà hanno determinato, e ciò che manifesta la sua bontà. E, sotto questo aspetto, la giustizia di Dio riguarda il proprio decoro per cui egli rende a se stesso quello che a lui si deve.

- **È dovuto anche alla creatura** che abbia ciò che le è destinato; all'uomo, p. es., che abbia le mani e che a lui servano gli altri animali. Ed anche in questo caso Dio compie la giustizia, quando a ciascun essere dà quello che gli è dovuto secondo le esigenze della sua natura e della sua condizione. Ma questo debito dipende dal primo, perché **a ciascun essere è dovuto quello che gli è stabilito dall'ordinamento della divina sapienza.** E sebbene Dio in tal maniera dia ad uno quello che gli è dovuto, non per questo egli è suo debitore, perché non lui è ordinato agli altri esseri, ma piuttosto gli altri esseri sono ordinati a lui. E perciò la giustizia in Dio talvolta si chiama ornamento della sua bontà, e tal altra retribuzione del merito. A questi due modi accenna **S. Anselmo** quando scrive: "**Se tu punisci** i malvagi, **è giustizia**, perché ciò è dovuto al loro **merito**; **se poi perdoni** loro, **è giustizia**, perché ciò conviene alla tua **bontà**".

Iª q. 21 a. 1, ad 4 argumentum

Sebbene la giustizia riguardi l'operazione, non per questo, tuttavia, si esclude che si identifichi con l'essenza di Dio, perché anche ciò che appartiene all'essenza di una cosa può essere principio di azione. Ma il bene non riguarda soltanto l'**atto**, perché una cosa si dice che è buona non solo in quanto agisce, ma anche in quanto nella sua **essenza** è perfetta. E per questo motivo nel luogo citato si dice che il concetto di bene sta al concetto di giusto, come il genere alla specie.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **la giustizia di Dio non sia verità.**

Iª q. 21 a. 2, arg. 1

Infatti: **La giustizia è nella volontà**; poiché, come afferma **S. Anselmo**, essa è la rettitudine della volontà. La verità, invece, secondo **il Filosofo**, risiede nell'intelligenza. Dunque la giustizia non ha a che fare con la verità.

Iª q. 21 a. 2, arg. 2

La verità, secondo **il Filosofo**, è una virtù distinta dalla giustizia. Dunque la verità non rientra nella nozione di giustizia.

Iª q. 21 a. 2. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 84, 11** si legge: "La misericordia e la verità si sono incontrate": e qui verità sta in luogo di giustizia.

Iª q. 21 a. 2. RESPONDEO:

La verità, come già abbiamo detto *[q.16, a.1]*, consiste nell'adeguazione tra l'intelletto e le cose. Ora, quell'intelletto, che è causa delle cose, è per esse regola e misura: avviene il contrario invece per l'intelletto che trae la conoscenza dalle cose. Quando, dunque, le cose sono misura e regola dell'intelletto, la verità consiste nel fatto, che l'intelletto si adegua alle cose, come accade in noi: perché a seconda che la cosa è o non è, le nostre opinioni e le nostre parole sono **vere o false**. **Ma quando l'intelletto è regola e misura delle cose, allora la verità consiste nel fatto, che le cose si adeguano all'intelletto**; come di un artista si dice che fa un'opera vera, quando essa concorda con l'arte. Ora, come le opere artistiche stanno all'arte, così le **opere giuste** stanno alla legge alla quale si uniformano. Dunque **la giustizia di Dio**, la quale costituisce nelle cose un ordine conforme al piano della sua **sapienza**, che è la sua legge, **a ragione si chiama verità**. Così, anche per gli uomini si usa parlare di verità della giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 21 a. 2, ad 1 argumentum

La giustizia è nella ragione o nell'intelletto, se si guarda alla legge che la regola; mentre, se si guarda alla risoluzione che regola le opere in conformità alla legge, **è nella volontà**.

Iª q. 21 a. 2, ad 2 argumentum

La verità, della quale parla il Filosofo, è quella virtù particolare per cui un uomo si mostra nelle parole e nei fatti tale quale è effettivamente. Si tratta quindi di concordanza tra la manifestazione e la cosa manifestata, non d'una conformità tra l'effetto e la causa o regola, come si è detto della verità della giustizia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la misericordia non si addica a Dio.

Iª q. 21 a. 3, arg. 1

Infatti: La misericordia è una specie di tristezza, come dice il **Damasceno**. Ma la tristezza non c'è in Dio. Dunque la misericordia non si addice a Dio.

Iª q. 21 a. 3, arg. 2

La misericordia è un rilassamento della giustizia. Ora, Dio non può tralasciare ciò che appartiene alla sua giustizia. Scrive, infatti, **l'Apostolo, 2Timoteo 2, 13**: "Se noi non siamo fedeli, egli però rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso": ma rinnegherebbe se stesso, come osserva la **Glossa**, se smentisse le sue parole. Dunque la misericordia non si addice a Dio.

Iª q. 21 a. 3. SED CONTRA:

Nei **Salmi 110, 4** sta scritto: "Clemente e misericordioso è il Signore".

Iª q. 21 a. 3. RESPONDEO:

La misericordia va attribuita a Dio in modo principalissimo; non per quanto ha di sentimento o passione, ma per gli effetti (che produce). A chiarimento di questo si osservi che **misericordioso** si dice chi ha un cuore pieno di **commiserazione**, perché alla vista delle altrui miserie è preso da **tristezza**, come se si trattasse della sua propria miseria. E da ciò proviene che egli si adoperi a rimuovere l'altrui miseria come la sua propria miseria. E questo è l'effetto della misericordia. **Rattristarsi,** dunque, della miseria altrui **non si addice a Dio, ma** ben gli conviene, in grado sommo, di **liberare dalla miseria**, intendendo per miseria qualsiasi difetto. Ora, i difetti non si tolgono se non con qualche perfezione o qualche bene: ma la prima fonte di ogni bontà è Dio, come sopra fu dimostrato.

Però bisogna considerare che comunicare le perfezioni alle cose appartiene e alla bontà, e alla giustizia, e alla liberalità, e alla misericordia di Dio; ma per ragioni diverse. Il fatto di comunicare le perfezioni, considerato in modo assoluto, appartiene alla **bontà**, come sopra si è dimostrato *[q.6, aa. 1,4]*. Ma se si vuole notare che Dio comunica alle cose delle perfezioni ad esse proporzionate, allora appartiene alla **giustizia**, come si è dimostrato *[a.1]*. E se si vuole mettere in evidenza che egli concede delle perfezioni alle cose non per proprio vantaggio, ma unicamente spinto dalla sua bontà, abbiamo la **liberalità**. Se poi consideriamo che le perfezioni concesse da Dio eliminano delle deficienze, abbiamo la **misericordia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 21 a. 3, ad 1 argumentum

L'obiezione considera la **misericordia** (soltanto) come sentimento o **passione.**

Iª q. 21 a. 3, ad 2 argumentum

Quando Dio opera con misericordia, non agisce contro la sua giustizia, ma compie qualche cosa oltre i limiti della giustizia: precisamente come se uno ad un tale a cui sono dovuti cento denari, dà del suo duecento denari; costui non agisce contro giustizia, ma opera con liberalità, o con misericordia. Così pure se uno perdona l'offesa commessa contro di lui. Perché chi **perdona**, in qualche maniera **dà**: tant'è vero che **l'Apostolo, Efesini 5, 32** chiama il **perdono** una **donazione**: "Donatevi vicendevolmente, come Dio ha donato a voi in Cristo". Da ciò appare chiaro che la misericordia non toglie via la giustizia; ma è in qualche modo coronamento della giustizia. Per questo dice **S. Giacomo 2,13** che "la misericordia trionfa sul giudizio".

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non in tutte le opere di Dio ci sia **misericordia e giustizia**.

Iª q. 21 a. 4, arg. 1

Infatti: Alcune opere di Dio sono attribuite alla **misericordia**, come la giustificazione del peccatore; ed altre sono attribuite alla **giustizia**, come la dannazione degli empi. Per cui dice **S. Giacomo 2,13**: "Il giudizio sarà senza misericordia per chi non avrà usato misericordia". Dunque non in ogni opera di Dio si manifesta la giustizia e la misericordia.

Iª q. 21 a. 4, arg. 2

L'Apostolo attribuisce la conversione dei **Giudei alla giustizia ed alla verità,** quella, invece, dei **Gentili alla misericordia**. Dunque non in tutte le opere di Dio si trova la misericordia e la giustizia.

Iª q. 21 a. 4, arg. 3

Molti giusti in questo mondo sono tribolati; ora, questa è una cosa ingiusta. Non è dunque vero che in tutte le opere di Dio c'è giustizia e misericordia.

Iª q. 21 a. 4, arg. 4

Proprio della giustizia è rendere quello che è dovuto, e proprio della misericordia sollevare (l'altrui) miseria; e così tanto la giustizia, quanto la misericordia nella loro opera presuppongono un qualche cosa. Ora, la creazione non presuppone niente. Dunque **nell'opera della creazione non c'è né misericordia, né giustizia.**

Iª q. 21 a. 4. SED CONTRA:

Nei **Salmi 24,10** sta scritto: "Le vie tutte del Signore sono misericordia e verità".

Iª q. 21 a. 4. RESPONDEO:

È necessario affermare che in ogni opera di Dio si trovano la **misericordia e la verità** *[giustizia]*; purché si intenda la misericordia come eliminazione di una deficienza qualsiasi, per quanto non ogni deficienza propriamente possa dirsi miseria, ma soltanto le deficienze della creatura ragionevole, alla quale spetta essere felice: infatti, la miseria è il contrario della felicità.
La ragione poi di tale necessità sta in questo, che il debito soddisfatto dalla divina giustizia, o è cosa dovuta a Dio (stesso), oppure alla creatura: e nessuna delle due cose può mancare in qualsiasi opera di Dio. Infatti Dio non può fare cosa alcuna che non sia conforme alla sua sapienza *[giustizia]* e bontà *[misericordia]*; e in tal senso, come abbiamo detto, le cose sono a Dio dovute. Così pure, qualunque cosa Dio faccia nel creato, la fa secondo l'ordine e la proporzione convenienti, e in ciò consiste appunto la nozione di giustizia. E così è necessario che in ogni opera di Dio ci sia la giustizia.

Ogni opera della **divina giustizia**, poi, presuppone sempre l'opera della **misericordia,** ed in essa si fonda. Infatti niente è dovuto a una creatura se non in ragione di qualche perfezione che in essa preesiste o che si considera come anteriore; e se a sua volta tale perfezione è dovuta alla creatura, ciò è in forza di un'altra cosa antecedente. E siccome non si può procedere all'infinito, bisogna arrivare ad un qualche cosa che dipenda unicamente dalla

bontà divina che è l'ultimo fine (di tutte le cose). Come se dicessimo che avere le mani è dovuto all'uomo a motivo dell'anima ragionevole; e che gli è dovuta un'anima ragionevole perché uomo, e che è uomo a causa della divina bontà. E così in ogni opera di Dio appare la misericordia, come sua prima radice. E l'influsso di essa permane in tutte le cose che vengono dopo, e vi opera con tanta maggiore efficacia perché le cause primarie hanno influssi più notevoli delle cause seconde. E per questo stesso motivo, anche quello che è dovuto ad una creatura, Dio, per l'abbondanza della sua bontà, lo dispensa con maggiore larghezza che non lo richieda la proporzione della cosa. Ed invero, quel che basterebbe per conservare l'ordine della giustizia è sempre meno di quello che conferisce la divina bontà, la quale supera ogni esigenza della creatura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 21 a. 4, ad 1 argumentum

Alcune opere si attribuiscono alla giustizia e altre alla misericordia, perché in alcune appare più evidente la giustizia e in altre la misericordia. Perfino nella dannazione dei reprobi appare la misericordia, non già sotto forma di indulgenza, ma per una certa clemenza, perché punisce meno di quanto sarebbe dovuto. E così nella giustificazione del peccatore si manifesta la giustizia, perché Dio perdona le colpe in vista dell'amore, che pure egli stesso infonde misericordiosamente, come si legge della Maddalena (**Luca 7,47**): "Le sono rimessi i suoi molti peccati, perché molto ha amato".

Iª q. 21 a. 4, ad 2 argumentum

La giustizia e la misericordia appaiono nella conversione dei Giudei e in quella dei Gentili; solo che **nella conversione dei Giudei figura un aspetto di giustizia che non figura nella conversione dei Gentili**, come, p. es., l'essere stati salvati a motivo delle promesse fatte ai loro Padri.

Iª q. 21 a. 4, ad 3 argumentum

Anche nel fatto che i giusti sono puniti in questo mondo appare la giustizia e la misericordia, in quanto che per mezzo di tali afflizioni si purificano di certi difetti, e distaccandosi dall'affetto delle cose terrene si innalzano di più a Dio, secondo il detto di **S. Gregorio**: "I mali che ci opprimono in questo mondo, ci spingono ad andare a Dio".

Iª q. 21 a. 4, ad 4 argumentum

Sebbene la creazione non presupponga niente da parte del creato, **presuppone però qualche cosa nel pensiero di Dio.** E nel fatto che le cose vengono all'esistenza conformi alla sapienza e alla bontà divina troviamo anche in esse la **ragione di giustizia**. E in senso meno rigoroso vi troviamo la **ragione di misericordia** in quanto le cose passano dal non essere all'essere.

Prima parte, Questione 22

Proemio

Dopo aver considerato ciò che appartiene alla volontà in modo assoluto, bisogna procedere allo studio di quel che riguarda **insieme intelletto e volontà**. Tale è la provvidenza rispetto a tutte le creature; e in modo speciale, relativamente agli uomini, la predestinazione, la riprovazione, e quanto ad esse è connesso in ordine alla salvezza eterna. Ed invero, anche nell'etica, dopo le virtù morali, si tratta della prudenza, alla quale appartiene la provvidenza. Circa, poi, la provvidenza di Dio si pongono quattro quesiti:

1. Se in Dio possa esserci provvidenza;
2. Se tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza;
3. Se la divina provvidenza si occupi immediatamente di tutte le cose;
4. Se la provvidenza divina renda necessario tutto quello cui provvede.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non possa esserci provvidenza.

Iª q. 22 a. 1, arg. 1

Infatti: La provvidenza, secondo **Cicerone**, è una parte della prudenza. La prudenza, poi, essendo, al dire del **Filosofo**, la virtù del ben consigliarsi, non può appartenere a Dio, il quale, siccome non è soggetto a dubbi, non ha bisogno di consigliarsi. Dunque in Dio non può esserci provvidenza.

Iª q. 22 a. 1, arg. 2

Tutto ciò che è in Dio, è eterno. Ora, la provvidenza non è qualcosa di eterno, perché riguarda cose esistenti che, secondo **S. Giovanni Damasceno**, non sono eterne. Dunque la provvidenza non compete a Dio.

Iª q. 22 a. 1, arg. 3

In Dio non vi può essere niente di composto. Ora, la provvidenza sembra che sia qualche cosa di **composto**, giacché include in sé **volontà e intelligenza**. Dunque non si dà provvidenza in Dio.

Iª q. 22 a. 1. SED CONTRA:

Nel libro della **Sapienza 143, 3** sta scritto: "La tua provvidenza, o Padre, governa tutte le cose".

Iª q. 22 a. 1. RESPONDEO:

È necessario porre in Dio la provvidenza. Infatti, tutto il bene che si trova nelle cose, è creato da Dio, come abbiamo dimostrato altrove *[q.6 a.4]*. Ora, nelle cose si trova il **bene** non solo quanto alla loro **sostanza**, ma anche quanto al loro **ordinamento** verso il **fine**, particolarmente verso il **fine ultimo**, che è, come si è visto sopra *[q.21, a.4]*, la divina bontà. Quindi quest'ordine esistente nelle cose create è causato da Dio. Siccome, poi, Dio è causa delle cose mediante l'intelletto, e quindi la ragione di ogni sua opera preesiste necessariamente in lui, come appare evidente dal già detto, ne viene di necessità che l'ordinamento delle cose al loro fine preesiste nella mente divina. Ora, **la provvidenza consiste precisamente in questo predisporre gli esseri al loro fine**. Difatti **essa è la parte principale della prudenza, a cui sono subordinate le altre due parti, cioè la memoria del passato e l'intelligenza del presente; perché dal ricordo del passato e dalla conoscenza del presente noi congetturiamo quel che dobbiamo provvedere per il futuro**. Ora, è proprio della prudenza, a detta del Filosofo, ordinare tutte le cose al loro fine; sia rispetto a se stessi, e così diciamo prudente un uomo quando indirizza bene tutti i suoi atti al fine della sua vita; sia riguardo ai sottoposti, tanto nella famiglia che nella città o nel regno. In questo senso il Vangelo, **Matteo 24, 45** parla del "servo fedele e prudente, che il padrone ha messo capo dei suoi familiari". Ora, (soltanto) secondo, quest'ultima accezione la prudenza o provvidenza può convenire a Dio; infatti in Dio stesso nulla vi è che possa essere indirizzato verso un fine, essendo egli stesso l'ultimo fine. E proprio questa preordinazione delle cose al loro fine, in Dio si chiama provvidenza. Per tal motivo **Boezio** afferma che "la provvidenza è quella stessa divina ragione, la quale, riposta nel sommo principio dell'universo, dispone tutte le cose". E si ha tale disposizione tanto nell'ordinamento delle cose al loro fine, quanto nell'ordinamento delle parti rispetto al tutto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 22 a. 1, ad 1 argumentum

La prudenza, secondo **il Filosofo**, ha come atto suo proprio decidere (o comandare) quelle cose circa le quali rettamente l'**eubulia** consiglia e la **sinesi** giudica. Perciò, sebbene a Dio non convenga il consigliarsi, in quanto il consiglio dice indagine su cose dubbie; nondimeno a Dio compete di comandare l'ordinamento di quelle cose, delle quali possiede un giusto concetto, secondo il detto del **Salmo 148, 6**: "Pose una legge, che non passerà". **E in questo senso la prudenza e la provvidenza convengono a Dio.** - Sebbene si possa anche dire che il piano stesso delle cose da farsi, in Dio si chiama consiglio, non a motivo di una ricerca, ma per la certezza della conoscenza, alla quale arrivano dopo le indagini coloro che deliberano. Infatti sta scritto: "Colui che tutto opera secondo il consiglio della propria volontà" **(Efesini 1, 44)**.

*[L'**eubulia** e la **sinesi** sono due parti potenziali della virtù della **prudenza;** parti cioè che dispongono il soggetto circa alcuni atti secondari della virtù stessa. Il perfetto prudente sa consigliarsi e consigliare bene; cioè sa trovare i mezzi adatti al buon fine prescelto. E questo è detto eubulia. E sa anche giudicare in concreto delle cose su cui deve operare e*

degli atti convenienti da porre. E questo l'ha dalla sinesi, ossia dal buon senso, come diremmo noi. L'esercizio affina queste attitudini; ma ***l'atto ultimo del perfetto prudente è quello di decidere. La prudenza*** *in senso proprio, come distinta dalle due attitudini precedenti,* ***è la virtù che decide la scelta del mezzo più adatto al fine nelle concrete circostanze****]*

Iª q. 22 a. 1, ad 2 argumentum

Il provvedere (all'universo) comprende due cose, cioè: **l'idea o il piano**, che si chiama **provvidenza** o anche disposizione, e **l'esecuzione del piano**, che si chiama **governo**. La prima è eterna, la seconda legata al tempo.

Iª q. 22 a. 1, ad 3 argumentum

La provvidenza è atto dell'intelletto, ma presuppone la volizione del fine, perché nessuno decide di compiere delle azioni per un fine, se prima non vuole il fine. Tanto è vero che la prudenza presuppone le virtù morali, le quali, come dice Aristotele, hanno il compito di indirizzare l'appetito verso il bene. E nondimeno, anche se la provvidenza riguardasse ugualmente volontà e intelligenza divina, non ne scapiterebbe la divina semplicità, perché, come sopra fu detto *[q.19, a.1 e 4 ad 2]*, volontà e intelligenza in Dio sono identica cosa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza.

Iª q. 22 a. 2, arg. 1

Infatti: Tutto ciò che è predisposto non è fortuito. Se dunque tutte le cose sono state predisposte da Dio, niente vi sarà di fortuito; e così scompaiono il caso e la fortuna. Ciò che è contro l'opinione comune.

Iª q. 22 a. 2, arg. 2

Ogni saggio provveditore elimina, più che può, dalle cose di cui ha la cura, le deficienze ed i mali. Ora, vediamo che nelle cose ci sono tanti mali. Dunque, o Dio non può impedirli; e allora non è onnipotente; o non ha cura di tutte le cose.

Iª q. 22 a. 2, arg. 3

Quello che accade per necessità non richiede provvidenza o prudenza. Di qui l'affermazione del Filosofo, che la prudenza "è la saggia disposizione delle cose contingenti, per le quali vi è deliberazione e scelta". Ma siccome molte cose avvengono per necessità, non tutto è soggetto alla divina provvidenza.

Iª q. 22 a. 2, arg. 4

Chi è abbandonato a se stesso, non soggiace alla provvidenza di alcun governante. Ora, gli uomini sono da Dio abbandonati a se stessi, secondo il detto dell'Ecclesiastico, **Siracide, 15, 14**: "Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in mano del suo arbitrio"; e in modo speciale i malvagi, **Salmo 80, 13** "li abbandonò alla durezza del loro cuore". Dunque non tutte le cose soggiacciono alla divina provvidenza.

Iª q. 22 a. 2, arg. 5

L'Apostolo, 1Corinti 9, 9 scrive che "Dio non si dà pensiero dei buoi": e per lo stesso motivo neppure di tutte le altre creature irragionevoli. Dunque non tutte le cose sono soggette alla provvidenza di Dio.

Iª q. 22 a. 2. SED CONTRA:

Nella Sacra Scrittura, **Sapienza 8, 1** leggiamo a proposito della divina sapienza: "si estende con potenza da un'estremità all'altra (del mondo), e tutto governa con bontà".

Iª q. 22 a. 2. RESPONDEO:

- Alcuni hanno negato totalmente la provvidenza, come **Democrito** e gli **Epicurei**, i quali affermarono che il mondo è produzione del **caso**.

- Altri hanno detto che soltanto gli esseri incorruttibili dipendono dalla provvidenza; quelli corruttibili, invece, (ne dipendono) non quanto agli individui, ma quanto alle specie, perché sotto questo aspetto sono incorruttibili. In persona di costoro così parlano gli amici di **Giobbe 22, 14**: "La nube è per lui un nascondiglio, e attorno ai cardini dei cieli egli passeggia, e non si occupa delle cose nostre".

- Ma da questa condizione degli esseri corruttibili Rabbi Mosè eccettuò gli uomini, per lo splendore dell'intelligenza, che essi partecipano: quanto agli altri individui corruttibili, seguì l'opinione degli altri filosofi.

Ma è necessario dire che tutte le cose, non solo considerate in generale, ma anche individualmente, sottostanno alla divina provvidenza. Eccone la dimostrazione.

Siccome ogni agente opera per un fine, tanto si estende l'ordinamento degli effetti al fine, quanto si estende la causalità dell'agente primo. Se, infatti, nell'operare di qualche agente accade che qualche cosa avvenga all'infuori dell'ordinamento al fine, il motivo ne è che tale effetto deriva da qualche altra causa estranea all'intenzione dell'agente. Ora, la causalità di Dio, il quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri, non solo quanto ai principi della specie, ma anche quanto ai principi individuali, sia delle cose incorruttibili, sia delle cose corruttibili. Quindi è necessario che tutto ciò che in qualsiasi modo ha l'essere sia da Dio ordinato al suo fine, secondo il detto dell'**Apostolo, Romani 13, 1**: "Ciò che è da Dio, è ordinato". Siccome, dunque, la provvidenza di Dio non è altro che l'ordinamento delle cose verso il loro fine, come già è stato detto, è necessario che tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza nella misura della loro partecipazione all'essere.

Bisogna anche notare, come sopra si è dimostrato, che Dio conosce tutti gli esseri, universali e particolari. E poiché la sua conoscenza sta in rapporto alle cose come le norme di un'arte

stanno alle opere della medesima, come fu detto sopra, è necessario che tutte le cose sian sottoposte al suo ordinamento, come le opere di un'arte sono sottoposte alle norme dell'arte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 22 a. 2, ad 1 argumentum

Una cosa è (parlare) della causa universale e altra cosa (parlare) della causa particolare. Si può infatti sfuggire all'ordinamento della causa particolare, ma non a quello della causa universale. Poiché niente può essere sottratto all'ordinamento di una causa particolare se non a motivo di una qualche altra causa particolare che la ostacola: p. es., la combustione del legno può essere impedita dall'azione dell'acqua. Ora, siccome tutte le cause particolari sono abbracciate dalla causa universale, è impossibile che qualsiasi effetto sfugga all'ordinamento della causa universale. Quindi, un effetto si dirà casuale e fortuito relativamente a una **causa particolare**, in quanto si sottrae all'ordinamento di essa; ma rispetto alla **causa universale**, dal cui ordinamento non può sottrarsi, bisogna dire che è previsto. Così, p. es., l'incontro di due servi, sebbene sia per loro casuale, è previsto dal loro padrone, il quale intenzionalmente li ha mandati in un medesimo posto, l'uno all'insaputa dell'altro.

Iª q. 22 a. 2, ad 2 argumentum

Altro è il caso di chi ha la gestione di un **bene particolare** e altro quello del **provveditore universale**. Il primo elimina, per quanto può, ogni difetto da ciò che è affidato alle sue cure, mentre il provveditore universale, per assicurare il bene del tutto, permette qualche difetto in casi particolari. Perciò la distruzione e le deficienze delle cose create si possono dire contro la natura particolare di esse; ma rientrano nell'intenzione della natura universale, in quanto il difetto di una ridonda al bene di un'altra, o anche al bene di tutto l'universo; infatti, la distruzione di una cosa segna la generazione di un'altra, e così si conserva la specie. Essendo, dunque, Dio il provveditore universale di tutto l'essere, appartiene alla sua provvidenza il permettere alcuni difetti in qualche cosa particolare perché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Ed invero, se si impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare all'universo; p. es., non vi sarebbe la vita del leone se non vi fosse la morte di altri animali; né vi sarebbe la pazienza dei martiri se non vi fosse la persecuzione dei tiranni. Perciò **S. Agostino** può dire: "L'onnipotente Iddio non lascerebbe trascorrere alcun male nelle sue opere se non fosse tanto potente e buono da trarre del bene anche dal male". - Quelli che sottrassero alla divina provvidenza gli esseri corruttibili, nei quali si riscontrano il caso e il male, pare siano stati spinti a questo dalle due difficoltà, ora risolte.

Iª q. 22 a. 2, ad 3 argumentum

L'uomo non è l'autore della natura; ma si serve, a suo uso, delle cose naturali per la sua attività materiale e morale. Quindi la provvidenza umana non si estende alle cose necessarie, che provengono dalla natura; ad esse, invece, si estende la provvidenza di Dio, autore della natura. - Da questa difficoltà pare che siano stati mossi coloro che, come Democrito e gli altri antichi (filosofi) naturalisti, hanno sottratto alla divina provvidenza il corso delle cose naturali, attribuendolo alla necessità della materia.

Iª q. 22 a. 2, ad 4 argumentum

Quando si legge che Dio abbandona l'uomo a se stesso non si intende escludere l'uomo dalla divina provvidenza; solo si vuole mostrare che non gli è stata prefissa una capacità operativa, determinata ad un solo modo di agire, come alle cose naturali, le quali non agiscono che sotto l'impulso di un altro, senza dirigersi da sé verso il loro fine, come fanno le creature ragionevoli mediante il libero arbitrio, in virtù del quale deliberano e scelgono. Perciò la Scrittura usa l'espressione "in mano del suo arbitrio". Ma poiché lo stesso atto del libero arbitrio si riconduce a Dio come alla sua causa, **è necessario che anche ciò che si fa con libero arbitrio sia sottomesso alla divina provvidenza**, perché la provvidenza dell'uomo è contenuta sotto la provvidenza di Dio, come una causa particolare sotto la causa universale. - Agli uomini giusti poi Dio provvede in maniera più speciale che agli empi, in quanto non permette che ad essi accada qualche cosa che ostacoli definitivamente la loro salvezza: perché, come afferma l'**Apostolo, Romani 8, 28,** "tutto coopera a bene per chi ama Dio". Degli empi, invece, si dice che li abbandona per il fatto che non li ritrae dal male morale. Ma non in modo tale che siano del tutto esclusi dalla sua provvidenza: perché se non fossero conservati dalla sua provvidenza, allora ricadrebbero nel nulla. - Pare che proprio da questa difficoltà sia stato mosso Cicerone a sottrarre alla divina provvidenza le cose umane, intorno alle quali noi ci consultiamo.

Iª q. 22 a. 2, ad 5 argumentum

Poiché la creatura ragionevole, per il libero arbitrio, ha il dominio dei propri atti, come già si disse, è soggetta alla divina provvidenza in un modo tutto speciale; cioè le viene imputato a colpa o a merito quello che fa, e in cambio ne riceve pena o premio. Ora, l'Apostolo nega a Dio la cura dei buoi soltanto sotto questo aspetto, ma non nel senso che gli individui delle creature irragionevoli non siano sottoposti alla provvidenza di Dio, come credeva Rabbi Mosè.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non provveda **direttamente** a tutte le cose.

Iª q. 22 a. 3, arg. 1

Infatti: A Dio bisogna attribuire tutto ciò che conferisce **onore e dignità**. Ora, è proprio della dignità di un re avere dei ministri per mezzo dei quali provvedere ai propri sudditi. Dunque con maggior ragione Dio non provvede direttamente a tutti gli esseri.

Iª q. 22 a. 3, arg. 2

Alla provvidenza spetta ordinare le cose al loro fine. Ma il fine di ciascuna cosa non è che la sua perfezione ed il suo bene. D'altra parte ogni causa è capace di portare il suo effetto al bene. Perciò ogni causa agente viene a compiere gli (stessi) effetti della provvidenza. Se dunque Dio provvedesse immediatamente a tutti gli esseri, sarebbero eliminate tutte le cause seconde.

Iª q. 22 a. 3, arg. 3

S. Agostino, come anche il Filosofo, parlando di cose vili afferma che "è meglio ignorarle, che conoscerle". Ma, a Dio bisogna attribuire tutto ciò che è meglio. Dunque Dio non ha l'immediata provvidenza delle **cose vili e malvagie**.

Iª q. 22 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giobbe 34,13**: "Ha forse costituito un altro a capo della terra? ovvero ha affidato a un altro la orbe ch'ei fabbricò?". E **S. Gregorio** commenta: "Da se stesso governa il mondo che da se stesso ha creato".

Iª q. 22 a. 3. RESPONDEO:

La provvidenza comprende due cose: cioè il **piano**, l'ordinamento degli esseri verso il loro fine, e l'esecuzione di questo piano, la quale si chiama **governo**. Per quanto riguarda la prima cosa, Dio provvede immediatamente a tutto. Perché nella sua mente ha l'idea di tutti gli esseri, anche dei più piccoli: e a tutte le cause che ha prestabilito per produrre degli effetti, ha dato capacità di produrre quei dati effetti. Perciò è necessario che abbia avuto in antecedenza nella sua mente (tutto) l'ordine di tali effetti. - Per quanto riguarda la seconda cosa, (cioè il governo) vi sono alcuni **intermediari della divina provvidenza**. Perché essa governa gli esseri inferiori mediante gli esseri superiori, non già per difetto di potenza, ma per sovrabbondanza di bontà, perché vuole comunicare anche alle creature la dignità di cause.

Con ciò viene scartata l'opinione di Platone, il quale, come racconta S. Gregorio di Nissa, poneva una triplice provvidenza. La prima sarebbe stata propria del Dio supremo, che di preferenza e in modo speciale avrebbe provveduto alle cose spirituali, e secondariamente a tutto il mondo, interessandosi dei generi, delle specie e delle cause universali. La seconda provvidenza avrebbe riguardato gli individui delle cose (corporee) soggette alla generazione e alla corruzione: e questa (Platone) l'attribuiva agli dei che percorrono i cieli, cioè alle sostanze separate, le quali muovono con moto circolare i corpi celesti. La terza, poi, sarebbe stata la provvidenza delle cose umane, che egli attribuiva ai demoni, che i Platonici ponevano di mezzo tra noi e gli dei, come narra S. Agostino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 22 a. 3, ad 1 argumentum

Avere dei ministri come esecutori della propria provvidenza, fa parte della dignità di un re; ma che egli non abbia in sé la nozione esatta di ciò che i suoi ministri debbono eseguire, è un indice di **impotenza**. Infatti, ogni scienza operativa è tanto più perfetta, quanto più scende ai particolari, in cui si produce l'azione.

Iª q. 22 a. 3, ad 2 argumentum

Per il fatto che Dio ha immediatamente cura di tutte le cose, non si eliminano le **cause seconde**, le quali sono le **esecutrici del piano divino**, come appare chiaro da ciò che si è detto sopra.

Iª q. 22 a. 3, ad 3 argumentum

Per noi è meglio ignorare certe cose cattive e basse, in quanto ci **impediscono** di considerare le cose migliori, giacché non ci è possibile pensare molte cose insieme, e anche perché il pensiero delle cose malvagie talora **porta al male** la nostra volontà. Ma non è così per Dio, il quale con un solo sguardo vede insieme tutte le cose, e la cui volontà non può volgersi al male.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la divina provvidenza renda necessarie le cose governate.

Iª q. 22 a. 4, arg. 1

Infatti: Ogni effetto che abbia una sua causa immediata determinante, la quale attualmente esiste o è esistita e dalla quale deriva per necessità, è un effetto necessario, come dimostra il Filosofo. Ora, la provvidenza di Dio, essendo eterna, preesiste; e **i suoi effetti ne derivano necessariamente**; perché la provvidenza divina non può essere frustrata. Dunque la divina provvidenza rende necessarie le cose governate.

Iª q. 22 a. 4, arg. 2

Ogni provveditore cerca di consolidare l'opera sua, più che può, perché essa non venga meno. Ora, Dio è potente al sommo. Dunque alle cose che egli governa impone la stabilità di ciò che è necessario.

Iª q. 22 a. 4, arg. 3

Boezio dice che il fato, "movendo dai principi dell'immutabile provvidenza, tiene stretti gli atti e le fortune degli uomini nell'indissolubile concatenazione delle cause". Sembra, dunque, che la provvidenza renda necessarie le cose.

Iª q. 22 a. 4. SED CONTRA:

Dionigi dice che "non è proprio della provvidenza distruggere la natura". Ora, alcune cose sono **contingenti per natura**. Dunque la divina provvidenza non può dare alle cose la necessità, privandole della loro contingenza.

Iª q. 22 a. 4. RESPONDEO:

La divina provvidenza rende necessarie alcune cose, ma non tutte, come alcuni hanno creduto. **Alla provvidenza, infatti, appartiene indirizzare le cose al loro fine**. Ora, dopo **la bontà** divina, la quale è il fine trascendente delle cose, il bene principale in esse immanente è la **perfezione dell'universo**, la quale non esisterebbe affatto se nelle cose non si trovassero tutti i gradi dell'essere. Quindi alla divina provvidenza spetta produrre tutte le gradazioni dell'ente. Perciò ad alcuni effetti ha prestabilito **cause necessarie**, affinché avvenissero

necessariamente; ad altri, invece, ha prefisso cause **contingenti**, perché potessero avvenire in modo contingente, secondo la condizione delle loro cause immediate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 22 a. 4, ad 1 argumentum

Effetto della divina provvidenza non è soltanto che una cosa avvenga in un modo qualsiasi; ma che avvenga in modo contingente, o necessario. Perciò quello che la divina provvidenza dispone che avvenga **infallibilmente e necessariam**ente, avviene infallibilmente e necessariamente; quello che il piano della provvidenza divina esige che avvenga in modo contingente, avviene in modo **contingente**.

Iª q. 22 a. 4, ad 2 argumentum

La stabilità e la certezza dell'ordine della divina provvidenza consistono proprio in questo, che le cose che Dio governa avvengano tutte nel modo da lui prefisso, cioè in modo **necessario o contingente.**

Iª q. 22 a. 4, ad 3 argumentum

Quell'immutabilità e indissolubilità, a cui accenna Boezio, si riferisce alla sicurezza della provvidenza, la quale **non può fallire nei suoi effetti**, e neppure nel modo di accadere da essa stabilito: ma non si riferisce alla necessità degli effetti. Dobbiamo anche considerare che necessario e contingente sono attributi propri dell'ente, in quanto ente. Quindi la contingenza e la necessità cadono sotto la provvidenza di Dio, il quale è il datore universale di tutto l'essere; e non sotto quella di cause particolari.

Se gli uomini siano predestinati da Dio

Prima parte, Questione 23

Proemio

Dopo lo studio della provvidenza divina, bisogna trattare della predestinazione e del libro della vita.
Intorno alla predestinazione si pongono otto quesiti:

1. Se spetti a Dio la predestinazione;
2. Che cosa sia la predestinazione e se ponga qualche cosa nel predestinato;
3. Se a Dio competa la riprovazione di alcuni uomini;
4. Confronto tra predestinazione ed elezione; se, cioè, i predestinati siano (anche) eletti;
5. Se i meriti siano la causa o il motivo della predestinazione, della riprovazione, o dell'elezione;
6. Certezza della predestinazione; se, cioè, i predestinati si salvino infallibilmente;
7. Se il numero dei predestinati sia certo;
8. Se giovino alla predestinazione le preghiere dei santi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli uomini **non siano predestinati da Dio**.

Iª q. 23 a. 1, arg. 1

Infatti: Scrive il **Damasceno**: "Bisogna ammettere che Dio **conosce in precedenza** tutte le cose *[prescienza],* **ma non** tutte le **predestina.** Ed infatti conosce in precedenza tutto quello che è in noi, **ma non lo predetermina**". Ora, esistono in noi meriti e demeriti in quanto siamo, per il libero arbitrio, padroni dei nostri atti. Per conseguenza ciò che riguarda il **merito ed il demerito non è predestinato da Dio**. E così si esclude la predestinazione degli uomini.

[prescienza=conoscere in precedenza il futuro
predestinazione=aiutare l'uomo a raggiungere la vita eterna
predeterminazione=destinare a priori qualcuno necessariamente a una meta precisa]

Iª q. 23 a. 1, arg. 2

Tutte le creature, abbiamo detto sopra *[q.22, aa.1,2]*, sono dirette dalla divina provvidenza al loro fine. Ora, delle altre creature non si dice che sono predestinate da Dio. Dunque neppure degli uomini.

Iª q. 23 a. 1, arg. 3

Gli angeli sono capaci di beatitudine, come gli uomini. Ora, gli angeli non hanno bisogno di predestinazione non avendo mai conosciuto miseria; mentre la predestinazione, secondo **S. Agostino**, è "il proposito di prestare soccorso". Dunque gli uomini non sono predestinati.

Iª q. 23 a. 1, arg. 4

I benefici conferiti da Dio agli uomini son rivelati ai santi dallo Spirito Santo, secondo quel detto dell'**Apostolo, 1Corinti 2, 12**: "Noi non lo spirito del mondo abbiamo ricevuto, ma lo spirito che viene da Dio, affinché conosciamo le cose da Dio a noi donate". Se dunque gli uomini fossero predestinati da Dio, la predestinazione, essendo un beneficio di Dio, sarebbe conosciuta dai predestinati. E questo è evidentemente falso.

Iª q. 23 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo, **Romani 8, 30** dice: "quelli che ha predestinati li ha anche chiamati".

Iª q. 23 a. 1. RESPONDEO:

A Dio spetta predestinare gli uomini. Tutto, infatti, è sottoposto alla divina provvidenza come si è dimostrato *[q.22, a.1]*. **Appartiene poi alla provvidenza, come si è visto, indirizzare le cose al fine. E il fine**, a cui le cose sono ordinate da Dio, **è duplice**.

- Uno, che **sorpassa i limiti** e la capacità di ogni natura creata, e tale fine è la vita eterna consistente nella visione di Dio, che trascende la natura di ogni essere creato, come fu già dimostrato *[q.12, a.4]*.

- L'altro fine, invece, è **proporzionato agli esseri creati**; e cioè ogni cosa creata lo può raggiungere con le sue capacità naturali.

Ora, quando (si tratta di un fine) che un essere non può raggiungere con le forze naturali, è necessario che un altro ve lo porti, come la freccia è lanciata verso il bersaglio dall'arciere. Per tal motivo la creatura ragionevole, capace della vita eterna, è, strettamente parlando, condotta e come trasferita in essa da Dio. E il disegno di questo trasferimento preesiste in Dio, come in lui preesiste il piano che dispone tutti gli esseri verso il loro fine, piano che abbiamo detto essere la provvidenza. D'altra parte, l'idea di una cosa da farsi, esistente nella

mente del suo autore, è una certa preesistenza in lui della cosa stessa. Perciò **il disegno della predetta trasmissione o trasferimento della creatura ragionevole al fine della vita eterna, si chiama predestinazione:** infatti destinare vuol dire mandare. E così è chiaro che **la predestinazione**, quanto al suo oggetto, **è una parte della provvidenza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 23 a. 1, ad 1 argumentum

Il **Damasceno** chiama **predeterminazione** il **render necessaria una cosa**; alla maniera degli esseri corporei che son determinati a un solo effetto. Come appare chiaro da quello che aggiunge: "(Dio) non vuole il male, né costringe alla virtù". Quindi **non viene negata la predestinazione.**

Iª q. 23 a. 1, ad 2 argumentum

Le creature irragionevoli non son capaci di quel fine che oltrepassa le (stesse) capacità della natura umana. Quindi, in linguaggio proprio, **non si possono dire predestinate**, ancorché talora si adoperi abusivamente il termine predestinazione a proposito di qualsiasi altro fine.

Iª q. 23 a. 1, ad 3 argumentum

Gli angeli abbisognano di predestinazione, come gli uomini, sebbene non si siano mai trovati in una condizione di miseria. Difatti il movimento non si specifica dal punto di partenza, ma dal punto d'arrivo: così poco importa, rispetto all'imbiancatura, che l'oggetto imbiancato prima fosse nero, o giallo o rosso. Ugualmente, poco importa, rispetto alla predestinazione, che uno sia predestinato alla vita eterna dallo stato di miseria o da un altro stato. - Si potrebbe anche rispondere che il conferimento di un bene che supera le facoltà di colui al quale viene concesso, è (sempre) effetto della misericordia, come già vedemmo.

Iª q. 23 a. 1, ad 4 argumentum

Anche se ad alcuni, per speciale privilegio, viene rivelata la propria predestinazione, non è tuttavia conveniente che sia rivelata a tutti, perché altrimenti quelli che **non sono predestinati (?)**, si darebbero alla **disperazione**; e la **sicurezza dei predestinati [?]** finirebbe col degenerare in **negligenza.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la predestinazione risieda nei predestinati.

Iª q. 23 a. 2, arg. 1

Infatti: L'attività (di un agente) implica la passività (di un paziente). Se, dunque, la predestinazione in Dio è all'attivo, bisogna che si trovi al passivo nei predestinati.

Iª q. 23 a. 2, arg. 2

Origene, commentando le parole di **S. Paolo, Romani 1,4**: "Colui che è stato predestinato, ecc.", dice: "La predestinazione riguarda un soggetto inesistente e la destinazione un soggetto esistente". Ma (giustamente) osserva **S. Agostino**: "Che cos'è la predestinazione se non la destinazione di qualcuno". Dunque la predestinazione riguarda soltanto dei soggetti esistenti. E così presuppone qualche cosa nel predestinato.

Iª q. 23 a. 2, arg. 3

La preparazione è qualche cosa nel soggetto che viene preparato. Ora, la predestinazione, secondo **S. Agostino**, è "la preparazione dei benefici di Dio". Dunque la predestinazione è qualche cosa nei predestinati.

Iª q. 23 a. 2, arg. 4

Ciò che è temporale non entra nella definizione dell'eterno. Ora, la grazia, che è qualche cosa di temporale, si pone nella definizione della predestinazione, giacché si dice che la predestinazione "è una preparazione della grazia nel presente, e della gloria nel futuro". Dunque la predestinazione non è qualche cosa di eterno. E così non può essere in Dio, ma nei predestinati, perché tutto ciò che è in Dio, è eterno.

Iª q. 23 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino dice che la predestinazione è "la prescienza dei benefici di Dio". Ora, la prescienza non è nelle cose conosciute, ma in colui che conosce. Dunque neppure la predestinazione è nei predestinati, ma in colui che predestina.

Iª q. 23 a. 2. RESPONDEO:

La predestinazione non si trova nei predestinati, ma solo in colui che predestina. Si è detto*[a.1]*, infatti, che la predestinazione è una parte della provvidenza. Ora, la provvidenza non risiede nelle cose ad essa soggette; ma è **un piano** che si trova nella mente di colui che provvede, come abbiamo visto *[q.22, a.1]*. L'esecuzione della provvidenza, che si chiama governo, presa in senso passivo, si trova nelle cose governate, e presa in senso attivo, si trova in colui che governa. **È chiaro, dunque che la predestinazione è (soltanto) il disegno concepito dalla mente divina che mira a indirizzare alcuni (?) alla salvezza eterna.** L'esecuzione poi di questo disegno si trova al passivo nei predestinati; ma all'attivo si trova in Dio. E tale esecuzione della predestinazione si ha nella vocazione e nella glorificazione, secondo le parole dell'**Apostolo**, **Romani 8, 30**: "Quelli che ha predestinati li ha anche chiamati; e quelli che ha chiamati li ha anche glorificati".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 23 a. 2, ad 1 argumentum

Le azioni materiali e transitive implicano di suo la passività, come riscaldare e segare; non però **le azioni (immanenti)** che restano nell'operante, come l'**intendere** ed il **volere**, come già dicemmo *[q.14, a.2; q.18, a.3, ad 1]*. E la predestinazione è una di tali azioni. Quindi essa non risiede nei predestinati. Ma (soltanto) la sua esecuzione, che si riversa sulle creature, pone in esse un qualche effetto.

Iª q. 23 a. 2, ad 2 argumentum

Destinazione, talora significa il trasferimento concreto di un soggetto verso un termine, e in questo caso la destinazione non riguarda se non quello che esiste. Altre volte destinazione si prende per indicare il trasferimento ideato dalla mente, come quando si dice che noi destiniamo quello che con la mente fermamente proponiamo. In questo secondo senso si dice nei **Maccabei (66,20)** che "Eleazaro destinò (cioè risolse) di non ammettere mai cose illecite per amore della vita". Intesa così, destinazione può riguardare ciò che non esiste. Tuttavia la predestinazione, in ragione dell'anteriorità che implica, può (sempre) riguardare ciò che non esiste in qualsiasi senso si prenda la parola destinazione.

Iª q. 23 a. 2, ad 3 argumentum

Vi è una duplice preparazione. L'una del paziente per ricevere l'azione; e tale preparazione si trova in colui che è preparato. L'altra è la preparazione dell'agente, perché possa agire: questa è nell'agente. Ora, la predestinazione è una preparazione di questa seconda specie, nel senso che un agente di natura intellettuale si dice che si prepara ad agire in quanto concepisce innanzi l'opera che deve essere compiuta. In questo senso Dio si è preparato da tutta l'eternità a **predestinare, ideando il disegno di indirizzare alcuni (?)** alla salvezza.

Iª q. 23 a. 2, ad 4 argumentum

La grazia non entra nella definizione della predestinazione come se ne fosse elemento essenziale: ma perché la predestinazione importa una relazione alla grazia, come di causa all'effetto e di atto all'oggetto. Quindi non ne segue che la predestinazione sia qualche cosa di temporale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non **riprovi** nessuno.

Iª q. 23 a. 3, arg. 1

Infatti: Non si può riprovare colui che si ama. Ora, Dio ama tutti gli uomini, come dice la Sacra Scrittura, **Sapienza, 11, 25**: "Ami invero gli esseri tutti e nulla abomini di quanto hai creato". Dunque Dio non riprova nessun uomo.

Iª q. 23 a. 3, arg. 2

Se Dio riprovasse qualcuno bisognerebbe (concedere) che tra la riprovazione ed i reprobi ci fosse la stessa relazione che passa tra la predestinazione ed i predestinati. Ora, la

predestinazione è causa della salvezza dei predestinati. Dunque la riprovazione sarà la causa della perdizione dei reprobi. Ma questo è falso, poiché, come dice la Scrittura, **Osea 13, 9**: "La tua perdizione viene da te, o Israele; da me viene soltanto il tuo aiuto". Dunque Dio non riprova alcuno.

Iª q. 23 a. 3, arg. 3

A nessuno si può imputare ciò che non può evitare. Ma se Dio riprovasse qualcuno, questi non potrebbe evitare la perdizione; perché sta scritto **Siracide 7,14**: "Considera le opere di Dio: come niuno possa raddrizzare ciò che egli disprezzò". Non si potrebbe dunque imputare agli uomini se vanno perduti. E questo è falso. Dunque Dio non riprova alcuno.

Iª q. 23 a. 3. SED CONTRA:

Dice la Sacra Scrittura **(Malachia 1, 2, 3):** "Io ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù".

[2 *Vi ho amati, dice il Signore. E voi dite: «Come ci hai amati?». Non era forse Esaù fratello di Giacobbe? - oracolo del Signore - Eppure ho amato Giacobbe* ***3*** *e ho odiato Esaù. Ho fatto dei suoi monti un deserto e ho dato la sua eredità agli sciacalli del deserto.* ***4*** *Se Edom dicesse: «Siamo stati distrutti, ma ci rialzeremo dalle nostre rovine!», il Signore degli eserciti dichiara: Essi ricostruiranno: ma io demolirò. Saranno chiamati Regione* ***empia*** *e Popolo contro cui il Signore è adirato per sempre].*

Iª q. 23 a. 3. RESPONDEO:

Dio riprova alcuni. Infatti abbiamo già detto che la predestinazione è una parte della provvidenza. Si è anche dimostrato che la provvidenza può ragionevolmente permettere qualche deficienza nelle cose ad essa sottoposte. Dunque, siccome gli uomini vengono indirizzati alla vita eterna dalla provvidenza divina, appartiene ad essa il **permettere che alcuni manchino [?] di raggiungere questo fine.** E ciò si dice **riprovare**.

Quindi come la predestinazione è parte della provvidenza relativamente a coloro che da Dio vengono ordinati alta salvezza eterna; così la riprovazione è parte della divina provvidenza rispetto a coloro che non raggiungono tale fine. Quindi la riprovazione non dice soltanto prescienza: ma vi aggiunge concettualmente qualche cosa, come abbiamo già visto per la provvidenza. Difatti, come la **predestinazione** include la **volontà di conferire la grazia** e la gloria, così la **riprovazione** include la volontà di **permettere che qualcuno cada nella colpa**, e (la volontà) di **infliggere la pena** della dannazione per il peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 23 a. 3, ad 1 argumentum

Dio ama tutti gli uomini, anzi ama tutte le creature, in quanto **a tutti gli esseri vuole del bene**: **non a tutti però vuole ogni bene**. Perciò quando ad alcuni non vuole il bene della vita eterna, si dice che li ha in odio, o che li riprova.

Iª q. 23 a. 3, ad 2 argumentum

Quanto al modo di causare, **la riprovazione si comporta altrimenti dalla predestinazione**. La **predestinazione**, infatti, è causa tanto di ciò che è atteso dai predestinati nella vita futura, cioè della **gloria**, quanto di ciò che da essi è percepito nel presente, cioè della **grazia**. La **riprovazione** invece non è causa di ciò che si verifica nella vita presente, cioè della **colpa**; ma solo causa dell'**abbandono da parte di Dio**. È però causa di quel che sarà inflitto nel futuro, cioè della pena eterna. Ma la colpa proviene dal libero arbitrio di colui che è riprovato ed abbandonato dalla grazia. E così si avvera il detto del profeta: "La tua perdizione proviene da te, o Israele".

[Predestinazione >> CAUSA >> Grazia (vita presente)
CAUSA >> Vita eterna (vita futura)
Riprovazione >> PERMETTERE La colpa (vita presente) Ne è causa il libero arbitrio
CAUSA >> Perdizione futura (vita futura)]

[*Possiamo mettere in rilievo il concetto esatto di* ***riprovazione*** *servendoci degli elementi che San Tommaso indica: "****Permettere, ossia non impedire, che alcuni manchino di raggiungere la vita eterna****". Tutta l'umanità è elevata all'ordine soprannaturale; ma non tutti gli uomini raggiungono lo scopo di questa elevazione, che è la vita eterna. Dio, di* ***volontà conseguente****, non vuole a tutti gli uomini questo bene, ma solo a una parte di essi. E ciò perché si manifesti la defettibilità delle creature, la gratuità assoluta della predestinazione e ci sia una somma maggiore di bene nell'universo, come spesso ripete Tommaso per spiegare l'esistenza del male. Il primo elemento presupposto nella riprovazione, è negativo: non esser eletti alla vita eterna. Questo elemento è incluso nell'elemento positivo: voler permettere che il non eletto cada nella colpa.* ***Permettere vuol dire non impedire, non significa influire positivamente nella colpa in qualsiasi modo.*** *La colpa è soltanto la deficienza volontaria di chi la commette* ***pur potendo non commetterla****; Dio, riprovando, non è causa della colpa. A questa* ***volontà permissiva*** *si aggiunge la volontà di non dare di fatto la grazia efficace della conversione e della perseveranza ai non eletti, per loro colpa caduti nel peccato. Supposto quindi la non elezione e il peccato liberamente commesso e non perdonato perché* ***il peccatore ama liberamente il suo peccato*** *e vuol rimanere in esso, la riprovazione include la volontà, non permissiva soltanto, ma formale, di condannare alla pena eterna il* ***prevaricatore ostinato.*** *quindi la riprovazione è la provvidenza divina in quanto, a riguardo dei non eletti, riconoscendo il corso della loro vita, vuole non impedire che cadano nella colpa e vi si ostinino, e vuole conseguentemente, per tale colpa, infliggere la pena eterna.]*

Iª q. 23 a. 3, ad 3 argumentum

La riprovazione di Dio non riduce affatto le capacità dei reprobi. Quindi, quando si dice che i reprobi non possono ottenere la grazia, si deve intendere non di una impossibilità assoluta, ma di una impossibilità ipotetica. In questo stesso senso abbiamo detto sopra che è necessario che il predestinato si salvi, cioè di necessità ipotetica, la quale non toglie il libero arbitrio. Perciò, sebbene uno che è riprovato da Dio non possa ottenere la grazia, tuttavia dipende dal suo libero arbitrio che cada in questo o in quel peccato. Giustamente dunque gli viene imputato a colpa.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i predestinati non siano eletti da Dio.

Iª q. 23 a. 4, arg. 1

Infatti: **Dionigi** dice che Dio diffonde la sua bontà, come il sole spande la sua luce su tutti i corpi, senza scelta. Ora, la bontà di Dio viene comunicata in modo speciale ad alcuni con la partecipazione della grazia e della gloria. Dunque Dio senza scelta (o elezione) dà la grazia e la gloria. E questo è il compito della predestinazione.

Iª q. 23 a. 4, arg. 2

L'elezione riguarda cose esistenti. Mentre la predestinazione, che risale all'eternità, concerne anche esseri che non esistono. Dunque alcuni sono **predestinati senza elezione.**

Iª q. 23 a. 4, arg. 3

L'elezione indica una certa discriminazione, mentre Dio, al dire di **S. Paolo, 1Timoteo, 2,4** "vuole che tutti gli uomini siano salvati". Dunque la predestinazione, la quale preordina gli uomini alla salvezza, avviene senza elezione.

Iª q. 23 a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, **Efesini 1, 4** afferma: "Ci ha eletti in lui prima della creazione del mondo".

Iª q. 23 a. 4. RESPONDEO:

La predestinazione concettualmente presuppone l'elezione, la quale presuppone l'amore. La ragione di ciò è che la predestinazione, come è stato detto, è parte della provvidenza. La provvidenza, poi, come anche la prudenza, è il piano esistente nell'intelletto che dispone la destinazione di alcuni esseri al fine, come sopra fu detto. Ora, non si comanda la destinazione di un qualche cosa al fine, se non precede la volizione del fine. Per cui la predestinazione di alcuni alla salvezza eterna presuppone, logicamente, che Dio voglia la loro salvezza. Ora, questa volontà comprende l'elezione e l'amore. L'amore, in quanto Dio vuole ad essi il bene che è la salvezza eterna, giacché, come abbiamo detto altrove, amare vuol dire volere un bene a qualcuno; **l'elezione, poi, in quanto (Dio) vuole tale bene ad alcuni a preferenza di altri, giacché alcuni li riprova, come sopra si è detto.**

[Amore >> Elezione >> Predestinazione (Operazione della Provvidenza) >> Salvezza]

Però l'elezione e l'amore in Dio hanno una disposizione diversa che in noi; perché in noi la volontà amando non crea il bene; ma dal bene che già esiste siamo incitati ad amare. E perciò scegliamo uno per amarlo, e quindi in noi l'elezione precede l'amore. In Dio è tutto il contrario. Infatti la sua volontà, con la quale amando vuole a qualcuno un bene, è causa che

questo bene sia posseduto da costui a preferenza di altri. E così è evidente che l'amore è logicamente presupposto all'elezione, e l'elezione alla predestinazione. Per conseguenza **tutti i predestinati sono amati ed eletti.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 23 a. 4, ad 1 argumentum

Se si considera genericamente l'effusione della bontà divina, Dio comunica la sua **bontà** senza elezione, perché non vi è un essere che non partecipi un qualche cosa della sua bontà, come si è già detto. Ma se si considera il dono di questo o di quel bene in particolare, allora Dio non distribuisce senza elezione, perché dà a certuni dei beni che non dà ad altri. E così nel conferimento della **grazia** e della **gloria** interviene l'**elezione**.[**?**]

Iª q. 23 a. 4, ad 2 argumentum

Quando la volontà di colui che sceglie è portata a eleggere dal bene preesistente nell'oggetto, allora l'elezione verte necessariamente su cose già esistenti; così avviene nella nostra scelta. Ma in Dio è ben altrimenti, come si è detto. E perciò, osserva **S. Agostino**, "Dio elegge cose non ancora esistenti, eppure chi sceglie non c'è pericolo che sbagli".

Iª q. 23 a. 4, ad 3 argumentum

Come già abbiamo spiegato, Dio vuole che tutti gli uomini si salvino con **volontà antecedente**, che non è volontà assoluta, ma **condizionata**; non già con **volontà conseguente**, che è un **volere in modo assoluto**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la previsione dei meriti sia la causa della predestinazione.

Iª q. 23 a. 5, arg. 1

Infatti: Dice **l'Apostolo, Romani 8, 29**: "Quelli che egli ha preconosciuto li ha anche predestinati". E la Glossa di **S. Ambrogio** commentando le parole: "Avrò misericordia di chi avrò misericordia", dice: "Concederò la mia misericordia a colui che io prevedo che tornerà a me con tutto il cuore". Dunque la previsione dei meriti è la causa della predestinazione.

Iª q. 23 a. 5, arg. 2

La predestinazione divina essendo, come dice **S. Agostino**, "un proposito di misericordia", include il divino volere, che **non può essere irragionevole**. Ora, non vi può essere altra ragione della predestinazione all'infuori della **previsione dei meriti**. Dunque essa è la causa della predestinazione.

Iª q. 23 a. 5, arg. 3

"In Dio", ci assicura **l'Apostolo, Romani 9, 14** "non c'è ingiustizia". Ora sembra cosa ingiusta dare a esseri uguali cose disuguali. E gli uomini sono precisamente tutti uguali, sia quanto alla natura, sia quanto al peccato originale: la loro disuguaglianza è soltanto rispetto al merito o demerito delle proprie azioni. Perciò Dio non prepara agli uomini un trattamento disuguale, predestinando e riprovando, se non a causa della previsione dei differenti meriti.

Iª q. 23 a. 5. SED CONTRA:

Dice l'**Apostolo, A Tito 3, 5**: "Egli ci salvò non per opere di giustizia fatte da noi, ma secondo la sua misericordia". Ora, come ci ha salvati, così aveva predestinato di salvarci. Non è dunque la previsione dei meriti la causa della predestinazione.

Iª q. 23 a. 5. RESPONDEO:

La predestinazione include la volontà, come abbiamo visto; perciò bisogna ricercare la ragione della predestinazione come si ricerca quella della volontà divina. Ma abbiamo detto che non si può assegnare una causa alla divina volontà in quanto atto volitivo; ma le si può assegnare (se si considerano) gli oggetti della volizione, perché Dio può volere una cosa a causa di un'altra. Non c'è stato, dunque, nessuno così pazzo da dire che i meriti sono la causa della divina predestinazione cioè dell'atto del predestinante. La questione è un'altra, vale a dire, se la predestinazione, nei suoi effetti, abbia una causa. E questo è come domandarsi se Dio abbia preordinato di dare gli effetti della predestinazione ad uno in vista dei suoi meriti.

1) Ci furono, dunque, dei teologi i quali sostenevano che gli effetti della predestinazione per alcuni furono prestabiliti **a causa di meriti acquistati in un'altra vita anteriore**. Tale fu l'opinione di Origene, il quale riteneva che le anime umane fossero state create tutte (insieme) dapprincipio, e che secondo la diversità delle loro opere avrebbero sortito uno stato diverso in questo mondo, unite che fossero a dei corpi. Senonché, tale opinione è esclusa **dall'Apostolo, Romani 9, 11-13** che (parlando di Esaù e di Giacobbe) dice: "non essendo ancora nati, e non avendo fatto nulla né di bene né di male non dalle opere, ma dal volere di chi chiama fu detto che il maggiore sarà servo del minore".

2) Ma ci furono altri i quali opinarono che motivo e causa degli **effetti della predestinazione sono i meriti acquistati in questa vita**. I Pelagiani, infatti, sostennero che l'inizio dell'agire meritorio proviene da noi, il compimento da Dio. E così accade che gli effetti della predestinazione siano concessi a uno piuttosto che ad un altro, perché il primo vi ha dato inizio preparandosi, e l'altro, no. - Ma contro questa opinione stanno le parole dell'**Apostolo**, **2Corinti 3, 5**: "non siamo in grado di pensare alcunché da noi, come fosse da noi". Ora, non è possibile trovare un principio (operativo) anteriore al pensiero. Quindi non si può affermare che in noi esista quell'inizio che sia causa degli effetti della predestinazione.

3) Vi furono quindi altri i quali insegnarono, che la **causa della predestinazione sono i meriti che seguono l'effetto della predestinazione**, intendendo dire che Dio dà la grazia ad alcuno, ed ha preordinato di dargliela, appunto perché ha previsto che se ne servirà bene. È come se un re donasse ad un soldato un cavallo, sapendo che ne userà a dovere. - Ma costoro evidentemente hanno distinto ciò che viene dalla grazia da ciò che proviene dal libero arbitrio, come se un medesimo effetto non potesse derivare da entrambi. È chiaro infatti che quanto viene dalla grazia è un effetto della predestinazione: e quindi non può considerarsi

come causa della predestinazione, essendo incluso nella predestinazione. Se dunque qualche altra cosa, da parte nostra, fosse la ragione della predestinazione, questo qualche cosa sarebbe estraneo all'effetto della predestinazione. Ora, non si può distinguere ciò che proviene dal libero arbitrio da ciò che proviene dalla predestinazione, come non si può mai distinguere quello che deriva dalla causa seconda da ciò che deriva dalla causa prima: poiché la provvidenza, come è stato già detto, produce i suoi effetti mediante le operazioni delle cause seconde. Perciò anche le azioni compiute dal libero arbitrio derivano dalla predestinazione.

E allora dobbiamo dire, concludendo, che possiamo considerare **l'effetto della predestinazione in due maniere.**

1) Primo, in particolare. E sotto questo aspetto, niente impedisce che un effetto non sia causa e ragione di un altro: cioè **l'ultimo [effetto] può essere causa del primo come causa finale**; **il primo può essere causa del secondo come causa meritoria**, la quale corrisponde a (quel genere di causalità chiamato) disposizione della materia. Come quando diciamo, p. es., che Dio ha stabilito di dare ad alcuno la gloria a causa dei suoi meriti; e che ha decretato di dargli la grazia perché si meritasse la gloria.

[Negli esseri composti di materia quando una materia è disposta convenientemente, riceve per influsso della causa efficiente e conserva come effetto di essa una forma proporzionata. La forma nuova non deriva dalla materia ma dalla causa efficiente. Similmente quando un'anima, bene operando, ha acquistato merito, è disposta a ricevere il dono ulteriore della grazia che Dio produce in essa. La grazia non deriva efficientemente dal merito ma da Dio. Il merito rende l'anima degna di averla, ossia convenientemente disposta a riceverla. ***La causa meritoria si riduce, per analogia, alla causalità materiale****.]*

[Chi muove la volontà divina a predestinare, cioè a proporre l'effetto della predestinazione nel suo complesso, è la bontà divina che è fine ultimo di ogni atto di Dio e, come fine ultimo, è da considerarsi quale principio primo in modo assoluto di ogni effetto creato. Ma la ***bontà*** *e la* ***volontà*** *in Dio sono una stessa realtà.* ***La predestinazione, dunque, è un atto supremo di divina libertà e liberalità****.]*

*[**Causa efficiente** (scalpello) >> Materia disposta a riceverla (marmo) >> Forma (statua)*

*Grazia divina/Predestinazione >> **Causa materiale**/meritoria Anima ben operante e meritevole >> **Causa finale** Bontà divina]*
Bontà Divina > Primo Motore
Volontà divina

2) **In un secondo modo** si può considerare l'effetto della predestinazione, cioè **in generale**. E allora è impossibile che tutti gli effetti della predestinazione, considerati in blocco, abbiano una qualche causa da parte nostra; perché qualsiasi cosa è nell'uomo che lo porti verso la salvezza, è compresa totalmente sotto l'effetto della predestinazione, persino la preparazione alla grazia; e difatti ciò non avviene se non mediante l'aiuto divino, secondo le parole della Scrittura, **Lamentazioni 5,21:** "Convertici, a te, Signore, e ci convertiremo". Invece, considerata così nei suoi effetti, **la predestinazione ha come causa la divina bontà**, alla

quale l'effetto totale della predestinazione è ordinato come al suo fine, e dalla quale procede come dal suo primo principio motore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 23 a. 5, ad 1 argumentum

L'uso previsto della grazia non è la causa della concessione di essa, altro che nell'ordine della causa finale, come abbiamo spiegato.

Iª q. 23 a. 5, ad 2 argumentum

La predestinazione, considerata in generale, nei suoi effetti, **ha per causa la stessa divina bontà.** Se poi si considera in particolare, un effetto è causa dell'altro, come si è spiegato.

Iª q. 23 a. 5, ad 3 argumentum

Dalla stessa bontà divina si può derivare la ragione della **predestinazione di alcuni e della riprovazione di altri (?)**. Si dice, infatti, che Dio ha creato tutte le cose a motivo della sua bontà, affinché la sua bontà fosse rappresentata in tutti gli esseri. È poi necessario che la divina bontà, la quale in sé è una e semplice, sia rappresentata nelle cose sotto varie forme; perché le cose create non possono raggiungere la divina semplicità. E quindi per la perfezione dell'universo si richiedono vari gradi nelle cose: alcune dovranno occupare un posto elevato nell'universo, ed altre un luogo infimo. E perché si conservi questa multiforme varietà di gradi, **Dio permette che avvengano alcuni mali, in modo che non siano impediti molti beni,** come sopra abbiamo visto.

Perciò, consideriamo ora tutto il genere umano alla stregua dell'universo. Dio volle che tra gli uomini alcuni, da lui **predestinati**, rappresentassero la sua bontà sotto l'aspetto della **misericordia**, e usò ad essi misericordia, e che **altri**, da lui **riprovati**, (rappresentassero la sua bontà) sotto l'aspetto della giustizia, e li sottopose alla **punizione**. Questo è il motivo per cui Dio elegge alcuni, ed altri riprova.

*[Questo va inteso nel senso detto più sopra **la riprovazione** è, anzitutto, in senso negativo, la **non elezione**. Ma essa non è causa del peccato che il non predestinato liberamente commette; mentre invece la predestinazione è causa del conferimento della grazia e della perseveranza. La punizione eterna suppone **la colpa liberamente commessa e l'ostinazione nella** colpa che Dio ha deciso di permettere e di non vincere. La ragione di questa diversità è quella indicata da Tommaso e resta un **mistero impenetrabile** che deve indurre ad umiltà e a preghiera, come Sant'Agostino dice nelle parole citate. L'esercizio nella divina libertà nell'universo degli spiriti deve essere accettato con infinita umiltà dalle creature le quali sanno con certezza assoluta che esse non potranno perdersi senza la loro diretta e formale responsabilità. Perciò invece di agitarsi nel giudicare l'operato di Dio, è più saggio approfittare del tempo offerto da Dio per provvedere alla propria salvezza.*

L'aquila dei beati del sesto cielo nel Paradiso di Dante così riproduce questi pensieri in forma poetica:

O predestinazion, quanto remota
è la radice tua da quelli aspetti
che la prima cagion non veggion tota!

E voi, mortali, tenetevi stretti
a giudicar: ché noi, che Dio vedemo,
non conosciamo ancor tutti li eletti;

Paradiso, XX, 130-135]

L'**Apostolo, Romani 9, 22-23** stesso assegnò una tale causa con le seguenti parole: "Dio volendo mostrare l'ira sua", cioè la giustizia vendicativa, "e far riconoscere che egli può, tollerò", cioè permise, "con molta longanimità dei vasi d'ira pronti per la perdizione, anche al fine di manifestare la ricchezza della sua gloria verso i vasi della misericordia, già preparati per la gloria". E in un altro luogo egli afferma **2Timoteo 2,20**: "In una grande casa non vi sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e d'argilla; gli uni a uso d'onore, gli altri a uso vile".

Ma il fatto che elegge questi alla gloria e riprova quelli, non ha altra causa che la divina volontà. Perciò S. Agostino dice: "Se non vuoi errare, non voler giudicare perché attiri a sé l'uno e non attiri l'altro". Così pure, nella natura si può trovare la ragione perché Dio, pur nell'uniformità della materia prima, ha creato una parte di essa sotto la forma di fuoco, un'altra sotto la forma di terra; perché cioè vi fosse varietà di specie nella natura. Ma che questa parte di materia prima sia sotto la forma di fuoco e l'altra sotto la forma di terra, dipende esclusivamente dalla divina volontà. Come dipende esclusivamente dalla volontà del muratore che una data pietra sia in questa parte della parete e una seconda da un'altra parte: sebbene la regola dell'arte richieda che alcune pietre siano collocate qua ed altre là.

Né per questo, tuttavia, Dio è ingiusto dal momento che riserva cose disuguali ad esseri non disuguali. Sarebbe contro le norme della giustizia, se l'effetto della predestinazione fosse dato per debito e non per grazia. Ma **quando si tratta di cose che si danno per grazia, ciascuno può dare a suo piacimento a chi vuole**, più o meno, senza pregiudizio della giustizia, purché a nessuno sottragga quello che gli è dovuto. È ciò che dice il padre di famiglia (della parabola evangelica) **Matteo 20, 14-15**: "Prendi il tuo, e vattene. Non mi è permesso di fare quel che voglio?".

ARTICOLO 6:

VIDETUR che **la predestinazione non sia infallibile**.

Iª q. 23 a. 6, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** nel commentare le parole dell'**Apocalisse 3, 11**, "tieni saldo quello che hai, affinché nessuno prenda la tua corona", dice: "Un altro non la prenderà, se costui non l'avrà perduta". Si può, dunque, acquistare e perdere la corona, che è effetto della predestinazione. La predestinazione dunque non è infallibile.

Iª q. 23 a. 6, arg. 2

Fatta l'ipotesi di una cosa possibile, non segue alcun impossibile. Ora, è possibile che un predestinato, Pietro, pecchi, e subito venga ucciso. In questa ipotesi l'effetto della predestinazione sarebbe frustrato. E la cosa non è impossibile. Perciò la predestinazione non è infallibile.

Iª q. 23 a. 6, arg. 3

Ciò che Dio poteva, lo può ancora. Ma Dio poteva non predestinare chi ha predestinato. Dunque ora può non predestinarlo. Dunque la predestinazione non è sicura.

Iª q. 23 a. 6. SED CONTRA:

Su quel testo paolino, "quelli che egli ha preconosciuto li ha anche predestinati", la Glossa dice: "La predestinazione è la previsione e la preparazione dei benefici di Dio, per cui son certissimamente salvati coloro che si salvano".

Iª q. 23 a. 6. RESPONDEO:

La predestinazione **certissimamente** ed infallibilmente ottiene il suo effetto, **né tuttavia, importa necessità**, in modo cioè che il suo effetto provenga necessariamente. Infatti sopra abbiamo dimostrato che **la predestinazione è una parte della provvidenza** *[a1]*. Ora, non tutto ciò che è soggetto alla provvidenza è reso necessario; **ma alcune cose accadono in modo contingente,** secondo la natura delle cause prossime, che la divina provvidenza ha posto per produrre tali effetti. Tuttavia **l'ordine della provvidenza è infallibile**, come sopra si è dimostrato *[q.22, a.4]*. Così, è ugualmente sicuro l'ordine della predestinazione; e nondimeno **non è abolito il libero arbitrio** da cui deriva che l'effetto della predestinazione si produca in modo contingente.

In proposito bisogna richiamare anche quel che si è detto sopra a riguardo della scienza e della volontà divina, che non tolgono alle cose la loro contingenza, pur essendo esse certissime ed infallibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 23 a. 6, ad 1 argumentum

In due maniere si può dire che la corona appartenga a qualcuno:

- **Primo**, in virtù della divina **predestinazione**: e in tal senso, nessuno perde la sua corona.

- **Secondo**, gli può appartenere per i **meriti (?)** (acquistati in stato) di grazia: giacché una cosa che abbiamo meritato è in qualche modo nostra. E in questo senso uno può perdere la sua corona per un peccato mortale successivo. Si dice poi che un altro riceve la corona perduta, in quanto prende il posto del primo. Dio, infatti, non permette che alcuni cadano, senza che ne risollevi altri, secondo quel detto di **Giobbe 34 24:** "Egli infrange molti e innumerevoli, e pone degli altri in luogo loro". Così, infatti, in luogo degli angeli decaduti furono sostituiti gli uomini; e in luogo dei Giudei, i Gentili. Colui che sarà stato sostituito ad

un altro nello stato di grazia, riceverà la corona di chi è caduto, anche per questo, perché nella vita eterna, nella quale ciascuno godrà tanto del bene da lui stesso compiuto quanto del bene compiuto da altri, godrà del bene che l'altro aveva fatto.

Iª q. 23 a. 6, ad 2 argumentum

Considerata la cosa in se stessa, è possibile che un predestinato muoia in peccato mortale; ma **posto** (come di fatto è) **che sia predestinato**, allora **è impossibile**. Non ne segue perciò che la predestinazione possa fallire.

Iª q. 23 a. 6 ad 3 argumentum

La predestinazione implica la volontà divina. Quindi, come quando Dio vuole qualche cosa creata, questa cosa è necessaria per supposizione, **in ragione dell'immutabilità della volontà divina** e non in senso assoluto, come abbiamo spiegato; così bisogna dire qui riguardo alla predestinazione. Perciò non si potrà dire che Dio può non predestinare chi ha predestinato, se si prende la proposizione in senso composto; sebbene, parlando assolutamente, **Dio possa predestinare o non predestinare.** Ma con ciò non si intacca la certezza della predestinazione.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **il numero dei predestinati non sia determinato.**

Iª q. 23 a. 7, arg. 1

Infatti: Un numero a cui si può fare un'aggiunta non è determinato. Ora, al numero dei predestinati, come pare, si può fare delle aggiunte: poiché sta scritto: "Il Signore Dio nostro aggiunga ancora a questo numero molte migliaia" **(Deuteronomio, 1, 11)**; "cioè", dice la **Glossa,** "il numero stabilito da Dio, il quale sa chi sono i suoi". Dunque il numero dei predestinati non è fisso.

Iª q. 23 a. 7, arg. 2

Non si può assegnare un motivo per cui Dio preordini gli uomini alla salvezza in un determinato numero piuttosto che in un altro. Ma Dio non fa niente senza un motivo. Dunque il numero di coloro che debbono essere salvi non è già stato fissato da Dio.

Iª q. 23 a. 7, arg. 3

Le opere di Dio sono più perfette di quelle della natura. Ora, nelle opere della natura il bene si trova nel maggior numero dei casi, i difetti invece ed il male in un minor numero. Se dunque il numero degli eletti fosse stabilito da Dio, i salvati dovrebbero essere più di quelli che finiranno dannati. Ora, dal Vangelo, **Matteo, 7, 13-14** sembra il contrario, infatti si legge: "larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli

che la trovano". Dunque il numero di quelli che devono essere salvati non è stato fissato da Dio.

Iª q. 23 a. 7. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "Il numero dei predestinati è fissato e non può essere accresciuto né diminuito".

Iª q. 23 a. 7. RESPONDEO:

Il numero dei predestinati è determinato. Alcuni, però, hanno detto che è determinato formalmente ma non materialmente: come se dicessimo che è stabilito che se ne salverà cento, o mille, non però (che saranno salvi) questi o quelli. Ma ciò distrugge l'infallibilità della predestinazione, della quale abbiamo parlato sopra. E perciò **è necessario affermare che il numero dei predestinati è fisso per Dio non solo formalmente, ma anche materialmente.**
Ma bisogna osservare che il numero dei predestinati si dice fisso per Dio non solo a motivo della **conoscenza**, perché cioè egli sa quanti si salveranno (poiché in questo senso per Dio è certo anche il numero delle gocce d'acqua e dei granellini di arena che sono nel mare); ma a motivo di **un'elezione e di una determinazione**.**[?]**

Per capir bene ciò, bisogna ricordarsi che ogni agente tende a fare qualche cosa di definito, come si disse quando si parlò dell'infinito. Ora, chiunque intende dare al suo lavoro una misura determinata, fissa un numero nelle parti essenziali di essa, direttamente richieste alla perfezione del tutto. E non stabilisce di proposito un numero determinato per quegli elementi che non si richiedono come principali, ma solo in vista di altri: ne prenderà invece quei tanti che saranno necessari. P. es., un architetto nella sua mente determina le dimensioni di una casa; ne determina il numero degli ambienti che vi vuol fare, come anche le dimensioni delle mura e del tetto:[**?**] invece non fissa il numero esatto delle pietre, ma ne prende tante quante ne abbisognano per dare alle mura le dimensioni volute.

Ebbene, così bisogna considerare l'azione di Dio rispetto all'universo, che è la sua opera. Dio ha prestabilito quali proporzioni dovesse avere l'universo, e quale fosse il numero conveniente alle parti essenziali del **creato**, quelle cioè che in qualche modo sono ordinate alla **perpetuità**; cioè quante sfere, quante stelle, quanti elementi, quante specie di cose. Invece gli individui corruttibili non sono ordinati al bene dell'universo come parti principali, ma vi concorrono come parti secondarie, in quanto per mezzo di essi si conserva la specie. Perciò, sebbene Dio conosca il numero di tutti gli individui, non è prestabilito da Dio proprio di proposito il numero dei buoi, delle zanzare e simili; ma la divina provvidenza ne ha prodotti tanti, quanti ne bastano per la conservazione delle specie.

Ora, fra tutte le creature, in modo principale conferiscono al bene dell'universo le creature ragionevoli, che, in quanto tali, sono incorruttibili; ed in modo anche più speciale quelle (tra esse) che conseguono la beatitudine, perché esse più immediatamente raggiungono l'ultimo fine. **Quindi il numero dei predestinati è rigorosamente definito per Dio, non solo perché conosciuto, ma anche perché voluto come una delle cose più importanti da lui prestabilite.** - Ma non può parlarsi proprio allo stesso modo del numero dei reprobi, che sono da Dio preordinati per il bene degli eletti, per i quali tutto coopera al bene. Quanto poi

al numero di tutti i predestinati, quale sia, alcuni hanno detto che si salveranno tanti uomini quanti angeli decaddero. Altri, invece, dicono che se ne salveranno tanti, quanti sono gli angeli che perseverarono. Altri, infine, che si salveranno tanti, quanti furono gli angeli decaduti, e in più tanti altri, quanti furono gli angeli creati. Ma è meglio dire che "**soltanto a Dio è noto il numero degli eletti da collocarsi nella felicità suprema**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 23 a. 7, ad 1 argumentum

Questo testo della Scrittura va inteso di coloro che Dio ha prestabilito **per il conferimento della grazia nel tempo presente** **[?]**. Il numero di costoro, infatti, può crescere o diminuire, ma non il numero dei predestinati.

Iª q. 23 a. 7, ad 2 argumentum

La quantità di una parte trova la sua ragione nella proporzione che essa ha col tutto. E così c'è un motivo per cui Dio creò tante stelle, tante specie di cose, e predestinò tanti uomini, ed è (precisamente) la proporzione di queste parti principali con la perfezione dell'universo.

Iª q. 23 a. 7, ad 3 argumentum

Un bene proporzionato alla comune condizione della natura si trova nel maggior numero dei casi; e la deficienza di un tale bene è un'eccezione. Ma il bene che è al di sopra della comune condizione della natura si trova in un numero ristretto; mentre la deficienza di esso si riscontra in un grande numero di casi. Così è chiaro che son di più gli uomini i quali hanno una cognizione sufficiente per regolare le funzioni ordinarie della vita, e in numero assai ridotto quelli che ne sono privi, e che chiamiamo idioti o scemi: ma sono pochissimi, in confronto agli altri, quelli che arrivano ad avere una cognizione profonda dei problemi del pensiero. Siccome, dunque, la beatitudine eterna, consistente nella visione di Dio, supera la comune condizione della natura, specialmente privata com'è della grazia per la corruzione (prodotta) dal peccato originale, sono pochi quelli che si salvano. E proprio in questo si mostra in modo specialissimo la misericordia di Dio, che innalza alcuni a quella salvezza, che la maggioranza (degli uomini) non raggiunge **[?]**, seguendo il corso ordinario e l'inclinazione della natura.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la predestinazione non possa essere aiutata dalle preghiere dei santi.

Iª q. 23 a. 8, arg. 1

Niente di eterno è preceduto da qualche cosa di temporaneo; e per conseguenza ciò che è temporaneo non può essere di aiuto a quello che è eterno. Ora, la predestinazione è eterna. Quindi, siccome le preghiere dei santi si svolgono nel tempo, non possono essere di giovamento alla predestinazione di qualcuno. Dunque la predestinazione non può essere facilitata dalle preghiere dei santi.

Iª q. 23 a. 8, arg. 2

Come nessuno ha bisogno di consiglio, se non per deficienza di cognizione, così nessuno ha bisogno di aiuto se non per mancanza di forza. Ora, né l'una né l'altra cosa si può attribuire a Dio nell'atto di predestinare; infatti **S. Paolo, Romani, 11, 34** dice: "Chi aiutò lo Spirito del Signore? O chi fu suo consigliere?". Dunque la predestinazione non è aiutata dalle preghiere dei santi.

Iª q. 23 a. 8, arg. 3

Essere aiutato ed essere impedito sono sullo stesso piano. Ora, la predestinazione non può essere impedita da alcuno. Dunque non può essere nemmeno aiutata.

Iª q. 23 a. 8. SED CONTRA:

Dice la Scrittura**, Genesi, 25, 21** "Isacco pregò Dio per Rebecca sua moglie e (il Signore) dette a Rebecca di concepire". Ora, da quel concepimento nacque Giacobbe, il quale fu predestinato. D'altra parte, tale predestinazione non si sarebbe avverata se Giacobbe non fosse nato. Dunque la predestinazione si giova delle preghiere dei santi.

Iª q. 23 a. 8. RESPONDEO:

Su questo problema vi furono diversi errori:

1) Alcuni considerando l'infallibilità della predestinazione divina, hanno affermato che **le preghiere sono superflue**, e così pure qualunque altra cosa fatta per conseguire la salvezza eterna, perché sia che si facciano o che si tralascino, i predestinati la conseguono ed i reprobi non la conseguono. - Ma contro questa opinione stanno tutti gli ammonimenti della Sacra Scrittura, gli incitamenti alla preghiera ed alle opere buone.

2) Altri hanno sostenuto che **con la preghiera si può mutare la divina predestinazione.** E questa si dice che fosse l'opinione degli Egiziani, i quali ritenevano che con sacrifici e preghiere si potessero impedire le disposizioni divine, che essi chiamavano fato. - Ma anche questa opinione è in contrasto con la Sacra Scrittura, **1Samule, 15, 29.** Infatti si legge: "Il trionfatore di Israele non perdonerà e non si pentirà". E S. Paolo, **Romani, 11, 29** afferma: "I doni e la vocazione di Dio non sono cose che soggiacciono a pentimento".

E quindi dobbiamo ragionare diversamente, perché nella predestinazione ci sono da considerare due elementi: il **disegno divino,** ed il **suo effetto**.

A) Quanto, dunque, al primo elemento, in nessuna maniera la predestinazione può ricevere aiuto dalle preghiere dei santi: perché non potrà mai avvenire che uno sia predestinato per le preghiere dei santi.

B) Quanto, poi, al secondo elemento, si può dire che la predestinazione è aiutata dalle preghiere dei santi e dalle altre opere buone; perché la provvidenza, di cui la predestinazione è una parte, non elimina **le cause seconde**, ma dispone gli effetti in maniera che anche l'ordine delle cause seconde sia compreso sotto di essa. Quindi come è stato provveduto agli effetti naturali preordinando ad essi anche le rispettive cause naturali, senza le quali tali

effetti non sarebbero prodotti; così è stata predestinata da Dio la salvezza di uno, in maniera che entro l'ordine della predestinazione viene compreso anche tutto ciò che porta l'uomo alla salvezza, sia le sue proprie preghiere come quelle degli altri, sia le opere buone, sia qualunque altra cosa del genere, senza le quali nessuno può conseguire la salvezza. Quindi i predestinati devono sforzarsi di agire e di pregar bene, perché con questi mezzi l'effetto della predestinazione si compie con certezza.**[?]** Per questo sta scritto, **2Pietro, 1, 10:** "Studiatevi sempre più di rendere certa la vostra vocazione ed elezione per mezzo delle buone opere".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 23 a. 8, ad 1 argumentum

Questa ragione vale a dimostrare che la predestinazione non si giova delle preghiere dei santi **relativamente al disegno divino** (della predestinazione).

Iª q. 23 a. 8, ad 2 argumentum

In due sensi si dice che uno è aiutato da un altro. Primo, in quanto riceve da esso la forza: essere aiutato così è proprio di chi è debole, e quindi non si può prestare a Dio (un tale aiuto). In questo senso vanno intese le parole: "Chi aiutò lo Spirito del Signore?". Secondo, si dice che uno è aiutato da un altro, quando si serve di lui per compiere l'opera propria, come un padrone usa del suo servitore. Ora, Dio è aiutato da noi in questo modo, in quanto noi eseguiamo i suoi ordini, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti, 3, 9**: "Noi siamo cooperatori di Dio". E ciò non è per difetto della potenza divina, ma perché Dio usa delle cause intermedie per conservare nelle cose la bellezza dell'ordine e anche per comunicare alle creature la **dignità di cause.**

Iª q. 23 a. 8, ad 3 argumentum

Le cause seconde non possono sottrarsi all'ordinamento della causa prima universale, come si è detto sopra: esse l'eseguono. E perciò la predestinazione può essere aiutata[**?**], ma non impedita dalle creature.

Prima parte - Questione 24

PROEMIO

Ed ora veniamo a trattare del libro della vita. In proposito si pongono tre quesiti:
1. Che cosa sia il libro della vita;

2. Di quale vita sia libro;
3. Se qualcuno possa essere cancellato dal libro della vita.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **libro della vita** non sia la stessa cosa della **predestinazione**.

Iª q. 20 a. 1, arg. 1

Infatti: Nella Scrittura, **Siracide, 24, 32** si legge: "Tutte queste cose sono il libro della vita"; "cioè", commenta la **Glossa**, "il nuovo e il vecchio Testamento". Ora, ciò non è la predestinazione. Dunque il libro della vita non si identifica con la predestinazione.

Iª q. 24a. 1, arg. 2

S. Agostino dice che il libro della vita "è una certa forza divina, che farà tornare in mente ad ognuno tutte le proprie opere buone e cattive". Ora, la forza divina non pare che si riallacci alla predestinazione, ma piuttosto all'attributo della potenza. Dunque il libro della vita non è la medesima cosa della predestinazione.

Iª q. 24 a. 1, arg. 3

Alla predestinazione si oppone la riprovazione. Se dunque il libro della vita fosse la predestinazione, dovrebbe esserci anche il **libro della morte**.

Iª q. 24 a. 1. SED CONTRA:

La Glossa, commentando il seguente versetto dei **Salmi, 68, 29**, "siano cancellati dal libro dei viventi", afferma: "Questo libro è la **conoscenza di Dio**, per la quale egli ha **predestinato** alla vita quelli che ha **preconosciuto**".

Iª q. 24 a. 1. RESPONDEO:

Si parla in **senso metaforico** del libro della vita in Dio, per un'analogia desunta dalle cose umane. C'è l'uso tra gli uomini di iscrivere in un libro coloro che sono eletti a qualche ufficio, come i soldati o i consiglieri che una volta erano chiamati Padri coscritti. Ora, appare chiaro da quel che abbiamo già detto, che tutti i predestinati sono eletti da Dio ad avere la vita eterna. Dunque l'iscrizione dei predestinati si chiama libro della vita.

D'altra parte si dice, con una metafora, che è scritto nella mente di qualcuno ciò che egli tiene fisso nella memoria; così, p. es., quando si dice nei Proverbi: "Non dimenticare il mio insegnamento e il tuo cuore custodisca i miei precetti", poco dopo si aggiunge: "Scrivili sulle tavole del tuo cuore" (**Proverbi, 3, 3**). Del resto si scrivono le cose sui libri per venire in aiuto della memoria. Perciò la conoscenza stessa di Dio, con la quale egli ricorda fermamente di aver destinato certuni alla vita eterna, si chiama libro della vita. Come le parole scritte in un libro sono un segno di quanto deve essere effettuato, così la conoscenza divina è per Dio un segno che sta a indicare coloro i quali devono essere condotti alla vita

eterna; proprio come dice S. Paolo: "Il fondamento gettato da Dio sta saldo e porta questo sigillo: Il Signore conosce i suoi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 24 a. 1, ad 1 argumentum

(L'espressione) il libro della vita si può prendere in due sensi.

- **Primo**, per designare l'iscrizione di coloro che sono eletti alla vita: ed ora parliamo in tal senso del libro della vita.

- **Secondo**, si può dire libro della vita la trascrizione delle cose che conducono alla vita. E anche questo in due sensi.

+ O **delle cose che bisogna fare**: e così possiamo chiamare libro della vita il Nuovo ed il Vecchio Testamento.

+ **O delle cose che già furono compiute**: e allora possiamo chiamare libro della vita quella forza divina, che farà tornare in mente a ciascuno i propri atti.

Così si può chiamare libro della milizia sia quello in cui sono iscritti coloro che sono scelti per il servizio militare, sia quello in cui si insegna l'arte militare, sia quello in cui si narrano le gesta militari.

Iª q. 24 a. 1, ad 2 argumentum

È sciolta così anche la seconda difficoltà.

Iª q. 24 a. 1, ad 3 argumentum

Non c'è l'uso di iscrivere gli scartati, ma solo gli eletti. Perciò alla riprovazione non corrisponde il libro della morte, come alla predestinazione il libro della vita.

Iª q. 24 a. 1, ad 4 argumentum

Il libro della vita differisce dalla predestinazione concettualmente, perché vi aggiunge **l'idea di conoscenza,** come appare anche dalla Glossa riportata.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il libro della vita non riguardi soltanto la vita gloriosa dei predestinati.

Iª q. 24 a. 2, arg. 1

Infatti: Il libro della vita è la **conoscenza della vita**. Ora, Dio mediante la sua vita conosce ogni altra vita. Dunque il libro della vita concerne la vita divina, e non soltanto la vita dei predestinati.

Iª q. 24 a. 2, arg. 2

La vita della gloria viene da Dio come la vita naturale. Se dunque la conoscenza della vita gloriosa si chiama libro della vita, dovrà chiamarsi libro della vita anche la **conoscenza della vita naturale.**

Iª q. 24 a. 2, arg. 3

Sono eletti alla grazia alcuni che pure non sono eletti alla vita della gloria, come appare chiaro da ciò che è scritto nel **Vangelo, Giovanni, 6, 71**: "Non ho forse scelto io voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo". Ora, il libro della vita è, come abbiamo detto, l'iscrizione divina degli eletti. Dunque riguarda anche la vita della grazia.

Iª q. 24 a. 2. SED CONTRA:

Il libro della vita è la conoscenza della **predestinazione**, come abbiamo già detto. Ora, la predestinazione **non riguarda la vita della grazia** se non in quanto è ordinata alla gloria: giacché non sono predestinati quelli che hanno la grazia e non giungono alla gloria. Il libro della vita dunque riguarda soltanto la gloria.

Iª q. 24 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo detto, il libro di vita importa una certa iscrizione e conoscenza di coloro che sono **eletti alla vita**. Ora, uno ha bisogno di essere eletto per ciò che non gli compete secondo la sua natura. E la funzione per la quale viene eletto ha ragione di fine: infatti un soldato non è arruolato o iscritto per portare le armi, ma per combattere; poiché questo è appunto l'ufficio al quale è ordinata la milizia. Ora, il fine che trascende la natura è la vita della gloria, come sopra si è detto. Perciò, a rigore, il libro della vita riguarda **la vita della gloria.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 24 a. 2, ad 1 argumentum

La vita divina, anche in quanto è vita gloriosa, è naturale per Dio. Quindi riguardo a lui non vi è elezione, e per conseguenza neppure un libro della vita. Noi, infatti, non diciamo che un uomo è eletto ad avere i sensi, o a qualche cosa connessa con la sua natura.

Iª q. 24 a. 2, ad 2 argumentum

Questo chiarisce anche la soluzione della seconda difficoltà. Infatti non si dà elezione, né libro della vita per ciò che riguarda l'esistenza naturale.

Iª q. 24 a. 2, ad 3 argumentum

La vita della grazia non ha ragione di **fine**, ma di **mezzo** al fine. Quindi alla vita della grazia uno non si dice eletto se non in quanto **la vita della grazia è ordinata alla gloria**. E per questo motivo coloro che hanno la grazia e non raggiungono la gloria, **non si dicono eletti** semplicemente, **ma solo sotto un certo aspetto**.**[?]** Così pure non si dicono senz'altro iscritti nel libro della vita, ma solo in qualche modo, in quanto cioè nel disegno e nella conoscenza di Dio è stabilito che essi abbiano un certo ordine alla vita eterna, in forza della partecipazione alla grazia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nessuno possa essere cancellato dal libro della vita.

Iª q. 24 a. 3, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice che "la prescienza di Dio, la quale non può fallire, è il libro della vita". Ora, alla previsione di Dio, come anche alla predestinazione, niente può essere sottratto. Dunque neanche dal libro della vita uno può essere cancellato.

Iª q. 24 a. 3, arg. 2

Ciò che si trova in un soggetto segue il modo di essere di quest'ultimo. Ora, il libro della vita è qualche cosa di eterno e di immutabile. Dunque tutto ciò che è in esso, non vi si trova temporalmente, ma in maniera immutabile e indelebile.

Iª q. 24 a. 3, arg. 3

Cancellare è il contrario di scrivere. Ora, nessuno può essere iscritto nuovamente nel libro della vita. Dunque non può esserne neppure cancellato.

Iª q. 24 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto**, Salmo, 68, 29:** "Siano cancellati dal libro dei viventi".

Iª q. 24 a. 3. RESPONDEO:

Alcuni sostengono che dal libro della vita nessuno può essere veramente cancellato: ma si usa dire che uno è cancellato **secondo l'opinione degli uomini**. Nella Sacra Scrittura, infatti comunemente si dice che una cosa accade quando viene ad essere conosciuta. E secondo questo modo di parlare, si afferma che alcuni sono iscritti nel libro della vita, in quanto gli uomini credono che vi siano iscritti, a motivo dello stato di grazia che al presente scorgono in essi. E quando si vede, in questo mondo o nell'altro, che son decaduti dallo stato di grazia, allora si dice che ne sono cancellati. Tale cancellamento è spiegato così anche nella Glossa alle parole del Salmo, **68, 29**: "Siano cancellati dal libro dei viventi".

Ma siccome tra i premi dei giusti vien posto anche quello di non essere cancellato dal libro della vita, secondo il detto **dell'Apocalisse, 3, 5** "Chi vince sarà dunque vestito di bianche vesti e non cancellerò il suo nome dal libro della vita"; e le promesse fatte ai santi non esistono soltanto nell'opinione degli uomini; perciò si può dire che essere cancellato, o non essere cancellato dal libro della vita, non va riferito soltanto all'opinione degli uomini, ma anche alla realtà. Il libro della vita, infatti, è l'iscrizione degli esseri destinati alla vita eterna.

Ora, uno può essere ordinato alla vita eterna in due maniere:

- cioè, in forza d'una **predestinazione divina**, e questo ordinamento non può mancare;

- e in forza della grazia. Difatti **chiunque ha la grazia di suo** è degno della vita eterna. Ma questa connessione talora fallisce: perché alcuni, pur essendo ordinati, a motivo della grazia ricevuta, a possedere la vita eterna, tuttavia non la raggiungono per il peccato mortale. Quelli, perciò, che sono ordinati ad avere la vita eterna in forza della divina predestinazione, sono iscritti senz'altro nel libro della vita: perché vi sono iscritti come persone che avranno la vita eterna in se stessa. E questi non saranno mai cancellati dal libro della vita. Ma quelli che sono ordinati a possedere la vita eterna, non per divina predestinazione, ma solo in forza della grazia, non si dicono senz'altro iscritti nel libro della vita, ma solo in certo senso: perché iscritti come chiamati ad avere la vita eterna, non in se stessa, ma nella sua causa. E questi ultimi possono essere cancellati dal libro della vita: non nel senso che tale cancellatura si riferisca alla conoscenza di Dio, come se Dio prima conosca qualche cosa e poi non la conosca più; ma relativamente alla cosa conosciuta, vale a dire perché Dio sa che uno prima era ordinato alla vita eterna e poi non lo sarà più, per aver perso la grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 24 a. 3, ad 1 argumentum

La cancellatura (che si può verificare) nel libro della vita non va riferita alla **prescienza** (divina), come se in Dio avvenisse un mutamento; ma alle persone preconosciute, le quali possono cambiare, come si è spiegato.

Iª q. 24 a. 3, ad 2 argumentum

Sebbene le cose esistano in Dio in maniera immutabile, in se stesse sono mutevoli. E a questa mutabilità si riferisce l'essere cancellati dal libro della vita.

Iª q. 24 a. 3, ad 3 argumentum

Come si dice che uno è cancellato dal libro della vita, così si può dire che vi è nuovamente iscritto: o secondo **l'opinione degli uomini, o in quanto comincia**, per la grazia, **ad avere nuovamente ordine alla vita eterna**. Tutto ciò cade sotto la conoscenza divina, ma non come cosa nuova.

Prima parte, Questione 25

Proemio

Dopo lo studio della scienza e della volontà divina, e delle cose che ad esse si riconnettono, rimane da considerare la potenza divina. In proposito si fanno sei quesiti:

1. Se in Dio vi sia la potenza;
2. Se la sua potenza sia infinita;
3. Se Dio sia onnipotente;
4. Se Dio possa fare che le cose passate non siano state;
5. Se possa fare quello che non fa, o tralasciare quello che fa;
6. Se le cose che fa, possa farle migliori.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non vi sia la potenza.

Iª q. 25 a. 1, arg. 1

Infatti: Come la materia prima sta alla potenza, così Dio, primo agente, sta all'atto. Ora, la materia prima in sé considerata è senza alcun atto. Dunque il primo agente, che è Dio, è senza potenza.

[Materia prima = Potenza
Dio = Atto]

*[E' un'obiezione equivoca sul significato di potenza: c'è infatti una **potenza passiva** (capacità di ricevere l'atto, ossia la perfezione che non si possiede ancora); e c'è una **potenza attiva** (capacità di agire e di produrre l'atto, ossia la perfezione)]*

Iª q. 25 a. 1, arg. 2

Dice il **Filosofo** che migliore di ogni potenza è il suo atto: perché la forma è migliore della materia, e l'azione è migliore della potenza attiva; è infatti il fine di essa. Ora, niente è meglio di ciò che è in Dio; perché tutto ciò che è in Dio, è Dio, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque in Dio non vi è potenza alcuna.

Iª q. 25 a. 1, arg. 3

La potenza è il principio dell'operazione. Ora, l'operazione divina è la sua essenza; poiché in Dio non vi è alcun accidente. Ma l'essenza divina non ha principio alcuno. Dunque l'attributo della potenza non conviene a Dio.

Iª q. 25 a. 1, arg. 4

Sopra abbiamo dimostrato che la **scienza** di Dio e la sua **volontà** sono la **causa delle cose**. Ora, causa e principio sono identici. Dunque non bisogna ammettere in Dio la **potenza**, ma solo la **scienza** e la **volontà**.

[Nell'unità semplicissima di Dio tutti gli attributi si implicano a vicenda. Noi, distinguendo aspetti formali e propri, ci formiamo i concetti distinti di scienza, di volontà, di potenza e diciamo che Dio con la scienza concepisce, con la volontà decide, con la potenza esegue. Tutto ciò facilita la nostra imperfetta conoscenza dell'essere divino; questo frazionamento di concetti è per noi la via obbligata, non potendo abbracciare con un concetto solo la divina sostanza, legati come siamo, nel nostro conoscere, al mondo creato dove la molteplicità e la composizione è nell'essenza stessa delle cose. Noi siamo tuttavia consapevoli che i nostri concetti oggettivi, pur essendo distinti come concetti, non indicano in Dio oggetti o realtà distinte. ***Nell'essere infinito scienza, volere, potenza si identificano.*** *La scienza di Dio include il volere e il fare: è un principio che vuole e fa; la volontà è un principio che sa e fa; la potenza è un principio che sa e vuole. E allora si può dire che la scienza di Dio è causa delle cose; che la volontà di dio è causa delle cose; che la potenza di dio è causa delle cose; indicando un identico principio sotto aspetti formali diversi i quali tuttavia si importano necessariamente. L'unità di Dio viene così affermata, sebbene i nostri concetti siano molteplici (q. 13, a. 4)]*

Iª q. 25 a. 1. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 88, 9** sta scritto: "Potente tu sei, o Signore, e la tua fedeltà ti fa corona".

Iª q. 25 a. 1. RESPONDEO:

Vi è una **duplice potenza**:

- **quella passiva**, che in nessun modo è in Dio;

- **e quella attiva**, che si deve attribuire a Dio in grado sommo.

È evidente, infatti, che ogni essere, in quanto è in atto ed è perfetto, è principio attivo: e invece, ogni essere è passivo in quanto è difettoso e imperfetto. Ora, sopra si è dimostrato che Dio è atto puro, assolutamente e universalmente perfetto; né in lui vi può essere imperfezione alcuna. Quindi a lui compete al massimo grado di essere **principio attivo**, ed in nessun modo (si addice a lui di essere) passivo. **Ora, la natura di principio attivo conviene alla potenza attiva**. Infatti la potenza attiva è il principio di azione transitiva, e la potenza passiva è un principio di passività come dice il Filosofo. Resta, dunque, che in Dio vi è la potenza attiva al massimo grado.

[Potenza e atto, principio passivo e principio attivo, sono contrapposti e correlativi. Un soggetto che acquista un atto o una perfezione, prima di acquistarla ha la capacità reale di acquistarla. C'è in esso una reale recettività, potenza passiva, per cui è in grado di riceverla (principium patiendi). Una causa che produce una perfezione in un soggetto che ha la potenza di riceverla già possiede in sé l'energia capace di produrla: ha la potenza attiva (principium agendi)]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 25 a. 1, ad 1 argumentum

La potenza attiva non si contrappone all'atto, ma si fonda in esso: poiché ogni essere agisce in quanto è in atto. La potenza passiva, invece, si contrappone all'atto; poiché ogni essere è passivo in quanto è in potenza. Perciò da Dio si esclude questa potenza, non già quella attiva.

Iª q. 25 a. 1, ad 2 argumentum

Ogni qual volta l'atto è il contrapposto della potenza, è necessario che esso sia superiore della potenza. **Ora, l'azione di Dio non è qualcosa di distinto dalla sua potenza**: ma l'una e l'altra si identificano con **l'essenza divina**, poiché neppure l'essere si distingue in Dio dalla sua **essenza**. Non c'è dunque da supporre che vi sia qualche cosa di superiore alla potenza di Dio.

Iª q. 25 a. 1, ad 3 argumentum

Nelle cose create la potenza non è soltanto principio dell'azione, ma anche degli effetti. Perciò in Dio si salva la nozione di potenza in quanto causa degli effetti, non però in quanto principio dell'azione, poiché questa s'identifica con l'essenza di Dio. Purché (non si voglia dire), secondo il nostro modo di intendere, che la divina essenza, la quale in sé precontiene indivise tutte le perfezioni esistenti nelle cose create, si può concepire e come azione e come potenza; così del resto si concepisce (Dio) e come supposito che ha la sua natura e come natura.

Iª q. 25 a. 1, ad 4 argumentum

La potenza non si pone in Dio come qualcosa che differisce dalla scienza e dalla volontà **realmente, ma soltanto concettualmente**, in quanto cioè la **potenza** implica la nozione di causa che esegue quello che la **volontà** comanda e che la **scienza** dirige; le quali tre cose convengono a Dio come una stessa realtà. - O anche si può dire che la scienza o la volontà divina, in quanto sono un principio di operazione, presentano l'aspetto di potenza. E per questo la (nostra) considerazione della scienza e della volontà divina precede la considerazione della potenza (di Dio), come la causa precede l'operazione e l'effetto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la potenza di Dio non sia infinita.

Iª q. 25 a. 2, arg. 1

Infatti Ogni infinito, secondo il **Filosofo**, è imperfetto. Ma la potenza di Dio non è imperfetta. Dunque non è infinita.

Iª q. 25 a. 2, arg. 2

Ogni potenza si manifesta attraverso gli effetti: altrimenti sarebbe inutile. Se dunque la potenza di Dio fosse infinita, potrebbe produrre un effetto infinito: la qual cosa è impossibile.

Iª q. 25 a. 2, arg. 3

Il Filosofo prova che se la potenza di un corpo fosse infinita, essa muoverebbe istantaneamente. Ora, Dio non muove istantaneamente: ma "muove la creatura spirituale nel tempo, e la creatura corporale nel luogo e nel tempo", secondo l'espressione di **S. Agostino**. La potenza di lui non è dunque infinita.

[L'istante fa parte del tempo ma non è il tempo: questo è flusso continuo è divisibile, quello è elemento indivisibile nel fluire del tempo; come il punto è l'elemento indivisibile nella quantità della linea. L'istante non è fuori del tempo, come il punto non è fuori della linea; ma è principio e termine del tempo Nel caso però di un moto istantaneo, come quello pensato qui da Aristotele, il principio e il termine del movimento coinciderebbero: non ci sarebbe il tempo, ma solo l'istante]

Iª q. 21 a. 2. SED CONTRA:

S. Ilario dice che Dio è "un vivente e un potente di smisurata virtù". Ora, tutto ciò che è senza misura, è infinito. Dunque la virtù divina è infinita.

Iª q. 25 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, in Dio si trova la **potenza attiva**, perché egli è in atto. Ora, il suo essere è infinito, in quanto non è limitato da un soggetto che lo riceve, come risulta da ciò che abbiamo detto quando si trattava dell'infinità della divina essenza. È necessario perciò che la potenza attiva di Dio sia infinita. Infatti, in tutti gli agenti si riscontra questo, che quanto più perfettamente un agente possiede la forma in virtù della quale agisce, tanto maggiore è la sua potenza attiva. P. es., più un corpo è caldo, tanto maggiore è il suo potere di riscaldamento; e potrebbe avere una potenza infinita di riscaldamento, se il suo calore fosse infinito. Quindi, siccome **l'essenza divina**, con la quale Dio agisce, è **infinita**, come si è già dimostrato, ne viene che la sua **potenza sia infinita**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 25 a. 2, ad 1 argumentum

Il Filosofo parla dell'infinito che appartiene alla materia non determinata da una forma: e questo è l'infinito che conviene alla quantità. Ora, non così è infinita la divina essenza, come abbiamo già dimostrato; e quindi neppure la divina potenza. Non ne segue, perciò, che questa sia imperfetta.

Iª q. 25 a. 2, ad 2 argumentum

Solo la potenza di una causa univoca si manifesta tutta nel suo effetto: così la potenza generativa dell'uomo non può (fare) niente di più che generare un uomo. Ma la potenza di una causa non univoca non si manifesta tutta nella produzione del suo effetto: così, p. es., la potenza del sole non si manifesta tutta nella produzione di un animale generato dalla fermentazione. Ora, è chiaro che Dio non è un agente univoco: perché nessun'altra cosa può avere in comune con lui la specie o il genere, come sopra fu dimostrato. Resta, perciò, che il suo effetto è sempre al di sotto della sua potenza. Non è dunque richiesto che la potenza di Dio si manifesti infinita col produrre un effetto infinito. - Del resto, anche se non producesse nessun effetto, la potenza di Dio non sarebbe invano. Invano è ciò che non raggiunge il fine al quale è stato ordinato: ora, la potenza di Dio non è ordinata agli effetti come ad un fine, ché anzi essa è il fine dei suoi effetti.

[La potenza di Dio che è il suo stesso essere, è principio e fine di tutte le cose. Non essa è ordinata alle cose da produrre perché essa è tutta perfetta in sé è sovranamente indipendente, ma le cose sono ordinate a manifestarla, supposto che abbia voluto produrre. Diversamente avviene in noi: la potenza attiva è ordinata anzitutto alle azioni, le quali sono perfezioni e complemento della stessa potenza attiva; e per mezzo delle azioni è ordinata a produrre effetti esterni, di cui abbisogniamo.]

Iª q. 25 a. 2, ad 3 argumentum

Nel luogo citato il Filosofo prova che, se un corpo avesse un potere infinito, muoverebbe al di fuori del tempo; ma, tuttavia, dimostra che la potenza del motore del cielo è infinita, perché può muovere per un tempo infinito. Resta, dunque, secondo il suo pensiero, che la potenza infinita di un corpo, se si desse, muoverebbe al di fuori del tempo; ma non la potenza di un motore incorporeo. E la ragione si è che un corpo, il quale muove un altro corpo, è un agente univoco. Quindi è necessario che tutta la potenza di tale agente si manifesti nel moto. Infatti, quanto più grande è la potenza di un corpo motore, tanto più veloce è il movimento che imprime: perciò se fosse infinita muoverebbe necessariamente con una velocità illimitata, e ciò equivarrebbe a muovere fuori del tempo. Ma il **motore incorporeo** non è un agente univoco. Quindi **non c'è bisogno che la sua potenza si manifesti tutta nel moto**, fino a muovere fuori d'ogni tempo. E specialmente perché **muove secondo il beneplacito della sua volontà**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non sia **onnipotente**. Infatti:

Iª q. 25 a. 3, arg. 1

Infatti: Esser mosso e subire un'azione è una delle tante cose (possibili). Ma Dio non lo può fare, perché, come abbiamo dimostrato sopra, è immobile. Dunque non è onnipotente.

Iª q. 25 a. 3, arg. 2

Peccare è un fare qualche cosa. Ora, Dio non può peccare, né "rinnegare se stesso", come dice **l'Apostolo, 2Timoteo 2, 13**. Dunque Dio non è onnipotente.

Iª q. 25 a. 3, arg. 3

Di Dio si dice che "manifesta al sommo la sua onnipotenza perdonando ed usando misericordia". Dunque l'estremo limite della potenza divina è il **perdonare ed aver misericordia.** Ora, c'è qualche cosa di molto più grande del perdonare e dell'usare misericordia; p. es., creare un altro mondo, o (fare) qualche altra opera di questo genere. Dunque Dio non è onnipotente.

Iª q. 25 a. 3, arg. 4

La Glossa, commentando il detto paolino**, 1Corinti, 1, 20** "Dio ha fatto vedere come è stolta la sapienza di questo mondo", dice: "Dio ha fatto vedere come è stolta la sapienza del mondo, mostrando possibile quello che essa giudicava impossibile". Quindi sembra che non dobbiamo giudicare se una cosa è possibile o impossibile secondo le cause inferiori, come giudica la sapienza mondana, ma secondo la divina potenza. Se dunque si ammette che Dio è onnipotente, tutte le cose saranno possibili. Perciò niente sarà impossibile. Ora, tolto l'impossibile, è levato di mezzo il necessario: perché ciò che è necessario, è impossibile che non sia. Non vi sarà dunque niente di necessario nelle cose, se Dio è onnipotente. Ma questo è assurdo. Dunque Dio non è onnipotente.

Iª q. 25 a. 3. SED CONTRA:

Nel **Vangelo, Luca, 1, 37** sta scritto: "Non vi è **parola** alcuna che sia impossibile a Dio".

Iª q. 25 a. 3. RESPONDEO:

Tutti sono d'accordo nel riconoscere che Dio è onnipotente. Ma il difficile sta nell'assegnare la ragione dell'onnipotenza, perché quando si dice che Dio può tutto, resta il dubbio che cosa si comprenda sotto questo termine collettivo (tutto). Ma se si esamina bene la cosa, siccome potenza si dice relativamente ai possibili, quando si dice che Dio può tutto, non si può intendere meglio di così: **che può tutto ciò che è possibile**, e che per questo si dice onnipotente.
Ora, secondo il **Filosofo,** il termine **possibile** si prende in due sensi.

- **Primo A**, s'intende **in relazione ad una potenza particolare**: così ciò che è sottoposto alla potenza umana, si dice che è possibile all'uomo. Ora, non può dirsi che Dio sia onnipotente, perché può tutto quello che è possibile a natura creata: poiché la potenza divina si estende molto più oltre.

- **Primo B,** Se invece uno dicesse che Dio è onnipotente perché **può tutto ciò che è possibile alla sua potenza,** farebbe un circolo vizioso nello spiegare l'onnipotenza: con ciò non si verrebbe a dire nient'altro che questo, che Dio è onnipotente perché può tutto quello che può.

- **Secondo,** resta, dunque, che Dio si dice onnipotente **perché può tutte le cose che sono possibili.** E questo è il secondo senso in cui si prende il termine possibile.

Ora, una cosa si dice **possibile** o **impossibile**, assolutamente parlando, secondo il rapporto dei termini: possibile, quando il predicato non ripugna al soggetto, come, (nell'espressione):

"Socrate siede"; assolutamente impossibile invece, quando il predicato ripugna al soggetto, come, (nell'espressione): "l'uomo è un asino".

Ora, bisogna considerare che, siccome ogni agente produce un effetto simile a sé, a ogni potenza attiva corrisponde un possibile come oggetto proprio, secondo la natura dell'atto in cui si fonda la potenza attiva: p. es., la potenza calorifica si riferisce, come al proprio oggetto, a ciò che è suscettibile d'essere riscaldato. Ora, **l'essere divino**, su cui si fonda la ragione della potenza divina, è **l'essere infinito**, non limitato ad un qualche genere di enti, ma avente in sé, in antecedenza, la **perfezione di tutto l'essere**. Quindi tutto ciò che può avere ragione di ente è contenuto tra i possibili assoluti, a riguardo dei quali Dio si dice onnipotente.

Ora, nulla si oppone alla ragione di ente, se non il **non ente**. Dunque, alla ragione di possibile assoluto, oggetto dell'onnipotenza divina, ripugna solo quello che implica in sé l'essere ed il non essere simultaneamente. Ciò, infatti, è fuori del dominio della divina onnipotenza, non per difetto della potenza di Dio; ma perché non ha la natura di cosa fattibile o possibile. Così, tutto ciò che non implica contraddizione, è contenuto tra quei possibili rispetto ai quali Dio si dice onnipotente; tutto quello, invece, che implica contraddizione, non rientra sotto la divina onnipotenza, perché non può avere la natura di cosa possibile. Quindi è **più esatto dire che ciò non può essere fatto, anziché dire che Dio non lo può fare**. - E questa spiegazione non contrasta con le parole dell'Angelo, **Luca, 1, 37**: "non vi è **parola** alcuna che sia impossibile a Dio". **Infatti ciò che implica contraddizione non può essere una parola**: perché nessun intelletto può concepirlo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 25 a. 3, ad 1 argumentum

Dio si dice onnipotente secondo la **potenza attiva**, non secondo la **potenza passiva**, come si è spiegato. Perciò il non essere capace di movimento e di passività non è un ostacolo alla sua onnipotenza.

Iª q. 25 a. 3, ad 2 argumentum

Peccare è un difetto di perfezione nell'atto: quindi il poter peccare è un poter **venir meno nell'agire;** la qual cosa ripugna all'onnipotenza. **Ed è appunto per questo che Dio non può peccare, perché è onnipotente.**
È vero, tuttavia, che il **Filosofo** ha scritto che "Dio e il giusto possono compiere cose malvagie". Ma questa espressione deve intendersi:

- **a)** o come una proposizione condizionale la cui protasi è **impossibile**, come se si dicesse che Dio potrebbe fare del male se lo volesse; perché niente impedisce che una proposizione condizionale sia vera, benché la protasi e l'apodosi siano false; come se si dicesse: "Se l'uomo è un asino, ha quattro zampe".
- **b)** - Oppure si deve interpretare in questo senso, che Dio potrebbe fare delle cose, che ora **sembrano cattive;** ma che se le facesse lui, sarebbero buone.
- **c)** O, (infine), egli parla secondo **l'opinione comune dei pagani**, i quali dicevano che certi uomini eran trasformati in dei, p. es., in Giove o in Mercurio.

Iª q. 25 a. 3, ad 3 argumentum

L'onnipotenza divina si manifesta al sommo nel perdonare e nell'usare misericordia, perché in tal maniera, col rimettere **liberamente** i peccati, Dio mostra di avere la **suprema potestà**:

a) non potendo condonare i peccati a suo piacimento chi è sottoposto alla legge di un superiore.
b) Si può anche dire che perdonando agli uomini ed avendone pietà, li conduce alla partecipazione del bene infinito, che è l'ultimo effetto della divina potenza.
c) Finalmente, perché, come sopra si è detto, l'effetto della divina misericordia è il fondamento di tutte le opere divine: giacché niente è dovuto a chicchessia se non in base a quello che gli è stato dato da Dio (gratuitamente). E la divina onnipotenza si manifesta al sommo appunto in questo che ad essa risale la prima costituzione di tutti i beni.

Iª q. 25 a. 3, ad 4 argumentum

a) Il possibile si dice **assoluto** non rispetto alle cause superiori, né riguardo alle cause inferiori; ma **in se stesso**.
b) Il possibile che si dice tale in **rapporto ad una potenza qualsiasi**, si denomina possibile in relazione alla sua causa prossima. Quindi, le cose che possono essere fatte
b1) direttamente solo da **Dio**, come creare, giustificare, e simili, si dicono possibili in rapporto alla causa suprema;
b2) le cose, invece, che possono esser fatte dalle **cause inferiori**, si dicono possibili relativamente alle cause inferiori. Ed infatti, l'effetto trae la sua contingenza o la sua necessità dalla condizione della causa prossima, come fu spiegato sopra *[q.14, a.13, ad1]*.

Ora, **la sapienza del mondo è reputata stolta proprio perché giudica impossibile anche per Dio quello che è impossibile alla natura.** E così è evidente che l'onnipotenza di Dio non esclude dalle cose l'**impossibilità** e la **necessità**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Dio possa fare che le cose passate non siano state.

Iª q. 25 a. 4, arg. 1

Infatti: **Ciò che di suo è impossibile, è più impossibile di ciò che è impossibile per una semplice combinazione.** Ora, Dio può fare ciò che è impossibile di suo come dar la vista a un cieco o risuscitare un morto. Dunque molto più Dio può fare quello che è impossibile per una combinazione qualsiasi. Ora, che le cose passate non siano state, è impossibile per una semplice combinazione: è, infatti, una combinazione che sia impossibile il non correre di Socrate per il fatto che (ormai) è passato. Dunque Dio può far sì che le cose passate non siano state.

Iª q. 25 a. 4, arg. 2

Quello che Dio ha potuto, lo può ancora: perché la sua potenza non è diminuita. Ma Dio poteva fare, prima che Socrate corresse, che non corresse. Dunque, dopo che ha corso, Dio può fare che non abbia corso.

Iª q. 25 a. 4, arg. 3

La carità è una virtù più grande della verginità. Ora, Dio può ripristinare la carità perduta. Dunque anche la verginità. Dunque può far sì che una donna che fu violata, non sia stata violata.

Iª q. 25 a. 4. SED CONTRA:

Dice **S. Girolamo**: "Dio, pur potendo tutto, non può d'una donna violata farne una incorrotta". Per la stessa ragione non può fare che qualsiasi altro evento passato non sia avvenuto.

Iª q. 25 a. 4. RESPONDEO:

Abbiamo detto sopra che nell'onnipotenza di Dio non rientra ciò che implica contraddizione. Ora, che le cose passate non siano avvenute, **implica contraddizione**. Ed invero: come è contraddittorio il dire che Socrate siede e che non siede, così è contraddittorio dire che stette seduto e che non stette seduto. Ora, dire che stette seduto, è dire che la cosa è passata; dire invece che non stette seduto, è affermare che la cosa non avvenne. Dunque che le cose passate non siano state, sfugge alla divina potenza. È quanto **S. Agostino** afferma: "Chiunque dice così: "Se Dio è onnipotente, faccia sì che le cose avvenute non siano avvenute", non si accorge che dice questo: "Se Dio è onnipotente, faccia sì che ciò che è vero, per il fatto stesso che è vero, sia falso"". Ed anche il **Filosofo** dice che "di una sola capacità è privo Dio: far sì che non sia avvenuto quello che è avvenuto".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 25 a. 4, ad 1 argumentum

Sebbene sia vero che a considerare la cosa (passata) in se stessa, p. es., il correre di Socrate, il suo non essere avvenuta risulti impossibile per una semplice combinazione; tuttavia se si considera la cosa passata proprio in quanto passata, allora il suo non essere avvenuta non solo risulta impossibile di per se stesso, ma (impossibile) assolutamente, perché implica contraddizione. E, per conseguenza, è più impossibile della **resurrezione di un morto, la quale non implica contraddizione,** ma si dice impossibile relativamente ad una certa potenza, cioè a quella naturale. Queste impossibilità, infatti, rientrano nella potenza di Dio.

Iª q. 25 a. 4, ad 2 argumentum

Come Dio, data la perfezione della sua potenza, può tutto, meno alcune cose non sottoposte ad essa, perché fuori della categoria dei possibili; così, data **l'invariabilità della sua potenza**, può fare ancora tutto quello che poté; ma certe cose, che una volta, quando erano

da farsi, ebbero la natura di possibili, ora, che sono fatte, la perdono. E di tali cose si dice che Dio non le può fare, perché non possono essere fatte.

Iª q. 25 a. 4, ad 3 argumentum

Dio può togliere ogni corruzione di mente e di corpo da una donna violata; ma non può distruggere il fatto che sia stata violata. Come neanche può fare che qualsiasi peccatore non abbia peccato e non abbia perso la carità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Dio non possa fare se non quello che fa.

Iª q. 25 a. 5, arg. 1

Infatti: Dio non può fare quelle cose che non ha previsto e non ha prestabilito di fare. Ora, non ha previsto e preordinato di fare se non le cose che fa. Dunque non può fare se non quello che fa.

Iª q. 25 a. 5, arg. 2

Dio non può fare se non quello che deve (fare) e quello che è giusto che sia fatto. Ma Dio non deve fare quello che non fa: e non è giusto che faccia quello che non fa. Dunque Dio non può fare se non quello che fa.

Iª q. 25 a. 5, arg. 3

Dio non può fare se non ciò che è buono e conveniente per le cose create. Ora, per le cose fatte da Dio, non è bene né conveniente che siano diversamente da come sono. Dunque Dio non può fare se non le cose che fa.

Iª q. 25 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto nel **Vangelo, Matteo, 26, 53**: "Non posso io chiamare in aiuto il Padre mio, il quale mi manderebbe subito più di dodici legioni di angeli?". Ora, Gesù non lo chiamò in aiuto, e neppure il Padre inviò degli angeli per respingere i Giudei. Dunque Dio poteva fare quello che non ha fatto.

Iª q. 25 a. 5. RESPONDEO:

Questo problema ha dato luogo a due errori:

- Alcuni hanno preteso che Dio agisca per **necessità di natura**; vale a dire, come dall'operazione delle cose naturali non possono provenire se non quelle cose che ne derivano, p. es., dal seme dell'uomo, l'uomo; dal seme dell'olivo, l'olivo; così dall'operazione divina non possono scaturire altre cose o altro ordine di cose che quello attuale. - Ora, invece, abbiamo già dimostrato *[q.19, aa.3,4]* che Dio non opera come per necessità di natura, ma

che la sua volontà è la causa di tutte le cose; e che tale volontà non è determinata naturalmente e necessariamente alle cose presenti. **Perciò in nessuna maniera l'ordine attuale delle cose proviene da Dio così necessariamente, che non ne possano provenire altre.**

- Altri, invece, hanno sostenuto che la potenza divina è determinata al corso attuale delle cose, a motivo dell'ordine della **sapienza** e della **giustizia divina,** senza le quali Dio non opera. –

[Questa opinione è stata in un certo senso rinnovata da Malebranche, Leibniz, Wolf, i quali insegnarono un determinismo psicologico in Dio, desunto appunto dalla sapienza di Dio. Il presente ordine di cose sarebbe il solo possibile non già perché ripugni alla divina onnipotenza farne un altro diverso, ma perché non è conveniente alla sua sapienza la quale deve, sotto pena di essere irragionevole, scegliere il migliore dei mondi possibili.]

Siccome la potenza di Dio, la quale è la sua stessa essenza, non è distinta dalla sapienza di Dio, si può a buon diritto affermare che nulla rientra nella potenza di Dio, che non rientri anche nell'ordine della divina sapienza: infatti la sapienza divina abbraccia tutto ciò che può la potenza. Pur tuttavia l'ordine che la divina sapienza ha impresso nelle cose, e che, come abbiamo già dimostrato, costituisce l'essenza della giustizia, non adegua la sapienza divina, in modo che la sapienza divina sia limitata all'ordine attuale. È evidente, infatti, che tutta la concezione dell'ordine, imposto dal sapiente alle sue opere, si desume dal **fine**. Quando, dunque, il fine è proporzionato alle cose fatte per questo fine, la sapienza dell'agente è limitata ad un determinato ordine. Ma, **la bontà divina è un fine che eccede oltre ogni proporzione le cose create. Quindi la sapienza divina non è determinata ad un ordine fisso di cose, in modo tale che da essa non possa derivarne un altro**. Bisogna dunque affermare in modo assoluto che Dio può fare altre cose oltre quelle che fa.

*[Il **Determinismo Psicologico** dimentica, sembra ancora in una prospettiva aristotelica, che l'uomo non è al centro di tutto e che il fine ultimo cui tutto il creato tende, è al di là di ogni prospettiva umana che oltre tutto limita o favorisce il disegno divino attraverso il libero arbitrio. Il D.P. lega e sottomette la libertà divina a una sorta di necessità divina simile a quella di natura che escluderebbe proprio quella libera volontà che Dio ha garantito agli uomini.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 25 a. 5, ad 1 argumentum

In noi la **potenza** e l'**essenza** sono distinte dall'**intelligenza** e dalla **volontà,** e, a sua volta, l'**intelletto** è distinto dalla sapienza e la **volontà** dalla **giustizia**; perciò può esserci in noi qualche cosa che rientra nella (nostra) potenza, e non può rientrare nella volontà giusta o nell'intelletto saggio. **Ma in Dio sono tutt'uno** potenza ed essenza, volontà e intelligenza, sapienza e giustizia. Quindi nella potenza divina non può rientrare cosa alcuna, che non debba rientrare nella sua volontà giusta e nel suo intelletto sapiente. Tuttavia, siccome la sua volontà non è determinata necessariamente a questa o a quella cosa, se non forse ipoteticamente, come già vedemmo *[q.19, a.3]*; e siccome neanche la sapienza e la giustizia di Dio, come abbiamo detto sopra, son determinate a tale ordine di cose; niente impedisce

che nella potenza di Dio rientri qualche cosa ch'egli non vuole, e che non è contenuta entro l'ordine che ha fissato alle cose. E poiché la potenza si concepisce come esecutrice, la volontà invece come ordinatrice, e l'intelletto e la sapienza come principio direttivo (di ciò che la potenza esegue), quello che si attribuisce alla potenza in sé considerata, si dice che Dio lo può secondo la potenza assoluta. Tali sono tutte le cose in cui si può trovare la ragione di ente, come abbiamo detto sopra. Quello poi che si attribuisce alla potenza divina in quanto esegue gli ordini della volontà giusta, si dice che Dio lo può fare di potenza ordinata. In tal senso dunque, dobbiamo dire che Dio, di **potenza assoluta**, può fare cose diverse da quelle che ha previsto e stabilito di fare: peraltro non può darsi che faccia cose all'infuori di quelle che ha **preconosciuto e che ha preordinato** di fare. Poiché lo stesso suo fare è soggetto alla prescienza ed al preordinamento: non vi è soggetta però la sua potenza, perché questa rientra nella sua natura. Infatti, (quando) Dio fa qualche cosa, la fa perché vuole: invece non ha la potenza di farla perché vuole, ma perché tale è la sua natura.

Iª q. 25 a. 5, ad 2 argumentum

Dio non deve niente a nessuno, tranne che a se stesso. Perciò, **quando si dice che Dio non può fare se non quello che deve, non si vuol dire altro che Dio non può fare se non quello che è giusto e conveniente per lui.**

Ora, questa affermazione "Dio non può fare se non **quello che è conveniente e giusto**" possiamo intenderla **in due maniere**:

- Secondo una prima interpretazione (i termini) **conveniente e giusto** dovrebbero essere considerati in strettissimo rapporto con **la parola è**, in modo da restringere la frase a significare soltanto le cose attuali; e così (con tale restrizione) andrebbero riferiti alla (divina) potenza. E in tal modo l'affermazione è **falsa:** perché ne viene fuori questo senso: "**Dio non può fare se non quello che nel momento attuale è conveniente e giusto**".

- Se invece (i due termini) vengono considerati principalmente in rapporto con la **parola può**, che ha un valore (non restrittivo, ma) di amplificazione, e soltanto secondariamente sono messi in rapporto con la parola è, allora si verrà a significare un presente indeterminato, e ne risulterà un'affermazione vera, con questo significato: "**Dio non può fare se non quello che, se egli lo facesse, sarebbe conveniente e giusto**".

Iª q. 25 a. 5, ad 3 argumentum

Sebbene l'ordine attuale delle cose sia limitato a quelle ora esistenti; tuttavia la sapienza e la potenza di Dio non si limitano a tale ordine. Quindi, quantunque per queste cose che ora sono nessun altro ordine sarebbe buono e conveniente, Dio, tuttavia, potrebbe fare altre cose e fissare ad esse un altro ordinamento.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che Dio non possa fare migliori le cose che fa.

Iª q. 25 a. 6, arg. 1

Infatti: Tutto quello che Dio fa, lo fa con **somma potenza e sapienza**. Ora, una cosa è fatta tanto meglio, con quanta maggiore potenza e sapienza viene fatta. Dunque Dio non può fare una cosa migliore di come la fa.

Iª q. 25 a. 6, arg. 2

S. Agostino così argomenta: "Se Dio avesse potuto e non avesse voluto generare un figlio uguale a sé, sarebbe stato invidioso". Per la stessa ragione, se Dio poteva fare le cose migliori di come le ha fatte e non ha voluto farle, è stato invidioso. Ma l'invidia è del tutto estranea a Dio. Dunque Dio ha fatto tutto nel migliore dei modi. Quindi non può far niente meglio di come lo fa.

Iª q. 25 a. 6, arg. 3

Ciò che è buono al massimo grado, non può essere fatto migliore: perché nulla è più grande del massimo. Ora, come dice S. Agostino, "le cose che Dio ha fatto, singolarmente considerate, sono buone, ma prese tutte insieme sono buonissime; perché dal loro insieme risulta l'ammirabile bellezza dell'universo". Dunque la bellezza dell'universo non può essere fatta migliore da Dio.

Iª q. 25 a. 6, arg. 4

Cristo, in quanto uomo, è pieno di grazia e di verità, ed ha lo Spirito Santo senza misura; e quindi non può essere migliore. Parimente, la beatitudine creata si dice che è il sommo bene; e quindi non può essere migliore. Infine, la **Beata Vergine Maria** è stata esaltata su tutti i cori degli angeli; perciò non può essere migliore. Dunque Dio non può fare migliori tutte le cose che fa.

Iª q. 25 a. 6. SED CONTRA:

S. Paolo, Efesini, 3, 20 afferma che "Dio può fare tutto, ben al di là di quel che noi domandiamo o pensiamo".

Iª q. 25 a. 6. RESPONDEO:

C'è una **doppia bontà** nelle cose.

- Una appartiene alla loro **essenza**, come essere **ragionevole** rientra nell'essenza dell'uomo. E, quanto a questa bontà, Dio non può fare una cosa migliore di come essa è, sebbene possa farne un'altra migliore. Come pure non può fare maggiore il numero quattro, perché se fosse maggiore, non sarebbe più il numero quattro, ma un altro numero. Difatti l'aggiunta di una differenza sostanziale nelle definizioni equivale all'aggiunta di una unità nei numeri, come osserva Aristotele.

- L'altra bontà è **estranea all'essenza** delle cose; come per l'uomo è un bene non essenziale essere **virtuoso** o essere **sapiente**. E secondo questa specie di bontà, Dio può rendere

migliori le cose che egli ha fatto. Ma, assolutamente parlando, di qualsiasi cosa da lui fatta, Dio ne può fare un'altra migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 25 a. 6, ad 1 argumentum

Quando si dice che Dio può **fare una cosa meglio** di come l'ha fatta,

- se la parola **meglio** si prende come **nome**, l'espressione è vera, perché (Dio) di qualsiasi cosa può farne un'altra migliore. La medesima cosa poi in qualche modo la può fare migliore, e in qualche modo no, come abbiamo spiegato.

- Se poi il termine **meglio** si prenda come **avverbio**, e designi il modo di agire da parte di chi opera, in tal caso Dio non può far meglio di come fa: perché non può agire con maggiore sapienza e bontà.

- Se invece designi il **modo di essere della cosa fatta**, allora Dio può farla meglio; perché può dare alle cose che ha fatto un miglior modo di essere per quel che riguarda gli **elementi accidentali**, sebbene non lo possa quanto agli **elementi essenziali**.

Iª q. 25 a. 6, ad 2 argumentum

È nella natura del figlio di essere uguale al padre, giunto che sia all'età perfetta; ma non rientra nell'essenza di alcuna creatura di essere migliore di come Dio l'ha fatta. Quindi il confronto non torna.

Iª q. 25 a. 6 ad 3 argumentum

L'universo, supposte le cose che attualmente lo compongono, non può essere migliore, dato l'ordine convenientissimo impresso da Dio alle cose; nel quale ordine consiste il bene dell'universo. **Che se una sola di tali cose fosse migliorata, l'ordine sarebbe turbato**; come sarebbe alterata la melodia della cetra se una corda fosse tesa più del dovuto. Potrebbe, però, Dio fare altre cose o aggiungerne delle altre a quelle già fatte; ed in tal modo quello sarebbe un universo migliore.

Iª q. 25 a. 6 ad 4 argumentum

L'umanità del Cristo perché unita alla Divinità, e **la beatitudine creata** perché godimento di Dio, e **la Beata Vergine Maria** perché Madre di Dio, hanno una certa dignità infinita, loro derivante dal bene infinito, che è Dio. E sotto questo aspetto niente può essere creato migliore di essi, come niente vi può essere migliore di Dio.

Prima parte, Questione 26

Proemio

Finalmente, dopo la considerazione delle cose concernenti l'unità della divina essenza, bisogna trattare della beatitudine di Dio. Intorno a ciò si fanno quattro quesiti:
1. Se la beatitudine spetti a Dio;
2. Secondo quale atto Dio si dica beato, se cioè secondo l'atto dell'intelletto;
3. Se Dio costituisca essenzialmente la felicità di ogni beato;
4. Se nelle sua beatitudine sia inclusa ogni beatitudine.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che a Dio non spetti la beatitudine.

Iª q. 26 a. 1, arg. 1

Infatti: Al dire di **Boezio** la beatitudine è "uno stato perfetto in cui sono assommati tutti i beni". Ora, questa somma di beni non si trova in Dio, come (in lui) non vi è composizione. Dunque a Dio non spetta la beatitudine.

Iª q. 26 a. 1, arg. 2

La beatitudine, o felicità, secondo il **Filosofo** è "il premio della virtù". Ora, a Dio non si addice il premio, come neppure il merito. Dunque nemmeno la beatitudine.

Iª q. 26 a. 1. SED CONTRA:

Scrive **l'Apostolo, 1Timoteo, 6, 15**: "...che, nei tempi stabiliti, opererà il beato e unico sovrano, Re dei re e Signore dei signori".

Iª q. 26 a. 1. RESPONDEO:

La beatitudine conviene a Dio in grado sommo. E infatti col nome di beatitudine non si intende altro che il bene perfetto della natura intellettuale: di cui è proprio **conoscere** la pienezza del bene che possiede, essere suscettibile di bene o di male ed **essere padrona** dei suoi atti. Ora, queste due cose, cioè **essere perfetto** ed **essere intelligente**, appartengono in modo eccellentissimo a Dio. Dunque la beatitudine conviene a Dio in sommo grado.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 26 a. 1, ad 1 argumentum

Questa somma di beni in Dio non vi è come **un composto**, ma come **cosa semplice**: perché quello che nelle creature è molteplice, preesiste in Dio nella semplicità e nell'unità, come già dimostrammo altrove.

Iª q. 26 a. 1, ad 2 argumentum

Essere premio della virtù è cosa accidentale alla beatitudine o felicità in quanto c'è chi si acquista la beatitudine; precisamente come è accidentale all'ente di essere termine della generazione, in quanto (vi sono enti che) passano dalla potenza all'atto. Quindi come Dio ha l'essere sebbene non sia generato, così ha la beatitudine, benché non la possa meritare.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non sia beato di una beatitudine d'indole **intellettuale**.

Iª q. 26 a. 2, arg. 1

Infatti: **La beatitudine è il sommo bene**. Ora, in Dio il bene si dice in ragione dell'**essenza**; poiché il bene riguarda l'essere che, secondo Boezio, segue l'essenza. Dunque anche la beatitudine si attribuisce a Dio a motivo dell'essenza e non dell'intelligenza.

Iª q. 26 a. 2, arg. 2

La **beatitudine** ha ragione di **fine**. Ora, il fine è oggetto della **volontà**, come anche il bene. Dunque la beatitudine si attribuisce a Dio secondo la volontà e non secondo l'intelletto.

Iª q. 26 a. 2. SED CONTRA:

- Dice **S. Gregorio**: "È glorioso chi, godendo in se stesso, non abbisogna di lodi che gli vengano dal di fuori". Ma essere glorioso (qui) significa essere beato.

- E siccome godiamo Dio con l'intelletto, poiché, secondo **S. Agostino**, "tutta la nostra ricompensa sarà la visione", si dovrà attribuire a Dio la beatitudine secondo l'intelletto.

Iª q. 26 a. 2. RESPONDEO:

La **beatitudine**, come abbiamo detto, **è il bene perfetto degli esseri intellettuali**. Da ciò segue che, come ogni altro essere cerca la propria perfezione, così anche gli esseri intellettuali naturalmente desiderano essere felici. Ora, quello che vi è di più perfetto negli esseri intellettuali è l'operazione dell'intelligenza con la quale in qualche maniera si impossessano di tutte le cose. Per cui la beatitudine di ogni essere intelligente creato consiste nell'intendere. In Dio però l'essere non è realmente distinto dall'atto dell'intendere, ma solo secondo il nostro modo di concepire. Dunque bisogna attribuire una beatitudine d'indole intellettuale a Dio, come pure a tutti i beati, i quali son detti così per assimilazione alla beatitudine di lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 26 a. 2, ad 1 argumentum

Con tale argomento si prova che Dio è beato per essenza; non si prova però che in ragione della sua essenza gli spetti la beatitudine, che invece gli conviene in ragione dell'intelletto.

[Altrimenti sarebbe come dire che siamo beati per il nostro intelletto razionale e non perché con l'intelletto cogliamo ogni cosa]

Iª q. 26 a. 2, ad 2 argumentum

La beatitudine, dal momento che è un bene, è oggetto della volontà. Ma l'oggetto di una potenza si concepisce prima dell'atto. Quindi, secondo il nostro modo di intendere, la **beatitudine divina è anteriore all'atto della volontà** che si riposa in essa. E questo non può essere altro che l'atto dell'**intelletto**. Perciò la beatitudine si effettua nell'atto dell'intelligenza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio sia la beatitudine di ogni beato.

*[La formulazione di tutte le difficoltà che seguono, poggia su di un equivoco: si cerca cioè di confondere la beatitudine soggettiva con la beatitudine oggettiva. Tale confusione non è avvenuta soltanto nelle esercitazioni di scuola e nelle summae di teologia, come semplice gioco di dialettica. Ci sono stati pensatori e persino dei mistici cristiani che sono caduti in questo equivoco. Tra gli errori attribuiti a **Eckart** esiste la seguente proposizione: "Noi ci trasformiamo totalmente in Dio e ci tramutiamo in lui allo stesso modo che nel sacramento il pane si muta nel corpo di Cristo… Per il Dio vivente è vero che là non esiste più alcuna distinzione". Senza l'esatta comprensione della dottrina qui esposta da Tommaso è difficile sfuggire l'errore di Eckhart, che è la tentazione di ogni **panteismo**.]*

Iª q. 26 a. 3, arg. 1

Infatti: **Dio**, come si è dimostrato sopra, è il **sommo bene**. Ora, è impossibile che vi siano più sommi beni, come si è già visto. Ma poiché appartiene all'**essenza della beatitudine di essere** il **sommo bene**, è chiaro che la beatitudine non è altro che Dio.

Iª q. 26 a. 3, arg. 2

La beatitudine è il fine ultimo degli esseri intelligenti. Ora, essere ultimo fine delle nature intellettuali conviene solo a Dio. Dunque la beatitudine di ogni beato è soltanto Dio.

Iª q. 26 a. 3. SED CONTRA:

La beatitudine dell'uno è maggiore di quella dell'altro, secondo il detto **1Corinti, 15,41**: "Un astro differisce dall'altro nello splendore". Ma nulla è più grande di Dio. Dunque la beatitudine è una cosa diversa da Dio.

[San Paolo propriamente parla dei corpi, quali si presenteranno nella resurrezione finale; ma è naturale che la diversità di gloria dei corpi sarà in tutto proporzionato alla beatitudine delle anime sante.]

Iª q. 26 a. 3. RESPONDEO:

La beatitudine delle nature intellettuali consiste in un **atto dell'intelligenza**. E in esso si possono considerare due cose, cioè:

- l'**oggetto** dell'atto, che è l'intelligibile;

- e **l'atto stesso**, che è l'intellezione.

Se dunque si considera la beatitudine dal lato dell'oggetto, allora soltanto Dio è la beatitudine: perché uno è beato soltanto per il fatto che vede Dio con la sua intelligenza, secondo il detto di **S. Agostino**: "Beato è chi conosce te, anche se ignori tutto il resto".

Ma se si considera in rapporto all'atto del soggetto intelligente, allora **la beatitudine nelle creature è qualche cosa di creato**; in Dio, invece, anche sotto questo aspetto, è qualche cosa d'increato.

*[L'atto di intelligenza con cui uno possiede il sommo bene, si chiama **felicità**, o **beatitudine soggettiva** o **formale**. Il sommo bene posseduto si chiama **beatitudine oggettiva** o anche **materiale**.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 26 a. 3, ad 1 argumentum

La beatitudine quanto all'**oggetto è il sommo bene in senso assoluto**; invece la beatitudine nelle creature beate considerata in relazione all'atto, è un **sommo bene**, **non però in senso assoluto**, **ma nell'ordine dei beni che possono essere partecipati dalle creature**.

[La beatitudine formale è l'atto vitale supremo di una intelligenza creata, venuta in possesso, per immediato contatto, del bene increato. Essendo quest'ultimo uno è identico per tutte le intelligenze, ne segue che la beatitudine obiettiva è una e identica per tutti. La beatitudine formale soggettiva è, invece, molteplice e varia secondo gli individui la cui maggiore o minore perfezione soprannaturale (carità) è la prossima disposizione al possesso del bene increato. In nessuno di loro questa raggiunge il sommo in senso assoluto. Soltanto in Dio si ha questo sommo perché in Dio solo è increato anche l'atto di intendere.]

Iª q. 26 a. 3, ad 2 argumentum

Il termine fine può indicare due cose: cioè il **finis cuius** e il **finis quo**; ossia, **la cosa** di cui si gode, e **l'atto** col quale si gode.

Per esempio per l'avaro il finis cuius è il denaro, e il finis quo è l'acquisto del denaro. Quindi per le creature ragionevoli **Dio è il fine ultimo quale oggetto**; ma **la beatitudine creata è** l'uso, o meglio, **il godimento di tale oggetto**.

*[Il **finis cuius** è l'oggetto per conseguire il quale o in vista del quale, si opera; il **finis quo** è l'atto col quale si consegue o si coglie l'oggetto-scopo dell'operazione. Questo è il **finis formalis**, fine in senso proprio e definitivo, nel quale riposa colui che ha cominciato l'opera.]*

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la beatitudine di Dio non includa ogni altra beatitudine.

Iª q. 26 a. 4, arg. 1

Infatti: Vi sono delle false beatitudini. Ora, in Dio non vi può esser niente di falso. Dunque la beatitudine di Dio non include ogni altra beatitudine.

Iª q. 26 a. 4, arg. 2

Secondo alcuni vi è una beatitudine consistente in cose materiali, i piaceri, le ricchezze, e simili; (tutte) cose che non possono convenire a Dio, essendo egli incorporeo. Dunque la beatitudine di Dio non comprende tutte le altre beatitudini.

Iª q. 26 a. 4. SED CONTRA:

La beatitudine è una perfezione. Ora, la perfezione di Dio comprende ogni perfezione, come abbiamo dimostrato sopra. Dunque la beatitudine divina include ogni beatitudine.

Iª q. 26 a. 4. RESPONDEO:

Quanto di desiderabile si trova in qualsiasi beatitudine, sia vera o falsa, preesiste in modo eminente nella beatitudine divina. Così, (se si considera) la felicità della

- **vita contemplativa**, >> Dio ha la **continua e infallibile contemplazione** di se stesso e di tutte le altre cose:

- (se si considera) **la felicità della vita attiva**, >> ha **il governo di tutto l'universo**.

- Mentre (se si considera) **la felicità terrena**, consistente secondo **Boezio** nei piaceri, nelle ricchezze, nel potere, nelle cariche e nella gloria, Dio possiede

+ in cambio dei **piaceri** >> **la contentezza di sé e di tutte le altre cose**;

+ in cambio delle **ricchezze**, >> ha quella **assoluta sufficienza** che le ricchezze promettono;

+ in luogo del **potere**, >> ha l'**onnipotenza**;

in luogo delle **cariche**, >> il **regime universale**;

in vece della **gloria**, >> **l'ammirazione di ogni creatura**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 26 a. 4, ad 1 argumentum

Una beatitudine è falsa in quanto si allontana dalla natura della vera beatitudine: e sotto tale aspetto non può trovarsi in Dio. Ma tutto ciò che in essa somiglia, per quanto lontanamente, alla vera beatitudine, preesiste nella beatitudine divina.

Iª q. 26 a. 4, ad 2 argumentum

I beni che si trovano materialmente negli esseri corporei, si trovano in Dio alla maniera di Dio, (vale a dire) spiritualmente.

E questo basti per quanto riguarda l'unità della divina essenza.

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 (q.1-26)**;
secondo, quelle riguardanti la **distinzione delle Persone (27-43)**;
terzo, quelle che riguardano la **derivazione delle creature da Dio (44-119)**.

Trattato sulla Trinità delle Persone: I, 27-43

A - Presenza di più processioni in Dio I, 27

B - Relazioni di origine in Dio I, 28

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

- **1°) *considerate per se stesse* (I, 29-38)**
  - **a) le Persone divine in generale (I, 29-32)**
    - **(1) il significato del termine *persona* I, 29**
    - **(2) il numero delle persone I, 30**
    - **(3) modi di esprimere unità e pluralità in Dio I, 31**
    - **(4) la nostra conoscenza delle Persone divine I, 32**
  - **b) le singole Persone divine (I, 33-38)**
    - **(1) la persona del Padre I, 33**
    - **(2) la persona del Figlio (I, 34-35)**
      - **come Verbo I, 34**
      - **come Immagine I, 35**
    - **(3) la persona dello Spirito Santo (I, 36-38)**
      - **come Spirito I, 36**
      - **come Amore I, 37**
      - **come Dono I, 38**

- **2°) *le Persone divine considerate nei loro rapporti* (I, 39-43)**
  - **a) le Persone in rapporto all'essenza divina I, 39**
  - **b) in rapporto alle relazioni o proprietà I, 40**
  - **c) in rapporto agli atti nozionali I, 41**
  - **d) le Persone divine nei loro rapporti reciproci (I, 42-43)**
    - **(1) di eguaglianza e di somiglianza I, 42**
    - **(2) rispetto alle missioni divine I, 43**

Prima parte, Questione 27

Proemio

Dopo aver considerato ciò che riguarda l'unità dell'essenza divina, resta da vedere quello che riguarda la trinità delle Persone. E siccome le Persone divine si distinguono per le loro relazioni d'origine, secondo l'ordine della materia, si tratterà prima **dell'origine o processioni**, poi delle **relazioni di origine**, e in terzo luogo **delle Persone**. Sulla processione si pongono cinque quesiti:

1. Se in Dio vi siano processioni;
2. Se qualcuna di queste processioni si possa dire generazione;
3. Se oltre la generazione vi sia in Dio qualche altra processione;
4. Se quest'altra non possa anch'essa dirsi generazione;
5. Se in Dio vi siano solo due processioni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non vi possa essere alcuna **processione.**

Iª q. 27 a. 1, arg. 1

Infatti: **Processione** significa movimento e precisamente **movimento verso l'esterno**. Ma in Dio non vi è nulla che sia mobile o esterno. Quindi neppure vi è processione.

Iª q. 27 a. 1, arg. 2

Ciò che procede è diverso da quello da cui procede. Ora in Dio non c'è nulla di diverso, ma somma semplicità. Perciò in Dio non c'è alcuna processione.

Iª q. 27 a. 1, arg. 3

Il procedere da altri pare che ripugni al concetto di **primo principio**. Ma, come si è provato più sopra, Dio è il primo principio. Quindi in lui non vi può essere alcuna processione.

Iª q. 27 a. 1. SED CONTRA:

Il Signore dice, **Giovanni, 8, 42** "Io procedo da Dio".

Iª q. 27 a. 1. RESPONDEO:

La Sacra Scrittura, trattando di Dio, usa parole esprimenti **processione**. Questa processione però fu intesa in diversi modi:

A) Alcuni la intesero come **processione degli effetti dalle cause**. E così la intese **Ario,** il quale diceva che **il Figlio procede dal Padre come sua prima creatura**, e **lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio come creatura di entrambi**. - Ma allora né il Figlio sarebbe vero Dio, né lo Spirito Santo. Questo però è in contrasto con ciò che vien detto del Figlio, **1Giovanni, 5, 20:** "affinché siamo nel vero suo Figlio. Questi è il vero Dio". E dello Spirito Santo è detto: **1Corinti, 6, 19**"Non sapete che il corpo vostro è tempio dello Spirito Santo?". Ora, avere un tempio spetta a Dio solo.

B) Altri invece presero la processione nel senso che le si dà quando si dice che **la causa procede nel suo effetto,** o in quanto lo produce o in quanto gli imprime la propria somiglianza. In questo senso la interpretò **Sabellio**, il quale affermava che **lo stesso Dio Padre è detto Figlio** in quanto prese carne dalla Vergine. E diceva che **è anche Spirito Santo** in quanto santifica e vivifica l'uomo. - Questo senso però è escluso da ciò che il Signore dice di se stesso, **Giovanni, 5, 19**: "Il Figlio non può far nulla da sé solo"; e da molte altre espressioni le quali mostrano che il Figlio non è lo stesso che il Padre.

Ora, se si guarda bene, si vede che tanto **l'uno che l'altro presero il termine processione nel senso di moto tendente all'esterno:** quindi né l'uno né l'altro ammise la **processione in Dio stesso.** Essendo però ogni processione la conseguenza di qualche azione, come dall'azione che tende a un oggetto esteriore deriva una processione all'esterno; così dall'azione che resta nell'agente si ha una processione che resta nell'interno stesso dell'agente. E questo si vede molto chiaramente nell'intelletto, la cui azione, cioè **l'intendere, rimane in chi intende**. Difatti, in chiunque intende, per ciò stesso che intende, c'è qualcosa che procede in lui, ed è il concetto (l'idea) della cosa intesa, la quale sgorga dall'attività della mente e dalla nozione della cosa intesa. È questo concetto, o idea, che viene **espresso esternamente con la voce**: e vien detto verbo mentale e ne è segno il verbo orale o parola.

Ora, essendo Dio al di sopra di tutte le cose, ciò che si dice di lui non va inteso per analogia con le creature inferiori, ma con le superiori, cioè con le sostanze intellettuali; e per di più anche le similitudini desunte da esse sono insufficienti a rappresentare le cose divine. Perciò la processione (divina) non va presa nello stesso senso di quella che si verifica nei corpi con moto locale, o con l'azione transitiva di una causa su oggetti esteriori, come quella del fuoco sulla cosa scaldata; ma piuttosto come una emanazione intellettuale, quale è quella del verbo mentale che resta nella mente che lo esprime. E in questo stesso senso la fede cattolica ammette delle processioni in Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 27 a. 1, ad 1 argumentum

L'argomento ha valore per la processione che è moto locale o conseguenza di azione tendente a materia esterna o ad effetto esteriore: ma non è di questo genere la processione che si ammette in Dio, come si è spiegato.

Iª q. 27 a. 1, ad 2 argumentum

Ciò che procede per processione all'esterno, deve essere diverso dal principio da cui procede. Ma **ciò che procede interiormente per processo intellettuale non occorre che sia diverso**: anzi, quanto più perfettamente procede, tanto più si identifica con ciò da cui procede. Infatti è chiaro che quanto più perfettamente una cosa si intende, tanto più intima resta a chi la intende e più unificata (al principio da cui procede). Infatti tanto più una cosa si identifica con l'intelletto, quanto più l'intelletto attualmente la intende. Perciò siccome **l'intendere di Dio è al vertice** della (attualità o) perfezione, come si è già detto, necessariamente **il verbo divino è una cosa stessa col principio da cui procede, senza ombra di diversità.**

Iª q. 27 a. 1, ad 3 argumentum

Procedere da un principio, **come qualcosa di estraneo e diverso da esso**, ripugna al concetto di primo principio: invece **procedere come qualcosa di intimo e senza alcuna diversità, in maniera intellettuale,** è incluso nel concetto di primo principio. Difatti quando diciamo che l'architetto è principio dell'edificio, nel concetto di questo principio è inclusa l'idea (dell'edificio, cioè) della sua arte: e se l'architetto fosse il primo principio, tale idea sarebbe inclusa nell'idea di primo principio. Ora Dio, che è il primo principio delle cose, sta ad esse come un artefice sta alle sue opere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuna **processione** in Dio si possa dire **generazione**.

Iª q. 27 a. 2, arg. 1

Infatti: La generazione è una mutazione **dal non essere all'essere**, cioè l'opposto della corruzione; ed il soggetto ad esse comune è la **materia**. Ma niente di tutto questo conviene a Dio. Quindi nella divinità non vi può essere generazione.

Iª q. 27 a. 2, arg. 2

La processione che c'è in Dio è di ordine intellettuale, come si è spiegato. Ma tale processione in noi non si dice generazione. Quindi neppure in Dio.

Iª q. 27 a. 2, arg. 3

Ogni cosa generata riceve il suo essere dal generante. Dunque l'essere, in ogni cosa generata, è un **essere ricevuto**. Ma l'essere ricevuto **non** è **di per sé sussistente**. Ora, siccome l'essere divino, come si è già dimostrato, è per sé sussistente, ne segue che nessuna cosa generata ha l'essere divino. Quindi non si può dire che in Dio ci sia generazione.

Iª q. 27 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 2, 7**: "Io oggi ti ho generato".

Iª q. 27 a. 2. RESPONDEO:

In Dio la processione del verbo si chiama generazione. Per chiarire questo punto si deve notare che la parola **generazione** la usiamo in **due sensi**.

- **Primo**, **in un senso vago**, e si estende a tutte le **cose generabili e corruttibili**. E così la generazione non è altro che una mutazione **dal non essere all'essere**.

- **Secondo**, **in senso proprio** (da applicarsi) ai viventi: e così la generazione significa **l'origine di un vivente** da un altro come da principio vivente ad esso congiunto. E questa si dice propriamente nascita. Tuttavia **non ogni vivente si dice generato, ma in senso rigoroso soltanto quello che procede per via di somiglianza**. Perciò i peli o i capelli non hanno natura di cosa generata e di figlio, ma solo ciò che procede per via di somiglianza. E non basta neppure una somiglianza generica, giacché i vermi che nascono dall'uomo non si dicono generati da lui, né suoi figli sebbene vi sia una somiglianza generica: ma si richiede ulteriormente che proceda come **simile nella stessa specie di natura**, come **l'uomo dall'uomo**, il **cavallo dal cavallo**.

- Nei viventi dunque che passano dalla potenza all'atto della vita, vi sono tutti e due i suddetti modi di generazione, come negli uomini e negli animali. Se invece c'è un vivente la cui vita non passa dalla **potenza all'atto**, dato che in lui ci sia una processione, essa esclude affatto il primo modo di generazione; ma potrà benissimo avere l'altro modo, quello esclusivo dei viventi.

Ed è in questo modo che in Dio la processione del Verbo è una generazione. Esso infatti procede.

+ **per un'azione intellettuale** che è operazione vitale,

+ **e da un principio congiunto**, *[resta nell'intelletto]* come si è detto:

+ **e secondo una somiglianza** perché il concetto dell'intelletto è (immagine o) somiglianza della cosa intesa, e della stessa natura poiché, come si è dimostrato sopra,

+ **l'intendere e l'essere in Dio sono la stessa cosa**.

Perciò la processione del verbo in Dio si dice generazione, e il verbo che così procede si dice Figlio.

*[Giovanni, 1 28: Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il **Figlio unigenito**, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato.*

*Giovanni, 3, 16: Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo **Figlio unigenito**, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna.*

Ebrei, 1, 5: Infatti a quale degli angeli Dio ha mai detto: *Tu sei mio figlio; oggi ti ho generato*?
E ancora: *Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio*?*]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 27 a. 2, ad 1 argumentum

Questa prima difficoltà proviene dalla generazione presa nel primo senso, in quanto cioè importa un passaggio dalla potenza all'atto. Ma, come già si è detto, non in tal senso si trova in Dio.

Iª q. 27 a. 2, ad 2 argumentum

In noi l'intendere non è la sostanza dell'intelletto: quindi in noi il verbo che procede per l'operazione intellettiva non è della stessa natura dell'intelletto da cui procede. Perciò (a questo suo procedere) non conviene propriamente e completamente l'idea di generazione. **L'intendere divino, invece, è la stessa sostanza di colui che intende**, come si è dimostrato altrove: perciò il verbo che ne procede, procede come sussistente della stessa natura del suo principio. Per questo esso è detto in senso proprio **generato e Figlio**. Quindi la Scrittura a significare la processione della Sapienza usa termini appartenenti alla generazione dei viventi, cioè le parole concepimento e parto: è detto infatti in persona della Sapienza divina **Proverbi, 8, 24: "**Non esistevano ancora gli abissi e io ero già concepita; prima dei colli ero partorita". (Quando parliamo) del nostro intelletto usiamo anche la parola concezione, ma solo perché nel nostro verbo mentale c'è la somiglianza della cosa intesa, senza però che vi sia l'identità della natura.

Iª q. 27 a. 2, ad 3argumentum

Non tutto ciò che si può dire avuto in un soggetto si può anche dire ricevuto: altrimenti non si potrebbe dire che le cose create hanno tutta la loro sostanza da Dio, perché non c'è un soggetto ricettivo di tutta la sostanza. Così, dunque ciò che in Dio è generato ha l'essere dal generante, non però come se quell'essere fosse ricevuto in una materia o soggetto (perché ciò ripugna all'essere divino essenzialmente sussistente); ma si dice avuto in quanto chi

procede ha da altri l'essere divino che ha e non perché egli sia altra cosa dall'essere divino che, nella sua perfezione contiene ugualmente e il **verbo che procede** intellettualmente e **il principio da cui questo verbo procede**; come contiene, e lo abbiamo già visto, tutto ciò che rientra nella sua perfezione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che in Dio non ci sia una seconda processione, oltre la generazione del Verbo.

Iª q. 27 a. 3, arg. 1

Infatti: Per la stessa ragione per cui si ammette questa (seconda), se ne dovrebbe poi ammettere una terza, e poi una quarta e così si andrebbe all'infinito: cosa inammissibile. Bisogna quindi fermarsi alla prima, in modo che in Dio non ci sia che un'unica processione

Iª q. 27 a. 3, arg. 2

Per ogni natura non c'è che un solo modo di venir comunicata. E questo perché le operazioni hanno la loro unità e diversità dal termine. Ora, la processione che c'è in Dio è per comunicare la **natura divina**. E siccome questa **è una sola**, come già si è detto, una sola deve essere la processione in Dio.

Iª q. 27 a. 3, arg. 3

Se in Dio ci fosse un'altra processione, diversa da quella del verbo, non potrebbe essere che quella dell'**amore**, la quale risulta dall'operazione della **volontà**. Ma questa processione non può essere diversa da quella intellettuale dell'intelletto; perché in Dio **la volontà non differisce dall'intelletto**, come si è già dimostrato. Perciò in Dio non c'è altra processione che quella del verbo.

Iª q. 27 a. 3. SED CONTRA:

Lo Spirito Santo procede dal Padre, come è detto nel Vangelo. Ora, Egli è diverso dal Figlio, secondo quello che sta scritto, **Giovanni, 14, 16**: "Io pregherò il Padre ed egli vi manderà un altro Consolatore". Quindi in Dio c'è un'altra processione oltre quella del verbo.

Iª q. 27 a. 3. RESPONDEO:

In Dio, ci sono due processioni: quella del Verbo e un'altra. A chiarimento di ciò si tenga presente che in Dio c'è soltanto la processione per azione immanente, e non quella che tende a un termine estrinseco. Ora, una tale azione nella natura intellettuale appartiene e all'intelletto e alla volontà. Secondo l'azione dell'**intelletto** si ha la processione del **Verbo**. Secondo poi l'operazione della **volontà** si trova in noi un'altra processione; cioè quella dell'**amore**, per la quale l'amato si trova nell'amante, a quel modo che per la concezione del

verbo la cosa espressa o intesa è in chi la intende. Quindi, oltre la processione del verbo, si pone in Dio un'altra processione, quella dell'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 27 a. 3, ad 1 argumentum

Non c'è bisogno di giungere all'infinito nel numero delle processioni divine. Infatti in una **natura intellettuale** le processioni immanenti si arrestano a quella della **volontà**.

Iª q. 27 a. 3, ad 2 argumentum

Contrariamente a quanto avviene nelle altre creature, tutto quello che avviene in Dio è Dio, *[q.3, aa.3,4]* come abbiamo già detto. Perciò per ogni processione immanente, in Dio si comunica la natura; ciò che non avviene negli altri esseri.

Iª q. 27 a. 3, ad 3 argumentum

Sebbene in Dio la volontà non differisca dall'intelletto, tuttavia la volontà e l'intelletto richiedono che le loro processioni abbiano tra loro **un ordine**. Infatti non si dà processione d'amore se non in rapporto a quella del verbo (mentale): ché la volontà non può amare se non ciò che è appreso dall'intelletto. A quel modo dunque che abbiamo un ordine del verbo rispetto al principio da cui procede, quantunque in Dio l'intelletto e il verbo mentale siano essenzialmente la stessa cosa, così, sebbene in Dio siano la stessa cosa volontà e intelletto, siccome l'amore non può procedere se non dal verbo mentale, la processione dell'amore (anche) in Dio ha una distinzione di ordine da quella del verbo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la processione dell'amore in Dio sia una **generazione**.

Iª q. 27 a. 4, arg. 1

Infatti: Ciò che nei viventi procede in somiglianza di natura, procede come generato e nato. Ma in Dio ciò che procede come amore, procede in somiglianza di natura; perché altrimenti sarebbe di natura diversa da Dio, e si avrebbe una processione all'esterno. Quindi in Dio ciò che procede come amore, procede come generato e nato.

Iª q. 27 a. 4, arg. 2

La somiglianza appartiene all'amore non meno che al verbo, onde è detto: "ogni animale ama il suo simile". Se dunque, a motivo della somiglianza, **conviene al verbo che procede** di essere generato e di nascere, pare che debba **convenire anche all'amore** che procede di essere generato.

Iª q. 27 a. 4, arg. 3

Non può dirsi contenuto in un **genere** ciò che non è contenuto in qualcuna delle sue **specie**. Perciò se in Dio vi è una processione di amore, è necessario che **oltre questo nome generico (di processione)**, essa ne abbia anche un altro speciale. Ma di nomi appartenenti a processione non c'è altro che quello di **generazione**. Perciò sembra che in Dio anche questa processione dell'amore sia generazione.

Iª q. 27 a. 4. SED CONTRA:

Se fosse così, lo Spirito Santo che **procede come amore**, procederebbe **come generato**. Ma ciò è contrario a quanto è detto nel Simbolo Atanasiano: "Lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio, non come fatto, né creato, né generato, ma come procedente".

Iª q. 27 a. 4. RESPONDEO:

La processione dell'amore in Dio non si può chiamare generazione. A chiarimento di ciò è da notare che tra l'intelletto e la volontà c'è questa differenza, che l'intelletto passa all'atto in quanto l'oggetto inteso è in esso per la sua somiglianza (o rappresentazione): invece la volontà passa all'atto non perché ci sia in essa una rappresentazione della cosa voluta, ma perché ha in sé una certa inclinazione verso la cosa voluta. Perciò **la processione propria dell'intelletto** è per **somiglianza**: e si può chiamare **generazione**, perché il produrre un proprio simile è caratteristico della generazione. Invece la processione della volontà non è secondo una somiglianza, ma piuttosto per un impulso o spinta verso qualcosa. Per questo, **ciò che** in Dio **procede come amore, non procede come generato** o figlio, ma piuttosto **come spirito**: nome, questo, con cui si indica un **moto vitale e una spinta**; poiché si dice che uno è **spinto dall'amore** a fare qualche cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 27 a. 4, ad 1 argumentum

Tutto ciò che è in Dio è **una stessa cosa con la natura divina**. Perciò la vera ragione per cui si distingue una processione dall'altra non si può desumere da questa unità: ma si deve ricavare dall'**ordine che c'è tra loro**. E tale ordine si ricava dalla natura dell'**intelletto** e della **volontà**. Perciò dall'indole di queste facoltà tutt'e due le processioni in Dio traggono il nome che ne esprime la natura speciale. Ed è per questo che chi **procede come amore**, sebbene riceva la natura divina, tuttavia **non si dice nato**.

Iª q. 27 a. 4, ad 2 argumentum

Si deve dire che la **somiglianza** appartiene al **verbo** e all'**amore** in modo diverso. Al verbo, in quanto esso è un'**immagine**, una riproduzione della cosa intesa, come il generato lo è del generante: all'amore invece appartiene non in quanto esso è l'immagine (della cosa amata), ma perché la somiglianza porta ad amare. Perciò non segue che l'amore sia generato: ma solo che il generato è il principio dell'amore.

Iª q. 27 a. 4, ad 3 argumentum

Dio, come si è detto sopra, non lo possiamo nominare che dalle creature. Ora, siccome nelle creature la natura non si comunica che mediante la generazione, tra le **processioni divine** ha nome proprio e speciale soltanto la generazione. Quindi la processione che non è generazione rimane senza nome particolare. Si può però chiamare **spirazione**, perché processione dello spirito.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in Dio vi siano **più di due processioni**.

Iª q. 27 a. 5, arg. 1

Infatti: Come si attribuisce a Dio la scienza e la volontà, così gli si attribuisce anche la potenza. Se dunque da parte dell'intelletto e della volontà si hanno in lui due processioni, pare che ce ne debba essere una terza da parte della **potenza**.

Iª q. 27 a. 5, arg. 2

Sembra che alla bontà in modo particolare convenga di essere principio di processioni, dato che il bene tende a diffondere se stesso. Perciò si direbbe che in Dio vi debba essere qualche processione anche secondo la **bontà**.

Iª q. 27 a. 5, arg. 3

La fecondità è maggiore in Dio che in noi. Ma in noi non c'è una sola processione concettuale, bensì molte; perché da un verbo ne sgorga un altro, e da un amore ne nasce un altro. Perciò in Dio vi devono essere più di due processioni.

Iª q. 27 a. 5. SED CONTRA:

In Dio non vi sono che due procedenti, cioè il Figlio e lo Spirito Santo. Quindi non vi sono che due processioni. **(?)**

Iª q. 27 a. 5. RESPONDEO:

In Dio non vi possono essere processioni che secondo azioni immanenti. Ora, in una **natura intellettuale** e divina queste non sono che due sole, cioè **l'intendere e** il **volere**. Il sentire, che pare anch'esso un'azione immanente, è estraneo alla natura (puramente) intellettuale; e non è del tutto fuori del genere delle azioni transeunti, perché si compie mediante l'azione del sensibile sul senso. Resta dunque che in Dio non vi possono essere altre processioni che quella del **verbo** e dell'**amore**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 27 a. 5, ad 1 argumentum

La potenza è il principio dell'azione che si esercita **su di un altro soggetto**: quindi da essa proviene **l'azione transeunte**. Per questo dall'attributo della potenza non si ha una processione di persona divina, ma soltanto **la derivazione delle creature**.

Iª q. 27 a. 5, ad 2 argumentum

Come dice **Boezio**, il bene appartiene all'**essenza** e non all'**operazione**, se non forse come oggetto della volontà. E siccome **le processioni divine devono essere desunte dalle operazioni**, quindi dalla bontà e da altri attributi non si hanno altre processioni oltre quelle del verbo e dell'amore, in quanto Dio intende ed ama la sua essenza, la sua verità e la sua bontà.

Iª q. 27 a. 5, ad 3 argumentum

Come si è già detto Dio **con un semplicissimo atto intende e vuole ogni cosa**. Quindi in lui non vi può essere verbo da verbo, né amore da amore, ma c'è **un solo verbo e un solo amore perfettissimi.** E in ciò si manifesta la sua perfetta fecondità.

B) Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone > Le relazioni divine

Prima parte, Questione 28

Proemio

Passiamo ora a considerare **le relazioni divine**.
A questo proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se in Dio vi siano relazioni reali;
2. Se tali relazioni siano la stessa essenza divina o qualche cosa di aggiunto esternamente;
3. Se in Dio vi possono essere più relazioni tra loro realmente distinte;
4. Quale sia il numero di queste relazioni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non vi siano **relazioni reali**.

Iª q. 28 a. 1, arg. 1

Infatti: **Boezio** dice: «quando le nostre categorie si riferiscono a Dio, quelle che gli si possono riferire si mutano nella categoria di sostanza; ma in nessun modo gli possiamo attribuire la relazione». Ma tutto ciò che è realmente in Dio possiamo a lui attribuirlo. Perciò in lui non c'è realmente nessuna relazione.

Iª q. 28 a. 1, arg. 2

Boezio asserisce nello stesso libro che «nella SS. Trinità la relazione del Padre al Figlio, e quella di ambedue allo Spirito Santo, **è come quella di una identica cosa a se stessa**». Ma questa è solo una relazione di ragione: perché ogni relazione reale richiede due termini reali. Perciò le relazioni che si pongono in Dio non sono reali ma di sola ragione.

Iª q. 28 a. 1, arg. 3

La **relazione di paternità** è una relazione di principio. Ma l'espressione *Dio è principio delle creature*, **non implica una relazione reale, ma solo di ragione**. Perciò neppure la paternità è una relazione reale. Lo stesso si deve dire delle altre relazioni che si attribuiscono a Dio.

Iª q. 28 a. 1, arg. 4

La generazione in Dio avviene come processione del verbo mentale. Ma **le relazioni che derivano dalle operazioni intellettuali sono relazioni di ragione.** Perciò in Dio paternità e filiazione, che sono desunte dalla generazione, sono soltanto relazioni di ragione.

Iª q. 28 a. 1. SED CONTRA:

Il Padre non è detto tale se non per la paternità, e il Figlio per la filiazione. Se dunque la paternità e la filiazione non sono realmente in Dio, ne segue che **egli non è realmente né Padre né Figlio**, ma soltanto secondo il nostro modo di concepire: e questa è **l'eresia di Sabellio [1].**

Iª q. 28 a. 1. RESPONDEO:

Vi sono in Dio alcune **relazioni reali** [2]. Per mettere questo in chiaro si deve notare che solo nella **categoria di relazione** si trovano **alcune specie che non sono reali ma** soltanto **di ragione**. E ciò non avviene nelle altre categorie; perché queste altre, come la **quantità** e la **qualità**, prese anche secondo la loro ragione differenziale, significano qualcosa di inerente al soggetto. Invece **la relazione**, presa secondo il suo concetto essenziale, importa solo un **ordine a qualche altra cosa.** E tale ordine qualche volta è nella stessa natura delle cose; come quando queste per natura sono tra loro ordinate e tendono l'una all'altra. Queste relazioni sono necessariamente reali. Così nei **gravi** c'è l'inclinazione e la tendenza al basso, al centro della **terra**; e perciò c'è in loro un ordine, una relazione a questo centro. Lo stesso avviene in altre cose simili. Invece, talvolta, il rapporto, espresso dai termini relativi, si trova soltanto nella ragione che conosce e confronta un termine con l'altro: e allora si ha una **relazione soltanto di ragione**[3]; come quando questa mette in rapporto l'**uomo** con l'**animale**, quale specie al genere.

Ora, quando un soggetto procede da un principio di **uguale natura**, tutti e due, cioè chi procede e il principio da cui procede, necessariamente convengono nello stesso ordine, e perciò le relazioni che li uniscono sono di necessità **relazioni reali**. **Essendo dunque le processioni divine in identità di natura, come fu detto** *[q.27, a.3, ad 2],* **anche le relazioni che ne seguono sono necessariamente relazioni reali [4].**

[1) Sabellio, eretico del III secolo, insegnò che Dio è una indivisibile monade, ma si sviluppa e si manifesta al mondo in tre maschere: nella creazione come Padre, nella redenzione come figlio, nella santificazione come Spirito Santo: La lotta contro i saveriani fu sostenuta da Dionigi d'Alessandria (248-265). Furono ripetutamente condannati dalla chiesa]

[2) E' dottrina di fede definita contro Sabellio: "Dio è veramente Padre, Figlio, Spirito Santo, in modo che il Padre non sia il Figlio, ma sia realmente da lui distinto". Ora non si può dire che le tre persone si distinguono realmente per la loro natura, come affermavano gli Ariani, o per altre perfezioni assolute, poiché, per riguardo all'essere assoluto, in Dio tutto è una sola cosa. Quindi è necessario che le tre persone si distinguano a vicenda in forza di proprietà relative, come accennano i nomi relativi di Padre e di Figlio usati dalla Scrittura. ***Questa nozione di relazione fu gradatamente elaborata dai Padri massimamente da Sant'Agostino*** *nel suo celebre* ***De Trinitate****, ove dimostra che le persone divine sono relazioni senza tuttavia essere entità accidentali della natura divina; le persone infatti esprimono un ordine vicendevole' (ad invicem), e ciò non in forza dell'essere sostanziale (secundum substantiam), ma per l'essere relativo (secundum relativum), il quale però non è accidente. Tale dottrina circa le relazioni di Dio fu poi definita dal Concilio di Toledo del 675. Più tardi, nel 1439, il concilio di Firenze, rifacendosi alle anteriori definizioni, formulava il seguente famoso principio dogmatico, rimasto come la chiave di tutto il De Trinitate:* ***in Dio è tutto una cosa sola ove non lo impedisce l'opposta mutua relazione****.]*

[3) La relazione quanto all'essere, reale o meno, segue le condizioni del suo fondamento: se questo è reale, la relazione è reale; se viceversa esso risulta da un nostro modo di pensare, allora la relazione non è reale ma di ragione.]

[4) In breve: in Dio ci sono relazioni reali perché in lui c'è realmente chi dà e chi riceve l'identica natura divina; ossia la natura divina c'è come realmente data e realmente ricevuta, rimanendo intatta la sua unità.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 28 a. 1, ad 1 argumentum

Si dice che la relazione, secondo la sua natura di relazione, non si può affatto attribuire a Dio; perché non si desume la natura propria di tale categoria dal soggetto in cui si trova, ma dal riferimento all'altro [termine della relazione]. Con questo però Boezio non ha voluto escludere da Dio le relazioni, ma affermare che esse, secondo la loro propria natura, non si predicano in quanto inerenti a un soggetto, ma piuttosto in quanto si riferiscono all'altro termine.

Iª q. 28 a. 1, ad 2 argumentum

La relazione indicata dall'espressione *identica cosa* è una relazione di sola ragione, se [la cosa] si prende come del tutto identica: perché una tale relazione non può consistere che in un certo rapporto di una cosa con se stessa, presa sotto due considerazioni diverse, stabilito dalla mente. Ma non è affatto così quando si dice che due cose numericamente distinte, sono identiche di genere o di specie. Perciò Boezio paragona le relazioni che sono in Dio a quella di identità, non in tutto, ma solo in questo, che **con tali relazioni la sostanza [divina] non acquista diversità**, come avviene nella relazione di identità.

Iª q. 28 a. 1, ad 3 argumentum

Siccome le creature procedono da Dio secondo **una diversità di natura**, Dio si trova fuori di tutto l'ordine delle creature; e il rapporto che egli ha alle creature non proviene dalla sua natura, poiché egli non le produce per necessità intrinseca, ma per azione libera del suo intelletto e della sua volontà, come si è detto *[q.14, a.8; q.19, .4]*. Perciò in Dio non c'è una relazione reale alle creature. Ma **nelle creature c'è una relazione reale a Dio**: essendo contenute sotto l'ordine divino, e dipendendo nella loro natura da Dio. **Le processioni divine invece sono secondo l'unità di natura**. Quindi il paragone non regge.

[Condizione indispensabile perché due relazioni siano reali e che siano dello stesso ordine dovendo il relativo dipendere dal suo correlativo]

Iª q. 28 a. 1, ad 4 argumentum

Le relazioni che sorgono nelle cose dalle sole operazioni della mente, sono relazioni soltanto di ragione, **perché poste dalla mente stessa nelle cose intese**. Invece le relazioni che seguono le operazioni della mente e intercorrono tra il verbo mentale e il principio da cui procede, non sono soltanto di ragione ma reali**; perché l'intelletto o ragione è qualcosa di reale che ha rapporto reale a ciò che procede mentalmente, come le cose corporali hanno relazione reale a ciò che procede materialmente [da esse].** E in questo senso la paternità e la filiazione sono realmente in Dio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuna **processione** in Dio si possa dire **generazione**.

Iª q. 28 a. 2, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice: «Non tutto quello che si predica di Dio sta a indicare la sostanza, giacché alcune cose si dicono di lui **in ordine ad altro**, come si dice Padre in ordine al Figlio: ma queste [due espressioni] non stanno a indicare la di lui sostanza». Perciò la relazione non è l'essenza divina.

Iª q. 28 a. 2, arg. 2

Lo stesso S. **Agostino** asserisce: «Nelle cose che sono denominate da una relazione, oltre questa, c'è in loro qualcos'altro, come nell'uomo-padrone e nell'uomo-servo». Se dunque in Dio ci sono delle relazioni, bisogna che in lui, oltre la relazione, ci sia anche qualche altra cosa. Ma quest'altra cosa non può essere che l'essenza. Quindi questa è altra cosa che le relazioni.

Iª q. 28 a. 2, arg. 3

L'essere di ogni cosa relativa è quello di riferirsi ad altro, come dice **Aristotele**. Se dunque la relazione fosse identica all'essenza, ne seguirebbe che l'essere dell'essenza divina sarebbe una semplice relazione; e questo ripugna alla perfezione dell'essere divino che è massimamente assoluto e sussistente, come si è già detto. Perciò la relazione non è l'essenza divina.

Iª q. 28 a. 2. SED CONTRA:

Tutto ciò che non è l'essenza divina è creatura. Ora, la **relazione** si attribuisce a Dio come cosa **reale**. Se dunque essa non si identifica con l'essenza divina, è qualcosa di creato: e come tale non meritevole di adorazione latreutica; contro quanto si canta nel **Prefazio**: «Si adori nelle Persone la **proprietà** e l'uguaglianza nella maestà».

[Tommaso suppone il noto assioma: 'l'ex orandi', 'l'ex credendi', ossia le formule liturgiche sono norma della fede. Il prefazio citato è quello per la festa della Santissima Trinità, approvato da Papa Pelagio II (578-590)]

*[La **proprietà** di cui si parla sono **le relazioni divine** che costituiscono le persone e le distinguono l'una dall'altra, come sarà detto alla questione 40.*

*- E' di fede che vi siano in Dio tre persone in una sola natura e quindi che le tre relazioni si identifichino con l'essenza divina come si legge nella professione di fede elaborata dai padri del **Concilio di Reims** (1148) contro Gilberto Porrettano: "Crediamo non esservi in Dio cosa alcuna o relazione o proprietà… che non siano Dio stesso".*

*- Il IV **Concilio Lateranense** (1215) a sua volta condannava l'unità di aggregazione propugnata dall'abate Gioacchino da Fiore, il quale aveva protestato contro Pietro lombardo che ammetteva tre persone e una comune essenza col pericolo, egli diceva, di fare di quest'ultima una quarta persona.*

- Parimenti fu rigettata la proposizione di maestro Eckart (1327): "In Dio non vi può essere distinzione alcuna, e neppure si può pensarla"]

Iª q. 28 a. 2. RESPONDEO:

È risaputo che Gilberto Porretano errò su questo argomento ma poi ritrattò il suo errore nel Concilio di Reims. Diceva infatti che le relazioni in Dio sono **assistenti**, **ossia apposte dall'esterno.**[1]

Per chiarire questo punto è necessario badare che in ognuno dei **nove generi** di accidente *[la qualità, la quantità, la relazione, il dove, il quando, lo stare, l'avere, l'agire, il subire]* si devono distinguere due elementi:

- **il primo è l'essere che conviene a ognuno di tali generi in quanto accidenti.** E questo, comune a tutti [e nove], **è l'essere nel soggetto**, giacché l'essere dell'accidente è appunto l'essere in [un soggetto];

- **L'altro elemento a cui si deve badare è ciò che forma la ragione propria di ciascun genere** e ne è l'elemento distinguente. Negli altri generi diversi dalla relazione, come nella quantità e nella qualità, anche questo elemento distinguente si prende in rapporto al soggetto: giacché la quantità è misura della sostanza e la qualità è una disposizione della sostanza.

+ Invece l'elemento distinguente della **relazione** non si prende **per rapporto** al soggetto in cui si trova, ma **a qualche cosa di esterno**. Se dunque anche nelle creature consideriamo le relazioni secondo ciò che loro compete di proprio, cioè come relazioni, si trova che sono **assistenti**, non intrinsecamente apposte; perché allora significano il rapporto che, in certo qual modo, parte dalla stessa cosa che viene riferita, per tendere verso un'altra.

+ Se invece le stesse relazioni si considerano come **accidenti**, prese così, sono inerenti al soggetto ed hanno in esso un essere accidentale.

Ma Gilberto Porretano considerò le relazioni solo nel primo modo.

Ora, tutto ciò che nelle creature ha un essere accidentale, trasferito a Dio ne acquista uno sostanziale; giacché in Dio non c'è nulla di accidentale, ma tutto ciò che è in lui **è la sua stessa essenza**. Così dunque la relazione che esiste realmente in Dio, da quel lato che nelle creature ha un essere accidentale, in Dio ha quello sostanziale della divina essenza, affatto identico ad essa. Invece dal lato specifico di relazione non indica nessun ordine all'essenza, ma piuttosto al suo correlativo. E così è chiaro che la relazione esistente realmente in Dio è realmente la stessa cosa che l'essenza; e non ne è distinta se non per una differenza concettuale, in quanto nella relazione è incluso l'ordine al termine correlativo; ordine che non è incluso nel concetto di essenza. E dunque evidente che in Dio l'essere della relazione non è diverso da quello dell'essenza, ma è la stessa e identica cosa.

[1Gilberto pensava che in Dio le relazioni fossero presenti come delle relazioni di ragione. Tale relazione, infatti, non ha realtà alcuna nell'oggetto conosciuto, ma gli rimane estrinseca come il semplice suo 'corriferirsi' al reale riferirsi della mente che da esso dipende. Così sarebbero le relazioni divine: semplici entità logiche, analoghe a quelle di soggetto, di predicato, di genere, di specie… Di conseguenza le relazioni in Dio sarebbero

fuori delle persone, quasi un loro anello di congiunzione. Queste si denominerebbero soltanto dalle relazioni estrinseche: la prima persona dalla relazione di paternità che intercorre tra essa e la seconda persona; questa poi dalla filiazione che la mette in rapporto con la prima.]

["In Dio nulla ha significato accidentale, perché in Lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di Lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. In esse è accidente tutto ciò che può scomparire o diminuire: le dimensioni, le qualità e le relazioni, come le amicizie, parentele, servitù (…) lo spazio e il tempo, l'azione e la passione. Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione: così il ***Padre*** *dice relazione al Figlio e il* ***Figlio*** *dice relazione al Padre, e questa relazione non è accidente (…) In conclusione sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché* ***questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione****; **relazione che non è un accidente, perché non è mutevole**"1 . 1 Agostino,* ***De Trinitate****, V, 2, 3; V, 5, 6.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 28 a. 2, ad 1 argumentum

S. Agostino con quelle parole non vuol dire che la **paternità, o altra relazione** non sia identica nel suo essere all'essenza divina; ma soltanto che **non si predica come sostanza**, cioè come esistente nel soggetto cui si attribuisce, bensì in quanto si riferisce ad un altro termine. - E per questo si dice che in Dio non ci sono che due predicamenti. Perché gli altri importano un ordine al soggetto di cui si predicano, tanto secondo il loro essere quanto secondo la loro ragione specifica: nulla però di quanto è in Dio, data la sua somma semplicità, può avere altro rapporto col soggetto in cui si trova che quello di identità.

Iª q. 28 a. 2, ad 2 argumentum

Nelle creature che sono denominate da una relazione, non c'è soltanto questa relazione, ma anche qualcos'altro di assoluto: lo stesso, sebbene in modo differente, avviene in Dio. Nelle creature infatti ciò che è significato dal nome relativo è tutt'altra cosa; **in Dio invece è la stessa e identica cosa, cioè la sostanza divina, la quale però non è perfettamente espressa dal nome relativo, siccome quella che non è limitata al significato di tal nome**. Si è detto infatti, parlando dei nomi divini, che in Dio vi è assai più di quanto si possa esprimere con qualsiasi nome. Perciò non segue che in Dio, oltre le relazioni, vi sia in realtà qualche altra cosa; ma c'è soltanto **se si considera la natura propria dei nomi.**

Iª q. 28 a. 2, ad 3argumentum

Se la perfezione divina non contenesse nulla di più di quanto è significato dal nome relativo, **il suo essere sarebbe imperfetto perché consisterebbe nella semplice relazione**; a quel modo che non sarebbe sussistente se non contenesse nulla di più di quanto vien significato col nome di **sapienza.** Ma essendo la perfezione dell'essenza divina maggiore di quanto possa esprimersi a parole, non ne segue che se un nome relativo, o un altro qualunque, non significa qualcosa di perfetto, l'essenza divina sia imperfetta perché, come si è detto, essa racchiude in se stessa ogni genere di perfezione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le relazioni esistenti in Dio non siano distinte realmente tra loro.

[Se le relazioni si identificano realmente con l'essenza divina e non ne differiscono che concettualmente, sembrerebbe che non dovessero distinguersi tra di loro se non concettualmente. Ci si trova a prima vista di fronte a un problema: o si pone una distinzione reale tra l'essenza e le relazioni e allora si cade nell'Arianesimo; oppure si ammette una semplice distinzione di ragione negando che le relazioni si distinguono realmente tra di loro, e siamo con Sabellio. La soluzione cattolica, data dal presente articolo, appartiene alla fede.]

Iª q. 28 a. 3, arg. 1

Infatti: Più cose identiche ad una medesima cosa sono identiche tra loro. Ma ogni relazione esistente in Dio è realmente la stessa cosa con la sostanza divina. Dunque coteste relazioni non si distinguono realmente tra loro.

Iª q. 27 a. 3, arg. 2

La **paternità** e la **filiazione** si distinguono dall'essenza divina solo per il proprio concetto espresso dai nomi, come si distinguono la **bontà** e la **potenza**. Ma la bontà e la potenza in Dio non sono realmente distinte per questa distinzione concettuale. Perciò neppure la paternità e la filiazione sono distinte.

Iª q. 28 a. 3, arg. 3

In Dio non c'è distinzione reale se non per l'origine. Ma una relazione non scaturisce dall'altra. Perciò le relazioni non sono distinte realmente tra loro.

Iª q. 28 a. 3. SED CONTRA:

Dice Boezio, «in Dio la sostanza mantiene l'unità, mentre la relazione moltiplica la trinità». Se dunque le relazioni non si distinguono realmente, in Dio non si avrà una **trinità reale**, ma solo **di ragione**; e questo è l'errore di Sabellio.

Iª q. 28 a. 3. RESPONDEO:

Per ciò stesso che ad un soggetto si attribuisce qualcosa, gli si deve anche attribuire tutto quello che è incluso in tale concetto; così a chiunque si attribuisce l'umanità, si deve anche attribuire la razionalità. Ora, nel concetto di relazione è incluso il rapporto di una cosa ad un'altra relativamente opposta. In Dio, essendovi delle **relazioni reali**, come si è detto, ci deve anche essere una reale **opposizione**. E tale opposizione include nel suo concetto la distinzione. Perciò in Dio vi deve essere una **distinzione reale**, non già in quello che c'è in lui di **assoluto**, cioè nell'essenza, che è somma unità e semplicità; ma in ciò che è **relativo**.

*[L'opposizione **relativa** non va confusa con le altre specie di opposizione (**contraddittoria, privativa e contraria**) [q.11]. Ognuna di queste, infatti, implica due condizioni: la reale distinzione dei termini e la mutua ripugnanza. Nell'opposizione relativa viceversa i termini, per quanto distinti non si eliminano a vicenda, ma dicono ordine l'uno all'altro, come per esempio padre e figlio. Pertanto l'opposizione relativa può definirsi: **la posizione antitetica di due termini che si richiamano a vicenda, senza mai arrivare a fondersi assieme, ma neanche a escludersi, piuttosto a presupporsi**.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 28 a. 3, ad 1 argumentum

L'assioma **aristotelico**, se due cose sono identiche ad una terza sono identiche anche tra loro, vale per quelle cose che sono identiche tanto nella **realtà** quanto nel **concetto**, come, p. es., abito e vestito: non vale invece per quelle che sono diverse per il concetto. Per cui lo stesso Filosofo dice che, sebbene l'azione si identifichi col moto, e così pure la passione, non ne segue però che l'azione sia identica alla passione: perché nell'azione è incluso un riferimento del moto al principio da cui proviene, mentre nella passione è incluso [il riferimento] al soggetto nel quale il moto è ricevuto. Allo stesso modo, sebbene la **paternità** sia **realmente** identica all'**essenza divina**, e così pure la **filiazione**, tuttavia queste due cose **nei loro concetti includono rapporti opposti.** Perciò sono distinte l'una dall'altra.

Azione = Moto (dal sogg.) *Passione = Moto (all'ogg.)* *Azione ≠ Passione*

Iª q. 28 a. 3, ad 2 argumentum

La **potenza** e la **bontà** non includono nel loro concetto alcuna opposizione: **perciò il paragone non regge.**

Iª q. 28 a. 3, ad 3 argumentum

Sebbene, propriamente parlando, le relazioni non nascano o procedano l'una dall'altra *[in Dio]*, tuttavia sorgono dagli opposti termini della [stessa] processione di una cosa dall'altra.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che in Dio non vi siano soltanto **quattro relazioni reali**, cioè la **paternità**, la **filiazione**, la **spirazione** e la **processione**.

Iª q. 28 a. 4, arg. 1

Infatti: Si deve tener conto in Dio anche delle relazioni esistenti tra **l'intelletto e la cosa intesa,** e tra la **volontà e l'oggetto voluto**: relazioni, queste, che paiono anch'esse reali, ne sono comprese tra le precedenti. Perciò in Dio non ci sono solo quelle .

Iª q. 28 a. 4, arg. 2

Le relazioni reali in Dio sorgono dalla processione intellettuale del verbo. Ma secondo Avicenna **le relazioni mentali si moltiplicano all'infinito**. Quindi in Dio c'è un numero infinito di relazioni.

Iª q. 28 a. 4, arg. 3

Come si è detto sopra, in Dio da tutta l'eternità ci sono **le idee [archetipe],** le quali, come pure si è detto, si distinguono tra loro solo per il diverso ordine alle creature. Perciò in Dio c'è un numero molto maggiore di relazioni che non le quattro suddette.

Iª q. 28 a. 4, arg. 4

L'uguaglianza, **la somiglianza** e **l'identità** sono anch'esse relazioni, ed esistono in Dio da tutta l'eternità. Quindi da tutta l'eternità ci sono in Dio più relazioni che le [quattro] suddette.

Iª q. 28 a. 4. SED CONTRA:

Sembra invece che ce ne siano di meno di quelle quattro perché, come dice **Aristotele**, «è la stessa la strada da Atene a Tebe e da Tebe ad Atene». Per la medesima ragione pare che sia la stessa relazione quella del padre al figlio, detta paternità, e quella del figlio al padre, detta filiazione. E così non sono quattro le relazioni in Dio.

Iª q. 28 a. 4. RESPONDEO:

Secondo il **Filosofo** ogni relazione si fonda o sulla **quantità**, come il doppio, la metà, ecc.; oppure sopra l'**azione** e la **passione**, come quella che c'è tra chi fa e ciò che è fatto tra padre e figlio, tra padrone e servo e simili. Ma non essendovi in Dio quantità, (giacché egli, come dice **S. Agostino**, è «grande ma non in estensione») ne segue che ogni relazione reale che c'è in lui non può avere altro fondamento che l'azione, e non già quella da cui procede qualcosa al di fuori di lui; poiché come si è detto prima,*[a.1, ad 3; q.13, a.7]* le relazioni di Dio alle creature non sono realmente in lui. Quindi non possono esserci relazioni reali in Dio che per quelle azioni in virtù delle quali si hanno processioni non al di fuori ma dentro Dio stesso.

Ora, come si è detto, *[q.27, a.5]* queste **processioni** sono soltanto **due**:

- una per l'**azione** dell'**intelletto**, ed è la processione del **verbo**; l'altra per l'azione della **volontà**, ed è la processione dell'**amore**.

- Ad ognuna di queste processioni poi corrispondono **due relazioni opposte**: una del **procedente** dal suo **principio**, e l'altra del principio stesso.

- Ora, la **processione del verbo** si chiama **generazione**, nel significato rigoroso con cui si attribuisce agli esseri viventi. Nei viventi di vita perfetta **la relazione** che conviene al principio di generazione si dice **paternità**, e la relazione di chi procede per generazione dal principio si dice **filiazione**.

- Invece **la processione dell'amore**, come si è detto *[q.27, a.4]*, non ha nome proprio: e quindi neppure hanno nome proprio le relazioni che ne seguono. Ma si chiama **spirazione** la **relazione** del principio di questa processione; e [si chiama] **processione** la relazione del procedente; benché questi due nomi appartengano alle processioni od origini, anziché alle relazioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 28 a. 4, ad 1 argumentum

Negli esseri in cui l'intelletto e il suo oggetto, la volontà e ciò che è voluto, sono cose diverse, la relazione della cognizione all'oggetto e del volere alla cosa voluta è reale. Non così però in Dio nel quale **è assolutamente la stessa cosa l'intelletto e l'oggetto, la volontà e la cosa voluta**, perché egli intendendo se medesimo intende tutte le cose; e lo stesso vale per la volontà e la cosa voluta. Perciò in Dio queste relazioni non sono reali, come non è reale la relazione di una cosa a se stessa. Tuttavia è reale la relazione al **verbo**: poiché il verbo va **inteso come il termine che procede dall'azione intelligibile e non come la cosa intesa**. Infatti quando intendiamo, p. es., una pietra, si dice verbo l'idea che di essa si forma l'intelletto.

[Soggetto/Intelletto >> Azione intellegibile sull' >> Oggetto/se stesso >> Idea/Verbo]

Iª q. 28 a. 4, ad 2 argumentum

In noi le relazioni di ordine intellettuale possono moltiplicarsi all'infinito, perché l'uomo con un atto intende la pietra e con un altro intende di averla intesa; e così all'infinito si moltiplicano gli atti dell'intendere, e conseguentemente le relazioni intese. **Questo però non ha luogo in Dio che tutto intende con un unico atto.**

Iª q. 28 a. 4, ad 3 argumentum

Le relazioni delle idee alle cose esistono in quanto oggetto della cognizione di Dio. Perciò dalla loro pluralità non segue che **in Dio ci siano più relazioni**, ma solo che **egli conosce più relazioni.**

Iª q. 28 a. 4, ad 4 argumentum

Le relazioni di uguaglianza e di somiglianza in Dio non sono relazioni reali, ma soltanto di ragione, come verrà spiegato in seguito.

Iª q. 28 a. 4, ad 5 argumentum

La strada da un luogo ad un altro e viceversa è bensì la stessa; però **i rapporti sono diversi**. Perciò da tale identità [della strada] non si può concludere che sia la stessa anche la relazione di padre a figlio e di figlio a padre. Si potrebbe giungere a quella conclusione [se si trattasse] di una realtà assoluta, frapposta tra loro.

C) Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone > Le persone divine

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

(1) il significato del termine *persona*

Prima parte - Questione 29

Proemio

Premesso quanto era necessario sapere sulle **processioni** e sulle **relazioni**, dobbiamo affrontare lo studio delle Persone.

I) In primo luogo le considereremo **in se stesse**,

II) quindi **nei loro rapporti.**

Ora, le **Persone in se stesse** bisogna considerarle innanzi tutto:

- **in generale,**
- e poi [bisognerà trattare] delle **singole Persone.**

E nella considerazione **generale** delle Persone ci sembra che rientrino questi quattro temi:

primo, il significato del nome persona;

secondo, il numero delle Persone;

terzo, le conseguenze del numero delle Persone, e cioè,

+ ***opposizione***,
+ ***diversità***,
+ ***somiglianza e simili;***

quarto, la nostra conoscenza delle Persone divine.

Sul primo tema (il significato del nome persona) si pongono quattro quesiti:

1. Come si definisca la persona;
2. Quali rapporti essa abbia con l'essenza, con la sussistenza e con l'ipostasi;
3. Se il termine persona si possa attribuire a Dio;
4. Che cosa significhi attribuito a Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la definizione della persona data da **Boezio**, cioè «la persona è una sostanza individuale di natura razionale», non sia accettabile.

Iª q. 29 a. 1, arg. 1

Infatti: Gli esseri singolari non si definiscono. **Ora, persona significa un essere singolare.** Dunque è fuor di luogo definire la persona.

Iª q. 29 a. 1, arg. 2

La "Sostanza" che fa parte della definizione di persona o sta per sostanza prima o per sostanza seconda: **se sta per la sostanza prima è superflua l'aggiunta di *individua***: essendo appunto la sostanza prima quella individua. Se invece sta per la sostanza seconda, è falsa l'aggiunta [di individua] per l'opposizione che c'è tra il sostantivo e l'aggettivo; essendo appunto sostanze seconde i generi e le specie. È dunque una definizione non indovinata.

Iª q. 29 a. 1, arg. 3

Nella definizione di cosa *[sostanza]* reale non si devono mettere nomi di [seconda] intenzione. Perché non sarebbe bene dire che l'uomo è una *[la]* specie di animale, essendo uomo nome di cosa *[sostanza]*, e specie nome di [seconda] intenzione. Perciò, siccome persona è nome di cosa *[sostanza]* (giacché significa una sostanza di natura ragionevole), nella sua definizione male a proposito si usa il termine **individuo**, che è **nome di [seconda] intenzione.**

[*Dicesi* ***intenzione*** *il portarsi della mente all'oggetto conosciuto (****tendere-in****). Sicché il primo luogo dicesi 'intenzione' l'atto della mente che conosce; però conseguentemente è pure una '****intentio****' l'oggetto conosciuto. Codesta intentio obiettiva è di due sorta: oggetto di conoscenza possono essere le* ***qualità reali*** *della cosa conosciuta, e allora l'****intenzione*** *dicesi* ***prima****; oppure sono semplici* ***qualità logiche****, che convengono all'oggetto solo in quanto conosciuto, per esempio: genere, specie, tipo, razza… e allora l'****intenzione*** *dicesi* ***secunda****. Così pure* ***individuo****, preso in senso logico, è l'ultimo dei gradi dell'universalità: sostanza, corpo, vivente, animale, uomo, individuo; preso così può considerarsi come un oggetto di seconda intenzione.* ***In sintesi è una cattiva definizione perché definisce cose reali o di prima intenzione con ciò che è oggetto di seconda intenzione****.]*

Iª q. 29 a. 1, arg. 4

La natura, come dice **Aristotele**, «è principio di moto e di quiete nel soggetto in cui si trova non accidentalmente ma per se stessa». Ma la persona si trova anche in cose affatto immobili, p. es., in Dio e negli angeli. Perciò nella definizione di persona non si doveva mettere **natura**, ma piuttosto **essenza**.

Iª q. 29 a. 1, arg. 5

L'anima separata è una sostanza individua di natura razionale. E tuttavia non è persona. Perciò la persona è stata male definita da Boezio.

Iª q. 29 a. 1. RESPONDEO:

Sebbene l'universale e il particolare si trovino in tutti i generi [o predicamenti], tuttavia l'individuo si ha specialmente nel predicamento di sostanza. Infatti la sostanza si individua di per se stessa, mentre l'accidente è individuato dal suo soggetto che è la sostanza: la bianchezza infatti è questa qui [e non altra], perché è in questo soggetto. Quindi gli **individui sostanziali**, a preferenza degli altri, hanno un **nome proprio**, e si dicono ***ipostasi*** o ***sostanze prime***.

L'individuo particolare poi si trova in un modo ancora più perfetto nelle **sostanze ragionevoli** che hanno il dominio dei propri atti che si muovono da se stesse e non già spinte dall'esterno come gli altri esseri: e le azioni si verificano proprio nella realtà particolare. **Perciò, tra tutte le altre sostanze, gli individui di natura ragionevole hanno un nome speciale. E questo nome è *persona*.** Nella suddetta definizione dunque ci si mette **sostanza** **individua**, per significare il singolare nel genere di sostanza: e vi si aggiunge **di *natura razionale***, per indicare il singolare di ***sostanza ragionevole***.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 29 a. 1, ad 1 argumentum

Sebbene non si possa definire questo o quel **singolare determinato**, si può però benissimo definire **lo stato di singolarità**: e così **Aristotele** definisce la sostanza prima. E nella stessa maniera **Boezio** definisce la persona.

Iª q. 29 a. 1, ad 2 argumentum

Secondo alcuni, la *sostanza* posta nella definizione di persona sta per la *sostanza prima* che è *l'ipostasi*. **Né tuttavia è superflua l'aggiunta di *individua*,** perché col **nome di ipostasi** o di sostanza prima si vuole **escludere lo stato di universalità e la condizione di parte** (giacché l'uomo in genere non lo diciamo un'ipostasi, e neppure diciamo che lo sia una mano, essendone essa una parte): con l'aggiunta poi di **individua si esclude dalla persona la ragione di assumibile**; poiché la natura umana in Cristo non è persona, essendo assunta da più nobile soggetto, cioè dal Verbo di Dio.

Però è meglio dire che ***sostanza* è presa in generale**, come **ancora divisibile in prima e seconda**: e quindi **con l'aggiunta di *individua*** si viene a indicare la **sostanza prima**.

[Sostanza prima (individua) = ipostasi = persona]

Iª q. 29 a. 1, ad 3 argumentum

Siccome le differenze sostanziali non ci sono note o non hanno nome, qualche volta siamo costretti ad usare in loro vece **differenze accidentali**, come quando si dice che il fuoco è un corpo semplice caldo e secco: perché gli accidenti propri sono gli effetti e la manifestazione delle forme sostanziali. Allo stesso modo si possono usare i **nomi di [seconda] intenzione** per definire le cose, in quanto essi fanno le veci dei **nomi mancanti**. Ed è per questo che il **termine di individuo** si pone **nella definizione di persona**, per indicare cioè il modo di esistere che conviene alle sostanze particolari.

Iª q. 29 a. 1, ad 4 argumentum

Come dice il Filosofo, il nome di **natura** in origine fu usato per indicare la **generazione dei viventi che si dice nascita**. E siccome questa generazione procede da un principio intrinseco, fu esteso tale nome a indicare il principio intrinseco di qualsiasi moto. E così Aristotele definisce la natura. E siccome questo principio può essere formale o materiale, comunemente tanto la forma che la materia si dicono natura. Essendo poi la forma il principio perfettivo dell'essenza di qualsiasi cosa, questa essenza, espressa dalla definizione, è detta comunemente anch'essa natura. E in questo senso è qui usata. Onde Boezio dice che «la natura è la differenza specifica costitutiva di ciascuna cosa»: infatti la differenza specifica è quella che completa la definizione e si desume dalla forma propria della cosa. Perciò era più conveniente che nella definizione di persona, la quale è un

singolare di genere determinato, si usasse il nome di natura anziché quello di essenza, perché questo nome è desunto dall'essere che è un fatto tanto comune.

Iª q. 29 a. 1, ad 5 argumentum

L'anima è soltanto una parte dell'uomo: e come tale, anche separata, ritiene la capacità di riunirsi [al corpo], e non può esser detta una sostanza individua come l'ipostasi o la sostanza prima; e così è della mano, e di qualsiasi altra parte dell'uomo. Perciò non le conviene né la definizione né il nome di persona.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **persona** sia la stessa cosa che **ipostasi**, **sussistenza** ed **essenza.**

Iª q. 29 a. 2, arg. 1

Infatti: **Boezio** dice che «i Greci chiamarono ipostasi la sostanza individua di natura ragionevole». Ora, per noi, anche il termine persona ha questo significato. Quindi la persona è lo stesso che l'ipostasi.

Iª q. 29 a. 2, arg. 2

Come diciamo che in Dio ci sono **tre Persone**, così diciamo che ci sono **tre sussistenze**: ora, non sarebbe così se persona e sussistenza non significassero la stessa cosa. Quindi persona e sussistenza significano la stessa cosa.

Iª q. 29 a. 2, arg. 3

Boezio dice che ***ousia,*** equivalente ad **essenza**, significa il composto di **materia e forma**. Ora, ciò che è composto di materia e forma è l'individuo [del genere] sostanza, che è detto ipostasi o persona. Quindi sembra che tutti quei nomi significhino la stessa cosa.

Iª q. 29 a. 2. SED CONTRA:

Boezio afferma; «i generi e le specie sussistono soltanto, mentre gli individui non soltanto sussistono, ma anche sottostanno [in funzione di supposito]». Ora, da sussistere si dicono sussistenze, e da sottostare sostanze o ipostasi. Perciò, siccome essere ipostasi o persona non conviene ai generi e alle specie, ipostasi e persona non sono la stessa cosa che la sussistenza.

Inoltre Boezio dice che l'**ipostasi** è la **materia**, e **la ousiôsis**, cioè la **sussistenza, la forma**. Ora, né la materia né la forma si possono dire persona. La persona perciò differisce da ipostasi e da sussistenza.

Iª q. 29 a. 2. RESPONDEO:

Secondo **il Filosofo**, il termine **sostanza** si può prendere in **due sensi**.

- **Primo**, si dice **sostanza** la **quiddità** di una cosa espressa dalla definizione, difatti diciamo che la definizione esprime la sostanza delle cose: e questa sostanza, che i Greci dicono ***ousia***, noi possiamo chiamarla **essenza.**

- **Secondo**, si dice sostanza il soggetto o supposito che sussiste nel genere [o predicamento] di sostanza. E prendendola in generale si può indicare con un nome che ne esprime la funzione logica e allora si chiama soggetto o supposito.

Si designa anche con tre nomi che esprimono la realtà [concreta], e cioè **res naturae, sussistenza e ipostasi,** secondo tre diversi aspetti della sostanza presa in quest'ultimo senso. Cioè, in quanto esiste in se stessa e non in un altro [soggetto] si dice **sussistenza**: infatti diciamo sussistenti quelle cose che sussistono in sé e non in altri. In quanto fa da supposito ad una natura presa nella sua universalità, si chiama **res naturae**; in tal senso quest'uomo è res naturae della natura umana. In quanto fa da supposito agli accidenti, si dice **ipostasi** o sostanza. Quello poi che questi tre nomi significano universalmente per tutti i generi di sostanze, il termine persona lo significa nel genere delle sostanze ragionevoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 29 a. 2, ad 1 argumentum

Per i Greci **ipostasi** secondo il **significato proprio** della parola, indica **l'individuo di qualsiasi sostanza**; ma **secondo l'uso**, indica solo **l'individuo, di natura ragionevole**, per la ragione della sua eccellenza.

Iª q. 29 a. 2, ad 2 argumentum

Come noi diciamo al plurale che in Dio vi sono tre Persone e tre sussistenze, così i Greci dicono che vi sono tre ipostasi. Però, siccome di nome di sostanza, che propriamente corrisponde ad ipostasi, per noi è equivoco, perché alcune volte significa l'essenza ed altre volte l'ipostasi, per evitare il pericolo di errore, si è preferito tradurre **ipostasi** col termine **sussistenza** anziché con quello di sostanza.

Iª q. 29 a. 2, ad 3 argumentum

L'essenza propriamente è ciò che viene espresso dalla definizione. **Ora, la definizione comprende i principi specifici, e non quelli individuali.** Perciò nelle cose composte di materia e di forma l'essenza non significa né la sola forma né la sola materia ma il composto di materia e di forma in universale, in quanto sono principi della specie. Ma il composto formato da questa materia e da questa forma ha natura di ipostasi e di persona. Infatti anima, carne e ossa appartengono alla struttura dell'uomo; ma **quest**'anima, **questa** carne e **queste** ossa appartengono alla struttura [propria] di **questo** uomo. Perciò **l'ipostasi e la persona aggiungono all'essenza i principii individuanti: e nei composti di materia e di forma non coincidono con l'essenza**, come si è già detto sopra parlando della semplicità divina.

Iª q. 29 a. 2, ad 4 argumentum

Boezio dice che i generi e le specie sussistono in quanto sussistere appartiene ad alcuni individui per il fatto che sono racchiusi come generi o specie nel predicamento di sostanza; non già nel senso che sussistano le specie o i generi, purché non [si parli] secondo l'opinione di Platone, il quale riteneva le specie delle cose come sussistenti, indipendentemente dai singolari. Sottostare [in funzione di supposito] appartiene invece a questi medesimi individui rispetto agli accidenti, che sono fuori delle specie e dei generi.

Iª q. 29 a. 2, ad 5 argumentum

L'individuo composto di materia e di forma ha dalla materia di sottostare agli accidenti onde **Boezio** afferma: «una forma semplice non può essere soggetto». Ma che [un individuo] sussista di per sé, lo ha dalla sua forma, che non sopravviene a cosa già sussistente, ma dà l'essere attuale alla materia, affinché l'individuo possa così sussistere, Per questo dunque attribuisce l'ipostasi alla materia, e l'ousiosis o sussistenza alla forma, perché la materia è principio del sottostare [in funzione di supposito], e la forma è principio del sussistere.

IPOSTASI O SOSTANZE PRIME (per i Greci) >>

- l'individuo di qualsiasi sostanza con nome proprio (senso proprio) (aggiunge all'essenza i principi individuanti)

- sostanza individua di natura ragionevole/persona (nella prassi) (aggiunge all'essenza i principi individuanti) ≠ essenza

- sussistenza (traduzione dal greco preferita a "sostanza"(=essenza o ipostasi) per non cadere in equivoci ≠ essenza

- (Boezio) funzione di supposito

PERSONA >> sostanza individua di natura ragionevole (aggiunge all'essenza i principi individuanti)

SOSTANZA >>

- Definizione - **Essenza** - Quiddità - **Ousia** (principi specifici non individuali >> materia + forma universali)

- Supposito/soggetto nel genere di sostanza

- Res naturae: In quanto fa da supposito ad una natura presa nella sua universalità (quest'uomo)

- **Sussistenza**: in quanto sussiste in se stessa e non in altro soggetto
- Ipostasi: in quanto fa da supposito agli accidenti

SOSTANZA SECONDA >>

- Generi e specie

Tommaso vuole precisare il significato di **persona** in rapporto ai termini di **ipostasi, sussistenza** ed **essenza**. E una precisazione è di massima importanza. Si sa quanto le eresie trinitarie e cristologiche si siano prevalse dell'incertezza che regnava sul significato preciso di queste parole. I Greci per esempio non volevano la parola **persona** perché veniva usata per indicare le **maschere** di cui si servivano gli istrioni. I latini a loro volta vedevano di malocchio la parola **ipostasi** perché usata non di rado nel senso di **sostanza**. Però tale incertezza di vocabolario cessò non appena San Basilio e San Gregorio Nazianzeno riuscirono a precisare il significato di **Ousia** e di **Upostasis** conservando al primo vocabolo il significato di **sostanza comune alle tre persone divine** e dando al secondo quello di **persona**. **Così spiegata la formula greca tre ipostasi equivaleva a quella Latina tre persone**. Però tale significato, fissato dai cappadoci nella teologia greca, non fu universalmente riconosciuto prima del VI secolo. Presso i latini poi la formula tre ipostasi non poteva tradursi né rettamente a intendersi, quando ancora non esistevano i termini teologici di **subsistentia** e di **suppositum**, poiché nella lingua di Roma **persona designava sempre un assoluto razionale che esiste in sé indipendentemente da ogni altro soggetto umano**. E come tale il vocabolo non poteva usarsi parlando delle tre ipostasi come i Greci senza pericolo di eresia. E qui la perplessità di Agostino nell'introdurre in teologia la formula tre persone.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che, parlando di Dio, non si debba usare il nome di persona.

Iª q. 29 a. 3, arg. 1

Infatti: **Dionigi** scrive: «circa la sovra sostanziale ed occulta divinità non si deve assolutamente aver l'ardire di dire o di pensare se non quello che è contenuto nella parola divina», Ora, sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento non si trova mai usato il termine persona. Perciò quando si parla della divinità non si deve usare il nome persona.

Iª q. 29 a. 3, arg. 2

Boezio dice: "Il nome di persona sembra abbia avuto origine da quelle maschere con le quali nelle commedie e tragedie si rappresentavano alcuni personaggi; persona infatti è detta da personare [risonare, rimbombare, sonare forte]; perché per la stessa concavità [della maschera] il suono riesce rafforzato. I Greci, queste maschere [o persone] le dicono prósôpa perché, poste in faccia) davanti al viso, nascondono il volto». Ma tutto questo non può convenire a Dio se non in senso metaforico. Quindi persona, non si può attribuire a Dio se non per metafora.

Iª q. 29 a. 3, arg. 3

Ogni persona è anche ipostasi. Ma non pare che il nome di ipostasi convenga a Dio: infatti essa, secondo **Boezio**, significa ciò che sta sotto gli accidenti, che in Dio non si danno. Anche **S. Girolamo** dice che nel nome di «ipostasi sta nascosto il veleno sotto il miele». Perciò il nome persona non si deve attribuire a Dio.

Iª q. 29 a. 3, arg. 4

A chi non conviene la definizione, non conviene la cosa definita. Ma la definizione di persona sopra riferita non sembra convenire a Dio, Sia perché la **razionalità** importa una cognizione discorsiva, che a Dio non si confà, come si è detto più sopra, e così Dio non può dirsi di natura ragionevole.

Sia perché Dio non può dirsi una **sostanza individua**: poiché la **materia** è il principio di individuazione, mentre Dio è immateriale;

e non sottostà neppure ad **accidenti** come dovrebbe per potersi dire **sostanza**. Perciò a Dio non può attribuirsi il nome di persona.

Iª q. 29 a. 3. SED CONTRA:

Nel Simbolo di **S, Atanasio** è detto: «Altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio, ed altra quella dello Spirito Santo».

Iª q. 29 a. 3. RESPONDEO:

La persona significa quanto di più nobile c'è in tutto l'universo, cioè il sussistente di natura razionale. Per questo, dovendosi attribuire a Dio tutto ciò che importa perfezione, perché nella sua essenza contiene tutte le perfezioni, è conveniente che gli si attribuisca

anche il nome di persona. Tuttavia non nel modo che si attribuisce alle creature ma in maniera più eccellente, come si fa con gli altri nomi da noi imposti alle creature ed applicati a Dio; come si è dimostrato sopra parlando dei nomi di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 29 a. 3, ad 1 argumentum

Sebbene nei libri del Vecchio e del Nuovo Testamento non sia applicato a Dio il nome persona tuttavia ciò che è indicato da quel nome vi è affermato di Dio in molte maniere, cioè che egli è **ente** per sé in grado sommo e **perfettissimamente intelligente**.

Se poi, parlando di Dio, non si potessero usare se non quelle parole che sono usate dalla Scrittura, ne verrebbe che nessuno potrebbe parlare di lui in una **lingua diversa** da quella in cui originariamente furono tramandati i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento.

Ma la necessità di disputare con gli eretici spinse a trovare **nuovi vocaboli espressivi dell'antica Fede**.

E non c'è motivo di rifuggire da questa novità, poiché non è cosa profana, dal momento che non discorda dal senso della Scrittura: **S. Paolo** vuole che si evitino le novità di voci, ma quelle profane.

Iª q. 29 a. 3, ad 2 argumentum

Quantunque, se si bada alla sua **etimologia** il nome persona non convenga a Dio, tuttavia gli conviene, e in grado sommo, se si considera il suo **significato**. Siccome nelle commedie e nelle tragedie si rappresentavano personaggi famosi, il nome persona fu imposto per significare **soggetti costituiti in dignità**.

Di qui venne **l'uso della Chiesa** di chiamare persone quelli che rivestivano **una carica**. Per questo alcuni definiscono la persona come «un'ipostasi contrassegnata da una qualifica connessa con una dignità».

E siccome è una grande dignità sussistere come soggetto di **natura ragionevole**, perciò, come si è detto, ogni individuo di tale natura fu chiamato persona.

Ma la dignità della natura divina eccede qualsiasi dignità, perciò a Dio massimamente conviene il nome persona.

Iª q. 29 a. 3, ad 3 argumentum

Se si bada all'origine del nome, ipostasi non conviene a Dio, non sottostando egli ad alcun **accidente**: però gli conviene quanto al suo significato di **realtà sussistente**. - S. Girolamo poi dice che sotto quel nome sta il veleno, perché prima che fosse pienamente noto ai Latini il suo significato, gli eretici con quel nome ingannavano i semplici inducendoli ad ammettere

in Dio più essenze, come ammettevano più ipostasi, dato che il nome di sostanza, a cui in greco corrisponde ipostasi, presso di noi comunemente sta per essenza.

Iª q. 29 a. 3, ad 4 argumentum

Si può dire che Dio è di natura ragionevole in quanto la ragione, presa in senso generico, significa **natura intellettuale** e non in quanto implica processo discorsivo.

A Dio poi non può convenire di essere individuo, come se il principio della sua individuazione fosse la materia: ma solo in quanto [**individuo**] include **incomunicabilità**.

Essere poi **sostanza** conviene a Dio in quanto essa dice **esistere per sé**. - Alcuni però affermano che la surriferita definizione di persona, data da Boezio, non è la definizione di persona quale si ammette in Dio. Per questo Riccardo di S. Vittore, volendo correggere questa definizione disse che la persona, in quanto attribuita a Dio, è «l'incomunicabile esistenza della natura divina».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il termine **persona** non significhi in Dio **relazione** ma **sostanza.**

*[Il termine **persona** che implica allo stesso tempo **sostanzialità** e **incomunicabilità** della natura, in che senso conviene a Dio? Significa qualche cosa di **assoluto**, come nelle creature, oppure qualcosa di **relativo**?]*

Iª q. 29 a. 4, arg. 1

Infatti: S. **Agostino** afferma: «Quando diciamo **persona del Padre** non diciamo altro che **sostanza del Padre**, giacché egli è detto persona in ordine a se stesso e non in ordine al Figlio».

Iª q. 29 a. 4, arg. 2

[Quando si domanda] il quid si ricerca l'essenza. Ma, come dice **S. Agostino** nello stesso libro, quando si dice: «Sono tre che fanno testimonianza in cielo: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo» e si chiede: «Tre che cosa?» si risponde: «Tre persone». Perciò il termine persona significa l'essenza.

Iª q. 29 a. 4, arg. 3

Secondo il Filosofo, il nome significa la definizione della cosa da esso designata: ma la definizione di persona è «sostanza individua di natura ragionevole», come si è detto. Perciò il nome persona significa la sostanza.

Iª q. 29 a. 4, arg. 4

Sia negli uomini, sia negli angeli la persona non significa relazione, ma qualcosa di assoluto. Se dunque in Dio significasse relazione, **si applicherebbe equivocamente** a Dio, agli angeli e agli uomini.

Iª q. 29 a. 4. SED CONTRA:

Boezio afferma che ogni nome appartenente alle persone significa **relazione**. Ma nessun nome appartiene più alla persona che lo stesso nome di persona, esso perciò significa relazione.

Iª q. 29 a. 4. RESPONDEO:

Circa il significato del nome ***persona*** applicato a Dio può portare difficoltà il fatto che, contro l'indole dei **nomi assoluti**, si dice al plurale delle tre persone, mentre per altro non è un nome che esprima un rapporto, come lo esprimono i **nomi relativi**.

*[Si dice, per esempio: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono **tre persone**; mentre usando **nomi assoluti**, non si può dire il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono **tre Dei**, ma Dio solo; non **tre sapienti**, ma un sapiente…]*

A) Perciò ad alcuni parve che il nome ***persona***, semplicemente in forza della parola, in Dio significasse l'***essenza***, come il nome Dio e il nome ***sapiente***; ma poi, in seguito alle difficoltà degli eretici, per decisione di un Concilio (Nicea – 325) fu adattato a prendere il posto dei relativi e specialmente se usato al plurale o col partitivo, come quando diciamo tre persone, oppure altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio. Nel singolare invece può stare tanto per l'assoluto che per il relativo.

- Però **questa non pare una spiegazione sufficiente**. Perché se in Dio **persona**, in forza del suo significato, non indica che l'**essenza**, dicendo che in Dio sono **tre persone**, invece di rigettare l'accusa degli eretici, si sarebbe loro offerta l'occasione ad un'altra ancora più grave.

[Gli ariani accusavano, infatti, i cattolici di aver corrotto la fede affermando che il Figlio e lo Spirito Santo sono della stessa natura ed essenza del Padre. Se dunque persona si riferisce di per sé all'essenza dicendo che in Dio ci sono tre persone, i cattolici si sarebbero contraddetti ed avrebbero affermato precisamente quanto rinfacciavano loro gli ariani.]

B) Per questo altri sostennero che **persona significa** simultaneamente l'essenza e la relazione. Alcuni di costoro affermarono che direttamente significa l'***essenza*** e solo in caso obliquo la ***relazione***, perché persona si dice, di per sé, una sola; ora, **l'unità si riferisce all'essenza**; il per sé invece indica **in caso obliquo la relazione**: infatti il Padre si concepisce di suo come sussistente, mentre [si concepisce] distinto dal Figlio mediante la relazione.

C) Altri invece affermano il contrario, cioè che significa **direttamente la *relazione*, e solo indirettamente l'*essenza***, perché nella definizione di **persona** la natura vi è posta in caso indiretto; e questi si avvicinarono di più al vero.

Per chiarire dunque la questione bisogna notare che si può concepire un ente *[uomo]* che rientra in un significato meno universale *[razionale]*, senza che rientri nel significato più universale [animale, come razionale]; così razionale è incluso nel significato di uomo, ma non rientra nel significato di animale. Perciò una cosa è cercare il significato di animale ed altra cosa è cercare il significato di quell'animale che è l'uomo.

Così pure altro è cercare il significato di **persona in generale**, ed altro è cercare il significato di **persona divina**. La persona in generale, come si è detto, significa una sostanza individua di natura ragionevole. L'individuo poi è ciò che è indistinto in se stesso e distinto dagli altri. Perciò la persona, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura: così nella natura umana significa questa carne, queste ossa, quest'anima, che sono principio di individuazione per l'uomo le quali cose *[accidenti]*, pur non facendo parte del significato di persona tuttavia fanno parte di quello di ***persona umana***.

Ora, come si è già detto *[q.28, a.3: l'opposizione relativa può definirsi: **la posizione antitetica di due termini che si richiamano a vicenda, senza mai arrivare a fondersi assieme, ma neanche a escludersi, piuttosto a presupporsi**.],*

la distinzione in Dio non avviene se non per le **relazioni di origine**, E **tali relazioni in Dio non sono come accidenti** inerenti al soggetto, ma **sono la stessa essenza divina**: perciò esse sono **sussistenti** come sussiste l'essenza divina. A quel modo dunque che la deità è Dio, così la paternità divina è Dio Padre, il quale è persona divina. Perciò la persona divina significa una relazione come sussistente. E questo equivale a significare la **relazione come sostanza**, vale a dire **un'ipostasi sussistente nella natura divina**; benché ciò che sussiste nella natura divina non sia altro che la stessa natura divina.

E stando a queste premesse è vero che il **nome *persona*** significa **direttamente la *relazione*** e solo **indirettamente *l'essenza***: non però la relazione in quanto relazione, ma in quanto significata come ipostasi. - Parimente significa pure **direttamente l'*essenza* e indirettamente la *relazione*:** in quanto l'essenza si identifica con l'***ipostasi***, ma l'ipostasi in Dio viene significata come distinta da una relazione, e quindi la relazione nel suo significato di relazione rientra indirettamente nel concetto di persona.

Per questo si può anche dire che il significato del nome persona non era ben conosciuto prima delle critiche degli eretici: perciò non si usava il termine persona se non come uno degli altri nomi assoluti. Ma dopo, per l'adattabilità del suo significato, il termine persona fu portato a fungere da relativo; sicché questo suo stare per il relativo non l'ebbe solo dall'uso, come voleva la prima opinione, ma l'ebbe in forza del suo significato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^{a} q. 29 a. 4, ad 1 argumentum

Persona appartiene ai nomi assoluti perché **significa la relazione** non come relazione, ma **come sostanza**, ossia ipostasi. E in questo senso S. Agostino dice che significa l'essenza in quanto in Dio l'essenza è lo stesso che l'ipostasi: perché in Dio il **quod est** [**il soggetto**] non differisce dal **quo est** [**dall'essenza o natura**].

Iª q. 29 a. 4, ad 2 argumentum

Il quid si riferisce alcune volte alla natura espressa dalla **definizione**, come quando si domanda: Che cosa è l'uomo ? e si risponde: Animale ragionevole mortale. Altre volte invece si riferisce al **soggetto**, come quando si domanda: Che cosa nuota nel mare? e si risponde: I pesci. E così a chi chiede: Tre che cosa ? si risponde: Tre persone.

Iª q. 29 a. 4, ad 3 argumentum

Nel concetto di sostanza individua, cioè distinta e incomunicabile, **è inclusa, in Dio, la relazione**, come si è detto.

Iª q. 29 a. 4, ad 4 argumentum

Il diverso significato di un termine meno universale non crea l'equivoco nel termine più universale [corrispondente]. Sebbene infatti sia differente la definizione propria, del cavallo e dell'asino, tuttavia il nome animale conviene loro univocamente: perché all'uno e all'altro conviene la definizione comune di animale. Quindi, quantunque nella definizione di Persona divina sia contenuta la relazione, e non in quella di persona angelica o umana, da ciò non segue che il nome di persona [loro attribuito] sia equivoco. Ma non è neppure univoco: poiché, come si è già detto, **nulla si può predicare univocamente di Dio e delle creature.**

La pluralità delle Persone in Dio

Prima parte, Questione 30

Proemio

Ed ora passiamo a trattare della pluralità delle persone. Riguardo a questo si pongono quattro quesiti:

1. Se in Dio vi siano più persone;
2. Quante esse siano;
3. Che cosa significhino in Dio i termini numerici;
4. Sulla comunanza del nome persona.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio **non si debbano ammettere più persone**.

Iª q. 30 a. 1, arg. 1

Infatti: **La persona** è una **sostanza individua di natura ragionevole**. Per cui se in Dio vi sono **più persone**, vi sono anche **più sostanze**: il che è un'eresia.

Iª q. 30 a. 1, arg. 2

La pluralità delle proprietà assolute non produce una pluralità di persone, né in Dio, né in noi; molto meno lo potrà fare quella delle relazioni. Ma in Dio non c'è altra pluralità che quella delle relazioni, come si è dimostrato. Perciò non si può dire che in Dio vi siano più persone.

Iª q. 30 a. 1, arg. 3

Boezio, parlando di Dio, dice che è veramente uno quello che non ammette in sé alcun numero. Ma la pluralità dice numero. Perciò in Dio non vi possono essere più persone.

Iª q. 30 a. 1, arg. 4

Dovunque c'è un **numero**, **si ha un tutto e delle parti**. Se dunque in Dio si ha un numero dì persone, bisogna ammettere in Dio un tutto e delle parti; ma questo ripugna alla semplicità divina.

Iª q. 30 a. 1. SED CONTRA:

S. Atanasio dice: «altra è la persona del Padre, altra quella del Figlio ed altra quella dello Spirito Santo», Perciò il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono più persone.

Iª q. 30 a. 1. RESPONDEO:

Da quanto si è detto sopra si comprende come in Dio vi siano più persone. Si è infatti dimostrato che:

- **il nome persona in Dio significa la relazione come cosa sussistente nella natura divina**.*[q.29. a.4]*

- Ora, si è già stabilito che in Dio ci sono **più relazioni reali**. *[q.28, aa., 3, 4]*

- Donde segue che nella natura divina vi sono **più** cose [o **soggetti] sussistenti**.

E questo vale a dire che vi sono **più persone**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 30 a. 1, ad 1 argumentum

Nella definizione di **persona** non si pone il termine **sostanza** nel significato di **essenza**, ma nel significato di **supposito**: e ciò risulta dal fatto stesso che vi si aggiunge **individua**. Per indicare la sostanza presa in questo senso i Greci hanno il termine ipostasi: quindi, come noi diciamo tre persone, così essi dicono tre ipostasi. Noi però, data l'ambiguità della parola, non usiamo dire tre sostanze perché non si intenda tre essenze.

Iª q. 30 a. 1, ad 2 argumentum

In Dio le proprietà assolute, p. es., bontà e sapienza non si contrappongono reciprocamente; quindi non sono neppure tra loro realmente distinte. Perciò, quantunque anche ad esse convenga sussistere, però non sono più cose [o soggetti] sussistenti, cioè non sono più persone. Nelle creature poi, sebbene queste proprietà assolute tra loro si distinguano realmente, come il bianco e il dolce, però non sussistono. Le **proprietà relative in Dio** sussistono e sono tra loro realmente distinte, come si è detto *[q.28, a.3; q.29, a.4].* Perciò la pluralità di tali proprietà [relative] in Dio basta per la pluralità delle persone.

Iª q. 30 a. 1, ad 3 argumentum

Da **Dio**, data la sua **somma unità e semplicità**, resta **esclusa** ogni pluralità di **assoluti**; **non però di relazioni** poiché le relazioni si predicano del **soggetto** a cui si attribuiscono solo in **rapporto ad un altro**; e così non importano composizione nel soggetto a cui si attribuiscono, come spiega **Boezio** nello stesso libro.

Iª q. 30 a. 1, ad 4 argumentum

Il numero è di due specie, e cioè il numero puro e semplice, in astratto, p. es., due, tre, quattro; e il numero delle cose numerate, come due uomini, o due cavalli. Se dunque nelle cose divine il numero si prende in senso assoluto e in astratto, nulla impedisce che in esso ci sia un tutto e delle parti; ma allora questi non esistono che nel nostro modo di concepire, giacche il numero assoluto non esiste che nella nostra mente, Se invece si prende il numero concreto delle cose numerate, allora nelle creature si verifica che **l'unità è parte di due**, e di tre, come, p. es., un uomo è parte di due uomini e due di tre; **ma non si verifica in Dio, perché il Padre è grande quanto tutta la Trinità**, come si spiegherà in seguito.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in Dio vi siano **più di tre persone**.

Iª q. 30 a. 2, arg. 1

Infatti: La **pluralità delle persone** in Dio, come si è detto, è data dalla **pluralità delle proprietà relative**. Ma queste, come si è visto, sono quattro, cioè la **paternità**, la **filiazione**, **la comune spirazione** e la **processione**. Perciò in Dio si hanno quattro persone.

Iª q. 30 a. 2, arg. 2

In Dio la **natura** non differisce dalla **volontà** più che dall'**intelletto**. Ma in Dio la persona che come amore procede per azione di volontà è diversa da quella che come **figlio** procede per processione naturale [o **generazione**]. Perciò anche quella, che procede come **Verbo** per **azione intellettuale** è diversa da quella che procede come Figlio per generazione. E così si ha di nuovo che in Dio vi sono più di tre persone.

Iª q. 30 a. 2, arg. 3

Nelle creature quelle che sono superiori alle altre hanno anche un numero maggiore di operazioni intrinseche: l'uomo, p. es., in confronto degli animali ha in più l'intendere e il volere. Ma Dio è infinitamente superiore alle creature. Quindi in lui si ha non solo la persona che procede per l'operazione della volontà, e quella che procede per azione dell'intelletto, ma [un'infinità di altre che procedono] per infinite altre azioni. **Perciò in Dio vi è un numero infinito di persone.**

Iª q. 30 a. 2, arg. 4

Che il Padre si comunichi in modo infinito producendo una persona divina proviene dalla sua infinita bontà. Ma anche nello Spirito Santo c'è una bontà infinita. **Perciò anche lo Spirito Santo produce una persona divina, e questa un'altra, e così all'infinito.**

Iª q. 30 a. 2, arg. 5

Tutto ciò che è compreso sotto un numero determinato, è misurato; il numero infatti è una misura. Ma le persone divine sono incommensurabili, come risulta da **S. Atanasio**: «immenso il Padre, immenso il Figlio, immenso lo Spirito Santo». Perciò non sono contenute sotto il numero tre.

Iª q. 30 a. 2. SED CONTRA:

Dice **S. Giovanni 1, 5-7**: «Sono tre che rendono testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo». E se uno domandasse; «Tre che cosa?» si risponde: «Tre persone», come dice **Agostino**. Perciò in Dio ci sono solo tre persone.

Iª q. 30 a. 2. RESPONDEO:

In Dio, stando a quanto abbiamo detto, si devono ammettere solo tre persone. Si è dimostrato, infatti, *[a. 1]* che **più persone sono più relazioni sussistenti**, tra loro realmente distinte, Ora, tra le relazioni divine **non si ha la distinzione reale se non in ragione dell'opposizione relativa**. Perciò due relazioni tra loro contrapposte devono appartenere a due persone, e se esse non sono contrapposte appartengono necessariamente alla stessa persona. Perciò la **paternità** e la **filiazione**, essendo tra loro contrapposte, necessariamente appartengono a **due distinte persone**. Quindi la paternità sussistente e la persona del **Padre**, e la filiazione sussistente e la persona del **Figlio.** Le altre due relazioni non si contrappongono né all'una né all'altra *[relazione: paternità o filiazione, inoltre],* ma soltanto tra loro, Quindi è impossibile che *[le due relazioni]* appartengano tutte e due alla medesima persona. Perciò è necessario o che una appartenga ad ambedue le suddette persone, oppure che una convenga alla prima e l'altra alla seconda. Però non è possibile che la processione appartenga al Padre e al Figlio o anche a uno solo di loro: perché se la persona che genera e quella che è generata procedessero dalla persona che spira, ne verrebbe che la processione dell'intelletto dovrebbe derivare dalla processione dell'amore; la qual cosa è in contrasto con quanto fu detto sopra *[q.27, a.3, ad 3]*. Resta dunque che **la spirazione**

spetta e alla persona del Padre e a quella del Figlio non avendo nessuna opposizione relativa né alla paternità né alla filiazione. Di conseguenza è necessario che **la processione convenga ad un'altra persona, chiamata Spirito Santo**, che, come si è detto *[q.27, a.4]*, **procede come amore**. In Dio dunque ci sono solo tre persone, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

[Evidentemente questi ragionamenti non intendono dimostrare il mistero che la Chiesa ci propone a credere, cioè l'esistenza di tre persone distinte in un solo e unico Dio perché

" Matto è chi spera che nostra ragione
possa trascorrere la infinita via,
che tiene una sostanza in tre persone.
(Purgatorio, III, 34-36)

Essi servono tuttavia a farci vedere che il mistero della Santissima Trinità non è un assurdo e che i dati della Rivelazione sono fra loro coerenti.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 30 a. 2, ad 1 argumentum

Sebbene le **relazioni** in Dio siano **quattro**, tuttavia una di esse, cioè la **spirazione**, non è attribuita separatamente alla persona del Padre e a quella del Figlio *[come la paternità e la filiazione]*, ma **conviene a tutte e due insieme.** E così, sebbene sia una relazione, tuttavia non si chiama proprietà perché non conviene ad una persona soltanto, e neppure relazione personale, cioè costitutiva di persona. Invece le **tre relazioni** di **paternità**, **filiazione** e **processione**, si dicono **proprietà personali, perché costituiscono le persone**; poiché la paternità è la persona del Padre, la filiazione è la persona del Figlio e la processione è la persona del procedente Spirito Santo.

Iª q. 30 a. 2, ad 2 argumentum

Ciò che **procede intellettualmente** come verbo [mentale], procede per via di **somiglianza**, allo stesso modo di ciò che procede per **generazione** , e per questo si è detto sopra che la processione del Verbo divino è la stessa generazione naturale. L'amore invece, in quanto amore, non procede come simile al principio da cui procede, (sebbene in Dio l'amore, in quanto divino, sia coessenziale): **perciò in Dio la processione dell'amore non si dice generazione.**

Iª q. 30 a. 2, ad 3 argumentum

L'uomo, essendo più perfetto degli altri animali, ha, in confronto a questi, un maggior numero di operazioni intrinseche, solo perché tale perfezione deriva da una **complessità** [di **elementi**]. Per questo gli **angeli** che sono più perfetti dell'uomo, ma anche più semplici, hanno un **numero minore di operazioni** intrinseche: poiché non c'è in loro né l'**immaginazione**, né **la sensazione** né altra operazione del genere. **In Dio invece realmente**

non c'è che una sola operazione, che è la sua stessa essenza. Come poi in lui ci siano due processioni distinte è stato già spiegato *[q.27, aa. 3, 5].*

Iª q. 30 a. 2, ad 4 argumentum

L'argomento varrebbe se lo Spirito Santo avesse una bontà numericamente distinta da quella del Padre: perché allora sarebbe necessario che per la sua bontà producesse, come il Padre, un'altra persona divina**. Ma una e identica è la bontà del Padre e dello Spirito Santo**. E tra loro non c'è altra distinzione che quella dovuta alle relazioni personali. Perciò quell'unica bontà conviene allo Spirito Santo, come ricevuta, e al Padre come principio da cui viene comunicata. - Questa opposizione poi di relazioni non consente che con la relazione dello Spirito Santo si trovi quella di principio rispetto ad altra persona divina: perché è proprio lui a procedere dalle altre persone che possono essere in Dio.

Iª q. 30 a. 2, ad 5 argumentum

Se si considerano i numeri in astratto, che esistono solo nella mente, [allora è vero che] un numero non indeterminato è misurato dall'unità. Se invece si considera il numero concreto delle persone divine, non si può affermare che esso sia misurato: perché come si dirà in seguito, **la grandezza delle tre persone è sempre la medesima realtà**; difatti una cosa non si misura con se stessa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i termini numerici pongano qualche cosa in Dio.

[Nel secolo XIII il quesito era di attualità: Pietro Lombardo aveva affermato che i termini numerici applicati a Dio avevano soltanto un significato negativo. Quindi essi non avrebbero posto niente, ma avrebbero invece negato la divisione o la pluralità. Altri maestri lo avevano contraddetto suscitando lunghe dispute intorno al concetto di unità e di numero. San Tommaso dovette risolvere efficacemente il problema fin dai primi anni del suo insegnamento a Parigi e ritornarvi più volte negli anni successivi.]

Iª q. 30 a. 3, arg. 1

Infatti: L'unità di Dio è la sua essenza. Ora, ogni numero è unità ripetuta, Perciò ogni temine numerico in Dio significa l'essenza. Dunque essa pone qualche cosa in lui.

Iª q. 30 a. 3, arg. 2

Ciò che si attribuisce a Dio e alle creature conviene in modo più eminente a Dio che alle creature. Ma i termini numerici pongono qualche cosa nelle creature. Dunque a maggior ragione in Dio.

Iª q. 30 a. 3, arg. 3

Se i termini numerici non pongono nulla in Dio ma si usano soltanto in senso negativo, quasi che con la pluralità si voglia negare l'unità, e con l'unità la pluralità; ne seguirebbe un **circolo vizioso** che confonde la mente e non ci accerta di nulla, e questo è inammissibile. Dunque i termini numerici pongono qualcosa in Dio.

Iª q. 30 a. 3. SED CONTRA:

Dice **S. Ilario**: «Professare il consorzio» [divino], che equivale a una confessione di pluralità «esclude l'idea dell'isolamento e della solitudine». E **S. Ambrogio** afferma: «Quando diciamo che Dio è uno, l'unità esclude la pluralità degli dèi, ma non pone in Dio alcuna quantità». Da ciò si vede che questi termini sono usati in senso negativo, non in senso positivo.

Iª q. 30 a. 3. RESPONDEO:

Il Maestro [delle Sentenze] **Pietro Lombardo** ammette che i termini numerici non pongono nulla ma soltanto escludono qualche cosa in Dio. Altri invece dicono il contrario.

Per mettere in chiaro la cosa si osservi che qualsiasi pluralità è effetto di una divisione. Ora, vi sono **due tipi di divisione**:

- Uno è quello **materiale** che si ha dividendo una **quantità** continua: e da questo sorge il numero che è una delle specie in cui si suddivide la quantità. E un simile numero non si dà che nelle cose materiali dotate di quantità.

- L'altra è la divisione **formale,** che risulta da forme diverse e opposte: conseguenza di questa divisione è la pluralità, la quale non è limitata ad un genere, ma appartiene ai trascendentali, in quanto **l'ente può essere uno e molteplice**. Nelle cose immateriali si trova soltanto questa pluralità.

*[Nel linguaggio della scolastica, si dicono **trascendentali** diverse proprietà o attributi, che sono al di sopra di tutte le categorie, sorpassando in estensione tutti quanti i generi (transcendunt omne genus), I **Trascendentali sono le proprietà universali dell'essere**. Tommaso d'Aquino (Quaestiones de veritate, q. 1, art. 1) enumera sei concetti trascendentali, **l'ens, e le cinque proprietà che lo caratterizzano** in quanto tale (dette poi, nella filosofia scolastica, **transcendentalia entis**): **res**, **aliquid**, **unum**, **verum**,* **bonum (**poiché res non significa se non l'essere preso assolutamente e aliquid implica l'unum i trascendentali si riducono a tre: l'**unum** (uno: esso è intrinsecamente non contraddittorio,), **verum** (vero: Il vero è un trascendentale dell'ente nel senso che ogni ente e intelligibile. Ma ciò può dirsi in due sensi: per affermare che esiste una verità antologica e dall'altro per affermare che esiste una verità logica che è l'adeguazione della nostra mente all'oggetto.) e **bonum** (bene: tutto ciò che è, è anche buono perché è frutto della bontà diffusiva di Dio.). *Il trascendentale si distingue dall'universale logico, il quale si attribuisce ai suoi inferiori unicamente per quanto essi hanno in comune (per es., «animale» dice qualcosa di comune a «razionale» e a «non razionale», ma niente di ciò che è loro proprio), mentre il t. si attribuisce a tutti i suoi inferiori (specie e individui), non solo in ciò che essi hanno in comune, ma altresì in ciò che hanno di proprio. Quando, per es., si afferma di Socrate che è un ente, vi si includono formalmente, anche se implicitamente, tutte le determinazioni proprie, compresa l'individualità, di Socrate.]*

-Alcuni dunque non badando che alla pluralità che è specie della quantità discreta e vedendo che questa in Dio non c'è, stimarono che i **termini numerali in Dio** non ponessero ma soltanto **escludessero qualche cosa**.

- Altri invece, avendo di mira questa stessa pluralità [quantitativa] affermarono che, come la **scienza** si pone **in Dio** solo **secondo la sua natura specifica**, ma non secondo la natura del genere [cui appartiene], **perché in Dio non esistono qualità**, **allo stesso modo si porrebbe in Dio il numero secondo la natura propria di numero**, **ma non secondo quella del genere cui appartiene, cioè della quantità.**

- Noi invece diciamo che **i termini numerici, in quanto vengono applicati a Dio,** non derivano dal numero che forma una delle specie della quantità; perché allora si attribuirebbero a Dio solo in senso metaforico, come le altre proprietà dei corpi, quali la larghezza, la lunghezza e simili**:** ma **derivano dal numero preso come trascendentale. Tale numero sta alle cose cui si attribuisce come l'uno, che si identifica con l'ente, sta all'ente.** Ora, come si è detto sopra parlando dell'unità di Dio, l'unità non aggiunge all'ente altro che la negazione della divisione; poiché uno significa ente **indiviso**. **Perciò di qualsiasi cosa esso si predichi, significa che quella cosa è indivisa:** come quando si dice che l'uomo è uno, si intende che la sua natura o sostanza è indivisa. Per la stessa ragione, quando si parla di un numero di cose, il numero così indicato significa quelle date cose e la loro rispettiva indivisione. - Invece il numero, che è una delle specie della quantità, indica un determinato accidente che si aggiunge all'ente [numerato]: e così si dica dell'unità che è principio del numero.

In Dio dunque i termini numerali significano le cose cui si attribuiscono e null'altro aggiungono che una negazione come abbiamo spiegato: e in ciò ha ragione il Maestro delle Sentenze. Così quando diciamo che **è una l'essenza**, l'unità significa che **l'essenza è indivisa**; quando diciamo che è **una la persona** [l'unità], significa la **persona indivisa**; quando poi diciamo: vi sono **più persone**, si indicano le stesse persone e le loro **rispettive indivisioni;** poiché è proprio del numero essere composto di unità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 30 a. 3, ad 1 argumentum

L'unità, essendo uno dei trascendentali, è un **termine più universale che sostanza e relazione**: lo stesso si dica della pluralità. Perciò in Dio può indicare e la sostanza e la relazione, secondo che si aggiunge all'una o all'altra. Tuttavia con questi termini [unità e pluralità], stante il loro significato proprio, si aggiunge all'essenza ed alla relazione la negazione della divisione, come si è spiegato.

Iª q. 30 a. 3, ad 2 argumentum

La pluralità che nelle **creature aggiunge qualcosa** [di **accidentale**] è quella quantitativa, che non si applica a **Dio**; ma [a Dio si può applicare] solo quella **trascendentale**, **la quale, alle cose cui si attribuisce, non aggiunge che l'indivisione di ciascuna.** E questa è la pluralità che si attribuisce a Dio.

Iª q. 30 a. 3, ad 3 argumentum

L'unità non esclude la pluralità ma la divisione, la quale, concettualmente, è prima dell'unità e della pluralità. E la pluralità, a sua volta, non esclude l'unità, ma la divisione delle cose che la compongono. Di tutto questo si è già trattato parlando della unità di Dio. È da notare però che i testi portati in contrario non provano a sufficienza l'asserto, perché sebbene sia vero che con la pluralità si esclude la solitudine e con l'unità la pluralità degli dèi, non ne segue tuttavia che con quei nomi si significhi solo tale negazione. Infatti dicendo bianco si esclude il nero; tuttavia col termine bianco non si indica soltanto l'esclusione dal nero.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il nome persona non possa essere comune alle tre persone.

Iª q. 30 a. 4, arg. 1

Infatti: Soltanto l'**essenza** è comune alle tre persone. Ma il nome **persona** direttamente non significa l'essenza. Dunque non può essere comune a tre soggetti.

Iª q. 30a. 4, arg. 2

Comune è l'opposto di **incomunicabile**. Ma è essenziale al concetto di persona di essere incomunicabile, come appare dalla surriferita definizione di persona data da Riccardo di S. Vittore. Dunque il nome persona non è comune a tutte e tre.

Iª q. 30 a. 4, arg. 3

Se [persona] è comune a tutte e tre, tale **comunanza** o è **reale** o **concettuale**. Non può essere reale: perché allora le tre persone non sarebbero che una sola. E neppure può essere [soltanto] concettuale: perché in questo caso persona sarebbe un universale, mentre in Dio non c'è né universale né particolare, né genere, né specie, come si è dimostrato. Perciò il nome persona non può essere comune alle tre persone.

Iª q. 30 a. 4. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**, che, quando si chiedeva; «Tre che cosa?», si è risposto; «Tre persone», perché ciò che va sotto il nome di persona è ad essi comune.

Iª q. 30 a. 4. RESPONDEO:

Lo stesso modo di parlare dimostra che il nome persona è comune a tutte e tre, difatti diciamo le tre persone come quando diciamo tre uomini affermiamo chiaramente che uomo è comune a tutti e tre. Però è chiaro che non si tratta di una comunanza di ordine reale simile a quella per cui un'unica essenza è comune a tutte e tre; perché ne seguirebbe che come vi è **un'unica essenza** per le tre persone così vi sarebbe **un'unica persona.**

[Un'unica essenza uomo >> tre uomini/persona, distinti realmente dalla materia.
Un'unica essenza dio >> una sola persona mancando la materia individualizzante.]

Circa il genere di questa **comunanza** gli studiosi proposero diverse opinioni:

- Alcuni dissero che è una **comunanza di negazione**; perché nella definizione di persona si usa il termine **incomunicabile.**

- Altri affermarono che è una **comunanza di intenzione [logica]**; perché nella definizione di persona si pone il termine **individuo**, come chi dicesse che tanto al cavallo che al bue è comune la **specie**.

Ambedue queste spiegazioni sono da rigettarsi, perché il **nome persona non esprime negazione né intenzione [logica], ma una realtà.**

Perciò bisogna considerare che anche parlando dell'uomo il nome **persona** è nome comune di **comunanza concettuale**, non però come il genere e la specie, ma **come individuo indeterminato** *[un modo di essere]*. Infatti i **nomi** dei generi e delle specie, come uomo e animale, sono usati per significare espressamente le **essenze** [universali o] comuni, e non già le **intenzioni [logiche]** di tali nature, intenzioni indicate invece dai **termini** genere e specie. Ma individuo indeterminato come, p, es., un uomo, significa la natura [in genere] con quel modo di essere che conviene ai singolari, cioè come sussistente e distinta da ogni altra; mentre col nome del singolare determinato si indica in particolare ciò che lo distingue: p. es., col nome Socrate [si indicano] questa carne e queste ossa. Con questa differenza però che un **uomo** significa la natura, ossia l'**individuo** come **natura,** ma col modo di essere che compete ai singolari: invece il nome **persona** non si usa per significare l'individuo come natura, ma per indicare il **soggetto** che sussiste in tale natura *[un modo di essere]*.

*[**uomo/animale/mammifero** >> essenze/natura dell'ente. Universali che hanno l'essere nei singoli soggetti della stessa natura.*
***Genere/specie** >> termini/intenzioni logiche*
***persona** >> **modo di essere** di un soggetto come individuo indeterminato comune ad altri soggetti (**comunanza concettuale**) di cui l'essenza ha specificato la natura di uomo. Determinazione di significato/universale di sola apparenza, privi di essere.*
***nome proprio** >> soggetto determinato]*

Ora, è comune alle tre persone divine, secondo una comunanza concettuale, di sussistere ciascuna nella natura divina distinte l'una dall'altra. Perciò **il nome persona è comune alle tre divine persone secondo una comunanza concettuale.**

*[La **persona** è comune al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo non già per una comunanza di **realtà** (essenza), né per comunanza di **ragione** (propria degli universali), bensì comune di quella comunanza che compete ai concetti **indeterminati**, in quanto esprime **il modo di essere incomunicabile** nella natura divina, modo che conviene ugualmente alle tre persone che sarà determinato dalle proprietà nozionali. Con tale distinzione San Tommaso risolve il problema della differenza che passa tra l'universale propriamente detto (genere specie), e l'universale di sola apparenza (l'indeterminato). Il vero universale riguarda più cose e quindi si predica di più soggetti inferiori i quali differiscono per il loro **diverso essere** e nei quali gli universali hanno l'essere. L'universale di sola apparenza invece riguarda e si predica di più inferiori che sono semplici sue determinazioni di significato. Gli inferiori dei veri universali sono le cose esistenti; gli inferiori degli universali apparenti o degli indeterminati non si distinguono dai rispettivi oggetti altro che per un gioco di logica, senza fondamento nella realtà.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 30 a. 4, ad 1 argumentum

Quell'argomento vale per la comunanza d'ordine reale.

Iª q. 30 a. 4, ad 2 argumentum

Sebbene la **persona** sia incomunicabile, tuttavia **il modo di esistere** incomunicabilmente **può essere comune a più soggetti.**

Iª q. 30 a. 4, ad 3 argumentum

Quantunque questa sia una comunanza d'ordine logico e non di ordine reale, non ne segue però che in Dio abbia luogo l'universale e il particolare, il genere e la specie:

- sia perché neppure parlando dell'uomo la comunanza del temine **persona** è comunanza di **genere** o di **specie**;

- sia perché **le persone divine hanno un solo [e medesimo] essere**: mentre il genere e la specie e qualsiasi universale si predicano di più cose differenti nell'essere.

Modi di esprimere l'unità e la pluralità in Dio

Prima parte, Questione 31

Proemio

Consideriamo ora, dopo quanto si è detto, i modi di esprimere l'unità e la pluralità in Dio. E su tale argomento si pongono quattro quesiti;

1. Sul nome stesso di Trinità.
2. Se si possa dire: il Figlio è un altro rispetto al Padre;
3. Se a un termine essenziale si possa aggiungere una voce restrittiva [p. es. solo] che esclude altri;
4. Se tale aggiunta si possa fare ai termini personali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non ci sia trinità.

Iª q. 31 a. 1, arg. 1

Infatti: Ogni nome in Dio significa **essenza** o **relazione**.

- ma il termine trinità non significa l'**essenza** perché altrimenti si potrebbe predicare delle singole persone;

- e non significa neppure le **relazioni**: perché non è un termine relativo. Dunque il termine trinità non si deve usare parlando di Dio.

Iª q. 31 a. 1, arg. 2

Il termine **trinità**, significando una moltitudine, è un **nome collettivo**. Ora, nessun nome simile si addice a Dio; perché l'unità espressa dal nomi collettivi è **minima**, mentre in Dio c'è **l'unità massima**, Quindi il termine trinità non deve usarsi parlando di Dio.

Iª q. 31 a. 1, arg. 3

Tutto ciò che è trino è triplice. Ma in Dio non si dà triplicità; perché questa è una specie di disuguaglianza. Perciò non c'è neppure trinità.

Iª q. 31 a. 1, arg. 4

Tutto ciò che è in Dio partecipa dell'unità dell'essenza divina, essendo Dio la sua stessa essenza. Se dunque in Dio ci fosse trinità. questa dovrebbe essere nell'unità stessa della essenza divina. E così vi sarebbero in Dio tre unità essenziali: il che è eretico.

Iª q. 31 a. 1, arg. 5

In tutto ciò che si dice di Dio il concreto si può predicare dell'astratto: la deità è Dio, la paternità è il Padre. Ma la trinità non si può dire trina: perché allora in Dio ci sarebbero nove entità reali; e questo è falso. Dunque parlando di Dio non si deve usare il termine trinità.

Iª q. 30 a. 1. SED CONTRA:

Dice **S. Atanasio**, che «si deve venerare l'unità nella trinità e la trinità nell'unità».

Iª q. 30 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **trinità** in Dio significa un determinato **numero di persone**. Perciò come si ammette la pluralità delle persone, così si deve ammettere la loro trinità; perché ciò che la ***pluralità*** indica in modo indeterminato, [lo stesso, ma] in modo determinato, lo significa ***trinità***.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 31 a. 1, ad 1 argumentum

Il termine trinità secondo la sua **etimologia** pare che significhi davvero **l'unità di essenza delle tre persone**, giacché trinità suona come **trium unitas** *[unità di tre]* Però, secondo il significato proprio della parola, esprime piuttosto il numero delle persone di un'unica essenza. E per questo non possiamo dire che il Padre sia trinità, perché non è tre persone. Non significa però le **relazioni stesse delle persone**, ma piuttosto **il numero delle persone** così riferite l'una all'altra. Da ciò deriva che trinità, in forza del suo significato, non appartiene al genere dei termini relativi.

Iª q. 31 a. 1, ad 2 argumentum

Il nome collettivo include nel suo significato due elementi cioè la **pluralità dei soggetti**, e una **certa unità di un ordine** qualsiasi; infatti popolo è una moltitudine di uomini compresi sotto un certo ordine. Ora quanto al primo elemento il termine trinità rientra nei nomi collettivi: quanto al secondo ne differisce, perché nella trinità divina non c'è solo **unità di ordine,** ma anche **unità di essenza**.

Iª q. 31 a. 1, ad 3 argumentum

Trinità è **nome assoluto**: perché significa il numero ternario delle persone. Triplicità invece significa un **rapporto di disuguaglianza** : perché, come si ricava dall'Aritmetica di Boezio, è una delle specie di disuguaglianza. Perciò in Dio non c'è triplicità ma trinità.

[triplicità=presenza o intervento di tre elementi o parti. Formato di tre elementi, di tre parti, anche disuguali]

Iª q. 31 a. 1, ad 4 argumentum

Nella trinità divina c'è il numero e ci sono le persone numerate. Quando dunque diciamo trinità nell'unità, non poniamo il numero nell'unità dell'essenza, quasi che questa sia tre volte una, ma poniamo le persone numerate nell'unità della natura, come quando diciamo che i soggetti di una natura sono in quella natura. Viceversa parliamo di unità nella trinità, come di una data natura nei suoi soggetti.
[In un triangolo ponendo tre angoli non si moltiplica il triangolo per tre]

Iª q. 31 a. 1, ad 5 argumentum

L'espressione la trinità è trina, in ragione del numero che vi è implicito indica che tale numero si moltiplica per se stesso, dato che trino include già la molteplicità delle cose a cui si applica. Perciò **non si può dire che la trinità è trina**: perché, se la trinità fosse trina, ne verrebbe che vi sarebbero tre suppositi in ciascuno dei quali si troverebbe la trinità; come dall'espressione, Dio è trino, ne segue che tre sono i suppositi della deità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il Figlio non sia **altro** rispetto al Padre.

Iª q. 31 a. 2, arg. 1

Infatti: **Altro** è termine relativo indicante **diversità di sostanza**. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, sembra che sia diverso dal Padre; ma ciò è contrario a **S. Agostino** il quale afferma che con l'espressione tre persone «non vogliamo intendere alcuna diversità».

Iª q. 31 a. 2, arg. 2

Tutti quelli che si distinguono per essere tra loro altri e altri, differiscono in qualche cosa. Se dunque il **Figlio** è un altro rispetto al Padre, ne segue che **è differente dal Padre**. Ora, questo è contrario a quanto dice **S. Ambrogio**: «il Padre e il Figlio sono una stessa cosa nella deità, e non c'è tra loro differenza di sostanza né alcun'altra diversità».

Iª q. 31 a. 2, arg. 3

Alieno [**estraneo**] deriva dal latino alius [altro]. Ma il Figlio non è alieno rispetto al Padre: infatti S. Ilario afferma che nelle persone divine «non c'è nulla di diverso, nulla di alieno, nulla di separabile». Perciò il Figlio non è un altro rispetto al Padre.

Iª q. 31 a. 2, arg. 4

Alius [altro] e **aliud [altra cosa]** hanno lo stesso significato e differiscono solo per il genere diverso. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, pare che sia anche un'altra cosa rispetto al Padre.

Iª q. 31 a. 2. SED CONTRA:

Alius [altro] e **aliud** [altra cosa] hanno lo stesso significato e differiscono solo per il genere diverso. Se dunque il Figlio è un altro rispetto al Padre, pare che sia anche un'altra cosa rispetto al Padre.

Iª q. 31 a. 2. RESPONDEO:

Siccome, al dire di **S. Girolamo**, col parlare impreciso si finisce col cadere nell'eresia, parlando della SS. Trinità bisogna procedere **con cautela e modestia**: perché, secondo S. **Agostino**, «in nessun altro soggetto l'errore è più pericoloso, né la ricerca più faticosa, né più fruttuosa la scoperta». Quando trattiamo della Trinità dobbiamo evitare, stando nel giusto mezzo, due opposti errori: quello di **Ario**, che ammetteva con la **trinità delle persone anche una trinità di nature**; e quello di **Sabellio** che ammetteva **l'unità di natura oltre l'unità di persona.**

- Per sfuggire all'errore di **Ario** dobbiamo evitare, parlando di Dio,

+ i termini **diversità** e **differenza** per non compromettere **l'unità dell'essenza**; possiamo invece usare il termine ***distinzione,*** data l'opposizione relativa [delle persone]. Per cui, se in qualche testo autentico della Scrittura ci imbattiamo nelle parole diversità e differenza applicate alle persone divine, le dobbiamo intendere come significanti distinzione.

+ Per non ledere la **semplicità dell'essenza divina** sono da evitare i termini **separazione** e **divisione**, propria di un tutto suddiviso in parti.

+ Per non compromettere l'**uguaglianza** è da evitare la parola **disparità.**

+ E infine per non sopprimere la **somiglianza** si devono evitare i termini **alieno e discrepante**.

S. Ambrogio infatti dice che nel Padre e nel Figlio «vi è un'unica divinità senza discrepanza». E **S. Ilario**, come si è riferito, afferma che in Dio «non c'è nulla di alieno e niente di separabile».

- Per non cadere poi nell'errore di **Sabellio** dobbiamo evitare

+ il termine **singolarità** al fine di non negare la **comunicabilità dell'essenza divina**; tant'è vero che, secondo **S. Ilario**, «è sacrilegio dire che il Padre e il figlio è un Dio singolare [isolato]».

+ Dobbiamo anche evitare il termine **unico** per non escludere il **numero delle persone**: onde **Ilario** afferma che «da Dio si esclude il concetto di singolarità e unicità». Possiamo tuttavia dire unico Figlio: perché in Dio non ci sono più Figli; non possiamo però dire unico Dio; perché la deità è comune a più [persone].

+ Schiviamo anche l'aggettivo **confuso** per non togliere **l'ordine di natura tra le persone**: cosicché **S. Ambrogio** può affermare: «Né ciò che è uno può essere confuso, né molteplice ciò che non ammette differenza».

+ Si deve anche evitare il termine **solitario**, per non distruggere **la società delle tre persone,** Per questo Ilario dice: «Dobbiamo confessare che Dio non è solitario né diverso».

Ora il termine **alius [altro], usato al maschile**, non importa che la distinzione del soggetto; perciò possiamo benissimo dire che il Figlio è un altro rispetto al Padre: perché è un altro soggetto della natura divina, come è un'altra persona e un'altra ipostasi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 31 a. 2, ad 1 argumentum

Altro, poiché suona come un nome individuale, sta a indicare un soggetto: perciò a giustificarne l'uso basta la **distinzione di sostanza** presa nel significato di ipostasi o persona. **La diversità** invece richiede la distinzione di sostanza presa nel senso di essenza [o natura]. Perciò non possiamo dire che il Figlio è diverso dal Padre, quantunque sia un altro rispetto al Padre.

Iª q. 31 a. 2, ad 2 argumentum

La *differenza* importa una distinzione di forma. Ora, in Dio c'è solo una forma, come è chiaro dalle parole di **S. Paolo**, **Filippesi, 2, 6** [che, parlando del Figlio, dice]: «il quale, sussistendo nella forma di Dio...». Perciò l'aggettivo differente propriamente non può convenire a Dio, come risulta dal testo riportato [nell'argomento]. - Tuttavia il **Damasceno**, parlando delle cose divine, usa il termine differenza, in quanto le proprietà relative si possono indicare come forme [differenti]: e perciò afferma che le ipostasi non *differiscono* tra di loro per la sostanza ma per delle proprietà determinate. Però [in questo caso] ***differenza*** è presa nel senso di **distinzione**, come si è spiegato.

Iª q. 31 a. 2, ad 3 argumentum

Alieno è ciò che è **estraneo e dissimile**, Ma non è incluso tale significato nella voce altro; perciò diciamo che il Figlio è un altro rispetto al Padre, sebbene non si possa affermare che sia alieno.

Iª q. 31 a. 2, ad 4 argumentum

Il neutro è un genere indeterminato, invece il maschile, come pure il femminile, è determinato. Per questo giustamente si usa il **neutro** per indicare l'**essenza** che è comune, e il **maschile** o il femminile per indicare un **soggetto determinato di quella natura**. Per questo, anche parlando dell'uomo, se si chiede, chi è questo ?, si risponde, Socrate che è nome di un supposito; se invece si domanda, che cosa è questo?, si risponde, un animale ragionevole e mortale.
Siccome in Dio la distinzione riguarda le persone e non l'essenza, perciò diciamo che il **Padre è alius** [altro] rispetto al Figlio, **ma non aliud** [cioè altra cosa]: e all'opposto diciamo che **essi sono unum** [una stessa cosa] **ma non unus** [un solo soggetto].

ARTICOLO 3:

VIDETUR Che in Dio **ai termini essenziali** non si possa aggiungere la voce restrittiva **solo.**

Iª q. 31 a. 3, arg. 1

Infatti: Secondo il **Filosofo**, solo è «chi non è con altri». Ma Dio è con gli Angeli e con le anime sante; perciò non possiamo dire che Dio è solo.

Iª q. 31 a. 3, arg. 2

Tutto ciò che in Dio si aggiunge a un termine essenziale, si può attribuire tanto alle singole persone che a tutte e tre insieme: difatti, siccome con verità si può dire che Dio è sapiente, così possiamo dire; il Padre è Dio sapiente e la SS. Trinità è Dio sapiente. Ora, **S. Agostino** afferma: «va presa in considerazione la sentenza la quale dice che il Padre non è il solo vero Dio». **Dunque non si può dire Dio solo.**

Iª q. 31 a. 3, arg. 3

Se la voce solo si aggiunge ad un termine essenziale, ciò si fa in rapporto ad un predicato o personale o essenziale. Ora, non [si può aggiungere] rispetto ad un predicato personale: infatti la proposizione, **Dio solo è Padre**, è falsa, perché anche l'uomo è padre. E neppure rispetto ad un predicato essenziale. Perché se fosse vera la proposizione, **Dio solo crea**, sarebbe vera anche quest'altra, il Padre solo crea, perché tutto ciò che si può dire di Dio si può dire anche del Padre. Ma quest'ultima proposizione è falsa perché anche il Figlio è creatore. Dunque, parlando di Dio, **la voce *solo* non si può aggiungere ad un termine essenziale.**

Iª q. 31 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo, 1Timoteo, 1, 17 dice: «Al re dei secoli, al solo immortale e invisibile Iddio [onore e gloria per i secoli dei secoli]».

Iª q. 31 a. 3. RESPONDEO:

La voce **solo** si può prendere come categorematica e come sincategorematica. Si dice

- **categorematica** quella parola che **in modo assoluto afferma di un soggetto il suo significato**: p. es., bianco è così affermato dell'uomo nell'espressione l'uomo è bianco. Se dunque la voce ***solo*** si prende in questo senso, in Dio non si può assolutamente aggiungere a nessun termine: perché ne affermerebbe **la solitudine in senso assoluto**, e così Dio sarebbe solitario; il che è contro quanto abbiamo già spiegato. – Si dice

- **sincategorematica** quella voce che **regola il rapporto del predicato col soggetto**, come tutto o nessuno. Così è per la voce ***solo***: perché **esclude ogni altro soggetto dalla partecipazione di quel predicato**. Come quando si dice, solo Socrate scrive, non si vuole intendere che Socrate sia solitario, ma che nessuno gli è compagno nello scrivere;

quantunque si trovi in compagnia di molti. E nulla impedisce di aggiungere ad un termine essenziale in Dio la voce solo presa in questo senso, in quanto si esclude ogni altra cosa che non sia Dio dalla partecipazione di un predicato; come nell'espressione **solo** Dio è eterno, perché nient'altro all'infuori di Dio è eterno.

*[**categorematico** agg– Nella logica formale, di termine che di per sé (cioè preso isolatamente) significa qualcosa (un individuo, una proprietà, una relazione, ecc.), in contrapposto al termine **sincategorematico**, che non ha di per sé un significato suo proprio ma lo acquista solo in unione ad altri termini (categorematici); appartengono al primo gruppo **sostantivi, verbi, aggettivi**, al secondo **pronomi, avverbî, preposizioni, congiunzioni**]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 31 a. 3, ad 1 argumentum

Sebbene gli angeli e le anime sante siano sempre con Dio, tuttavia senza la pluralità delle persone Dio sarebbe solo, cioè solitario. **La solitudine infatti non è esclusa dalla presenza di soggetti di diversa natura**: tant'è vero che si usa dire che uno è solo nel giardino, sebbene vi siano molte piante e molti animali. E nello stesso modo, nonostante la presenza degli angeli e degli uomini, si potrebbe affermare che Dio è solo, se nella natura divina non ci fossero più persone. Perciò la compagnia degli angeli o delle anime non esclude da Dio la solitudine presa in senso assoluto; e molto meno la solitudine in senso relativo, cioè in rapporto ad un predicato.

Iª q. 31 a. 3, ad 2 argumentum

Propriamente parlando, l'**aggettivo *solo*** non si riferisce al predicato, perché questo si applica come una forma; mentre [solo] si riferisce al **soggetto**, in quanto esclude altri soggetti da quello a cui è applicato. Invece l'**avverbio *soltanto***, essendo semplicemente restrittivo, può stare unito tanto col soggetto che col **predicato**. Infatti possiamo dire: soltanto Socrate corre, cioè nessun altro [corre]; ed anche: Socrate corre soltanto, cioè non fa nient'altro. Perciò, volendo parlare con proprietà, non si può dire: il Padre è il solo Dio, oppure: la Trinità è il solo Dio, a meno che non si voglia sottintendere un'aggiunta nel predicato, p. es.: la Trinità è il Dio che è il solo Dio. È in tal modo potrebbe essere vera anche la proposizione: il Padre è quel Dio il quale solo è Dio, se il pronome relativo [il quale] si riferisce al predicato [Dio] e non al soggetto [Padre]. E quando **S. Agostino afferma che non il Padre, ma la SS. Trinità è il solo Dio,** parla da espositore, come se dicesse**:** Il testo: «al re dei secoli, al solo invisibile Dio» non si deve intendere della persona del Padre ma di tutta la Trinità.

Iª q. 31 a. 3, ad 3 argumentum

In ambedue i modi l'aggettivo solo si può aggiungere ad un termine essenziale.

- Infatti la proposizione, **solo Dio è Padre, ha due significati**. Poiché Padre può indicare la **persona del Padre**; e allora la proposizione è vera, giacché l'uomo non è quella persona.

- Oppure può indicare soltanto la **relazione**, allora sì la proposizione è falsa, perché la relazione di paternità si trova, sebbene non in senso univoco, anche in altri soggetti.

- Così pure è vera anche quest'altra proposizione, **solo Dio crea**; ma non ne viene la conclusione: dunque solo il Padre. Poiché, come dicono i dialettici, la voce restrittiva coarta il termine a cui si applica ma non in modo che si possano sostituire ad esso i soggetti particolari [contenuti sotto quel termine universale]. Difatti dall'affermazione: solo l'uomo è animale razionale mortale, non si può concludere: dunque solo Socrate.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che una **voce restrittiva** si possa unire a un **termine** personale anche se il predicato è comune

Iª q. 31 a. 4, arg. 1

Infatti: Il Signore parlando al Padre dice**, Giovanni, 17, 3**: «affinché conoscano te, solo vero Dio». **Perciò il solo Padre è vero Dio.**

Iª q. 31 a. 4, arg. 2

È detto nel Vangelo**, Matteo, 11, 27**: «Nessuno conosce il Figlio fuorché il Padre», il che è come dire: solo il Padre conosce il Figlio. Ma conoscere il Figlio è una proprietà comune [a tutte le divinità]. **Dunque vale la conclusione precedente.**

Iª q. 31 a. 4, arg. 3

La voce restrittiva non rigetta quanto è racchiuso nel concetto stesso del termine a cui si unisce: tanto è vero che non ne esclude né la parte né l'universale. Difatti se dico: solo Socrate è bianco, non si può concludere: dunque la sua mano non è bianca; oppure: dunque l'uomo non è bianco. Ora, una persona è inclusa nel concetto dell'altra, il Padre, p. es,, nel concetto del Figlio e viceversa. Quindi per il fatto che si dice: il solo Padre è Dio, non si esclude il Figlio o lo Spirito Santo. E così sembra che questo modo di esprimersi sia legittimo.

Iª q. 31 a. 4, arg. 4

Inoltre la Chiesa canta: «Tu solo altissimo, Gesù Cristo».

Iª q. 31 a. 4. SED CONTRA:

La proposizione, il solo Padre è Dio, si può spiegare in due maniere, cioè: il Padre è Dio, oppure: nessun altro fuorché il Padre è Dio. Ma questa seconda è falsa: perché il Figlio, che pure è Dio, è distinto dal Padre. Perciò anche la proposizione, il solo Padre è Dio, è falsa. Lo stesso si dica di altre proposizioni simili.

Iª q. 31 a. 4. RESPONDEO:

L'espressione, **il solo Padre è Dio**, può essere intesa in più modi:

- Se l'aggettivo solo afferma la **solitudine del Padre**, la proposizione è falsa, perché allora tale aggettivo si prende in senso **categorematico**.

- Se invece si prende in senso **sincategorematico** si può di nuovo intendere in vari modi.

+*[?]* Se [solo] esclude altri dalla partecipazione della forma del soggetto, allora [la proposizione, solo il Padre è Dio] è vera; così da risultarne questo significato; **colui col quale nessun altro è Padre, è Dio.** E così la spiega **S. Agostino** quando afferma; «Diciamo solo il Padre non perché sia separato dal Figlio o dallo Spirito Santo, ma perché, dicendo così, vogliamo intendere che essi insieme con lui non sono il Padre». **Ma nel modo comune di parlare non si vuol dare questo senso,** a meno che non si sottintenda qualche cosa, come se si dicesse; quegli, che solo è detto Padre, è Dio.

+ Ma nel suo vero significato [**l'aggettivo solo] esclude altri dal partecipare al [medesimo] predicato.** E presa così, **la proposizione è falsa** se esclude altro al maschile [**alium**]: **è vera** se esclude altro al neutro [**aliud**]; perché il Figlio è un altro rispetto al Padre, ma non altra cosa, Lo stesso dicasi dello Spirito Santo.

Ma, come fu detto, siccome l'aggettivo solo propriamente riguarda il soggetto, esso tende più ad escludere alius che aliud. Perciò un tal modo di dire non si deve generalizzare, ma piamente spiegare se si trova in qualche testo autentico della Scrittura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 31 a. 4, ad 1 argumentum

- L'espressione, te solo vero Dio, non si intende del solo Padre, ma di tutta la Trinità, come spiega S. Agostino.

- Oppure se si intende della persona del Padre, non si escludono le altre persone, data l'unità dell'essenza, in quanto quel **solo esclude**, come fu detto, **solamente altro [in senso neutro**, cioè altra cosa]..

Iª q. 31 a. 4, ad 2 argumentum

E altrettanto si dica a proposito della seconda difficoltà, infatti, **data l'unità dell'essenza, quando qualcosa di essenziale si dice del Padre, non si esclude il Figlio, né lo Spirito Santo**. - Però si deve badare che nel testo riferito il termine nessuno, contrariamente a quanto potrebbe far credere la parola, non equivale a nessun uomo (perché in tal caso non ci sarebbe motivo di eccettuare la persona del Padre): ma secondo l'uso ordinario della lingua si prende in senso distributivo per qualunque natura razionale.

Iª q. 31 a. 4, ad 3 argumentum

Una voce restrittiva non esclude le varie cose che rientrano nel concetto del termine a cui si unisce, **purché esse, come le parti e l'universale, non differiscano di soggetto**. Invece il Figlio e il Padre sono due soggetti differenti: quindi il paragone non regge.

Iª q. 31 a. 4, ad 3 argumentum

Non si dice in modo assoluto che solo il Figlio è altissimo, ma che è «il solo altissimo con lo Spirito Santo, nella gloria del Padre».

Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

La nostra conoscenza delle Persone divine

Prima parte, Questione 32

Proemio

Logicamente passiamo ora a trattare della cognizione che possiamo avere delle divine Persone. E a questo riguardo si pongono quattro quesiti:

1. Se con la ragione naturale si possano conoscere le Persone divine;
2. Se si debbano attribuire alle Persone divine delle nozioni;
3. Sul numero di queste nozioni;
4. Se circa le nozioni si possano avere opinioni differenti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **con la sola ragione naturale** si possa conoscere la Trinità delle Persone divine.

Iª q. 32 a. 1, arg. 1

Infatti: I filosofi non giunsero alla cognizione di Dio che con la sola ragione naturale: ora, risulta che essi hanno detto molte cose sulla Trinità delle Persone:

- Infatti **Aristotele** afferma: "Con questo numero", cioè col tre, "ci industriamo di magnificare il Dio uno, superiore a tutte le perfezioni delle cose create".

- E **S. Agostino** riferisce: "Ed io lessi costà", cioè nei libri dei Platonici, "non con le stesse parole, ma in sostanza le stesse cose, convalidate da molte e diverse ragioni, che in principio

era il Verbo e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio", e altre simili cose egli seguita a narrare: e con tali parole si indica esattamente la pluralità delle Persone divine.

- Anche la **Glossa** (spiegando il fatto) che i maghi del faraone fallirono al terzo segno (aggiunge): cioè mancarono della cognizione della terza Persona, ossia dello Spirito Santo; dunque ne conobbero almeno due.

- Anche **Trismegisto** disse: "la monade generò la monade e rifletté in se stessa il suo calore": con le quali parole si viene a indicare la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo. Dunque con la sola ragione si possono conoscere le Persone divine.

[Mitico autore della Letteratura ermetica della tarda età ellenistica. Per letteratura ermetica si intende un gruppo di scritti di argomento filosofico-religioso che circolarono nel mondo greco-romano nei primi secoli d.C. Questi scritti facevano riferimento a una cosmogonia incentrata sulla creazione dell'uomo e sulle condizioni della sua liberazione spirituale attraverso la conoscenza.]

Iª q. 32 a. 1, arg. 2

Afferma **Riccardo di S. Vittore**: "Ritengo per indubitato che qualsiasi verità si possa provare non solo con argomenti probabili ma anche con ragioni apodittiche".

- Per tale motivo alcuni vollero provare anche la **Trinità delle Persone** appellandosi **all'infinita bontà di Dio** che (soltanto) nella processione delle Persone divine si comunica in modo infinito.

- Altri invece riuscirono a provarla rifacendosi al principio che "senza la compagnia di altri non può essere veramente giocondo il possesso di un bene qualsiasi".

- Ed anche S. Agostino spiega la Trinità delle Persone con la processione del verbo e dell'amore nella nostra anima: ed è la via che anche noi abbiamo seguito.

Perciò la Trinità delle Persone si può conoscere con la sola ragione naturale.

Iª q. 32 a. 1, arg. 3

Sarebbe inutile rivelare all'uomo quello che non si può conoscere con la ragione umana. Ma non si può dire che la divina rivelazione del mistero della Trinità sia inutile. Dunque la Trinità delle Persone divine può essere conosciuta dalla ragione umana.

Iª q. 32 a. 1. SED CONTRA:

Dice **S. Ilario**: "Non pensi l'uomo di poter penetrare con la sua intelligenza il mistero della (eterna) generazione". **E S. Ambrogio:** "È impossibile capire il mistero della generazione (divina): la mente vien meno, la voce tace". Ma, come abbiamo dimostrato, è appunto dall'origine per generazione e processione che si distinguono le Persone divine. Perciò si conclude che la Trinità delle Persone non si può conoscere con la ragione, dal momento che l'uomo non è in grado di conoscere e di raggiungere con la sua intelligenza se non ciò che offre la possibilità di una dimostrazione apodittica.

Iª q. 30 a. 1. RESPONDEO:

È impossibile giungere alla cognizione della Trinità delle Persone divine con la sola ragione naturale. Si è infatti dimostrato più sopra che l'uomo con la sola ragione non può giungere alla cognizione di Dio, se non per mezzo delle creature. Ora, queste conducono a Dio come gli effetti alle loro cause. Quindi con la ragione naturale si può conoscere di Dio soltanto quei dati che necessariamente conseguono dall'essere egli principio di tutte le cose; e su questo criterio ci siamo basati nel trattato su Dio. Ora, **la virtù creatrice è comune a tutta la Trinità**: quindi appartiene all'unità dell'essenza e non alla pluralità delle Persone. Perciò con la ragione naturale si può conoscere solo quanto fa parte dell'essenza e non ciò che appartiene alla pluralità delle Persone.

Quelli poi, che tentano di dimostrare la Trinità delle Persone con la ragione naturale, **compromettono la fede** in due modi:

- **Primo**, **ne compromettono la dignità**, poiché la fede ha per oggetto cose affatto invisibili, che superano la capacità della ragione umana. **L'Apostolo** infatti afferma **(Ebrei, 11, 1)** che "la fede è di cose che non si vedono". E altrove **(1Corinti, 2, 6)**: "Di sapienza parliamo sì tra uomini perfetti, ma è sapienza non di questo secolo, né dei principi di questo secolo; parliamo della sapienza di Dio in mistero, la sapienza nascosta".

- **Secondo**, **ne compromettono l'efficacia nell'attirare altri alla fede**. Infatti, se per indurre a credere si portano delle ragioni che non sono cogenti, ci si espone alla derisione di coloro che non credono: poiché costoro penseranno che noi ci appoggiamo su tali argomenti per credere.

Per tale motivo tutto ciò che è di fede si deve provare soltanto con i testi (della Scrittura) per coloro che la riconoscono. Per gli altri basta **difendere la non assurdità di quello che la fede insegna.** Perciò **Dionigi** ammonisce: "Se qualcuno non cede all'autorità della parola di Dio, è del tutto estraneo e lontano dalla nostra filosofia. Se invece ammette la verità della parola", cioè di quella divina, "è con noi, giacché noi pure ci serviamo di tale regola".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 32 a. 1, ad 1 argumentum

I filosofi non conobbero il mistero della **Trinità** delle divine Persone per quello che ad esse è proprio, cioè la **paternità**, la **filiazione** e la **processione**; secondo le parole dell'Apostolo: "Parliamo di sapienza divina, che nessuno dei principi di questo secolo ha conosciuto", cioè nessuno dei filosofi, come spiega la Glossa. Conobbero tuttavia alcuni attributi essenziali che si appropriano alle varie persone, come la potenza, la sapienza e la bontà che si appropriano (rispettivamente) al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo.

- Perciò l'espressione di **Aristotele**, "ci industriamo di magnificare Dio con quel numero..." non si deve intendere nel senso che egli ponesse il numero tre in Dio; ma vuole soltanto dire che gli antichi usavano il tre nei sacrifici e nelle preghiere, per una certa sua perfezione.

- Nei libri dei **Platonici** poi l'espressione, "In principio era il verbo", non sta a indicare il verbo che in Dio è persona generata: ma soltanto **il verbo che è idea astratta (e archetipa**

della realtà), secondo la quale tutte le cose furono fatte, e che si attribuisce per appropriazione al Figlio.

- Ma per quanto (i filosofi) abbiano conosciuto gli attributi appropriati alle tre persone, si dice che fallirono al terzo segno, cioè nella cognizione della terza Persona, perché **deviarono dalla bontà** che viene appropriata allo Spirito Santo, mentre, come dice **S. Paolo, Romani, 1, 21**, pur avendo conosciuto Dio, "non lo glorificarono come Dio".

- Oppure perché i Platonici ammettevano un primo essere, che chiamavano padre di tutto l'universo, e dopo di lui un'altra **sostanza a lui soggetta**, che chiamavano mente o intelletto del padre, nella quale c'erano le idee di tutte le cose, come racconta Macrobio: e invece non parlavano affatto di una terza sostanza distinta che potesse in certo qual modo corrispondere allo Spirito Santo. **Ora noi non ammettiamo che il Padre e il Figlio differiscano in tal modo per natura**: ma questo fu l'errore di **Origene** e di **Ario,** che in ciò si lasciarono guidare dai Platonici.

- Quanto poi all'affermazione di **Trismegisto**, che cioè "la monade generò la monade e rifletté in se stessa il suo calore", non è da riferirsi alla generazione del Figlio e alla processione dello Spirito Santo, ma all'origine del mondo, giacché **il Dio uno produsse un universo per l'amore di se medesimo.**

Iª q. 32 a. 1, ad 2 argumentum

Si può portare un argomento per due scopi:

- **Primo**, per provare in modo rigoroso un dato principio: a tale scopo, p. es., nelle scienze naturali si portano argomenti rigorosi per dimostrare che il moto dei cieli ha sempre una velocità uniforme.

- **Secondo**, si può portare un argomento non per dimostrare scientificamente un dato principio, ma soltanto per far vedere come siano legati intimamente al principio, posto (come assioma), gli effetti che ne derivano: così, p. es., in astronomia si ammettono gli eccentrici e gli epicicli perché, accettata questa ipotesi, si può dare ragione delle irregolarità che nel moto dei corpi celesti appaiono ai sensi: tuttavia questo argomento non è apodittico, perché forse (tali irregolarità) potrebbero spiegarsi anche ammettendo un'altra ipotesi.

- Sono del primo genere le ragioni che si portano per provare **l'unità di Dio** ed altre simili verità.

- Invece gli argomenti con i quali si vuole provare **la Trinità** appartengono all'altro genere: perché, supposta la Trinità, quelle ragioni ne mostrano la congruenza; ma non sono sufficienti a provare la Trinità delle Persone. - E questo si vede benissimo esaminando i singoli argomenti:

- Infatti, **l'infinita bontà di Dio**, si manifesta anche nella sola produzione delle **creature**: perché solo una potenza infinita è capace di produrre dal nulla. In realtà perché Dio si comunichi con infinita bontà non è necessario che da lui proceda un infinito, ma che la cosa prodotta partecipi la bontà divina secondo tutta la propria capacità.

- Così quel detto "**senza compagnia** non è del tutto giocondo il possesso di un bene" è vero quando in una persona non si trova la bontà nella sua perfezione, e quindi ha bisogno della bontà di un altro a sé associato per raggiungerne il pieno godimento.

- La somiglianza poi dell'intelletto nostro con quello divino non prova nulla in modo apodittico, perché **l'intelletto non è univoco in Dio e in noi.**

- In conseguenza di tutto questo S. Agostino dice che la fede dà la scienza, ma la scienza non dà la fede.

Iª q. 32 a. 1, ad 3 argumentum

La cognizione delle Persone divine ci è necessaria per due motivi.
- **Primo**, per avere un giusto concetto della **creazione**. Infatti dicendo che Dio ha fatto le cose mediante il Verbo, si evita l'errore di coloro i quali dicevano che Dio le ha create per necessità di natura. E con l'ammettere in Dio la processione dell'amore, si indica che non ha prodotto le creature per qualche sua indigenza o per qualche causa (a lui) estrinseca; ma solo per amore della sua bontà. Onde Mosè, dopo aver detto che "in principio Dio creò il cielo e la terra", soggiunge: "Disse Dio: Sia fatta la luce", per far conoscere il Verbo. E continua: "Vide Dio che la luce era buona", per mostrare l'approvazione dell'amore divino. E così (sta scritto) per le altre creature.
- **Secondo**, e principalmente, perché si abbia una giusta idea della **redenzione** del genere umano avvenuta con **l'incarnazione del Figlio e l'effusione dello Spirito Santo.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che in Dio non si debbano ammettere delle **nozioni.**

*[Le nozioni sono le caratteristiche che ci manifestano o rendono note le **singole persone divine mettendo in rilievo le ragioni discriminanti di ognuna**, quali sono la innascibilità, la paternità, la filiazione, la spirazione e la processione.]*

Iª q. 32 a. 2, arg. 1

Infatti: **Dionigi** scrive: "Non si deve aver l'ardire di attribuire a Dio nulla all'infuori di ciò che è espresso nella Scrittura". Ma nella Scrittura non si fa cenno delle nozioni. Perciò queste non si devono attribuire a Dio.

Iª q. 32 a. 2, arg. 2

Tutto ciò che si attribuisce a Dio appartiene o all'unità dell'essenza o alla trinità delle persone. Ora, le nozioni non appartengono né all'unità dell'essenza né alla trinità delle persone. Infatti non si predicano delle nozioni gli attributi dell'essenza, poiché non si dice che la paternità è sapiente o che crea; e neppure quelli delle persone; poiché non diciamo che la paternità genera o che la filiazione è generata. Perciò le nozioni non si devono attribuire a Dio.

Iª q. 32 a. 2, arg. 3

Poiché ciò che è **semplice** si conosce per se stesso, non gli si devono attribuire dei termini astratti (come le nozioni) che sono (soltanto) mezzi per conoscere. Ora le persone divine sono semplicissime. Non si devono dunque ammettere delle nozioni nella divinità.

Iª q. 32 a. 2. SED CONTRA:

Dice S. **Giovanni Damasceno**: "Rileviamo la differenza delle ipostasi", cioè delle persone, "dalle tre proprietà di paternità, filiazione e processione". Perciò in Dio si devono ammettere le proprietà e le nozioni.

Iª q. 32 a. 2. RESPONDEO:

Prevostino, badando alla semplicità delle persone divine, pensò che a Dio non si dovessero attribuire le **nozioni**, e dove le trovava prendeva l'astratto per il concreto: perché, come usiamo dire, prego la tua benignità, invece di te benigno, così quando si parla di **paternità**, in Dio, si intenderebbe Dio **Padre**.

[Guglielmo Prevostino di Cremona fu un celebre dottore della Università di Parigi che fiorì nel primo quarto del secolo XIII. Lasciò molti scritti tra i quali ha un particolare valore la 'Somma contro gli Eretici' e la 'Somma Teologica'. Mori cancelliere di Parigi circa il 1210.]

Però, come si è già dimostrato *[q.3, a.3, ad 1; q.3, a.1, ad 2],* nel parlare di Dio non si pregiudica affatto alla sua semplicità con l'uso dei termini astratti e concreti; perché denominiamo le cose come le conosciamo. Ora, il nostro intelletto non può giungere alla semplicità divina come va considerata in se stessa: e perciò le cose divine le apprende e le denomina secondo la sua natura, cioè come portano le cose sensibili dalle quali dipende il suo conoscere. In queste per indicare le sole forme usiamo termini astratti: invece per indicare le cose sussistenti usiamo termini concreti. Perciò, come si è detto, le cose divine, a motivo della loro **semplicità**, le designiamo con termini **astratti**: e a motivo della loro **sussistenza** e completezza, con termini **concreti**.

È poi necessario esprimere all'astratto o al concreto non solo i termini essenziali, dicendo deità e Dio, sapienza e sapiente; ma anche quelli personali, dicendo paternità e Padre. A questo ci obbligano principalmente due motivi:

- **Primo, le obiezioni degli eretici**. Infatti noi professiamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un Dio solo e **tre Persone**; allora, come alla domanda: "che cos'è che li fa essere un solo Dio?", si risponde che è la **natura** o **deità**, così si dovette ricorrere ad altri termini astratti con i quali si potesse rispondere in forza di che cosa le persone si distinguono. Tali sono appunto le proprietà o nozioni, espresse all'astratto, come la **paternità** e la **filiazione**. Per questo in Dio la natura si esprime come quid (o sostanza), la persona invece come quis (o subietto), e la proprietà come quo (ovvero come forma).

- **Secondo,** perché in Dio una stessa persona, il Padre, dice relazione a due persone, cioè al Figlio e allo Spirito Santo. Ora, non (può riferirsi a queste due persone) con una sola relazione: perché allora anche il Figlio e lo Spirito Santo si riferirebbero al Padre con una

stessa relazione; e così ne seguirebbe che il Figlio e lo Spirito Santo non sono due persone distinte, poiché le sole relazioni distinguono le persone della Trinità. E non si può neppure dire con Prevostino che, come Dio ha riferimento alle creature in un modo solo, mentre le creature si riferiscono a lui in diversi modi, così il Padre con un'unica relazione si riferisce al Figlio e allo Spirito Santo, mentre questi due si riferiscono a lui con due relazioni. Perché non si può dire che due relazioni sono specificamente diverse, se nel termine correlativo corrisponde loro una sola relazione, poiché la relazione consiste essenzialmente nel suo riferirsi all'altro termine: difatti le relazioni di padrone e di padre sono distinte, come sono distinte quelle di servo e di figlio. Ora, tutte le creature si riferiscono a Dio con la stessa specifica relazione, quella cioè di sue creature; invece il Figlio e lo Spirito Santo non si riferiscono al Padre con relazioni di identica natura: e quindi il paragone non regge. Di più, come abbiamo già spiegato, non c'è motivo di ammettere che la relazione di Dio alle creature sia reale: che poi quelle di ragione siano molte non presenta inconvenienti. Invece la relazione del Padre al Figlio e allo Spirito Santo deve essere reale. Perciò è necessario che alle due relazioni del Figlio e dello Spirito Santo col Padre corrispondano nel Padre due relazioni, una al Figlio e l'altra allo Spirito Santo. Di conseguenza, non essendo che una la persona del Padre, si dovettero indicare separatamente con termini astratti le relazioni, denominate appunto proprietà e nozioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 32 a. 2, ad 1 argumentum

Sebbene delle nozioni non si parli nella Sacra Scrittura, tuttavia vi si nominano le Persone, nelle quali queste nozioni si trovano come l'astratto nel concreto.

Iª q. 32 a. 2, ad 2 argumentum

Le nozioni in Dio non stanno a indicare delle realtà concrete, ma (soltanto) delle forme ideali, che servono a far conoscere le Persone; sebbene queste **nozioni o relazioni esistano realmente in Dio**, come abbiamo spiegato. Perciò tutto quello che dice ordine a qualche atto essenziale o personale, non si può attribuire alle nozioni: perché il significato particolare di queste ultime non lo comporta. Cosicché non si può dire che la paternità genera o che crea, e neppure che è sapiente o intelligente. Invece si possono attribuire alle nozioni gli attributi essenziali che non hanno stretto rapporto con un atto, ma escludono soltanto da Dio le condizioni delle creature: così possiamo dire che la paternità è eterna o immensa, e altre simili affermazioni. Allo stesso modo, data la loro identità reale, i sostantivi personali o essenziali si possono predicare delle nozioni; infatti si può dire: la paternità è Dio, la paternità è il Padre.

Iª q. 32 a. 2, ad 3 argumentum

Quantunque le persone divine siano semplicissime, tuttavia, senza pregiudicare a tale loro semplicità, come si è già detto, si possono esprimere in termini astratti le ragioni (o i costitutivi) delle persone.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le **nozioni** non siano **cinque**.

Iª q. 32 a. 3, arg. 1

Infatti: Le **nozioni** proprie delle persone sono le **relazioni** che le distinguono; ma queste sono soltanto quattro. Dunque anche le **nozioni** sono soltanto **quattro**.

Iª q. 32 a. 3, arg. 2

Dio si dice uno perché una è l'essenza, e trino perché sono tre le persone. Se dunque in Dio vi sono cinque nozioni, dovrebbe dirsi **cinquino**; ma questo è inammissibile.

Iª q. 32 a. 3, arg. 3

Se essendo **tre le persone**, le **nozioni** sono **cinque**, è necessario che in qualche persona vi siano due o più nozioni; così nella persona del Padre si ammette l'innascibilità, la paternità e la spirazione comune. Ora, queste tre nozioni **differiscono o realmente o concettualmente**. Se differiscono realmente, allora la persona del Padre è composta di più cose. Se differiscono soltanto concettualmente, allora una si potrà predicare dell'altra, e come diciamo che la bontà di Dio è la sua sapienza, non differendo realmente una dall'altra, così potremmo dire che la spirazione comune è la paternità: ma questo non si può ammettere. Dunque le nozioni non possono essere cinque.

Iª q. 32 a. 3. SED CONTRA:

Pare che siano più (di cinque). Infatti come ammettiamo la nozione di **innascibilità** dal fatto che il Padre non procede da nessuno, così si deve ammettere una sesta nozione per il fatto che dallo Spirito Santo non procede un'altra persona *[non generazione]*.

Come è comune al Padre e al Figlio che da essi proceda lo Spirito Santo, così è comune al Figlio e allo Spirito Santo il procedere dal Padre. Perciò, come si ammette una nozione comune al Padre e al Figlio (la spirazione comune), così se ne deve ammettere anche una comune al Figlio e allo Spirito Santo (**la comune processione** *[di Figlio e Spirito]*).

Iª q. 32 a. 3. RESPONDEO:

Si chiama nozione la ragione formale che serve a conoscere una persona divina.

Ora, la pluralità delle persone divine dipende dall'**origine**.

Il concetto di origine importa **un principio** (**a quo alius**) e **un termine** (**qui ab alio**): e da questi due lati si può conoscere una persona.

- Ora, non si viene a conoscere la persona del **Padre** perché deriva da un altro, ma perché non deriva da nessuno. E da questo lato la sua nozione è l'**innascibilità**. In quanto poi da lui derivano altri, (il Padre) si manifesta in due modi. Perché, in quanto da lui procede il Figlio

si rende noto mediante la nozione di **paternità:** e in quanto da lui procede lo Spirito Santo si rende noto mediante la nozione di **spirazione comune**.

- Così pure si viene a conoscere il **Figlio** per il fatto che nascendo deriva da un altro: cioè si rende noto mediante la **filiazione**. E si rende noto allo stesso modo del Padre, cioè mediante la **spirazione comune**, in quanto un altro, cioè lo Spirito Santo, procede da lui.

- Si viene poi a conoscere lo **Spirito Santo** in quanto procede da un altro o da altri: e così ci si rende noto mediante la **processione**. Ma non (si viene a conoscere) per il fatto che altri proceda da lui: perché nessuna persona divina da lui procede.

- Dunque in Dio ci sono **cinque nozioni, cioè l'innascibilità, la paternità, la filiazione, la spirazione comune e la processione.**

Di queste solo **quattro sono relazioni**, perché l'innascibilità è una relazione solo per riduzione, come si dirà in seguito. **Quattro sole sono anche le proprietà**: perché la spirazione comune, per ciò stesso che conviene a due persone, non è una proprietà. **Tre soltanto sono nozioni personali**, cioè costitutive delle persone, vale a dire **paternità, filiazione e processione**: giacché la spirazione comune e l'innascibilità sono nozioni di persone, ma non personali, come meglio si spiegherà in seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 32 a. 3, ad 1 argumentum

Oltre le quattro relazioni bisogna ammettere, come si è spiegato, un'altra nozione (**l'innascibilità**).

Iª q. 32 a. 3, ad 2 argumentum

L'essenza divina e le persone divine sono espresse come cose; ma le nozioni sono come **ragioni formali** che notificano le persone. Perciò, sebbene si dica che Dio è uno per l'unità dell'essenza, e trino per la trinità delle persone, non si può dire cinquino per le cinque nozioni.

Iª q. 32 a. 3, ad 3 argumentum

Siccome soltanto l'opposizione delle relazioni produce pluralità reale in Dio, più **proprietà di una stessa persona** non si distinguono realmente perché tra loro **non esiste opposizione di relazioni.** Tuttavia non si predicano l'una dell'altra, perché stanno a indicare **formalità diverse della stessa persona**; come anche non diciamo che l'attributo di potenza è l'attributo della scienza, sebbene diciamo che la scienza è la potenza.

Iª q. 32 a. 3, ad 4 argumentum

4. Come abbiamo visto, la persona importa dignità, perciò non si può ritenere come nozione dello Spirito Santo il non procedere da lui altra persona. Questo non conferisce nulla alla sua **dignità,** come (all'opposto) mette in evidenza l'autorità del Padre il non essere da altri.

Iª q. 32 a. 3, ad 5 argumentum

Il Figlio e lo Spirito Santo non hanno in comune un unico e speciale modo di essere originati dal Padre; come (al contrario) il Padre e il Figlio hanno in comune un modo speciale di produrre lo Spirito Santo. Ora, ciò che è causa di cognizione (di una persona) deve essere qualche cosa di speciale, perciò il paragone non torna.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non siano permesse **opinioni contrastanti circa le nozioni**.

Iª q. 32 a. 4, arg. 1

Infatti: S. **Agostino** dice che "in nessun altro caso è tanto pericoloso l'errore" come in materia di Trinità, alla quale materia certamente appartengono le nozioni. Ma non si danno opinioni in contrasto senza che si abbia l'errore. Quindi non è lecita la libertà di opinione sulle nozioni.

Iª q. 32 a. 4, arg. 2

Mediante le nozioni si conoscono le persone, come abbiamo spiegato. Ma circa le persone non è lecito seguire opinioni contrastanti. Dunque neppure circa le nozioni.

Iª q. 32 a. 4. SED CONTRA:

Negli articoli di fede non vi è nulla che riguardi le nozioni. Dunque a proposito di nozioni è lecito pensarla in un modo o in un altro.

Iª q. 32 a. 4. RESPONDEO:

Una cosa può appartenere alla fede in due modi:

- **Primo, direttamente**: in qualità di oggetto principale della rivelazione divina, come l'unità e la trinità di Dio, l'incarnazione del Figlio di Dio, e simili. E (naturalmente) **è eresia** sostenere un'opinione sbagliata su tali argomenti: specialmente se vi si unisce la pertinacia.

- **Indirettamente** invece appartengono alla fede quelle cose dalla cui negazione deriva qualche conseguenza contraria alla fede; come, p. es., se qualcuno negasse che Samuele fu figlio di Elcana: infatti ne verrebbe che la divina Scrittura contiene degli errori. Perciò su quello che appartiene alla fede in questo secondo modo uno può seguire opinioni erronee, senza pericolo di eresia, quando non è chiarito, o non è stato ancora determinato che da esse segue qualche cosa di contrario alla fede: tanto più se non vi aderisce con pertinacia. Ma se è chiaro, e specialmente se è stato determinato dalla Chiesa, che da tali idee deriva qualche cosa di opposto alla fede, il ritenerle sarebbe eresia. Per questo molte sentenze, che prima non si ritenevano eretiche, ora lo sono, perché adesso si vedono più chiaramente le

conseguenze che ne derivano. Perciò si deve concludere che anche **circa le nozioni alcuni, senza pericolo di eresia, hanno potuto seguire opinioni contrastanti**, non avendo essi l'intenzione di sostenere con ciò nulla di contrario alla fede. **Se però qualcuno ne avesse un'opinione sbagliata avvertendo che ne deriva qualche cosa di contrario alla fede, costui cadrebbe nell'eresia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Con ciò risulta evidente la risposta alle difficoltà.

La persona del Padre

Prima parte, Questione 33

Proemio

Logicamente passiamo ora a trattare delle singole persone in particolare. E in primo luogo della persona del Padre.
A questo proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se il Padre possa denominarsi principio;
2. Se la persona del Padre sia indicata in modo proprio col nome di Padre;
3. Se, parlando di Dio, si usi la parola Padre, più come termine personale che come termine essenziale;
4. Se sia proprio del Padre essere non generato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il Padre non possa dirsi principio del Figlio o dello Spirito Santo.

Iª q. 33 a. 1, arg. 1

Infatti: Secondo il **Filosofo**, principio e causa sono la stessa cosa. Ma non diciamo che il Padre è causa del Figlio, Dunque non si deve neppur dire che ne sia principio.

Iª q. 33 a. 1, arg. 2

Principio si dice in rapporto al principiato. Se dunque il Padre è principio del **Figlio**, ne segue che il Figlio è il **principiato**, e per conseguenza **creato**. Ma ciò è falso.

Iª q. 33 a. 1, arg. 3

La denominazione di principio si fonda su una priorità. Ma in Dio, come dice **Atanasio**, «non c'è né prima né poi». Dunque parlando di Dio non dobbiamo usare il nome di principio.

Iª q. 33 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «Il Padre è principio di tutta la divinità».

*["Divinità" si deve intendere come nome collettivo. Nel testo di **Agostino** "principio" ha significato nozionale, in quanto designa il Padre quale principio senza principio. La stessa dottrina si trova in **San Gregorio Nazianzeno** il quale chiama il Padre "principio della divinità e della bontà che si trova nel Figlio e nello Spirito Santo". Così pure in **Sant'Atanasio**, secondo il quale la prima persona della Santissima Trinità è "Fonte della Sapienza" cioè del Figlio; in **San Cirillo Alessandrino**, in **San Giovanni Damasceno** che compendia il pensiero dei padri greci, con queste parole: "So che il Padre è il Sole super essenziale, la Fonte della bontà, l'Abisso dell'essenza, della ragione, della sapienza, della potenza, della luce, della divinità; fonte genitrice e produttrice del bene che si cela nel suo seno".]*

Iª q. 33 a. 1. RESPONDEO:

Il termine principio non significa altro che ciò da cui procede qualche cosa: infatti tutto ciò da cui procede qualcosa in qualunque modo, lo diciamo principio, e viceversa. Ora, siccome il **Padre** è uno da cui altri procedono, ne segue che **è principio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 33 a. 1, ad 1 argumentum

I Greci, parlando di Dio, usano indifferentemente i nomi di **causa e di principio.** I Dottori **latini** invece non usano il termine causa ma solo quello di **principio.** La ragione sta in questo, che principio è più generico di causa, come causa è più generico di elemento**. Il primo punto o la prima parte di una cosa si dice suo principio ma non sua causa.** Ora, come si è detto *[Q.13, A.11]*, quanto più un nome è generico tanto meglio si presta ad indicare le cose divine, perché i nomi, quanto più sono precisi tanto più accentuano il modo di essere delle creature. Evidentemente **il termine causa, implica** una diversità di natura e **una dipendenza** di cosa da cosa; [dipendenza] **che non è inclusa nel termine principio**. Difatti in ogni genere di causa si trova sempre una distanza in perfezione o virtù tra la causa e quello di cui essa è causa, invece usiamo il termine principio anche dove non e' è questa differenza, ma soltanto un certo ordine. Così diciamo che il punto è il principio della linea o anche che la prima parte della linea è il principio della linea.

*[Il termine "principio", in senso personale, designa una persona divina da cui l'altra procede. Pertanto conviene ugualmente al Padre e al Figlio: al Padre da cui procede il Figlio, al Figlio da cui, unitamente al Padre, procede lo Spirito Santo. Ma non compete alla terza persona poiché da questa nessun'altra procede. In tal senso l'intese pure il Concilio Fiorentino (1438- 1445) quando definì come dogma di fede che lo Spirito Santo "ha l'essenza e l'essere sussistente dal Padre e dal Figlio e che ab aeterno procede da ambedue come da unico principio e da unica spirazione". Il Concilio dichiara inoltre che l'espressione usata dai Padri e dai Dottori, cioè che lo "Spirito Santo procede dal Padre mediante il Figlio, per filium", va intesa nel senso che "il Figlio è, secondo i greci, **causa**; secondo i latini invece **principio** sussistente dello Spirito Santo, allo stesso titolo che il Padre.]*

Iª q. 33 a. 1, ad 2 argumentum

I Greci usano dire che il Figlio e lo Spirito Santo sono principiati; questo però non è l'uso dei nostri Dottori. Perché, sebbene attribuiamo al Padre una certa **autorità** perché principio, però, al fine di evitare ogni occasione di errore, nulla attribuiamo né al Figlio né allo Spirito Santo che possa significare **subordinazione** o **inferiorità**. In questo senso **S. Ilario** scrive: «Il Padre è maggiore per la dignità di donatore, ma il Figlio, al quale il Padre dà il suo stesso essere, non è minore».

Iª q. 33 a. 1, ad 3 argumentum

Sebbene principio, quanto alla sua **etimologia,** possa sembrare che si fondi su una priorità, **però non significa priorità, ma origine**. Infatti, come si è spiegato, il senso di una parola non corrisponde sempre alla sua etimologia.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il nome di **Padre** non sia il **nome proprio di una persona divina**.

Iª q. 33 a. 2, arg. 1

Infatti: Padre è nome che indica **relazione**. La persona invece è una **sostanza individua**. Perciò padre non sta a indicare il nome proprio di una persona.

Iª q. 33 a. 2, arg. 2

Generante è più generico di *padre*: perché ogni padre è generante, ma non viceversa. Ora, come si è già detto precedentemente, i nomi più comuni e più indeterminati sono meglio appropriati quando parliamo delle cose divine. Perciò per indicare una persona divina sono meglio appropriati i termini di generante e di genitore, che quello di padre.

Iª q. 33 a. 2, arg. 3

Un'espressione metaforica non può essere nome proprio di nessuno. Ma nell'uomo soltanto per metafora il verbo [mentale] viene chiamato parto o prole [della mente]: e per conseguenza soltanto in senso metaforico si chiama padre chi lo produce. Perciò neppure in Dio si può chiamare Padre in senso proprio colui che è principio del Verbo.

Iª q. 33 a. 2, arg. 4

Ciò che in senso proprio si attribuisce alla divinità si predica di Dio prima che delle creature. Ma la generazione va attribuita alle creature prima ancora che a Dio; perché si ha **generazione in senso più proprio quando una cosa deriva da un'altra e si distingue da essa** non soltanto in forza di una relazione, ma anche **per la sostanza.** Perciò il nome di Padre, che si desume dalla generazione, non sembra che possa essere nome proprio di una persona divina.

Iª q. 33 a. 2. SED CONTRA:

È detto nei **Salmi, 88, 27**; «Egli mi invocherà: **Padre** mio tu sei».

["Padre l'ora è venuta; glorifica tuo figlio" (Giovanni 17,1); "Io ho manifestato il tuo nome..." (Giovanni 17,6): "Io ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra" (Matteo 11,25); "Ogni cosa mi è stata data dal Padre mio." (Matteo 11,27). Giustamente pertanto San Cirillo Alessandrino esclamava: "Questo nobile appellativo di Padre è il nome che designa ciò che è proprio di Dio."]

Iª q. 33 a. 2. RESPONDEO:

II nome proprio di una persona significa ciò che la distingue da tutte le altre, Infatti, come rientra nel concetto di uomo l'anima e il corpo, cosi nel concetto di questo uomo rientra questa data anima e questo corpo, come dice Aristotele; perché in forza di essi quest'uomo si distingue da tutti gli altri. Ora, quello che distingue la persona del Padre da tutte le altre è la **paternità**. Perciò il termine ***Padre***, che esprime la paternità, è il **nome proprio della persona del padre**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 33 a. 2, ad 1 argumentum

In noi la relazione non è persona sussistente; perciò nelle creature il nome di padre non significa persona, ma solo relazione della persona. Invece in Dio non è così, come falsamente credettero alcuni: giacché la relazione indicata dal termine Padre è [in questo caso] persona sussistente. Per questo più sopra si è detto *[q.29, a.4]* che in Dio il termine persona significa la **relazione come un sussistente di natura divina.**

Iª q. 33 a. 2, ad 2 argumentum

Ogni cosa, come dice il **Filosofo,** va denominata specialmente da quanto in essa vi è di più perfetto e dal suo fine. Ora, **generazione** indica semplicemente il **divenire**: **paternità** invece significa la **generazione già completa**. Perciò Padre è nome più proprio di persona divina, che non generante o genitore.

Iª q. 33 a. 2, ad 3 argumentum

Il nostro verbo [mentale] non è un **sussistente di natura umana**: e quindi, propriamente parlando, non si può dire generato o figlio. Invece il Verbo divino è un **sussistente di natura divina**; perciò in senso proprio, e non per metafora, viene chiamato Figlio, e quindi Padre il suo principio.

Iª q. 33 a. 2, ad 4 argumentum

I nomi di generazione e di paternità, come tutti gli altri nomi che si attribuiscono a Dio in senso proprio, **vanno riferiti prima a Dio che alle creature**, se si guarda al significato, sebbene non [sia così] se si guarda al loro modo di significare. Perciò l'**Apostolo, Efesini, 3, 14-15**, dice: «Piego le ginocchia davanti al Padre del Signore nostro Gesù Cristo dal quale prende nome ogni paternità in cielo e in terra». È chiaro che la generazione viene specificata dal suo termine, che è la forma [o natura] dell'essere generato. E quanto più questa è vicina

alla natura del generante, tanto più vera e perfetta risulta la generazione; come difatti la generazione univoca è più perfetta di quella non univoca: poiché appartiene al concetto di generante produrre un essere di forma [o di natura] simile alla propria. Quindi, anche il fatto che nella generazione divina la forma del generante e del generato è numericamente la stessa, mentre nelle creature non è la stessa di numero, ma solo di specie, dimostra che la generazione e di conseguenza la paternità, si trova prima in Dio che nelle creature. **Per cui il fatto stesso che in Dio la distinzione tra generante e generato è data solo da [una diversità di] relazioni, fa veder meglio quanto sia vera la generazione e la paternità divina.**

[La paternità, intesa come relazione, si trova non solo in Dio ma anche negli angeli perché chiunque istruisce altri, specie nelle cose divine, si dice 'padre' rispetto ad essi. Tra gli uomini poi si trova e la paternità fisica e la paternità spirituale. La paternità creata però è nient'altro che un'ombra rispetto alla vera paternità che si trova in Dio.]

ARTICOLO 3:

VIDETUR che parlando di Dio non si usi il nome di Padre **primieramente come nome personale.**

Iª q. 33 a. 3, arg. 1

Infatti: Ciò che è **comune** *[termine]*, nel nostro modo di intendere, antecede quello che è **proprio** *[termine]*. Ora, il termine Padre, preso come nome personale, è il nome proprio della persona del Padre; invece preso come nome essenziale è comune a tutta la Trinità, poiché a tutta la Trinità diciamo: Padre nostro *[in riferimento alle creature]*. Dunque si usa il termine Padre primieramente come **nome essenziale** e **non personale**.

Iª q. 33 a. 3, arg. 2

Un termine che si applica per lo stesso motivo a più cose, non si può attribuire primieramente [all'una] e secondariamente [all'altra]. Ora, quando una persona divina è Padre del Figlio allo stesso modo che tutta la Trinità è Padre nostro, ovvero delle creature, le due paternità e filiazioni si fondano sullo stesso motivo; giacché al dire di **S. Basilio** il ricevere è comune alle creature e al Figlio. Dunque, in Dio, il termine Padre non si applica primieramente né come nome essenziale, né come nome personale.

Iª q. 33 a. 3, arg. 3

Non si possono confrontare tra loro attributi non fondati sullo stesso motivo. Ora, il Figlio viene confrontato con le creature per l'unico motivo della filiazione o della generazione, secondo le parole di S. Paolo: «Egli è l'immagine dell'invisibile Dio, il primogenito di ogni creatura». Dunque, in Dio, non si può considerare la paternità primariamente come **termine personale** *[Prima persona]* piuttosto che come **termine essenziale** *[Trinità]*; ma allo stesso modo.

Iª q. 33 a. 3. SED CONTRA:

L'eternità precede il tempo. Ora, da tutta l'eternità Dio è **Padre del Figlio**: mentre soltanto dal principio del tempo è **Padre delle creature**. Dunque **la paternità si attribuisce a Dio prima rispetto al Figlio che rispetto alle creature.**

Iª q. 33 a. 3. RESPONDEO:

Un termine si attribuisce primariamente al soggetto che ne esaurisce appieno tutto il significato, prima quindi che ad altri soggetti, i quali ne partecipano in una certa misura; ad essi infatti si applica per la somiglianza [che hanno] con quello in cui si trova in tutto il suo significato, poiché ogni imperfetto deriva da ciò che è perfetto, Per esempio *leone* primariamente si applica all'animale, in cui si trova appieno tutto ciò che è incluso nel concetto di leone, e che quindi in senso proprio si chiama leone; gli uomini invece, nei quali si trovi solo qualche qualità del leone, come l'audacia, la forza e simili, si dicono leoni solo in *senso metaforico.*

A) Ora, come si è detto *[q.27, a.2; q.28, a.4]*, il concetto di paternità e di filiazione si trova perfettamente in Dio Padre e in Dio Figlio: **perché identica ne è la natura e la gloria**.

B) La filiazione divina, invece, che si attribuisce alle **creature** non conserva la pienezza del suo significato, non essendo identica la natura del Creatore e delle creature, ma soltanto una tal quale somiglianza. E quanto più è perfetta questa [somiglianza] tanto più s'avvicina al vero concetto di filiazione.

+ Infatti di alcune creature, cioè delle irragionevoli, Dio si dice padre solo per quella **somiglianza che è semplice vestigio**; cosi, p. es., troviamo nella Scrittura, **Giobbe, 38, 28**: «Chi è mai il padre della pioggia, o chi ha generato le stille della rugiada?».

+ Di altre, cioè delle creature ragionevoli, è padre per quella **somiglianza che è immagine**, **Deuteronomio, 32, 6**: «Non è egli dunque tuo padre che ti possedé, che ti fece, che ti creò?».

+ Di alcuni, che sono chiamati figli adottivi è padre per quella **somiglianza che è la grazia**, in quanto sono ordinati all'eredità della gloria eterna mediante questo dono di grazia, **Romani, 8, 16-17**: «Lo Spirito stesso attesta allo spirito nostro che siamo figli di Dio; e se figli, anche eredi».

+ Di alcuni infine [è Padre] per quella somiglianza che è la gloria [eterna], in quanto possiedono già l'eredità della gloria, **Romani, 5, 2**: «Meniamo vanto nella speranza della gloria dei figliuoli di Dio».

Così dunque è chiaro che la paternità in Dio si dice primariamente in quanto è relazione di Persona a Persona, e non in quanto indica un rapporto di Dio alle creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 33 a. 3, ad 1 argumentum

Secondo il nostro modo di intendere, i termini comuni assoluti *[uomo]* precedono i termini propri *[Mario]*, perché sono inclusi in essi e non viceversa; **infatti pensando alla persona del Padre si pensa [necessariamente] a Dio, ma non viceversa.**

Ma i termini comuni che esprimono relazione alle creature **sono posteriori** a quelli propri che indicano una relazione personale *[in Dio]*: perché in Dio **la persona che procede,** procede in qualità di **principio delle creature**. Infatti come l'idea concepita dall'artefice precede l'opera compiuta, che viene riprodotta a immagine e somiglianza di tale idea, **così il Figlio procede dal Padre prima delle creature, alle quali poi si attribuisce la filiazione, in quanto partecipano della somiglianza del Figlio**, come attesta S. **Paolo, Romani, 8, 29**: «Quelli che ha preconosciuti, li ha anche predestinati a essere conformi all' immagine del Figlio suo».

Iª q. 33 a. 3, ad 2 argumentum

Si può dire che ricevere è comune alle creature e al Figlio **non in senso univoco**, ma per una lontana somiglianza in ragione della quale egli è chiamato «**primogenito delle creature**». Perciò in quel testo S. Paolo, dopo aver detto che alcuni «furono predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo», soggiunge; «si da essere lui primogenito di molti fratelli». Ma colui che è Figlio di Dio per natura a differenza degli altri ha questo di particolare, cioè di **possedere per natura ciò che riceve**, come dice anche **S. Basilio**. E per questo motivo viene denominato **unigenito, Giovanni, 1, 18**: «L'**Unigenito**, che è nel seno del Padre, ce lo ha fatto conoscere».

Iª q. 33 a. 3, ad 3 argumentum

E così è risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **non sia una proprietà [esclusiva] del Padre** di essere **ingenito**.

Iª q. 33 a. 4, arg. 1

Infatti: **Ogni proprietà aggiunge qualche cosa** al soggetto cui appartiene. Ora, essere ingenito [o non generato] non aggiunge ma **esclude soltanto** qualche cosa dal Padre. Dunque non significa una proprietà del Padre.

Iª q. 33 a. 4, arg. 2

Ingenito si può prendere in senso negativo o privativo.

- Se si prende **in senso negativo** allora tutto ciò che non è derivato per generazione si può chiamare ingenito. Ora, né lo **Spirito Santo**, né **l'essenza divina** derivano per generazione. Dunque appartiene anche ad essi di essere ingeniti: e cosi non è proprietà [esclusiva] del Padre. - Se invece si prende **in senso privativo**, ne viene che la **persona del Padre** dovrebbe

essere **imperfetta**, perché ogni mancanza significa una imperfezione. Ma questo è inconcepibile.

Iª q. 33 a. 4, arg. 3

Il termine **ingenito** attribuito a Dio non significa una relazione, perché non è termine relativo: dunque indica la natura [divina]. E allora ingenito e generato differiscono per natura. Ma il Figlio, che è il generato, non differisce nella natura dal Padre. Perciò il Padre non deve dirsi ingenito.

Iª q. 33 a. 4, arg. 4

Proprietà è ciò che conviene ad uno solo. Ma essendoci in Dio più di una persona a procedere da altre, pare *[?]* che nulla impedisca che vi sia più d'una persona a non dipendere da altre. Perciò essere non-generato non è proprietà del Padre.

Iª q. 33 a. 4, arg. 5

Il Padre, come è **principio** della **persona generata**, lo è anche **di quella che procede**. Se dunque, per opposizione alla persona generata si ammette che sia proprietà del Padre di essere non-generato; si dovrebbe ammettere che egli abbia anche come proprietà di essere non-procedente.

Iª q. 33 a. 4. SED CONTRA:

Dice **S. Ilario**: «... è uno da uno», cioè l'Unigenito dall'Ingenito, «...per le rispettive proprietà della innascibilità e dell'origine».

Iª q. 33 a. 4. RESPONDEO:

Come nelle cose create abbiamo un **principio primo** ed un **principio secondo**, così nelle Persone divine, **tra le quali però non esiste anteriorità e posteriorità**, c'è il **principio non da altro principio che è il Padre**, e **il principio da altro principio, che è il Figlio.** Nelle cose create, poi, un principio primo ci si manifesta come tale in due modi: primo, per il suo rapporto di priorità rispetto alle cose che da esso derivano; secondo, per il fatto che non deriva da altri. E così il Padre ci si manifesta [come primo principio] in rapporto alle persone che procedono da lui mediante la paternità e la comune spirazione; ci si manifesta poi in quanto è principio non da principio per il fatto che non deriva da altri. E questo appartiene alla proprietà della innascibilità espressa con il termine ingenito.

*[Il principio primo è quello che non ne suppone un altro prima di sé da cui derivi la propria efficacia; il principio secondo invece lo presuppone e ne dipende. **Il principio da altro principio** può dirsi secondo se con questo termine si esprime **soltanto un ordine di origine**, senza implicare **né posteriorità né inferiorità** di sorta.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 33 a. 4, ad 1 argumentum

Alcuni dicono che la innascibilità, espressa dal termine ingenito, in quanto è proprietà del Padre, non ha solo un senso negativo; ma implica simultaneamente due cose, cioè che il Padre non è da altri, e che gli altri derivano da lui; oppure implica la sua fecondità universale; o anche la sua pienezza di sorgente. - Però tale spiegazione non sembra giusta. Perché allora la innascibilità non sarebbe una proprietà diversa dalla paternità e dalla spirazione, ma le includerebbe in sé, come un termine più universale include quello particolare: infatti fecondità e pienezza fontale non possono giustificare altro in Dio che principio delle origini. - Perciò, diciamo con **S. Agostino** che **ingenito sta a indicare la negazione della generazione passiva:** infatti egli afferma che «è lo stesso dire ingenito e non figlio». Né da questo si deve concludere che essere ingenito non sia una nozione propria del Padre, perché **le cose semplici e prime si esprimono mediante negazioni**; il punto, p. es., si definisce «ciò che non ha parti».

Iª q. 33 a. 4, ad 2 argumentum

- Qualche volta il termine **ingenito** si prende nel significato di **pura negazione**. E in questo senso **S. Girolamo** dice che lo Spirito Santo è ingenito, cioè non generato.

- Altre volte invece si prende in **senso privativo**, **senza però che ciò importi imperfezione** alcuna. La mancanza può infatti verificarsi **in vari modi**.

+ **Primo**, quando il soggetto non ha ciò che altri, ma non esso, possono avere; come quando diciamo che la pietra è morta, perché manca di quella vita, che altre cose naturalmente possiedono.

+ **Secondo**, quando un soggetto non ha ciò che altre cose dello stesso genere possono avere: come quando si dice che la talpa è cieca.

+ **Terzo**, quando un soggetto non ha ciò che lui stesso dovrebbe avere; in tal caso la mancanza include un'i**mperfezion**e.

Non è però in questo ultimo, senso privativo che ingenito si dice del Padre, ma **nel secondo**, **in quanto cioè una ipostasi della natura divina non è generata mentre un'altra è generata.**

- Ma in questo senso ingenito si può dire anche dello **Spirito Santo**.

Quindi, perché sia proprio soltanto del Padre, bisogna ulteriormente includere nel termine ingenito l'idea che la Persona divina, di cui si dice, è principio di altre persone; e così si viene a negare [implicitamente] che il Padre è principiato come persona divina. Oppure si vuole includere nel termine ingenito l'idea che [il Padre], non solo non sia da altro per generazione, ma in nessun modo. Ed essere ingenito in questo modo non conviene né allo Spirito Santo, che come persona sussistente deriva da altri per processione, né all'essenza divina di cui si può dire che nel Figlio e nello Spirito Santo deriva da altri, cioè dal Padre.

Iª q. 33 a. 4, ad 3 argumentum

Secondo il Damasceno, ingenito qualche volta equivale a increato; e allora è attributo sostanziale [cioè della natura] e distingue la natura increata da quella creata. Altre volte invece significa non derivato per generazione: e allora è attributo relativo [cioè della persona], ma **per riduzione**, alla maniera in cui le negazioni si possono ridurre alle affermazioni corrispondenti; p. es., **non-uomo** si riporta al **genere** di sostanza, e **non-bianco** a quello di qualità. Perciò siccome generato in Dio è termine relativo, così anche ingenito è termine relativo. Da ciò non segue che il Padre essendo ingenito *[non-generato]* si distingua dal Figlio nella natura, ma solo per la **relazione**, cioè si nega al Padre la relazione di Figlio.

Iª q. 33 a. 4, ad 4 argumentum

Come in qualsiasi genere di cose c'è un primo, così nella natura divina c'è un primo principio che non è da altri, e che si dice ingenito. Ammettere pertanto due innascibilità significa ammettere due Dei e due nature divine, Perciò **S. Ilario** afferma: «Siccome Dio è uno solo, non possono essere due gli innascibili». E questo soprattutto perché se fossero due, uno non potrebbe derivare dall'altro: e così non si distinguerebbero per **l'opposizione di relazioni**: dovrebbero quindi distinguersi per **diversità di natura**.

Iª q. 33 a. 4, ad 5 argumentum

La proprietà del Padre di non derivare da altri si indica meglio escludendo da lui la generazione del Figlio che la processione dello Spirito Santo. Sia perché la processione dello Spirito Santo non ha nome particolare, come si è detto; sia perché presuppone naturalmente la generazione del Figlio. Perciò, **escluso che il Padre**, che pure è il principio della generazione, **sia generato**, ne viene di conseguenza che non sia **neppure procedente per la processione propria dello Spirito Santo**: perché lo Spirito Santo non è principio della generazione, procedendo egli dal generato.

La persona del Figlio

Prima parte, Questione 34

Proemio

E passiamo a considerare la persona del Figlio, Ad essa sono dati tre nomi: **Figlio**, **Verbo** e **Immagine**. Però il termine Figlio è già chiarito in quello di Padre. Quindi non resta da considerare che i termini di Verbo e di Immagine.

A proposito del Verbo si pongono tre quesiti:
1. Se Verbo in Dio sia nome essenziale o personale;
2. Se sia nome esclusivo del Figlio;
3. Se nel termine Verbo sia incluso anche un rapporto con le creature.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Verbo In Dio non sia nome personale.

Iª q. 34 a. 1, arg. 1

Infatti: I nomi personali, p. es.. Padre o Figlio, si attribuiscono a Dio presi nel loro senso proprio. Ma, come dice **Origene**, Verbo si attribuisce a Dio solo in senso metaforico. Perciò in Dio non è nome personale.

Iª q. 34 a. 1, arg. 2

Secondo **S. Agostino**, «il Verbo è cognizione con amore». E secondo **S. Anselmo**, «per lo Spirito sommo il dire non è che un intuire pensando». Ma **cognizione**, **pensamento**, e **intuito** si attribuiscono a Dio come **termini essenziali**. Perciò Verbo non si attribuisce a Dio come termine personale.

Iª q. 34 a. 1, arg. 3

E' proprio del Verbo essere detto. Eppure, come insegna S. Anselmo allo stesso modo che **intende** il Padre, **intende** il Figlio e **intende** lo Spirito Santo; così **dice** il Padre, **dice** il Figlio e **dice** lo Spirito Santo. E, parimente ciascuno di essi **è detto**. **Perciò il nome Verbo appartiene all'essenza divina, e non a una persona.**

Iª q. 34 a. 1, arg. 4

Nessuna delle persone divine è fatta. Ma il Verbo divino è qualche cosa di fatto; perché nei **Salmi, 148, 8** sta scritto: «fuoco, grandine, neve, gelo, vento di procella, che fanno il suo [di Dio] Verbo». Dunque verbo non è nome di una Persona divina.

Iª q. 34 a. 1. SED CONTRA:

Insegna **S. Agostino**: «Come il Figlio dice relazione al Padre..., così il Verbo dice relazione a colui di cui è il Verbo». Ma Figlio è nome personale, perché relativo. Dunque anche Verbo.

Iª q. 34 a. 1. RESPONDEO:

Se il termine Verbo si prende in senso proprio, in Dio è nome personale e in nessun modo essenziale. Per capire questo si deve notare che noi prendiamo il termine verbo in tre sensi propri, un quarto senso è improprio o metaforico.

- Più comunemente, e in modo più ovvio, chiamiamo verbo [cioè **parola**] ciò che si esprime con suoni vocali. Ma questo proviene dal nostro interno per i due elementi che si riscontrano nel verbo esterno, cioè la voce e il suo significato. Infatti, secondo il Filosofo, la voce significa il concetto della mente; ed essa a sua volta nasce dall'immaginazione. Ma suoni vocali che non significano nulla non si possono chiamare parola [verbo]. Perciò **la voce esteriore è detta verbo [o parola], perché esprime l'interno concetto della mente**. Di qui si ha che

- primariamente e soprattutto si dice verbo l'interno **concetto della mente**;

- secondariamente **la voce che lo esprime**;

- e in terzo luogo il fantasma *[immagine]* della voce [che servirà ad esprimerlo].

Queste tre accezioni di verbo sono indicate dal Damasceno, quando afferma che si chiama

- «verbo quel moto naturale della mente, per cui essa è in atto, pensa ed intende, e che ne è come la luce e lo splendore»: prima accezione.

- «Ancora, verbo è ciò che» non si proferisce con la bocca, ma «si pronunzia nel cuore»: terza accezione.

- «Finalmente verbo è ancora l'angelo», cioè il nunzio, «dell'intelligenza»: seconda accezione.

- In senso traslato poi, o **metaforico**, si dice verbo [o parola], quarta accezione, la stessa cosa significata o fatta mediante la parola: come quando per indicare semplicemente un fatto o per accennare a un comando siamo soliti dire: questo è il verbo che ti ho detto, o [il verbo] che fu comandato dal re.

Ma in Dio verbo in senso proprio vale per concetto dell'intelletto. Perciò **S. Agostino** afferma: «Chi è in grado di capire cosa sia il verbo non solo prima che risuoni, ma anche prima che il suono si rivesta di un'immagine nella fantasia, può già intravedere una certa sembianza di quel Verbo, del quale fu detto: In principio era il Verbo».

Ora, lo stesso verbo mentale ha la proprietà di procedere da altri, cioè dalla cognizione di chi lo ha concepito. Quindi se verbo si applica a Dio in senso proprio, significa un soggetto che procede da altri: e questa è una caratteristica dei nomi personali, perché le Persone divine si distinguono appunto dalle origini, come abbiamo già spiegato *[q.32, a.3]*. Perciò si deve dire che il nome Verbo, applicato a Dio in senso proprio, non è **nome essenziale**, ma soltanto **nome personale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 34 a. 1, ad 1 argumentum

Gli **Ariani**, che fan capo ad **Origene**, sostennero che il Figlio è diverso dal Padre nella sostanza.

- Quindi si sforzarono di dimostrare che il Figlio di Dio viene detto **Verbo** non **in senso proprio**; per non essere costretti a riconoscere che il Figlio di Dio, procedendo come verbo, non è estraneo alla sostanza del Padre -, infatti il verbo interiore procede da chi lo esprime, rimanendo in lui.

- **Ma se si ammette in Dio un verbo in senso metaforico, bisogna anche ammetterne uno in senso proprio**. E invero nessuna cosa si può dire metaforicamente verbo, se non a causa di una manifestazione: cioè, o perché manifesta come manifesta il verbo, oppure perché è da questo manifestata.

+ Se si ammette [il verbo] **quale cosa manifestata dal verbo**, allora è necessario ammettere il verbo che così la manifesta.

+ Se invece si ammette il verbo quale **esterna manifestazione**, allora ciò che così esteriormente si manifesta non si può chiamare verbo se non in quanto esprime l'inferiore concetto della mente, che uno manifesta così anche con segni esteriori. Perciò, sebbene qualche volta, parlando di Dio, il verbo sia preso in senso metaforico, tuttavia bisogna ammettere in lui il Verbo in senso proprio, come nome personale.

Iª q. 34 a. 1, ad 2 argumentum

Nulla di quanto appartiene all'intelletto è attribuito a Dio in senso personale, eccetto il solo Verbo: poiché soltanto il verbo significa una cosa che emana da un'altra. Infatti il verbo è ciò che l'intelletto forma in se stesso nell'intendere. Invece l'intelletto in quanto è in atto, mediante la specie intelligibile, si deve concepire come qualche cosa di assoluto. Altrettanto si deve dire dell'intendere il quale sta all'intelletto come l'essere sta alle cose attualmente esistenti: giacché l'intendere non è un'azione che esca dal soggetto, ma resta in esso. - Quando dunque si dice che il **Verbo è** notizia [o cognizione], notizia qui non sta per l'atto dell'intelletto che conosce o per qualche suo abito: ma per **l'oggetto che l'intelligenza concepisce nel conoscere**. Perciò anche **S. Agostino** afferma che il Verbo è «sapienza generata»: che poi si identifica con il concetto di chi conosce, concetto che a sua volta si può dire «notizia generata».

Allo stesso modo si può spiegare [la frase di S. Anselmo cioè] che dire, per Iddio, è «un intuire pensando», nel senso che mediante l'intuizione del pensiero divino viene concepito il

Verbo di Dio. Però, propriamente parlando, al Verbo di Dio non si può applicare con proprietà il termine ***pensamento***. Dice infatti S**. Agostino**: «il Verbo di Dio si dice Verbo, e non pensamento; affinché non si creda che in Dio ci sia qualcosa di mutevole, che ora prenda forma per diventare verbo e ora la lasci, e così cambi di forme senza ritenerne alcuna». Il **pensare**, infatti, consiste nella **ricerca del vero**, la quale non può trovarsi in Dio. E quando è giunto alla verità, l'intelletto non investiga più, ma si ferma a contemplarla. Quindi Anselmo prende **pensare** in senso improprio come sinonimo di **contemplare**.

Iª q. 34 a. 1, ad 3 argumentum

In Dio sia il Verbo, sia il *dire*, si riferiscono, come termini propri, alle persone e non all'essenza. Perciò, come il Verbo non è comune al Padre, al Figlio, e allo Spirito Santo così non è vero che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo dicente. Perciò **S. Agostino** afferma: «In Dio non si deve intendere che ciascuno sia il dicente di quel Verbo coeterno». Ma l'essere detto conviene ad ogni persona giacché non si dice soltanto il verbo, ma anche la cosa che con tale verbo è intesa e significata. Così dunque in Dio **l'esser detto come verbo** *[l'oggetto inteso]* **conviene ad una sola persona**; invece **l'esser detto come cosa intesa nel Verbo e col Verbo conviene a tutte e tre le divine persone**. **Il Padre infatti intendendo se stesso, il Figlio e lo Spirito Santo** ed ogni altra cosa contenuta nella sua scienza, **concepisce il Verbo** *[l'oggetto inteso]*: e così tutta la Trinità ed ogni creatura viene detta col Verbo; come l'intelletto umano dice pietra con il verbo [mentale] che ha concepito intendendo la pietra. - S. Anselmo poi prende dire in senso improprio, come equivalente ad intendere. Ma sono cose diverse. L'intendere infatti indica soltanto un rapporto di chi intende alla cosa intesa; rapporto che non include nessuna idea di origine, ma solo una certa informazione, in quanto il nostro intelletto diviene attualmente intelligente mediante la forma della cosa intesa. In Dio invece [l'intendere] importa un'assoluta identità; perché in Dio, come si è detto più sopra *[q.14, aa.2,4]*, l'intelletto e ciò che esso intende sono assolutamente la stessa cosa. Ma dire significa principalmente un rapporto al verbo mentale; infatti dire non è altro che esprimere il verbo, però mediante il verbo indica un rapporto alla cosa intesa, la quale nella parola [o verbo] si manifesta a chi intende, Per questo motivo in Dio **solo la persona che esprime il Verbo *dice*** *[l'oggetto inteso cioè se stesso];* mentre le singole persone e intendono e sono intese, e di conseguenza sono dette nel Verbo.

Iª q. 344 a. 1, ad 4 argumentum

Nel passo citato verbo è preso in **senso metaforico**, in quanto si dice verbo anche ciò che da esso è significato e fatto. In tal senso si dice che le creature fanno il verbo [o la parola] di Dio, perché eseguiscono effetti a cui sono state ordinate dal Verbo concepito dalla divina sapienza; come, si dice che uno fa la parola del re, quando compie ciò che gli è stato intimato dalla parola del re.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **Verbo** non sia un nome proprio del **Figlio**.

Iª q. 34 a. 2, arg. 1

Infatti: In Dio il Figlio è persona sussistente. Ma, come sì vede anche in noi, il verbo non è qualcosa di sussistente. Perciò Verbo non può essere un **nome proprio** del Figlio.

Iª q. 34 a. 2, arg. 2

Il verbo deriva per una **certa emissione** da chi lo esprime. Se dunque il Figlio è Verbo in senso proprio, procede dal Padre soltanto come emissione. Ma questa è precisamente l'eresia di Valentino, come S. Agostino riferisce.

Iª q. 34 a. 2, arg. 3

I nomi propri di una persona esprimono qualche proprietà della medesima. Se dunque Verbo è nome proprio del Figlio, deve indicare una di lui proprietà. E allora verrebbero ad esserci in Dio più proprietà di quante già abbiamo determinato.

Iª q. 34 a. 2, arg. 4

Chiunque intende, intendendo produce il verbo, Ora, [anche] il Figlio intende. Dunque vi sarà anche un verbo del Figlio. E allora essere Verbo non sarà una qualifica propria del Figlio.

Iª q. 34 a. 2, arg. 5

S. Paolo, Ebrei, 1, 3, afferma che il Figlio «tutto sostiene con il verbo della sua potenza»: dalle quali parole **S. Basilio** deduce che lo Spirito Santo è il verbo del Figlio. Perciò l'essere Verbo non è proprio esclusivamente del Figlio.

Iª q. 34 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino dice: «Verbo non indica che il Figlio».

Iª q. 34 a. 2. RESPONDEO:

Verbo, applicato a Dio in senso proprio, è un termine o nome proprio della persona del **Figlio**. Infatti esso significa una **emanazione intellettuale**: e la persona che in Dio procede per emanazione intellettuale si dice Figlio, e tale emanazione è detta **generazione**, come si è già spiegato sopra *[q.27, a.2]*. **Resta quindi che in Dio soltanto il Figlio propriamente si dice Verbo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 34 a. 2, ad 1 argumentum

In noi non è la stessa cosa il nostro **essere** e il nostro **intendere**: e quindi ciò che in noi ha la natura di intelligibile *[il concetto formulato]* non appartiene all'essenza nostra. Invece in Dio il **suo essere** si identifica con il **suo intendere**; cosicché il Verbo di Dio non è un accidente o un effetto per lui; ma appartiene alla sua stessa natura. E quindi è necessario che sia qualche

cosa di sussistente, perché tutto quello che si trova nell'essenza divina è cosa sussistente. Perciò il **Damasceno** dice che il Verbo divino «è sostanziale ed ente ipostatico; gli altri verbi invece», cioè i nostri, «sono proprietà dell'anima».

Iª q. 34 a. 2, ad 2 argumentum

L'errore di Valentino, secondo quanto riferisce S. Ilario, non fu condannato perché costui aveva detto che il Figlio è dal Padre per emissione, come maliziosamente dicevano gli Ariani: ma per il modo speciale di emissione che egli ammetteva, come risulta da S. Agostino.

[Il passo a cui allude è il seguente: "Valentino fantasticò sulla natura degli esseri creati tante cose favolose; ammetteva l'esistenza di trenta eoni, ossia secoli il cui principio era l'Abisso e il Silenzio. L'Abisso lo diceva il Padre e il Silenzio la Madre. Dall'accoppiamento di essi sarebbero derivati l'Intelletto è la Verità, donde a onore del Padre sarebbero venuti fuori otto eoni. Dall'Intelletto e dalla Verità procedettero il Verbo è la Vita e nacquero dieci eoni. Dal Verbo poi e dalla Vita finalmente procedettero l'Uomo e la Chiesa, donde dodici eoni. Quindi complessivamente trenta eoni che hanno per principio l'Abisso e il Silenzio.]

Iª q. 34 a. 2, ad 3 argumentum

Nel nome di Verbo è indicata la stessa proprietà che in quello di Figlio; cosicché S. **Agostino** può affermare: «si dice Verbo per lo stesso motivo per cui si dice Figlio». La nascita infatti, che è la proprietà personale del Figlio, viene indicata con diversi nomi per esprimere sotto vari aspetti tutta la di lui perfezione.

- Infatti per indicare che [il Figlio] è consostanziale al Padre lo si dice **Figlio**;

- per indicare che egli è eterno come il Padre è chiamato **splendore**;

- per mettere in evidenza la perfetta somiglianza [col Padre], è detto **immagine**;

e per sottolineare la perfetta immaterialità della sua generazione viene chiamato **Verbo**.

Poiché non era possibile trovare un nome che da solo esprimesse tutti questi aspetti.

Iª q. 34 a. 2, ad 4 argumentum

L'intendere appartiene al Figlio, come gli appartiene di essere Dio: perché, come si è detto *[a.33, ad 2 e 3]*, l'intendere è un attributo divino essenziale. Però egli è Dio generato e non Dio generante. E quindi il Figlio intende, ma non quale **generatore di un verbo**, bensì quale **verbo procedente**; in Dio infatti il Verbo non si distingue realmente dall'intelletto divino, ma si **distingue solo per la relazione** [di origine] da colui che è principio del Verbo.

Iª q. 34 a. 2, ad 5 argumentum

Quando si dice che il Figlio «tutto sostiene col verbo della sua potenza», verbo va preso in senso figurato per l'effetto del verbo [o della parola]. Perciò **la Glossa** dice che **qui *verbo* sta per *comando***; in quanto cioè è effetto della virtù del Verbo che le cose siano **conservate**

nell'essere, come fu un effetto della potenza del Verbo che venissero **prodotte**. **S. Basilio** poi nell'usare il termine verbo per lo Spirito Santo, si espresse con una **parola impropria e metaforica,** chiamando cioè verbo di un soggetto tutto quello che serve a manifestarlo: e in questo senso lo Spirito Santo, manifestando il Figlio, si può dire verbo del Figlio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nel nome di Verbo **non sia incluso un rapporto alle creature**.

[L'articolo muove dall'eresia Ariana, come anche da certe espressioni poco felici di Origene, secondo le quali la dottrina cattolica del verbo sembra tributaria delle idee neoplatoniche del Logos considerato come il necessario ponte tra l'unità assoluta di Dio e la molteplicità delle creature. Qui ci si propone di determinare ***se nel concetto di verbo sia incluso anche un rapporto alle cose create, oltre il rapporto al primo principio****.]*

Iª q. 34 a. 3, arg. 1

Infatti: I nomi divini che accennano ad un effetto nelle creature si riferiscono alla essenza. Ora Verbo, come si è detto, è termine personale e non essenziale**. Dunque Verbo non include nessun rapporto alle creature.**

Iª q. 34 a. 3, arg. 2

I nomi che esprimono una relazione alle creature si attribuiscono a Dio a cominciare dal tempo, come, p. es., **Signore** e **Creatore**. **Ma Verbo si attribuisce a Dio da tutta l'eternità**. Esso quindi non include un rapporto alle creature.

Iª q. 34 a. 3, arg. 3

Il Verbo [necessariamente] dice relazione al soggetto dal quale procede. Perciò se il Verbo importasse una relazione alle creature, dovrebbe procedere da esse.

Iª q. 34 a. 3, arg. 4

[In Dio] le idee [archetipe] sono tante quanti sono i rapporti alle creature. Se dunque il Verbo include un rapporto alle creature, ne segue che in Dio non ci sarà un solo Verbo, ma molti.

Iª q. 34 a. 3, arg. 5

Se il Verbo importa un ordine alle creature, ciò proviene soltanto dalla cognizione che Dio ne ha. Ora, Dio non conosce solamente le cose che sono, ma anche le cose che non sono. Perciò nel Verbo sarebbe incluso anche un rapporto a ciò che non è: e questo evidentemente è falso.

Iª q. 34 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che nel nome di Verbo «viene indicato non solo un rapporto al Padre, ma anche a quelle cose che per il Verbo furono prodotte dalla potenza operativa [di Dio]».

Iª q. 34 a. 3. RESPONDEO:

Nel Verbo è incluso un rapporto alle creature. Dio infatti conoscendo se stesso conosce tutte le cose create. Ora, il verbo mentale rappresenta tutto ciò che attualmente si conosce. Ed è per questo che in noi ci sono tanti verbi, quante sono le cose che conosciamo. **Ma Dio con un unico atto conosce se stesso e tutte le altre cose, perciò l'unico Verbo esprime non soltanto il Padre ma anche tutte le creature.** E, come la scienza divina in rapporto a Dio è soltanto conoscitiva e in rapporto alle creature è conoscitiva ed operativa, così il Verbo divino in rapporto a quanto si trova essenzialmente nel Padre è soltanto **espressivo**, e in rapporto alle creature è **espressivo e operativo**. Onde nei **Salmi, 32, 9** sta scritto; «Disse, e le cose furono fatte», poiché Verbo include l'idea di modello di quanto Dio fa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 34 a. 3, ad 1 argumentum

Il nome di persona include indirettamente anche la natura; tanto è vero che la persona è una sostanza individua di natura ragionevole. Perciò il nome di una persona divina in quanto esprime relazione personale non include un rapporto alle creature; ma lo include [indirettamente] per il fatto che indica anche la natura. Ora nulla impedisce che [la persona] in quanto implica l'essenza, includa un rapporto alle creature; perché, come è proprio del Figlio di essere **Figlio**, così gli è proprio di essere **Dio** generato, ovvero **Creatore generato**. **E in questo modo il termine Verbo include un rapporto alle creature.**

Iª q. 34 a. 3, ad 2 argumentum

Siccome le relazioni sorgono dalle azioni, alcuni nomi, quelli cioè che esprimono un'azione che da Dio passa sugli effetti esterni, come **creare** e **governare**, indicano una relazione alle creature; e tali nomi si dicono di Dio a **cominciare dal tempo**. Invece altri nomi esprimono delle relazioni nate da **operazioni che non passano sugli effetti esterni**, ma rimangono nel soggetto, come **sapere** e **volere**: e questi **non** si attribuiscono a Dio **a cominciare dal tempo** [ma da tutta l'eternità]. **Il Verbo sta a indicare questa seconda specie di relazioni** con le creature. E non è neppure vero che tutti i nomi che implicano una relazione alle creature si attribuiscono a Dio a cominciare dal tempo: ma solo quei nomi che esprimono delle relazioni originate da qualche azione di Dio che passa sugli effetti esterni.

Iª q. 34 a. 3, ad 3 argumentum

Le creature non sono conosciute da Dio per scienza da esse desunta, ma mediante la sua stessa essenza. Quindi, sebbene **il Verbo esprima le creature, non ne segue affatto che proceda da esse.**

Iª q. 34 a. 3, ad 4 argumentum

II termine ***idea*** sta a indicare principalmente un rapporto alle creature; e perciò quando si parla di Dio è usato al plurale, e non è nome personale. Ma il termine Verbo [o Parola] sta

principalmente a significare il rapporto con colui che [lo] dice. E indica solo secondariamente, il rapporto con le creature, in quanto Dio, intendendo se stesso, intende tutte le creature. E per questo in Dio il Verbo è uno solo, ed è nome personale.

Iª q. 34 a. 3, ad 5 argumentum

Anche il Verbo di Dio, come la scienza di Dio, abbraccia le cose non esistenti: perché, come insegna **S. Agostino**, nel Verbo di Dio non manca niente di quanto si trova nella scienza di Dio. Tuttavia delle cose esistenti il Verbo è **espressione e causa**: di quelle invece non esistenti è **espressione e manifestazione.**

L'immagine

Prima parte, Questione 35

Proemio

Parliamo ora dell'Immagine.
E riguardo ad essa si pongono due quesiti:

1. Se Immagine applicata a Dio sia nome personale;
2. Se tale nome sia proprio del Figlio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Immagine applicata a Dio non sia nome personale.

Iª q. 35 a. 1, arg. 1

Infatti: S. Agostino dice: «È identica la divinità e l'immagine della SS. Trinità dalla quale fu fatto l'uomo». Perciò immagine è nome essenziale e non personale.

Iª q. 35 a. 1, arg. 2

S. Ilario afferma che «l'immagine è specie *[forma]* somigliantissima della cosa riprodotta». Ma specie, o forma, in Dio è nome essenziale. Dunque lo è anche immagine.

Iª q. 35 a. 1, arg. 3

Immagine viene da imitare che indica una precedenza [del modello] e una posteriorità [dell'immagine]. Ma le Persone divine non hanno tra loro alcuna precedenza o posteriorità, Perciò Immagine in Dio non può essere nome personale.

Iª q. 35 a. 1. SED CONTRA:

Scrive S. Agostino: «Ci può essere qualche cosa di più assurdo che prendere immagine come termine assoluto ?» Dunque in Dio immagine è nome relativo. E di conseguenza è un termine che si riferisce alla persona.

Iª q. 35 a. 1. RESPONDEO:

Per avere l'immagine è richiesta la somiglianza. Però non basta una somiglianza qualsiasi; ma si richiede o la somiglianza nella specie, o almeno in un segno caratteristico della specie. Ora, il segno caratteristico della specie nelle cose corporali è principalmente la figura: infatti vediamo che le diverse specie di animali hanno figure differenti, ma non [necessariamente] colori diversi. Cosicché se su di una parete si stende il colore di una cosa, non si dirà che questa rappresentazione ne è l'immagine se non ne rappresenta la figura. - Ma per avere l'immagine non basta neppure la somiglianza di specie o di figura; ma si richiede anche l'origine; perché, come dice S. Agostino, un uovo non è l'immagine di un altro uovo, perché non è ricavato da esso. Perciò, affinché una cosa sia veramente l'immagine [di un'altra] è necessario che ne derivi rassomigliando ad essa nella specie o almeno nel segno della specie.

Ora, in Dio tutto ciò che indica processione od origine è termine personale. Dunque Immagine è nome personale.

OLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 35 a. 1, ad 1 argumentum

Si dice immagine in senso proprio quella cosa che deriva da un'altra rassomigliandola. La cosa invece da cui fu presa la somiglianza propriamente si dice esemplare e solo impropriamente immagine. Tuttavia S. Agostino, nel dire che la divinità della Trinità Santissima è l'immagine riprodotta nell'uomo, volle usare immagine in questo senso [improprio].

Iª q. 35 a. 1, ad 2 argumentum

Specie, posta da S. Ilario nella definizione di immagine, sta per forma derivata in un soggetto da un altro soggetto. L'immagine infatti si può anche chiamare specie *[forma derivata]* di un soggetto, come si arriva a chiamare forma di un soggetto la cosa stessa di cui ha preso la somiglianza, perché questa cosa ha la forma che ad esso somiglia.

Iª q. 35 a. 1, ad 3 argumentum

Imitazione quando si parla delle Persone divine non significa posteriorità, ma soltanto rassomiglianza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che immagine non sia un nome proprio del Figlio.

Iª q. 35 a. 2, arg. 1

Infatti: Il Damasceno dice che lo Spirito Santo è «immagine del Figlio». Dunque [immagine] non è nome proprio del Figlio.

Iª q. 35 a. 2, arg. 2

Secondo S. Agostino rientrano nel concetto di immagine la somiglianza e l'espressione. Ma questo conviene anche allo Spirito Santo; perché anch'egli procede da altri secondo somiglianza. Perciò anche lo Spirito Santo è immagine. Dunque essere immagine non è proprio del Figlio.

Iª q. 35 a. 2, arg. 3

Anche l'uomo, al dire di S. Paolo, Corinti 11, 7 è immagine di Dio: «L'uomo no, non deve coprir di velo la testa, essendo immagine e gloria di Dio». Perciò non è proprio del Figlio.

Iª q. 35 a. 2. SED CONTRA:

Dice S. Agostino: «solo il Figlio è Immagine del Padre».

Iª q. 35 a. 2. RESPONDEO:

I Padri greci usano dire che lo Spirito Santo è immagine del Padre e del Figlio. I latini invece il nome di Immagine non l'attribuiscono che al Figlio: giacché nella Scrittura non si trova riferito che al Figlio. Infatti S. Paolo. Colossesi,1,15, afferma: «Egli è immagine dell'invisibile Dio, il primogenito di tutte le creature»; e altrove Ebrei, 1,3: «Egli è il riflesso della gloria di Dio e l'impronta della sua sostanza».

A) La ragione di questa [riserva dei Padri latini] secondo alcuni, starebbe nel fatto che il Figlio è simile al Padre non solo nella natura, ma anche nella nozione di principio; lo Spirito Santo invece non conviene in nessuna nozione né col Padre né col Figlio. – Questo però non pare sufficiente. Perché dalle relazioni in Dio non può provenire né uguaglianza né disuguaglianza, come spiega S. Agostino; e così neppure quella somiglianza, che sarebbe richiesta per l'immagine.
B) Perciò altri dicono che lo Spirito Santo non si può dire immagine del Figlio perché non si può parlare dell'immagine di un'immagine.

C) E neppure lo si può dire immagine del Padre: perché l'immagine si riferisce senza intermediari al soggetto di cui è immagine; mentre lo Spirito Santo si riferisce al Padre mediante il Figlio.

D) E neppure può essere simultaneamente immagine del Padre e del Figlio: perché sarebbe immagine unica di due [Persone distinte], il che è impossibile.

Quindi ne concludono che lo Spirito Santo in nessun modo può essere immagine. - Ma tutto questo non vale nulla. Infatti, come si dirà in seguito, il Padre ed il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo: e perciò niente impedisce che del Padre e del Figlio, in quanto sono un unico principio, ci sia un'unica immagine; dal momento che anche l'uomo è una sola immagine di tutta la Trinità.

Perciò si deve procedere diversamente. Come lo Spirito Santo, sebbene nella sua processione riceva, non meno del Figlio, la stessa natura del Padre, tuttavia non si dice nato; così, quantunque riceva la forma simile a quella del Padre, nondimeno non lo si dice immagine. Perché il Figlio procede come Verbo, e il concetto di verbo [mentale] implica somiglianza di specie con il soggetto da cui procede; mentre [tale somiglianza] non è implicita nel concetto di amore, sebbene sia evidente in quell'Amore che è lo Spirito Santo, perché amore divino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 35 a. 2, ad 1 argumentum

Il Damasceno e gli altri Dottori greci comunemente usano il nome di immagine per indicare una perfetta somiglianza.

Iª q. 35 a. 2, ad 2 argumentum

Sebbene lo Spirito Santo sia simile al Padre e al Figlio, tuttavia, per i motivi addotti, non è chiamato immagine.

Iª q. 35 a. 2, ad 3 argumentum

L'immagine di una data cosa può trovarsi nei vari soggetti in due differenti modi:

- Primo, [può trovarsi] in una cosa della stessa natura specifica; come l'immagine del re si trova nel suo figlio;

- Secondo, in un soggetto di natura diversa; come l'immagine del re si trova nelle monete.

Il Figlio (di Dio) è immagine del Padre nella prima maniera; l'uomo invece si dice immagine di Dio nella seconda maniera. E perciò per indicare che nell'uomo l'immagine è imperfetta non si dice semplicemente che l'uomo è immagine, ma ad immagine, per designare cioè la tendenza alla perfezione. Del Figlio di Dio invece non si può dire che è ad immagine del Padre, perché ne è l'immagine perfettissima.

La persona dello Spirito Santo

Prima parte, Questione 36

Proemio

Ci rimane ora da trattare della persona dello Spirito Santo, il quale, non soltanto è chiamato Spirito Santo ma anche Amore e Dono di Dio.
Sullo Spirito Santo si fanno quattro questioni:

1. Se Spirito Santo sia nome proprio di una persona divina;
2. Se la persona divina, chiamata Spirito Santo, proceda dal Padre e dal Figlio;
3. Se essa proceda dal Padre per il Figlio;
4. Se il Padre e il Figlio siano un unico principio dello Spirito Santo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Spirito Santo non sia nome proprio di una persona divina.

Iª q. 36 a. 1, arg. 1

Infatti: Nessun nome comune alle tre persone può essere proprio di una sola. Ma Spirito Santo è comune alle tre persone. Infatti S. Ilario dimostra che col nome Spirito di Dio alcune volte è indicato il Padre, come nel passo scritturale, Luca, 4, 18: «lo Spirito del Signore è sopra di me»; altre volte è designato il Figlio, come quando Gesù stesso disse, Matteo, 12, 28: «Se io nello Spirito di Dio scaccio i demoni...», volendo con ciò indicare che egli scacciava i demoni con la potenza della sua natura [divina]; talvolta invece è indicato lo Spirito Santo, Atti, 2, 17: «Spanderò del mio Spirito su ogni carne». Perciò Spirito Santo non è nome proprio di una persona divina.

Iª q. 36 a. 1, arg. 2

I nomi delle persone divine sono, come dice Boezio, termini relativi. Ma Spirito Santo non è un termine relativo. Dunque non può essere il nome proprio di una persona divina.

Iª q. 36 a. 1, arg. 3

Essendo Figlio nome di persona divina, non si può dire che sia il Figlio di questo o di quello. Invece si usa dire spirito di questo o di quell'uomo, come in quel brano della Scrittura, Numeri, 11, 17: «Il Signore disse a Mosè: Prenderò parte del tuo spirito per darlo a loro».

E altrove, 2Re, 2, 15: «Lo spirito di Elia si è posato sopra Eliseo». Pare dunque che Spirito Santo non sia nome proprio di una persona divina.

Iª q. 36 a. 1. SED CONTRA:

Dice la Sacra Scrittura, 1Giovanni, 5, 7: «Sono tre che rendono testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo». «Tre che cosa?» si domanda S. Agostino, e risponde: «Tre persone». Dunque Spirito Santo è nome di una persona divina.

Iª q. 36 a. 1. RESPONDEO:

In Dio ci sono due processioni; la seconda però, quella dell'amore, non ha nome proprio, come si è detto sopra *[q.27, a.4, ad 3]*. Quindi anche le relazioni che ne sorgono mancano di nome proprio, come abbiamo già spiegato *[q.28, a.4]*. Da ciò deriva che neppure la persona che procede secondo questa processione può avere, per lo stesso motivo, un nome proprio. Però come per indicare quelle relazioni furono dall'uso adottati alcuni nomi comuni, cioè processione e spirazione, che propriamente significano più gli atti nozionali che le relazioni; così per designare la persona divina che procede per processione d'amore, fu adottato secondo l'uso della Scrittura il nome di Spirito Santo.

E di questo si possono trovare due motivi di convenienza:

- Primo, la comunanza della persona, chiamata Spirito Santo. Infatti, spiega S. Agostino: «Poiché lo Spirito Santo è comune alle due [persone], è chiamato propriamente con denominazioni comuni ad entrambi: difatti il Padre è Spirito, e il Figlio è Spirito; il Padre è santo, il Figlio è santo»,

- Secondo, il significato proprio [di Spirito Santo]. Nel mondo fisico spirito significa impulso e moto, tant'è vero che chiamiamo spirito il fiato e il vento, Ora, è proprio dell'amore muovere e spingere la volontà di chi ama verso la cosa amata. La santità poi si attribuisce a quelle cose che sono ordinate a Dio. Perciò convenientemente è detta Spirito Santo la persona divina che procede come l'amore con cui Dio si ama.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 36 a. 1, ad 1 argumentum

Se l'espressione Spirito Santo si considera come due parole distinte, allora è comune a tutta la Trinità, Perché con la parola spirito si indica l'immaterialità della sostanza divina; infatti nel mondo fisico spirito [vento o fiato] è una sostanza invisibile e di minima densità, perciò a tutte le sostanze immateriali ed invisibili diamo il nome di spirito. Con l'aggettivo santo, poi, si indica la purezza della bontà divina. - Invece, considerando l'espressione Spirito Santo come una parola sola, la Chiesa, per la ragione già detta, l'ha adottata per designare una delle tre divine persone, quella che procede secondo la processione dell'amore.

Iª q. 36 a. 1, ad 2 argumentum

Sebbene Spirito Santo non sia un termine relativo, tuttavia si usa come se lo fosse, in quanto fu adottato per designare una persona distinta dalle altre per sola relazione. - Si potrebbe però anche scorgere in questo termine una relazione se Spirito si prendesse nel senso di spirato.

Iª q. 36 a. 1, ad 3 argumentum

Nel termine Figlio è indicata soltanto la relazione di un soggetto che deriva da un principio, verso questo principio; mentre in quello di Padre è indicata la relazione di principio, e così pure in quello di Spirito in quanto esso include l'idea di impulso. Ora, nessuna creatura può essere principio di una persona divina, semmai al contrario. Perciò si può dire Padre nostro e Spirito nostro, e non Figlio nostro.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che lo Spirito Santo non proceda dal Figlio.

[Qui San Tommaso discute la famosa questione lungamente agitata tra greci e latini. Il simbolo niceno-costantinopolitano. Intorno all'origine della terza Persona insegnava che essa procede dal Padre, come si legge in Giovanni 15,26. E certo però che sino al IX secolo la convinzione generale della Chiesa, sia orientale sia occidentale, era che lo Spirito Santo procedesse tanto dal Padre che dal Figlio. Detta convinzione, a quanto sembra, fu espressa in forma ufficiale per la prima volta nella Spagna, in un sinodo contro i Priscilliani (derivano da dottrine gnostiche-manichee e antitrinitarie. Il priscillianesimo fu considerato un'eresia sia dalla Chiesa ortodossa orientale che dalla Chiesa cattolica romana. Sopravvisse fino al VI secolo) tenutosi a Saragozza nel 380, con l'aggiunta della parola filioque: "Lo Spirito Santo procede dal padre e dal figlio" come si legge nella famosa Fides Damasi, o professione di fede approvata da Papa Damaso. Detta formula ripetuta dal sinodo di Toledo del 449 e dal sinodo generale di Toledo del 589, venne più tardi inserita nel simbolo niceno-costantinopolitano, in corrispondenza con quello atanasiano. A Roma comparve solo molto tempo dopo, sotto Papa Benedetto VIII, circa il 1014, quando si aggiunse il credo alla messa.

Negli anni 861-886 Fozio, allo scopo di giustificarsi dell'usurpazione della sede patriarcale di Costantinopoli, cercò vari capi di accusa contro il Papa e contro l'Occidente. Tra le altre

accuse vi era questa: che "gli occidentali hanno falsato il simbolo aggiungendovi il filioque e insegnando che lo Spirito Santo non procede solo dal Padre ma anche dal Figlio, ponendo così due principi nella Santissima Trinità".

I greci di Oriente temevano inoltre che ammettendo il filioque si venisse a porre due principi ispiratori, il padre e il figlio, e quindi due spiriti, e perciò che si venisse a introdurre una nuova persona in seno alla Trinità e si avesse di conseguenza una quaternità. Ciò non di meno i greci ammettevano senz'altro che lo Spirito Santo fosse lo "Spirito del Figlio" (Galati, 4,6); "lo Spirito di Gesù" (Atti,16, 7); "lo Spirito di Cristo" (Romani 8, 9); e che la terza Persona procedesse "dal Padre per il Figlio".]

Iª q. 36 a. 2, arg. 1

Infatti: Secondo S. Dionigi, «non si deve aver l'ardire di affermare qualche cosa della super sostanziale divinità, oltre quello che ne è detto nella sacra Scrittura». Ora, questa non dice che lo Spirito Santo procede dal Figlio, ma solo dal Padre, come appare da quel testo, Giovanni, 15, 26: «lo Spirito di verità che procede dal Padre». Dunque lo Spirito Santo non procede dal Figlio.

Iª q. 36 a. 2, arg. 2

Nel Simbolo del Concilio ecumenico di Costantinopoli si legge: «Crediamo nello Spirito Santo Signore e vivificatore, che procede dal Padre, e che si deve adorare e glorificare assieme al Padre e al Figlio». Non si doveva dunque in nessun modo aggiungere nel nostro Simbolo che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio; anzi, parrebbero degni di scomunica coloro che fecero tale aggiunta.

Iª q. 36 a. 2, arg. 3

Dice il Damasceno: «Affermiamo che lo Spirito Santo è dal Padre e lo diciamo Spirito del Padre; ma non affermiamo invece che lo Spirito Santo sia dal Figlio, sebbene lo diciamo Spirito del Figlio». Dunque lo Spirito Santo non procede dal Figlio.

Iª q. 36 a. 2, arg. 4

Una cosa non procede dal soggetto in cui rimane ferma. Ora, lo Spirito Santo rimane fermo nel Figlio. È detto infatti nella Leggenda, di S. Andrea: «Pace a voi, e a tutti quelli che credono nell'unico Dio Padre e nell'unico suo Figlio, il solo Signor nostro Gesù Cristo, e nell'unico Spirito Santo che procede dal Padre e rimane nel Figlio». Quindi lo Spirito Santo non procede dal Figlio.

[Gli Atti dell'apostolo Andrea sono probabilmente della seconda metà del II secolo. Si trovano menzionati da Eusebio e da altri scrittori antichi i quali sono d'accordo nel considerarli come opera apocrifa di eretici.]

Iª q. 36 a. 2, arg. 5

Il Figlio procede come Verbo [o parola]. Ora, vediamo che il nostro spirito [o fiato] non procede dalla nostra parola. Dunque neppure lo Spirito Santo procede dal Figlio.

Iª q. 36 a. 2, arg. 6

Lo Spirito Santo già procede perfettamente dal Padre. Quindi è superfluo dire che procede dal Figlio.

Iª q. 36 a. 2, arg. 7

«Nelle cose sempiterne», come dice Aristotele, «non c'è differenza tra essere e poter essere»; specialmente poi in quelle divine. Ma lo Spirito Santo potrebbe distinguersi ugualmente dal Figlio anche se non procedesse da lui. Infatti S. Anselmo dice: «sia il Figlio che lo Spirito Santo ricevono l'essere dal Padre, ma in due maniere diverse: perché mentre il primo lo ha per nascita, l'altro lo ha per processione, in modo che per questo si distinguano tra loro». E aggiunge: «Se il Figlio e lo Spirito Santo non fossero per altro distinti, per questo solo già si distinguerebbero». Perciò lo Spirito Santo si distingue dal Figlio quantunque non proceda da lui.

Iª q. 36 a. 2. SED CONTRA:

S. Atanasio afferma nel Simbolo: «Lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio, non fatto né creato né generato, ma procedente».

Iª q. 36 a. 2. RESPONDEO:

È necessario affermare che lo Spirito Santo procede dal Figlio. Infatti se non procedesse [anche] da lui, in nessun modo si potrebbe da lui distinguere come persona. Ciò risulta evidente da quanto abbiamo già spiegato [q.28, a.3; q.30, a.2]. Infatti non si può dire che le persone divine si distinguano tra loro per qualche cosa di assoluto: perché sarebbe così negata l'unità di essenza delle tre [persone]; giacché tutto quello che in Dio si dice in modo assoluto appartiene all'unità dell'essenza. Resta dunque che le persone divine si distinguono l'una dall'altra solo per le relazioni. - Però le relazioni non possono distinguere le persone tra loro, se non in quanto sono contrapposte *[contrapposizione relativa].* E ciò è dimostrato dal fatto che pur essendo due le relazioni riferite al Padre, e cioè una con il Figlio e l'altra con lo Spirito Santo, queste, siccome non sono tra loro opposte, non costituiscono due persone distinte, ma appartengono all'unica persona del Padre. Se, ora, nel Figlio e nello Spirito Santo non vi fossero che le due relazioni, con cui ciascuno di loro si riferisce al Padre, tali relazioni non sarebbero tra loro opposte; come non lo sono le due con le quali il Padre si riferisce ad essi. Perciò, come la Persona del Padre è una [nonostante le due relazioni], così una dovrebbe essere la persona del Figlio e dello Spirito Santo, con due relazioni opposte alle due relazioni del Padre. Ora, questa conclusione è eretica, perché distrugge la fede nella Trinità. Perciò è necessario che il Figlio e lo Spirito Santo si riferiscano l'uno all'altro con opposte relazioni.

➢ *generazione >> Figlio (deriva da un principio)*

Padre (principio) >>

(origine innascibile) > spirazione >> ?? NO!

~~➢ generazione >> Figlio (deriva da un principio)~~

Padre (principio) >> NO!

(origine innascibile) > generazione/spirazione >> Figlio/Spirito Santo

Padre (principio) >> generazione >> Figlio (deriva da un principio ed è principio)

(origine innascibile)\ / (processione intellettuale)

Amore > spirazione >>

\ /

>> Spirito Santo (processione d'amore - dai due principi uniti in uno solo)

Ora, in Dio non ci possono essere altre relazioni tra loro opposte se non quelle di origine, come abbiamo già spiegato *[q.28, a.4]*. Ma le opposte relazioni di origine sorgono o dal fatto che un soggetto è principio, o dal fatto che deriva da un principio. Quindi non rimane altro che affermare o che il Figlio procede dallo Spirito Santo, cosa che nessuno ammette: oppure che lo Spirito Santo procede dal Figlio, come professiamo noi.

[Se lo Spirito Santo non procedesse dal Figlio non potrebbe distinguersi da Lui, poiché le persone divine non si distinguono tra loro né per gli attributi assoluti riguardanti la comune natura né per quelli relativi come tali bensì unicamente per le relazioni opposte le quali sorgono per il fatto che una persona è principio dell'altra.]

E questo è consono all'indole delle due processioni. Si è detto infatti che il Figlio procede per processione intellettuale come Verbo, e lo Spirito Santo per processione di volontà come amore. Ora è necessario che l'amore proceda dal verbo: giacché non si ama se non ciò che si conosce. E quindi chiaro che lo Spirito Santo procede dal Figlio.

Anche l'ordine che vediamo nel creato porta alla stessa conclusione. Infatti non avviene mai che dalla stessa causa procedano effetti molteplici senza ordine, se non si tratta di cose che differiscono soltanto materialmente; come può avvenire per i vari coltelli prodotti dallo stesso artigiano e numericamente distinti, senza che vi sia alcun ordine tra loro. Ma nelle cose tra le quali non c'è solo distinzione materiale, c'è sempre un certo ordine nella molteplicità dei prodotti. Per questo anche nell'ordine delle cose create risplende la bellezza della sapienza divina. Se dunque dall'unica persona del Padre ne procedono due altre, cioè il Figlio e lo Spirito Santo, ci deve essere un ordine tra loro. E non è possibile assegnarne un altro diverso da quello di origine, in forza del quale uno procede dall'altro. Perciò, se non si vuole ammettere l'assurdo di una distinzione materiale [tra le persone divine], non si può dire che il Figlio e lo Spirito Santo procedano dal Padre in modo tale che uno di essi non proceda anche dall'altro. Inoltre i Greci stessi ammettono che la processione dello Spirito Santo ha un certo ordine al Figlio. Concedono infatti che lo Spirito

Santo è lo Spirito del Figlio, e che procede dal Padre per il Figlio. Anzi, si dice che alcuni di essi concedono che sia dal Figlio, o che emani da lui: ma [non ammettono] che ne proceda. E questo potrebbe dipendere o da ignoranza o da caparbietà. Perché, se si bada bene, non è difficile vedere che la parola processione è la più vaga e indeterminata fra tutte quelle che stanno a indicare un'origine. Infatti la usiamo per indicare qualunque origine: p. es., diciamo che la linea procede dal punto, il raggio dal sole, il ruscello dalla fonte, e così in qualsiasi altro caso. Perciò [se si ammette] qualunque altra parola che significa origine, si può anche concludere che lo Spirito Santo procede dal Figlio.

[L'incomprensione tra i padri greci e quelli latini è dovuta forse ha una differenza di vocabolario; infatti, il termine greco non è tradotto esattamente con il termine latino processio. Il termine greco indica una derivazione primigenia e radicale. Per cui i greci sospettano che i latini col filioque possano compromettere la proprietà del Padre di essere principio senza principio di tutta la Trinità.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 36 a. 2, ad 1 argumentum

Non si deve attribuire a Dio cosa alcuna che, o espressamente con le parole o per il senso, non sia contenuta nella Scrittura, Ora, quantunque non si trovi esplicitamente affermato nella Scrittura che lo Spirito Santo procede dal Figlio, tuttavia vi si trova quanto al senso; specialmente là dove il Figlio, parlando dello Spirito Santo, dice, Giovanni, 16, 14: «Egli mi glorificherà. perché prenderà dal mio [e ve lo annunzierà]».

[E' uno dei tanti testi da cui si deduce la processione dello Spirito Santo anche dal Figlio. Per vederne il valore probativo, il presente versetto va unito al seguente: "Tutto quello che ha il Padre è mio, per questo ho detto che egli riceverà del mio e ve lo annunzierà". Altri ancora potrebbero addursi; per esempio quelli in cui si afferma che lo Spirito Santo è mandato dal figlio: "Quando poi sarà venuto il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre…" Giovanni 15, 26; "Lo Spirito Santo che il Padre manderà in mio nome…", Giovanni 14, 26; "Se io me ne andrò ve lo manderò" Giovanni 16, 7. Da questi testi in nessun modo si può ricavare che lo Spirito Santo procede soltanto dal Padre; anzi è detto esplicitamente, e lo stesso discorso, che Gesù manderà lo Spirito Santo. Perciò la terza Persona è chiamata ripetutamente lo spirito del figlio.]

- Si deve poi tenere per regola che quanto nella Scrittura si dice del Padre, pur con l'aggiunta di un termine esclusivo, va inteso anche del Figlio, a meno che non si tratti di cose che distinguono il Padre e il Figlio mediante le opposte relazioni Quando infatti il Signore dice: «Nessuno conosce il Figlio, tranne il Padre», non si esclude che egli conosca se stesso. Allo stesso modo dunque, quando si dice che lo Spirito Santo procede dal Padre, anche se vi fosse aggiunto che procede dal solo Padre, con questo non sarebbe escluso il Figlio: perché il Padre e il Figlio nell'essere principio dello Spirito Santo, non si oppongono tra loro; ma solo nell'essere uno Padre e l'altro Figlio.

Iª q. 36 a. 2, ad 2 argumentum

In ogni concilio fu compilata una professione di fede che prendeva di mira l'errore condannato in quel concilio. Però il concilio seguente non compilava un Simbolo diverso dal primo: ma soltanto con qualche aggiunta spiegava, contro le nuove eresie, ciò che implicitamente era contenuto nel Simbolo precedente. Infatti nelle determinazioni del concilio di Calcedonia, si legge che [i Padri] che parteciparono al concilio di Costantinopoli insegnarono la dottrina riguardante lo Spirito Santo,» non per aver aggiunto qualche cosa che mancava ai [Padri] più antichi (che presero parte a quello di Nicea); ma per avere spiegato il pensiero di questi contro gli eretici«. Poiché dunque al tempo degli antichi concili non era ancora sorto l'errore di coloro che dicevano che lo Spirito Santo non procede dal Figlio, non fu necessario mettere ciò esplicitamente [nel simbolo]. Ma in seguito, sorto quell'errore, in un concilio tenuto in Occidente, vi fu inserito esplicitamente per autorità del Romano Pontefice; con l'autorità del quale anche gli antichi concili erano convocati e confermati. - Però [quest'aggiunta] era già implicita nell'affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre.

[Concilio di Calcedonia: è questo il I Concilio (II ecumenico) tenutosi a Costantinopoli il 381 d.C., in cui si condannò l'errore dei Macedoniani che negavano la divinità dello Spirito Santo. Fu in detto Concilio che al Simbolo Niceno furono aggiunte le seguenti espressioni fuori parentesi: (Credo in Spiritum Sanctum) dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio adorandum et conglorificandum, qui locutus est per prophetas.]

Iª q. 36 a. 2, ad 3 argumentum

I primi ad affermare che lo Spirito Santo non procede dal Figlio furono i Nestoriani; come si può vedere da un loro simbolo condannato nel Concilio di Efeso. E tale errore fu poi seguito dal nestoriano Teodoreto, e da parecchi altri dopo di lui; fra i quali ci fu anche il Damasceno. Perciò in questo non si può seguire la sua sentenza. Quantunque alcuni sostengono che il Damasceno, come non afferma che lo Spirito Santo procede dal Figlio, così stando alle parole riferite [nell'argomento], neppure lo nega.

[I Nestoriani furono eretici che derivano il loro nome da Nestorio e dalla sua dottrina. Nestorio fu patriarca di Costantinopoli dal 428 al 432. Fu condannato ad Efeso nel 431. I nemici oltre a rimproverargli la dottrina delle due ipostasi in Cristo, pretendevano che egli avesse negato la divinità del Redentore.]

Iª q. 36 a. 2, ad 4 argumentum

Dicendo che lo Spirito Santo riposa o rimane nel Figlio non si esclude che proceda da lui; giacché anche del Figlio si dice che rimane nel Padre quantunque da lui proceda. - Si può anche dire che lo Spirito Santo riposa nel Figlio perché l'amore di chi ama [cioè del Padre] riposa in lui [Figlio] quale oggetto amato; oppure si ha di mira la natura umana del Cristo, secondo quelle parole, Giovanni, 1, 33: «Colui sul quale vedrai scendere e fermarsi lo Spirito, è quegli stesso che battezza [nello Spirito Santo]».

Iª q. 36 a. 2, ad 5argumentum

In Dio si prende il termine Verbo per una certa somiglianza non già col verbo orale [o parola], da cui lo spirito [il fiato, il respiro] non procede, perché allora sarebbe verbo soltanto in senso metaforico: ma, per una somiglianza con quello mentale da cui procede l'amore.

Iª q. 36 a. 2, ad 6 argumentum

La perfetta processione dello Spirito Santo dal Padre non solo non rende superflua quella dal Figlio, ma la include necessariamente. Perché, essendo identica la virtù del Padre e del Figlio, tutto ciò che proviene dal Padre proviene anche dal Figlio, a meno che ciò non ripugni alla sua condizione propria di Figlio. Il Figlio difatti non procede da se stesso, sebbene proceda dal Padre.

Iª q. 36 a. 2, ad 7 argumentum

Lo Spirito Santo si distingue personalmente dal Figlio perché l'origine dell'uno è diversa da quella dell'altro. Ma la differenza delle due origini sta in questo, che il Figlio procede solo dal Padre, mentre lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. Giacché diversamente le processioni, come si è dimostrato, non si distinguerebbero.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che lo Spirito Santo non proceda dal Padre per il Figlio.

Iª q. 36 a. 3, arg. 1

Infatti: Ciò che procede dal suo principio per [mezzo di] qualche altra cosa non procede da esso immediatamente. Se dunque lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio, non procede immediatamente dal Padre. Cosa questa che non si può ammettere.

Iª q. 36 a. 3, arg. 2

Se lo Spirito Santo procede dal Padre per il Figlio, non procederà dal Figlio se non in forza del Padre. Ma la cosa in forza della quale un soggetto ottiene una qualità, possiede maggiormente la qualità stessa. Quindi lo Spirito Santo procederà più dal Padre che dal Figlio.

Iª q. 36 a. 3, arg. 3

Il Figlio ha l'essere per generazione. Se dunque lo Spirito Santo procedesse dal Padre per mezzo del Figlio, dovrebbe essere prima generato il Figlio, per poi procederne lo Spirito Santo. E così la processione dello Spirito Santo non sarebbe eterna. Ma questa è un'eresia.

Iª q. 36 a. 3, arg. 4

Quando si dice che uno opera per un altro, si può anche invertire la frase: come diciamo, p. es., che il re agisce per *[mezzo del]* il suo ministro, diciamo pure che questi agisce per *[per mezzo]* il re. Ma in nessun modo si può dire che il Figlio spiri lo Spirito Santo per *[per mezzo del]* il Padre. Perciò non si può neppur dire che il Padre spiri lo Spirito Santo per *[mezzo del]* il Figlio.

Iª q. 36 a. 3. SED CONTRA:

Dice S. Ilario: «Conserva, te ne prego, incontaminato questo voto ardente della mia fede, che io possieda sempre il Padre, te, voglio dire; e adori assieme a te il Figlio tuo; e che io meriti il tuo Spirito, che procede da te per il tuo Unigenito».

Iª q. 36 a. 3. RESPONDEO:

In ogni espressione in cui si dice che uno *[agente]* opera *[azione]* per un altro *[effetto]*, la preposizione *per* indica nel complemento la causa o il principio di quell'atto. Ma siccome l'azione sta tra l'agente e l'effetto, il complemento a cui è unito il per

- alcune volte esprime la causa dell'azione, in quanto questa deriva dall'agente. E allora determina l'agente ad agire, o in qualità di causa finale, o di causa formale, o di causa efficiente e impulsiva:

    + È finale, quando, p. es., diciamo che un artigiano opera per *[il tuo bene]* desiderio del denaro;

    + formale, se diciamo che opera per [conformità a] la sua arte;

    + impulsiva *[determinante]* se diciamo che opera per comando di altri.

- Altre volte invece il complemento cui è unita la preposizione *per* indica *[lo strumento o mezzo]* la causa dell'azione, in quanto questa ha come termine l'effetto; p. es., quando diciamo che un artigiano opera per il martello. Infatti con tale espressione non si vuol dire che il martello abbia determinato l'artigiano ad agire: ma che è stata *[lo strumento/mezzo]* la causa che ha portato l'artefatto a derivare dall'artigiano; e che anche questa causalità l'ha avuta dall'artigiano. - E questo corrisponde alla spiegazione di quelli i quali insegnano che la preposizione per alcune volte indica la causalità immediata, p. es., nell'espressione: il re opera per il suo ministro *[strumento/mezzo]*; altre volte invece indica la causalità indiretta, p. es., in quest'altra espressione: il ministro opera per il re *[causa finale/determinante]*.

Ora, siccome il Figlio ha dal Padre di essere principio dello Spirito Santo, si può dire che il Padre per *[mezzo del]* il Figlio spira lo Spirito Santo; oppure, ed è la stessa cosa, che lo Spirito Santo procede dal Padre per *[per mezzo del]* il Figlio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 36 a. 3, ad 1 argumentum

In ogni azione si deve badare a due cose, cioè al soggetto agente, e alla virtù per cui esso agisce; al fuoco, p. es., e al calore per cui riscalda. Se dunque nel Padre e nel Figlio si considera la virtù per cui essi spirano lo Spirito Santo, non si dà alcun intermediario: perché questa virtù è la stessa e identica [in ambedue]. Se invece si considerano le persone spiranti, allora, siccome lo Spirito Santo procede ugualmente dal Padre e dal Figlio, si trova che lo Spirito Santo deriva immediatamente dal Padre in quanto procede da lui; e ne deriva mediatamente in quanto procede dal Figlio. E in questo senso si dice che procede dal Padre per mezzo del Figlio. Come, p. es.. Abele derivò immediatamente da Adamo, in quanto questi ne fu il padre, e mediatamente, in quanto Eva, che ne fu la madre, procedeva da Adamo. Però questo esempio di una processione materiale è evidentemente poco adatto per significare la processione immateriale delle persone divine.

Iª q. 36 a. 3, ad 2 argumentum

Se il Figlio avesse una sua virtù di spirare lo Spirito Santo numericamente diversa da quella del Padre, ne verrebbe che egli sarebbe come la causa seconda e strumentale [di tale spirazione]; e allora si dovrebbe dire che [lo Spirito Santo] procede più dal Padre che dal Figlio. Essendo però questa virtù spirativa numericamente la stessa nel Padre e nel Figlio, lo Spirito Santo procede ugualmente dall'uno come dall'altro. Qualche volta però questa processione si attribuisce principalmente e in proprio al Padre, perché il Figlio vi partecipa in virtù del Padre.

Iª q. 36 a. 3, ad 3 argumentum

Come la generazione del Figlio, è coeterna al generante, poiché il Padre non esisteva prima che generasse il Figlio; cosi la processione dello Spirito Santo è coeterna al suo principio. Quindi non fu generato il Figlio prima che procedesse lo Spirito Santo: ma tanto la generazione quanto la processione sono eterne.

Iª q. 36 a. 3, ad 4 argumentum

Non è vero che quando si dice che uno opera per un altro si possano sempre invertire i termini: infatti non possiamo dire che il martello opera per l'artefice. Diciamo che il ministro agisce per il re, perché il ministro è padrone dei suoi atti. Invece il martello non opera, ma solo è adoperato perciò non se ne parla altro che come di strumento.

Si usa dire invece che il ministro opera per il re *[e il re opera per il ministro]*, quantunque questa preposizione per indichi mezzo, perché quanto più un soggetto è elevato nell'ordine dell'agire, tanto più diviene immediato il di lui potere sull'effetto; poiché è proprio l'efficacia della causa prima che fa raggiungere il suo effetto alla causa seconda: per questo nello sviluppare una dimostrazione i primi principi si dicono immediati. E così se si bada alla coordinazione dei soggetti che agiscono, si dirà che il re opera per il ministro; se invece si bada all'ordine dei loro poteri si dirà che il ministro opera per il re, perché è il potere del re a far sì che l'azione del ministro raggiunga l'effetto. - Ora, tra il Padre e il Figlio non vi è subordinazione di poteri, ma solo di soggetti [o persone]. Perciò si dice che il Padre spira per il Figlio, non però viceversa.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il Padre e il Figlio non siano un unico principio dello Spirito Santo.

Iª q. 36 a. 4, arg. 1

Infatti: Non pare che lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio in quanto sono una cosa sola. Non [in quanto sono tali] nella natura, perché allora lo Spirito Santo che ha anch'egli la medesima natura procederebbe da se stesso. Non [in quanto lo sono] in qualche proprietà, perché evidentemente una stessa proprietà non può convenire a due persone. Perciò lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio in quanto sono distinti. Quindi essi non formano un solo principio dello Spirito Santo.

Iª q. 36 a. 4, arg. 2

Quando si dice che il Padre e il Figlio sono un solo principio dello Spirito Santo, non si può indicare con ciò un'unità personale: perché allora sarebbero una sola persona. E neppure un'unità di proprietà: perché se per un'unica proprietà il Padre e il Figlio sono un unico principio, per le due proprietà esistenti nel Padre questi sarebbe due principi, uno del Figlio e l'altro dello Spirito Santo, il che è inammissibile. Dunque il Padre e il Figlio non sono un unico principio dello Spirito Santo.

Iª q. 36 a. 4, arg. 3

Il Figlio non è unito al Padre più dello Spirito Santo. Ma il Padre e lo Spirito Santo non formano un unico principio di persona divina. Quindi [non lo formano] neppure il Padre e il Figlio.

Iª q. 36 a. 4, arg. 4

Se il Padre e il Figlio non sono che un unico principio dello Spirito Santo, quest'unico [principio] o è il Padre o non è il Padre. Ma nessuna delle due cose si può ammettere: perché se fosse il Padre, allora il Figlio sarebbe identico al Padre; e se non fosse il Padre, ne verrebbe che il Padre non è il Padre. Perciò non si può dire che il Padre e il Figlio formano un unico principio dello Spirito Santo.

Iª q. 36 a. 4, arg. 5

Se il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo, evidentemente si può anche dire il rovescio, e cioè che l'unico principio dello Spirito Santo è Padre e Figlio. Ma questo è falso: perché principio o sta per la persona del Padre o per quella del Figlio; e in tutti e due i casi la proposizione è falsa. Perciò è falsa anche la reciproca, cioè che il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo.

Iª q. 36 a. 4, arg. 6

L'unità di due cose nella sostanza le rende identiche. Se dunque il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo ne segue che sono uno stesso e identico principio. Ma questa affermazione molti la negano. Perciò non si deve ammettere che il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo.

Iª q. 36 a. 4, arg. 7

Si dice che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono un unico Creatore, perché sono un unico principio delle creature. Ma il Padre e il Figlio, per molti [teologi], non sono uno ma due spiratori. E questo è conforme a quanto dice S. Ilario, che lo Spirito Santo» si deve ritenere derivato dal Padre e dal Figlio come da suoi autori». Perciò il Padre e il Figlio non sono un principio unico dello Spirito Santo.

Iª q. 36 a. 4. SED CONTRA:

Dice S. Agostino che il Padre e il Figlio sono un solo principio, e non due principi dello Spirito Santo.

Iª q. 36 a. 4. RESPONDEO:

Il Padre e il Figlio sono in tutto e per tutto una stessa cosa, eccetto in quello in cui mette distinzione l'opposizione delle relazioni. Ora, siccome nell'essere principio dello Spirito Santo non c'è questa opposizione tra loro, ne segue che il Padre e il Figlio sono un solo principio dello Spirito Santo.

[Ciò è quanto insegnò esplicitamente il Concilio di Lione del 1274 intorno alla processione dello Spirito Santo e quindi anche dottrina di fede implicita nelle parole di Gesù: "Tutto ciò che ha il padre è mio" Giovanni 16,15]

Tuttavia alcuni dicono che l'espressione, il Padre e il Figlio sono un solo principio dello Spirito Santo, è impropria. Perché il termine principio, preso al singolare, non significando persone ma proprietà, sarebbe usato come aggettivo: e siccome un aggettivo non si può determinare con un altro aggettivo, sostengono che non si può dire che il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo: a meno che quell'uno [unum] non si prenda come avverbio, in modo da dare questo senso: [il Padre e il Figlio] sono unitamente, cioè con un unico procedimento, principio [dello Spirito Santo]. Ma allora si potrebbe analogamente dire che il Padre è due principi, cioè del Figlio e dello Spirito Santo, perché lo è con due diversi procedimenti.

Perciò riteniamo che sebbene il termine principio significhi una proprietà, tuttavia la significa come sostantivo: nel modo che si usano i termini padre e figlio, anche parlando delle creature. Perciò, come tutti i sostantivi, riceve il numero dal concetto stesso che esprime. Dunque a quel modo che il Padre e il Figlio sono un unico Dio per l'unità del concetto espresso dal termine Dio; così sono un unico principio dello Spirito Santo per l'unità della proprietà indicata dal termine principio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 36 a. 4, ad 1 argumentum

Se si bada alla virtù spirativa, [si può dire che] lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio in quanto sono una cosa sola per tale virtù spirativa, che, come si dirà in seguito, in un certo senso indica la natura unita a una proprietà. E non c'è nessuno inconveniente che una proprietà sia in due soggetti che hanno la stessa natura. Se invece si prendono di mira i soggetti della spirazione, allora lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come da persone distinte, giacché procede da essi come amore che li unisce entrambi.

Iª q. 36 a. 4, ad 2 argumentum

Quando si dice: il Padre e il Figlio sono un unico principio dello Spirito Santo, si indica una sola proprietà, cioè l'idea che viene espressa dal termine [principio]. Non segue però che per le sue due proprietà si possa dire che il Padre è due principi: perché ciò implicherebbe una pluralità da soggetti.

Iª q. 36 a. 4, ad 3 argumentum

La somiglianza o dissomiglianza in Dio non si desume dalle proprietà relative, ma dall'essenza. Perciò come il Padre non è più simile a se stesso che al Figlio, così il Figlio non è più simile al Padre che lo Spirito Santo.

Iª q. 36 a. 4, ad 4 argumentum

Le due proposizioni, il Padre e il Figlio sono un unico principio che è il Padre, e il Padre e il Figlio sono un unico principio che non è il Padre, non sono contraddittorie. Perciò non si è costretti ad ammettere [soltanto] l'una o l'altra. Perché nell'espressione: il Padre e il Figlio sono un unico principio, principio non ha un'attribuzione precisa, ma confusa, in quanto si riferisce simultaneamente a tutte due le persone. - Quindi nel ragionamento c'è un sofisma di equivocazione, cioè [si passa arbitrariamente] dalla attribuzione confusa a quella determinata.

Iª q. 36 a. 4, ad 5 argumentum

Anche questa affermazione è vera: un solo principio dello Spirito Santo è Padre e Figlio, perché principio non sta per una persona soltanto, ma indistintamente per due, come si è spiegato.

Iª q. 36 a. 4, ad 6 argumentum

Si può benissimo dire che il Padre e il Figlio sono un identico principio, in quanto principio sta simultaneamente in modo confuso e indeterminato per le due persone.

Iª q. 36 a. 4, ad 7 argumentum

Alcuni dicono che il Padre e il Figlio, sebbene siano un unico principio dello Spirito Santo, tuttavia, data la distinzione di persone, sono due spiratori, come pure sono due spiranti: perché gli atti si riferiscono ai soggetti. Per il termine Creatore invece è un'altra questione. Perché lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio in quanto sono due persone distinte, come si è detto; mentre le creature non procedono dai tre in quanto sono persone distinte, ma in quanto sono per l'essenza un'unica cosa. - Sembra però che sia meglio dire che, figurando spirante come aggettivo e spiratore come sostantivo, il Padre e il Figlio sono due spiranti, data la pluralità dei soggetti, ma non due spiratori perché unica è la spirazione. Difatti gli aggettivi prendono il numero dal loro soggetto, i sostantivi invece lo hanno da se stessi, cioè dall'idea che esprimono. - L'affermazione, poi, di S. Ilario che lo Spirito Santo «procede dal Padre e dal Figlio come da autori», va spiegata nel senso che il sostantivo è usato come aggettivo.

Prima parte, Questione 37

Proemio

Trattiamo ora del nome di Amore.
A questo riguardo si pongono due quesiti:

1. Se esso sia nome proprio dello Spirito Santo;
2. Se il Padre e il Figlio si amino per lo Spirito Santo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Amore non sia uno dei nomi propri dello Spirito Santo.

Iª q. 37 a. 1, arg. 1

Infatti: S. Agostino fa osservare: «Non saprei perché non si possa chiamare carità [o amore] sia il Padre che il Figlio e lo Spirito Santo e [chiamarli] unica carità anche tutti insieme, dato che si dice sapienza tanto il Padre che il Figlio e lo Spirito Santo, e tutti insieme non si dicono tre [sapienze], ma una sola sapienza». Ora, un nome che al singolare si predica delle singole persone, e anche di tutte insieme, non può essere proprio ed esclusivo di una sola. Quindi amore non è nome proprio dello Spirito Santo.

Iª q. 37 a. 1, arg. 2

Lo Spirito Santo è una persona sussistente. Amore invece non indica qualche cosa di sussistente: ma un'azione che passa dall'amante nell'amato. Perciò non è nome proprio dello Spirito Santo.

Iª q. 37 a. 1, arg. 3

L'amore è il legame degli amanti: perché, come dice Dionigi, esso è «una forza unitiva». Ma il legame è qualche cosa che sta in mezzo alle cose che unisce, e non qualche cosa che procede da esse. Ora, siccome lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, come abbiamo già spiegato, non sembra che possa essere l'amore o il legame tra il Padre e il Figlio.

Iª q. 37 a. 1, arg. 4

Da chi ama deriva un amore. Ora lo Spirito Santo ama. Quindi anche da lui deriva un amore. Se dunque c'è un amore dello Spirito Santo sarà amore dell'amore, e spirito dello spirito. Ma questa è una stranezza.

Iª q. 37 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma: «Proprio lo Spirito Santo è Amore».

Iª q. 37 a. 1. RESPONDEO:

Il termine amore parlando di Dio può riferirsi all'essenza o alle persone.

Se riferito a una persona è nome proprio dello Spirito Santo; come Verbo è nome proprio del Figlio. Per chiarire la cosa si deve tener presente che in Dio ci sono, come si è detto sopra *[q.27, aa.1,3,5]*, due processioni: una di ordine intellettivo, cioè la processione del Verbo; l'altra di ordine volitivo, cioè la processione dell'Amore. Siccome però la prima ci è più nota, per indicare le singole cose che ad essa si riferivano furono trovati nomi adatti; ma non fu così invece per la processione d'ordine volitivo. E allora, per indicare la persona procedente, siamo obbligati ad usare delle circonlocuzioni: e anche le relazioni che sorgono da tale processione le indichiamo, come si è detto, con i nomi di processione e di spirazione; i quali, però, propriamente presi, sono nomi che indicano più l'origine che la relazione.

Tuttavia le due processioni si devono analizzare allo stesso modo. Infatti, quando uno intende qualcosa si forma in lui un concetto mentale di ciò che intende, cioè il verbo; così, per ciò stesso che uno ama qualcosa, risulta in lui, nel suo affetto, un'impressione, per così dire, dell'oggetto amato, in forza della quale l'amato si dice nell'amante, come la cosa intesa in chi la intende. Perciò quando uno intende e ama se medesimo, è in se stesso non solo perché identico a se medesimo, ma anche perché oggetto della propria intelligenza e del proprio amore.

- Ora, per quanto riguarda l'intelletto furono trovate parole adatte per indicare il rapporto della mente che intende con la cosa capita, come appare evidente dal termine intelligere, e se ne trovarono anche altre per indicare l'emanazione dell'idea, cioè dicere e verbum. Per questo, nel parlare di Dio, intelligere, che non indica un rapporto con il verbo mentale procedente [dall'intelligenza], si usa soltanto come termine essenziale: mentre Verbo, che significa ciò che procede, si usa solo come termine personale; e dicere, che indica la relazione tra il principio del Verbo e il Verbo stesso, è riservato per la nozione.

- Invece per quanto riguarda la volontà, oltre ai termini diligere e amare, che stanno a indicare la relazione di chi ama con la cosa amata, non furono coniate altre parole che esprimessero il rapporto esistente tra l'affezione, o impressione suscitata dall'oggetto amato, e il principio [interiore] da cui essa emana, o viceversa. Quindi per questa deficienza di vocaboli, tali rapporti vengono anch'essi indicati con i termini amore e dilezione; ed è come se uno desse al Verbo i nomi di intellezione concepita; o di sapienza generata.

Concludendo, se nei termini amor e diligere si vuole indicare solo il rapporto alla cosa amata, essi si riferiscono all'essenza divina, come intellezione e intendere. Se invece usiamo questi stessi termini per indicare i rapporti esistenti tra ciò che deriva o procede come atto e oggetto di amore e il principio correlativo, in modo che amor sia l'equivalente di amore

che procede, e diligere l'equivalente di spirare l'amore procedente, allora Amore è nome di persona e diligere o amare è termine nozionale, come dire e generare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 37 a. 1, ad 1 argumentum

In quel testo di S. Agostino si parla della carità in quanto termine essenziale [non in quanto nome di persona], come abbiamo spiegato.

Iª q. 37 a. 1, ad 2 argumentum

Intendere, volere e amare, sebbene si presentino quali verbi transitivi, tuttavia, come si è spiegalo, stanno a significare azioni intransitive, che rimangono cioè nell'agente; essi però implicano un rapporto del soggetto che agisce con l'oggetto. Quindi anche per noi creature l'amore è qualche cosa che resta in chi ama, e il verbo mentale in chi lo esprime; tuttavia conservano un rapporto con la cosa conosciuta o amata. In Dio però, in cui non vi è nulla di accidentale, [questi rapporti] sono ben più elevati, perché tanto il Verbo come l'Amore sono sussistenti. Quando dunque si dice che lo Spirito Santo è l'amore del Padre verso il Figlio o verso qualsiasi altra cosa, non si vuol indicare il passaggio di un'azione su di un altro soggetto, ma solo il rapporto dell'amore alla cosa amata; come nel termine Verbo si indica il rapporto con ciò che viene espresso mediante il Verbo.

Iª q. 37 a. 1, ad 3 argumentum

Lo Spirito Santo si dice legame tra il Padre e il Figlio in quanto è Amore; infatti il Padre con un unico amore ama se stesso e il Figlio, e inversamente [il Figlio ama cosi il Padre], quindi nello Spirito Santo, in quanto Amore, è implicita un rapporto del Padre al Figlio, e viceversa, come di amante alla cosa amata. Ma per ciò stesso che il Padre e il Figlio si amano vicendevolmente, è necessario che questo mutuo amore che è lo Spirito Santo proceda da ambedue. Quindi a motivo di tale origine lo Spirito Santo non è un semplice dato intermedio, ma una terza persona nella Trinità. Secondo il predetto rapporto invece è un legame che unisce le due persone e che procede dall'una e dall'altra.

Iª q. 37 a. 1, ad 4 argumentum

Come non appartiene al Figlio di produrre il verbo quantunque anch'egli intenda, perché l'intendere gli conviene come a Verbo procedente; così sebbene lo Spirito Santo ami come partecipe dell'essenza divina, tuttavia non gli appartiene di spirare l'amore, che è atto nozionale; perché egli, anche come partecipe dell'essenza divina, ama in quanto è Amore che procede, non in quanto è amore che spira.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il Padre e il Figlio non si amino per lo Spirito Santo.

Iª q. 37 a. 2, arg. 1

Infatti: S. Agostino prova che il Padre non è sapiente per la sapienza generata. Ma allo stesso modo che il Figlio è la sapienza generata, così lo Spirito Santo, come si è detto, è l'Amore procedente. Perciò il Padre e il Figlio non si amano per l'Amore procedente che è lo Spirito Santo.

Iª q. 37 a. 2, arg. 2

Quando si dice che il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo, il verbo amare si prende o come termine essenziale o come termine nozionale. Se si prende come termine essenziale l'affermazione non può esser vera: perché allora si potrebbe ugualmente dire che il Padre intende per il Figlio. E così neppure se si prende come termine nozionale: perché allo stesso modo si potrebbe dire che il Padre e il Figlio spirano per *[a causa/per mezzo]* lo Spirito Santo o che il Padre genera per *[a causa/per mezzo]* il Figlio. Perciò in nessun modo è vera la proposizione: il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo.

Iª q. 37 a. 2, arg. 3

Per lo stesso amore il Padre ama il Figlio, se stesso e noi. Ma il Padre non si ama per lo Spirito Santo. Nessun atto nozionale infatti ritorna sul suo principio; tanto è vero che non si può dire: il Padre genera o spira se stesso. Quindi non si può neanche dire che ami se stesso per lo Spirito Santo, se amare si prende come termine nozionale. Così pure l'amore per cui ama noi [creature] non è evidentemente lo Spirito Santo: perché tale amore importa una relazione alle creature, quindi appartiene all'essenza [divina, non alle persone]. Dunque la proposizione: il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo, è falsa.

Iª q. 37 a. 2. SED CONTRA:

Dice S. Agostino che lo Spirito Santo è l'amore «per cui il Figlio è amato dal Padre e ama il Padre».

[Da questa è da analoghe formule agostiniane è nato il quesito dell'articolo. Quesito che aveva fortemente impressionato Pietro lombardo il quale dichiarava di non saperlo risolvere. Se il Padre intende e ama per il Verbo e per lo Spirito Santo, le due ultime persone non dovranno avere una priorità sul padre?]

Iª q. 37 a. 2. RESPONDEO:

- Nella questione la difficoltà sorge dal fatto che nell'enunciato: il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo [Spiritu Sancto], a causa dell'ablativo che può essere ablativo di agente, sembra che lo Spirito Santo sia causa dell'amore del Padre e del Figlio; cosa affatto inammissibile. Per questo alcuni ritengono che la proposizione, il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo, sia falsa, e che fu ritrattata implicitamente da S. Agostino nella ritrattazione di quest'altra consimile: «il Padre è sapiente per la sapienza generata».

- Alcuni altri dicono che è un'espressione impropria, che si dovrebbe spiegare così: il Padre ama il Figlio per lo Spirito Santo, cioè mediante l'amore essenziale, che viene attribuito per appropriazione allo Spirito Santo.

- Altri poi hanno detto che quello è un ablativo che indica segno; e si avrebbe questo senso: lo Spirito Santo è il segno che il Padre ama il Figlio, in quanto da essi procede come amore.

- Altri invece sostengono che è un ablativo che indica causa formale: perché lo Spirito Santo è l'Amore con cui formalmente si amano di mutuo amore il Padre e il Figlio.

- Qualche altro finalmente ritiene che si tratti di un complemento che indica l'effetto formale e questi si avvicinano di più al vero.

[Effetto formale e quello che deriva dalla forma denominativa del soggetto; per esempio, curare (Spirito Santo= effetto formale) e effetto formale del medico (il mutuo amore tra Padre e Figlio=causa formale)]

A chiarimento di questo è da notare che d'ordinario le cose si denominano dalle loro forme [astratte], il bianco p. es., dalla bianchezza e l'uomo dall'umanità; perciò tutto quello da cui una cosa è denominata si presenta sotto l'aspetto di forma. Così se dico: costui è vestito con la veste, questo ablativo [vestimento] funge da causa formale, quantunque non sia una forma. Ora, un soggetto, che è causa agente, può essere denominato non solo dall'azione che ne deriva ma anche dal termine dell'azione, cioè dall'effetto, quando però tale effetto è incluso nel concetto stesso dell'azione. Diciamo infatti che il fuoco col riscaldamento [calefactione] riscalda, quantunque il riscaldamento non sia il calore, che è la forma del fuoco, ma un'azione che proviene dal fuoco. Così pure diciamo che l'albero è fiorito per i fiori [floribus], quantunque i fiori non siano forma dell'albero, ma soltanto effetti che ne derivano.

Da queste considerazioni concludiamo che nel parlare di Dio il verbo amare può avere due accezioni, cioè o è termine essenziale o è termine nozionale;

- se dunque lo prendiamo come termine essenziale, il Padre e il Figlio non si amano per lo Spirito Santo, ma per la loro stessa essenza. Per questo S. Agostino osserva: «chi oserà dire che il Padre non ami né sé né il Figlio né lo Spirito Santo se non per lo Spirito Santo ?». E in tal senso possono valere le prime opinioni.

- Se invece si prende come termine nozionale, amare equivale a spirare l'amore: come dire equivale a produrre il verbo, e fiorire a produrre i fiori. A quel modo dunque che diciamo che l'albero fiorisce per i fiori, così diciamo che il Padre per il Verbo, o per il Figlio, dice se stesso e noi, e che il Padre e il Figlio amano se stessi e noi per lo Spirito Santo, cioè per l'Amore procedente».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 37 a. 2, ad 1 argumentum

Conoscente e sapiente in Dio sono soltanto termini essenziali: quindi non si può dire che il Padre è sapiente o che conosce per il Figlio. L'amore invece si prende non solo come termine essenziale, ma anche come termine nozionale. Per questo possiamo dire, come si è visto sopra, che il Padre e il Figlio si amano per lo Spirito Santo.

Iª q. 37 a. 2, ad 2 argumentum

Quando nell'idea di un'azione è incluso un effetto determinato, il principio o causa dell'azione può acquistare la qualifica relativa sia dall'azione che dall'effetto; così possiamo dire che l'albero è fiorito *[principio/causa azione]* per la fioritura *[azione]* o per i fiori *[effetto]*.

Quando invece nell'azione non è incluso un effetto determinato, il principio dell'azione si può denominare soltanto dall'azione, non già dall'effetto. Non diciamo infatti che l'albero produce il fiore con o per il fiore, ma con o per la produzione del fiore.

- Ora, i termini spirare e generare indicano soltanto gli atti nozionali. Quindi non possiamo dire che il Padre spira per lo Spirito Santo o che genera per il Figlio. Invece possiamo affermare che il Padre *[principio/causa azione]* dice *[azione]* per il Verbo *[effetto]* , come mediante la persona procedente, e che dice per la dizione, cioè mediante l'atto nozionale: perché dire indica una determinata persona procedente, cioè significa produrre il Verbo. Allo stesso modo amare, preso come termine nozionale, significa produrre l'amore. Perciò si può dire che il Padre *[principio/causa azione]* ama il Figlio *[azione]* per lo Spirito Santo *[effetto]*, cioè mediante tale persona procedente, e ama mediante lo stesso amore, cioè mediante tale atto nozionale.

Iª q. 37 a. 2, ad 3 argumentum

Il Padre ama per lo Spirito Santo non soltanto il Figlio, ma anche se stesso e noi; perché, come si è detto, amare, preso come termine nozionale, non solo indica la produzione di una persona divina, ma anche questa stessa persona prodotta per modo di amore, amore che dice relazione alla cosa amata. Quindi come il padre dice se stesso e ogni creatura per il Verbo generato, in quanto il Verbo in modo esauriente rispecchia il Padre ed ogni creatura, così ama se stesso ed ogni creatura per lo Spirito Santo, in quanto lo Spirito Santo procede come amore della prima bontà secondo la quale il Padre ama se stesso ed ogni creatura. E cosi è anche chiaro che tanto nel Verbo quanto nell'Amore procedente è indicata, ma secondariamente, una relazione alle creature, in quanto cioè la verità e la bontà divina sono causa della conoscenza e dell'amore divino verso ogni creatura.

Dono quale nome dello Spirito Santo

Prima parte, Questione 38

Proemio

Finalmente trattiamo del nome Dono.
A questo proposito si pongono due quesiti:

1. Se Dono possa essere nome personale;
2. Se sia proprio dello Spirito Santo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dono non sia nome di una persona divina.

Iª q. 38 a. 1, arg. 1

Infatti: Ogni nome personale accenna a qualche distinzione in Dio. Ora, il nome dono non accenna ad alcuna distinzione esistente in Dio; giacché S. Agostino dice che lo Spirito Santo «come dono di Dio, è dato in modo che anch'egli, quale Dio, doni se stesso». Perciò dono non è nome personale.

Iª q. 38 a. 1, arg. 2

Nessun nome personale può convenire all'essenza divina. Ora, come appare chiaramente da un'affermazione di S. Ilario, l'essenza divina è il dono che il Padre dà al Figlio. Quindi dono non è nome personale.

Iª q. 38 a. 1, arg. 3

Secondo il Damasceno, tra le persone divine non c'è subordinati né sottoposti. Dono invece importa una certa subordinazione sia al soggetto cui viene dato, sia a quello dal quale è dato. Quindi dono non è nome personale.

Iª q. 38 a. 1, arg. 4

Dono indica relazione alle creature, quindi si attribuisce a Dio dall'inizio del tempo. Ma i nomi personali si dicono di Dio da tutta l'eternità, come Padre e Figlio. Perciò dono non è nome personale.

Iª q. 38 a. 1. SED CONTRA:

Dice S. Agostino: «Come il corpo di carne non è che la carne, così il dono dello Spirito Santo non è altro che lo Spirito Santo.» Ma Spirito Santo è nome personale. Perciò anche Dono.

Iª q. 38 a. 1. RESPONDEO:

Il termine dono include l'idea di attitudine ad essere donato. Ora, ciò che si dona dice rapporto sia a chi dà, come a chi riceve: giacché non sarebbe dato se non fosse di chi lo dà, e si dà appunto perché sia di colui cui vien dato.

Ora, una persona divina si dice di qualcuno o perché deriva da lui, come il Figlio è del Padre; o perché ne è posseduta. E diciamo di possedere quello di cui possiamo liberamente far uso o godere.

E in questo modo una Persona divina non può essere posseduta che da una creatura ragionevole unita a Dio. Le altre creature possono subire la mozione di una Persona divina, non però fino ad essere in grado di godere di essa e di operare sotto il suo impulso. A questo talora arriva la creatura ragionevole, p. es., quando è fatta partecipe del Verbo divino e dell'Amore procedente, fino a poter liberamente conoscere con verità Dio e rettamente amarlo. Perciò solo la creatura ragionevole può possedere una Persona divina. Ma per averla in questo modo non le bastano le sole sue forze: onde è necessario che le sia dato dall'alto; giacché si dice che ci è dato ciò che abbiamo da altri. Perciò dovrà appartenere a una Persona divina di essere data e di essere Dono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 38 a. 1, ad 1 argumentum

Il termine Dono accenna a una distinzione di persone, in quanto dono è di qualcuno come da questi derivante. Tuttavia lo Spirito Santo dà se stesso in quanto è di se stesso, potendo servirsi o piuttosto fruire di se medesimo, a quel modo che [analogamente] l'uomo libero si dice che è di se stesso. Questo pensiero è così espresso da S. Agostino: «Che cosa è mai tanto tuo quanto te stesso?».

- Oppure si potrebbe rispondere meglio ancora che il dono deve essere in qualche maniera di chi lo dà. Ma il possessivo si può spiegare in molti modi:

- Primo, può indicare identità, alla maniera riferita da S. Agostino. In tal caso il dono non è distinto da chi lo dà, ma solo da chi lo riceve. In questo senso si può dire che lo Spirito Santo dona se stesso. *[donante=dono (SS) >> ricevente]*

- Secondo, il possessivo può indicare proprietà o dominio: e in questo caso è necessario che il dono sia essenzialmente distinto da chi lo dà. E qui il dono di Dio è qualcosa di creato.

[donante>dono (creato) >> ricevente]

- Terzo, il possessivo può limitarsi a indicare origine: e allora [si dirà che] il Figlio è del Padre, e lo Spirito Santo di ambedue *[il dono è di ambedue]*. In quanto dunque, dono si dice di chi lo dà, in questo terzo modo, si distingue come persona dal donatore, ed è nome personale.

[donante (Padre e Figlio)>dono (Spirito Santo)]

Iª q. 38 a. 1, ad 2 argumentum

L'essenza [divina] si dice dono del Padre nel primo dei modi suddetti; perché l'essenza è del Padre per identità con lui.

Iª q. 38 a. 1, ad 3 argumentum

Dono, in quanto nome di una persona divina, nei riguardi del donatore non importa subordinazione alcuna, ma soltanto derivazione. In rapporto a chi lo riceve sta a indicare il libero uso e la fruizione, come si è spiegato.

Iª q. 38 a. 1, ad 4 argumentum

- Il dono si chiama così non perché è dato, ma perché è atto a essere dato. Quindi da tutta l'eternità una Persona divina si dice Dono, quantunque venga data a cominciare dal tempo.
- E neppure si può concludere che sia un termine essenziale per il fatto che dice relazione alle creature; ma solo che include nel suo concetto qualche cosa di essenziale; allo stesso modo che nel concetto di persona è inclusa implicitamente l'essenza, come abbiamo fatto osservare più sopra.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che dono non sia nome proprio dello Spirito Santo.

Iª q. 38 a. 2, arg. 1

Infatti: Dono viene da dare. Ora, sta scritto, Isaia, 9, 6: «ci fu dato il Figlio». Perciò esser Dono conviene al Figlio come allo Spirito Santo.

Iª q. 38 a. 2, arg. 2

Il nome proprio di una Persona significa qualche sua proprietà. Ma dono non significa alcuna proprietà dello Spirito Santo. Quindi non è suo nome proprio.

Iª q. 38 a. 2, arg. 3

Lo Spirito Santo si può dire spirito di qualche uomo come si è già visto. Ma [lo Spirito Santo] non si può dire dono di un uomo, ma solo Dono di Dio. Quindi dono non è nome proprio dello Spirito Santo.

Iª q. 38 a. 2. SED CONTRA:

Dice S. Agostino: «Come per il Figlio l'essere nato significa derivare dal Padre, così per lo Spirito Santo essere Dono di Dio significa procedere dal Padre e dal Figlio». Ma lo Spirito Santo ha il proprio nome in quanto procede dal Padre e dal Figlio. Dunque Dono è nome proprio dello Spirito Santo.

Iª q. 38 a. 2. RESPONDEO:

Dono come termine personale è in Dio nome proprio dello Spirito Santo. Perché ciò sia ben chiaro è da notare che, come dice Aristotele, il dono è un «dare senza resa», cioè dare senza pensare a una retribuzione: perciò indica una gratuita donazione.

Ora, il motivo di una donazione gratuita è l'amore; infatti diamo una cosa gratuitamente a qualcuno perché gli vogliamo bene. La prima cosa dunque che gli diamo è l'amore con il quale vogliamo a lui bene. Quindi è chiaro che l'amore ha natura di primo dono da cui provengono tutti i doni gratuiti Ora, si è già visto che lo Spirito Santo procede come Amore, quindi procede come primo dono. Onde S. Agostino dice che «per il Dono che è lo Spirito Santo sono distribuiti molti doni particolari alle membra di Cristo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Iª q. 38 a. 2, ad 1 argumentum

Il Figlio, procedendo come Verbo, implica l'idea di somiglianza con il principio da cui deriva, perciò propriamente si dice Immagine, sebbene anche lo Spirito Santo sia simile al Padre: allo stesso modo lo Spirito Santo, poiché procede dal Padre come Amore, si dice propriamente Dono, quantunque anche il Figlio venga donato. Infatti il dono stesso del Figlio nasce dall'amore del Padre, secondo il detto scritturale, Giovanni, 3, 16: «Dio ha talmente amato il mondo da dare il suo Unigenito».

Iª q. 38 a. 2, ad 2 argumentum

Nel termine dono è inclusa l'idea di appartenenza a colui dal quale esso deriva. E in tal modo include la proprietà di origine dello Spirito Santo, cioè la processione.

Iª q. 38 a. 2, ad 3 argumentum

Il dono, prima di esser dato è solo di colui che lo dà: ma dopo che è stato dato, è anche di colui che lo ha ricevuto. Ora, siccome Dono non include nel suo concetto la donazione effettiva, non si può dire che lo Spirito Santo sia dono dell'uomo, ma solo di Dio che lo dà. Però una volta che è stato dato si può benissimo dire spirito o dono dell'uomo.