

Prima parte > Trattato su Dio

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

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

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

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

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

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

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

Nell'epistola a **Timoteo (2Tim. 3,16)** si dice: "Tutta la Scrittura divinamente ispirata è utile a insegnare, a redarguire, a correggere, a educare alla giustizia". Ora, la Scrittura divinamente

ispirata non rientra nelle discipline filosofiche, che sono un ritrovato della umana ragione. Di qui l'utilità di un'altra dottrina di ispirazione divina, oltre le discipline filosofiche.

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

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

Anzi, anche riguardo a quello che intorno a Dio si può indagare con la ragione, fu necessario che l'uomo fosse ammaestrato per divina rivelazione, perché una conoscenza razionale di Dio non sarebbe stata possibile che per parte di pochi, dopo lungo tempo e con mescolanza di molti errori; eppure dalla conoscenza di tali verità dipende tutta la salvezza dell'uomo, che è riposta in Dio. Per provvedere alla salvezza degli uomini in modo più conveniente e più certo fu perciò necessario che rispetto alle cose divine fossero istruiti per divina rivelazione. Di qui la necessità, oltre le discipline filosofiche, che si hanno per investigazione razionale, di una dottrina avuta per divina rivelazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

oooooooooooo

ARTICOLO 2:

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

I^a 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.

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

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

I^a q. 1 a. 2. SED CONTRA:

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

I^a q. 1 a. 2. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

oooooooooooooooooooooooooooo

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la sacra dottrina non sia una scienza unica.

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

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

I^a q. 1 a. 3, arg. 2

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

I^a q. 1 a. 3. SED CONTRA:

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

I^a q. 1 a. 3. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

I^a 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.

oooooooooooooooooooooooooooooooooooo

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la sacra dottrina sia una scienza pratica.

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

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

I^a 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.

I^a q. 1 a. 3. SED CONTRA:

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

I^a q. 1 a. 3. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 1 a. 3, ad argumenta

Con ciò restano sciolte le difficoltà.

oooooooooooooooooooooooooooooooooooo

ARTICOLO 5:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

oooooooooooooooooooooooooooo

ARTICOLO 6:

VIDETUR che questa dottrina non sia sapienza.

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

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

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

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

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

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

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

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

I^a 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:

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

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

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

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

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

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

oooooooooooooooooooooooooooooooooooo

ARTICOLO 7:

VIDETUR che Dio non sia il soggetto di questa scienza.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

I^a 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.

oooooooooooooooooooooooooooo

ARTICOLO 8:

VIDETUR che questa dottrina non proceda con metodo dialettico.

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

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

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

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

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

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

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

Come le scienze profane non devono dimostrare i propri principi, ma dai loro principi argomentano per dimostrare altre tesi, così la sacra dottrina non dimostrerà i propri principi, che sono gli articoli di fede; ma da essi procede alla dimostrazione di qualche altra cosa, come fa l'Apostolo, il quale dalla risurrezione di Cristo prova la risurrezione di tutti. Tuttavia è da considerarsi che nelle scienze filosofiche le inferiori non solo non provano i loro principi, ma neanche discutono contro chi li nega, rilasciando ciò ad una scienza superiore, cioè alla metafisica. Essa, che tiene il primato su tutte le scienze, **discute con chi nega i suoi principi** solo nel caso che l'avversario ammetta qualche cosa; se niente concede ogni discussione è impossibile: essa allora **si limita a ribatterne i sofismi**. Ma la sacra dottrina non ha un'altra scienza al di sopra di sé, e quindi essa disputa contro chi nega i suoi principi argomentando rigorosamente, **se l'avversario ammette qualche verità della rivelazione**, come quando ricorrendo all'autorità della sacra dottrina disputiamo con gli eretici, o quando **per mezzo di un articolo ammesso combattiamo contro chi ne nega qualche**

altro. Se poi l'avversario non crede niente di ciò che è rivelato da Dio, allora la scienza sacra non ha più modo di portare argomenti a favore degli articoli di fede: non le resta che di controbattere le ragioni che le si possano opporre. È chiaro, infatti, che poggiando la fede sulla verità infallibile ed essendo impossibile dimostrare il falso da una cosa vera, le prove che si portano contro la fede, non sono delle vere dimostrazioni, ma degli argomenti solubili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la sacra Scrittura non debba usare metafore.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

I^a 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 irrisorie degli infedeli, a proposito dei quali è detto nel **Vangelo, Mat. 7,6**: "Non vogliate dare le cose sante ai cani".

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

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

oooooooooooooooooooooooooooooooooooo

ARTICOLO 10:

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

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

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

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

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

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

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

I^a q. 1 a. 10. SED CONTRA:

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

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

L'autore della sacra Scrittura è Dio. Ora, Dio può non solo adattare parole per esprimere una verità, ciò che può anche l'uomo; ma anche le cose stesse. Quindi, se nelle altre scienze le parole hanno un significato, la sacra Scrittura ha questo in proprio: che le cose stesse indicate dalla parola, alla loro volta ne significano un'altra. L'accezione ovvia dei termini, secondo cui **le parole indicano la realtà, corrisponde al primo senso che è il senso storico o letterale.** Usare invece le cose stesse espresse dalle parole per significare altre cose si chiama **senso spirituale**, il quale è fondato sopra quello letterale e lo presuppone.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La molteplicità di tali sensi non porta all'equivoco o ad altre anfibologie, poiché, come abbiamo detto, questi sensi non si moltiplicano per il fatto che una medesima parola significa più cose; ma semplicemente perché le cose significate dalle parole possono essere un segno di altre cose. E così **non c'è da temere delle confusioni nella sacra Scrittura, perché tutti gli**

altri sensi si fondano su un solo senso, quello letterale, dal quale solo è lecito argomentare, e non già dal senso allegorico, come nota S. Agostino. Né per questo viene a mancare qualche cosa alla sacra Scrittura, perché niente di necessario alla fede è contenuto nel senso spirituale, che la sacra Scrittura non esprima chiaramente in senso letterale in qualche altro testo.

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

Quei tre modi di esporre la Scrittura **storia, etologia, analogia appartengono all'unico senso letterale**. **Storia**, come spiega lo stesso S. Agostino, si ha quando si espone semplicemente una cosa; **etologia**, quando si assegna la causa di quanto vien detto, come quando il Signore dichiarò il motivo per cui Mosè permise agli Ebrei di ripudiare la moglie, cioè per la durezza del loro cuore; **analogia**, quando si fa vedere che la verità di un passo della Scrittura non è in contrasto con la verità di un altro passo. Nella suddivisione a quattro membri (fatta da S. Agostino) l'allegoria da sola corrisponde ai tre sensi spirituali. Così Ugo da S. Vittore pone sotto il nome di allegoria anche il senso anagogico, noverando nel terzo libro delle sue Sentenze soltanto tre sensi, storico, allegorico, e tropologico.

I^a 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.

<u>Senso</u>	Storia
<u>Storico o letterale o parabolico</u>	Etologia
	Analogia
<u>Senso</u>	Allegoria (figurale)
<u>Spirituale</u>	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.

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

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

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

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

I^a q. 2 a. 1, arg. 3

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

I^a q. 2 a. 1. SED CONTRA:

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

I^a q. 2 a. 1. RESPONDEO:

Una cosa può essere di per sé **evidente in due maniere: primo, in se stessa, ma non per noi; secondo, in se stessa e anche per noi**. E invero, una proposizione è di per sé evidente dal fatto che il predicato è incluso nella nozione del soggetto, come questa: l'uomo è un

animale; infatti animale fa parte della nozione stessa di uomo. Se dunque è a tutti nota la natura del predicato e del soggetto, la proposizione risultante sarà per tutti evidente, come avviene nei primi principi di dimostrazione, i cui termini sono nozioni comuni che nessuno può ignorare, come ente e non ente, il tutto e la parte, ecc. Ma se per qualcuno rimane sconosciuta la natura del predicato e del soggetto, la proposizione sarà evidente in se stessa, non già per coloro che ignorano il predicato ed il soggetto della proposizione. E così accade, come nota **Boezio**, che alcuni concetti sono comuni ed evidenti solo per i dotti, questo, p. es.: "le cose immateriali non occupano uno spazio".

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

I^a q. 2 a. 1, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR non sia dimostrabile che Dio esiste.

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

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

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

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

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

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

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

Dice l'Apostolo (Rom. 1, 20): "le perfezioni invisibili di Dio comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili", Ora, questo non avverrebbe, se mediante le cose create non si potesse dimostrare l'esistenza di Dio; poiché la prima cosa che bisogna conoscere intorno ad un dato soggetto è se esso esista.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'esistenza di Dio ed altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale, non sono, al dire di S. Paolo Rom. 1,19, articoli di fede, ma preliminari agli articoli di fede: [18 In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro

manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa.] **difatti la fede presuppone la cognizione naturale, come la grazia presuppone la natura,** come (in generale) la perfezione presuppone il perfettibile. Però nulla impedisce che una cosa, la quale è di suo oggetto di dimostrazione e di scienza, sia accettata come oggetto di fede da chi non arriva a capirne la dimostrazione.

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR **che Dio non esista.**

I^a q. 2 a. 3, arg. 1

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

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

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

I^a q. 2 a. 3. SED CONTRA:

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

I^a q. 2 a. 3. RESPONDEO:

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

La seconda via parte dalla nozione di causa efficiente. Troviamo nel mondo sensibile che vi è un ordine tra le cause efficienti, ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di se medesima; ché altrimenti sarebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Perché in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ora, eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale ad eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie: ciò che evidentemente è falso. Dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 2 a. 3, ad 1 argumentum

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

I^a 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

I^a q. 3, Proemio

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

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio sia corpo.

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

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

I^a q. 3 a. 1, arg. 2

Tutto ciò che ha una figura è corpo, essendo la figura una qualità riguardante la quantità. Ora, pare che Dio abbia una figura, essendo scritto: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" (**Genesi 1,26**); ma la figura è chiamata anche immagine, secondo il detto di S. **Paolo (Eb. 1,3)**: "essendo (il Cristo) il riflesso della gloria di Dio e figura, cioè immagine, della sua sostanza". Dunque Dio è corpo.

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

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

I^a q. 3 a. 1, arg. 4

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

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

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

I^a q. 3 a. 1. SED CONTRA:

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

I^a q. 3 a. 1. RESPONDEO:

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

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

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

Terzo, Dio è il più nobile fra tutti quanti gli esseri come è chiaro da quello che si è detto. Ora, è impossibile che un corpo sia il più nobile degli esseri. Difatti ogni corpo o è vivo o

non è vivo. Il corpo vivo manifestamente è più nobile del non vivo. D'altra parte il corpo vivo non vive in quanto corpo, altrimenti ogni corpo sarebbe vivo: è quindi necessario che viva in forza di qualche altra cosa, come il nostro corpo che vive in forza dell'anima. Ora, ciò per cui il corpo vive, è più nobile del corpo. Dunque è impossibile che Dio sia corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

I^a q. 3 a. 1, ad 2 argumentum

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

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

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

I^a q. 3 a. 1, ad 4 argumentum

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

I^a q. 3 a. 2, arg. 1

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

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

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

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

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

I^a q. 3 a. 2. SED CONTRA:

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

I^a q. 3 a. 2. RESPONDEO:

È impossibile che in Dio ci sia materia.

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 3 a. 2, ad 1 argumentum

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 3 a. 2, ad 1 argumentum

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

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

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

ARTICOLO 4:

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

[che la sua essenza di riduca all'esistenza]

I^a q. 3 a. 4, arg. 1

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

I^a q. 3 a. 4, arg. 2

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

I^a q. 3 a. 4. SED CONTRA:

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

I^a 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:

I^a q. 3 a. 4, ad 1 argumentum

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

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

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

I^a q. 3 a. 4, ad 2 argumentum

Del verbo **essere** si fa un doppio uso:

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

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Dio sia contenuto in qualche genere.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

ARTICOLO 6:

VIDETUR che in Dio vi siano accidenti.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

ARTICOLO 7:

VIDETUR che Dio non sia del tutto semplice.

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

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

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

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

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

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

I^a 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:

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

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

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

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

ARTICOLO 8:

VIDETUR che Dio entri in composizione con gli altri esseri.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

PRIMA PARTE > TRATTATO RELATIVO ALL'ESSENZA DI DIO >

LA PERFEZIONE DI DIO

➤ LA PERFEZIONE DI DIO IN SE STESSA

I^a q. 4, Proemio

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

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

Sul primo punto ci sono tre quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che essere perfetto non convenga a Dio.

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

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

I^a q. 4 a. 1, arg. 2

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

I^a q. 4 a. 1, arg. 3

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

I^a q. 4 a. 1. SED CONTRA:

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

I^a q. 4 a. 1. RESPONDEO:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

I^a q. 4 a. 1, ad 2 argumentum

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

I^a q. 4 a. 1, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 2:

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

I^a q. 4 a. 2, arg. 1

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

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

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

I^a q. 4 a. 2, arg. 3

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

I^a q. 4 a. 2. SED CONTRA:

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

I^a q. 4 a. 2. RESPONDEO:

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

E questo si può arguire da due considerazioni:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 4 a. 2, ad 1 argumentum

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

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

E con ciò è sciolta anche la seconda difficoltà.

I^a q. 4 a. 2, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nessuna creatura possa essere simile a Dio.

I^a q. 4 a. 3, arg. 1

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

I^a q. 4 a. 3, arg. 2

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

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

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

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

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

I^a q. 4 a. 3. SED CONTRA:

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

I^a 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:

I^a q. 4 a. 3, ad 1 argumentum

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

I^a q. 4 a. 3, ad 2 argumentum

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

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

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

I^a 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.

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

> Se il bene differisca realmente dall'ente

I^a q. 5, Proemio

Continuando passiamo alla questione del bene. Tratteremo:

primo, del bene in generale;

secondo, della bontà di Dio.

Sul primo punto poniamo sei quesiti:

1. Se il bene e l'ente si identifichino nella realtà;

2. Supposto che differiscano soltanto concettualmente, si domanda: se sia prima logicamente il bene o l'ente;

3. Supposto che l'ente sia prima, si chiede se ogni ente sia buono;

4. A quale causa si riduca la nozione di bene;

5. Se la nozione di bene consista nel modo, nella specie e nell'ordine;

6. Come il bene si divida in onesto, utile e dilettevole.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il bene differisca realmente dall'ente.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il bene concettualmente sia anteriore all'ente.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non ogni ente sia buono.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 4:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 5:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 6:

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

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

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

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

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

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

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

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

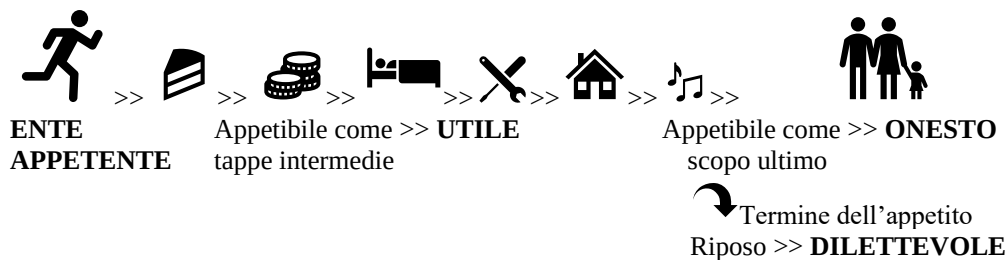
S. Ambrogio usa tale divisione del bene.

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

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

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

ES.: APPETIBILE NEL PREDICAMENTO DELLA RELAZIONE



SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > La bontà di Dio

Prima parte - Questione 6 – Proemio

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

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la bontà non convenga a Dio.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

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

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

[Sillologismo:

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

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

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

[Sillologismo:

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

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

Ogni cosa è buona per la sua bontà. Se dunque vi è qualche cosa che non sia buona per essenza, bisognerà che la sua bontà non sia la sua essenza. Ma siccome questa bontà è un ente, bisogna che anch'essa sia buona; e se lo è per un'altra bontà, la stessa questione si farà di quest'altra bontà. E quindi o bisognerà andare all'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**]

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 4:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

Prima parte Questione 7

Proemio

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

Sul primo argomento poniamo quattro quesiti:

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non sia infinito.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Ciò vale anche come risposta alla prima difficoltà.

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 4:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Su questo punto ci furono due opinioni:

- 1) Alcuni, come **Avicenna** e **Algazel**, hanno sostenuto che una **moltitudine numerica attualmente infinita** per 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:

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

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

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

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

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

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

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > **La presenza di Dio nelle cose**

Prima parte - Questione 8

Proemio

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

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

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non sia in tutte le cose.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non sia dappertutto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Altri, pur credendo che tutte le cose sono soggette alla divina potenza, non estendevano, però, la divina provvidenza sino ai corpi inferiori di quaggiù: in persona di costoro è detto nel libro di **Giobbe, 22, 14**: "Attorno ai cardini del cielo egli passeggia, e non si occupa delle cose nostre". E contro costoro bisogna 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 scoperto e come nudo davanti ai suoi occhi; vi è con la sua essenza, perché è presente a tutte le cose quale causa universale dell'essere, come si è dimostrato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 4:

VIDETUR che essere dappertutto non sia proprio di Dio.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prima parte, Questione 9

Proemio

Logicamente dobbiamo ora trattare dell'**immutabilità** divina e dell'**eternità** che ne consegue.

Sull'immutabilità si pongono due quesiti:

1. Se Dio sia del tutto immutabile;

2. Se l'immutabilità sia una proprietà esclusiva di Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non sia del tutto immutabile.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

La sapienza è detta **mobile metaforicamente**, in quanto diffonde la sua somiglianza sino nelle minime cose. Niente infatti può esservi che non proceda dalla divina sapienza per via di imitazione, come da **causa efficiente e formale**, come i prodotti artificiali procedono dalla perizia dell'artefice. Così dunque, in quanto la somiglianza della divina sapienza gradatamente si estende dalle creature superiori, che ne partecipano maggiormente, sino alle infime, che meno ne partecipano, si può dire che vi è una specie di processo e di movimento della sapienza verso le cose, come se noi dicessimo che il sole s'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".

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

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR che essere immutabile non sia proprietà esclusiva di Dio.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

Prima parte, Questione 10

Proemio

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

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

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Come per arrivare alla conoscenza delle cose semplici dobbiamo servirci delle cose composte, così alla cognizione dell'eternità è necessario arrivarci mediante la cognizione del **tempo**; il quale è la "**misura numerica del moto secondo il prima ed il poi**". Infatti, siccome in ogni moto vi è una successione ed una parte viene dopo l'altra, dal fatto che noi enumeriamo un prima ed un poi nel movimento, **percepriamo il tempo**; il quale non è altro che l'enumerazione di ciò che è prima e di quel che è dopo nel movimento. Ora, dove non c'è movimento, dove l'essere è sempre il medesimo, non si può parlare di prima e di poi. **Come dunque l'essenza del tempo consiste nell'enumerazione del prima e del poi nel movimento, così nella percezione dell'uniformità di quel che è completamente fuori del moto,** consiste **l'essenza dell'eternità.**

Ancora: si dicono misurate dal tempo le cose che hanno un cominciamento ed una fine nel tempo, come osserva Aristotele; per il motivo che **a tutto quel che si muove si può sempre assegnare un inizio e un termine.** Al contrario ciò che è del tutto immutabile, come non può avere una successione, così non può avere neppure un inizio ed un termine. Concludendo, **il concetto di eternità è dato da queste due cose:**

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non sia eterno.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che essere eterno non sia esclusiva proprietà di Dio.

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

Infatti: È detto nella Scrittura (**Dan. 12, 3**): "Quelli che 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.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'eternità non si distingue dal tempo.

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

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

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

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

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

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

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

Dunque l'eternità è la misura di ogni ente.

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

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

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

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

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

Tuttavia, se tale differenza si consideri rispetto alle cose misurate e non alle stesse misure, ha un certo valore: perché **col tempo si misura soltanto ciò che ha inizio e termine nel tempo,** come dice Aristotele. 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:

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

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

I^a q. 10 a. 4, ad 2 argumentum

L'**istante** quanto alla sua realtà è identico a se stesso in tutto il corso del tempo, ma cambiano i suoi rapporti; perché come il tempo corrisponde al movimento, così l'**istante del tempo** corrisponde al soggetto mobile; ora, il soggetto che si muove è in se stesso identico per tutto il corso del tempo, ma **cambia nei suoi rapporti, in quanto che adesso è qui e poi è là**. E questa variazione (di rapporti) costituisce il movimento. Allo stesso modo, lo scorrere di un medesimo istante, in quanto subisce l'alternarsi dei rapporti, costituisce il tempo. L'eternità invece rimane identica e in se stessa e quanto a riferimenti o rapporti. **Perciò l'eternità non s'identifica con l'istante del tempo.**

I^a q. 10 a. 4, ad 3 argumentum

Come l'eternità è la misura propria dell'essere, così il tempo è la misura propria del movimento. Quindi, quanto più un ente si allontana dalla fissità dell'essere e si trova soggetto al mutamento, tanto più si allontana dall'eternità e si assoggetta al tempo. Dunque l'essere delle cose corrutibili, perché trasmutabile, non è misurato dall'eternità, ma dal tempo. Il tempo infatti non solo misura le cose che attualmente si mutano, ma anche quelle che sono mutabili. Per cui non soltanto misura il movimento, ma anche la quiete, propria di ciò che è nato per muoversi, e che attualmente non si muove.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'**evo** *[la durata che partecipa assieme dell'eternità e del tempo]* non si distingue dal **tempo**.

I^a q. 10 a. 5, arg. 1

Infatti: Dice S. **Agostino** che "**Dio muove la creatura spirituale nel tempo**". Ora l'evo si dice che è misura delle sostanze spirituali. Dunque il tempo non differisce dall'evo.

I^a q. 10 a. 5, arg. 2

È essenziale al tempo avere il prima e il poi; essenziale dell'eternità è di essere tutta insieme, come si è detto. Ora, l'evo non è l'eternità, perché nella Scrittura (**Sap. 1,4**) si dice che la **sapienza eterna esiste "avanti l'evo"**. Dunque non è tutto simultaneamente, ma ha un prima e un poi: e così non è altro che il tempo.

I^a q. 10 a. 5, arg. 3

Se nell'evo non c'è prima e poi, ne viene di conseguenza che negli esseri eviterni (cioè misurati dall'evo) non vi è differenza tra l'essere presentemente, l'essere stati in passato, e

l'essere nel futuro. Ma siccome non è più concepibile che gli eviterni non siano stati in passato, ne segue che sia cosa assurda che essi possano non esistere in futuro. Ciò che è falso, potendoli Dio annientare.

I^a q. 10 a. 5, arg. 4

Siccome la durata degli esseri eviterni è infinita a parte post (cioè ha dinanzi a sé l'infinito), se l'evo è tutto intero simultaneamente, ne segue che qualche cosa di creato è un infinito attuale: il che è impossibile. Dunque l'evo non differisce dal tempo.

I^a q. 10 a. 5. SED CONTRA:

Boezio canta così: "Sei tu (o Signore) che comandi al tempo di scaturire dall'evo".

I^a q. 10 a. 5. RESPONDEO:

L'evo differisce dal tempo e dall'eternità come qualche cosa di mezzo tra l'uno e l'altro.

Ma alcuni autori assegnano così la loro differenza, dicendo che

- l'eternità è senza inizio e senza termine;
- l'evo ha inizio ma non termine;
- il tempo poi ha inizio e termine.

Ma questa differenza è puramente accidentale, come si è già notato, perché anche se gli esseri eviterni fossero sempre stati e sempre fossero per essere, come alcuni ammettono, o anche se venissero annientati, ciò che è possibile a Dio, l'evo si distinguerebbe ancora dall'eternità e dal tempo.

Altri invece assegnano come differenza tra queste cose il fatto che:

- l'eternità non ha un prima e un poi;
- il tempo ha un prima ed un poi con innovazioni e invecchiamenti;
- l'evo ha un prima ed un poi senza innovazione ed invecchiamento.

Ma questa opinione è contraddittoria. Il che appare in modo evidente se innovazione e invecchiamento si riferiscono alla misura stessa (cioè all'evo e non agli eviterni), perché il prima e il poi della durata, non potendo essere simultaneamente, se l'evo ha un prima e un poi è inevitabile che, partendosene la prima parte dell'evo, quella che vien dopo giunga come qualche cosa di nuovo: e così ci sarà innovazione nello stesso evo, come nel tempo. E tale inconveniente rimane anche se (innovazione e invecchiamento) si riferiscono alle entità misurate. Infatti una cosa temporanea invecchia col tempo in quanto è trasmutabile: e dipende da questa trasmutabilità del misurato che nella misura (cioè nel tempo) ci sia un prima e un poi, come insegna Aristotele. Se dunque la stessa realtà eviterna non è soggetta a invecchiare e a rinnovarsi, è perché il suo essere è immutabile. Dunque la sua misura (di durata, ossia l'evo) non avrà né prima né poi.

Dobbiamo dunque dire che, essendo l'eternità misura dell'essere immutabile, un ente si allontana dall'eternità a seconda che si allontana dall'immutabilità nell'essere.

- Ora, alcune creature si discostano dall'immutabilità nell'essere in questo, che il loro essere è soggetto di trasmutazione, o consiste in una trasmutazione; e questi enti son misurati dal tempo, come è di ogni moto, nonché della sostanza delle cose corruttibili.

- Altre cose poi si scostano meno dall'immutabilità nell'essere, perché il loro essere né consiste nella trasmutazione, né è soggetto di trasmutazione: tuttavia hanno congiunta una certa trasmutabilità o attuale o potenziale. È quel che avviene nei **corpi celesti**, il cui essere sostanziale è immutabile; ma hanno un tale essere congiunto al cambiamento di luogo.

- Ciò è evidente anche negli **angeli**, perché per quanto riguarda la loro natura hanno **l'essere immutabile**, congiunto a una mutabilità negli **atti liberi**; e hanno anche mutabilità di intuizioni e di affetti, e, a loro modo, di luoghi *[Gli angeli sono localizzati non perché circoscritti da un luogo – anche se non sono ovunque come Dio –, ma solo perché applicano la loro potenza per agire sui corpi]*. Per tale motivo essi sono misurati dall'**evo**, che sta tra l'eternità e il tempo.

- L'essere invece che è misurato dall'eternità non è mutabile in se stesso, né associabile a variazioni. - Così dunque il **tempo** implica un prima e un poi; **l'evo non ha in sé né prima né poi, ma possono essergli annessi**; l'**eternità** non ha un prima e un poi, né li comporta in alcun modo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 10 a. 5, ad 1 argumentum

Le creature spirituali, quanto ai loro **desideri e pensieri** nei quali vi è successione, han per misura il **tempo**. Tanto è vero che S. Agostino nel passo citato spiega che muoversi nel tempo vuol dire avere una successione di sentimenti. Quanto al loro **essere naturale**, son misurate dall'**evo**. Quanto poi **alla visione della gloria**, partecipano dell'**eternità**. *[è l'indarsi dell'uomo che partecipa all'ordine divino della grazia. L'evo è anche chiamato il "tempo angelico" da Agostino, o il "tempo discreto", in quanto misura come il tempo le attività angeliche che non passano però dalla potenza all'atto in un moto continuo, dove c'è un'estensione o una quantità, ma appunto in un moto discreto su azioni spirituali]*

I^a q. 10 a. 5, ad 2 argumentum

L'evo è tutto insieme; ma non è eternità, perché **è compatibile con un prima e un dopo**.

I^a q. 10 a. 5, ad 3 argumentum

Nell'angelo la differenza tra passato e futuro non è nel suo essere, ma solo rispetto alle mutazioni annesse. Ma quando noi diciamo che l'angelo è, o che è stato, o che sarà, si tratta di differenze dovute al modo di concepire della nostra intelligenza, la quale apprende l'essere dell'angelo in confronto alle varie parti del tempo. E quando (la nostra mente) dice che l'angelo è o che è stato, afferma una verità (talmente necessaria) che la stessa potenza divina non potrebbe conciliarla col suo contrario; quando invece dice che sarà afferma una cosa inesistente. Quindi, siccome **l'essere e il non essere dell'angelo** è soggetto alla divina **potenza**, Dio, assolutamente parlando, può far sì che non sia nel futuro; non può però far sì che non sia mentre è, o che non sia stato dopo che è stato.

I^a q. 10 a. 5, ad 4 argumentum

La durata dell'evo è infinita nel senso che non è limitata dal tempo. Ora, ad ammettere qualche cosa di creato come infinito, nel senso [che il suo essere] di non limitato da qualche altra cosa, non c'è nessun inconveniente. [non è un'infinità 'simpliciter' nella totalità delle perfezioni, ma 'secundum quid' sotto un aspetto ben definito in un ordine specifico di perfezione; e l'Evo misura appunto questa perfezione e la persistenza della sostanza angelica]

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non vi sia soltanto un evo.

I^a q. 10 a. 6, arg. 1

Infatti: Nei libri **apocrifi di Esdra (1. 3, c. 4, 40)** è scritto: "La maestà e la potestà degli evi è presso di Te, o Signore!".

I^a q. 10 a. 6, arg. 2

Diversità di generi richiede diversità di misure. Ora, alcuni eviterni sono d'ordine corporale, cioè i corpi celesti; altri sono sostanze spirituali, cioè gli angeli. Non vi è dunque un evo soltanto.

I^a q. 10 a. 6, arg. 3

Siccome evo è nome di durata, cose che hanno un solo evo, hanno anche una sola durata. Ora, tutti gli esseri eviterni non hanno una sola durata; perché alcuni principiano ad essere dopo gli altri, come è chiaro massime delle anime umane. Non vi è dunque un evo solo.

I^a q. 10 a. 6, arg. 4

Enti tra loro indipendenti non pare che abbiano una sola misura di durata: la ragione infatti per cui tutte le cose temporanee sembrano soggette a un unico tempo, è che di tutti i movimenti è causa, in qualche maniera, il primo moto [=la prima sfera], il quale per primo è misurato dal tempo. Ora, gli esseri eviterni non dipendono l'uno dall'altro; perché un angelo non è causa d'un altro angelo. Dunque non vi è un evo solo.

[La prima sfera era la causa e la misura di tutti i mutamenti del mondo fisico e, in riferimento a quella sfera, il tempo diventava un accidente intrinseco di ogni ente. Oggi sappiamo dalla fisica moderna che non esiste un moto stellare che sia la causa e la misura di tutti i moti, sebbene la legge dell'attrazione delle masse conservi la regola e la misura e, nel nostro caso specifico, i movimenti di rotazione e di rivoluzione della terra 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: $E = mc^2$ dove E = indica l'energia totale relativistica di un corpo; m = la sua massa relativistica; c = la costante velocità della luce nel vuoto: una realtà misurabile permane sotto la relatività delle misure. E' certamente vero perciò che due eventi possono essere simultanei in un

sistema di riferimento ma non in un altro sistema inerziale rispetto ad esso (non a caso ma secondo nuove leggi sconosciute alla fisica aristotelica), ma è pur vero che se esiste soltanto un tempo relativo rispetto a un osservatore, esiste anche un tempo proprio per ogni sistema di riferimento, che nel nostro caso è la Terra. La lungimiranza di Tommaso si rivela nella definizione dell'Evo che diventa una misura alternativa al tempo e una logica premessa ad altre dimensioni non più soggette necessariamente al tempo.].

I^a q. 10 a. 6. SED CONTRA:

L'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.

I^a 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:

I^a q. 10 a. 6, ad 1 argumentum

Evo, qualche volta, si prende per **secolo**, il quale è un periodo di durata di qualche cosa: ed in questo senso si dice che ci sono molti evi, come molti secoli.

I^a q. 10 a. 6, ad 2 argumentum

Sebbene i corpi celesti e le creature spirituali differiscano nella loro natura generica; tuttavia convengono in questo, che **tutti hanno l'essere intrasmutabile**, e per questo hanno per misura l'evo.

I^a q. 10 a. 6 ad 3 argumentum

Neanche le cose temporali nascono tutte insieme, e tuttavia hanno un unico tempo, perché la prima (di esse) *[primo cielo]* è misurata dal tempo. Così tutti gli eviterni hanno un unico evo a motivo del primo tra essi, anche se non cominciano tutti insieme.

I^a q. 10 a. 6 ad 4 argumentum

Perché più cose abbiano una stessa misura non si richiede che una sia causa di tutte le altre; basta che sia la più semplice.

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > L'unità di Dio

Prima parte, Questione 11

Proemio

Dopo quanto si è detto rimane da trattare dell'unità di Dio. Su questo argomento poniamo quattro quesiti:

- [1. Se l'unità aggiunga qualche cosa all'essere;](#)
- [2. Se ci sia opposizione tra l'uno e i molti;](#)
- [3. Se Dio sia uno;](#)
- [4. Se sia sommamente uno.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'unità aggiunga qualche cosa all'essere.

I^a q. 11 a. 1, arg. 1

Infatti: Tutto ciò che è posto in un genere determinato (di realtà), vi è posto perché si aggiunge (come determinazione) all'ente, il quale abbraccia tutti i generi. Ora **l'uno** appartiene ad un **genere** determinato, perché principio del numero, il quale è una specie del genere **quantità**. Dunque l'uno aggiunge qualche cosa all'ente.

I^a q. 11 a. 1, arg. 2

Ciò che divide o distingue qualche cosa di generico, risulta da un'aggiunta al dato generico. Ora, **l'ente si divide in uno e molti**. Dunque l'uno aggiunge qualche cosa all'ente.

I^a q. 11 a. 1, arg. 3

Se l'uno non aggiunge nulla all'ente, dire uno e dire ente sarebbe la stessa cosa. Ora, è un gioco di parole dire ente. Dunque sarebbe un gioco anche il dire ente uno: il che è falso. Dunque l'unità aggiunge qualche cosa all'ente.

I^a q. 11 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi dice: "**Niente vi è tra gli esistenti che non partecipi dell'uno**". E ciò non sarebbe se l'uno aggiungesse all'ente qualche cosa che lo coartasse. Dunque l'unità nulla aggiunge all'essere.

I^a q. 11 a. 1. RESPONDEO:

L'unità non aggiunge all'essere nessuna realtà, ma solo la **negazione della divisione**; poiché uno non altro significa che **ente indiviso**. E da ciò appare chiaro che **l'uno si identifica con**

l'ente. Infatti, ogni ente o è semplice o composto. Quello semplice non è attualmente diviso e neppure è divisibile. Quello composto non esiste finché le sue parti sono divise, ma solo dopo che l'hanno costituito e composto. Quindi è manifesto che l'essere di qualsiasi cosa consiste nell'indivisione. Di qui deriva che ogni cosa come conserva il proprio essere, così conserva la propria unità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 11 a. 1, ad 1 argumentum

Alcuni, pensando che fosse una stessa cosa **l'uno che coincide con l'essere, e l'uno che è principio del numero**, si divisero in sentenze opposte.

- **Pitagora e Platone**, vedendo che **l'uno**, il quale **si identifica con l'ente**, non aggiunge alcunché di reale sopra l'ente, ma significa la sostanza dell'ente in quanto è indivisa, stimarono che fosse altrettanto dell'uno che è principio del numero. E poiché il numero si compone di unità, credettero che i numeri fossero le essenze di tutte le cose.

- Al contrario **Avicenna**, considerando che l'uno, principio del numero, aggiunge qualche cosa di reale alla sostanza dell'ente (ché altrimenti il numero composto di unità non sarebbe una specie della quantità) credette che l'uno, il quale coincide con l'ente, aggiungesse qualche cosa di reale alla sostanza dell'ente, **come bianco a uomo**.

- Ma questo è manifestamente falso; perché **ciascuna cosa è una in forza della propria sostanza**. Se, infatti, ciascuna cosa fosse una per qualche cos'altro, essendo quest'altra entità a sua volta una, se fosse una anch'essa per qualche altra cosa, si andrebbe all'infinito. Quindi bisogna fermarsi al primo.

- In conclusione, deve asserirsi che **l'uno il quale si identifica con l'essere non aggiunge realtà alcuna all'ente; ma l'uno che è principio del numero aggiunge all'ente qualche cosa, che appartiene al genere di quantità**.

I^a q. 11 a. 1, ad 2 argumentum

Niente impedisce che quanto sotto un aspetto è diviso, sotto un altro sia indiviso, come ciò che è diviso numericamente, è indiviso secondo la specie: e così accade che una cosa sia una in un modo, e molteplice in un altro. Ma tuttavia, se tale cosa è indivisa assolutamente parlando; o perché è indivisa secondo ciò che appartiene alla sua essenza, sebbene sia divisa quanto alle parti non essenziali, come ciò che è uno in ragione del soggetto e molteplice secondo gli accidenti; o perché è indivisa in atto e divisibile in potenza, come ciò che è una cosa sola in rapporto al tutto e molteplice in rapporto alle parti: tale essere sarà uno assolutamente parlando, e molteplice sotto un certo aspetto. Se poi, viceversa, una cosa è indivisa sotto un certo aspetto e divisa assolutamente parlando - perché è divisa secondo l'essenza e indivisa secondo ragione, oppure secondo il principio o la causa -: allora sarà molteplice assolutamente parlando e una sotto un certo aspetto; come è il caso di ciò che è molteplice numericamente e uno specificamente o secondo la causa. Così dunque l'ente si divide in uno e molti, ma in questo senso: uno in modo assoluto, e molteplice sotto un certo aspetto. Infatti una molteplicità di cose non sarebbe contenuta sotto l'ente se non fosse

contenuta in qualche modo sotto l'uno. Dice infatti **Dionigi** che "non vi è moltitudine [secundum quid] che non partecipi all'unità; ma

- quel che è **molteplice** a motivo delle **parti**, è **uno** in quanto tutto;

- e cose, che sono molteplici a causa degli **accidenti**, sono **una** cosa sola quanto al **soggetto**;

- e cose molteplici quanto al **numero** sono **una** cosa sola quanto alla **specie**;

- e cose molteplici quanto alla **specie** sono **una** quanto al **genere**;

- e cose molteplici quanto alle **derivazioni** sono **una** sola cosa quanto al **principio**".

I^a q. 11 a. 1, ad 3 argumentum

Non è quindi un giochetto dire ente uno, perché **uno aggiunge a ente qualche cosa di concettualmente diverso**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'uno e i molti non si oppongano..

I^a q. 11 a. 2, arg. 1

Infatti: Nessun contrario si afferma del suo contrario. Ora, secondo il già detto, ogni **molteplice è in qualche modo uno**. Dunque l'uno non si oppone ai molti. *[bisogna specificare il genere di opposizione]*

I^a q. 11 a. 2, arg. 2

Nessuna cosa è costituita dal suo opposto. Ora, l'**unità** costituisce la **moltitudine** *[bisogna vedere che cosa s'intende per moltitudine: certo in un tutto omogeneo non in un tutto eterogeneo]*. Dunque non si oppone ad essa.

I^a q. 11 a. 2, arg. 3

Ad una cosa se ne oppone un'altra sola. Ora, al **molto** si oppone il **poco**. Dunque non gli si oppone l'**uno**.

I^a q. 11 a. 2, arg. 4

Se l'**uno** si oppone alla **moltitudine**, le si oppone come l'**indiviso** al **diviso**: e così le si oppone come la privazione alla qualità corrispondente. Ora, ciò sembra che ripugni, perché ne verrebbe che l'unità sia posteriore alla moltitudine e che si definisca per mezzo di essa, mentre invece la moltitudine si definisce per mezzo dell'unità. Vi sarebbe quindi un circolo vizioso nella definizione: il che non si può ammettere. Dunque l'uno e i molti non sono tra loro opposti.

I^a q. 11 a. 2. SED CONTRA:

Opposte tra loro sono quelle cose le cui nozioni sono contrastanti. Ora, la nozione dell'uno consiste nella **indivisibilità**, mentre quella della moltitudine contiene in sé la **divisione**. Dunque l'uno e i molti sono tra loro opposti.

I^a q. 11 a. 2. RESPONDEO:

L'uno si oppone ai molti, ma in maniere diverse *[diverse sono le possibili opposizioni]:*

*[- Due termini, per esempio 'coraggioso' e 'vile', sono in **opposizione contraria** quando uno è la negazione dell'altro all'interno dello stesso genere. La contrarietà è la negazione che trasforma un termine nel suo opposto all'interno di uno certo genere.]*

*[- Ma alcuni termini non presentano questa caratteristica: pur appartenendo a un genere, non presentano una gradazione: ad esempio 'cameriera', 'maestro', '4'... Non c'è un contrario per questi termini, perché il genere a cui appartengono non prevede una gradazione. Tuttavia di questi termini si dà una negazione, cioè vi è comunque una relazione di opposizione tra 'cameriera' e 'non-cameriera', 'maestro' e 'non-maestro', '4' e 'non-4'. In questo caso siamo in una **opposizione contraddittoria**.]*

- L'uno, infatti, che è **principio del numero**, si oppone alla pluralità numerica, **come la misura al misurato**; poiché uno include il concetto di prima misura, e il numero è la **moltitudine misurata dall'uno**, come dimostra Aristotele. *[**opposizione relativa**, non mutua: l'unità misura la moltitudine, non viceversa.]*

- L'uno, invece, che si identifica con l'ente, si oppone alla molteplicità a modo di privazione, *[non può essere diviso]* **cioè come l'indiviso si oppone a ciò che è diviso.** *[**opposizione privativa**]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 11 a. 2, ad 1 argumentum

Nessuna privazione toglie completamente l'essere, perché la privazione è negazione ma in un soggetto, come dice Aristotele. Tuttavia ogni privazione toglie una qualche entità. Perciò, se si tratta dell'ente stesso, avviene, a causa dell'universalità del termine, che la privazione di entità si determini sull'ente medesimo: il che non accade invece nelle privazioni di forme particolari: della vista, della bianchezza e simili. E come per l'ente, così è per l'uno e per il bene, che si identificano con l'ente: infatti la privazione del bene si fonda su qualche bene, e parimente la privazione dell'unità si fonda su qualche unità. Di qui può capitare che la moltitudine sia una certa unità, e il male un certo bene, e che il non-ente sia un certo ente. Tuttavia un contrario non si può predicare del suo contrario; **perché l'uno si prende in senso assoluto, l'altro in senso relativo.** Ciò infatti che è ente in un certo qual modo, perché in potenza, è non-ente in senso assoluto, cioè in atto: così ciò che è ente in senso assoluto, come sostanza, sotto un certo aspetto può essere non-ente, rispetto cioè a qualche entità accidentale. **Parimente** dunque, **ciò che è bene (soltanto) sotto un certo aspetto** *[(secundum quid) ad es.: un buon (capace nel suo lavoro) contadino]* può essere male *[cattivo]* **assolutamente parlando** *[un contadino cattivo (di animo)]*, o viceversa. **Così anche ciò che in**

sensu pieno e assoluto è **uno** può essere **molteplice** sotto un certo aspetto; e viceversa. *[esempio chiarificatore: così tutti gli uomini sono una cosa sola secondo la specie (secundum quid); ma sono moltitudine, ossia non una cosa sola ma più, parlando senza aggiunte (simpliciter)]*

I^a q. 11 a. 2, ad 2 argumentum

Il tutto è di due specie: c'è il **tutto omogeneo**, il quale si compone di parti simili, e c'è il **tutto eterogeneo**, che si compone di parti dissimili. In un tutto omogeneo, le parti che lo costituiscono hanno la forma (e la natura) del tutto, come ciascuna parte di acqua è acqua: e in tal modo è costituito il continuo dalle sue parti. In ogni tutto eterogeneo invece, qualsiasi parte manca della forma del tutto: nessuna parte della casa infatti è casa, e nessuna parte dell'uomo, è uomo. **E un tale tutto [eterogeneo] è la moltitudine.** Ora dunque, proprio in quanto **la parte della moltitudine non ha la forma di essa**, la moltitudine si compone di unità, come la casa è formata di non-case; non già che le unità costituiscano la moltitudine per la loro indivisibilità, per cui le si contrappongono, ma per la loro entità: come le parti della casa costituiscono la casa in quanto sono dei corpi, non già perché sono non-case.

I^a q. 11 a. 2, ad 3 argumentum

Il termine "**molto**" si può prendere in **due sensi**. Per primo, in **modo assoluto**: e così si oppone all'**uno**. In secondo luogo **in quanto implica un certo eccesso**; e così si oppone al **poco**. Quindi nel primo senso, due son già molti; ma non nel secondo.

I^a q. 11 a. 2, ad 4 argumentum

L'uno **si oppone ai molti come privazione**, in quanto nel loro concetto i molti implicano l'idea di divisione *[l'uno no]*. Quindi **che la divisione sia prima dell'unità è necessario non assolutamente, ma secondo il nostro modo di conoscere.** Perché noi conosciamo le cose semplici mediante le composte, tanto che definiamo il punto: "ciò che non ha parti", oppure: "il principio della linea". **Ma la moltitudine, anche logicamente, è posteriore all'unità;** perché noi non possiamo intendere come due cose tra loro divise costituiscano una moltitudine se non perché attribuiamo all'una e all'altra l'unità. Ed è per questo che l'uno si mette nella definizione della moltitudine, e non già la moltitudine nella definizione dell'unità. Ma appena negato l'ente l'intelletto concepisce la divisione. Cosicché **prima di tutto si presenta alla nostra intelligenza l'ente;** in secondo luogo, (riflettendo) **che questo ente non è quell'altro ente, si apprende la divisione;** in terzo luogo, **l'uno;** in quarto luogo, **la moltitudine.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non sia uno..

I^a q. 11 a. 3, arg. 1

Infatti: **S. Paolo (1Cor. 8,5)** dice: **"Ci sono molti dei e molti signori".**

I^a q. 11 a. 3, arg. 2

L'uno che è principio del numero non si può attribuire a Dio, perché a Dio non si può attribuire nessuna quantità. Parimente non gli si può attribuire l'uno che si identifica con l'ente, perché esso importa privazione, e ogni privazione è un'imperfezione, che disdice a Dio. Non deve dirsi, dunque, che Dio sia uno.

I^a q. 11 a. 3. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio, 6, 4** sta scritto: "**Ascolta, Israele: Il Signore Dio tuo è uno solo**".

I^a q. 11 a. 3. RESPONDEO:

Che Dio sia uno si dimostra in tre modi.

-Primo, dalla sua semplicità. È evidente che ciò, per cui un essere singolo viene costituito soggetto individuale, in nessuna maniera è comunicabile a più d'uno. P. es., ciò per cui Socrate è uomo, è comunicabile a molti; ma ciò per cui Socrate è quest'uomo qui, non può convenire che a uno solo. Se dunque Socrate fosse costituito uomo da ciò per cui è quest'uomo, come non vi possono essere più Socrati, così non vi potrebbero essere più uomini. Ora, questo avviene di Dio: perché **Dio è la sua stessa natura [q 3]**, come si è già dimostrato. Per l'identico motivo, dunque, egli è Dio e questo Dio. Impossibile, quindi, che vi siano più dei.

-Secondo, dall'infinità della sua perfezione. Si è dimostrato sopra **[q 4]**, che Dio comprende in se stesso tutta la perfezione dell'essere. Se dunque ci fossero più dei, bisognerebbe che in qualche cosa differissero: quindi qualche cosa converrebbe all'uno che non converrebbe all'altro. E se questo qualche cosa fosse una privazione, l'uno non sarebbe pienamente perfetto; se poi fosse una perfezione, l'altro ne sarebbe mancante. È dunque impossibile che vi siano più dei. Ond'è che gli stessi filosofi dell'antichità, come costretti dalla verità stessa, riconoscendo l'esistenza di un principio infinito, riconobbero che questo principio è uno soltanto.

-Terzo, dall'unità del mondo. Le cose tutte che esistono si mostrano vicendevolmente ordinate dal momento che le une servono alle altre. Ora, cose diverse non concorderebbero in un medesimo ordinamento, se non vi fossero indirizzate da un agente unico. Infatti, più cose sono riunite meglio in un ordine da un solo agente che da molti; perché l'uno è causa per se dell'unità, mentre i molti non sono causa dell'unità se non accidentalmente, in quanto cioè anch'essi in qualche modo formano un'unità. Siccome, dunque, quello che è primo è perfettissimo e per sé (cioè in forza di se stesso), e non per accidens (in forza di altro), è necessario che il primo agente che riunisce tutte le cose in un solo ordine, sia uno solamente. E questi è Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 11 a. 3, ad 1 argumentum

Si parla di molti dei secondo l'errore di certuni che adoravano molti dei, pensando che i pianeti e le altre stelle, oppure le singole parti del mondo fossero dei. Cosicché (l'Apostolo) soggiunge: "Ma per noi c'è un unico Dio".

I^a q. 11 a. 3, ad 2 argumentum

-L'uno che è principio del numero non si attribuisce a Dio; ma solo alle cose (corporee) che hanno l'essere nella materia. L'uno, infatti, che è principio del numero, è del genere delle entità matematiche, le quali esistono (di fatto) nella materia, ma dalla ragione vengono astratte e separate da essa.

-L'uno invece, che si identifica con l'ente, è un'entità metafisica, che essenzialmente non dipende dalla materia. E sebbene in Dio non vi sia privazione di sorta, tuttavia, dato il nostro modo di intendere, da noi non è conosciuto se non per via di negazioni e di eliminazioni. E così niente vieta che si enuncino di Dio termini negativi; p. es., che è incorporeo, infinito. E in tal modo si dice che Dio è uno.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Dio non sia sommamente uno.

I^a q. 11 a. 4, arg. 1

Infatti: Uno dice assenza di divisione. Ora, una privazione non ammette il più e il meno. Dunque Dio non è uno più di ogni altro ente che è uno.

I^a q. 11 a. 4, arg. 2

Niente è più indivisibile di ciò che è indivisibile in atto ed in potenza, come il punto e l'unità. Ora, una cosa intanto si dice maggiormente una in quanto è indivisibile. Dunque Dio non è più uno dell'unità e del punto.

I^a q. 11 a. 4, arg. 3

Ciò che è buono per essenza, è buono al sommo: dunque ciò che è uno per la sua essenza, è uno al massimo grado. Ora, ogni ente è uno per la sua essenza, come dimostra il Filosofo. Dunque ogni ente è uno al massimo grado e quindi, Dio non è uno più che gli altri esseri.

I^a q. 11 a. 4. SED CONTRA:

S. Bernardo dice "che fra tutti gli esseri, che si dicono uno, sta al vertice l'unità della Trinità divina".

I^a q. 11 a. 4. RESPONDEO:

Siccome l'uno è l'ente indiviso, perché una cosa sia massimamente una, bisogna che sia e massimamente ente e massimamente indivisa. Ora, l'una e l'altra condizione si verifica in Dio. Egli infatti è massimamente ente, perché è ente non dall'avere un certo essere determinato da una qualche natura (o essenza) alla quale sia stato unito; ma (perché) è lo

stesso essere sussistente, illimitato in tutti i sensi. È poi massimamente indiviso, in quanto non è divisibile per nessun genere di divisione né in atto, né in potenza, essendo semplice sotto tutti gli aspetti, come abbiamo già dimostrato. È dunque evidente che Dio è sommamente uno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 11 a. 4, ad 1 argumentum

Sebbene la privazione di suo non ammetta il più e il meno, tuttavia, in base ai loro contrari *[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.

I^a q. 11 a. 4, ad 2 argumentum

Il punto e l'unità, che è principio del numero, non sono enti al massimo grado, non avendo l'essere se non in un soggetto (cioè perché sono accidenti). Perciò nessuno dei due è uno al massimo grado. Infatti come il (loro) soggetto non è massimamente uno, per la diversità (palese) di accidente e sostanza, così neppure gli accidenti.

I^a q. 11 a. 4, ad 3 argumentum

Sebbene ogni ente sia uno per la sua essenza, l'essenza di ciascuno non causa però ugualmente l'unità: perché l'essenza di alcuni *[Gli enti corporei, pur di un unico ente, sono caratterizzati da molteplici accidenti e condizioni potenziali]* è composta di più elementi, non così quella di altri *[Gli enti spirituali, pur in una unità maggiore, conoscono affetti e moti intellettivi, entrambi poi non sono la causa della loro unità essenziale, poiché traggono il loro essere da una partecipazione all'Essere supremo].*

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > La nostra conoscenza di Dio

Prima parte, Questione 12

Proemio

Dopo avere considerato nelle questioni antecedenti come è Dio in se stesso, resta da esaminare quale egli è nella nostra conoscenza, cioè come da noi è conosciuto. Intorno a ciò si fanno tredici quesiti:

1. Se un qualche intelletto creato possa vedere l'essenza di Dio;
2. Se l'essenza di Dio sia vista dall'intelletto mediante una specie creata;
3. Se l'essenza di Dio possa esser vista dagli occhi corporei;
4. Se una sostanza intellettuale creata sia capace con le sue forze naturali di vedere l'essenza di Dio;
5. Se l'intelletto creato abbisogni, per vedere l'essenza di Dio, di un lume creato;
6. Se tra coloro che vedono l'essenza di Dio uno veda più perfettamente di un altro;
7. Se qualche intelletto creato possa comprendere l'essenza di Dio;
8. Se l'intelletto creato vedendo l'essenza di Dio conosca in essa tutte le cose;
9. Se ciò che ivi conosce, lo conosca mediante delle immagini;
10. Se le cose che vede in Dio le conosca tutte insieme;
11. Se qualche uomo nello stato di viatore possa vedere l'essenza di Dio;
12. Se in questa vita con la ragione naturale possiamo conoscere Dio;
13. Se al di sopra della cognizione della ragione naturale, si dia nella vita presente una conoscenza di Dio mediante la grazia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessun intelletto creato possa vedere Dio nella sua essenza.

I^a q. 12 a. 1, arg. 1

Infatti: Il **Crisostomo**, commentando il detto di S. **Giovanni, 1, 18**: "Nessuno ha visto mai Dio", dice: "Ciò che Dio è, non soltanto i profeti, ma non l'hanno conosciuto neanche gli angeli e gli arcangeli: come, infatti, ciò che è di natura creata, potrebbe vedere l'Increato?". Anche **Dionigi** parlando di Dio, dice: "Non se ne ha la sensazione, né l'immaginazione, né l'opinione, né l'idea, né la scienza".

I^a q. 12 a. 1, arg. 2

Ogni **infinito**, in quanto tale, è **sconosciuto**. Ma **Dio**, come si è già dimostrato, è infinito. Dunque Dio è per sua natura sconosciuto.

I^a q. 12 a. 1, arg. 3

L'intelletto creato non conosce che gli esistenti, perché ciò che per primo cade sotto l'apprensione intellettuale è l'ente (= l'esistente). Ora, Dio non è un esistente, ma è sopra gli esistenti, come afferma **Dionigi**. Quindi Dio non è intelligibile, ma oltrepassa ogni intelletto.

I^a q. 12 a. 1, arg. 4

Tra il conoscente e il conosciuto ci deve essere una certa proporzione, essendo il conosciuto una perfezione del conoscente. Ora, tra l'intelletto creato e Dio non vi è proporzione alcuna, essendovi tra l'uno e l'altro una distanza infinita. Dunque l'intelletto creato non può conoscere l'essenza di Dio.

I^a q. 12 a. 1. SED CONTRA:

C'è il detto di S. 1 **Giovanni, 3, 2**: "Lo vedremo come egli è".

I^a q. 12 a. 1. RESPONDEO:

Ogni essere è conoscibile nella misura che è in atto; e Dio, che è atto puro senza mescolanza alcuna di potenza, di per se stesso è sommamente conoscibile. Ma ciò che in se stesso è sommamente conoscibile, per un qualche intelletto può non essere conoscibile a motivo della sproporzione tra l'intelligibile e questo intelletto; come il sole, che è visibile al massimo grado, non può esser visto dal pipistrello, per eccesso di luce. In base a questa riflessione alcuni hanno sostenuto che nessun intelletto creato può vedere l'essenza di Dio.

Ma ciò è inammissibile. Infatti:

- siccome l'ultima beatitudine dell'uomo consiste nella sua più alta operazione, che è l'operazione intellettuale, se l'intelletto creato non può in nessun modo conoscere l'essenza di Dio, una delle due: o mai raggiungerà la beatitudine, o essa consisterà in altra cosa diversa da Dio. E questo è contro la fede. Ed invero, l'ultima perfezione della creatura ragionevole si trova in Colui che è il principio del suo essere, giacché ogni cosa in tanto è perfetta in quanto raggiunge il suo principio.

- Parimente, (tale sentenza) sconfina anche dalla ragione, perché nell'uomo è naturale il desiderio, quando vede un effetto, di conoscerne la causa: di qui il sorgere dell'ammirazione negli uomini. Se dunque l'intelligenza della creatura ragionevole non potesse giungere alla Causa suprema delle cose, in essa rimarrebbe vano il desiderio naturale. Quindi bisogna assolutamente ammettere che i beati vedono l'essenza di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 1, ad 1 argumentum

L'uno e l'altro testo parlano della cognizione comprensiva. Infatti, **Dionigi** alle parole riportate premette queste altre: "Per tutti, universalmente, Egli è incomprendibile, e non se ne ha la sensazione", ecc. Ed il **Crisostomo**, poco dopo le parole riferite, soggiunge: "Visione, qui, dice perfetta contemplazione e comprensione del Padre, tanta quanta il Padre ne ha del Figlio".

I^a q. 12 a. 1, ad 2 argumentum

L'infinito derivante dalla materia non attuata dalla forma è di per sé inconoscibile; perché ogni conoscenza si ha in forza della forma. Ma l'infinito proprio della forma non coartata dalla materia, è, di per sé, conoscibile al sommo. Ora, Dio è infinito così e non nel primo modo, come è chiaro da quel che precede.

I^a q. 12 a. 1, ad 3 argumentum

Si dice di Dio che non è un esistente, non quasi non esista in alcun modo, ma perché è al di sopra di ogni esistente, in quanto è la sua stessa esistenza. Quindi da ciò non segue che sia del tutto inconoscibile, ma che supera ogni conoscimento; il che equivale a dire che è incomprendibile.

I^a q. 12 a. 1, ad 4 argumentum

Si deve parlare di due generi di proporzioni:

- In un primo caso si tratta del rapporto determinato di una quantità rispetto a un'altra: così il doppio, il triplo, l'uguale sono specie di proporzioni.

- In un secondo modo si chiama proporzione qualsiasi rapporto di una cosa con un'altra. Ed in questo senso vi può essere una proporzione della creatura rispetto a Dio, in quanto essa sta a lui come l'effetto sta alla causa, e come la potenza sta all'atto. E in questo senso l'intelletto creato può essere proporzionato a conoscere Dio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'essenza di Dio sia vista dall'intelletto creato per mezzo di una qualche immagine.

I^a q. 12 a. 2, arg. 1

Infatti: Sta scritto: "Sappiamo che quando si manifesterà, saremo simili a lui (cioè ne avremo la somiglianza o l'immagine), e lo vedremo così come egli è" (1Gv. 3,2).

I^a q. 12 a. 2, arg. 2

Scrive S. Agostino: "Quando conosciamo Dio, si forma in noi una certa immagine di Dio".

I^a q. 12 a. 2, arg. 3

L'intelletto in atto è l'(oggetto) intelligibile in atto, come il senso in atto è il sensibile in atto. *[E' la gnoseologia aristotelica-tomista: nell'atto del conoscere la facoltà conoscitiva diventa l'oggetto conosciuto sia nel senso sia nell'intelletto; in quell'atto conosciuto e conoscibile diventano una sola cosa in un ordine superiore e immateriale (l'occhio che vede rosso, diventa il rosso veduto; l'intelletto che specula sulla natura dell'uomo, diventa la*

natura dell'uomo conosciuto)). Ora, ciò non accade se non perché il senso è informato dalla rappresentazione della cosa sensibile e l'intelletto dall'immagine della cosa intelligibile. Dunque, se Dio è visto in atto dall'intelletto creato, è necessario che sia visto mediante una qualche immagine.

I^a q. 12 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino osserva che quando l'Apostolo, 1Cor. 13, 12 dice: "in questo momento noi vediamo attraverso uno specchio in enigma [...allora vedremo faccia a faccia; ora io conosco parzialmente, allora conoscerò per intero, come anch'io sono stato conosciuto.], "col nome di specchio e di enigma si possono intendere designate dal medesimo Apostolo tutte le immagini capaci di farci conoscere Dio". Ma vedere Dio per essenza non è visione enigmatica o speculare, ma ad essa si contrappone. Dunque la divina essenza non è vista per mezzo di immagini.

I^a q. 12 a. 2. RESPONDEO:

Per ogni visione, sia sensibile che intellettuale, si richiedono due cose, cioè la facoltà visiva e l'unione della cosa vista con la vista; infatti non si dà visione in atto se non per questo, che la cosa vista è in qualche modo in chi vede. Quanto alle cose corporali è chiaro che la cosa vista non può essere con la sua essenza in chi vede, ma soltanto con la sua immagine: così nell'occhio c'è la rappresentazione della pietra, per mezzo della quale si ha la visione in atto, ma non la sostanza stessa della pietra. Se però si desse una cosa che nello stesso tempo fosse e causa della potenza visiva e oggetto visibile, colui che vede riceverebbe da essa necessariamente e la potenza visiva e la forma per la quale vedrebbe.

Ora è chiaro che Dio è autore dell'acume della nostra mente e può essere insieme oggetto della nostra intelligenza. E poiché l'acume intellettuale della creatura non è l'essenza di Dio, resta che sia una somiglianza e una partecipazione di lui che è la prima intelligenza. Perciò la capacità intellettuale della creatura è detta luce intellettuale, come derivazione dalla Prima Luce; sia che si tratti della capacità naturale, sia che si tratti d'una perfezione sopraggiunta nell'ordine della grazia o della gloria. Dunque nella facoltà conoscitiva si richiede per vedere Dio una certa somiglianza (o immagine) di Dio, che renda l'intelletto capace di vedere Dio.

Ma come oggetto visibile, il quale necessariamente deve in qualche maniera unirsi al soggetto conoscente, è impossibile che l'essenza di Dio sia vista mediante una qualche immagine creata:

- **Prima di tutto**, perché in nessuna maniera, come dice Dionigi, si possono conoscere cose superiori con immagini di cose d'ordine inferiore: con l'immagine, p. es., di un corpo non si può conoscere l'essenza di una cosa incorporea *[dal corpo di un uomo non si può conoscere una intelligenza angelica e da un pesce non si può conoscere un uomo]*. Molto meno, quindi, può essere vista l'essenza di Dio mediante una qualsiasi specie creata.

- **In secondo luogo**, perché l'essenza di Dio è il suo stesso essere, come si è dimostrato sopra; la quale cosa non può competere a nessuna forma creata. Nessuna forma creata può dunque essere immagine capace di rappresentare l'essenza di Dio al soggetto che vede.

- **Finalmente**, perché la divina essenza è qualche cosa d'illimitato che contiene in se stessa in modo sovraeminente tutto ciò che può essere significato o inteso da un intelletto creato. E questo in nessuna maniera può essere rappresentato da una qualsiasi specie creata; perché ogni forma creata è sempre determinata secondo un certo grado o di sapienza, o di potenza, o dell'essere stesso, o di cose simili. Quindi il dire che Dio è visto mediante qualche immagine, equivale a dire che l'essenza di Dio non è vista affatto: il che è falso.

Bisogna dunque concludere che per vedere l'essenza di Dio si richiede da parte della potenza visiva una certa (partecipazione o) somiglianza (di lui), cioè la luce della gloria, che corrobora l'intelletto alla visione di Dio; della quale luce è detto nel **Salmo, 35, 10**: "nella tua luce noi vedremo la luce". Non però si può vedere l'essenza di Dio mediante qualche immagine creata, che rappresenti questa divina essenza, così come è in se stessa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 2, ad 1 argumentum

Quel testo si riferisce alla somiglianza che si ha con la partecipazione della luce della gloria.

I^a q. 12 a. 2, ad 2 argumentum

S. Agostino ivi parla della conoscenza che si ha di Dio nella vita presente.

I^a q. 12 a. 2, ad 3 argumentum

L'essenza divina è lo stesso esistere. Quindi, come le altre forme intelligibili, che non sono la loro esistenza, si uniscono all'intelletto mediante un determinato atto di esistenza, col quale informano l'intelletto e l'attuano; così l'essenza divina si unisce all'intelletto creato come oggetto già attualmente intelligibile, ponendo così in atto l'intelletto per mezzo di se medesima.

[Appunto perché Dio è l'essere stesso, l'atto purissimo dell'essere, può compiere quanto possono compiere le forme create mediante un qualche loro essere o atto, mediante un'immagine, che esprime all'intelletto il loro elemento specifico. Chi è superiore in perfezione può compiere anche meglio ciò che compie l'inferiore. Perciò l'essenza stessa di Dio, atto purissimo di ogni perfezione, si unisce al nostro intelletto rendendo deiforme il nostro intelletto, cioè assimilandolo a sé senza minimamente entrare in composizione con la nostra facoltà, quasi forma di essa, poiché ciò disdice a Dio. con questo atto si consegue il fine ultimo oltre il quale non resta più nulla da desiderare.]

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'essenza di Dio possa vedersi con gli occhi corporei.

I^a q. 12 a. 3, arg. 1

Infatti: Si dice nella Scrittura (**Giobbe, 19, 26**): "nella mia carne vedrò Dio"; e ancora: "per ascoltazione d'orecchi avevo udito di te; ora l'occhio mio ti vede" (**Giobbe, 42, 5**).

I^a q. 12 a. 3, arg. 2

S. Agostino scrive: "La potenza dei loro occhi", cioè dei glorificati, "sarà più gagliarda, non perché vedranno più acutamente degli stessi serpenti o delle aquile, come alcuni pensano (per quanto acuta infatti sia la vista di questi animali, essi non possono vedere altro che corpi); ma perché vedranno anche le cose incorporee". Ora, chi può vedere le cose incorporee, può essere elevato alla visione di Dio. Dunque (almeno) l'occhio glorificato può vedere Dio.

I^a q. 12 a. 3, arg. 3

Dio può essere visto dall'immaginazione dell'uomo: dice infatti **Isaia, 6, 1**: "Vidi il Signore assiso sopra un trono". Ora, questa visione che si deve all'immaginazione trae origine dal senso: infatti come dice Aristotele, la fantasia è "un movimento causato dal senso in atto". Dunque Dio si può percepire con visione sensibile.

I^a q. 12 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Nessuno ha mai visto Dio in questa vita così come egli è; e neppure nella vita degli angeli nessuno lo ha mai visto come con visione corporale si vedono le cose sensibili".

I^a q. 12 a. 3. RESPONDEO:

È impossibile che si possa percepire Dio con il senso della vista, o con qualche altro senso o potenza della parte sensitiva. Ed invero, ogni facoltà di tal genere è atto di un organo corporeo, come si dirà in seguito. L'atto poi è proporzionato al soggetto che deve attuare. Perciò nessuna potenza di tal genere può sorpassare la sfera delle cose corporee. Ora, Dio è incorporeo, come si è già dimostrato. Quindi non può essere visto né dal senso, né dall'immaginazione, ma dal solo intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 3, ad 1 argumentum

Quando (Giobbe) dice "nella mia carne vedrò Dio mio Salvatore", non deve intendersi che lo vedrà con il suo occhio di carne, ma che rivivendo nella sua carne, **dopo la risurrezione**, egli vedrà Dio. - Parimente quando afferma, "ora il mio occhio vede te", intende parlare dell'occhio mentale: come quando l'**Apostolo (Efesini, 1, 17-18)** dice: "affinché vi dia (il Signore) spirito di sapienza nella piena conoscenza di lui, e siano illuminati gli occhi del vostro cuore".

I^a q. 12 a. 3, ad 2 argumentum

S. Agostino qui parla come uno che indaga e fa delle ipotesi. Cosa che appare chiaramente da ciò che dice prima: "Saranno pertanto di ben altra potenza (gli occhi glorificati) se con

essi si vedrà quella (divina) natura incorporea"; e subito dopo espone il suo pensiero dicendo: "È assai credibile che noi allora vedremo i corpi del nuovo cielo e della nuova terra in modo da percepire chiarissimamente Dio dovunque presente e governante tutte le cose, anche quelle corporee; non già come al presente si arriva a percepire, mediante l'intelligenza delle cose create, le cose invisibili di Dio; ma come, appena li guardiamo, vediamo e non solo crediamo che son vivi gli uomini tra cui si vive e che esercitano funzioni vitali". Da ciò è chiaro che egli intende dire che gli occhi glorificati vedranno Dio al modo stesso che ora i nostri occhi vedono la vita di un uomo. Ora, la vita non si percepisce con l'occhio corporeo come oggetto visibile per se stesso, ma come un **sensibile per accidens**; [Si dice **sensibile per accidens** in contrapposizione al **sensibile per se**, una realtà che pur non essendo in sé del genere delle cose sensibili ma delle cose intelligibili, è tuttavia talmente connessa con le qualità sensibili, che l'intelligenza la coglie immediatamente. Così, per esempio, nella parola che udiamo come suono sensibile per sé, immediatamente percepiamo il significato intellegibile di essa. Il significato della parola è appunto un sensibile per accidens] un tale oggetto non è conosciuto dal senso, ma da un'altra facoltà conoscitiva nell'istante che avviene la sensazione. Che poi non appena visti oggetti corporali subito da essi si conosca mediante l'intelletto la divina presenza, dipende da due motivi: cioè dalla perspicacia dell'intelletto, e dal riverbero della divina chiarezza nei corpi rinnovellati.

I^a q. 12 a. 3, ad 3 argumentum

Nella visione immaginaria non si vede l'essenza di Dio; ma si forma nell'immaginazione una certa immagine rappresentativa di Dio secondo uno dei tanti **modi figurati**, come nelle sante Scritture sono rappresentate **metaforicamente** le cose divine attraverso le cose sensibili.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un intelletto creato possa, con le sue forze naturali, vedere l'essenza divina.

I^a q. 12 a. 4, arg. 1

Infatti: **Dionigi** dice che l'angelo è "uno specchio puro, nitidissimo, che accoglie in sé, se è lecito dir così, tutta la bellezza di Dio". Ora, un oggetto (riflesso nello specchio) è visto appena visto lo specchio. Ma siccome l'angelo conosce naturalmente se stesso, sembra evidente che con le sue forze naturali intenda anche l'essenza divina.

I^a q. 12 a. 4, arg. 2

Un oggetto di per sé visibilissimo può diventare per noi meno visibile a causa della debolezza della nostra vista sia corporale che intellettuale. Ma l'intelletto dell'angelo non soffre di alcuna debolezza. Siccome dunque Dio in se stesso è quanto mai intelligibile, sembra evidente che lo sia anche per l'angelo. Conseguentemente se gli altri intelligibili li conosce con le sue forze naturali, con più ragione dovrà conoscere Dio.

I^a q. 12 a. 4, arg. 3

Il senso corporeo non può assurgere alla conoscenza della sostanza incorporea, perché oltrepassa la sua natura. Quindi, se vedere Dio nella sua essenza eccedesse la natura di ogni intelligenza creata, ne verrebbe che nessun intelletto creato potrebbe giungere alla visione di Dio: il che è erroneo, come appare da quanto è stato già detto. Sembra chiaro dunque che per l'intelletto creato sia cosa naturale vedere l'essenza divina.

I^a q. 12 a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo (Rom, 6, 23) dice: "Il grazioso dono di Dio è la vita eterna". Ora, la vita eterna consiste nella visione della divina essenza, secondo il detto del Signore: "la vita eterna consiste nel conoscere te solo vero Dio" (**Giovanni, 17, 3**), ecc. **Dunque vedere l'essenza di Dio appartiene all'intelletto creato per grazia, e non per natura.**

I^a q. 12 a. 4. RESPONDEO:

È impossibile per un intelletto creato vedere con le sue forze naturali l'essenza di Dio. Infatti **la conoscenza avviene per il fatto che il conosciuto viene ad essere nel conoscente.** Il conosciuto poi è nel soggetto conoscente secondo il modo di esso conoscente. Quindi la conoscenza in ogni soggetto conoscitivo è conforme al modo della sua propria natura. Se dunque il modo di essere di una cosa conosciuta eccede il modo di essere della natura del conoscente, è necessario che la cognizione di tale cosa trascenda la natura di tale conoscente.

Ora, molti sono i modi di essere delle cose. Alcune sono tali che la loro natura non ha l'essere che in questa o quella materia individuale; e tali sono tutti gli **enti corporei**. Ve ne sono poi di quelle le cui nature (o essenze) sono per sé sussistenti, fuori d'ogni materia, le quali tuttavia non sono il loro essere, ma sono nature che hanno l'essere; e tali sono le **sostanze incorporee**, chiamate angeli. Soltanto a Dio invece appartiene di **essere in maniera tale che egli sia il suo stesso essere sussistente.**

A noi dunque è connaturale conoscere quelle cose che non hanno l'essere se non nella materia individuale; perché **l'anima nostra**, con la quale intendiamo, è anch'essa forma di una materia. Quest'anima, tuttavia, ha una duplice potenza conoscitiva. Una è atto d'un organo corporeo. E ad essa è connaturale conoscere le cose secondo che sono nella **materia individuale**: cosicché il senso non conosce che i singolari. L'altra potenza conoscitiva dell'anima è **l'intelletto**, il quale non è atto (o funzione) di alcun organo corporeo. Perciò mediante l'intelletto ci è connaturale conoscere nature (o essenze) le quali, veramente, non hanno l'essere che nella materia individuale; tuttavia non (sono percepite da noi) in quanto esistenti nella materia, ma in quanto ne sono astratte dall'intelletto che le considera. Cosicché noi possiamo conoscere intellettualmente tali cose con **una conoscenza universale**: il che supera la capacità del senso. - **All'intelletto angelico poi è connaturale conoscere le nature esistenti fuori della materia.** Ciò supera la naturale capacità dell'intelletto dell'anima umana nello stato della vita presente, durante il quale è unita al corpo.

Resta dunque che il conoscere l'essere sussistente sia connaturale al solo **intelletto divino** e che per ciò supera il potere naturale di ogni intelletto creato, perché nessuna creatura è il suo proprio essere, ma ha un essere partecipato. Non può dunque l'intelletto creato vedere Dio per essenza se non in quanto Dio si unisce con la sua **grazia** all'intelletto creato come oggetto di conoscenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 4, ad 1 argumentum

All'angelo è connaturale questo modo di conoscere Dio, cioè conoscerlo attraverso la somiglianza di lui che risplende nello stesso angelo. Ma conoscere Dio attraverso una immagine creata, non è conoscere l'essenza di Dio, come abbiamo dimostrato sopra. Quindi non segue che l'angelo possa con le sue forze naturali conoscere l'essenza di Dio.

I^a q. 12 a. 4, ad 2 argumentum

L'intelletto dell'angelo è senza difetto, se si prende "difetto" in senso privativo, quasi che l'angelo manchi di quel che deve avere. Ma se si prende negativamente, allora ogni creatura, di fronte a Dio, è difettosa non avendo quella eccellenza che si trova in Dio.

I^a q. 12 a. 4, ad 3 argumentum

Il senso della vista, perché del tutto materiale, in nessuna maniera può essere elevato alla realtà immateriale; ma il nostro intelletto, o quello dell'angelo, essendo per sua natura elevato di un certo grado al di sopra della materia, può dalla grazia essere innalzato a qualche cosa di più alto oltre la sua natura. Un segno di ciò è che la vista in nessun modo può conoscere in astratto quel che conosce in concreto; ed invero non può in alcun modo conoscere una natura se non come questa qui (in concreto). Il nostro intelletto invece può considerare in astratto ciò che conosce in concreto. Sebbene infatti conosca cose aventi forma nella materia, pure risolve tali composti nei loro due elementi e considera direttamente la forma. Parimente, l'intelletto dell'angelo, sebbene abbia a sé connaturale la conoscenza di (se stesso) essere concretato in una natura particolare, pure può separare l'essere stesso con l'intelligenza, conoscendo che altra cosa è il suo io e altra il suo proprio essere. E perciò, siccome l'intelletto creato ha per sua natura la capacità di apprendere le forme concrete e l'essere concreto in maniera astratta, per una specie di sdoppiamento, può essere elevato dalla grazia, sino alla conoscenza della sostanza separata sussistente e dell'essere separato sussistente.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'intelletto creato per vedere l'essenza di Dio non abbisogni di un qualche lume creato.

I^a q. 12 a. 5, arg. 1

Infatti: Nelle cose sensibili ciò che di suo è luminoso non abbisogna di altro lume per essere visto: quindi neppure in quelle intellettuali. Ora, Dio è luce intellettuale. Dunque non è visto per mezzo di una luce creata.

I^a q. 12 a. 5, arg. 2

Vedere Dio attraverso un mezzo, non è vederlo per essenza. Ma se lo vediamo con un lume creato lo vediamo attraverso un mezzo. Quindi non lo si vede per essenza.

I^a q. 12 a. 5, arg. 3

Niente impedisce che ciò che è **creato** sia naturale ad una qualche **creatura**. Se dunque l'essenza di Dio è vista mediante un lume creato, un tal lume potrà essere naturale a qualche creatura. **E così quella creatura per vedere Dio non abbisognerà di alcun altro lume**: ciò che è impossibile. Non è dunque necessario che ogni creatura per vedere l'essenza di Dio abbia una luce supplementare.

I^a q. 12 a. 5. SED CONTRA:

- **Nei Salmi, 35, 10** sta scritto: "**nella tua luce noi vedremo la luce**".

I^a q. 12 a. 5. RESPONDEO:

Tutto ciò che viene elevato a qualche cosa che supera la sua natura, ha bisogno d'esservi disposto con una disposizione superiore a questa natura: come l'aria, per prendere la forma del fuoco, deve esservi disposta con una disposizione connaturale a tale forma. Ora, quando un intelletto creato vede Dio per essenza, la stessa essenza di Dio diventa la forma intelligibile dell'intelletto. Quindi bisogna che gli si aggiunga una disposizione soprannaturale perché possa elevarsi a tanta sublimità. **Siccome dunque la potenza naturale dell'intelletto creato è insufficiente a vedere l'essenza di Dio, come si è dimostrato, è necessario che per grazia divina gli venga accresciuta la capacità d'intendere.** E questo accrescimento di potenza intellettuale la chiamiamo **illuminazione dell'intelletto**; come lo stesso **intelligibile** si chiama lume o **luce**. **E questa è la luce della quale si dice: "la gloria di Dio l'ha illuminata" (Apocalisse, 21, 23),** cioè la società dei beati contemplatori di Dio. **In forza di questa luce i beati diventano deiformi, cioè simili a Dio, secondo il detto della Sacra Scrittura: "quando (Dio) si manifesterà, saremo simili a lui, perché lo vedremo come egli è" (1 Giovanni, 3, 2).**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 5, ad 1 argumentum

Il lume creato è necessario per vedere l'essenza di Dio, non nel senso che per questa luce diventi intelligibile l'essenza di Dio, la quale è intelligibile di per sé; ma **perché l'intelletto diventa capace d'intendere** al modo stesso che ogni altra facoltà per una disposizione abituale diventa più valida a compiere il suo atto. **Così anche la luce corporale è necessaria per vedere gli oggetti,** in quanto rende il mezzo trasparente in atto, per poter essere mosso dal colore.

I^a q. 12 a. 5, ad 2 argumentum

Un tal lume non si richiede per vedere l'essenza di Dio come una immagine nella quale si debba vedere Dio; **ma quale perfezionamento dell'intelletto, per corroborarlo a tale visione.** E perciò si può dire che **non è un mezzo** nel quale si veda Dio; **ma un mezzo in forza** del quale è visto. E ciò non toglie l'immediatezza della visione di Dio.

I^a q. 12 a. 5, ad 3 argumentum

Una disposizione alla forma del fuoco non può essere naturale se non a ciò che ha effettivamente la forma del fuoco. Quindi **il lume di gloria non può essere naturale alla creatura se non nel caso che tale creatura fosse di natura divina**, il che è assurdo. Infatti solo per tale lume la creatura razionale diventa deiforme, come si è detto.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che tra coloro che vedono l'essenza di Dio uno non veda più perfettamente di un altro.

I^a q. 12 a. 6, arg. 1

Infatti: Sta scritto: **"vedremo Dio così come egli è" (1Giovanni, 3, 2)**. Ora, Dio ha un solo modo di essere e quindi sarà visto da tutti alla stessa maniera. Perciò non più o meno perfettamente.

I^a q. 12 a. 6, arg. 2

S. Agostino dice che uno non può intellettualmente intendere una cosa più di un altro. Ora, tutti coloro che vedono Dio per essenza, intendono intellettualmente l'essenza divina perché si è dimostrato che Dio si vede con l'intelligenza e non col senso. **Dunque tra quelli che vedono l'essenza divina uno non vede più chiaramente dell'altro.**

I^a q. 12 a. 6, arg. 3

Che una cosa sia vista più perfettamente da uno che da un altro può accadere per due versi: o per parte dell'oggetto visibile, o per parte della capacità conoscitiva di chi vede. (Può accadere) per parte dell'oggetto se esso è più perfettamente in colui che vede, in quanto cioè vi imprime una immagine più perfetta. Ma qui non è il caso: perché Dio è presente all'intelligenza che vede la sua essenza non con una immagine, ma con la sua stessa essenza. Resta, dunque, che **se uno vede più perfettamente di un altro, si deve a differenze di capacità 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.

I^a q. 12 a. 6. SED CONTRA:

La vita eterna consiste nella visione di Dio, secondo l'espressione evangelica: **"la vita eterna consiste nel conoscere te solo vero Dio" (Giovanni, 17,3)**. Dunque, se tutti vedono ugualmente l'essenza di Dio, nella vita eterna tutti saranno uguali. Mentre invece l'Apostolo asserisce tutto il contrario: **"un astro è differente da un altro nello splendore" (1Corinti, 15, 41)**.

I^a q. 12 a. 6. RESPONDEO:

Tra coloro che vedranno Dio per essenza, uno lo vedrà più perfettamente dell'altro. Ciò però non sarà a motivo di una immagine di Dio più perfetta in uno che nell'altro, perché tale

visione non si compirà mediante una qualche immagine, come si è già detto. Ma avverrà perché l'intelletto dell'uno avrà una capacità o potenza maggiore dell'altro a vedere Dio. La facoltà poi di vedere Dio **non** appartiene all'intelletto creato **in forza della sua natura**, bensì per il **lume di gloria**, il quale, come abbiamo detto sopra, pone l'intelletto in uno stato di 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:

I^a q. 12 a. 6, ad 1 argumentum

Quando si dice: "vedremo Dio come egli è", quell'avverbio come determina **il modo della visione da parte dell'oggetto visto**; cosicché questo è il senso: "vedremo che egli è così come è", perché noi vedremo che il suo stesso essere è la sua essenza. Ma **non determina il modo della visione da parte del soggetto che vede**, nel senso che il nostro modo di vedere sarà così perfetto, come in Dio è perfetto il modo di essere.

I^a q. 12 a. 6, ad 2 argumentum

E con ciò resta sciolta anche la seconda difficoltà. Quando infatti si dice che uno non intende meglio di un altro una medesima cosa, siamo nella verità se ci si riferisce al **modo di essere della cosa intesa**; perché chiunque apprende una cosa diversamente da quello che è, non la conosce secondo verità. Non però se ci si riferisce **al modo dell'intendere**, perché l'intendere dell'uno è più perfetto dell'intendere dell'altro.

I^a q. 12 a. 6 ad 3 argumentum

La diversità del vedere non **dipenderà** dall'oggetto, perché a tutti sarà offerto il medesimo oggetto, cioè l'essenza di Dio; e neppure dalla diversa partecipazione dell'oggetto a motivo di differenti rappresentazioni, ma **dalla diversa capacità non già naturale bensì (soprannaturale) gloriosa dell'intelligenza**, come si è detto.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che coloro che vedono Dio per essenza lo **comprendano**

I^a q. 12 a. 7, arg. 1

Infatti: **S. Paolo, Filippesi, 13, 12** dice: "Continuo a correre per arrivare a **comprendere**". Ora, non correva invano giacché egli stesso dice: "dunque io corro, ma non come alla

ventura" (1Corinti, 9, 26). Dunque egli è arrivato a comprendere: e per la stessa ragione tutti gli altri che a ciò invita dicendo: "Correte anche voi così da comprendere".

I^a q. 12 a. 7, arg. 2

S. Agostino dice: "Una cosa si comprende quando è talmente vista nella sua totalità, che niente di essa sfugge a chi vede". Ora, se Dio si vede nella sua essenza, si vede tutto, e niente di lui si cela a chi lo vede, essendo Dio semplice. Dunque chi lo vede per essenza, lo comprende.

I^a q. 12 a. 7, arg. 3

Se uno dicesse: "si vede tutto, ma non totalmente", si ribatte: totalmente o si riferisce al conoscente o al conosciuto. Ora, ammesso che si riferisca all'oggetto conosciuto, colui che vede Dio per essenza, lo vede totalmente, perché, si è già visto, lo vede così com'è. E anche se (il termine) viene riferito al soggetto conoscente (si deve dire) che vede Dio totalmente, perché l'intelligenza vedrà l'essenza di Dio con tutto il suo vigore. Perciò chiunque vedrà Dio per essenza lo vedrà totalmente. Quindi lo comprenderà.

I^a q. 12 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto: "O fortissimo, o grande, o potente, il cui nome è il Signore degli eserciti; grande nel consiglio, incomprensibile nel pensiero" (Geremia, 32, 18-19). Dunque (Dio) non si può comprendere.

I^a q. 12 a. 7. RESPONDEO:

È impossibile per qualsiasi intelletto creato comprendere Dio; "ma raggiungere con la mente Dio in qualunque maniera è una grande felicità", come dice S. Agostino. Per capire bene ciò, bisogna sapere che comprendere una cosa vuol dire conoscerla alla perfezione. Si conosce poi alla perfezione ciò che si conosce tanto quanto è conoscibile. Quindi, se una cosa che è conoscibile per dimostrazione scientifica, fosse ritenuta soltanto come opinione fondata su ragioni probabili, non si comprenderebbe. P. es.: se uno sa per dimostrazione che il triangolo ha i tre angoli uguali a due retti, comprende tale verità; uno invece che l'accetti come opinione probabile, perché così è affermato dai dotti o dai più, non la comprende; perché non ha raggiunto il perfetto grado di cognizione, secondo il quale la cosa è conoscibile.

Ora, nessun intelletto creato può arrivare a quel perfetto grado di cognizione della divina essenza secondo il quale è conoscibile. Il che si chiarisce così. Ogni cosa è conoscibile nella misura che è ente in atto. Dio, dunque, il cui essere, come abbiamo già dimostrato, è infinito, è infinitamente conoscibile. D'altra parte, nessun intelletto creato può conoscere Dio infinitamente. Infatti un intelletto creato conosce più o meno perfettamente la divina essenza a seconda che è perfuso di un maggiore o minore lume di gloria. Conseguentemente, non potendo essere infinito il lume di gloria ricevuto in qualsiasi intelletto creato, è impossibile che un'intelligenza creata conosca Dio infinitamente. Quindi è impossibile che comprenda Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 7, ad 1 argumentum

La parola **comprensione** s'intende in due modi:

- **Primo modo:** in senso stretto e proprio, indica che qualche cosa è racchiuso nel comprendente. E in questo senso Dio non è compreso in nessun modo né da un'intelligenza, né da qualsiasi altra cosa; perché, essendo infinito, non può essere racchiuso da un essere finito, in modo che l'essere finito lo contenga nella sua illimitata infinità. E di tale comprensione ora si tratta.

- **Secondo modo:** il termine comprensione si prende anche in un senso più largo, quando indica l'opposto di tendenza o conato. Chi infatti ha **raggiunto** qualcuno, quando lo tiene stretto, si dice che lo ha **(com)preso**. In tal senso si dice che Dio è preso o compreso (raggiunto) dai beati, secondo il detto del **Cantico dei Cantici, 3, 4**: "l'ho afferrato, e non lo lascio". In tal senso vanno intese le citazioni dell'Apostolo. E intesa così, la comprensione è una delle tre doti dell'anima (beata), quella che corrisponde alla speranza, come la visione corrisponde alla fede e la fruizione alla carità. Tra noi infatti non tutto quello che si vede, già si tiene o si possiede, perché talora si vedono anche cose distanti, o che non sono in nostro potere. E neppure godiamo di tutte le cose che possediamo, o perché non ci diletano, o perché non costituiscono il termine ultimo del nostro desiderio, in modo da saziarlo e da quietarlo. Ma i beati hanno queste tre cose in Dio; perché **lo vedono**: e vedendolo, **lo tengono a sé presente**, avendo sempre la possibilità di vederlo; tenendolo **lo godono**, quale ultimo fine che appaga il loro desiderio.

I^a q. 12 a. 7, ad 2 argumentum

Dio si dice **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.

I^a q. 12 a. 7, ad 3 argumentum

L'avverbio **totalmente** si riferisce all'**oggetto** conosciuto; non già nel senso che la totalità dell'oggetto non cada sotto la conoscenza, ma perché il **modo dell'oggetto** non è il **modo di colui che conosce**. Chi dunque vede Dio nella sua essenza, vede in lui che **esiste infinitamente** e che è infinitamente conoscibile. **Ma questo modo infinito non gli compete in modo che lo conosca infinitamente**; come uno può sapere per argomenti di probabilità che una proposizione è dimostrabile, sebbene lui non ne conosca la dimostrazione.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che coloro che vedono Dio per essenza vedano in lui tutte le cose.

I^a q. 12 a. 8, arg. 1

Infatti: Dice S. Gregorio: "Che cosa non vedono coloro che vedono Colui che tutto vede?". Ora, Dio è Colui che tutto vede. Dunque quelli che vedono Dio, vedono tutte le cose.

I^a q. 12 a. 8, arg. 2

Chi vede uno **specchio**, vede tutto ciò che in esso si riflette. Ora, **tutto** ciò che è o che può essere **si riflette in Dio come in uno specchio**: egli infatti conosce tutte le cose in se stesso. Chiunque perciò vede Dio, vede tutte le cose che sono o che possono essere.

I^a q. 12 a. 8, arg. 3

Chi conosce il più, può conoscere anche il meno, come dice Aristotele. Ora, **tutte le cose che Dio fa o che può fare, sono inferiori alla sua essenza. Quindi chiunque intende Dio, può intendere tutte le cose che Dio fa o che può fare.**

I^a q. 12 a. 8, arg. 4

La creatura razionale naturalmente **desidera conoscere tutto**. Se dunque nella visione di Dio non conosce tutte le cose, resta insoddisfatto il suo naturale desiderio: e così anche vedendo Dio, non sarà beata. E questo ripugna. Dunque nella visione di Dio conosce tutte le cose.

I^a q. 12 a. 8. SED CONTRA:

Gli angeli vedono Dio e tuttavia non conoscono tutte le cose. Infatti, al dire di **Dionigi**, gli angeli inferiori sono purificati di loro nescienza dagli angeli superiori. Essi ignorano anche i futuri contingenti ed i pensieri dei cuori, essendo ciò prerogativa esclusiva di Dio. Non è dunque vero che chi vede l'essenza di Dio, vede tutte le cose.

I^a q. 12 a. 8. RESPONDEO:

L'intelletto creato, vedendo la divina essenza, non vede in essa tutto quello che Dio fa o che può fare. È evidente infatti che una cosa si vede in Dio, come vi si trova. Ora, tutte le cose si trovano in Dio, come gli effetti si trovano virtualmente nella propria causa. Dunque tutte le cose si vedono in Dio come effetti nella loro causa. Ma **è chiaro che quanto più perfettamente una causa si conosce tanto maggiore è il numero degli effetti che si possono conoscere in essa**. Chi infatti ha intelletto elevato, proposto un solo principio dimostrativo, subito ne ricava la conoscenza di molte conclusioni: il che non accade a chi è d'intelletto più debole, al quale invece è necessario spiegare tutto, cosa per cosa. Sicché può conoscere nella causa tutti gli effetti e tutte le ragioni degli effetti solo quella intelligenza che comprende totalmente la causa. Ora, **nessuna intelligenza creata, come abbiamo già visto, può comprendere totalmente Dio. Dunque nessuna mente creata vedendo Dio può conoscere tutto quello che Dio fa o che può fare: poiché ciò equivarrebbe a comprendere tutta la di lui potenza. È vero però che delle cose che Dio fa o può fare, ogni intelletto ne vede tante di più, quanto più perfettamente vede Dio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 8, ad 1 argumentum

S. Gregorio si riferisce alla **ricchezza intrinseca dell'oggetto**, cioè di Dio, il quale, per quanto dipende da lui, contiene e fa conoscere in modo adeguato tutte le cose. Non ne viene però che chiunque vede Dio, conosca tutte le cose; **perché non lo comprende perfettamente.**

I^a q. 12 a. 8, ad 2 argumentum

Non è necessario che chi vede uno specchio, vi scorga tutto quel che vi si riflette, a meno che **non abbracci lo specchio completamente col suo sguardo.**

I^a q. 12 a. 8, ad 3 argumentum

Senza dubbio è cosa più grande vedere Dio che tutte le altre cose; ma è anche cosa più grande vedere Dio in maniera che in lui si vedano tutte le cose, che non sia il vederlo in modo da scorgervi non tutte, ma un minore o maggior numero di cose. Ora, **abbiamo già dimostrato che il numero degli oggetti che si possono conoscere in Dio dipende dal modo più o meno perfetto di vederlo.**

I^a q. 12 a. 8, ad 4 argumentum

Il desiderio naturale di conoscere insito in ogni creatura razionale ha per oggetto tutte quelle cose che sono necessarie alla sua **perfezione intellettuale**; e sono precisamente le specie ed i generi delle cose e le loro cause, e tutte queste cose vedrà chiunque contempi la divina essenza. Ma conoscere tutti i soggetti singolari, con i loro pensieri e con le loro opere, non si richiede alla perfezione dell'intelletto creato, né a ciò tende il suo desiderio naturale; come neanche il conoscere tutte quelle cose che ancor non esistono, ma che da Dio possono esser fatte. Del resto se uno conoscesse soltanto Dio, fonte e principio di tutto l'essere e di ogni verità, appagherebbe talmente l'innato desiderio di sapere, che nient'altro più cercherebbe e sarebbe beato. Perciò **S. Agostino dice: "Infelice l'uomo che conosce tutte quelle cose (cioè le creature), e te (o Dio) non conosce; beato, invece, chi conosce te, anche se quelle ignora. Chi poi conosce te e conosce anche quelle, non per quelle è più beato, ma per te solo è beato".**

ARTICOLO 9:

VIDETUR che le cose viste in Dio da coloro che contemplan la divina essenza siano viste mediante alcune immagini *[di oggetti estranei esistenti]*.

I^a q. 12 a. 9, arg. 1

Infatti: **Ogni cognizione avviene perché il conoscente diventa ad immagine dell'oggetto conosciuto**; e infatti l'intelletto in atto d'intendere diventa la cosa attualmente pensata, e il senso in atto di sentire diventa l'oggetto sensibile in atto (ossia l'oggetto sentito), in quanto

sono informati dall'immagine dell'oggetto, come la pupilla dall'immagine del colore. Se dunque l'intelletto di chi vede Dio per essenza conosce in Dio qualche creatura, è necessario che sia informato dall'**immagine** di essa.

I^a q. 12 a. 9, arg. 2

Noi conserviamo nella memoria le cose che abbiamo prima viste. Ora, S. Paolo, rapito in **estasi**, avendo contemplata l'essenza divina, come dice S. Agostino, cessato che ebbe di vedere l'essenza di Dio, **si ricordò di molte cose viste in quell'estasi**: tanto che egli stesso dice che **"udì parole ineffabili, che non è lecito a un uomo proferire"** (2Cor.12, 4). È quindi necessario asserire che alcune **immagini** delle cose da lui ricordate, gli erano rimaste nella **mente**. E per la stessa ragione, al momento della visione dell'essenza di Dio, doveva avere alcune immagini o specie delle cose che in essa vedeva.

I^a q. 12 a. 9. SED CONTRA:

Con una stessa immagine visiva si vede lo specchio e le cose che vi si riflettono. Ora, tutte le cose si vedono in Dio precisamente come in uno specchio intellettuale. Dunque **se lo stesso Dio non è visto per mezzo di un'immagine ma per la sua essenza, neppure le cose che sono viste in lui si vedono a mezzo di immagini** *[estranee]* o di specie (intelligibili).

I^a q. 12 a. 9. RESPONDEO:

Coloro che vedono Dio per essenza, **vedono quel che 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:

I^a q. 12 a. 9, ad 1 argumentum

L'intelligenza di chi vede Dio diviene ad **immagine** delle cose viste in Dio, **in quanto si unisce alla divina essenza**, nella quale preesistono le **immagini rappresentative** di tutte le cose.

I^a q. 12 a. 9, ad 2 argumentum

Vi sono alcune potenze conoscitive, le quali, mediante immagini *[eidetiche]* anteriormente concepite, possono formarne delle altre *[estrane, con procedimento opposto a quello della prassi conoscitiva... viene in mente la prospettiva platonica]*. Così la fantasia dalle due immagini che ha già, del monte e dell'oro, si forma l'immagine di un monte d'oro; e l'intelletto dalle due idee di genere e di differenza si forma l'idea di specie. E parimente dalla rappresentazione di un'immagine noi possiamo formarci la rappresentazione della cosa di cui è immagine. E così **Paolo o chiunque altro che veda Dio, dalla stessa visione della divina essenza può formare in se stesso le rappresentazioni (o immagini) delle cose che sono viste nella divina essenza**; e queste rimasero in Paolo anche dopo che cessò di vedere l'essenza di Dio. Per altro questa visione in cui si vedono le cose mediante tali specie così formate, è ben diversa dalla visione mediante la quale le cose son viste in Dio.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che quelli che vedono Dio per essenza non vedano simultaneamente tutto quello che vedono in lui.

I^a q. 12 a. 10, arg. 1

Infatti: Secondo **Aristotele**, può capitare che si abbia la scienza di molte cose, ma non capita che se ne intenda attualmente (intelligere) più di una. Ora, le cose che si vedono in Dio, si intendono intellettualmente così, infatti Dio si vede con l'intelletto. Dunque non si verifica che quelli che vedono Dio, vedano in lui molte cose simultaneamente.

I^a q. 12 a. 10, arg. 2

S. Agostino dice che "**Dio muove la creatura spirituale nel tempo**" cioè nei pensieri e negli affetti. Ora, la creatura spirituale è precisamente l'angelo, il quale vede Dio. Dunque coloro che vedono Dio passano successivamente di pensiero in pensiero, di affetto in affetto: **il tempo infatti importa successione.**

I^a q. 12 a. 10. SED CONTRA:

Dice S. Agostino: "Non saranno volubili i nostri pensamenti, andando e tornando da un oggetto all'altro, ma **tutta la scienza nostra** la contempleremo simultaneamente con un solo sguardo".

I^a q. 12 a. 10. RESPONDEO:

Le cose che si vedono nel Verbo, si vedono non successivamente, ma simultaneamente. A chiarimento di ciò, bisogna considerare che noi non possiamo intendere molte cose insieme precisamente per questo, perché le intendiamo per mezzo di specie diverse; e non può un solo intelletto essere simultaneamente informato in atto da specie diverse in modo da intendere per mezzo di esse; come non può un medesimo corpo esser modellato contemporaneamente con figure diverse. Quindi avviene che quando più cose possono essere percepite con una sola specie, si intendono simultaneamente: così **le diverse parti di un tutto se s'intendono ciascuna per mezzo della propria specie**, si intendono successivamente e non tutte insieme; **se invece le intendiamo tutte per mezzo della sola specie del tutto, si intendono simultaneamente**. Ora si è dimostrato sopra che le cose che si vedono in Dio, non si vedono ciascuna nella sua propria specie, ma tutte **nell'unica essenza divina**. Quindi si vedono tutte insieme e non successivamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 10, ad 1 argumentum

Noi intendiamo (in modo attuale) una sola cosa, in questo senso, che **intendiamo con una sola specie**. Ma nell'atto di concepire una sola specie si intendono simultaneamente molte cose, p. es.: nel concetto di uomo si intende animale e ragionevole, e nell'idea di casa s'intendono le pareti e il tetto.

I^a q. 12 a. 10, ad 2 argumentum

Gli angeli, in forza della cognizione naturale, con la quale conoscono le cose mediante specie diverse loro infuse, non conoscono tutto simultaneamente: e così **si mutano nel tempo secondo la loro attività intellettuale**. Ma in quanto vedono le cose in Dio (per cognizione soprannaturale), le vedono tutte con un solo sguardo.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che qualcuno, in questa vita, possa vedere Dio per essenza.

I^a q. 12 a. 11, arg. 1

Infatti: (Il Patriarca) Giacobbe disse: **"Ho visto Dio a faccia a faccia" (Genesi, 32, 30)**. Ma vedere a faccia a faccia è precisamente vedere per essenza, come appare chiaramente da quello che dice **S. Paolo, 1Cor. 13, 12**: **"in questo momento noi vediamo traverso uno**

specchio in enigma, allora vedremo a faccia a faccia". Dunque Dio in questa vita si può vedere per essenza.

I^a q. 12 a. 11, arg. 2

Il Signore dice di Mosè: "a lui io parlo a faccia a faccia, ed egli vede il Signore manifestamente, non per mezzo di emblemi e figure" (**Numeri, 12, 8**). Ma ciò equivale a vedere Dio per essenza. Dunque qualcuno può, anche nello stato della presente vita, vedere l'essenza divina.

I^a q. 12 a. 11, arg. 3

L'oggetto nel quale conosciamo tutte le altre cose e per mezzo del quale giudichiamo tutto il resto, ci è noto di per se stesso. Ora, tutte le cose anche adesso le conosciamo in Dio. Dice, infatti, **S. Agostino**: "Se tutti e due vediamo che è vero quello che dici tu ed entrambi vediamo che è vero quel che dico io, di grazia: dov'è che noi lo vediamo? Né io in te, né tu in me, ma tutti e due in quella stessa immutabile verità, la quale sta al di sopra delle nostre menti". Altrettanto dice altrove affermando che noi giudichiamo di tutte le cose secondo la verità divina. E nel De Trinitate asserisce che "alla ragione spetta giudicare di queste cose corporali secondo le essenze (o nature) incorporee e sempiterne, le quali, sicuramente, non sarebbero immutabili se non fossero al di sopra della nostra mente". Dunque anche in questa vita noi vediamo Dio.

I^a q. 12 a. 11, arg. 4

Secondo **S. Agostino** noi vediamo con visione intellettuale tutte le cose che sono nell'anima con la loro essenza. Ora, la visione intellettuale, secondo la sua asserzione, raggiunge le cose intelligibili non per mezzo di immagini, ma per mezzo delle loro stesse essenze. Dunque, siccome Dio è nell'anima nostra con la sua essenza, è visto da noi per essenza.

I^a q. 12 a. 5. SED CONTRA:

È scritto nell'**Esodo**: "Nessun uomo mi vedrà e poi rimarrà vivo". E la Glossa commenta: "Finché si vive quaggiù questa vita mortale, Dio si può vedere mediante alcune immagini, ma non nella stessa realtà della sua natura".

I^a q. 12 a. 11. RESPONDEO:

Un puro uomo non può vedere Dio per essenza, se non viene tolto da questa vita mortale. La ragione di ciò è riposta nel fatto che, come abbiamo detto più sopra, **la conoscenza si modella sulla natura del soggetto conoscente**. Ora, l'anima nostra, finché siamo in questa vita, ha la sua esistenza nella **materia corporale**: quindi non conosce, naturalmente, se non le cose che hanno la loro forma nella materia, o quelle che possono essere conosciute per mezzo di esse. Ora, è chiaro che la **divina essenza** non può conoscersi mediante le **essenze delle cose materiali**, ché, come abbiamo detto sopra, la conoscenza di Dio, avuta per qualsiasi similitudine creata, non è la visione dell'essenza stessa. Perciò è impossibile all'anima dell'uomo, ancor vivente della vita di quaggiù, vedere l'essenza di Dio. - Un segno

di ciò è che l'anima nostra quanto più si astrae dalle cose corporali, tanto più diviene capace di quelle intelligibili astratte dalla materia. Ed è per questo che nei sogni e nelle alienazioni dai sensi corporei si percepiscono meglio le rivelazioni divine e le previsioni del futuro. Non può dunque avvenire che l'anima sia sollevata al supremo intelligibile, che è l'essenza divina, finché è legata a questa vita mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 11, ad 1 argumentum

Dionigi spiega che quando la Scrittura afferma che alcuno ha veduto Dio, vuole indicare che sono state prodotte delle **figure, sensibili o immaginarie**, atte a rappresentare simbolicamente qualche cosa di divino. Perciò, quando Giacobbe dice: "Ho visto Dio a faccia a faccia", si riferisce non proprio alla divina essenza, ma a una figura nella quale Dio era rappresentato. **Ma questo stesso vedere la persona di Dio che parla, sia pure in visione immaginaria, è già un grado eminente della luce profetica.** Come vedremo quando parleremo dei vari gradi della profezia. - Oppure Giacobbe ha detto così per indicare una certa eminenza di contemplazione intellettuale superiore alla comune.

I^a q. 12 a. 11, ad 2 argumentum

Come **Dio talora** opera per miracolo qualche cosa di soprannaturale nelle cose corporali, così anche **ha elevato soprannaturalmente e fuori dell'ordine comune la mente di alcuni, che ancora vivevano in questa carne, sino alla visione della sua essenza, ma senza servirsi dei sensi della carne**, come afferma S. Agostino di **Mosè**, che fu maestro dei Giudei, e di **Paolo**, che fu maestro dei Gentili. Ma di ciò più ampiamente, quando tratteremo del Rapimento.

I^a q. 12 a. 11, ad 3 argumentum

Quando si dice che noi conosciamo tutte le cose in Dio e per mezzo di lui di tutte giudichiamo, si vuol dire che noi conosciamo e giudichiamo tutto per una certa partecipazione della sua luce: infatti anche lo stesso lume naturale della ragione è una certa partecipazione della luce di Dio; allo stesso modo diciamo, delle cose percepite dai sensi, che le vediamo e le giudichiamo nel (o al) sole, cioè mediante la luce del sole. Perciò **S. Agostino dice: "Gli oggetti delle varie discipline non possono esser visti se non sono illuminati, diciamo così, dal loro sole"** cioè da Dio. Come, dunque, per vedere qualche cosa sensibilmente non è necessario vedere la **sostanza del sole**, così per vedere qualche cosa intellettualmente, non è necessario vedere **l'essenza di Dio.**

I^a q. 12 a. 11, ad 4 argumentum

La visione intellettuale ha per oggetto le cose che sono nell'anima con la loro essenza (non in qualunque modo, ma) come gli intelligibili sono nell'intelletto. Ora, **Dio si trova come oggetto intelligibile nell'anima dei beati, non già nell'anima nostra**, dove si trova (solo) per **essenza** [*causa dell'essere/ente/esistente*], per **presenza** [*causa efficiente/presente >> Spirito*] e per **potenza** [*causa di sussistenza*]. [q 8, a 3]

ARTICOLO 12:

VIDETUR che con la ragione naturale non possiamo, in questa vita, conoscere Dio.

I^a q. 12 a. 12, arg. 1

Infatti: Dice **Boezio** che "la ragione non afferra le forme semplici". Ora, Dio è forma supremamente semplice, come abbiamo già dimostrato. Dunque la ragione naturale è impotente a raggiungerne il conoscimento.

I^a q. 12 a. 12, arg. 2

Come insegna **Aristotele** l'anima con la ragione naturale nulla intende senza una rappresentazione della fantasia. Ma noi non possiamo avere di Dio un'immagine fantastica, essendo egli incorporeo. Dunque con la ragione naturale noi non possiamo conoscere Dio.

I^a q. 12 a. 12, arg. 3

La cognizione che si ha mediante la ragione naturale deve essere comune ai buoni e ai cattivi, come è comune anche la natura. Ma la cognizione di Dio appartiene solo ai buoni; infatti dice **S. Agostino**: "l'acume della mente umana non può affissarsi in sì eccellente luce, se non è purificata dalla giustizia della fede". Dunque Dio è inconoscibile alla ragione naturale.

I^a q. 12 a. 12. SED CONTRA:

S. Paolo, Romani, 1, 19 (parlando dei Gentili) afferma che "quel che si può conoscere di Dio è in essi manifesto", cioè quello che di Dio è conoscibile mediante il lume di ragione.

I^a q. 12 a. 12. RESPONDEO:

La nostra conoscenza naturale trae origine dal senso; e quindi si estende fin dove può esser condotta come per mano dalle cose sensibili. Ora, mediante le cose sensibili il nostro intelletto non può giungere sino al punto di vedere l'essenza divina: perché le creature sensibili sono effetti di Dio che non adeguano la potenza della loro causa. Perciò mediante la cognizione delle cose sensibili non si può avere il pieno conoscimento della potenza di Dio, e perciò stesso neppure quello della sua essenza. Ma siccome esse sono effetti dipendenti dalla loro causa: ne segue che per mezzo di esse possiamo essere condotti sino a conoscere di Dio se **esista**; a conoscere altresì quello che a lui conviene necessariamente come a **causa prima** di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti. Quindi noi conosciamo di Dio la sua **relazione** con le creature, che cioè è la **causa** di tutte; e la **differenza** esistente tra esse e lui, che cioè egli non è (formalmente) niente di quanto è causato da lui; e che tali cose vanno escluse da lui non già perché egli sia mancante di qualche cosa, ma perché tutte le supera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 12, ad 1 argumentum

La ragione non può raggiungere una forma semplice (angelo o Dio), sino a conoscere che cosa essa sia; può tuttavia conoscerla, da **sapere che esiste**.

I^a q. 12 a. 12, ad 2 argumentum

Con la ragione naturale si conosce Dio mediante le **immagini fantastiche** forniteci dai suoi effetti.

I^a q. 12 a. 12 ad 3 argumentum

Conoscere Dio **per essenza** appartiene esclusivamente ai buoni, perché si deve alla **grazia**; ma la conoscenza, che di lui si può avere con la ragione naturale, può competere ai buoni e ai cattivi. Perciò **S. Agostino** nel libro delle **Ritrattazioni** scrive: "Non approvo quello che dissi in una mia preghiera: "O Dio, che hai voluto che solo i puri conoscessero la verità"; perché mi si può rispondere che molti che non son puri, conoscono molte verità", le conoscono cioè col lume di ragione.

ARTICOLO 13:

VIDETUR che mediante la **grazia** non si abbia una conoscenza di Dio più alta di quella che si ha con la **ragione naturale**.

I^a q. 12 a. 13, arg. 1

Infatti: Dice **Dionigi** che colui il quale in questa vita si unisce più intimamente a Dio, si unisce a lui come ad un essere del tutto sconosciuto: e lo afferma anche Mosè, che pure nell'ordine della conoscenza per grazia ha raggiunto un grado sublime. Ora, congiungersi a Dio ignorandone però l'essenza, è cosa che avviene anche mediante la ragione naturale. Dunque per mezzo della grazia Dio non è da noi conosciuto più perfettamente che per ragione naturale.

I^a q. 12 a. 13, arg. 2

Con la ragione naturale non possiamo pervenire al conoscimento delle cose divine se non mediante le immagini sensibili della fantasia: né diversamente avviene in forza della cognizione per grazia. Dice infatti **Dionigi**: "è impossibile che a noi risplenda il raggio divino altrimenti che circondato e velato dalla varietà dei sacri veli". Dunque non conosciamo Dio mediante la grazia più perfettamente che per ragione naturale.

I^a q. 12 a. 13, arg. 3

Il nostro intelletto aderisce a Dio per la grazia della **fede**. Ora, non pare che la fede sia una cognizione; perché, come dice **S. Gregorio** "sono oggetto di fede, non di scienza" le cose che non si vedono. Dunque per la grazia non si aggiunge in noi una nuova e più eccellente conoscenza di Dio.

I^a q. 12 a. 13. SED CONTRA:

L'Apostolo, 1Cor. 2,10 dice: "A noi lo rivelò Dio per mezzo dello Spirito suo", cioè quello "che nessuno dei principi di questo secolo ha conosciuto"; vale a dire nessuno dei filosofi, come spiega la Glossa.

I^a q. 12 a. 13. RESPONDEO:

Noi mediante la grazia possediamo una conoscenza di Dio più perfetta che per ragione naturale. Eccone la prova. La conoscenza che abbiamo per ragione naturale richiede due cose: cioè dei fantasmi (o immagini), che ci vengono dalle cose sensibili, e il lume naturale dell'intelligenza, in forza del quale astraiano dai fantasmi concezioni intelligibili. Ora, quanto all'una e all'altra cosa, la nostra conoscenza umana è aiutata dalla rivelazione della grazia. Infatti: **il lume naturale dell'intelletto viene rinvigorito dall'infusione del lume di grazia**. E talora si formano per virtù divina nell'immaginazione dell'uomo anche immagini sensibili, assai più espressive delle cose divine, di quel che non siano quelle che ricaviamo naturalmente dalle cose esterne; come appare chiaro nelle visioni profetiche. E qualche volta **Dio forma miracolosamente anche delle cose sensibili**, come pure delle voci, per esprimere qualcosa di divino; così nel battesimo di Gesù, lo Spirito Santo apparve sotto forma di colomba, e fu udita la voce del Padre: "Questi è il mio Figlio diletto" (**Mat. 3, 17**).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 12 a. 13, ad 1 argumentum

Sebbene per la rivelazione della grazia non conosciamo in questa vita l'essenza di Dio, e in questo senso ci uniamo a lui come a uno sconosciuto, tuttavia lo conosciamo in modo più completo, perché ci si manifestano opere di lui più numerose e più eccellenti; e perché **in forza della rivelazione divina gli attribuiamo delle perfezioni che la ragione naturale non può raggiungere**, come, p. es., che Dio è uno e trino.

I^a q. 12 a. 13, ad 2 argumentum

Dai fantasmi fornitici dai sensi secondo l'ordine naturale, o formati per virtù divina nella nostra immaginativa, si genera una conoscenza intellettuale tanto più perfetta, quanto più forte è in un uomo il lume intellettuale. E così **in forza della rivelazione si trae dai fantasmi, per l'infusione del lume divino, una più ricca cognizione**.

I^a q. 12 a. 13 ad 3 argumentum

La fede è una **cognizione**, perché l'intelletto è determinato dalla fede ad aderire a un oggetto conoscibile. Ma questa adesione a una (verità) determinata non è causata dalla visione (o dall'evidenza) di colui che crede, ma dalla visione di colui al quale si crede. E così, **in quanto manca l'evidenza, la fede resta al di sotto della cognizione scientifica**: infatti la scienza determina l'intelletto a una data verità per l'evidenza e l'intelligenza dei primi principi.

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > **I nomi di Dio**

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.

I^a q. 13 a. 1, arg. 1

Infatti: **Dionigi** 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**)

I^a 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.

I^a 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 precedenza. Dunque Dio non può in nessun modo essere da noi nominato.

I^a 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**).

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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**".

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 nderivato.

- **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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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]*

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 13 a. 3, arg. 3

I nomi dei **corpi** non si predicano di Dio se non metaforicamente, essendo egli **incorporeo**. 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**.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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"**.

I^a 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: ch  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 cio  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   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 unit  e semplicit ; 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; cos  alle concezioni molteplici e varie del nostro intelletto corrisponde un unico oggetto assolutamente semplice, conosciuto imperfettamente secondo tali concezioni. E perci  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 DIFFICOLT :

I  q. 13 a. 4, ad 1 argumentum

E cos    sciolta la prima difficolt . Infatti si chiamano sinonimi i nomi che significano una sola cosa secondo un unico concetto. Ma quelli che esprimono **nozioni diverse di una identica realt ** non significano primariamente e direttamente una medesima cosa; perch  il nome non indica la realt  se non mediante la concezione dell'intelletto, come si   dimostrato.

I  q. 13 a. 4, ad 2 argumentum

I molteplici sensi di questi termini non sono falsi e vani, perch  a tutti corrisponde una realt  semplice rappresentata da essi in modo vario ed imperfetto.

I  q. 13 a. 4, ad 3 argumentum

Dipende dalla perfetta unit  di Dio che si trovi in lui in maniera semplice e unitaria ci  che   molteplice e diviso nelle cose. Ed   per questo che **egli   uno realmente, e molteplice secondo i concetti (che ne abbiamo); perch  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**.

I  q. 13 a. 5, arg. 1

Infatti: **Ogni equivoco si riduce all'univoco, come il multiplo all'uno**. Difatti, se   vero che la parola cane   applicata equivocamente all'animale che abbaia e all'animale marino, bisogna pure che di alcuni animali sia detto in senso univoco, cio  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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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'infinita 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.

I^a 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'urina, 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'urina, 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:

I^a 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 è 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.]*

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a q. 13 a. 6, ad 1 argumentum

Questa prima difficoltà **vale relativamente alla derivazione del nome**.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 13 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino dice che **questa denominazione relativa di Signore conviene a Dio dall'inizio del tempo.**

I^a 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:

I^o 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.

I^a 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**).

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 13 a. 8, arg. 1

Dice il **Damascono** 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 *theastai* cioè dal **vedere, tutte le cose**". Ora, tutto ciò appartiene **all'operazione**. Quindi il nome Dio esprime l'operazione (di Dio) non la natura.

I^a 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.

I^a q. 13 a. 8. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma che **Dio è nome che esprime la natura**.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 dî, si 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 forza, 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 neppure 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 ammetterebbero 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:

I^a q. 13 a. 9, ad 1 argumentum

La natura divina non è comunicabile se non secondo la **partecipazione di una somiglianza**.

I^a 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.

I^a 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).

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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**;
- **equivocche**, 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:

I^a 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".

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**".

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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 comunicabile e, se così è lecito esprimersi, singolare.

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a q. 13 a. 12, arg. 1

Infatti: **Dionigi** dice che "relativamente a Dio le negazioni sono vere, le affermazioni sono inadeguate".

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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).

Parte prima>Trattato relativo all'essenza di Dio>La scienza di Dio >

>> 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 intellettuale certa dimostrata con un ragionamento stringente]

I^a 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 è 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 intellesione quando vuole senza difficoltà. In noi la facoltà intellettuale, 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**.]*

I^a 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.

I^a 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.]*

I^a q. 14 a. 1. SED CONTRA:

Dice l'**Apostolo (Rom. 11, 33)**: "O altezza delle ricchezze della sapienza e della scienza di Dio".

I^a 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 conoscenza 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:

I^a 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.**

I^a 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 forza; egli possiede consiglio e intelligenza"**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 14 a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo (1Cor. 2, 11) dice: "Le cose divine nessun altro le sa fuorché lo Spirito di Dio".

I^a 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:

I^a 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'.]*

I^a 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.

I^a 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 intelligenza e per mezzo di tale operazione conosce la facoltà intellettuale. **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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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".

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 intellettuale, 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).**

I^a 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 $C = B$

.....

I^a 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.

I^a 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:

I^a q. 14 a. 4, ad 1 argumentum

E **L'intellezione** non è un'operazione transitiva che esce dall'operante, ma è **un'operazione immanente**.

I^a 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.

I^a 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 intelletione sussistente, come dice Aristotele]*

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Dio non conosca le cose da sé distinte.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 14 a. 5. SED CONTRA:

Dice **S. Paolo, Ebrei, 4, 13**: "Tutto è nudo e palese agli occhi suoi".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 è imperfetta e progressiva ed è propria di chi conosce per gradi senza arrivare mai ad una conoscenza totale e adeguata dell'essere.]*

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 là a qua; ma le vede tutte insieme".

I^a 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 conoscenza 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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].

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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'intelletto; bisogna aggiungerle 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 intellesione. **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:

I^a 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 precedenza le ha conosciute; **però le cose future non sono causa della cognizione che Dio ne ha.**

I^a 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.

I^a 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]*.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 14 a. 9. SED CONTRA:

L'**Apostolo, Romani, 4, 17** dice: "**Egli chiama le cose che non sono come quelle che sono**".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 14 a. 10. SED CONTRA:

È detto nella **Scrittura, Proverbi, 15, 11**: "L'inferno e la perdizione sono in presenza di Dio".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 14 a. 11. SED CONTRA:

È scritto nei **Proverbi, 16, 2**: **"Tutti gli andamenti dell'uomo sono palesi agli occhi suoi"**.

I^a 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:

I^a 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].*

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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).]*

I^a 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.

I^a 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]*

I^a 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.

[Sillologismo

Tutto quello che Dio sa esiste necessariamente

Nessun futuro contingente è necessario

Dio non conosce il futuro contingente]

I^a 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.

I^a 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.

[Sillologismo:

-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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a q. 14 a. 14, ad 1 argumentum

Il ragionamento proverebbe, se Dio conoscesse le proposizioni sotto forma di proposizioni.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 14 a. 15. SED CONTRA:

Dice **S. Giacomo Apostolo, 1, 17**, che in Dio **"non vi è mutamento, né ombra di variazione"**.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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 conosca, 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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']*

I^a 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.

I^a 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.

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > Le idee

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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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».

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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».

I^a 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'obiettivo 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 così 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 di 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:

I^a 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.

I^a 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**].

I^a 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.

I^a 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.**

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La verità

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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 16 a. 1. SED CONTRA:

Aristotele dice che «il vero e il falso non sono nelle cose, ma nell'intelletto».

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.]*

I^a 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].

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 16 a. 2. RESPONDEO:

Il 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 16 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** dice che i rapporti di una cosa all'essere e alla verità sono identici.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 provverrà da lui. Ora, è vero che qualcuno pecca. Dunque Dio dovrebbe esserne la causa. Il che evidentemente è falso.

I^a q. 16 a. 5. SED CONTRA:

Il Signore dice: «**Io sono la Via, la Verità e la Vita**» (**Giovanni 14, 6**).

I^a 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 intellesione. **Conseguentemente non soltanto in lui vi è verità, ma egli medesimo è la stessa somma e prima verità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 pronuncii 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.

[Analogia 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]

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 16 a. 6. SED CONTRA:

Nei **Salmi 11,2** si legge: «Le verità sono diminuite tra i figli degli uomini».

I^a 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:

I^a 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.]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 16 a. 7. SED CONTRA:

Dio solo è eterno, come abbiamo già dimostrato (q.10, a. 3).

I^a 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:

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 16 a. 8. SED CONTRA:

Nei Salmi, 11, 2 si dice: «Le verità sono venute meno tra i figli degli uomini».

I^a 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:

I^a q. 16 a. 8, ad 1 argumentum

In quel passo S. Agostino parla della verità divina.

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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.**

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La falsità

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.

I^a 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».

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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. Cioè «**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**.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a q. 17 a. 1, ad 4 argumentum

Per quel che si obietta 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.

I^a q. 17 a. 2, arg. 1

Infatti: **Scrivi 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.**

I^a q. 17 a. 2, arg. 2

Il Filosofo dice che «l'errore non è proprio del senso ma della fantasia».

I^a 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.**

I^a 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**».

I^a 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 nei 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:

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 17 a. 3, arg. 2

Il Filosofo dice che «l'intelletto è sempre vero». Dunque in esso non si trova il falso.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 contraddittori]. Dunque il vero e il falso non sono contrari.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 17 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che l'opinione falsa è contraria all'opinione vera.

I^a 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 contraddittori]. 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 contraddittoria**, 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 trovarsi 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > [La vita 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 18 a. 2. SED CONTRA:

Dice il **Filosofo**: "Per i viventi, vivere è essere".

I^a 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 intellettuale 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 così in tutti gli altri casi. Ma questo è impossibile. Primo, perché sarebbe tolto dal creato il rapporto tra causa ed effetto. Fatto questo che denoterebbe l'impotenza del creatore: perché la capacità di operare deriva negli effetti dalla virtù 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 18 a. 3. SED CONTRA:

Dice il **Salmo, 83, 3**: "Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 18 a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo sta scritto: "Quel che è stato fatto era vita in lui" (**Giovanni, 1, 3-4**).

I^a 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 intelletione**. 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:

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a 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**.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La volontà di Dio

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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 19 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, Rom. 12, 2 dice: "**Affinché possiate ravvisare qual è la volontà di Dio**".

I^a 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 conoscenza 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 intelligenza è il suo essere, così lo è il suo volere.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a 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.

I^a 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 dilettersi 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 19 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, 1 Tess. 4, 3, dice: "Questa è la volontà di Dio, la santificazione vostra".

I^a 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 riposarvi 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:

I^a 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.

I^a 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]

I^a 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.]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 è 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:

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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 avervi 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].

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 19 a. 4. SED CONTRA:

Nel libro della **Sapienza, 11, 26** è detto: "**Come potrebbe sussistere alcunché se tu non l'avessi voluto?**".

I^a 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:

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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**".

I^a 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:

I^a 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]

I^a 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".

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 19 a. 6. **SED CONTRA:**

Nei **Salmi, 113,11** si legge: "Tutto quello che Dio vuole egli fa".

I^a 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 impediante, 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:

I^a 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 visse, 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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**".

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 19 a. 9. SED CONTRA:

Scriva 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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]

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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., sono 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:

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.]

I^a 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.

I^a 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.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > L'amore di Dio

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 forza 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.

I^a q. 20 a. 1, arg. 1

Infatti: Nessuna passione è in Dio. L'amore è una passione. Dunque in Dio non c'è amore.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 20 a. 1. SED CONTRA:

S. Giovanni afferma: "Dio è amore" (1Gv. 4,16).

I^a 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:

I^a 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 intellettuale, 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 intellettuale (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.]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 averli 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.]

I^a 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.

I^a 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**".

I^a 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:

I^a 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".

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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"]

I^a 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:

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 20 a. 4, arg. 5

Un giusto prescinto *[si dice prescinto 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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".

I^a 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.

I^a 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).**

I^a 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.

I^a 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 indugnerà ai gusti del suo tempo senza passare quei limiti oltre i quali si cade nella presunzione]

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > [Giustizia e misericordia di Dio](#)

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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 21 a. 1. SED CONTRA:

È detto nei **Salmi 10, 8**: **"Giusto è il Signore, e ama la giustizia"**.

I^a 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:

I^a 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 attribuiscono 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.

I^a 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.

I^a 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**".

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 21 a. 3. SED CONTRA:

Nei **Salmi 110, 4** sta scritto: "**Clemente e misericordioso è il Signore**".

I^a 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:

I^a q. 21 a. 3, ad 1 argumentum

L'obiezione considera la **misericordia** (soltanto) come sentimento o **passione**.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a q. 21 a. 4. SED CONTRA:

Nei **Salmi 24,10** sta scritto: "**Le vie tutte del Signore sono misericordia e verità**".

I^a 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:

I^a 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 reprobì 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".

I^a 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.

I^a 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**".

I^a 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.

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > [La provvidenza di Dio](#) >

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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 22 a. 1. SED CONTRA:

Nel libro della **Sapienza 143, 3** sta scritto: "La tua provvidenza, o Padre, governa tutte le cose".

I^a 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:

I^a 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]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 22 a. 2, arg. 2

Ogni saggio provviditore 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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 siano sottoposte al suo ordinamento, come le opere di un'arte sono sottoposte alle norme dell'arte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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 precedenza 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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 necessariamente**, avviene infallibilmente e necessariamente; quello che il piano della provvidenza divina esige che avvenga in modo contingente, avviene in modo **contingente**.

I^a 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**.

I^a 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.

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > [La predestinazione](#)

[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.**

I^a 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]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 23 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo, Romani 8, 30 dice: "quelli che ha predestinati li ha anche chiamati".

I^a 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:

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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'antiorità che implica, può (sempre) riguardare ciò che non esiste in qualsiasi senso si prenda la parola destinazione.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 23 a. 3, arg. 2

Se Dio riprovasse qualcuno bisognerebbe (concedere) che tra la riprovazione ed i reprobati 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 reprob. 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.

I^a 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 dispregiò". Non si potrebbe dunque imputare agli uomini se vanno perduti. E questo è falso. Dunque Dio non riprova alcuno.

I^a 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].

I^a 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 alla 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:

I^a 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.

I^a 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.]

I^a q. 23 a. 3, ad 3 argumentum

La riprovazione di Dio non riduce affatto le capacità dei reprobati. Quindi, quando si dice che i reprobati 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a q. 23 a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, **Efesini 1, 4** afferma: "Ci ha eletti in lui prima della creazione del mondo".

I^a 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:

I^a 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**.^[?]

I^a 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**".

I^a 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.

I^a 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 chiavrò 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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) dappprincipio, 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)]

	<i>Causa materiale/meritoria</i>	<i>Causa finale</i>
<i>Grazia divina/Predestinazione</i>	<i>>> Anima ben operante e meritevole</i>	<i>>> Bontà divina]</i>
<i>Bontà Divina > Primo Motore</i>		
<i>Volontà divina</i>		

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:** "Convertiti, 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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 salvati non è già stato fissato da Dio.

I^a 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.

I^a q. 23 a. 7. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "Il numero dei predestinati è fissato e non può essere accresciuto né diminuito".

I^a 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 reprobati, 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 decadde. 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 reprobî 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, **1Samuele, 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:

I^a 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).

I^a 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**.

I^a 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.

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > [Il libro della vita](#)

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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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**".

I^a 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:

I^a 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.

I^a q. 24 a. 1, ad 2 argumentum

È sciolta così anche la seconda difficoltà.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 24 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo, 68, 29**: "**Siano cancellati dal libro dei viventi**".

I^a 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:

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

[Parte prima](#) > [Trattato relativo all'essenza di Dio](#) > [La potenza divina](#)

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.

I^a 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)]*

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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)]*

I^a q. 25 a. 1. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 88, 9** sta scritto: "Potente tu sei, o Signore, e la tua fedeltà ti fa corona".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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]

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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 abbiamo bisogno.]

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 25 a. 3. SED CONTRA:

Nel **Vangelo, Luca, 1, 37** sta scritto: "Non vi è **parola** alcuna che sia impossibile a Dio".

I^a 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 precedenza, **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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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**".

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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".

I^a 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:

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La beatitudine 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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]

I^a 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 Eckhart 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.]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.]

I^a 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:

I^a 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.]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.**

I^a 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)**.

[Prima parte > Trattato su Dio](#)

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](#)

Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone
A > Origine o processioni delle Persone divine

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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 27 a. 1. **SED CONTRA:**

Il Signore dice, **Giovanni, 8, 42** "Io procedo da Dio".

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 27 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 2, 7**: "**lo oggi ti ho generato**".

I^a 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 poichè, 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 27 a. 2, ad 3 argumentum

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.

I^a 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

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**: "lo pregherò il Padre ed egli vi manderà un altro Consolatore". Quindi in Dio c'è un'altra processione oltre quella del verbo.

I^a 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:

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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"**.

I^a 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:

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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. (?)

I^a 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:

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 Sabellio¹.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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]

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 adoratori 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"]

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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**.

I^a q. 28 a. 2, ad 3 argumentum

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.]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 presupporli.**]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a 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

I^a q. 28 a. 3, ad 2 argumentum

La **potenza** e la **bontà** non includono nel loro concetto alcuna opposizione: **perciò il paragone non regge**.

I^a 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**.

I^a 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 .

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 **seconda**. 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.]*

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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**.

I^a 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]

I^a 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.

I^a 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 perfetto 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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».

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**?]*

I^a 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».

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 presupporli.**]*

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]**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.****

[Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >](#)

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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 di persone, bisogna ammettere in Dio un tutto e delle parti; ma questo ripugna alla semplicità divina.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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, giacché 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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 coesenziale): **perciò in Dio la processione dell'amore non si dice generazione**.

I^a 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].

I^a 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.

I^a 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.]

I^a q. 30 a. 3, arg. 1

Infatti: L'unità di Dio è la sua essenza. Ora, ogni numero è unità ripetuta, Perciò ogni termine numerico in Dio significa l'essenza. Dunque essa pone qualche cosa in lui.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 è intelligibile. Ma ciò può dirsi in due sensi: per affermare che esiste una verità ontologica 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 30a. 4, arg. 2

Comune è l'opposto di **incomunicabile.** Ma è essenziale al concetto di **persona di essere comunicabile,** come appare dalla surriferita definizione di persona data da Riccardo di S. Vittore. Dunque il nome persona non è comune a tutte e tre.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 comunicabile** 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:

I^a q. 30 a. 4, ad 1 argumentum

Quell'argomento vale per la comunanza d'ordine reale.

I^a q. 30 a. 4, ad 2 argumentum

Sebbene la **persona** sia comunicabile, tuttavia **il modo di esistere** comunicabilmente **può essere comune a più soggetti**.

I^a 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 termine **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.

[Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >](#)

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.

I^a 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.

I^a 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 dai nomi collettivi è **minima**, mentre in Dio c'è **l'unità massima**. Quindi il termine trinità non deve usarsi parlando di Dio.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 30 a. 1. SED CONTRA:

Dice S. Atanasio, che «si deve venerare l'unità nella trinità e la trinità nell'unità».

I^a 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:

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a 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]

I^a 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]

I^a 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.

I^a 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».

I^a 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».

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 **singularità** 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 singularità 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:

I^a q. 31 a. 2, ad 1 argumentum

Altro, poiché suona come un nome individuale, sta a indicare un soggetto: perciò a giustificare 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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]».

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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

I^a 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.**

I^a 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.**

I^a 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.

I^a q. 31 a. 4, arg. 4

Inoltre la Chiesa canta: «Tu solo altissimo, Gesù Cristo».

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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]**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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**.

I^a 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.**

I^a 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.]*

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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'. Morì 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 soggetto), 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 dovrebbero indicare separatamente con termini astratti le relazioni, denominate appunto proprietà e nozioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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*]).

I^a 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:

I^a q. 32 a. 3, ad 1 argumentum

Oltre le quattro relazioni bisogna ammettere, come si è spiegato, un'altra nozione (**l'innascibilità**).

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

tema riassuntivo:	Immacolata Paternità Filiatura Spirazione Processione
tre delle persone:	{ Paternità Filiatura Processione
bilità e paternità ne ione	Padre Figlio Spirito San

Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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”.]*

I^a 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:

I^a 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 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.]

I^a q. 33 a. 1, ad 2 argumentum

I Greci usano dire che il Figlio e lo Spirito Santo sono principati; 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».

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.”]

I^a q. 33 a. 2. RESPONDEO:

Il 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, così 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:

I^a 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**.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 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.**

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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**; così, 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:

I^a 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».

I^a 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», aggiunge; «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».

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 così 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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**.

I^a 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».

I^a 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:

I^a 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».

I^a 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'**imperfezione**.

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**.

I^a 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.

I^a 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 ingenerato. 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**.

I^a 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.

Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

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.

I^a 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.

I^a 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, pensiero, e intuito** si attribuiscono a Dio come **termini essenziali**. Perciò Verbo non si attribuisce a Dio come termine personale.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 somiglianza 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:

I^a 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.

I^a 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 pensiero; 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**.

I^a 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.

I^a 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 eseguono 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**.

I^a q. 34 a. 2, arg. 1

Infatti: In Dio il Figlio è persona sussistente. Ma, come si vede anche in noi, il verbo non è qualcosa di sussistente. Perciò Verbo non può essere un **nome proprio** del Figlio.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 34 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino dice: «Verbo non indica che il Figlio».

I^a 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:

I^a 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».

I^a 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 e la Verità, donde a onore del Padre sarebbero venuti fuori otto eoni. Dall'Intelletto e dalla Verità procedettero il Verbo e 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.]

I^a 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.

I^a 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 precedente**; 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.

I^a 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 esprime 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.]

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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]».

I^a 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:

I^a 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.**

I^a 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.

I^a 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.**

I^a q. 34 a. 3, ad 4 argumentum

Il 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.

I^a 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**.

[Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >](#)

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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 35 a. 1. SED CONTRA:

Scrivi [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.

I^a 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:

I^a 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].

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 35 a. 2. SED CONTRA:

Dice S. Agostino: «solo il Figlio è Immagine del Padre».

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

[Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >](#)

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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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”.]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.]

I^a 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.

I^a q. 36 a. 2, arg. 6

Lo Spirito Santo già procede perfettamente dal Padre. Quindi è superfluo dire che procede dal Figlio.

I^a q. 36 a. 2, arg. 7

«Nelle cose semperiterne», 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.

I^a 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».

I^a 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.

Padre (principio) >> *> generazione >> Figlio (deriva da un principio)*
(origine innascibile) > spirazione >> ?? NO!

Padre (principio) >> ~~*> generazione >> Figlio (deriva da un 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 caparbia. 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:

I^a 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.

I^a 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.]

I^a 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.]

I^a 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]».

I^a q. 36 a. 2, ad 5 argumentum

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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 del]* 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.

I^a 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».

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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; così 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

[Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >](#)

[Il nome Amore che si dà allo Spirito Santo](#)

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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a q. 37 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma: «Proprio lo Spirito Santo è Amore».

I^a 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 intellettuale, 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:

I^a 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.

I^a q. 37 a. 1, ad 2 argumentum

Intendere, volere e amare, sebbene si presentino quali verbi transitivi, tuttavia, come si è spiegato, 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.

I^a 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 così 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 o 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.

I^a 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.

I^a 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?]

I^a 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:

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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 così 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.

[Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >](#)

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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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)]

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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.

I^a 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:

I^a 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».

I^a 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.

I^a 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.

- 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](#)

[Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >](#)
[> Persone ed essenza](#)

Prima parte, Questione 39

Proemio

Dopo quanto si è detto delle Persone divine prese da sole, resta da trattare delle Persone in rapporto all'essenza, alle proprietà e agli atti nozionali; e dei rapporti che intercorrono tra di loro.

Per quanto riguarda la prima questione si pongono otto quesiti:

- [1. Se in Dio essenza e Persona siano la stessa cosa;](#)
- [2. Se si possa dire che le tre Persone sono di una medesima essenza;](#)
- [3. Se i nomi essenziali si debbano predicare delle Persone al plurale o al singolare;](#)
- [4. Se gli aggettivi, i verbi o i participi nozionali, si possano predicare dei nomi essenziali presi in concreto;](#)
- [5. Se essi si possano predicare dei nomi essenziali presi in astratto;](#)
- [6. Se i nomi delle Persone si possano predicare dei nomi essenziali concreti;](#)
- [7. Se gli attributi essenziali siano da appropriarsi alle Persone;](#)
- [8. Quali attributi siano da appropriarsi a ciascuna Persona.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio **essenza e persona** non siano la stessa cosa.

I^a q. 39 a. 1, arg. 1

Infatti: In tutte le cose in cui l'essenza si identifica con la persona o supposito, non vi può essere che un unico soggetto per ogni natura, come è evidente in tutte le sostanze separate. Infatti se abbiamo cose che nella realtà sono identiche fra di loro, non se ne può moltiplicare

una senza che si moltiplichi anche l'altra. Ora, in Dio, come risulta da quanto si è detto sopra, vi è un'unica essenza e tre Persone. Dunque l'essenza non si identifica con la persona.

I^a q. 39 a. 1, arg. 2

In uno stesso soggetto l'affermazione e la negazione non possono essere simultaneamente vere. Ora, in Dio quanto all'essenza e alle persone l'affermazione e la negazione sono simultaneamente vere: infatti le persone sono distinte, invece l'essenza non è distinta. Dunque persona ed essenza non si identificano.

I^a q. 39 a. 1, arg. 3

Niente sottostà a se stesso. Ma la **persona** sta sotto all'essenza, tant'è vero che si chiama **supposito**, o ipostasi. Perciò persona ed essenza non si identificano.

I^a q. 39 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «Quando noi parliamo della persona del Padre, non parliamo di altro che della sostanza [o natura] del Padre».

I^a q. 39 a. 1. RESPONDEO:

Per chi considera la semplicità divina la soluzione del quesito è evidente. Infatti come si è dimostrato sopra, la semplicità divina richiede che in Dio la natura sia identica al supposito; il quale nelle sostanze spirituali non è altro che la persona.

Ma allora **sorge una difficoltà: come è possibile che le persone si moltiplichino, mentre l'essenza conserva la sua unità?** Siccome, secondo Boezio, «la sola relazione dà origine alla trinità delle Persone», alcuni ammisero che in Dio l'essenza e le persone differiscono tra loro come le relazioni che dicevano essere assistenti, perché in esse consideravano solo il loro rapporto al termine e non la loro realtà.

Però, come si è dimostrato sopra, mentre nelle creature le relazioni sono accidenti, in Dio sono la sua stessa essenza. Quindi in Dio **l'essenza non differisce in realtà dalla persona; e tuttavia le persone realmente differiscono tra loro.** Infatti, come si è detto, persona, significa appunto la relazione come un sussistente di natura divina. Ora, la **relazione in rapporto all'essenza non differisce realmente ma solo concettualmente; invece in rapporto alla relazione opposta, in forza dell'opposizione, si distingue realmente.** E così si ha un'essenza e tre Persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 1, ad 1 argumentum

Nelle creature non ci può essere distinzione di soggetti per semplici relazioni, non essendo queste sussistenti; ma essa [la distinzione] deve provenire dai principi stessi dell'essenza.

In Dio invece le relazioni sono sussistenti: perciò possono, in quanto opposte tra loro, distinguere le persone. Tuttavia non distinguono l'essenza: **perché anche le relazioni, in quanto realmente si identificano con l'essenza, non si distinguono tra loro.**

I^a q. 39 a. 1, ad 2 argumentum

In Dio si può affermare dell'essenza quanto si nega della persona, perché esse in lui sono cose concettualmente distinte; quindi vale per l'una quello che non vale per l'altra.

I^a q. 39 a. 1, ad 3 argumentum

Come abbiamo detto, parlando di Dio usiamo dei nomi tratti dalle cose create. Ora l'essenza delle cose create viene individuata mediante la materia che sta sotto la natura specifica, perciò **i singoli esseri concreti si dicono soggetti, o suppositi, o ipostasi.** Per tal motivo anche le persone divine si dicono suppositi e ipostasi, e non perché in esse vi sia qualche cosa che sta sotto un'altra.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non si possa dire che le tre Persone sono di un'unica essenza.

I^a q. 39 a. 2, arg. 1

Infatti: **S. Ilario** asserisce che **il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo «sono tre per la loro sostanza, ma per la loro armonia sono una cosa sola».** Ma la sostanza di Dio è la sua essenza. Perciò le tre Persone non sono di un'unica essenza.

I^a q. 39 a. 2, arg. 2

Secondo **Dionigi** parlando di Dio non si deve asserire se non quanto si trova detto esplicitamente **nella sacra Scrittura.** Ma in questa **non si trova mai detto che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo siano di un'unica essenza.** Perciò non si deve dire.

I^a q. 39 a. 2, arg. 3

In Dio **essenza e natura sono la stessa cosa.** Quindi basterebbe dire che le tre Persone sono di un'unica natura.

I^a q. 39 a. 2, arg. 4

Non si suole dire che la persona è dell'essenza, ma piuttosto che l'essenza è della persona. Perciò **non è neppure conveniente dire che le tre persone sono di un'unica essenza.**

I^a q. 39 a. 2, arg. 5

Secondo **S. Agostino** usiamo dire non che **le tre Persone sono da [ex] un'unica essenza,** affinché non si pensi che in Dio altra cosa sia l'essenza ed altra la Persona. Ma come le **preposizioni** indicano **relazione** [e quindi distinzione], così anche i **casi obliqui.** Dunque

per lo stesso motivo non si può dire che le tre persone sono unius essentiae [di un'unica essenza].

I^a q. 39 a. 2, arg. 6

Parlando di Dio **non** si deve dire ciò che può essere occasione di errore. Ma quando si afferma che **le tre Persone sono di una sola essenza o sostanza**, si dà occasione di errare. Poiché, come fa osservare **S. Ilario**, «affermando che la sostanza del Padre e del Figlio è una, si viene a dire

- o che c'è un solo sussistente con due nomi distinti,

- o che quell'unica sostanza fu divisa e con essa ne furono formate due imperfette,

- o che vi fu una sostanza primordiale, che da due fu fatta propria ed assunta». Dunque non si può dire che le tre persone sono di un'unica sostanza.

I^a q. 39 a. 2. SED CONTRA:

Secondo **S. Agostino** il termine **homoúsion** [*consustanziale*], che fu stabilito nel Concilio Niceno contro gli Ariani, significa appunto che le tre Persone sono di una sola essenza.

[L'articolo ha di mira la proprietà della locuzione e dà la ragione del famoso 'homousion' inserito nel simbolo da Concilio di Nicea. La renitenza dei Greci ad ammettere questa parola per indicare che il Figlio e lo Spirito Santo sono della stessa sostanza del Padre proveniva in parte dall'ambiguità del termine. Infatti 'sostanza' in latino come in greco indicava tanto 'essenza' o 'natura' che 'ipostasi'.]

I^a q. 39 a. 2. RESPONDEO:

L'intelletto nostro, come è stato detto in precedenza, denomina le cose divine non secondo la loro vera realtà, perché come sono realmente non le può conoscere, ma, nel modo che le conosce, attraverso le creature. Ora, nelle creature sensibili, da cui l'intelletto umano trae le sue cognizioni, la natura **[o essenza]** di una data specie è individuata dalla materia; **perciò la natura si presenta come forma [o essenza], e l'individuo come supposito [della forma]**. Per questo anche parlando delle cose divine, se si considera il nostro modo di esprimerci, **l'essenza [divina] si presenta come forma delle tre Persone**.

E, parlando di creature, diciamo che una forma qualsiasi è del soggetto di cui è forma; p. es., salute o bellezza di un dato uomo. Non diciamo invece, che il soggetto cui appartiene la forma sia di quella forma, senza l'aggiunta di qualche aggettivo qualificativo della forma stessa; così, p. es., diciamo: questa donna è di una bellezza singolare; quest'uomo è di una virtù consumata. Così, anche nel parlare di Dio, per il fatto che abbiamo più persone e una sola essenza, analogamente diciamo: **una è l'essenza delle tre Persone [trium Personarum], oppure: le tre Persone sono di un'unica essenza** [unius essentiae], per indicare mediante il genitivo, che quei termini fungono da forme.

[Cose umane]

Cose divine

Individuo/persona = supposto della forma Essenza come forma delle tre Persone
Una forma appartiene a un soggetto Così > Un'unica essenza è delle tre Persone

Es.: salute o bellezza di un uomo

Ma un soggetto non appartiene a una forma. Invece >> Le tre Persone sono di un'unica essenza

No: un uomo della bellezza (senza attributo)

Ma uomo di notevole bellezza e di sicura salute

(non c. di appartenenza ma di qualità) (appartenenza non qualità)]

[Dicendo che **una è l'essenza delle tre Persone** si vuole evidenziare la **sussistenza nella forma** perché le Persone sono significate come sussistenti nell'unica essenza; dicendo invece **le tre Persone sono di una stessa essenza** si guarda alla forma perché l'essenza unica è significata come forma delle tre Persone.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 2, ad 1 argumentum

In quel testo [di S. Ilario] **sostanza sta per ipostasi, e non per essenza.**

I^a q. 39 a. 2, ad 2 argumentum

Sebbene nella Scrittura non si trovi esplicita l'affermazione che le tre Persone sono di un'unica essenza, vi si trova tuttavia quanto al **senso**; p. es., nei brani seguenti, **Giovanni, 10, 30**: «**Io e il Padre siamo una cosa sola**», **Giovanni, 14, 10**: «**Io sono nel Padre e il Padre è in me**». E così in molti altri testi.

I^a q. 39 a. 2, ad 3 argumentum

Natura indica piuttosto **principio di operazione, essenza** invece deriva **da essere**; perciò si possono dire di un'unica natura tutte quelle cose che convengono nella medesima operazione; p. es., **di tutte le cose che riscaldano** [si può dire che sono della stessa natura], **Invece** non si possono dire di un'unica essenza se non quella che hanno un unico essere. Perciò **si esprime meglio l'unità divina dicendo che le tre Persone sono di un'unica essenza che col dire che sono di un'unica natura.**

I^a q. 39 a. 2, ad 4 argumentum

L'uso vuole che quando una forma [p. es., virtù] non ha aggettivi per essere riferita al soggetto di cui è forma, sia accompagnata da questo in qualità di complemento di specificazione, p. es., la virtù di Pietro. Invece **il soggetto non si può riferire alla forma che gli appartiene** [**Pietro è della virtù**], costruendo questa come complemento di specificazione [**appartenenza**], se non quando si vuol determinare in qualche modo [con un aggettivo] la forma stessa. Allora [in latino] si richiedono due genitivi dei quali uno [sostantivo] indica la forma, e l'altro [aggettivo] la sua determinazione [**qualità**]; p. es., **Petrus est magnae virtutis** [**Pietro è di grande virtù**]. Oppure si richiede un genitivo che vale per due: nella frase, p. es., **vir sanguinun iste est** [costui è un uomo sanguinario] **sanguinum** sta per multi sanguinis [di

molto sangue]. Ora, poiché l'essenza divina funge da forma rispetto alle persone, è giusto parlare di **essenza delle persone**. Ma non sarebbe giusto il contrario, a meno che non si voglia determinare la voce essenza con un aggettivo; se, p. es., si dicesse che il Padre è una persona dell'essenza divina, oppure che **le tre Persone sono di un'unica essenza**.

I^a q. 39 a. 2, ad 5 argumentum

[In latino] le preposizioni ex o de non indicano un rapporto di causa formale, ma piuttosto di causa o efficiente o materiale. Cause queste che sono sempre distinte da ciò di cui sono causa: giacché nessuna cosa è causa materiale o efficiente di se stessa. **Alcuni esseri invece sono la loro stessa forma**, come è evidente per tutti gli esseri spirituali. Perciò quando diciamo: tre Persone di un'unica essenza, dando all'essenza il significato di forma, non si stabilisce una distinzione tra l'essenza e la persona; come invece accadrebbe se si dicesse: tre Persone da [ex] un'unica essenza.

I^a q. 39 a. 2, ad 6 argumentum

Come dice lo stesso **S. Ilario**: «Si reca grave pregiudizio alle cose sante se si rigettano solo perché altri non le ha riconosciute per tali. Se qualcuno fraintende il termine *homouísiōn*, a me che importa, se io lo intendo rettamente?». - «Diciamo dunque essere una la sostanza per la proprietà della natura generata, non già a motivo di divisione, di unione, o di partecipazione».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i nomi essenziali, come, p. es., **Dio**, non si predichino al singolare delle tre Persone, ma al plurale.

I^a q. 39 a. 3, arg. 1

Infatti: Come uomo significa avente umanità, così Dio significa avente divinità. Ma **le tre Persone sono tre aventi divinità**. Quindi si deve dire che le tre Persone sono tre dèi.

I^a q. 39 a. 3, arg. 2

Nella **Genesi, 1, 1**, ove si legge: «**In principio Dio creò il cielo e la terra**», il testo originale ebraico ha **Elohim**, che significa **dèi** o giudici. E si dice così per la **pluralità delle Persone**. Dunque le tre Persone sono **più dèi** e non un solo Dio.

I^a q. 39 a. 3, arg. 3

Il termine *cosa* usato da solo indica la sostanza. Ora **cosa** si mette al plurale parlando delle **tre Persone**; infatti **S. Agostino** dice: «**Le cose di cui si deve godere sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo**». Dunque anche gli altri nomi essenziali si possono attribuire in plurale alle tre Persone.

I^a q. 39 a. 3, arg. 4

Dio significa un soggetto che ha natura divina, tale e quale come persona significa [in modo più generico] un sussistente di qualsiasi natura intellettuale. Ora, si usa dire tre Persone, quindi, per lo stesso motivo, possiamo dire tre dèi.

I^a q. 39 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio, 6, 4**: «Ascolta, Israele: il Signore Dio tuo è un solo Dio».

I^a q. 39 a. 3. RESPONDEO:

Fra i termini essenziali alcuni indicano l'essenza come sostantivi e altri la indicano come aggettivi. I sostantivi si predicano delle tre Persone soltanto al singolare, e non al plurale; gli aggettivi invece si predicano di esse al plurale. - E questo perché i sostantivi indicano le cose come sostanze, gli aggettivi invece le esprimono come accidenti inerenti a un soggetto. Ora la sostanza, come di per sé ha l'essere, così di per sé sola è singolare o plurale. Quindi l'unità o la pluralità del sostantivo si desume dal concetto stesso espresso nel nome. Gli accidenti invece, come assumono l'essere del soggetto [cui appartengono], così da esso ricevono la loro singolarità o pluralità: per questo la singolarità o la pluralità degli aggettivi dipende dal soggetto.

Orbene, nelle creature non ci può essere una forma che sia unica per più suppositi, a meno che non si tratti di unità di aggregazione, p. es., della forma di una moltitudine organizzata. Perciò i nomi che esprimono tale forma, se sono sostantivi, si predicano al singolare di più soggetti: non così se sono aggettivi. Quindi diciamo che molti uomini sono un collegio, o un esercito, o un popolo: diremo invece che molti uomini sono collegati. Ora, quando parliamo di Dio, si è già osservato che l'essenza divina viene denominata come fosse una forma. Forma semplice e massimamente una, come pure si è dimostrato. Quindi i sostantivi che indicano l'essenza divina, si attribuiscono alle tre Persone al singolare e non al plurale. La ragione per cui diciamo che Socrate, Platone e Cicerone sono tre uomini, mentre non diciamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, sono tre dèi, ma un Dio solo, è questa: che **in quei tre suppositi della natura umana vi sono tre umanità; nelle tre Persone divine invece vi è un'unica natura divina.**

Ma i termini essenziali che sono **aggettivi** si predicano al plurale delle tre [Persone], data la pluralità dei suppositi. Quindi diciamo **tre esistenti, o tre sapienti, tre eterni, increati o immensi**, se questi termini si prendono come aggettivi. Ma se si prendono come **sostantivi**, allora affermiamo **«un unico increato, immenso ed eterno»**, come è detto nel simbolo atanasiano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 3, ad 1 argumentum

Quantunque Dio e avente divinità significhino la stessa cosa, è però diverso il loro modo di esprimerla: giacché Dio è un sostantivo; invece avente divinità è un [participio che fa da] aggettivo. **Quindi sebbene vi siano tre aventi divinità, non ne segue che vi siano tre dèi.**

I^a q. 39 a. 3, ad 2 argumentum

Le varie lingue hanno un diverso modo di esprimersi. Perciò, come i Greci per la pluralità dei soggetti dicono tre ipostasi [o substantiae], così in ebraico si dice Elohim al plurale. Noi invece non usiamo dire al plurale né dèi né sostanze affinché il plurale non ricada sulla [divina] natura.

I^a q. 39 a. 3, ad 3 argumentum

Cosa è uno dei trascendentali [res, aliquid, unum, verum, bonum]. Perciò quando indica le relazioni divine si usa al plurale: quando invece sta a indicare la sostanza divina si costruisce al singolare. Ed è per questo che S. Agostino nel passo riferito aggiunge che «la stessa Trinità è una cosa somma».

I^a q. 39 a. 3, ad 4 argumentum

La forma indicata dal termine persona non è l'essenza o la natura, ma la personalità. Quindi essendo tre le personalità, ossia le proprietà personali, nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, si predica dei tre al plurale e non al singolare.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i nomi essenziali concreti non possano designare le persone, così a giustificare questa proposizione: Dio generò Dio.

I^a q. 39 a. 4, arg. 1

Infatti: Come la logica insegna per i sostantivi singolari è identico il significato e il supposito che designano. Ora Dio è un nome singolare, infatti, come si è detto, non si può usare al plurale. E siccome significa l'essenza, evidentemente designa l'essenza e non la persona.

I^a q. 39 a. 4, arg. 2

Il predicato non restringe il soggetto mediante il proprio significato, ma solo mediante la propria forma verbale. Ora, nella espressione, Dio crea, Dio sta per essenza [divina]. Perciò anche nella espressione Dio ha generato, il termine Dio, non può, a motivo del predicato nozionale [ha generato] designare la persona.

I^a q. 39 a. 4, arg. 3

Se la proposizione **Dio genera**, è vera perché **il Padre genera**; per l'identico motivo è vera anche quest'altra, **Dio non genera**, perché **il Figlio non genera**. E allora ci sarebbero due dèi, il Dio che genera e quello che non genera.

I^a q. 39 a. 4, arg. 4

Se è vero che Dio genera Dio, o genera il Dio che è lui stesso o genera un altro Dio. Non genera se stesso: perché, come dice **S. Agostino**, «nessuna cosa genera se stessa». Neppure genera un altro Dio: perché non c'è che un Dio solo. Dunque è falso dire che Dio genera Dio.

I^a q. 39 a. 4, arg. 5

Se [è vero che] Dio genera Dio, **o genera quel Dio che è Dio Padre, o un Dio che non è Dio Padre**. Se genera quel Dio che è Dio Padre, allora Dio Padre è generato. Se genera un Dio che non è Dio Padre, allora vi sarà un Dio che non è Dio Padre: il che è falso. Perciò non si può dire: Dio genera Dio.

I^a q. 39 a. 4. SED CONTRA:

Nel Simbolo Niceno si afferma: «Dio da Dio».

I^a q. 39 a. 4. RESPONDEO:

Alcuni ritengono che le voci Dio, e altre simili, di suo stanno a designare l'essenza: ma se ricevono l'aggiunta di una nozione possono anche designare le persone. Pare che questa, opinione sia nata dall'aver considerato soltanto la semplicità divina, la quale richiede che in Dio sia la stessa cosa il soggetto e le qualità da lui possedute: tanto è vero che il soggetto della divinità, indicato dal nome Dio, è la stessa cosa che la divinità.

Ma per cogliere la proprietà delle espressioni bisogna considerare non solo ciò che esse significano, ma anche il loro modo di significarlo. Ora, il termine Dio significa l'essenza come posseduta da un soggetto, allo stesso modo che uomo significa umanità posta in un soggetto; perciò, altri più giustamente ritengono che il termine Dio, appunto per il modo concreto di esprimere, serve propriamente a designare la persona, come il termine uomo.

Concludendo, **il nome Dio alcune volte sta per l'essenza**, come nel l'espressione **Dio crea**: perché allora il soggetto può ricevere tale predicato in forza del proprio significato specifico, che è la divinità. Altre volte invece designa le **persone**: o ne designa una sola, p. es., nell'espressione **Dio genera**; o due, come quando si dice che **Dio spira**; o tutte e tre, come in quel passo della Scrittura, **1Timoteo, 1, 17**: «**Al Re dei secoli, immortale, invisibile, unico Dio [onore e gloria]**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 4, ad 1 argumentum

Sebbene il termine Dio significhi come tutti i singolari un'unica forma, tuttavia somiglia ai nomi comuni in quanto la forma da esso significata si trova in più soggetti. Perciò **non è necessario che stia sempre a designare l'essenza**.

I^a q. 39 a. 4, ad 2 argumentum

Quella difficoltà ha valore soltanto contro chi ritiene che il nome Dio non possa di suo indicare la persona.

I^a q. 39 a. 4, ad 3 argumentum

Nel designare la persona, i due termini Dio e uomo si comportano in modo diverso. Infatti [la forma o] il concetto di umanità espresso dal termine uomo è realmente multiplo nei suoi diversi suppositi, quindi [uomo] di per sé sta in luogo di persona; anche senza altre determinazioni che servano a designare la persona, cioè il suo supposito distinto. Ora, l'unità o l'universalità della natura umana non esiste nella realtà delle cose, ma solo nel pensiero: perciò il termine uomo non designa la natura umana in generale, a meno che non risulti da qualche aggiunta, come nell'espressione: l'uomo è una specie. - Invece **la divinità, che è la forma significata del termine Dio**, è insieme unica e comune nella realtà. Quindi questo termine di suo designa esclusivamente la natura in generale: ma **il contesto può far 'sì che esso stia a indicare**

+ **le persone.** Perciò nell'espressione, *Dio genera*, in forza dell'atto nozionale [generare], il termine **Dio sta per la persona del Padre.**

+ Invece nell'espressione *Dio non genera*, nulla si aggiunge che determini il nome della persona del Figlio: quindi **la frase si può intendere nel senso che la generazione ripugna alla natura divina.** Ma se si aggiunge qualche cosa che sia proprio della persona del Figlio, l'affermazione può esser vera; p. es., in questa frase: **il Dio generato non genera.** Conseguentemente non si può neppure dire che vi sia un Dio che genera e un Dio che non genera, a meno che non si aggiunga qualcosa che sia proprio delle due persone; come se, p. es., si dicesse: il Padre è il Dio che genera, e il Figlio è il Dio che non genera. Da ciò non segue che vi siano più dèi: **perché, come si è detto, il Padre e il Figlio sono un solo Dio.**

I^a q. 39 a. 4, ad 4 argumentum

La proposizione, il Padre genera se [stesso] Dio, è falsa perché il pronome sé, coma riflessivo, fa ricadere l'azione sul soggetto medesimo. Né può valere contro di ciò quel passo di **S. Agostino:** «**Dio Padre genera un altro se stesso [alterum se].**». Perché quel **se** o è un **ablativo**, e allora significa: genera un altro [distinto] **da sé.** O esprime un semplice **complemento oggetto**, e allora sta a indicare l'identità di natura [tra Padre e Figlio]: perciò è **locuzione impropria ed enfatica** per dire che genera **un altro somigliantissimo a sé.**

Ed anche quest'altra proposizione è falsa: genera un altro Dio. Perché, sebbene il Figlio sia un altro rispetto al Padre, come si è già spiegato, non si può tuttavia dire che sia un altro Dio; perché si lascerebbe capire che l'aggettivo altro va riferito al sostantivo Dio; **e allora si indicherebbe una diversità nella natura divina.** - Alcuni però ammettono la proposizione genera un altro Dio, ma danno ad altro valore di sostantivo, mentre di Dio ne fanno una semplice apposizione. Però questo è un modo di parlare improprio e si deve evitare, perché può essere occasione di errore.

I^a q. 39 a. 4, ad 5 argumentum

La frase, Dio genera un Dio che è Dio Padre, è falsa: perché Padre, formando un'apposizione col termine Dio, limita questo nome a designare la persona del Padre; in modo che si ha questo senso: genera un Dio che è lo stesso Padre; cosicché il Padre sarebbe generato, il che è falso. Quindi è vero il contrario, che cioè **Dio genera un Dio che non è Dio Padre**. - Tuttavia se Padre si prendesse non come apposizione, ma come predicato di un'altra proposizione sottintesa, in modo da avere questo senso: genera un Dio che è quel Dio che è il Padre, allora l'affermativa sarebbe vera e la negativa falsa. Ma questa è un'interpretazione un po' forzata. Quindi è meglio rigettare senz'altro l'affermativa, ed ammettere come vera la negativa.

Prevostino però sosteneva che tanto l'affermativa quanto la negativa sono false. Perché, il pronome relativo che nell'affermativa si riferirebbe al soggetto, e nella negativa si riferirebbe anche alla natura indicata [cioè, all'essenza divina] oltre che al soggetto. Quindi il senso dell'affermativa sarebbe che alla persona del Figlio conviene di essere il Padre. E il senso della negativa, che l'identità con Dio Padre va eliminata o negata non soltanto per la persona del Figlio, ma anche per la sua divinità. - Questo però si dimostra irragionevole: perché, come dice **il Filosofo**, esattamente la stessa cosa può essere oggetto di affermazione e di negazione.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i nomi essenziali presi in astratto possano designare le persone, in modo da giustificare questa proposizione: **l'essenza genera l'essenza**.

I^a q. 39 a. 5, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice: «Il Padre e il Figlio sono un'unica sapienza, perché sono un'unica essenza; e considerati come distinti sono sapienza da sapienza, allo stesso modo che sono essenza da essenza».

I^a q. 39 a. 5, arg. 2

All'atto della nostra generazione o del nostro disfacimento si genera e si distrugge quanto è in noi. Ora il Figlio è generato. Dunque essendoci in lui l'essenza divina, evidentemente anch'essa viene generata.

I^a q. 39 a. 5, arg. 3

Dio e la sua essenza, come s'è detto, sono la stessa cosa. Ora si è anche spiegato che la proposizione, Dio genera Dio, è vera. Quindi è vera anche quest'altra, **l'essenza genera l'essenza**.

I^a q. 39 a. 5, arg. 4

Qualsiasi predicato [bene appropriato] può servire a designare il soggetto cui si attribuisce. Ora il Padre è l'essenza divina. Dunque l'essenza può designare la persona del Padre. E quindi l'essenza [divina] genera.

I^a q. 39 a. 5, arg. 5

L'essenza è qualcosa che genera: perché essa si identifica col Padre, il quale genera. Se dunque l'essenza divina non generasse, essa sarebbe qualcosa che nello stesso tempo genera e non genera; ma questo è inconcepibile.

I^a q. 39 a. 5, arg. 6

Dice **S. Agostino** che «il Padre è principio di tutta la divinità». Ma non è principio se non in quanto genera e spira. **Perciò il Padre genera e spira la divinità.**

I^a q. 39 a. 5. SED CONTRA:

Come fa osservare **S. Agostino**, «nessuna cosa genera se stessa». Se dunque l'essenza generasse l'essenza, genererebbe se stessa; perché in Dio non vi è nulla che si possa distinguere dall'essenza divina. Dunque l'essenza non genera l'essenza.

I^a q. 39 a. 5. RESPONDEO:

Intorno a questo argomento cadde in errore l'abate **Gioacchino**, il quale considerando che, a motivo della sua semplicità, Dio non è altro che l'essenza divina, sosteneva l'ortodossia di questa espressione, **l'essenza genera l'essenza**, messa alla pari di quest'altra **Dio genera Dio**. - Ma in questo egli si ingannava: perché, come si è già fatto notare, affinché un'espressione corrisponda a verità non si deve solo guardare al significato, ma anche al modo con cui lo esprime. Ora, **sebbene Dio e divinità** realmente indichino la stessa cosa, non è però uguale il loro modo di esprimerla. Infatti **il termine Dio** indica **l'essenza divina come esistente in un soggetto**, e proprio per questo suo modo di esprimere normalmente **può designare la persona**; e quindi al termine Dio si può unire come predicato quanto è proprietà delle persone, e dire: Dio è generato, o, Dio genera, come si è già spiegato. **Invece la voce essenza** per il suo modo di esprimere **non può designare la persona**; perché serve a indicare la divinità come forma astratta. **Perciò quello che è proprio delle persone, e che serve a distinguerle tra di loro, non si può attribuire all'essenza poiché ricadrebbe sull'essenza la distinzione che c'è tra le persone.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 5, ad 1 argumentum

Per esprimere più fortemente **l'unità dell'essenza e delle persone**, talvolta i santi Dottori accentuarono le espressioni più di quanto lo avrebbe permesso la proprietà del linguaggio [teologico]. Perciò esse non devono essere generalizzate, ma debitamente spiegate; riducendo cioè gli astratti ai nomi concreti rispettivi, o anche ai nomi personali; quindi le espressioni **essenza da essenza**, oppure **sapienza da sapienza**, si devono intendere in questo senso: il Figlio, che è la stessa essenza e sapienza, è dal Padre, che è la stessa essenza e sapienza. - Ma anche tra i nomi astratti, si deve tener presente una certa gradazione: infatti quelli che descrivono gli atti [nozionali] sono più prossimi alle persone, poiché gli atti si riferiscono direttamente ai suppositi. **Perciò sono meno improprie le espressioni natura da natura, o sapienza da sapienza, che essenza da essenza.**

I^a q. 39 a. 5, ad 2 argumentum

Nelle creature il generato riceve una natura che è numericamente diversa da quella del generante, la quale perciò in lui incomincia ad essere come cosa del tutto nuova all'atto della generazione, e che cesserà di essere con la distruzione; quindi essa indirettamente viene generata e distrutta. Ma il [Figlio] Dio generato riceve quella stessa numerica natura che ha il generante. Perciò la natura divina nel Figlio non viene generata né direttamente né indirettamente.

I^a q. 39 a. 5, ad 3 argumentum

Sebbene Dio e l'essenza divina siano la stessa e identica realtà, dato però il loro diverso modo di significarla, si deve parlare diversamente dell'uno e dell'altra.

I^a q. 39 a. 5, ad 4 argumentum

A causa della semplicità divina l'essenza si predica del Padre e con lui si identifica. Ma da questo non segue che essa possa stare a designare il Padre, perché diverso è il loro modo di significare. L'argomento varrebbe per quei termini dei quali l'uno si predica dell'altro, come un universale del particolare.

I^a q. 39 a. 5, ad 5 argumentum

Tra i sostantivi e gli aggettivi c'è questa differenza, che i primi portano con sé il proprio soggetto: non così gli aggettivi, i quali si limitano ad applicare il loro significato al sostantivo. Perciò la logica insegna che «i sostantivi designano il supposito; gli aggettivi invece non indicano un soggetto, ma ad esso si applicano». Per questo i sostantivi personali si possono predicare dell'essenza, data la loro identità reale con essa; senza pericolo che le proprietà personali facciano ricadere sull'essenza le loro distinzioni, ma si applicano semplicemente al soggetto indicato dal sostantivo. Invece gli aggettivi nozionali e personali non si possono predicare dell'essenza senza l'aggiunta di un sostantivo. Quindi non possiamo dire: l'essenza è generante. Ma possiamo dire al più che l'essenza è cosa generante, o che è Dio generante, se cosa e Dio stanno a designare la persona, e non l'essenza. Perciò non c'è nessuna contraddizione nel dire simultaneamente: l'essenza è una cosa che genera, ed è una cosa che non genera: perché nella prima proposizione cosa sta in luogo di persona, nell'altra sta a designare l'essenza.

I^a q. 39 a. 5, ad 6 argumentum

Divinità, in quanto è un termine unico per più persone, ha una certa somiglianza con i nomi collettivi. Quindi nell'espressione il Padre è il principio di tutta la divinità, quest'ultima voce si può prendere per l'insieme delle tre Persone; in quanto tra tutte le Persone divine egli è principio. E con ciò non è necessario ammettere che sia anche principio di se stesso: come quando si dice che un cittadino è il capo di tutto il popolo non si vuol dire che lo sia di se stesso. - Oppure [il Padre] può dirsi principio di tutta la divinità non perché generi o spiri la divinità, ma perché generando e spirando la comunica.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le persone non si possano predicare dei nomi essenziali concreti, dicendo, p. es.: **Dio è le tre Persone**, oppure: **Dio è la Trinità**.

I^a q. 39 a. 6, arg. 1

Infatti: È certamente falsa questa proposizione **un uomo è tutti gli uomini**, non potendo verificarsi in nessun caso concreto: giacché né Socrate, né Platone, né qualsiasi altro è tutti gli uomini. Quindi è falsa anche questa: **Dio è la Trinità**, non essendo vera di nessuna persona divina in particolare: perché né il Padre, né il Figlio, né lo Spirito Santo sono la Trinità [Non si può dire “il Padre è la Trinità”, o il Figlio, o lo Spirito Santo]. Dunque è falsa l'affermazione: Dio è la Trinità.

*[Il Padre è Dio (persona)
La Trinità è Dio (essenza)
Il Padre è la Trinità]*

I^a q. 39 a. 6, arg. 2

Un termine più ristretto o particolare non si predica di un termine più universale, se non in qualità di predicato accidentale, come quando dico, l'animale è uomo; giacché è [soltanto] un caso particolare per l'animale di essere uomo. Ora il nome Dio, secondo il **Damasceno**, sta alle tre Persone come l'universale al termine particolare. Dunque è evidente che le persone si possano predicare di Dio soltanto come predicato accidentale.

*[L'animale (termine più universale) è un uomo (termine più ristretto)>> predicato accidentale
Dio (termine più universale) è le tre Persone (termine più ristretto)>> predicato accidentale]*

I^a q. 39 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «crediamo che l'unico Dio sia l'unica Trinità di nome divino».

I^a q. 39 a. 6. RESPONDEO:

Come si è già detto, gli **aggettivi nozionali** e personali non si possono predicare dell'essenza, si possono invece predicare i **sostantivi**, data l'identità che c'è tra l'essenza e la persona. Ora, l'essenza divina è identica non solo con una persona, ma anche con tutte e tre assieme. Quindi **si può predicare dell'essenza tanto una persona, come anche due o tre insieme: p. es., l'essenza è il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo**. Ora abbiamo già visto che il nome Dio di suo sta a designare l'essenza; **perciò come è vero che l'essenza è le tre Persone, così è vero che Dio è le tre Persone**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 6, ad 1 argumentum

Abbiamo già notato che uomo di suo sta a designare la persona; e solo in forza del contesto può designare anche la natura. Perciò la proposizione: uomo è tutti gli uomini, è falsa perché non può verificarsi in nessun caso. Invece il termine **Dio** di suo serve a designare l'essenza. Quindi, sebbene la proposizione **Dio è la Trinità** non sia vera di nessuna persona, è vera tuttavia **per l'essenza** [divina]. - A questo non badò Gilberto Porretano che la disse falsa.

I^a q. 39 a. 6, ad 2 argumentum

Nella proposizione: Dio o l'essenza divina è il Padre, il predicato è identico al soggetto; e l'uno non sta all'altro come un termine particolare a quello universale; perché **in Dio non ci sono universali né particolari**. Quindi come abbiamo un vero predicato e non un predicato accidentale in questa proposizione: **il Padre è Dio**, così lo abbiamo in quest'altra: **Dio è il Padre**.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i nomi essenziali non siano da **appropriarsi** alle Persone.

I^a q. 39 a. 7, arg. 1

Infatti: Parlando delle cose divine si deve evitare quanto può essere occasione di errore contro la fede: perché, secondo **S. Girolamo**, «nel parlare con poca esattezza si cade nell'eresia». Ma se si **appropria** ad una Persona ciò che è comune a tutte e tre, si potrebbe credere che convenga a quella sola, o ad essa più che alle altre. Perciò gli attributi essenziali non vanno appropriati alle Persone.

I^a q. 39 a. 7, arg. 2

Gli **attributi essenziali**, presi in astratto, sono indicati come altrettante **forme**. Invece, una persona divina non si riferisce all'altra come una forma: perché **la forma** e il soggetto di cui è forma **non sono** mai due **suppositi** [come lo sono due persone]. Perciò gli attributi essenziali, specialmente se presi in astratto, non devono essere appropriati alle Persone.

I^a q. 39 a. 7, arg. 3

L'idea di proprio è anteriore **all'idea di appropriato** perché serve a definirla. Ora, gli attributi essenziali logicamente sono anteriori alle Persone come ciò che è comune antecede ciò che è proprio. Quindi gli attributi essenziali non devono essere appropriati [alle Persone].

I^a q. 39 a. 7 SED CONTRA:

L'Apostolo, 1Corinti, 1, 24 chiama «Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio».

I^a q. 39 a. 7 RESPONDEO:

Per illustrare i misteri della fede era conveniente che si appropriassero alle varie Persone gli attributi essenziali. Perché, sebbene non si possa dimostrare, come si è detto, la Trinità delle Persone, tuttavia è utile **portare dei chiarimenti** mediante cose più note. Ora, **gli attributi essenziali** per la nostra ragione **sono più evidenti di ciò che riguarda le Persone**; perché alla cognizione certa degli attributi essenziali noi possiamo giungere attraverso le creature, da cui si inizia ogni nostro conoscere, mentre, e si è già dimostrato, non possiamo arrivare a [conoscere così] quanto è proprio delle Persone. Perciò, come per esporre la dottrina intorno alle **Persone divine** ci serviamo delle somiglianze riscontrate nelle **creature** [che sono] vestigia o immagini [di Dio], così [ci possiamo servire] degli **attributi essenziali**. E questa manifestazione delle Persone divine mediante gli attributi essenziali si chiama **appropriazione**.

Ora, in due modi si possono manifestare le Persone divine mediante gli attributi essenziali.

- **Primo**, partendo dalle **somiglianze**: così, p. es., tutto ciò che ha attinenza con l'intelletto viene appropriato al Figlio, il quale procede intellettualmente [dal Padre] come Verbo.

- **Secondo**, partendo dalle **dissomiglianze**: p. es., al dire di **S. Agostino**, viene appropriata al Padre la potenza affinché non si creda che in Dio avvenga come tra noi, presso i quali i padri per vecchiaia sono deboli e impotenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 39 a. 7, ad 1 argumentum

Nell'appropriare alle varie Persone gli attributi essenziali non si vuole asserire che essi siano esclusivi [per ciascuno]; ma solo illustrare le Persone per via di somiglianze o di dissomiglianze, come abbiamo spiegato. Quindi non può seguirne nessun errore, ma piuttosto la manifestazione della verità.

I^a q. 39 a. 7, ad 2 argumentum

Se si facessero le appropriazioni per indicare che gli **attributi essenziali così appropriati sono esclusivi delle Persone** cui si appropriano, ne seguirebbe che una persona avrebbe rispetto all'altra la funzione di forma. Cosa che S. Agostino esclude là ove chiarisce che il Padre non è sapiente per la sapienza generata, come se solo il Figlio fosse sapienza; e come se il Padre da solo non si potesse chiamare sapiente senza il Figlio. Ma il Figlio si dice sapienza del Padre perché è sapienza che deriva dalla sapienza Padre. Di modo che tanto l'uno che l'altro di per sé sono sapienza, ed **ambedue assieme sono un'unica sapienza**. Quindi il Padre non è sapiente in forza della sapienza che ha generato, ma per la sapienza che è la sua essenza [divina].

I^a q. 39 a. 7, ad 3 argumentum

Gli attributi essenziali di suo **precedono** l'idea di Persona **nell'ordine logico** del pensiero, ma se si considerano come **appropriati**, possono anche essere **posteriori** agli attributi propri delle varie Persone. Infatti il colore, p. es., si concepisce come posteriore al corpo considerato come corpo: ma se si considera il corpo come colorato, allora il bianco si concepisce come anteriore al corpo bianco.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che gli attributi essenziali non siano stati convenientemente appropriati alle Persone dai santi Dottori.

I^a q. 39 a. 8, arg. 1

Infatti: **S. Ilario** dice che «l'eternità è nel Padre, la specie [o bellezza] nell'Immagine, e l'utilità nel Dono». In queste parole troviamo **tre nomi propri delle Persone**, cioè: quello di Padre; quello di Immagine che è proprio del Figlio; e quello di Dono, riservato allo Spirito Santo, come si è spiegato. Troviamo anche **tre termini appropriati**: giacché l'**eternità** viene appropriata al Padre, la **specie** al Figlio, e l'**utilità** allo Spirito Santo. Ora, questa appropriazione non sembra ragionevole. Infatti l'eternità importa durata nell'essere, la specie principio dello stesso essere, e l'uso o utilità sembra tutt'uno con l'operazione. Ora, né l'essere né l'operazione sono mai stati appropriati a qualche Persona. Quindi l'appropriazione di quegli attributi alle varie Persone non è esatta.

I^a q. 39 a. 8, arg. 2

S. Agostino afferma che «nel Padre c'è l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo la concordia dell'uguaglianza e dell'unità». Questo però non sembra conveniente, perché una Persona non si denomina formalmente per ciò che è appropriato ad un'altra: si è detto infatti che il Padre non si dice sapiente per la sapienza generata. Ma piuttosto, come [S. Agostino] aggiunge nello stesso luogo, «le tre [persone] sono tutte e tre unità per il Padre, sono tutte e tre uguali per il Figlio, e tutte e tre concordi per lo Spirito Santo». Non è dunque bene indovinata quell'appropriazione.

I^a q. 39 a. 8, arg. 3

Secondo **S. Agostino**, al Padre va attribuita la potenza, al Figlio la sapienza ed allo Spirito Santo la bontà. Questo però non sembra giusto. Infatti la virtù [o forza] si identifica con la potenza. Ora, troviamo nella Scrittura che la virtù o è appropriata al Figlio, **1Corinti, 1, 24** «Cristo virtù di Dio», o anche allo Spirito Santo, poiché sta scritto, **Luca, 6, 19**: «da lui [cioè dal Verbo] usciva una virtù che guariva tutti». Perciò la potenza non si deve appropriare al Padre.

I^a q. 39 a. 8, arg. 4

Sempre secondo **S. Agostino**, «non si devono considerare senza ordine alcune quelle espressioni dell'Apostolo, **Romani, 11, 36**, "da lui per lui e in lui"; poiché egli dice da lui per indicare il Padre, per lui volendo indicare il Figlio; in lui per designare lo Spirito Santo». Ma questo non sembra esatto. Infatti l'espressione **in lui** pare stia a indicare un rapporto di **causa finale**: e questa è la prima tra tutte le cause. Quindi questo rapporto causale dovrebbe appropriarsi al Padre che è principio senza principio.

I^a q. 39 a. 8, arg. 5

Al Figlio è appropriata la **verità**, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 14, 6** «Io sono la via, la verità e la vita». Così pure gli si appropria il titolo di **libro della vita**, poiché l'espressione dei **Salmi, 39, 8**: «in capo al libro è scritto di me», così viene spiegata dalla **Glossa**: «cioè presso il Padre, mio capo». Gli è anche appropriata la formula **Colui che è**; infatti spiegando le parole, **Isaia, 65, 1** «Eccomi alle genti», la **Glossa** [interlineare] aggiunge: «qui parla il Figlio il quale a Mosè disse: Io sono colui che è».

I^a q. 39 a. 8. SED CONTRA:

[I^a q. 39 a. 8, arg. 6]

Queste locuzioni sembrano costituire dei **termini propri** per il Figlio e **non dei termini appropriati**. Infatti la verità, secondo **S. Agostino**, è «la somma somiglianza col principio, senz'ombra di dissomiglianza»; è perciò evidente che conviene come attributo personale al **Figlio**, che [in quanto tale] deve avere un principio.

[I^a q. 39 a. 8, arg. 7]

Così pure l'espressione "**libro della vita**" ci si manifesta come un qualcosa di **proprio**, indicando un essere che è derivato da un altro, giacché ogni libro è scritto da qualcuno.

[I^a q. 39 a. 8, arg. 8]

Anche la formula "**Colui che è**" pare che sia da riservarsi per il Figlio. Se infatti quando a Mosè fu detto «**io sono colui che sono**», avesse parlato la Trinità, Mosè avrebbe potuto dire: colui che è Padre, Figlio e Spirito Santo mi ha mandato a voi. E quindi **avrebbe potuto indicare con quel pronome dimostrativo [ille] anche una Persona determinata** [così, p. es.]: Ille [quella tale persona] che è Padre, Figlio e Spirito Santo mi ha, mandato a voi. Ma questo è falso, perché nessuna persona è Padre, Figlio e Spirito Santo. Dunque [Colui che è] non indica tutta la Trinità, ma soltanto il Figlio.

I^a q. 39 a. 8. RESPONDEO:

L'intelletto nostro, che dalle creature è condotto come per mano fino alla conoscenza di Dio, usa necessariamente in questa cognizione i medesimi procedimenti che gli sono familiari nello studio delle creature. Ora, quando noi iniziamo lo studio di una qualsiasi creatura, ci si presentano successivamente **quattro considerazioni**.

- **Primo**, si considera la cosa in maniera assoluta, cioè in quanto essa è **un'entità**.

- **Secondo**, si passa a considerarla come **unità**.

- **Terzo**, si prende in esame la sua capacità di **agire** e di **causare**.

- **Quarto**, si studiano **le sue relazioni con gli effetti**. Queste quattro considerazioni ricompaiono nella nostra cognizione delle cose divine.

[I^a q. 39 a. 8, ad 1 argumentum]

- **1)** Dalla prima di queste considerazioni, che consiste nel guardare Dio semplicemente nel suo essere, deriva l'appropriazione proposta da **S. Ilario**, secondo la quale **al Padre viene appropriata l'eternità**, la specie al Figlio e l'utilità allo Spirito Santo. Infatti l'eternità, significa un essere senza principio, perciò ha una certa somiglianza con gli attributi personali del Padre, **[ingenerato]** il quale è principio senza principio.

- **2)** Invece la **specie**, ossia la **bellezza**, presenta una certa analogia con le particolarità personali **del Figlio**. Per la bellezza infatti si richiedono **tre doti**.

A) In primo luogo **integrità o perfezione**: poiché le cose incomplete, proprio in quanto tali, sono deformi.

B) Quindi [si richiede] debita **proporzione o armonia** [tra le parti].

C) Finalmente **chiarezza o splendore**: difatti diciamo belle le cose dai colori nitidi e splendenti.

A) Ora la prima di queste doti [**integrità o perfezione**] presenta una certa somiglianza con quella proprietà personale del Figlio, che consiste nell'avere in sé **la natura del Padre in modo integrale e perfetto**. E a questo vuole accennare **S. Agostino** quando dice: «**in lui**», cioè nel Figlio, «**c'è vita somma e perfetta...**».

B) La **proporzione poi o armonia**, è affine alle proprietà del Figlio in quanto egli è **immagine perfetta del Padre**. Infatti diciamo che un'immagine è bella quando rappresenta perfettamente l'oggetto, anche se questo è deforme. A questo accenna **S. Agostino** nel suo trattato con quelle parole: «**in lui si trova perfetta rassomiglianza e somma uguaglianza...**».

C) La terza dote, finalmente, [ossia lo **splendore**] ha affinità con le doti personali del Figlio poiché questi, in quanto Verbo, «**è splendore e luce dell'intelletto**», come dice **il Damasceno**. E **S. Agostino**, vi accenna quando dice: «**come Verbo perfetto cui nulla manca, ed arte o sapienza dell'onnipotente Iddio...**».

- **3)** **L'utilità** a sua volta presenta una certa affinità con le proprietà personali dello Spirito Santo, se però l'utilità **o usus** si prende in senso lato, in quanto abbraccia anche il **frui**; in quanto cioè usare corrisponde ad «avere qualche cosa a disposizione della propria volontà», e fruire, come dice **S. Agostino**, corrisponde a «**usare con gioia**» di una cosa. Quindi l'utilità, che corrisponde alla fruizione reciproca del Padre e del Figlio, è affine a quell'aspetto tutto personale dello Spirito Santo che è l'Amore. È precisamente quanto dice **S. Agostino**: «**Quella dilezione, compiacenza, felicità o beatitudine fu chiamata utilità da lui [cioè da S. Ilario]**». - L'utilità invece che corrisponde alla nostra fruizione di Dio ha una certa somiglianza con l'altro aspetto proprio dello Spirito Santo, che ce lo fa considerare come Dono. E quanto insegna S. Agostino: «**C'è nella Trinità lo Spirito Santo, dolcezza del Padre e del Figlio, che con ingente larghezza e sovrabbondanza ci inebria**».

È chiarito così perché l'eternità, la bellezza e l'utilità siano attribuite e appropriate alle Persone, a differenza dell'essenza e dell'operazione. In queste ultime, infatti, poiché sono comuni alle tre Persone, non vi è nulla che abbia un rapporto di somiglianza con le proprietà particolari di una data persona.

[I^a q. 39 a. 8, ad 2 argumentum]

La seconda considerazione da farsi nei riguardi di Dio consiste nel considerarlo come **uno**. In questo senso S. Agostino **appropria** al Padre l'unità, al Figlio l'uguaglianza, e allo Spirito Santo la concordia o connessione. È chiaro che tutte e tre queste cose implicano il concetto di unità; ma secondo maniere diverse.

A) L'**unità** infatti lo implica per se stessa, senz'altro presupposto. Per questo **si appropriava al Padre** che non presuppone un'altra persona, essendo egli principio senza principio.

B) L'**uguaglianza** invece implica il concetto di unità in correlazione con un'altra cosa; giacché si dice uguale la cosa che ha la stessa quantità di un'altra. Per questo l'uguaglianza si **appropria al Figlio** che è principio derivante da un principio.

C) La **connessione** poi implica l'unità esistente tra due cose. Quindi si **appropria allo Spirito Santo** il quale procede da due.

Da queste considerazioni si può intendere l'affermazione di S. Agostino che «le tre [persone] sono una unità per il Padre; sono uguali per il Figlio, e concordi o connesse per lo Spirito Santo». È evidente infatti che ogni cosa si attribuisce [di preferenza] a quel principio nel quale anzitutto essa si trova; così, p. es., si dice che tutti i viventi inferiori vivono per l'anima vegetativa, perché essa è il loro primo principio vitale. Ora **l'unità si riscontra immediatamente nel Padre**, anche se, per impossibile, non esistessero le altre Persone. Quindi le altre due l'hanno da lui. - Tolle però le altre Persone, non c'è nel Padre **l'uguaglianza**: essa **sorge non appena si pone il Figlio**. Perciò le altre persone che vengono denominate uguali lo devono al Figlio. Non che il Figlio causi l'uguaglianza del Padre, ma perché se non ci fosse un Figlio uguale al Padre, il Padre non si potrebbe chiamare uguale: giacché la sua uguaglianza si considera anzitutto in ordine al Figlio. Anche lo Spirito Santo se può dirsi uguale al Padre lo deve al Figlio. - Così pure, se si esclude **lo Spirito Santo, che è il nesso tra i due, non si potrebbe intendere l'unità di connessione tra il Padre e il Figlio**. Per questo si dice che tutte le Persone sono connesse per lo Spirito Santo: e la ragione si è che, soltanto dopo di aver posto lo Spirito Santo, si vede come possano dirsi connessi il Padre e il Figlio.

[I^a q. 39 a. 8, ad 3 argumentum]

Dalla terza considerazione che consiste nel prendere in esame la efficacia di Dio nel causare si desume la **terza appropriazione, [Agostino]** quella cioè della **potenza, della sapienza e della bontà**. Tale appropriazione, se si bada a quanto di positivo si trova [in forza delle loro denominazioni: Padre, Figlio...] nelle Persone divine, **si fa per via di somiglianza**; invece se si bada a quanto di negativo [in forza di tali denominazioni] c'è nelle creature, l'appropriazione viene fatta per via di dissomiglianza.

A) La **potenza** infatti presenta l'aspetto di principio. E per questo ha una certa affinità col Padre celeste, che è principio di tutta la divinità. Invece talora viene a mancare **nel padre terreno** in conseguenza della **vecchiaia**.

B) La sapienza offre una somiglianza col Figlio celeste che, in quanto Verbo, non è altro che il parto della sapienza. Ma talora viene a mancare nei figli terreni, per la loro tenera età.

C) La bontà, che è il movente e l'oggetto dell'amore, ha una certa analogia con lo Spirito divino che è Amore. Invece si presenta come elemento estraneo allo spirito terreno, in quanto questo implica l'idea di violenza e di urto, secondo le parole della Scrittura, **Isaia, 25,4**: «lo spirito dei prepotenti è come una procella che abbatte le muraglie». La virtù infine si appropria al Figlio ed allo Spirito Santo, non nel significato di potenza, ma in quello di effetto della potenza, come le imprese poderose di uno si dicono sue virtù.

[1ª q. 39 a. 8, ad 4 argumentum]

Stando alla quarta considerazione, che consiste nel prendere in esame i rapporti esistenti tra Dio e le cose create, abbiamo l'appropriazione di quei termini, **ex quo** dal quale, **per quem** per il quale e **in quo** nel quale.

A) La preposizione **ex** alcune volte indica un rapporto di causa materiale [ex = di], ma questa causa in Dio non può aver luogo. Altre volte indica un rapporto di **causa efficiente** [ex = da] [origine]. Causalità questa che conviene a Dio a motivo della sua potenza attiva: quindi [l'espressione dal quale] si appropria al Padre come la potenza.

B) La preposizione **per** invece qualche volta designa una **causa intermedia** [mezzo], come quando diciamo che il fabbro opera per il martello. Allora il per non è un termine appropriato, ma addirittura proprio ed esclusivo del Figlio, secondo l'espressione evangelica, **Giovanni, 1, 3**: «Tutto per lui è stato fatto». Non che il Figlio sia strumento, ma perché è principio derivante da un principio. Altre volte invece [il per] indica un rapporto con la forma che serve alla causa agente per operare, come quando diciamo che l'artefice opera per la sua arte. In questo senso il per quem viene appropriato al Figlio allo stesso modo che la sapienza e l'arte.

C) La preposizione **in** propriamente indica un rapporto di contenenza. Ora, Dio contiene le cose in due modi:

+ **Primo**, per le loro idee o immagini rappresentative; cioè, in quanto sono in Dio come oggetto della sua scienza. E allora l'espressione in lui andrebbe appropriata al Figlio.

+ **Secondo**, le cose sono contenute in Dio in quanto egli con la sua bontà le conserva e col suo governo le fa giungere al loro fine. In questo caso l'espressione nel quale va appropriata allo Spirito Santo come la bontà.

E non è affatto necessario che il rapporto di **causa finale**, prima fra tutte le cause, sia appropriato al Padre che è principio senza principio: perché le Persone divine, di cui il Padre è principio, non procedono da lui come tendenti a un fine, essendo ognuna di loro l'ultimo fine, ma per processione naturale, che è piuttosto rispondente all'attributo essenziale di potenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

[I^a q. 39 a. 8, ad 5 - 6 argumentum]

- Quanto poi alle altre attribuzioni di cui parlano le difficoltà, rispondiamo che **la verità**, come si è detto altrove, per la sua connessione con l'intelletto è un termine appropriato del Figlio, ma non ne è un termine proprio. La verità infatti si può considerare, secondo le osservazioni già fatte, come è nell'intelletto [verità logica o di cognizione], o come è nelle cose [verità ontologica]. Ora, [parlando di Dio] **intelletto e cosa** sono termini che di suo si riferiscono all'**essenza** e non alle Persone; così è dunque per la verità. - S. Agostino nella definizione riferita ha di mira **la verità** in quanto è **appropriata al Figlio**.

[I^a q. 39 a. 8, ad 5 - 7 argumentum]

- Per quanto riguarda **il libro della vita** notiamo che direttamente **implica l'idea di cognizione** e indirettamente quello di **vita**: perché, come si è detto, esso è la cognizione che Dio ha di coloro che giungeranno alla vita eterna. Perciò **va appropriato al Figlio**; sebbene la **vita** venga **appropriata allo Spirito Santo**, perché include il concetto di moto interiore, che ha una certa affinità con ciò che è proprio dello Spirito Santo, cioè con l'Amore. - **Che poi il libro** sia scritto da qualcuno non conviene al libro come libro, ma solo come prodotto dell'arte. Quindi, non importando di per sé origine, non è un attributo personale, ma solo un termine appropriato di una Persona.

[I^a q. 39 a. 8, ad 8 argumentum]

- L'espressione **Qui est**, Colui che è, non viene appropriata al Figlio di per sé, ma **per delle considerazioni occasionali**; in quanto cioè in quelle parole dette da Dio a Mosè era prefigurata la liberazione del genere umano che fu poi adoperata dal Figlio. Tuttavia se il **Qui** [o che] si prende **come relativo**, si potrebbe anche riferire alla persona del Figlio, e allora significherebbe la persona; nella frase, p. es., **il Figlio è il Qui est generato**, il relativo è un termine personale come Dio generato. Ma **preso senza determinazioni [Qui est] è un appellativo essenziale**. Quantunque il pronome determinativo questi, grammaticalmente parlando, sembri riferirsi a una persona, tuttavia si osservi che qualunque cosa si possa indicare in particolare, grammaticalmente può chiamarsi persona sebbene non lo sia nella realtà. Diciamo infatti questa pietra, questo asino. Quindi, grammaticalmente parlando, l'essenza divina medesima, significata e designata dal nome Dio, si può indicare col pronome dimostrativo questo, come si trova nella Scrittura: «Questi è il mio Dio e lo glorificherò».

[Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >](#)

>> Le Persone in rapporto alle relazioni o proprietà

Prima parte, Questione 40

Proemio

Passiamo a trattare delle Persone in rapporto alle relazioni o proprietà.
Si pongono quattro quesiti:

1. Se relazioni e persone siano la stessa cosa;
2. Se le relazioni distinguano e costituiscano le persone;
3. Se, eliminate mentalmente le relazioni dalle persone, le ipostasi restino distinte;
4. Se le relazioni concettualmente presuppongano gli atti delle persone, o viceversa.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio relazioni e persone non siano la stessa cosa.

I^a q. 40 a. 1, arg. 1

Infatti: Quando due cose sono identiche, moltiplicata una anche l'altra viene moltiplicata. Ora invece capita che **nella stessa persona divina vi siano più relazioni**; nella persona del Padre, p. es., c'è la paternità e la spirazione; oppure avviene che un'unica relazione si trovi in due diverse persone, come la comune spirazione che si trova nel Padre e nel Figlio. Perciò la relazione non può essere la stessa cosa che la persona.

I^a q. 40 a. 1, arg. 2

Al dire del **Filosofo**, nessuna **cosa** [ma una qualità o relazione si] può essere in se stessa. Ma le relazioni sono nelle persone. E non si può dire che ciò avvenga in forza dell'identità, perché allora sarebbero anche nell'essenza. Dunque le relazioni o proprietà in Dio non sono la stessa cosa che le persone.

I^a q. 40 a. 1, arg. 3

Trattandosi di **cose identiche**, ciò che si predica di una, si può predicare anche dell'altra. Invece non tutto quello che si dice delle persone, si può dire delle proprietà. Diciamo infatti che il **Padre genera**, ma non possiamo affermare che **la paternità sia generante**. Perciò le proprietà non sono la stessa cosa che le persone.

I^a q. 40 a. 1. SED CONTRA:

Come fa osservare **Boezio**, in Dio non differiscono il **quod est** [il soggetto], e il **quo est** [la forma]. Ora il **Padre** [soggetto] è Padre in forza della [forma] **paternità**. Perciò il Padre si identifica con la paternità. E per lo stesso motivo anche le altre relazioni si identificano con le persone corrispondenti.

I^a q. 40 a. 1. RESPONDEO:

Su questo argomento vi furono diverse opinioni.

1) Alcuni dissero che le **proprietà** [paternità] **non sono le persone** [padre] e neppure si trovano nelle persone. Furono a ciò indotti dal modo di significare proprio delle relazioni, le quali esprimono il loro significato **non** come qualche cosa [in aliquo] di inerente a un soggetto, **ma** come qualcosa che si riferisce a un termine [ad aliquid]. Per questo stesso motivo come si è visto, le dissero **assistenti** [o contigue] [q.28, a. 2].

- Ora invece le relazioni sono necessariamente la stessa cosa che le persone: perché le relazioni reali sono la stessa essenza divina, la quale a sua volta si identifica con le persone, come abbiamo già spiegato] [q.39, a. 1].

2) Altri badando a questa identità dissero che **le proprietà corrispondono indubbiamente alle persone, però non sono nelle persone**: perché, si è già visto, essi non ammettevano le proprietà in Dio altro che come **nostri modi di esprimere**.

- Ora invece è necessario ammettere le proprietà in Dio, come si è già detto. Proprietà che in astratto si indicano come forme delle persone. Ma le forme si trovano nel soggetto di cui sono forme; quindi si deve dire che **le proprietà sono nelle persone**, e ciò nondimeno **sono le persone**; allo stesso modo diciamo che **l'essenza divina è in Dio**, eppure è **Dio medesimo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 40 a. 1, ad 1 argumentum

Persone e proprietà sono in realtà la stessa cosa, e **differiscono solo concettualmente**; quindi non ne segue che moltiplicando una si moltiplichino anche l'altra.

- Si deve però badare che, data la semplicità divina, c'è in Dio una doppia identità reale rispetto a quelle cose che nelle creature differiscono realmente. In quanto **la semplicità divina esclude la composizione di forma e materia**, ne segue che in Dio **l'astratto è identico al concreto**, p. es., **la divinità è Dio**.

- In quanto poi **la semplicità divina esclude la composizione di soggetti e di accidenti**, ne segue che **qualsiasi attributo di Dio è la sua essenza**; quindi sapienza e potenza in Dio, sono la stessa cosa, essendo tutte e due nell'essenza divina. E secondo queste due specie di identificazione, le proprietà di Dio si identificano con le persone. Infatti

- **le proprietà personali si identificano con le persone** per lo stesso motivo per cui l'astratto si identifica col concreto. Sono difatti le stesse persone sussistenti: la paternità è il Padre, la filiazione il Figlio, e la spirazione lo Spirito Santo.

- Invece le **proprietà non personali** si identificano con le persone secondo l'altro modo di identificazione, in forza della quale **tutto quello che si attribuisce a Dio è la sua stessa essenza**. In tal modo la spirazione comune è tutt'uno con la persona del Padre e con la persona del Figlio; non già, che sia una persona per sé sussistente, ma perché, si è già spiegato, come una è l'essenza nelle due persone, così una è la proprietà *[q. 30, a. 2]*.

I^a q. 40 a. 1, ad 2 argumentum

Si dice che **le proprietà** sono nell'essenza perché si identificano con essa. Invece si dice che **sono nelle Persone** non soltanto perché si identificano realmente con esse, ma anche **per il loro significato particolare di forme esistenti in un soggetto**. E quindi **le proprietà determinano e distinguono le persone, ma non l'essenza**.

I^a q. 40 a. 1, ad 3 argumentum

I participi *[generante]* e i verbi nozionali *[generare]* significano **gli atti nozionali**. Ora, **gli atti** appartengono ai **suppositi**. Le **proprietà** *[paternità]* invece non hanno il significato di suppositi, ma di **forme dei suppositi**. E quindi il loro significato particolare impedisce che i participi e i verbi nozionali vengano attribuiti alle proprietà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le persone non si distinguono per le **relazioni** *[piuttosto che per le origini]*.

I^a q. 40 a. 2, arg. 1

Infatti: **Le cose semplici si distinguono per se stesse**. Ma le **persone** divine sono semplici al massimo. Quindi si distinguono per se stesse, e non per le **relazioni**.

I^a q. 40 a. 2, arg. 2

Le **forme** si distinguono tra loro soltanto secondo il loro **genere**; così il bianco non si può distinguere dal nero se non secondo la qualità. Ora, **ipostasi** significa un individuo nel genere di sostanza. Perciò le ipostasi divine non possono distinguersi per le **relazioni**.

I^a q. 40 a. 2, arg. 3

L'assoluto è prima del relativo. Ma la **distinzione** delle divine persone è prima di ogni altra distinzione. Dunque esse non possono distinguersi per le relazioni.

I^a q. 40 a. 2, arg. 4

Ciò che suppone una distinzione, non può essere il primo principio di distinzione. Ma **la relazione suppone una distinzione**, essendo questa inclusa nella sua definizione: difatti l'essenza di ciò che è relativo «consiste nell'essere riferito ad un'altra cosa». Dunque il primo principio di distinzione in Dio non può essere la relazione.

I^a q. 40 a. 2. SED CONTRA:

Boezio afferma che «la sola **relazione** determina la Trinità» delle Persone divine.

I^a q. 40 a. 2. RESPONDEO:

Quando più cose formano un'unità, è necessario che vi sia un elemento che le distingua. Ma le tre persone formano una unità di essenza, quindi bisogna trovare qualche cosa per cui esse possano distinguersi numericamente tra loro. Ora si possono rilevare nelle persone divine due principi di distinzione, cioè le **origini** e le **relazioni**. Queste poi non differiscono realmente tra loro, ma differiscono per il loro modo particolare di esprimere:

- infatti l'**origine** sta a indicare un **atto**, p. es., **la generazione**;
- mentre la **relazione** sta a indicare una **forma**, p. es., **la paternità**.

Per questo alcuni, considerando che le **relazioni dipendono dagli atti**, sostennero che in Dio le ipostasi si distinguono per le origini, sicché dovremmo dire che il Padre si distingue dal Figlio perché quegli genera e questi è generato. Quindi le relazioni o proprietà indicherebbero soltanto indirettamente la distinzione delle ipostasi o persone: come nelle creature le proprietà manifestano la distinzione delle singole cose, che invece dipende dalla loro causa materiale. Questo però non si può ammettere per due motivi.

- Primo, perché a far sì che due cose possano apparire distinte è necessario scorgere la loro distinzione in dipendenza da qualche cosa di intrinseco: p. es., dalla materia e dalla forma trattandosi di cose create. Ora, **l'origine non significa qualche cosa di intrinseco, ma un passaggio da una cosa a un'altra**: così la generazione si presenta come una via che parte dal generante e termina nel generato. Quindi non è possibile che il generato e il generante si distinguano soltanto per la generazione: ma bisogna scorgere tanto nell'uno come nell'altro qualcosa di anteriore per cui essi si distinguono tra loro. Ora, nelle persone divine non troviamo altro che l'essenza e le **relazioni** [*Padre >> Ipостasi*], o proprietà [*genitore o generante >> origine*]. Ma siccome l'essenza è identica, **non possono distinguersi altro che per le relazioni**.

- **Secondo**, perché la distinzione tra le persone divine non va intesa come una divisione di qualcosa ad esse comune, infatti l'essenza, che loro è comune, resta indivisa: ma i principi che le distinguono necessariamente devono anche costituirle come entità distinte. In tal modo appunto le relazioni o proprietà distinguono e costituiscono le Persone o ipostasi, in quanto sono le stesse persone sussistenti: così la paternità è il Padre, e la filiazione è il Figlio, non essendoci in Dio differenza tra astratto e concreto. Invece ripugna al concetto stesso di origine costituire l'ipostasi o la persona. L'origine, all'attivo, ha il significato di atto che procede da una persona sussistente: e quindi presuppone la persona. L'origine al passivo invece, p. es., la nascita, sta a indicare una persona sussistente in divenire: e quindi non la costituisce.

Perciò è più giusto dire che le persone o ipostasi, anziché dalle origini, sono distinte dalle relazioni. Sebbene, infatti, si distinguano in tutti e due i modi, tuttavia secondo la nostra maniera di intendere si distinguono prima di tutto e principalmente per le relazioni.

- Quindi il nome Padre non significa soltanto la proprietà, ma anche l'ipostasi: invece il termine Genitore o Generante esprime soltanto la proprietà. Padre infatti significa la relazione che distingue e costituisce l'ipostasi: mentre Generante o Generato, significano l'origine che non distingue e non costituisce l'ipostasi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 40 a. 2, ad 1 argumentum

Le persone sono le stesse relazioni sussistenti. Perciò non ripugna alla semplicità delle persone divine l'essere distinte dalle relazioni.

I^a q. 40 a. 2, ad 2 argumentum

Le persone divine non si distinguono tra loro **nell'essere sostanziale**, né in qualche altro attributo assoluto: **ma solo per il rapporto reciproco.** Quindi per distinguerle basta la relazione.

I^a q. 40 a. 2, ad 3 argumentum

Quanto più una distinzione è elementare, tanto più è vicina all'unità. Quindi deve essere la più piccola. Perciò **la distinzione delle Persone divine non può essere se non per quello che distingue in grado minimo, cioè per le relazioni.**

I^a q. 40 a. 2, ad 4 argumentum

La relazione, quando è un accidente, presuppone, è vero, la distinzione dei soggetti: **quando però è un sussistente non presuppone ma implica essa stessa tale distinzione.** Giacché quando si dice che l'essenza del relativo consiste nel riferirsi ad altro, altro designa il correlativo; e questo non è ad esso anteriore, ma simultaneo per natura.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che facendo astrazione dalle **relazioni** le persone si possano ancora concepire come **ipostasi**.

I^a q. 40 a. 3, arg. 1

Infatti: L'idea inclusa in un'altra idea che le aggiunge [una differenza specifica], si può concepire anche eliminando questa aggiunta: uomo, p. es., aggiunge una differenza a animale, e si può concepire l'animale anche se si elimina razionale. **Ora la persona è un'aggiunta fatta al concetto di ipostasi**: giacché essa è «una ipostasi distinta da una proprietà che esprime dignità». Perciò, togliendo dalla persona questa proprietà personale, resta tuttavia l'ipostasi.

I^a q. 40 a. 3, arg. 2

Ciò che dà al Padre di essere Padre è diverso da quello che gli dà di essere qualcuno. Infatti egli è il Padre in forza della paternità; e, se questa gli desse anche di essere qualcuno, il Figlio che non ha la paternità non sarebbe qualcuno. **Perciò, tolta mentalmente dal Padre la paternità, egli rimane ancora qualcuno; cioè rimane l'ipostasi**. Quindi, pur eliminando le proprietà delle persone, rimangono tuttavia le ipostasi.

I^a q. 40 a. 3, arg. 3

S. Agostino insegna: «Dire ingenerato non è lo stesso che dire Padre: perché anche se egli non avesse generato il Figlio, nulla vieterebbe di dirlo ancora ingenerato». Ma se non avesse generato il Figlio non avrebbe la paternità. Perciò, anche se togliamo questa, rimane tuttavia l'ipostasi del Padre come non generata.

I^a q. 40 a. 3. SED CONTRA:

S. Ilario afferma: «**Il Figlio non ha in proprio altra cosa che l'essere nato**». Ma è Figlio in forza della nascita. **Perciò, tolta la filiazione, non rimane l'ipostasi del Figlio**. Lo stesso si dica delle altre persone.

I^a q. 40 a. 3. RESPONDEO:

Esiste una duplice astrazione [o separazione] mentale:

-A) Una è quella con cui **si astrae l'universale dal particolare**, p. es., animale da uomo.

-B) L'altra è quella con cui **si astrae la forma dalla materia**; così, p. es., si astrae la figura del circolo dalla materia sensibile.

*[Gli scolastici posteriori hanno chiamato **totale** la prima astrazione ,quella che dal particolare astrae un concetto universale o più comune, mentre hanno chiamato **formale** la seconda. Il richiamo esplicito all'astrazione, maniera caratteristica della conoscenza umana, mette sempre in maggiore evidenza il valore di queste sottili disquisizioni teologiche/filosofiche. Non si tratta ormai di fissare direttamente in termini precisi il mistero della Trinità ma di studiare quali siano le reciproche interdipendenze dei concetti che noi usiamo per esprimerlo.]*

Tra queste due astrazioni c'è però questa differenza:

-A) che nella prima, in cui si astrae l'universale dal particolare, non rimane [nella mente] quello da cui fu astratto l'universale; tolta infatti dall'uomo la razionalità, non resta più nella mente il concetto di uomo, ma soltanto quello di animale.

-B) Invece nell'astrazione [formale] che separa la forma dalla materia, l'una e l'altra rimangono [separatamente] nell'intelletto: astraendo infatti la forma del circolo dal bronzo, restano nell'intelletto nostro separatamente il concetto di circolo e quello di bronzo.

Ora, in Dio non c'è realmente né universale né particolare, né forma né soggetto; tuttavia, se si bada al nostro modo di esprimere la realtà divina, ci si trova qualcosa di simile; e in questo senso il **Damasceno** afferma che «**la sostanza è universale, e l'ipostasi è particolare**».

-A) Se dunque parliamo **dell'astrazione [totale]**, con cui si astrae l'universale dal particolare, **tolte le proprietà [o relazioni]**, resta l'essenza comune [alle tre persone divine], non l'ipostasi del Padre, che figura come particolare.

-B) Se invece parliamo **dell'astrazione [formale]** che astrae la forma dalla materia, allora **togliendo le proprietà non personali**, rimane il concetto delle ipostasi e delle persone: togliendo, p. es., dal Padre l'idea di non generato e di spiratore, rimane il concetto di **ipostasi o di persona del Padre**. Ma, se mentalmente eliminiamo le proprietà personali, non si salva il concetto di ipostasi. Infatti le proprietà personali non sono da concepirsi come qualche cosa di sopraggiunto alle ipostasi, alla maniera di una forma che si produce su di un soggetto preesistente: ma implicano esse stesse il proprio soggetto [o ipostasi], in quanto sono tutt'uno con le persone sussistenti: p. es., la paternità è il Padre. Del resto le ipostasi stanno a indicare qualcosa di distinto in Dio, perché l'ipostasi è una sostanza individua. Ora, siccome proprio la relazione costituisce e distingue le ipostasi, come si è detto, ne segue che tolte mentalmente le proprietà personali, non rimangono più le ipostasi.

Però, come si è visto, alcuni pensano che le ipostasi in Dio non vengano distinte dalle relazioni, ma solo dalle origini; sicché il Padre sarebbe un'ipostasi per il fatto che non è da altri, e il Figlio perché è da altri per generazione. Le relazioni poi, che verrebbero ad aggiungersi come proprietà apportatrici di dignità, costituirebbero la ragione di persona: appunto per questo sarebbero chiamate personalità. Quindi tolte mentalmente queste relazioni, resterebbero le ipostasi, non le persone.

Ma questo non può essere, per due motivi. Primo, perché, come si è spiegato, sono le relazioni che distinguono e costituiscono le ipostasi. - Secondo, perché ogni ipostasi di natura razionale è persona, come si vede dalla definizione che Boezio dà della persona: «una sostanza individua di natura razionale». Quindi perché si possa dare un'ipostasi che non sia persona bisognerebbe togliere la razionalità dalla natura, non già la proprietà dalla persona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 40 a. 3, ad 1 argumentum

Persona non aggiunge a ipostasi una proprietà che senz'altro distingue, ma che «distingue esprimendo dignità»: giacché tutta l'espressione non indica che un'unica differenza. Ora la

proprietà che distingue riveste dignità, in quanto sta a designare un sussistente di natura razionale. Perciò, **togliendo dalla persona la proprietà atta a distinguere, non rimane neppure l'ipostasi**; questa invece rimane se si toglie la razionalità dalla natura. Difatti tanto la persona che l'ipostasi indicano sostanza individua: perciò trattandosi di Dio rientra nel concetto dell'una e dell'altra la relazione distintiva.

I^a q. 40 a. 3, ad 2 argumentum

Il Padre in forza della paternità non solo è Padre, ma è anche persona, ed è qualcuno ossia ipostasi. Non ne segue tuttavia che il Figlio non sia qualcuno ossia un'ipostasi, come non segue che non sia persona.

I^a q. 40 a. 3, ad 3 argumentum

S. Agostino non intende dire che tolta la paternità rimanga l'ipostasi del Padre come non generata, quasi che l'innascibilità costituisca e distingua l'ipostasi del Padre: infatti questo non può essere, perché, come egli stesso fa osservare, **ingenito non afferma nulla, nega soltanto.** La sua è un'espressione generica, che vuol notare come non ogni ingenito sia necessariamente Padre. **Eliminata dunque la paternità non rimane in Dio l'ipostasi del Padre come distinta dalle altre persone;** ma solo come distinta dalle creature nel senso inteso dai Giudei.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli atti nozionali [generazione] siano presupposti [praeintelligentur=siano intesi/percepiti prima delle] alle proprietà [paternità] [personali].

*[Nel **Commento alle Sentenze**, Tommaso si pone lo stesso quesito in altri termini: "Se l'atto personale anteceda di sua natura la relazione della persona". Secondo Alessandro di Hales, gli atti nozionali, come per esempio **generare**, costituirebbero le persone in guisa che la generazione attiva, a nostro modo di intendere, antecederebbe la paternità. Per San Tommaso invece **gli atti nozionali (generazione) procedono dalle persone (padre) già costituite.**]*

I^a q. 40 a. 4, arg. 1

Infatti: **Il Maestro delle Sentenze [Pietro Lombardo] dice che il «Padre è sempre Padre, perché sempre genera il Figlio».** Perciò sembra che la paternità concettualmente presupponga la generazione.

I^a q. 40 a. 4, arg. 2

Ogni relazione presuppone quello su cui si fonda; l'uguaglianza, p. es., presuppone la quantità. Ora, **la paternità è una relazione fondata sopra l'atto della generazione. Quindi la paternità presuppone la generazione.**

I^a q. 40 a. 4, arg. 3

La nascita sta alla filiazione come la generazione attiva sta alla paternità. Ma la filiazione presuppone la nascita: giacché il Figlio è Figlio in quanto è nato. Perciò anche la paternità presuppone la generazione.

I^a q. 40 a. 4. SED CONTRA:

La generazione è un'operazione della persona del Padre. Ma la paternità costituisce la persona del Padre. Perciò la paternità **concettualmente** è prima della generazione.

I^a q. 40 a. 4. RESPONDEO:

Secondo l'opinione di coloro i quali sostengono che le proprietà non distinguono e non costituiscono le ipostasi, ma che servono soltanto a manifestarle distinte e costituite, si dovrebbe senz'altro dire che le relazioni, stando al nostro modo di intendere, presuppongono gli atti nozionali; sarebbe così giustificata questa espressione: **è Padre perché genera.**

Ma partendo dal presupposto che in Dio le relazioni differenziano e costituiscono le ipostasi, allora bisogna distinguere. Perché nella Trinità l'origine può essere indicata all'attivo o al passivo:

- all'attivo, p. es., è indicata la generazione attribuita al Padre e la spirazione, che, presa, come atto nozionale, viene attribuita al Padre e al Figlio;

- e al passivo [viene indicata] la nascita attribuita al Figlio e la processione dello Spirito Santo.

- Ciò posto, le origini indicate al passivo, senz'altro precedono concettualmente le proprietà anche personali delle Persone procedenti: perché origine al passivo sta a indicare il processo per giungere alla persona costituita dalla proprietà.

- Così pure l'origine all'attivo è concettualmente anteriore alla relazione non personale della persona originante: l'atto nozionale di spirazione, p. es., è concettualmente anteriore alla corrispondente proprietà relativa senza nome [processione], comune al Padre e al Figlio.

[Atti nozionali all'attivo: generazione e comune spirazione]

Atti nozionali al passivo: nascita (anche la nascita è processione) e processione (generico)

Proprietà o relazioni o nozioni: innascibilità, (distintivo)

paternità, (distintivo e costitutivo)

filiazione, (distintivo e costitutivo)

spirazione, (distintivo)

processione (distintivo e costitutivo)

Persone/ipostasi: Padre, Figlio, Spirito Santo]

- La proprietà personale del Padre si può invece considerare in due modi:

- Primo, **come relazione**: e presa così presuppone ancora una volta l'atto nozionale; perché la relazione, in quanto relazione, si fonda sull'atto.

- Secondo, si può considerare **come costitutiva della persona: e allora è necessario che l'atto nozionale presupponga la relazione**, come l'azione presuppone la persona che la compie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 40 a. 4, ad 1 argumentum

Nell'espressione del Maestro delle Sentenze «è Padre perché genera», il termine Padre è usato soltanto in quanto **dice relazione**: non in quanto significa la **persona sussistente**. In questo caso bisognerebbe dire il contrario, che cioè genera perché è Padre.

I^a q. 40 a. 4, ad 2 argumentum

L'obiezione ha valore se si considera la paternità **solo come relazione**: e non come costitutiva della persona.

I^a q. 40 a. 4, ad 3 argumentum

La nascita sta a indicare il processo per giungere alla persona del Figlio: perciò concettualmente essa precede la filiazione, anche se prendiamo quest'ultima come costitutivo della persona del Figlio. Invece la **generazione attiva** sta a indicare il processo che deriva dalla Persona del Padre: per ciò presuppone la **proprietà personale del Padre**.

C) Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

Persone e atti nozionali

Prima parte - Questione 41

Proemio

Continuando l'esposizione, **tratteremo delle persone in rapporto agli atti nozionali.**
E a questo riguardo si pongono sei quesiti:

1. Se alle persone debbano attribuirsi atti nozionali;
2. Se questi atti siano necessari o volontari;
3. Se in forza di tali atti le persone procedano dal nulla o da qualche cosa;
4. Se si debba porre in Dio una potenza relativa agli atti nozionali;
5. Che cosa significhi questa potenza;
6. Se gli atti nozionali possano dare origine a più persone.

ARTICOLO 1:

[Atti nozionali all'attivo: generazione e comune spirazione

Atti nozionali al passivo: nascita (anche la nascita è processione) e processione (generico)

Proprietà o relazioni o nozioni: innascibilità, (distintivo)

paternità, (distintivo e costitutivo)

filiazione, (distintivo e costitutivo)

spirazione, (distintivo)

processione (distintivo e costitutivo)

Persone/ipostasi: Padre, Figlio, Spirito Santo]

VIDETUR che alle persone non debbano attribuirsi atti nozionali.

I^a q. 41 a. 1, arg. 1

Infatti: Insegna **Boezio** che «tutti i predicamenti, eccetto la relazione, quando si trasportano in Dio, si immedesimano con la divina sostanza». Ora l'**azione** è uno dei dieci predicamenti. Se dunque si attribuisce a Dio, deve appartenere all'essenza, non alle nozioni.

I^a q. 41 a. 1, arg. 2

S. Agostino fa osservare che tutto ciò che si attribuisce a Dio, gli si attribuisce o come sostanza o come relazione. Ora ciò che riguarda la sostanza è indicato con gli attributi essenziali: quello invece che riguarda le relazioni vien significato con i nomi delle persone e delle proprietà. Perciò alle persone non si devono attribuire anche gli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 1, arg. 3

L'azione implica sempre la passione come suo corrispettivo. Ma in Dio non si possono ammettere le passioni. Dunque in lui non si devono ammettere degli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 1, SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: «è proprio del Padre generare il Figlio». Ma la generazione è un atto. Perciò in Dio si devono ammettere gli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 1. RESPONDEO:

Tra le persone divine la distinzione deriva dalle origini. Ma queste non si possono esprimere convenientemente che mediante alcuni atti. Quindi per indicare in Dio le relazioni di origine, fu necessario attribuire alle persone gli atti nozionali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 1, ad 1 argumentum

L'origine è sempre indicata da un atto. Ora, a Dio si può attribuire una duplice relazione di origine.

- La prima è quella che viene determinata dalla produzione delle creature: e questa è comune a tutte e tre le persone. Per questo le azioni che si attribuiscono a Dio per indicare la derivazione delle creature, appartengono all'essenza.

- Invece l'altra relazione di origine che troviamo nella divinità si desume dalla derivazione di una persona da un'altra. Gli atti o azioni che indicano questi rapporti di origine si dicono nozionali: perché, come si è detto, le nozioni non sono che i mutui rapporti delle persone.

I^a q. 41 a. 1, ad 2 argumentum

Gli atti nozionali differiscono dalle relazioni delle persone soltanto per il diverso modo di significare, ma in realtà sono la stessa cosa. Tanto è vero che il Maestro delle Sentenze può dire che la generazione e la nascita «sono chiamate in altri termini paternità e filiazione».

- Per bene intendere queste affermazioni si deve tener presente che noi cominciamo a conoscere dal moto l'origine di una cosa da un'altra. Infatti, siccome dal moto una cosa viene tolta dalla sua disposizione naturale, è chiaro che questo proviene da qualche causa. Perciò l'azione, secondo il significato originario del termine, sta a indicare origine del moto: difatti il moto che si riscontra in un soggetto mosso da un altro si chiama passione; ma l'origine di tale moto, in quanto parte da un principio e termina nel soggetto che viene mosso,

si chiama **azione**. Per cui, tolto il moto, l'azione non implica che il rapporto di origine, cioè il procedere da una causa o principio verso qualche cosa che deriva da un principio. **Donde** segue che, non essendovi in Dio moto di sorta, l'azione propria della persona che produce le persone, non è altro che il **rapporto di principio** con le persone che ne derivano. E questi rapporti non sono altro che **le stesse relazioni o nozioni**. Ma di Dio e delle cose puramente intelligibili noi non possiamo parlare se non alla maniera di quelle sensibili, da cui derivano le nostre cognizioni; e nelle quali le azioni e le passioni, perché importano moto, sono altra cosa che le relazioni che da esse sorgono; perciò è stato necessario significare questi rapporti delle persone separatamente come atti e come relazioni. E così si vede come [gli atti nozionali e le relazioni] sono in realtà la stessa cosa, e differiscono soltanto nel modo di significare.

I^a q. 41 a. 1, ad 3 argumentum

L'**azione** implica [come correlativo] la **passione** soltanto in quanto è origine di un moto; **ma** in questo senso non ha luogo nelle divine persone. **Quindi in queste non si ammette passività alcuna**, altro che nel senso grammaticale, cioè quanto al **modo di esprimersi**; del Padre, p. es., usiamo dire che genera [all'attivo], mentre attribuiamo al Figlio di essere generato [al passivo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli **atti nozionali** siano **volontari**.

I^a q. 41 a. 2, arg. 1

Infatti: **S. Ilario** insegna che «il Padre generò il Figlio senza esservi costretto da naturale necessità».

I^a q. 41 a. 2, arg. 2

Così **l'Apostolo, Colossesi, 1, 13**: «ci ha trasportati nel regno del Figlio dell'amor suo». Ora, l'amore appartiene alla volontà. Perciò il Figlio fu generato dal Padre volontariamente.

I^a q. 41 a. 2, arg. 3

Nulla vi è di più volontario dell'amore. Ma lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio come Amore. Dunque procede dalla [loro libera] volontà.

I^a q. 41 a. 2, arg. 4

Il Figlio procede intellettualmente come Verbo. Ma ogni verbo procede dalla libera volontà di chi lo dice o esprime. Perciò il Figlio procede dal Padre per volontà, non per natura.

I^a q. 41 a. 2, arg. 5

Ciò che non è volontario è necessario. Se dunque il Padre non generasse il Figlio di sua volontà, si dovrebbe dire che lo genera per **necessità**, contro quello che insegna S. Agostino.

I^a q. 41 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «il Padre generò il Figlio né per sua volontà né per necessità».

I^a q. 41 a. 2. RESPONDEO:

L'affermazione: una cosa è, oppure avviene, **voluntate** [volontariamente], si può intendere in due modi:

- **Primo**, nel senso che l'ablativo [**voluntate**] stia a indicare solo una **concomitanza**: così io potrei dire che sono uomo di mia volontà, perché cioè **voglio essere uomo**. In tal senso si può affermare che il Padre volontariamente genera il Figlio, come volontariamente è Dio; perché egli vuole essere Dio e vuole generare il Figlio.

- **Secondo**, nel senso che l'ablativo stia a indicare un **rapporto di causa**: come quando diciamo che l'artefice opera per volontà sua, perché questa è la causa che lo muove ad agire. In questo senso si deve dire che il Padre non genera il Figlio volontariamente; mentre invece **volontariamente ha prodotto le creature**. Perciò si legge in S. Ilario: «Se alcuno dirà che il Figlio fu fatto da Dio volontariamente come una creatura qualsiasi, sia anatema».

Il motivo di ciò sta nel fatto che la volontà e la natura nel causare presentano questa differenza, che la natura è determinata ad un unico effetto; mentre la volontà non è determinata. E si comprende bene, perché l'effetto corrisponde esattamente alla forma in forza della quale ogni cosa agisce. Ora, è chiaro che qualsiasi cosa non ha che una sola forma naturale, quella cioè che le dà l'esistenza: quindi produce un effetto identico a se medesima. La forma invece per cui agisce la volontà non è una sola, ma sono molte, quanti sono cioè gli oggetti dell'intelligenza. Quindi ciò che deriva come effetto dalla volontà, non ha la stessa natura della causa, ma ha quella natura che la causa ha inteso di dargli. Concludendo, **la volontà** è il principio [o la causa] di quelle cose che potrebbero essere anche diversamente da come sono; **la natura** invece è la causa di quelle che non possono essere altro che come sono.

Ora ripugna che la natura divina possa essere diversamente da come è, mentre ciò è proprio delle creature: perché Dio è l'essere intrinsecamente necessario, la creatura invece è stata creata dal nulla. E per questo che gli **Ariani**, volendo giungere a provare che anche il Figlio è una creatura, dicevano che il Padre ha generato il Figlio volontariamente, dando al termine volontà il significato di causa. Noi invece dobbiamo dire che il Padre generò il Figlio **non per volontà, ma per natura**. Quindi S. Ilario afferma: «La volontà di Dio ha dato l'essere a tutte le creature, ma la perfetta nascita da una sostanza impassibile e innascibile ha dato al Figlio la natura. Tutte le altre cose infatti furono create quali Dio le ha volute; il Figlio invece, nato da Dio, è tale quale è Dio stesso».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 2, ad 1 argumentum

Il testo [di S. Ilario] è contro coloro che dalla generazione del Figlio volevano esclusa anche la volontà concomitante, dicendo che il Padre ha generato il Figlio senza che egli avesse la volontà di generarlo; come capita a noi uomini di subire contro voglia tante cose, p. es., la morte, la vecchiaia e altre miserie del genere. Ciò risulta chiaramente dal contesto. Infatti vi si legge: «Il Padre non ha generato il Figlio senza volerlo, o come forzato o spinto da una necessità naturale contro la sua volontà».

I^a q. 41 a. 2, ad 2 argumentum

L'Apostolo chiama Cristo «Figlio dell'amore del Padre» perché è immensamente amato dal Padre: non perché l'amore sia il principio della generazione del Figlio.

I^a q. 41 a. 2, ad 3 argumentum

Anche la volontà, considerata come una natura, vuole alcune cose naturalmente; la volontà umana, p. es., tende naturalmente alla felicità. Così pure Dio per natura vuole ed ama se stesso. Ma già abbiamo visto che circa le altre cose la sua volontà è in qualche modo indifferente a volerle come a non volerle. Ora, lo Spirito Santo procede come Amore, in quanto Dio ama se stesso. Quindi **procede per natura**, quantunque derivi per una processione di ordine volitivo.

I^a q. 41 a. 2, ad 4 argumentum

Negli stessi principii razionali è necessario risalire ai primi principi che sono conosciuti [immediatamente] per natura. Ora, **Dio per natura intende se stesso**. Quindi la concezione del Verbo divino è naturale.

I^a q. 41 a. 2, ad 5 argumentum

Una cosa si dice necessaria o per un motivo intrinseco, o per qualche motivo estrinseco.

- Il **motivo estrinseco** può intervenire in due maniere:

+ **Primo, come causa efficiente e cogente**; e in questo caso necessario ha il valore di violento.

+ **Secondo, come causa finale**: si dice, p. es., che una cosa è necessaria in ordine al fine, quando senza di essa il fine o non può essere raggiunto affatto, o [non può essere raggiunto] pienamente. In nessuno di questi due ultimi modi la generazione divina è necessaria: perché **Dio non è ordinato ad un fine, e neppure può essere sottoposto a una coercizione**.

- Necessario invece per un **motivo intrinseco è ciò che non può non essere**. E in questo senso è necessaria l'esistenza di Dio. E allo stesso modo è necessario che il Padre generi il Figlio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli atti nozionali producano dal nulla.

I^a q. 41 a. 3, arg. 1

Infatti:

A) Se il Padre genera il Figlio da qualcosa, o lo genera traendolo da se stesso o da qualche cos'altro. Se lo trae da qualche altra cosa, siccome gli elementi che servono alla generazione di una cosa rimangono inclusi in essa, ne segue che nel Figlio ci sarà qualcosa di estraneo al Padre. E questo è escluso da **S. Ilario** quando dice che «in essi non vi è nulla di diverso o di estraneo».

B) Se invece il Padre trae il Figlio da se medesimo, siccome quello da cui una cosa è tratta, qualora sia un soggetto che rimane a generazione avvenuta acquista gli stessi attributi della cosa che viene generata, diciamo, p. es., che l'uomo è bianco, perché l'uomo dopo di essere diventato bianco, rimane uomo; ne segue:

- o che il Padre perisce una volta generato il Figlio,

- oppure che il Padre è il Figlio; il che è falso. Dunque il Padre non genera il Figlio da qualcosa, ma dal nulla.

I^a q. 41 a. 3, arg. 2

Ciò da cui una cosa è generata è causa [o principio] della cosa stessa. Se dunque il Padre genera il Figlio dalla propria essenza o natura, questa sarà la causa del Figlio. Non ne sarà però la causa materiale, poiché in Dio non c'è materia. Dunque ne sarà la **causa efficiente**, come lo è il generante del generato. E allora ne seguirebbe che l'essenza dovrebbe generare: cosa questa che fu già rigettata come falsa.

I^a q. 41 a. 3, arg. 3

S. Agostino dice che le tre Persone non derivano da un'unica essenza, perché l'essenza non è altra cosa che la persona. Ma la persona del Figlio non è diversa dall'essenza del Padre. Perciò il Figlio non deriva dall'essenza del Padre.

I^a q. 41 a. 3, arg. 4

Ogni creatura viene prodotta dal nulla. Ora il Figlio nelle Scritture è detto creatura. Infatti così parla di se stessa la Sapienza generata, **Siracide, 24,5**: «Io uscii dalla bocca dell'Altissimo primogenita avanti ad ogni creatura.» E poco dopo aggiunge: «Da principio e prima dei secoli io fui creata». Dunque il Figlio non è tratto da qualche cosa, ma dal nulla. - E la stessa difficoltà si potrebbe fare per lo Spirito Santo, poiché sta scritto, **Zaccaria, 12, 1**: «Dice il Signore che ha steso i cieli e dà i suoi fondamenti alla terra e ha creato nell'uomo il suo spirito». E altrove, **Amos, 4, 13**: «Io che formo i monti e creo lo spirito».

I^a q. 41 a. 3. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino** che «**Dio Padre dalla propria natura, senza principio, ha generato il Figlio uguale a se stesso**».

I^a q. 41 a. 3. RESPONDEO:

Il Figlio non è tratto dal nulla, ma dalla sostanza del Padre. Infatti si è già dimostrato che in Dio c'è una vera e propria paternità, filiazione e nascita [q.27, a.2; q.33, a.2, ad 3 e 4,a.3]. Ma tra la vera generazione, in forza della quale uno procede come figlio, e il facimento esiste questa differenza, che il facitore produce da una materia a lui esterna; l'artigiano, p. es., produce una panca dal legno; invece l'uomo [e chiunque genera] produce il figlio da sé medesimo. Ora, come l'artigiano produce i suoi manufatti dalla materia, così Dio, come si spiegherà in seguito, produce le cose dal nulla: non già che il nulla passi a far parte della sostanza delle cose, ma nel senso che Dio produce tutta la sostanza delle cose, senza presupporre nulla. Se dunque il **Figlio** procedesse dal Padre come tratto **dal nulla**, allora egli starebbe al Padre come sta all'artigiano un manufatto qualsiasi: il quale evidentemente non si può chiamare figlio in senso proprio, ma soltanto per una lontana analogia. Ne viene quindi che se il Figlio di Dio procedesse dal Padre come fatto dal nulla, **non ne sarebbe veramente e propriamente il Figlio**. Si andrebbe allora contro la Scrittura che dice **1Giovanni, 5, 20**: «**affinché siamo nel vero suo Figliuolo Gesù Cristo**». Perciò il vero Figlio di Dio non procede dal nulla, e non è fatto, ma è soltanto generato.

E quando **alcuni esseri creati dal nulla sono detti figli di Dio**, abbiamo **un'espressione analogica**, che deriva da una certa loro somiglianza col vero Figlio. Perciò, in quanto egli è **l'unico vero e naturale Figlio di Dio, è detto unigenito**, come si legge nel santo Vangelo, **Giovanni, 1, 18**: «**l'unigenito, che è in seno al Padre, ce l'ha fatto conoscere**». È chiamato invece primogenito con **un'espressione analogica**, in quanto altri esseri sono detti **figli adottivi**, per la somiglianza che hanno con lui, secondo il detto di **S. Paolo, Romani, 8, 29**: «**Quelli che egli ha preconosciuti, li ha predestinati ad essere conformi all'immagine del suo Figlio, si dà essere lui primogenito tra molti fratelli**».

Rimane quindi stabilito che il Figlio di Dio è generato dalla sostanza del Padre, però ben altrimenti da come è generato un figlio dall'uomo. Perché nel figlio passa soltanto una parte della sostanza dell'uomo che genera, mentre la sostanza divina non può essere divisa in parti. Quindi è necessario che **il Padre generando il Figlio gli abbia trasfusa, non una parte, ma tutta la sua natura**, restando, come si è spiegato, **la sola distinzione di origine**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 3, ad 1 argumentum

Quando si dice che il Figlio è nato dal Padre, la preposizione **de** [**da** o **di**] indica il **principio consostanziale generante**, non il principio [o la causa] materiale. Infatti, ciò che viene tratto da una materia preesistente viene prodotto mediante la **trasmutazione del soggetto preesistente da una forma ad un'altra**. Ora, **l'essenza divina non è soggetta a mutazioni, e non è suscettibile di altre forme**.

I^a q. 41 a. 3, ad 2 argumentum

L'espressione: **Il Figlio è generato dall'essenza del Padre**, starebbe a indicare:

1) secondo **il Maestro delle Sentenze**, un rapporto come di causa efficiente; e spiega: «il Figlio è generato dall'essenza del Padre, cioè dal Padre essenza»; perché anche **S. Agostino** osserva: «quando dico dal Padre essenza, è come se dicessi con più forza, dall'essenza del Padre».

2) - Però tale spiegazione non sembra che basti a giustificare quella proposizione. Possiamo benissimo dire infatti che **le creature sono da Dio essenza**, ma non possiamo dire che **sono dall'essenza di Dio**.

3) - Quindi si può spiegare in un altro modo, cioè che la preposizione **de** indica sempre **consostanzialità**. Ed è per questo che non diciamo che la casa è de [cioè dalla sostanza del] costruttore perché questi **non ne è la causa, consostanziale**. Quando invece una cosa si presenta come principio consostanziale di qualche altro essere, si può sempre dire che quest'ultimo è **di, o da, essa**: e ciò vale sia che si tratti:

- + **di un principio attivo**, diciamo infatti che il figlio è dal padre,

- + sia che si tratti della **causa materiale**, p. es., si dice che il coltello è di ferro;

- + sia che si tratti della **causa formale**, almeno trattandosi di forme sussistenti e non dipendenti da altro; difatti possiamo dire di un dato angelo che è di natura intellettuale.

Proprio in quest'ultimo modo diciamo che **il Figlio è generato dall'essenza del Padre; perché l'essenza del Padre, comunicata al Figlio per generazione, è in questo sussistente**.

I^a q. 41 a. 3, ad 3 argumentum

Quando si dice che il Figlio è generato dall'essenza del Padre, [col termine Padre] si aggiunge qualche cosa che serve a salvare la distinzione. Ma quando si dice che le tre Persone derivano dall'essenza divina non si aggiunge nulla che possa salvare la distinzione [tra le persone e l'essenza], indicata dalla preposizione da. Perciò il paragone non regge.

I^a q. 41 a. 3, ad 4 argumentum

Le espressioni che parlano di **sapienza creata**, si possono riferire non alla Sapienza che è il Figlio di Dio, ma alla **sapienza creata che Dio comunica alle creature**; p. es., in questo passo: **Siracide, 1, 9-10**: «Egli la creò» cioè la sapienza «nello Spirito Santo e la effuse sopra tutte le sue opere». E non è impossibile che nello stesso brano la Scrittura parli della Sapienza generata e di quella creata: **perché la sapienza creata è una partecipazione di quella increata**.

- Oppure, si può riferire alla **natura creata assunta dal Figlio**; così l'espressione: «da principio e prima dei secoli ero stata creata», avrebbe questo senso: **era stata prevista la mia unione con la creatura**.

- Oppure, con i due termini creata e generata attribuiti alla Sapienza ci viene insinuato il modo della generazione divina. Nella generazione infatti l'essere che vien generato ci mostra la sua perfezione ricevendo la stessa natura del generante; nella creazione invece abbiamo l'immutabilità di colui che crea, ma la creatura non riceve la natura del suo creatore. Perciò **il Figlio si dice simultaneamente creato e generato**, per indicare con la creazione l'immutabilità del Padre, e con la generazione l'unità di natura del Padre e del Figlio. Così **S. Ilario** ha commentato questo testo della Scrittura.

- Gli altri testi riferiti non parlano dello Spirito Santo, ma dello **spirito creato**, che alcune volte indica il **vento** o l'**aria**, altre volte il **fiato**, e talora anche l'**anima** o qualsiasi altra **sostanza invisibile**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che in Dio non esista una **potenza relativa** agli atti nozionali.

*[Essendovi in Dio la generazione e l'aspirazione, deve esserci pure il principio, ossia la **potenza a tali atti**. Però tale potenza non è passiva ma attiva per rispetto alla processione delle persone le quali in conseguenza debbano dirsi **possibili di quella possibilità che è inclusa nel concetto di necessario**.]*

I^a q. 41 a. 4, arg. 1

Infatti: Ogni potenza o è attiva o è passiva. Ma qui non ci può essere né l'una né l'altra: infatti, come si è dimostrato, la potenza passiva in Dio non ci può essere; e quella attiva non può appartenere ad una persona per rispetto ad un'altra, perché le persone divine non sono **fatte**, come già si è visto. Dunque in Dio non c'è una potenza relativa agli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 4, arg. 2

Si parla di **potenza in relazione a un possibile**. Ma le persone divine non sono tra le cose possibili, bensì tra quelle necessarie. Perciò rispetto agli atti nozionali, che danno origine alle Persone, non si deve parlare di potenza in Dio.

I^a q. 41 a. 4, arg. 3

Il Figlio procede come **Verbo**, che è **concezione dell'intelletto**; lo Spirito Santo procede come **Amore**, che **appartiene alla volontà**. Ma in Dio **la potenza riguarda gli effetti che produce, e non l'intendere e il volere**, come si è detto *[q.25, a.1, ad 3 e 4]*. Dunque in Dio non si può ammettere una potenza per gli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino dice: «Se Dio Padre non ha potuto generare un Figlio uguale a sé, dov'è la sua onnipotenza?». Vi è dunque in Dio una potenza per gli atti nozionali.

I^a q. 41 a. 4. RESPONDEO:

Come si pongono in Dio gli atti nozionali, così si deve ammettere in lui una potenza che li riguardi, poiché **la potenza non è altro che il principio di un atto**. Ora, siccome il Padre è concepito da noi come principio della generazione, e il Padre e il Figlio come principio della spirazione, **è necessario attribuire al Padre la potenza di generare, e al Padre e al Figlio quella di spirare**. Infatti la potenza di generare non è altro che ciò per cui il generante genera. Ora, ogni generante genera in forza di una facoltà adeguata. Quindi in chi genera bisogna ammettere la potenza di generare, e in chi spira la potenza di spirare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 4, ad 1 argumentum

Dagli atti nozionali nessuna persona divina procede **per via di facimento**; perciò anche **la potenza relativa** ad atti nozionali si può ammettere in Dio soltanto rispetto **a persona procedente, non a persona fatta**.

I^a q. 41 a. 4, ad 2 argumentum

Il possibile che è opposto a necessario accompagna la **potenza passiva** che in Dio non esiste. Perciò in Dio non vi è nulla di possibile in codesto senso: vi si trova invece il possibile che è incluso nel necessario. E in questo senso, **come diciamo che è possibile l'esistenza di Dio, così è possibile la generazione del Figlio**.

I^a q. 41 a. 4, ad 3 argumentum

Potenza sta a indicare principio. Un principio poi implica distinzione dalla cosa principiante. Ora, tra le cose che si attribuiscono a Dio vi è una duplice **distinzione**: quella **reale** e quella di sola **ragione**.

- Dio si **distingue realmente ed essenzialmente** dalle cose di cui egli è principio per **creazione**; allo stesso modo una persona si distingue realmente dall'altra di cui essa è principio per un atto nozionale.

- **L'azione invece in Dio** si distingue dall'agente solo per una **distinzione di ragione**: altrimenti in Dio l'azione sarebbe un accidente.

Perciò rispetto a quelle azioni che determinano la derivazione di cose essenzialmente o personalmente distinte da Dio, si può attribuire a Dio la **potenza nel suo vero concetto di principio [o di causa]**.

Quindi come si pone in Dio la **potenza di creare**, così possiamo ammettere la **potenza di generare** e di **spirare**. Invece **l'intendere** e il **volere** non sono azioni che indichino derivazione di qualche cosa, che sia distinta da Dio essenzialmente o personalmente. Perciò rispetto a questi atti non può sussistere in Dio l'attributo di potenza, a prescindere dal nostro modo di capire e di esprimerci. Infatti noi esprimiamo anche in Dio con termini diversi l'intendere e l'intelletto, mentre l'intendere stesso di Dio si identifica con l'essenza divina, che non ha principio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la potenza di generare e di spirare stia a indicare una relazione, e non l'essenza divina.

*[Dato il divergente parere dei Dottori circa la potenza generativa e spirativa, se cioè si identifichi con l'essenza oppure con la relazione, l'articolo si propone di rispondere al quesito: se la potenza generativa in Dio sia attributo essenziale o nozionale. In definitiva, dopo di aver analizzato i dati della rivelazione divina (Padre, Figlio e Spirito Santo sono tre e una cosa sola), mediante i concetti di **persona**, di **natura**, di **relazione**, di **origine** e di **atto nozionale**, ci accorgiamo che le reciproche concordanze od opposizioni di questi termini si polarizzano attorno ai due irriducibili concetti di **sostanza** o natura e di **relazione**. Ecco allora che gli Scolastici si sono posti il problema: a quale di queste due categorie appartengono gli altri elementi di cui si serve la teologia trinitaria? Abbiamo visto che la **persona si identifica con la relazione** (q.29, a.4), che **le origini si risolvono negli atti nozionali e quindi nelle relazioni** (q.21, a.1). Ma la **potenza relativa** a questi atti nozionali possiamo senz'altro polarizzarla sulla relazione? Non sarà invece più giusto considerarla come un elemento essenziale? Ecco il quesito che viene affrontato in questo articolo 5. San Tommaso nelle Sentenze si era contentato di stabilire tale potenza in una posizione intermedia tra l'essenza e la relazione. In seguito egli comprese che bisognava insistere di più nel mettere in primo piano l'essenza, ovvero la sostanza.]*

[Atti nozionali all'attivo: generazione e comune spirazione]

Atti nozionali al passivo: nascita (anche la nascita è processione) e processione (generico)

Proprietà o relazioni o nozioni: innascibilità, (distintivo)

***paternità**, (distintivo **e costitutivo**)*

filiazione, (distintivo e costitutivo)

spirazione, (distintivo)

processione (distintivo e costitutivo)

Persone/ipostasi: Padre, Figlio, Spirito Santo]

I^a q. 41 a. 5, arg. 1

Infatti Potenza significa causa o principio, come apparisce dalla sua stessa definizione: giacché la potenza attiva, come dice Aristotele, è il principio dell'operazione. Ora in Dio si trova che il principio riguardante le persone è nozionale. Perciò in Dio la potenza [di generare] indica una relazione e non l'essenza.

I^a q. 41 a. 5, arg. 2

In Dio non c'è differenza tra il poter [agire] e l'agire. Ma la generazione in Dio sta a indicare la relazione. Dunque anche la potenza di generare [indica la relazione].

I^a q. 41 a. 5, arg. 3

Gli attributi divini che indicano l'essenza sono comuni alle tre Persone. Ora la **potenza di generare** non è comune alle tre Persone, essendo propria del Padre. Quindi essa **non significa l'essenza**.

I^a q. 41 a. 5. SED CONTRA:

Dio può generare il Figlio, allo stesso modo che lo vuole. Ma la volontà di generare sta a indicare l'essenza. **Quindi anche la potenza di generare significa l'essenza.**

I^a q. 41 a. 5. RESPONDEO:

Alcuni dissero che la potenza generativa in Dio sta a indicare una relazione. Ma questo è impossibile. Infatti in qualsiasi agente **si chiama propriamente potenza, il principio per cui esso agisce**. Ora, chiunque con la propria azione produce una cosa, la produce simile a se stesso, determinandola secondo la forma di cui si serve per agire: l'uomo generato, p. es., è simile al generante nella natura umana, in virtù della quale il padre ha potuto generare un uomo. Quindi sarà potenza generativa in un generante quell'elemento in cui si riscontra la somiglianza del generato con il generante. Ora, il Figlio di Dio somiglia al Padre generante nella natura divina. **Quindi la natura divina del Padre è in lui potenza generativa**. Per questo **S. Ilario** dice: «La nascita di Dio non può non ritenere quella natura dalla quale proviene; giacché **ciò che non trae la propria sostanza da altri che da Dio non può essere altra cosa che Dio**».

Perciò col **Maestro delle Sentenze** bisogna dire che **la potenza generativa designa principalmente la divina essenza; non la sola relazione**.

- E designa **l'essenza non** in quanto essa **si identifica con la relazione**, come se le indicasse tutte e due alla pari. Infatti, sebbene la paternità si presenti come forma del Padre, tuttavia essendone la proprietà personale, sta alla persona del Padre come la forma individuale sta a un individuo creato. Ora, nelle creature **la forma individuale [Mario]** costituisce la **persona generante**, e non il **principio [uomo]** per cui essa genera: altrimenti Socrate genererebbe un altro Socrate. **Perciò la paternità non si può concepire come il principio per cui il Padre genera**, ma solo come costitutivo della persona che genera: che **altrimenti il Padre genererebbe un altro Padre**. Ma ciò per cui il Padre genera è la natura divina, perché in essa il Figlio a lui somiglia. Per questo il **Damasceno** dice che **la generazione è «opera della natura»**, **non che la natura sia il generante, ma è il principio in forza del quale il generante genera**. Perciò la potentia generandi nel caso diretto sta a indicare la natura divina, e solo nel caso obliquo la relazione.

[Forma individuale/ipostasi (Mario) >> Persona generante

In Dio >> Padre

Principio(uomo/forma/natura)>>Forza per cui il generante genera

In Dio >> Essenza/Sostanza Divina]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 5, ad 1 argumentum

La **potenza** non **indica** la relazione stessa di principio, altrimenti sarebbe nella categoria di relazione; ma indica ciò che forma il principio; non il principio che corrisponde al soggetto che agisce, ma il principio che è **la virtù per cui l'agente agisce**. Ora, l'agente è distinto dalla cosa prodotta, e il generante dal generato; mentre **ciò per cui il generante genera è comune al generato e al generante**; e tanto più è comune quanto più perfetta è la generazione. E siccome **la divina generazione è perfettissima**, ciò per cui il generante genera è talmente comune al generato e al generante, da essere non solo specificamente, come avviene nelle creature, ma anche numericamente identico. Dunque affermando che **l'essenza divina è il principio in forza del quale il generante genera**, non ne segue nell'essenza divina una distinzione, ne seguirebbe invece se si dicesse che l'essenza divina genera.

I^a q. 41 a. 5, ad 2 argumentum

In Dio la **potenza generativa** si identifica realmente con **la generazione**, come realmente si identifica **l'essenza divina** con **la generazione** e con **la paternità**, non si identifica però concettualmente.

I^a q. 41 a. 5, ad 3 argumentum

Nell'espressione, **potenza di generare**, con il caso diretto è indicata la potenza, e con quello in obliquo la generazione; come se si nominasse l'essenza del Padre. Quindi, se si guarda all'essenza che è così indicata, **la potenza di generare è comune alle tre persone**; se invece si considera **la nozione** [indirettamente] specificata, allora **è propria della persona dal Padre**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che gli atti nozionali possano dare origine a più persone, in modo da avere in Dio più persone generate o spirate.

I^a q. 41 a. 6, arg. 1

Infatti: **Chiunque ha la potenza di generare può generare. Ma il Figlio ha questa potenza. Quindi anch'egli può generare; non se stesso, evidentemente; quindi un altro Figlio.** Perciò in Dio ci possono essere più Figli.

I^a q. 41 a. 6, arg. 2

S. Agostino dice: «**Il Figlio non ha generato un Creatore. Non già perché gli mancasse la potenza; ma perché non era conveniente**».

I^a q. 41 a. 6, arg. 3

La potenza generativa di Dio Padre è più grande di quella dell'uomo. Ma l'uomo può generare molti figli. Dunque anche Dio: tanto più che con la generazione del Figlio non è diminuita la potenza generativa del Padre.

I^a q. 41 a. 6. SED CONTRA:

In Dio non c'è differenza tra il potere e l'essere. Se dunque in Dio vi potessero essere più Figli, vi sarebbero di fatto. E così le Persone sarebbero più di tre: ma questa è un'eresia.

I^a q. 41 a. 6. RESPONDEO:

Come dice **S. Atanasio**, in Dio c'è «un solo Padre, un solo Figlio, un solo Spirito Santo». Di questo si possono portare quattro ragioni:

- La **prima** è tratta dalle **relazioni**, che, sole, distinguono le persone. Essendo infatti le persone divine le stesse relazioni sussistenti, non potrebbero esserci in Dio più Padri o più Figli, senza che vi fossero più paternità o più filiazioni. Ora ciò non potrebbe avvenire se non per una distinzione di ordine materiale: infatti le forme di un'unica specie si moltiplicano soltanto perché si uniscono alla materia, ma questa in Dio non c'è. Perciò in Dio non ci può essere che una sola filiazione sussistente; come non ci sarebbe che un'unica bianchezza, se questa fosse sussistente.

- La **seconda** ragione è ricavata dalla **natura delle processioni**. Dio infatti intende e vuole tutte le cose con un unico e semplice atto. Perciò non ci può essere che un'unica persona procedente come verbo, e questa è il Figlio; ed una sola che procede come amore, ed è lo Spirito Santo.

- La **terza** ragione si desume dalla **maniera del procedere**. Poiché le persone, come si è detto, procedono per processione naturale: e la natura è determinata a un unico effetto.

- La **quarta** ragione è tratta dalla **perfezione delle persone** divine. Infatti il Figlio è perfetto appunto perché in lui si contiene tutta la filiazione divina, e perché il Figlio è uno solo. Lo stesso si dica delle altre persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 41 a. 6, ad 1 argumentum

Si deve senz'altro concedere che il Figlio ha la stessa potenza che ha il Padre; tuttavia non si può ammettere che egli abbia la potenza generandi [di generare o di essere generato], se generandi si prende come **gerundio del verbo attivo [?]**, in modo da significare che il Figlio ha la potenza per generare. Allo stesso modo, l'essere del Padre è identico a quello del Figlio, e tuttavia non si può dire che il Figlio sia il Padre, per l'aggiunta del termine personale. Però se **generandi** si considera come **gerundivo**, nel Figlio esiste la potentia generandi, cioè la possibilità di essere generato. Lo stesso si dica se **generandi** è preso come **gerundivo impersonale**, e allora l'espressione potentia generandi [attribuita al Figlio] avrebbe il significato di potenza generativa, mediante la quale da parte di qualche persona si genera.

I^a q. 41 a. 6, ad 2 argumentum

Con quelle parole S. Agostino non vuol dire che il Figlio possa generare un altro Figlio, ma soltanto che **se egli non genera, ciò non proviene da impotenza**, come si dirà in seguito.

I^a q. 41 a. 6, ad 3 argumentum

L'immaterialità e la perfezione di Dio richiedono che in lui non vi possano essere più Figli come abbiamo spiegato. Perciò non proviene dalla potenza limitata del Padre nel generare, che non vi siano più Figli.

[Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >](#)

Uguaglianza e somiglianza delle Persone divine

Prima parte - Questione 42

Proemio

Infine rimane da confrontare tra loro le persone divine. Primo, parleremo della loro uguaglianza e somiglianza; secondo, delle loro missioni. Riguardo alla prima questione si pongono sei quesiti:

- [1. Se l'uguaglianza abbia luogo tra le persone divine;](#)
- [2. Se la persona che procede sia uguale in eternità a quella da cui procede;](#)
- [3. Se tra le persone divine vi sia un ordine;](#)
- [4. Se le persone divine siano uguali in grandezza;](#)
- [5. Se siano una nell'altra;](#)
- [6. Se siano uguali in potenza.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che tra le persone divine non vi sia **uguaglianza**.

I^a q. 42 a. 1, arg. 1

Infatti: Come dice il **Filosofo**, l'uguaglianza si desume dal concordare nella quantità. Ora, tra le persone divine non c'è né la quantità continua intrinseca, chiamata **estensione**; né la quantità continua estrinseca, cioè il **luogo e il tempo**. E non c'è neppure tra loro l'uguaglianza nella quantità discreta, perché **due persone** sono più di una. Quindi alle persone divine non conviene l'uguaglianza.

I^a q. 41 a. 1, arg. 2

Le persone divine, come si è detto, sono tutte di una stessa e identica essenza. Ora, l'essenza viene significata come una forma. Ma il concordare nella stessa forma non produce uguaglianza, ma solo somiglianza. Dunque tra le persone divine c'è somiglianza, ma non uguaglianza.

I^a q. 42 a. 1, arg. 3

Le cose tra cui c'è uguaglianza sono uguali tra loro; infatti l'uguale si dice uguale all'uguale. Ma le persone divine non possono dirsi uguali l'una all'altra. Perché, come dice S. Agostino, "se l'immagine riproduce esattamente e perfettamente l'oggetto di cui è immagine, essa si adegua all'oggetto, non questo si adegua ad essa". Ora, il Figlio è immagine del Padre, perciò questi non è uguale al Figlio. Dunque tra le persone divine non c'è uguaglianza.

I^a q. 42 a. 1, arg. 4

L'uguaglianza è una relazione. Ma nessuna relazione è comune alle persone divine: perché esse si distinguono tra loro appunto per le relazioni. Dunque alle persone divine non può convenire l'uguaglianza.

I^a q. 42 a. 1, SED CONTRA:

È detto nel **Simbolo Atanasiano** che "le tre persone sono coeterni e uguali tra loro".

[...La fede cattolica è questa: che veneriamo un unico Dio nella Trinità e la Trinità nell'unità. Senza confondere le persone, e senza separare la sostanza. Una è infatti la persona del Padre, altra quella del Figlio, ed altra quella dello Spirito Santo. Ma Padre, Figlio e Spirito Santo sono una sola divinità, con uguale gloria e coeterna maestà. Quale è il Padre, tale è il Figlio, tale lo Spirito Santo. Increato il Padre, increato il Figlio, increato lo Spirito Santo. Immenso il Padre, immenso il Figlio, immenso lo Spirito Santo. Eterno il Padre, eterno il Figlio, eterno lo Spirito Santo. E tuttavia non vi sono tre eterni, ma un solo eterno. Come pure non vi sono tre increati, né tre immensi, ma un solo increato e un solo immenso. Similmente è onnipotente il Padre, onnipotente il Figlio, onnipotente lo Spirito Santo. E tuttavia non vi sono tre onnipotenti, ma un solo onnipotente. Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito Santo è Dio. E tuttavia non vi sono tre Dei, ma un solo Dio. Signore è il Padre, Signore è il Figlio, Signore è lo Spirito Santo. E tuttavia non vi sono tre Signori, ma un solo Signore. Poiché come la verità cristiana ci obbliga a confessare che ciascuna persona è singolarmente Dio e Signore: così la religione cattolica ci proibisce di parlare di tre Dei o Signori. Il Padre non è stato fatto da alcuno: né creato, né generato. Il Figlio è dal solo Padre: non fatto, né creato, ma generato. Lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio: non fatto, né creato, né generato, ma da essi procedente. Vi è dunque un solo Padre, non tre Padri; un solo Figlio, non tre Figli; un solo Spirito Santo, non tre Spiriti Santi. E in questa Trinità non v'è nulla che sia prima o dopo, nulla di maggiore o minore: ma tutte e tre le persone sono l'una all'altra coeterni e coeguali. Cosicché in tutto, come già detto prima, va venerata l'unità nella Trinità e la Trinità nell'unità...]

I^a q. 42 a. 1. RESPONDEO:

È necessario ammettere che tra le persone divine c'è uguaglianza. Infatti, secondo il **Filosofo**, si ha il concetto di uguale escludendo il più e il meno. Ora, non possiamo ammettere che tra le persone divine ci sia il più e il meno: perché, come dice **Boezio** "sono costretti a riconoscere delle discrepanze" nella divinità "coloro che ammettono in Dio il più e il meno, come gli Ariani, i quali con lo stabilire dei gradi distruggono la Trinità e la riducono a una pluralità".

È il motivo è questo, che le cose disuguali non possono avere un'unica quantità. Ora, la quantità in Dio non è altro che la sua essenza. Donde segue che se nelle persone divine ci fosse qualche disuguaglianza, non potrebbero avere un'unica essenza: e così le tre persone non sarebbero un Dio solo, il che è inammissibile. Perciò bisogna ammettere l'uguaglianza tra le divine persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 1, ad 1 argumentum

Ci sono due specie di quantità:

- La prima è quella di mole, o di **estensione**, che, essendo propria delle cose corporee, non si può trovare in Dio.

- L'altra è la **quantità di intensità**, che si desume dal grado di **perfezione della natura o della forma**: si parla di questa quantità quando un corpo si dice più o meno caldo, per indicare che più o meno perfettamente partecipa del calore.

+ La **grandezza** di questa quantità intensiva si desume, in primo luogo, dalla sua radice, cioè dalla **perfezione della natura o forma**: e in questo senso si può parlare di grandezza spirituale, come si parla di grande calore a motivo della sua intensità e perfezione. In tal senso **S. Agostino** dice che "tra le cose che sono grandi senza essere estese, è più grande quella che è migliore": infatti diciamo che è migliore ciò che è più perfetto. *[perfezione]*

+ In secondo luogo si desume dagli **effetti della forma**.

* **Il primo effetto della forma è l'essere**: giacché ogni cosa ha l'essere dalla propria forma. L'altro effetto è l'operazione: giacché ogni agente agisce in forza della propria forma. Perciò la misura quantitativa dell'intensità si desume e dall'essere e dall'operazione: dall'essere in quanto **le cose di natura più perfetta sono anche più durature**; *[eternità]*

* dall'**operazione**, in quanto **le cose di natura più perfetta sono anche più capaci di agire**. *[potenza]*

Perciò, come dice S. Agostino, **l'uguaglianza tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo** "sta in questo, che nessuno di loro precede l'altro nell'**eternità**, o lo sorpassa nella **grandezza** [perfezione], o lo supera nella **potenza**".

I^a q. 42 a. 1, ad 2 argumentum

Dove l'**uguaglianza** si desume dalla quantità di intensità, essa **include la somiglianza** e vi aggiunge in più **l'esclusione di una preminenza**. Infatti le cose che hanno la stessa forma si possono bensì dire simili, anche se la partecipano in grado differente; l'aria, p. es., può dirsi simile al fuoco nel calore: però non si possono dire uguali se una partecipa la forma più perfettamente dell'altra. Ora, il Padre e il Figlio non solo hanno la stessa natura, ma **l'hanno in modo ugualmente perfetto**; perciò il Figlio non solo si dice **simile** al Padre, per escludere l'errore di Eunomio, ma contro quello di Ario lo si dice anche **uguale**.

I^a q. 42 a. 1, ad 3 argumentum

L'uguaglianza e la somiglianza in Dio si possono esprimere in **due modi**:

- cioè coi nomi e coi verbi. **Se si esprimono coi nomi**, allora tanto l'una che l'altra ammettono la reciprocità, perché il Figlio è simile e uguale al Padre, e il Padre è simile e uguale al Figlio. E questo perché l'essenza divina non è più nel Padre che nel Figlio: perciò come il Figlio ha la grandezza del Padre, e quindi è uguale al Padre, così il Padre ha la grandezza del Figlio ed è uguale al Figlio. Invece **nelle creature**, come dice **Dionigi**, (questo non avviene, cioè) "**non c'è questa reciprocità di uguaglianza e di somiglianza**". Tanto è vero che gli effetti si dicono simili alle loro cause, perché ne hanno in sé la forma, ma non viceversa; perché la forma si trova principalmente nelle cause e solo secondariamente negli effetti.

- **I verbi però esprimono l'uguaglianza unita all'idea di movimento**. E sebbene il moto in Dio non esista, tuttavia c'è in lui (il dare e) il ricevere. **Quindi poiché il Figlio riceve dal Padre, diciamo che il Figlio uguaglia il Padre e non viceversa**.

I^a q. 42 a. 1, ad 4 argumentum

Nelle persone divine non c'è altro che **l'essenza in cui comunicano, e le relazioni per le quali si distinguono**.

L'uguaglianza importa queste due cose:

- **la distinzione delle persone**, perché nessuna cosa può dirsi uguale a se stessa;
- **e l'unità dell'essenza**, perché le persone si dicono uguali tra loro precisamente perché sono di un'unica essenza e grandezza. È poi chiaro che nessuna cosa si riferisce a se medesima per una relazione reale. Così pure è evidente che una relazione non si riferisce ad un'altra mediante una terza relazione: difatti, quando diciamo che la paternità si oppone alla filiazione, l'opposizione non è una terza relazione interposta tra la paternità e la filiazione. Perché altrimenti in tutti e due i casi si andrebbe all'infinito. Perciò **l'uguaglianza e la somiglianza delle persone divine** non è un'altra relazione reale distinta dalle relazioni personali (paternità, filiazione, spirazione): ma nel suo concetto **include** sia **le relazioni** che

distinguono le persone come l'unità dell'essenza. Per questo il **Maestro delle Sentenze** dice che nelle persone divine "soltanto le denominazioni sono relative".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la persona che procede, il **Figlio**, p. es., **non sia coeterna al suo principio**.

I^a q. 41 a. 2, arg. 1

Infatti: **Ario** enumera **dodici modi di derivazione**:

- **Il primo** è quello della linea che nasce dal punto: e qui **manca l'uguaglianza nella semplicità**.
- **Il secondo** è quello dell'emissione dei raggi dal sole: dove **manca l'uguaglianza di natura**.
- **Il terzo modo** è quello conforme al bollo o all'impronta lasciata dal sigillo: ove però **manca la consustanzialità e l'efficacia di potenza**.
- **Il quarto** è quello dell'infusione della buona volontà da parte di Dio: dove **manca affatto la consustanzialità**.
- **Il quinto** è quello della derivazione dell'accidente dalla sostanza: e all'accidente **manca la sussistenza**.
- **Il sesto modo** è quello dell'astrazione delle specie conoscitive dalla materia, i sensi, p. es., ricevono la specie dalle cose sensibili: e qui **manca l'uguaglianza (di immaterialità o) di semplicità spirituale**.
- **Il settimo** è quello dell'eccitazione della volontà prodotta dal pensiero; ma questa eccitazione **richiede del tempo**.
- **L'ottavo modo** è quello della mutazione di figura, come quando col bronzo si forma una statua: e questo **è sempre materiale**.
- **Il nono** è quello del moto prodotto dal movente: **e qui si ha causa ed effetto**.
- **Il decimo** è quello desunto dalle specie che vengono tratte fuori dal genere (nel quale erano contenute): ma questo modo non può convenire a Dio, perché il Padre non si predica del Figlio, come si predica il genere della specie.
- **L'undicesimo** è quello **dell'ideazione**, secondo cui l'arca sensibile deriva da quella ideale esistente nella mente (dell'artigiano).
- **Il dodicesimo** è quello della nascita, cioè quello del figlio che nasce dal padre: ma qui abbiamo **un prima e un poi in ordine di tempo**.

È chiaro perciò che in qualunque modo una cosa derivi da un'altra, o manca l'uguaglianza di natura o quella di durata. Se dunque il Figlio deriva dal Padre, o bisogna dire che egli è **minore del Padre, o che è posteriore, o l'una e l'altra cosa insieme.**

I^a q. 42 a. 2, arg. 2

Tutto ciò che deriva da un altro, ha un principio. Ma nulla di eterno ha principio. Dunque né il Figlio né lo Spirito Santo sono eterni.

I^a q. 42 a. 2, arg. 3

Tutto ciò che si corrompe cessa di essere. Dunque tutto ciò che vien generato incomincia ad essere; infatti vien generato affinché sia. Ora il Figlio è generato dal Padre. Dunque **incomincia ad essere, e non è coeterno al Padre.**

I^a q. 42 a. 2, arg. 4

Se il Figlio è generato dal Padre, o è continuamente generato, o si può assegnare un istante della sua generazione. Se è continuamente generato, siccome ciò che si sta generando è imperfetto, e lo vediamo bene nelle cose in divenire, cioè **nel tempo e nel moto**, ne segue che il Figlio è sempre imperfetto; il che è inammissibile. Dunque deve esserci un istante della generazione del Figlio. Dunque prima di quell'istante il Figlio non esisteva.

I^a q. 42 a. 2. SED CONTRA:

el Simbolo Atanasiano si legge che **"tutte e tre le persone sono coeterni"**.

I^a q. 42 a. 2. RESPONDEO:

È necessario concludere che **il Figlio è coeterno al Padre**. Per mettere in chiaro la cosa si osservi che **due possono essere i motivi per cui quanto deriva da un principio è ad esso posteriore:**

primo, può dipendere dall'agente; - secondo, può dipendere dall'azione.

- Se dipende dall'**agente** questo avviene in modi diversi secondo che:

+ **si tratti** di agenti volontari, o di cause naturali. Negli **agenti volontari** (la posteriorità di quanto ne deriva) si deve alla scelta del tempo: perché come è in loro facoltà la scelta della forma da dare all'effetto, e si è già spiegato, così **è in loro potere la scelta del tempo per produrlo.**

+ Trattandosi invece di **cause naturali**, la posteriorità dell'effetto è dovuta al fatto che **un agente inizialmente non ha quella perfezione di energia necessaria per agire**, ma l'acquista dopo qualche tempo; così, p. es., l'uomo da principio è inetto alla generazione.

- L'azione, a sua volta può impedire che il **principio e quanto ne deriva siano simultanei**, se essa ha un certo **svolgimento**. Quindi pur ammettendo che un agente cominci a compiere un'azione di questo genere, subito non appena esiste, nondimeno non si produrrà subito il suo effetto nello stesso istante, **ma solo in quello che termina la sua azione**.

Ora, stando a quanto si è detto sopra, è chiaro che **il Padre non genera il Figlio per volontà**, ma per **natura**. Inoltre **la natura** del Padre è **perfettissima** da tutta l'eternità. Di più l'azione con cui il Padre produce il Figlio **non è un'azione che abbia uno svolgimento**: perché altrimenti il Figlio di Dio sarebbe generato con uno sviluppo progressivo, e la **sua generazione sarebbe di carattere materiale e soggetta a mutamento**, il che è inammissibile. Rimane dunque stabilito che il Figlio esiste da quando esiste il Padre. **Quindi il Figlio è coeterno al Padre: così pure lo Spirito Santo è coeterno a entrambi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 2, ad 1 argumentum

Nessuno dei modi di derivazione delle creature può rappresentare perfettamente la generazione divina. Quindi bisogna farsene un'idea ricavandola da questi vari modi, affinché ciò che manca in uno si possa trovare in un altro. Per questo il **Concilio di Efeso** insegna: "il termine **splendore** ti manifesti che il Figlio coesiste sempre **coeterno al Padre**; il termine **verbo** ti mostri l'**impassibilità della sua nascita**; e il nome **Figlio** ti insinui la sua **consustanzialità**". Ma fra tutte le derivazioni la più espressiva è quella del verbo che procede dall'intelletto; perché il verbo non è posteriore a chi lo esprime, a meno che non sia un intelletto che (come l'umano), passa dalla potenza all'atto: cosa che di Dio non si può dire.

I^a q. 42 a. 2, ad 2 argumentum

L'eternità esclude l'inizio o il principio della durata, ma non il principio di origine.

I^a q. 42 a. 2, ad 3 argumentum

Ogni corruzione è una mutazione: e quindi ciò che si corrompe cessa di essere ed incomincia a non essere. Ma **la generazione divina non è una trasmutazione**, come già si è detto. Perciò **il Figlio vien sempre generato, e il Padre sempre lo genera**.

I^a q. 42 a. 2, ad 4 argumentum

Nella categoria del tempo ciò che è indivisibile, cioè l'istante, è diverso da ciò che perdura, cioè dal tempo. Ma nell'eternità l'istante indivisibile perdura sempre, come si è detto. Ora, la generazione del Figlio non avviene né in un istante del tempo, e meno ancora nel tempo, ma nell'eternità. Perciò **per esprimere meglio la presenzialità e la permanenza eterna (dell'atto della divina generazione) si può dire con Origene che il Figlio "perpetuamente nasce"**. Però, è meglio dire, con **S. Gregorio** e con **S. Agostino**, che **il Figlio è sempre nato**, per indicare con l'**avverbio** sempre la sua **permanenza eterna**, e col **participio** nato la sua **perfezione**. Sicché, il Figlio non è imperfetto, né "ci fu istante in cui egli non era", come pretendeva Ario.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nelle persone divine non ci sia **ordine di natura**.

*[Posta la coeternità del Figlio al Padre, può sorgere la domanda **se vi sia una certa priorità del Padre rispetto al Figlio**, in quanto il Padre è eterno prima del Figlio che da lui partecipa l'eternità. Pertanto l'Aquinante si domanda se nelle persone divine ci sia ordine di natura. **L'ordine di natura, secondo Sant'Agostino, è quello per cui una persona è dall'altra, ma non dopo l'altra**. Tale ordine è sufficiente perché si possa parlare di una Prima Persona, di una Seconda e della Terza. In altri termini delle Persone Divine c'è ordine di natura perché, soppressa la priorità che non può essere in Dio, l'ordine appare come il rapporto delle Persone al principio da cui la Seconda e la Terza traggono origine e procedono, rapporto che non differisce da quello costitutivo delle stesse Persone. quindi L'ordine si trova piuttosto delle Persone che tra le medesime, anzi esso costituisce le stesse Persone.]*

I^a q. 42 a. 3, arg. 1

Infatti: Tutto ciò che c'è in Dio è o **essenza o persona o nozione**. Ma l'ordine di natura non significa né l'essenza né una persona e neppure una nozione. Quindi tale ordine non c'è in Dio.

I^a q. 42 a. 3, arg. 2

In tutte le cose in cui c'è ordine di natura, una è prima dell'altra, almeno naturalmente o concettualmente. Ma, nelle persone divine, come dice **Atanasio**, **"non c'è né prima né poi"**. Dunque nelle persone divine non c'è ordine di natura.

I^a q. 42 a. 3, arg. 3

L'ordine suppone la distinzione tra le cose. Ma in Dio la natura non ammette distinzione. Quindi essa non è ordinata. Dunque in Dio non c'è ordine di natura.

I^a q. 42 a. 3, arg. 4

La natura divina è l'essenza di Dio; ma in Dio non c'è ordine di essenza. Quindi non c'è neppure ordine di natura.

I^a q. 42 a. 3. SED CONTRA:

Ovunque c'è una pluralità senza ordine, c'è confusione. Ma, come si dice nel **Simbolo Atanasiano**, **nelle persone divine non c'è confusione**. Dunque c'è ordine.

I^a q. 42 a. 3. RESPONDEO:

L'ordine si concepisce sempre in rapporto a un principio. Ora, abbiamo principi di vario genere, cioè geometrici, come il punto, razionali, come i principi di dimostrazione, e i vari generi di causa; quindi abbiamo vari generi di ordine. Ma **tra le persone divine si parla di principio soltanto rispetto alle origini**, senza priorità alcuna, come abbiamo spiegato.

Quindi ci deve essere in Dio ordine rispetto alle origini, ma senza priorità. E questo è chiamato **ordine di natura**, "in forza del quale", al dire di **S. Agostino** "uno deriva dall'altro, senza che uno sia prima dell'altro".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 3, ad 1 argumentum

Ordine di natura indica la **nozione di origine**, ma genericamente, senza alcuna specificazione.

I^a q. 42 a. 3, ad 2 argumentum

Nelle creature anche se ciò che deriva da un principio fosse sincrono ad esso per la durata, qualora si consideri il principio come principio, **il principio stesso è anteriore sia per priorità di natura che di ragione**. Se invece si considerano (direttamente) le relazioni di causa e causato, di principio e principiato, è chiaro che esse sono simultanee, sia naturalmente che concettualmente, perché l'una cosa è inclusa nella definizione dell'altra. Ora, **in Dio proprio le relazioni sono persone sussistenti di un'unica natura**. Perciò in Dio né per la natura né per le relazioni una persona può essere prima delle altre, neppure per una priorità di natura o concettuale [?].

I^a q. 42 a. 3, ad 3 argumentum

Parlare di **ordine di natura** non vuol dire ordinare la natura stessa; ma vuol dire semplicemente che tra le persone divine c'è un ordine secondo la loro **origine naturale**.

I^a q. 42 a. 3, ad 4 argumentum

Natura implica in qualche modo l'idea di principio o di causa, non così **essenza**. Perciò l'ordine di origine si dice piuttosto ordine di natura, anziché ordine di essenza.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il Figlio non sia uguale al Padre in grandezza.

I^a q. 42 a. 4, arg. 1

Infatti: Il Figlio medesimo afferma, **Giovanni, 14,28**: "il Padre è maggiore di me". E **l'Apostolo, 1Corinti, m 15,28**, dice di lui: "Il Figlio stesso sarà sottoposto a Colui che tutto gli ha assoggettato".

I^a q. 42 a. 4, arg. 2

La paternità conferisce dignità al Padre. Ma essa non conviene al Figlio. Dunque il Figlio non ha tutto quello che appartiene alla dignità del Padre, e di conseguenza non gli è uguale in grandezza.

I^a q. 42 a. 4, arg. 3

Dove troviamo un tutto e delle parti, parecchie di queste sono qualcosa di più che una sola o poche soltanto; tre uomini, p. es., sono più che uno o due. Ora anche in Dio si può trovare il tutto universale e le parti, perché sotto il termine di relazione o di nozione sono contenute più nozioni. Ora nel Padre ci sono tre nozioni, nel Figlio invece due soltanto; perciò il Figlio non può essere uguale al Padre.

I^a q. 42 a. 4. SED CONTRA:

S. Paolo, Filippesi, 2,6, così parla (del Figlio): "non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio".

I^a q. 42 a. 4. RESPONDEO:

È necessario affermare che il Figlio è uguale al Padre in grandezza. Infatti la grandezza di Dio non è altro che la perfezione della di lui natura. Ora, rientra nell'idea di paternità e di filiazione che il figlio per la generazione arrivi a quello stesso grado di perfezione della natura raggiunto dal padre. Però negli uomini la generazione consiste nella lenta trasmutazione di un soggetto che passa dalla potenza all'atto; perciò il figlio di un uomo non è uguale al padre fin da principio; ma lo diviene in seguito con la crescita normale, a meno che non capiti altra cosa, data la scarsa efficacia del principio generativo. Ora, da quanto fu detto, è chiaro che in Dio c'è in senso vero e proprio tanto la paternità che la filiazione. Né si può dire che la potenza del Padre sia stata difettosa nel generare; o che il Figlio raggiunga la sua perfezione poco alla volta e per una lenta trasmutazione. Quindi si deve ammettere che il Figlio, già da tutta l'eternità, è uguale al Padre in grandezza. Per questo **S. Ilario** insegna: "Tolta la debolezza dei corpi, tolto l'inizio del concepimento, tolti i dolori del parto e tutte le umane necessità, ogni figlio, per la sua nascita è uguale al padre, essendone l'immagine naturale".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 4, ad 1 argumentum

Quelle parole vanno riferite alla natura umana del Cristo, nella quale egli è minore del Padre, e a lui sottoposto. Ma secondo la natura divina è uguale al Padre. E questo corrisponde a quanto asserisce **S. Atanasio**: "Egli è uguale al Padre per la divinità, minore del Padre per l'umanità". Oppure, secondo **S. Ilario**: "Il Padre è maggiore per la dignità di donatore, però non è minore colui cui viene dato l'identico essere". E altrove insegna che "la soggezione del Figlio, è pietà di natura", cioè riconoscimento dell'autorità paterna, "mentre la soggezione delle altre cose, è debolezza di creature".

I^a q. 42 a. 4, ad 2 argumentum

L'uguaglianza si desume dalla grandezza. Ma in Dio grandezza indica perfezione della natura, come si è detto sopra, ed appartiene così all'essenza. Perciò in Dio l'uguaglianza e la somiglianza si desumono da ciò che è essenziale: e non vi può essere in lui disuguaglianza e dissomiglianza per la distinzione delle relazioni. Quindi S. Agostino dice: "Si ha il problema dell'origine col domandare da chi deriva; si ha invece quello

dell'uguaglianza domandando quale è, e come è grande". La paternità dunque costituisce la dignità del Padre, come la costituisce la di lui essenza, perché la dignità è qualcosa di assoluto che appartiene all'essenza. Ora, l'essenza che nel Padre è paternità, nel Figlio è filiazione. Perciò è vero che il Figlio ha tanta dignità quanta ne ha il Padre. Però non ne segue che si possa concludere: il Padre ha la paternità, dunque anche il Figlio ha la paternità. Perché (in tale illazione) si salta dall'essenza alle relazioni: infatti identica è l'essenza e la dignità del Padre e del Figlio, ma nel Padre ha la relazione di donatore; nel Figlio invece ha la relazione di ricevente.

I^a q. 42 a. 4, ad 3 argumentum

La relazione in Dio non è un tutto universale, quantunque si predichi delle singole relazioni: perché tutte le relazioni si identificano nell'essenza e nell'essere, il che ripugna al concetto di universale, le cui parti si distinguono per il loro essere diverso. In precedenza abbiamo spiegato che anche persona in Dio non è un universale. Perciò né tutte le relazioni, né tutte le persone prese assieme sono qualcosa di più che una sola; perché in ogni persona c'è tutta la perfezione della natura divina.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il Figlio non sia nel Padre, e viceversa (che il Padre non sia nel Figlio).

I^a q. 42 a. 5, arg. 1

Infatti **Il Filosofo** enumera otto modi secondo cui una cosa può essere in un'altra; e secondo nessuno di essi il Figlio è nel Padre o viceversa, come si può vedere percorrendoli uno ad uno. Dunque il Figlio non è nel Padre, né il Padre nel Figlio.

I^a q. 42 a. 5, arg. 2

Nessuna cosa si trova in quella da cui è uscita. Ma il Figlio da tutta l'eternità è uscito dal Padre, come dice la Scrittura, **Michea, 5, 2**: "la sua uscita è dal principio dei giorni dell'eternità". Perciò il Figlio non è nel Padre.

I^a q. 42 a. 5, arg. 3

Due opposti non si trovano l'uno nell'altro. Ma il Padre e il Figlio sono opposti relativamente. Perciò uno non può essere nell'altro.

I^a q. 42 a. 5. SED CONTRA:

Dice il Cristo nel Vangelo, **Giovanni, 14, 10**: "Io sono nel Padre, e il Padre è in me".

I^a q. 42 a. 5. RESPONDEO:

Nel Padre e nel Figlio si devono considerare tre cose, cioè l'essenza, la relazione e l'origine; e secondo ognuna di esse il Figlio è nel Padre e viceversa.

- Il Padre è nel Figlio, **secondo l'essenza**, perché il Padre è la sua essenza, e senza trasmutarsi comunica questa sua essenza al Figlio: e siccome l'essenza del Padre è nel Figlio, così anche il Padre è nel Figlio. **Così pure il Figlio è nel Padre, perché è la stessa essenza che è il Padre**. Ciò corrisponde a quanto insegna S. Ilario: "L'immutabile Iddio segue, per così dire, la sua natura, generando un altro Dio immutabile. Perciò possiamo riconoscere come sussistente in quest'ultimo la natura divina, trovandosi Dio in Dio".

- Anche **secondo le relazioni** è chiaro che uno degli opposti relativi è concettualmente nell'altro.

- Così pure **secondo l'origine** è evidente che la processione del verbo intelligibile non è un'operazione che passa all'esterno, ma resta nell'intelletto che la esprime. Ed anche ciò che è espresso col verbo, è contenuto in esso.

- Le stesse ragioni valgono per lo Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 5, ad 1 argumentum

Ciò che si trova nelle creature non basta a dare un'idea esatta delle cose di Dio. Perciò, **secondo nessuno dei modi che il Filosofo enumera, il Figlio è nel Padre o viceversa**. Il modo che più si avvicina è quello descritto da una cosa che resta immanente al principio che l'ha originata: però nelle creature manca sempre l'unità di essenza tra il principio e ciò che deriva da tale principio.

I^a q. 42 a. 5, ad 2 argumentum

L'uscita del Figlio dal Padre avviene per una processione immanente, come quella del verbo interiore, che sgorga dal cuore e in esso rimane. Perciò in Dio questa uscita ha luogo soltanto **per la distinzione delle relazioni**, non per una separazione avvenuta nell'essenza.

I^a q. 42 a. 5, ad 3 argumentum

Il Padre e il Figlio si oppongono per le loro relazioni e non per la loro essenza. Tuttavia, come si è detto, anche **gli opposti relativi si trovano l'uno nell'altro**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il Figlio non sia uguale al Padre nella potenza.

I^a q. 42 a. 6, arg. 1

Infatti: **Dice il Santo Vangelo, Giovanni, 5, 19: "Il Figlio non può fare nulla da sé, se non quello che vede fare dal Padre"**. Il Padre invece può fare da sé. Dunque il Padre è più potente del Figlio.

I^a q. 42 a. 6, arg. 2

Il potere di chi comanda e insegna è maggiore del potere di chi ubbidisce e ascolta. Ora il Padre comanda al Figlio, il quale disse, **Giovanni, 14, 31**: "opero come il Padre mi ha comandato". Inoltre il Padre insegna anche al Figlio, poiché sta scritto, **Giovanni 5, 20**: "Il Padre ama il Figlio, e gli manifesta tutto quello che egli fa". Così pure il Figlio ascolta, **Giovanni, 5, 30**: "Come io intendo, giudico". Perciò il Padre è più potente del Figlio.

I^a q. 42 a. 6, arg. 3

Appartiene alla potenza del Padre poter generare un Figlio uguale a sé. Dice infatti **S. Agostino**: "Se non potesse generare un Figlio uguale a sé, dove sarebbe l'onnipotenza di Dio Padre?". Ma, come si è dimostrato, il Figlio non può generare un Figlio. Dunque il Figlio non può tutto quello che può il Padre. E quindi non è uguale a lui nel potere.

I^a q. 42 a. 6. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Giovanni, 5, 19** afferma: "tutto quello che fa il Padre, lo fa parimente il Figlio".

I^a q. 42 a. 6. RESPONDEO:

È necessario concludere che il Figlio è uguale al Padre anche nella potenza. Infatti il potere di agire è una conseguenza della perfezione della natura: così vediamo che nelle creature quanto più perfetta è la natura di un agente, tanto più perfettamente egli agisce. Ora, si è dimostrato **[a.4]** che la stessa ragione di paternità e di filiazione richiede che il Figlio sia uguale al Padre nella grandezza, cioè nella perfezione della natura. Conseguentemente si deve anche dire che il Figlio è uguale al Padre nella potenza.

- Lo stesso si dica dello Spirito Santo rispetto al Padre e al Figlio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 42 a. 6, ad 1 argumentum

Le parole evangeliche "il Figlio non può far nulla da sé" non tolgono nulla al Figlio del potere che ha il Padre; perché subito vi si aggiunge: "tutto quello che fa il Padre, lo fa parimente il Figlio". Ma ci mostrano che il Figlio riceve il potere dal Padre da cui riceve la natura. Quindi **S. Ilario** può affermare: "Tale è l'unità della natura divina che il Figlio, pur agendo di per sé, non agisce da sé".

I^a q. 42 a. 6, ad 2 argumentum

Il manifestare del Padre e l'ascoltare del Figlio non significano altro che il Padre **comunica al Figlio la scienza, come gli comunica l'essenza**. E a questo stesso può riferirsi il comandare del Padre, avendogli dato da tutta l'eternità con la generazione, **la cognizione e il volere** di ciò che egli doveva fare.

- Oppure, e meglio, tutto ciò è da riferirsi al Cristo come uomo.

I^a q. 42 a. 6, ad 3 argumentum

Come la medesima essenza nel Padre è la paternità, e nel Figlio è la filiazione, così la medesima potenza nel Padre genera e nel Figlio è generata. Quindi è chiaro che tutto ciò che può il Padre, lo può anche il Figlio. Non ne segue però che il Figlio possa generare: perché (in tale illazione) si salta dall'essenza alle relazioni, giacché in Dio la generazione significa una relazione. Perciò il Figlio ha la **stessa onnipotenza del Padre**, ma con una **diversa relazione**. Il Padre la possiede come donatore: e ciò viene indicato col dire che può generare. Il Figlio invece la possiede come ricevente: e questo si indica affermando che può essere generato.

Parte prima > Trattato sulla Trinità delle Persone >

La missione delle Persone divine

Prima parte - Questione 43

Proemio

Infine passiamo a trattare della missione [o invio] delle Persone divine.
Su tale argomento si pongono otto quesiti:

1. Se a qualche Persona divina spetti di essere inviata;
2. Se la missione sia eterna o soltanto temporale;
3. In qual modo avvenga la missione invisibile della Persona divina;
4. Se a qualsiasi Persona spetti di essere inviata;
5. Se tanto il Figlio che lo Spirito Santo siano mandati in modo invisibile;
6. A chi venga indirizzata la missione invisibile;
7. Sulla missione visibile;
8. Se qualche Persona mandi se stessa in modo visibile o invisibile.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che a nessuna Persona divina spetti di essere inviata.

I^a q. 43 a. 1, arg. 1

Infatti: L'inviato è minore di chi lo invia. Ma una Persona divina non è minore di un'altra. Dunque nessuna Persona è mandata da un'altra.

I^a q. 43 a. 1, arg. 2

Chi è inviato si separa da chi lo invia; onde **S. Girolamo** dice: «Ciò che è congiunto e unito in un solo corpo non può essere inviato». Ma, come dice **S. Ilario**, nelle Persone divine «nulla c'è di separabile». Dunque una Persona non è mandata da un'altra.

I^a q. 43 a. 1, arg. 3

Chi è mandato si allontana da un luogo e ne raggiunge un altro. Questo però non può convenire a una **Persona divina, che è dovunque**. Quindi a una Persona divina non spetta di essere mandata.

I^a q. 43 a. 1, SED CONTRA:

Sta scritto, **Giovanni, 8, 16**: «Io non sono solo, ma io e il Padre che mi ha mandato».

I^a q. 43 a. 1. RESPONDEO:

Il concetto di missione include due elementi:

- il primo dei quali è il **rapporto tra inviato e mandante**;
- il secondo è il rapporto tra **l'inviato e la sua destinazione**.

Per ciò stesso che uno è inviato apparisce che egli procede in qualche modo dal mandante; o ne dipende per il comando, come un servo inviato dal padrone; o per il consiglio, come il re si dice inviato a combattere dai suoi consiglieri; o per semplice origine, come i fiori i quali si dicono emessi dalla pianta. Così pure è evidente che il rapporto [di chi è inviato] con il luogo al quale è destinato consiste nel cominciare in qualche modo ad essere ivi, o perché prima non c'era affatto, o perché non c'era in quel dato modo.

Ciò posto, **ad una Persona divina può convenire la missione**, in quanto missione da un lato importa origine dal mittente, e dall'altro un nuovo modo di essere in qualche luogo. E così si dice che il Figlio fu mandato nel mondo, in quanto per comando del Padre incominciò ad esserci visibilmente per l'assunzione della natura umana: tuttavia già prima «era nel mondo», come dice il Vangelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 1, ad 1 argumentum

La missione importa una minorazione o inferiorità nell'inviato, quando la dipendenza da chi lo manda è o per comando o per consiglio: giacché chi comanda è superiore, e chi consiglia è più sapiente. In Dio invece importa soltanto dipendenza di origine, la quale, come si è detto [q.42, aa.4,6], comporta l'uguaglianza.

I^a q. 43 a. 1, ad 2 argumentum

Se si tratta di un inviato il quale deve cominciare ad essere in un luogo dove prima non era affatto, in forza della sua missione deve **muoversi localmente**: perciò deve separarsi dal mittente. Questo però non avviene nella missione di una Persona divina; perché la **Persona inviata**, come **non incomincia ad essere dove prima non era, così non lascia di essere dove era prima**. Quindi questa missione è senza separazione, ma implica solo la distinzione di origine.

I^a q. 43 a. 1, ad 3 argumentum

Quell'argomento riguarda la **missione** che avviene **per un moto locale**: missione che in Dio non c'è.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la missione possa essere eterna.

I^a q. 43 a. 2, arg. 1

Infatti: **Dice S. Gregorio**: «Il Figlio è mandato per lo stesso motivo per cui è generato». Ma la generazione del Figlio è eterna. Dunque anche la sua missione.

I^a q. 43 a. 2, arg. 2

Riceve nel tempo una qualifica [nuova] chi va soggetto a mutamento. Ma le Persone divine non vanno soggette a mutamento. Dunque la loro missione non è temporale, ma eterna.

I^a q. 43 a. 2, arg. 3

La missione implica la processione. Ma la processione delle Persone divine è eterna. Dunque anche la missione.

I^a q. 43 a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo afferma, **Galati, 4, 4**: «Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo Figlio».

I^a q. 43 a. 2. RESPONDEO:

Fra i termini che indicano l'origine delle divine Persone c'è una certa differenza. Alcuni in forza del loro significato indicano soltanto un rapporto con il principio, come processione e derivazione. Altri, con il rapporto di derivazione, implicano anche il termine della processione. Di questi alcuni indicano un termine eterno, come generazione e spirazione: difatti la generazione è la derivazione di una Persona divina secondo la natura divina; e la spirazione passiva importa la processione dell'Amore sussistente. Altri invece implicano insieme al rapporto con il principio un termine temporale, come missione e donazione: infatti uno è inviato per essere in un nuovo soggetto, e una cosa è donata perché qualcuno cominci a possederla. Ora, per una Persona divina essere posseduta da una creatura, o trovarsi in una creatura in modo nuovo, è qualcosa di temporale. Perciò **in Dio**

- **missione e donazione** sono denominazioni soltanto **temporali**.

- **Generazione e spirazione** sono denominazioni esclusivamente **eterne**;

- **processione invece e uscita** sono insieme **temporali ed eterne**; poiché il Figlio è proceduto

+ **come Dio** da tutta l'eternità, e

+ nel tempo è proceduto anche

* **come uomo** mediante la **missione visibile**;

* e mediante una **missione invisibile** viene ad essere nell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 2, ad 1 argumentum

S. Gregorio [probabilmente] parla della generazione temporale del Figlio dalla Madre, e non di quella eterna dal Padre.

- Oppure vuol dire che il Figlio è capace di essere mandato, per il fatto stesso che è generato dall'eternità.

I^a q. 43 a. 2, ad 2 argumentum

Se una Persona divina comincia a trovarsi in qualcuno in una maniera nuova, o viene ad essere posseduta nel tempo, **ciò non deve attribuirsi a una sua mutazione**, ma a una **mutazione della creatura**: a quel modo che Dio a cominciare dal tempo si denomina Signore, per mutazione delle creature [passate dal nulla all'esistenza].

I^a q. 43 a. 2, ad 3 argumentum

Missione non solo implica derivazione da un principio, ma stabilisce anche un termine temporale di tale processione. Quindi il termine missione è soltanto temporale. - O

[possiamo dire che] **missione include la processione eterna** e le aggiunge qualcos'altro, cioè **l'effetto temporale**: perché la relazione della Persona divina al suo principio non può essere che dall'eternità. Quindi la processione può chiamarsi doppia, cioè eterna e temporale: non perché si raddoppi la relazione al principio, ma **il raddoppiamento avviene nel termine che è insieme temporale ed eterno.**

<https://www.youtube.com/watch?v=EKM3QVcQIXo>

ARTICOLO 3:

*[San Tommaso distingue la missione invisibile dalla missione visibile. La prima implica un effetto di ordine spirituale; mentre la seconda si riferisce anzitutto a un effetto sensibile. Inoltre la missione visibile si compie in virtù di qualsiasi effetto visibile atto a manifestare la persona mandata, come, per esempio, le lingue di fuoco al Pentecoste, o la colomba al Battesimo di Gesù. Mentre la missione invisibile non avviene che mediante un dono soprannaturale. Qual è questo dono? Una **grazia attuale**, oppure la **grazia abituale**? Una **virtù teologale**, o una **grazia gratis data**? Un **donato creato**, oppure **la persona stessa dello Spirito Santo**? La risposta è data dal presente articolo]*

VIDETUR che la missione invisibile di una Persona divina non avvenga soltanto **per** il dono della grazia santificante.

Utrum missio invisibilis divinae Personae sit solum secundum donum gratiae gratum facientis.

I^a q. 43 a. 3, arg. 1

Infatti: La missione di una persona divina corrisponde alla donazione della medesima. Se dunque la Persona non viene mandata se non per il **donato della grazia santificante**, non sarà la Persona divina ad essere donata, ma solo i suoi doni. E questo è l'errore di coloro i quali dicono che non ci viene dato lo Spirito Santo, ma i suoi doni.

I^a q. 43 a. 3, arg. 2

La preposizione secundum [per] indica un rapporto di causa. Ora, la grazia non è la causa per cui noi abbiamo la Persona divina, ma, al contrario la Persona divina è la causa per cui noi abbiamo la grazia, conforme sta scritto, **Romani, 5,5**: «**la carità divina si è riversata nei nostri cuori, per lo Spirito Santo che ci fu dato**». Perciò non è esatto affermare che la Persona divina è mandata per il dono della grazia santificante.

I^a q. 43 a. 3, arg. 3

S. Agostino insegna che **il Figlio «si dice inviato, quando è percepito nel tempo dalla nostra mente»**. Ma **il Figlio è conosciuto non solo per la grazia santificante, ma anche per le grazie**

gratis date, come la fede e la scienza. Perciò la Persona divina non ci è data solamente per il dono della grazia santificante.

I^a q. 43 a. 3, arg. 4

Rabano Mauro dice che lo Spirito Santo fu dato agli Apostoli per compiere dei miracoli. Ora, **questo non è un dono di grazia santificante, ma di grazia gratis data.** Perciò la Persona divina non è data soltanto per il dono della grazia santificante.

I^a q. 43 a. 3. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino** che nel tempo «**lo Spirito Santo procede per santificare le creature**». Ora, la missione è processione nel tempo. E poiché la santificazione della creatura non avviene se non **per la grazia santificante**, ne segue che la missione invisibile della Persona divina si ha in modo esclusivo per la grazia santificante.

I^a q. 43 a. 3. RESPONDEO:

Ad una Persona divina spetta di essere inviata, perché può cominciare ad essere in un modo nuovo in qualcuno; e di essere donata perché può venire in possesso di qualcuno. Ora, senza la grazia santificante non si ha né l'una né l'altra di queste due cose. **Dio infatti si trova comunemente in tutte le cose per essenza, per potenza e per presenza, come causa negli effetti che partecipano della sua bontà o perfezione.**

Al di sopra di questo modo comune ce n'è uno speciale riservato per le creature ragionevoli, nelle quali **Dio è presente come la cosa conosciuta** è in chi conosce, e **la cosa amata** in chi ama. E siccome **la creatura ragionevole conoscendo e amando**, con la sua operazione **raggiunge Dio medesimo**, si dice, proprio per questo suo modo speciale di essere, che **Dio non solo è nella creatura ragionevole, ma anche che abita in essa come in un suo tempio. Quindi nessun altro effetto, fuori della grazia santificante, può motivare la presenza di una Persona divina in un modo nuovo nella creatura ragionevole.** Dunque soltanto per la grazia santificante la Persona divina è mandata e procede nel tempo. - Così pure noi diciamo di avere o possedere solo quelle cose di cui possiamo usare e godere a nostro piacimento.

Ora, il poter godere di una Persona divina si ha soltanto mediante il dono della grazia santificante. - E con questo medesimo **dono** della grazia santificante si riceve lo **Spirito Santo**, che viene ad abitare nell'uomo. Perciò lo stesso **Spirito Santo** viene così **dato** ed è **inviato**.

[L'insistenza con la quale i padri antichi, i greci specialmente, parlarono della presenza dello spirito Santo nell'anima dei Giusti, fece pensare a qualche teologo ad una presenza speciale della terza persona della Trinità. Ma la corrente maggiore dei teologi esclude un qualunque rapporto particolare delle persone della Santissima Trinità con l'anima, per affermare solo un rapporto comune con tutta la Santissima Trinità, un rapporto personale sembrando inconciliabile con una retta nozione dell'unità di natura della Santissima Trinità.]

*I teologi convergono generalmente su **tre punti principali** in riferimento alla **inabitazione** della Santissima Trinità nell'uomo; insegnano comunemente che:*

- tale Unione con Dio non è ipostatica, ossia personale e sostanziale, perché l'anima conserva oltre la sua personalità anche il proprio essere; si tratta quindi di un'unione puramente accidentale e morale per quanto reale mediante la conoscenza e l'amore.

- per tale Unione lo Spirito Santo abita nell'anima e la santifica propriamente come causa efficiente ed esemplare;

-il terzo punto sul quale i teologi generalmente convengono è che questa inabitazione è comune alle tre persone, pur essendo appropriata allo Spirito Santo.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 3, ad 1 argumentum

Per il dono della grazia santificante la creatura ragionevole viene elevata non solo fino ad **usare liberamente del dono creato** [che è la grazia], ma anche a **fruire della stessa Persona divina**. Perciò la missione invisibile avviene per il dono della grazia santificante, e tuttavia viene data anche la Persona divina.

I^a q. 42 a. 3, ad 2 argumentum

La grazia santificante dispone l'anima a ricevere la Persona divina; ed è precisamente questo che si vuole affermare quando si dice che lo Spirito Santo si dà per il dono della grazia santificante. Tuttavia il dono della grazia viene dallo Spirito Santo; pensiero che viene espresso da quelle parole: «la carità divina si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo».

I^a q. 43 a. 3, ad 3 argumentum

Sebbene il Figlio possa essere conosciuto da noi anche per altre sue opere, tuttavia egli non a motivo di esse **abita in noi ed è posseduto da noi**.

I^a q. 43 a. 3, ad 4 argumentum

L'operazione dei miracoli serve a **manifestare la grazia santificante**, come il dono della profezia e qualsiasi altra grazia gratis data. Perciò **S. Paolo, 1Corinti, 12,7**, chiama quest'ultima «**manifestazione dello Spirito**». Si dice dunque che agli Apostoli fu dato lo Spirito Santo per fare miracoli, perché fu loro data la grazia santificante accompagnata dal corrispondente segno manifestativo.

- Se invece [a qualcuno] venisse dato solo questo segno manifestativo della grazia, senza la grazia santificante, non si potrebbe dire senz'altro che [gli] è stato dato lo Spirito Santo; ma si dovrebbe aggiungere qualche specificazione, come si fa quando si dice che a qualcuno è dato lo spirito profetico o taumaturgico, in quanto gli è stato concesso dallo Spirito Santo il potere di profetare o di operare miracoli.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che anche il **Padre** possa essere **inviato**.

I^a q. 43 a. 4, arg. 1

Infatti: Per una Persona divina essere inviata corrisponde a essere data. Ma **il Padre dà se stesso**; perché non lo si potrebbe avere se egli stesso non si desse. **Dunque si può dire che il Padre invia se stesso.**

I^a q. 43 a. 4, arg. 2

Una Persona divina è inviata in quanto abita in noi per la grazia. Ma **per la grazia abita in noi tutta la Trinità**, poiché sta scritto, **Giovanni, 14, 23**: «**Verremo a lui, e faremo dimora presso di lui**». **Quindi tutte le Persone divine sono inviate.**

I^a q. 43 a. 4, arg. 3

Ciò che conviene a una Persona conviene a tutte, eccetto le nozioni e le persone. Ora, missione non indica né una persona e neppure indica una nozione, poiché le nozioni sono cinque sole, come si è spiegato. **Quindi qualsiasi persona può essere inviata.**

I^a q. 43 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino fa osservare che «**solo del Padre mai si legge che sia stato mandato**».

I^a q. 43 a. 4. RESPONDEO:

Missione nel suo concetto implica processione da altri; e in Dio, come fu detto, implica processione di origine. **Quindi in nessun modo può essere inviato il Padre che non deriva da altri**; ma soltanto il Figlio e lo Spirito Santo, i quali derivano da altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 4, ad 1 argumentum

Se col termine **dare** si vuole esprimere la spontanea comunicazione di qualcosa, si può dire che il Padre **dà se stesso**, perché con liberalità si offre alla fruizione delle creature. Se invece [col dare] si vuole esprimere l'autorità del donatore sul dono, allora l'essere dato come l'essere mandato, parlandosi di Dio, spetta soltanto a una Persona che deriva da un'altra.

I^a q. 43 a. 4, ad 2 argumentum

La produzione della grazia spetta anche al Padre, che per la grazia abita in noi come il Figlio e lo Spirito Santo; tuttavia, siccome egli non deriva da altri, non si può dire che è inviato. **E quanto insegna S. Agostino: «il Padre non si dice inviato quando nel tempo da qualcuno viene conosciuto; perché egli non ha uno da cui possa procedere».**

I^a q. 43 a. 4, ad 3 argumentum

La missione, poiché implica l'idea di processione dell'inviato dal mandante, include nel suo significato anche nozione, non in particolare, ma in genere, in quanto cioè essere da altri è comune a due nozioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il Figlio non possa essere inviato in modo invisibile.

I^a q. 43 a. 5, arg. 1

Infatti La missione di una Persona divina avviene attraverso i doni di grazia. Ma tutti questi doni appartengono allo Spirito Santo, poiché sta scritto, **1Corinti, 12, 11**: «Tutti questi effetti li produce l'unico e medesimo Spirito». Dunque la missione invisibile non conviene che allo Spirito Santo.

I^a q. 43 a. 5, arg. 2

La missione di una Persona divina avviene per il dono della grazia santificante. Ma i doni che perfezionano l'intelletto, non sono doni di grazia santificante; perché si possono avere anche senza la carità, come dice S. Paolo, **1Corinti 13,2**: «E se avessi il dono della profezia, e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e se avessi tutta la fede, sì da trasportare le montagne, e poi mancassi di carità, non sarei nulla». Perciò, siccome il Figlio procede come Verbo mentale, sembra che egli non debba essere inviato in modo invisibile.

I^a q. 43 a. 5, arg. 3

La missione di una Persona divina, come si è spiegato sopra, è una specie di processione. Ora, la processione del Figlio è diversa da quella dello Spirito Santo. Perciò, se ambedue sono mandati, ne è diversa anche la missione. E così o l'una o l'altra è superflua, perché una sola è sufficiente per santificare le creature.

I^a q. 43 a. 5. SED CONTRA:

E detto della **Sapienza, 9, 10** divina: «Mandala giù dal cielo tuo santo, e dal trono della tua gloria».

I^a q. 43 a. 5. RESPONDEO:

Per la **grazia santificante** tutta la Trinità dimora nell'anima, secondo la parola del Cristo, **Giovanni, 14, 23**: «Verremo a lui, e faremo dimora presso di lui». Ora, la missione di una Persona divina presso qualcuno mediante la grazia invisibile, sta a indicare un nuovo modo di inabitazione della medesima, e la sua origine da altra Persona. Quindi, siccome tanto al Figlio che allo Spirito Santo conviene di inabitare per la grazia e di derivare da altri, **tutti e due possono essere mandati invisibilmente**. Il Padre invece, sebbene possa anch'egli inabitare per la grazia, tuttavia non può derivare da altri, e quindi neppure può essere mandato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 5, ad 1 argumentum

Tutti i doni, perché doni, si attribuiscono allo Spirito Santo, per il fatto che egli, come si è detto, in quanto Amore è il primo dono; tuttavia alcuni doni, a motivo di quanto hanno di speciale, si appropriano al Figlio, e sono quelli che riguardano l'intelletto. E in vista di tali doni si ha la missione del Figlio. Perciò S. Agostino insegna che in modo invisibile il Figlio «allora è mandato a ciascuno, quando da ciascuno viene conosciuto e percepito».

I^a q. 43 a. 5, ad 2 argumentum

L'anima mediante la grazia diviene conforme a Dio. Quindi perché [si possa dire che] una Persona divina è inviata mediante la grazia a una creatura, è necessario che quest'ultima per qualche dono di grazia diventi simile alla Persona divina inviata. Ora, poiché lo Spirito Santo è Amore, mediante il dono della carità l'anima diventa simile a lui: quindi in vista del dono della carità si ha la missione dello Spirito Santo. Invece il Figlio è Verbo, ma non un verbo qualunque, bensì un verbo che spira l'Amore: cosicché S. Agostino può affermare: «Il Verbo di cui ragioniamo è una cognizione piena di amore». Quindi il Figlio non è inviato per un perfezionamento qualsiasi dell'intelletto: ma solo per quell'insegnamento da cui prorompe l'amore, come dice la Scrittura, Giovanni, 6, 45: «chiunque ha udito il Padre ed ha appreso, viene a me»; e altrove, Salmo, 38, 45: «un fuoco divampò nelle mie considerazioni». Per questo S. Agostino espressamente afferma: «il Figlio è mandato quando da qualcuno è conosciuto e percepito»; e qui percezione indica una certa cognizione sperimentale. E questa propriamente viene chiamata sapienza, quasi sapida scientia, [ossia scienza gustosa], come sta scritto, Siracide, 6, 23: «la sapienza della dottrina corrisponde al suo nome».

I^a q. 43 a. 5, ad 3 argumentum

La missione, come si è detto sopra, importa l'origine della Persona inviata e la sua inabitazione per la grazia, perciò se parliamo delle missioni considerando le origini che esse implicano, la missione del Figlio si distingue da quella dello Spirito Santo, come la generazione si distingue dalla spirazione. Se invece si considera la produzione della grazia, le due missioni hanno in comune la stessa radice che è la grazia, ma si distinguono quanto agli effetti della medesima, che sono rispettivamente la illuminazione dell'intelletto e l'eccitazione degli affetti. Anche per questo è evidente che l'una non può stare senza l'altra: perché né l'una né l'altra missione può aver luogo senza la grazia santificante, né una Persona può separarsi dall'altra.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la missione invisibile non sia diretta a tutti coloro che sono in grazia.

I^a q. 43 a. 6, arg. 1

Infatti: I Padri dell'Antico Testamento erano partecipi della grazia santificante. Ma, come pare, a loro non fu diretta la missione invisibile, infatti sta scritto, **Giovanni, 7, 39**: «Lo Spirito Santo non era ancora stato dato, perché Gesù non era ancora stato glorificato». Dunque la missione invisibile non è diretta a tutti quelli che sono in grazia.

I^a q. 43 a. 6, arg. 2

Il progresso nella virtù non si ha senza la grazia. Ora, la missione divina non può dipendere dal progresso nella virtù: perché essendo questo continuo, e dato che la carità ora cresce, e ora diminuisce, anche la missione sarebbe in continuo movimento. Dunque la missione invisibile non è diretta a tutti quelli [che vengono resi] partecipi della grazia.

I^a q. 43 a. 6, arg. 3

Cristo e i beati hanno la pienezza della grazia. Ma evidentemente non viene indirizzata ad essi questa missione, perché la missione si indirizza a chi è distante; mentre Cristo come uomo ed i beati sono perfettamente uniti a Dio. Quindi la missione invisibile non è indirizzata a tutti i partecipi della grazia.

I^a q. 43 a. 6, arg. 4

I Sacramenti della nuova legge contengono la grazia. Eppure nessuno dice che ad essi sia diretta la missione invisibile. Perciò non a tutto ciò che ha la grazia viene diretta la missione invisibile.

I^a q. 43 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che la missione visibile viene fatta per santificare la creatura. Ora ogni creatura che ha la grazia è da essa santificata. Dunque a ognuna di queste creature è diretta la missione invisibile.

I^a q. 43 a. 6. RESPONDEO:

Come già si è spiegato, la missione importa nel suo concetto che l'inviato, o incominci ad essere dove prima non era, come avviene tra le creature, oppure incominci ad essere in un modo nuovo dove già prima si trovava: in questo secondo senso si attribuisce alle Persone divine. Perciò [per conoscere chi è] colui al quale è indirizzata la missione, bisogna considerare due cose: [se esiste] l'**inabitazione** mediante la grazia, e un qualche **rinnovamento causato dalla grazia**. La missione invisibile è diretta precisamente a tutti coloro nei quali ci sono queste due cose.

[Per quanto basti un qualsiasi atto di carità per avere l'attuale e piena inabitazione della Trinità nell'anima, tale presenza ammette però dei gradi appunto perché l'inabitazione è da porsi non tanto sul piano ontologico, quanto sopra quello psicologico: essa implica naturalmente una possibilità di aumento e di intensificazione: è una convivenza una consorzio vitale, che può diventare sempre più intimo e più perfetto.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 6, ad 1 argumentum

La missione invisibile fu diretta anche ai Padri dell'Antico Testamento. Difatti insegna S. Agostino che il Figlio, come inviato invisibile, «viene ad essere negli uomini o con gli uomini; e questo era già avvenuto anche prima nei Patriarchi e nei Profeti». Perciò quelle parole «lo Spirito non era ancora stato dato», si devono intendere di quella donazione che fu fatta nel giorno di Pentecoste, accompagnata da **segni visibili**.

I^a q. 43 a. 6, ad 2 argumentum

Anche per il progresso nella virtù e per l'aumento della grazia avviene la missione invisibile. Dice infatti S. Agostino che il Figlio, «allora viene inviato, quando da qualcuno viene ad essere conosciuto e percepito, per quel tanto che può essere conosciuto e percepito secondo la capacità dell'anima che progredisce o che ha raggiunto la perfezione in Dio». Tuttavia la missione invisibile avviene **principalmente** per quell'**aumento di grazia** che si produce **quando uno si eleva a nuovi atti o ad un nuovo stato di grazia**; quando uno, p. es., giunge a fare miracoli o a profetare, oppure quando in fervore di carità si espone al martirio, o rinuncia a quanto possiede, o mette mano a qualsiasi altra opera straordinaria.

I^a q. 43 a. 6, ad 3 argumentum

Ai beati fu diretta la missione invisibile all'inizio della loro beatitudine. In seguito avviene ancora nei loro riguardi questa missione invisibile, **non** per una **intensificazione della grazia**, ma a motivo di **nuove rivelazioni** che vengono loro fatte: questo avverrà fino al giudizio finale. Si tratta quindi di un aumento estensivo della grazia.

- Al Cristo [come uomo] la missione invisibile fu diretta all'inizio del suo concepimento, e mai più in seguito; poiché **fin dall'inizio del suo concepimento fu colmato di sapienza e di grazia**.

I^a q. 43 a. 6, ad 4 argumentum

Nei Sacramenti della nuova legge la grazia c'è in **modo strumentale**, come la forma di un'opera può trovarsi nello strumento che si usa per produrla, cioè quasi di passaggio, dall'agente al paziente. Ora, la missione è diretta soltanto al termine. Perciò la missione della Persona divina non viene indirizzata ai Sacramenti, ma a coloro che attraverso i Sacramenti ricevono la grazia.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che allo Spirito Santo non si possa attribuire una **missione visibile**.

I^a q. 43 a. 7, arg. 1

Infatti, Il Figlio, in quanto visibilmente inviato, è detto minore del Padre. Ma dello Spirito Santo non si trova mai affermato che sia minore del Padre. **Dunque** egli non può dirsi inviato in modo visibile.

*[Il Figlio è stato inviato visibilmente
Il Figlio è stato detto minore del Padre
Lo Spirito Santo non è mai stato definito “minore del Padre”
Lo Spirito Santo non è stato inviato in modo visibile]*

*[Il Figlio è inviato visibilmente
Il Figlio è detto minore del Padre
Lo Spirito Santo non è stato inviato in modo visibile
Lo Spirito Santo non è mai stato definito “minore del Padre”]*

I^a q. 43 a. 7, arg. 2

La missione visibile richiede l'assunzione di qualche creatura, la missione del Figlio, p. es., fu fatta mediante l'**incarnazione**. Ora lo Spirito Santo non ha mai **assunto** creature visibili. Quindi non si può dire che egli si trovi in modo speciale in alcune creature visibili piuttosto che nelle altre, escluso il caso che si tratti di segni; come sono i Sacramenti e le figure dell'antica legge. **Dunque** o **si nega che lo Spirito Santo sia inviato visibilmente**: o si viene ad affermare che la sua missione visibile avviene mediante tutte queste cose.

I^a q. 43 a. 7, arg. 3

Ogni creatura visibile è un effetto che manifesta tutta la Trinità. Perciò mediante le creature visibili non si manifesta lo Spirito Santo più di un'altra Persona.

I^a q. 43 a. 7, arg. 4

Il Figlio fu inviato mediante la più nobile delle creature visibili, cioè mediante la natura umana. Se dunque lo Spirito Santo fosse stato inviato visibilmente, avrebbe dovuto esserlo mediante una creatura ragionevole.

I^a q. 43 a. 7, arg. 5

Secondo **S. Agostino**, le cose visibili compiute per virtù divina vengono prodotte per ministero di angeli. Se adunque apparvero [soprannaturalmente] delle immagini visibili, ciò fu per opera degli angeli. In tal caso **sono inviati gli angeli, non già lo Spirito Santo**.

I^a q. 43 a. 7, arg. 6

Se lo Spirito Santo è mandato **visibilmente**, ciò non si fa che per manifestare la missione **invisibile**, essendo le cose visibili manifestatrici di quelle invisibili. Perciò a coloro ai quali non è stata diretta la missione invisibile, non si dovrebbe neppure indirizzare quella visibile: e al contrario questa dovrebbe essere diretta a tutti quelli, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, ai quali era stata indirizzata la missione invisibile; cosa questa evidentemente falsa. Dunque non deve dirsi che lo Spirito Santo è inviato in maniera visibile.

Missione visibile per una missione invisibile

Nessuna missione invisibile, nessuna missione visibile

Sempre una missione visibile per una missione invisibile (AT e NT) Ma non risulta vero.

I^a q. 43 a. 7. SED CONTRA:

La Scrittura, **Matteo, 3, 16**, afferma che lo Spirito Santo discese sotto forma di **colomba** sopra il Signore dopo il suo battesimo.

I^a q. 43 a. 7. RESPONDEO:

Dio provvede a tutte le cose secondo il modo proprio di ciascuna. Ora, come si è detto sopra, è connaturale all'uomo giungere alle cose invisibili per mezzo di quelle visibili: perciò era necessario che le cose invisibili di Dio fossero mostrate all'uomo mediante quelle visibili. Quindi come Dio, servendosi di certi indizi tratti dalle cose visibili, ha manifestato agli uomini in qualche modo se stesso e le eterne processioni delle Persone; così era giusto manifestasse le missioni invisibili delle Persone divine per mezzo di creature visibili.

- Diverse però dovevano essere le manifestazioni del **Figlio** e dello **Spirito Santo**. Infatti allo Spirito Santo, che procede come **Amore**, spetta di essere **il dono della santificazione**; al Figlio invece, che è principio dello Spirito Santo, spetta di essere **l'Autore di questa stessa santificazione**. Perciò il Figlio fu mandato visibilmente come Autore della santificazione: lo Spirito Santo invece come testimonianza di questa santificazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 43 a. 7, ad 1 argumentum

Il Figlio unì a sé in una unità di persona la creatura visibile in cui apparve, fino al punto che quanto si dice di tale creatura si può attribuire al Figlio di Dio. Quindi **a motivo della natura che ha assunto, del Figlio si dice che è minore del Padre**. Lo Spirito Santo invece, non assunse in una unità di persona la creatura in cui apparve, sicché a lui si possa attribuire quanto si predica di essa. Quindi non si può dire minore del Padre a motivo di questa creatura visibile.

I^a q. 43 a. 7, ad 2 argumentum

La missione visibile dello Spirito Santo non è stata una visione immaginaria, come quella profetica. Perché, come spiega **S. Agostino**: «**la visione profetica non fu presentata agli occhi del corpo per mezzo di forme corporali; ma avvenne nello spirito** per mezzo di immagini spirituali tratte dai corpi: **invece la colomba e le lingue di fuoco furono viste con gli occhi del corpo da quanti le videro**. Né lo Spirito Santo ebbe con quelle apparizioni lo stesso rapporto che il Figlio ha con la pietra, in quel passo in cui si dice: la pietra era Cristo. Infatti quella famosa pietra esisteva già in natura e per la sua funzione particolare fu denominata Cristo, di cui era una figura: invece **la colomba e il fuoco furono formati lì per lì per significare lo Spirito Santo**. Sembrano piuttosto simili alla **fiamma** che apparve a Mosè nel **roveto**, o alla **colonna** che guidava il popolo nel deserto, e ai **fulmini e ai tuoni** che si

udirono quando sul monte fu data la legge: perché le apparizioni di queste cose corporee ebbero luogo soltanto per significare qualche cosa per poi scomparire». - E chiaro dunque che la missione visibile non avviene né per le visioni profetiche, essendo esse immaginarie e non corporee, e neppure per i segni sacramentali sia del Vecchio che del Nuovo Testamento; poiché in questi casi, sono prese come segni cose preesistenti. Mentre **lo Spirito Santo si dice che fu inviato visibilmente** in quanto fu **manifestato mediante alcune creature formate espressamente per indicarlo.**

I^a q. 43 a. 7, ad 3 argumentum

Quantunque tutta la Trinità abbia formato **quelle creature visibili**, tuttavia **le ha formate per mostrare l'una o l'altra Persona in particolare.** Difatti come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo vengono indicati con diversi nomi, così essi poterono essere manifestati mediante cose diverse, benché tra loro non ci sia separazione né diversità alcuna.

I^a q. 43 a. 7, ad 4 argumentum

Come si è già detto, era giusto che la persona del Figlio fosse presentata come Autore della santificazione: perciò era necessario che la sua missione visibile avvenisse mediante una creatura ragionevole, capace di azione e di santificazione. Invece indizio di santificazione poteva essere qualsiasi altra creatura. E **non era necessario che la creatura visibile formata a questo scopo fosse assunta dallo Spirito Santo in unità di persona, non essendo stata assunta per agire, ma solo per significare.** - E anche per questo non c'era bisogno che durasse, dopo aver compiuto la sua funzione.

I^a q. 43 a. 7, ad 5 argumentum

Quelle creature visibili furono formate per **ministero di angeli, non per manifestare la loro persona, ma quella dello Spirito Santo.** Tuttavia, siccome lo Spirito Santo si trovava in quelle creature visibili **come la cosa rappresentata si trova nel segno corrispondente**, perciò si dice che per mezzo di esse fu mandato visibilmente lo Spirito Santo e non un angelo.

I^a q. 43 a. 7, ad 6 argumentum

Non si richiede che la missione invisibile si manifesti sempre esternamente mediante un segno visibile: perché, come osserva **S. Paolo, 1Corinti, 12, 7**, **«le manifestazioni dello Spirito vengono concesse per utilità»** della Chiesa. E tale utilità consiste nella conferma e nella propagazione della fede mediante segni sensibili.

- E ciò avvenne in modo speciale in Cristo e negli Apostoli, come dice la Scrittura, **Ebrei, 2, 3**: **«[la salvezza,] annunziata prima dal Signore, è stata in noi confermata da quelli che l'avevano udita».** Perciò la missione visibile dello Spirito Santo giustamente fu diretta in modo particolare a Cristo, agli Apostoli e ad alcuni Santi dei primi tempi sui quali in certa maniera si stava fondando la Chiesa; in modo però che la missione visibile diretta al Cristo manifestasse la missione invisibile fatta a lui, non allora, ma all' inizio del suo concepimento.

- **Nel battesimo di Cristo si compì la missione visibile sotto forma di colomba, animale prolifico,** per dimostrare che Cristo aveva il potere di conferire la grazia mediante la

rigenerazione spirituale; onde la voce del Padre proclamò, **Matteo, 3, 17**: «questo è il mio Figlio diletto», per indicare che altri sarebbero stati rigenerati a immagine dell'unigenito.

- Nella **trasfigurazione** [la missione visibile avvenne] sotto forma di **nube splendente** per dimostrare la sovrabbondanza della sua dottrina; onde fu intimato, **Matteo 17, 5**: «**ascoltatelo**».

- **Agli Apostoli poi** fu diretta [la missione visibile dello Spirito Santo] sotto forma di **alito** per indicare il conferimento della potestà di ordine **nell'amministrazione dei Sacramenti**; onde fu loro detto, **Giovanni, 20, 23**: «**a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi**»;

- e sotto forma di lingue di fuoco per indicare il **magistero della dottrina**; onde sta scritto, **Atti, 2, 4**: «**incominciarono a parlare in varie lingue**».

- Non era invece opportuno che ai Padri dell'antico Testamento fosse diretta la missione visibile dello Spirito Santo: perché **prima doveva compiersi la missione visibile del Figlio**, giacché lo Spirito Santo ha l'ufficio di manifestare il Figlio, come il Figlio il Padre. Vi furono tuttavia apparizioni sensibili delle Persone divine ai Padri del vecchio Testamento. Ma esse non si possono chiamare missioni visibili: perché, secondo S. Agostino, non avvennero per mostrare l'inabitazione di una Persona divina mediante la grazia, ma per indicare qualche altra cosa.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che una Persona divina sia mandata soltanto da quella da cui eternamente procede.

I^a q. 43 a. 8, arg. 1

Infatti **S. Agostino** afferma che «**il Padre non è mandato da nessuno, perché non deriva da nessuno**». Se dunque una Persona è mandata da un'altra, deve derivare da essa.

I^a q. 43 a. 8, arg. 2

Chi manda ha potere sull'inviato. Ma rispetto a una Persona divina non c'è potere se non a motivo dell'origine. Dunque **è necessario che la Persona divina inviata derivi dalla Persona che la manda.**

I^a q. 43 a. 8, arg. 3

Se una Persona divina potesse essere mandata anche da uno dal quale non procede, si potrebbe affermare che lo Spirito Santo è dato dall'uomo quantunque da lui non derivi. Ma questo è contro l'insegnamento di S. Agostino. Dunque **una Persona divina non è mandata se non da quella da cui procede.**

I^a q. 43 a. 8. SED CONTRA:

Secondo la Scrittura il Figlio è mandato dallo Spirito, **Isaia, 48,16**: «**E adesso mi ha mandato il Signore Dio, e il suo Spirito**». Ora, il Figlio non deriva dallo Spirito Santo. Dunque una Persona divina può essere mandata anche da quella da cui non procede.

I° q. 43 a. 8. RESPONDEO:

Su questo punto vi sono diversi pareri:

- Secondo alcuni, una Persona divina non **è mandata** se non da quella da cui procede ab eterno. Secondo questo modo di vedere, i testi in cui si afferma che il Figlio è **mandato** dallo Spirito Santo, vanno riferiti alla **sua natura umana**, secondo la quale fu inviato dallo Spirito Santo a predicare.

- Invece **S. Agostino** insegna che **il Figlio è mandato da se stesso e dallo Spirito Santo**; ed anche lo Spirito Santo viene **inviato** da se stesso e dal Figlio: **cosicché non tutte le Persone divine possono essere mandate** ma soltanto quelle che derivano da altre; **mentre tutte hanno il potere di inviare**.

Le due opinioni hanno qualche cosa di vero. Infatti quando si dice che una Persona è mandata, si indica e la Persona che deriva da un'altra, e l'effetto visibile o invisibile da cui si desume la missione di quella Persona divina. **Se dunque la Persona mittente si indica come principio della Persona inviata**, allora non qualsiasi Persona manda, ma soltanto quella che è principio della Persona mandata; e in tal senso il Figlio è mandato soltanto dal Padre, lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Se invece la Persona mittente si considera soltanto come **causa degli effetti a cui mira la missione**, allora tutta la Trinità manda la Persona inviata.

- Da ciò non segue però che anche l'uomo possa dare lo Spirito Santo: perché egli non può causare la grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Così rimangono sciolte le difficoltà.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio

> La causa prima di tutti gli esseri

Prima parte, Questione 44

Proemio

Dopo il trattato sulle Persone Divine, rimane da studiare la derivazione delle creature da Dio. Il nuovo trattato abbraccerà **tre parti**, in modo da prendere in esame:

- primo, la **produzione** delle creature;
- secondo, la loro **varietà e molteplicità**;
- terzo, la loro **conservazione e il loro governo**.

Intorno al primo argomento avremo **tre questioni**:

- + quale sia la **prima causa** di tutti gli esseri;
- + quale il loro **modo di derivare** dalla prima causa;
- + e finalmente **sull'inizio della durata delle cose**.

Intorno alla prima questione si pongono **quattro quesiti**:

1. Se Dio sia la causa efficiente di tutti gli esseri;
2. Se la materia prima sia stata creata da Dio, oppure sia un con-principio a lui coordinato e non subordinato;
3. Se Dio sia causa esemplare delle cose, o se invece esistano altri esemplari distinti da lui;
4. Se egli sia causa finale delle cose.

ARTICOLO 1:

VIDETUR non sia necessario che ogni essere sia stato creato da Dio.

I^a q. 44 a. 1, arg. 1

Infatti: Niente impedisce che si trovi una cosa senza un elemento che non rientra nella essenza di essa, p. es., un uomo senza bianchezza. Ora, **il rapporto di causalità non rientra fra gli elementi essenziali delle cose: poiché molte di esse si possono concepire**

indipendentemente dalla loro causa. Quindi possono esistere senza di essa. Dunque niente impedisce che vi siano degli esseri non creati da Dio.

*[Abbiamo in queste parole l'istanza kantiana **contro il principio di causalità**. Kant aveva scritto: se a uno degli antichi fosse venuto in mente anche solo di porre il presente problema, questo solo avrebbe potentemente scosso tutti i sistemi della ragion pura sino al tempo nostro e ci avrebbe risparmiato tante vane prove che senza sapere propriamente con che cosa si avesse a fare, si sono ciecamente tentate.]*

I^a q. 44 a. 1, arg. 2

Una cosa ha bisogno di una causa efficiente proprio per essere. Dunque **ciò che non può non essere non ha bisogno di causa efficiente**. Ma nessun necessario può non essere: poiché quanto è necessario che ci sia, non può non esistere. Ma siccome tra le cose se ne trovano molte necessarie, è chiaro che non tutti gli esseri vengono da Dio.

I^a q. 44 a. 1, arg. 3

Se alcune cose dipendono da una data causa, si devono poter fare delle dimostrazioni partendo da essa. Ora, **nel campo delle entità matematiche non si possono fare dimostrazioni partendo dalla causa efficiente, come prova Aristotele**. Dunque non tutte le cose derivano da Dio come da causa efficiente.

I^a q. 44 a. 1. SED CONTRA:

Dice l'**Apostolo, Romani, 11, 36**: "Da lui e per lui e in lui sono tutte le cose".

I^a q. 44 a. 1. RESPONDEO:

È necessario affermare che ogni cosa, in qualsiasi modo esista, viene da Dio. Se infatti in un essere troviamo una data cosa [soltanto] come partecipata, necessariamente essa deve dipendere **causalmente** da ciò a cui conviene per essenza; come il ferro [nell'essere] infocato dipende dal fuoco. Ora, abbiamo già dimostrato [q.3, a.4], trattando della semplicità divina, che **Dio è l'essere stesso per sé sussistente**. E si è anche dimostrato che **di esseri sussistenti ne può esistere uno solo** [q.7, a.1, ad 3; a.2]: come se ci fosse la bianchezza sussistente non potrebbe essercene che una, poiché il fatto che ci sono molte bianchezze si deve solo alla pluralità dei soggetti che le ricevono. Rimane vero perciò che **tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro proprio essere, ma partecipano l'essere**. Ed è quindi necessario che tutte le cose, le quali si differenziano secondo una diversa partecipazione dell'essere, così da risultare esistenti in modo più o meno perfetto, siano causate da un solo primo essere, il quale perfettamente è.

- Per questo anche **Platone** disse che prima di ogni moltitudine è necessario ammettere l'unità. E **Aristotele** afferma che l'essere, il quale è sommamente ente e sommamente vero, è causa di ogni ente e di ogni vero: come ciò che è caldo in sommo grado, è causa di ogni calore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 44 a. 1, ad 1 argumentum

Sebbene il rapporto con la propria causa non entri nella definizione dell'ente causato, tuttavia è intimamente connesso con ciò che forma la di lui essenza: poiché dal fatto che una cosa è ente per partecipazione segue che sia causata da altri. Cosicché un tale ente non può esistere se non è causato; come non si dà uomo che non sia visibile.

- Tuttavia siccome il venir causato non è proprio nella natura dell'ente come tale, proprio per questo si trova un ente non causato.

*[Abbiamo qui la soluzione della critica kantiana al **principio di causalità**. Kant riteneva che tale principio non fosse analitico perché il rapporto di causalità non rientra nel concetto stesso del causato, cioè nella sua intima struttura logica. San Tommaso concede che il rapporto con la propria causa non rientra nella definizione, cioè non forma né in genere né la differenza specifica né la specie logica di un dato effetto; rimane però essenzialmente legato adesso come **proprietà essenziale**. Il rapporto alla causa non è essenziale all'effetto in quanto è tale sostanza, natura o cosa; ma è essenziale all'effetto **in quanto esistente** che non è tale per essere essenza. Non si richiede di più per un giudizio analitico nel senso più rigoroso del termine.]*

I^a q. 44 a. 1, ad 2 argumentum

Alcuni furono spinti da questo ragionamento ad affermare che quanto è necessario non ha causa, come riferisce Aristotele. Ma questa opinione appare chiaramente falsa nelle scienze che fanno uso della **dimostrazione**, poiché in tali scienze abbiamo delle **premesse necessarie** che sono **causa di conclusioni anch'esse necessarie**. Perciò **Aristotele** dice che esistono dei necessari, i quali devono a una causa la loro necessità. Dunque la causa agente non si richiede soltanto perché l'effetto è tale che può anche non essere: ma perché **l'effetto non sarebbe se non esistesse la causa**. Infatti quest'ultima proposizione ipotetica è vera sia che si tratti di cose possibili, sia che si tratti di cose impossibili.

*[Osservazione importante per la formulazione esatta del **principio di causalità**. Il cardinale Gaetano aveva già notato l'ingenuità di coloro che, scambiando i rapporti di causalità con delle semplici interdipendenze dialettiche, credono di trovare qualche eccezione a questo ragionamento: "questa cosa non esisterebbe se non esistesse quest'altra dunque la seconda è causa della prima". Un uomo infatti, essi dicono, non potrebbe esistere senza essere visibile; dunque la visibilità dovrebbe essere causa dell'uomo. Il che è assurdo. Tutto questo cessa se si comprende che qui si parla della causa in quanto causa, cioè bisogna che non sia richiesta non solo la presenza ma l'influsso di quanto precede l'effetto o di quanto è postulato dall'effetto.]*

I^a q. 44 a. 1, ad 3 argumentum

Le entità matematiche si prendono per cose astratte se viste nella mente umana, ma **non sono astratte nella realtà**. Ora, ogni cosa deve avere una causa efficiente secondo che ha l'essere. Quindi sebbene i quanti abbiano [in natura] una reale causa efficiente, tuttavia non cadono sotto **la considerazione del matematico** per il rapporto che hanno con la causa

efficiente. Per questo motivo nelle scienze matematiche niente si dimostra in base alla causa agente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la materia prima non sia stata creata da Dio.

I^a q. 44 a. 2, arg. 1

Infatti: Tutto ciò che viene prodotto è **composto** di un sustrato [materiale] e di qualche cosa che ne è il contrapposto, come dice **Aristotele**. Ma non ci può essere un sustrato della materia prima. Dunque la **materia prima** non è stata prodotta da Dio.

I^a q. 44 a. 2, arg. 2

Azione e passione sono distinte e contrapposte tra loro. Ora, come il primo principio attivo è Dio, così il primo principio passivo è la materia. Dunque Dio e la materia prima sono due principi distinti e contrapposti tra loro, dei quali l'uno non dipende dall'altro.

I^a q. 44 a. 2, arg. 3

Ogni causa agente produce effetti a sé somiglianti: orbene, siccome ogni agente agisce in quanto è in atto, ne segue che ogni cosa prodotta è anch'essa in atto in qualche modo. Invece la materia prima, come tale, è soltanto in potenza. Dunque l'esser prodotta è contro la stessa nozione di materia prima.

I^a q. 44 a. 2. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "Tu, o Signore, hai fatto due cose, l'una prossima a te", cioè l'angelo, "l'altra prossima al nulla", cioè la materia prima.

I^a q. 44 a. 2. RESPONDEO:

A) Gli antichi filosofi s'inoltrarono nel conoscimento della verità un po' per volta, e quasi passo per passo. Da principio infatti, essendo per così dire piuttosto grossolani, credevano che non esistessero altro che **corpi sensibili**. E quelli tra loro che accettavano il moto non lo consideravano se non sotto certi aspetti accidentali, come sarebbe la rarefazione e la condensazione, la fusione e la dissociazione. E, supponendo che la sostanza stessa dei corpi fosse increata, si limitarono a stabilire delle **cause per** codeste **trasformazioni accidentali**, quali l'amicizia, la lite, l'intelligenza o altre cose del genere.

B) Procedendo oltre, i filosofi distinsero razionalmente la **forma sostanziale dalla materia**, che ritenevano increata; e capirono che nei corpi avvengono delle trasmutazioni di forme sostanziali. Di queste trasformazioni si stabilivano poi delle **cause universali**, cioè il **circolo obliquo** per Aristotele, e le **idee** per Platone.

Ma si osservi che la materia viene coartata dalla forma a una determinata specie; come pure la sostanza di una data specie viene ristretta a un determinato modo di essere dagli accidenti che ad essa si aggiungono, come il sostantivo *uomo* viene ristretto dall'aggettivo *bianco*. Gli uni e gli altri perciò considerarono l'ente sotto un aspetto particolare, o in quanto [specificamente] è *questo ente*, o in quanto è *tale ente* [determinato dai suoi accidenti]. Quindi essi assegnarono alle cose soltanto delle **cause efficienti particolari**.

C) Altri finalmente si **spinsero a considerare l'ente in quanto ente**: e ricercarono **la causa delle cose** non solo in quanto esse sono *queste* o sono *tali*, ma **in quanto sono enti**. Ora, **la causa delle cose in quanto enti** deve causarle non solo rendendole *tali* con i loro accidenti, o *queste* con le loro forme sostanziali, ma causarle in tutto ciò che in qualsiasi maniera appartiene **alla loro concreta esistenza**.

Quindi è necessario ammettere che anche la materia prima è stata creata dalla causa universale dell'essere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 44 a. 2, ad 1 argumentum

Il Filosofo parla della **produzione particolare** che consiste nel succedersi di una forma ad un'altra, sia accidentale che sostanziale: qui invece si parla delle cose in quanto derivano dall'universale **principio dell'essere**. Dalla quale derivazione neppure la materia è esclusa, sebbene sia esente da quell'altra maniera di produzione.

I^a q. 44 a. 2, ad 2 argumentum

La passione è effetto dell'azione. Cosicché è ragionevole che **il primo principio passivo sia un effetto del primo principio attivo**: poiché ogni entità imperfetta viene causata da ciò che è perfetto. È infatti necessario che il primo principio sia perfettissimo, come dice Aristotele.

I^a q. 44 a. 2, ad 3 argumentum

Quell'argomento dimostra non che la materia non sia stata creata, ma che non è stata creata senza una forma. Sebbene infatti ogni essere creato sia in atto, non è tuttavia pura attualità. Perciò se tutto quello che appartiene al suo essere è creato, **è necessario che sia creato anche quanto in esso vi ha di potenziale**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **causa esemplare** [delle cose] sia qualche cosa di diverso da Dio.

I^a q. 44 a. 3, arg. 1

Infatti: L'imitazione conserva la somiglianza con l'esemplare. Le creature invece sono assai distanti dalla somiglianza divina. Dunque Dio non è la loro causa esemplare.

I^a q. 44 a. 3, arg. 2

Tutto ciò che è per partecipazione si ricollega a qualche cosa che è per essenza, p. es., ciò che è infocato al fuoco, come si è già detto. Ora, quanto si trova nella realtà sensibile, è per partecipazione di qualche specie: come dimostra il fatto che in nessuna cosa sensibile ciò che forma il costitutivo della specie si trova isolatamente, ma agli elementi specifici sono sempre uniti quelli individuali. È dunque necessario ammettere delle specie come esistenti per se stesse, p. es., *l'uomo in se stesso, il cavallo in se stesso*, e simili. E queste specie si chiameranno gli esemplari. Dunque gli esemplari sono cose fuori di Dio.

I^a q. 44 a. 3, arg. 3

Le scienze e le definizioni mirano direttamente alle specie, non già al loro modo di essere nei singoli individui; perché dei singolari non si dà né scienza né definizione. Dunque ci sono degli enti che sono **enti e specie** senza trovarsi nei singoli individui. E questi si chiamano gli **esemplari**. Siamo perciò alla conclusione di sopra.

I^a q. 44 a. 3, arg. 4

Lo stesso si conclude dalle parole di **Dionigi** che afferma: "Ciò che è essere in sé, precede ciò che è vita in sé, e ciò che è sapienza in sé".

I^a q. 44 a. 3. SED CONTRA:

L'esemplare s'identifica con l'idea. Ma le idee, al dire di **S. Agostino**, "sono forme che hanno ragione di principio, contenute dalla intelligenza divina". Dunque gli esemplari delle cose non sono fuori di Dio.

I^a q. 44 a. 3. RESPONDEO:

Dio è causa esemplare di tutte le cose. E si dimostra osservando che l'esemplare è necessario alla produzione di una cosa, perché l'effetto raggiunga una forma determinata: infatti l'artefice produce una data forma nella materia in base all'esemplare al quale s'ispira, sia esso un modello a cui guarda dall'esterno, o un esemplare concepito internamente dall'intelligenza. Ora, è chiaro che le cose prodotte dalla natura ricevono delle forme determinate. E questa determinazione di forme è necessario riportarla, come a **prima causa, alla sapienza divina**, la quale ha fissato l'ordine dell'universo, che consiste nella varietà delle cose. Perciò è necessario affermare che nella divina sapienza si trovano le **essenze di tutte le cose**: le quali sopra abbiamo chiamato **idee [q.15, a.1]**, cioè **forme esemplari** esistenti nella mente di Dio. E sebbene esse siano molteplici relativamente alle cose, tuttavia non sono in realtà distinte dall'essenza divina, in quanto la somiglianza di questa può essere da più cose diversamente partecipata. Così dunque **Dio stesso è la causa esemplare di tutte le cose**.

- Anche tra gli esseri creati però alcuni possono dirsi esemplari o modelli di altri, in quanto certe cose somigliano a certe altre, o secondo una medesima specie, ovvero per un'analogia di imitazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 44 a. 3, ad 1 argumentum

Sebbene le creature non arrivino secondo la loro essenza a essere simili a Dio con una somiglianza specifica, come l'uomo generato a chi lo genera, tuttavia ne raggiungono la somiglianza mediante la riproduzione dell'idea che Dio ne ha; come un edificio materiale somiglia a quello che si trova nella mente dell'architetto.

I^a q. 44 a. 3, ad 2 argumentum

E nel concetto stesso di uomo l'esistere col corpo; perciò non ci può essere un uomo senza materia. Quindi sebbene quest'uomo individuo esista per una partecipazione della specie [umana], tuttavia non può riportarsi a qualche cosa che sia capace di esistere per se stesso nell'ambito della specie; ma va riportato a una specie trascendente del genere delle **sostanze separate**. E lo stesso ragionamento vale per gli altri esseri sensibili.

[Platone e i suoi seguaci non hanno saputo scorgere, oltre la causalità univoca, una causalità analogica nell'ordine delle cause formali. È evidente che ogni individuo è l'intera serie dei singolari non possono dare l'ultima ragione della propria forma; ma per trovare la forma archetipa non è necessario e non è sufficiente ricorrere a un chimerico prototipo della medesima specie, non abbiamo ancora spiegato come possa influire sui soggetti concreti. Bisogna perciò risalire alle cause trascendenti, alle 'sostanze separate' termine generico questo che sta a indicare l'unica causa trascendente, cioè Dio. San Tommaso ha voluto usare questa espressione quasi per salvare un legame di continuità con le fonti platoniche e neoplatoniche di questa intuizione.]

I^a q. 44 a. 3, ad 3 argumentum

Sebbene la scienza e la definizione abbiano per oggetto la realtà, non è affatto necessario che le cose abbiano nella realtà lo stesso modo di essere che hanno nell'intelligenza. Infatti per mezzo dell'intelletto agente si astraggono le specie universali dalle condizioni individuali; ma non è affatto necessario che esistano degli universali separati dai singolari, come cause esemplari di questi.

I^a q. 44 a. 3, ad 4 argumentum

Come spiega anche **Dionigi**, le espressioni "**la vita in se stessa**" e "**la sapienza in se stessa**" talora indicano **Dio medesimo**, altre volte **le perfezioni** di cui anche le cose partecipano: però non indicano **mai realtà sussistenti**, come le concepivano alcuni antichi filosofi.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Dio non sia **causa finale** di tutte le cose.

I^a q. 44 a. 4, arg. 1

Infatti: Agire per un fine è proprio di un essere che necessita del fine. Ma Dio di niente ha bisogno. Dunque a lui non si addice operare per un fine.

I^a q. 44 a. 4, arg. 2

Il fine di una produzione e la forma di ciò che viene prodotto non s'identificano numericamente con la causa agente, come dice Aristotele: poiché fine nella produzione di un essere è la [sola] forma della cosa prodotta. Ora, Dio è la prima causa efficiente di tutte le cose. Dunque egli non può essere il fine delle medesime.

I^a q. 44 a. 4, arg. 3

Tutte le cose appetiscono il fine. Non tutte invece appetiscono Dio: perché molte neppure lo conoscono. Dunque Dio non è il fine di tutte le cose.

I^a q. 44 a. 4, arg. 4

La causa finale è la prima tra le cause. Se dunque Dio è causa efficiente e insieme causa finale, ne segue che in lui vi è un prima e un dopo. Il che è assurdo.

I^a q. 44 a. 4. SED CONTRA:

Dice la sacra Scrittura, **Proverbi, 16, 4**: "Tutte le cose il Signore ha operato per se stesso".

I^a q. 44 a. 4. RESPONDEO:

Ogni agente agisce per un fine: altrimenti dall'operazione non potrebbe risultare un effetto piuttosto che un altro, se non per caso. Ora, l'operante e il soggetto paziente come tale hanno l'identico fine, ma sotto aspetti diversi: infatti ciò che l'agente mira ad imprimere e quello che il paziente è disposto a ricevere è una sola e identica cosa. Ma ci sono degli esseri che nell'imprimere attivamente la propria azione ne ricevono anche [un perfezionamento], e tali sono gli agenti imperfetti: è naturale quindi che essi nell'agire mirino ad acquistare qualche cosa. Ma al primo agente, cioè a Dio, che è pura attualità, non si può attribuire l'operazione fatta per giungere al possesso di un fine; egli invece mira soltanto a comunicare la propria perfezione, che è la sua stessa bontà. E ogni creatura tende a raggiungere la propria perfezione, che è una somiglianza della perfezione e della bontà divina. **In tal modo dunque la divina bontà è causa finale di tutte le cose.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 44 a. 4, ad 1 argumentum

Agire per indigenza non si addice che a un agente imperfetto, il quale è portato a porre attivamente il proprio atto e a subirlo [come un perfezionamento di se stesso], Ma tutto ciò in Dio va escluso. Per conseguenza egli soltanto è sommamente liberale: poiché non agisce per propria utilità, ma solo per la sua bontà.

I^a q. 44 a. 4, ad 2 argumentum

La [nuova] forma dell'essere prodotto può dirsi fine della produzione, solo perché consiste in una imitazione della forma della causa agente, la quale appunto tende a comunicare la propria rassomiglianza. Altrimenti la forma dell'essere generato sarebbe più nobile del generante, essendo il fine cosa più nobile di quanto dispone al fine stesso.

I^a q. 44 a. 4, ad 3 argumentum

Tutte le cose desiderano Dio come loro fine, nell'atto che desiderano qualsiasi bene o con l'appetito intellettuale o col sensitivo o con quello naturale che non è conoscitivo: perché niente riveste il carattere di bene e di desiderabile, se non in quanto partecipa una somiglianza di Dio.

I^a q. 44 a. 4, ad 4 argumentum

Essendo Dio causa efficiente, esemplare e finale di tutte le cose, e derivando da lui anche la materia prima, ne segue che in realtà un identico essere sia causa prima di tutte le cose. Niente però impedisce che in lui si possano riscontrare, **per una distinzione di ragione, più cose, alcune delle quali si presentano alla nostra intelligenza come anteriori alle altre.**

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio
>Modo di derivare delle cose dal primo principio

Prima parte, Questione 45

Proemio

Eccoci a trattare del modo con cui le cose derivano dalla prima causa, vale a dire della creazione.

In proposito poniamo otto quesiti:

1. Che cosa sia la creazione;
2. Se Dio possa creare;
3. Se la creazione sia un'entità reale;
4. Quali cose possano esser create;
5. Se creare appartenga solo a Dio;
6. Se sia opera di tutta la Trinità, ovvero appartenga esclusivamente a una sola Persona;
7. Se nelle cose create vi sia un vestigio della Trinità;
8. Se nelle opere dipendenti dalla natura e dalla volontà si celi un atto creativo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che creare non sia produrre dal nulla.

I^a q. 45 a. 1, arg. 1

Infatti: Insegna **S. Agostino**: "**Fare** si dice a proposito di ciò che assolutamente non esisteva, **creare** invece è costituire una cosa traendola da ciò che già esisteva".

I^a q. 45 a. 1, arg. 2

La nobiltà di un'azione o di un moto si misura dai termini dei medesimi. Ora l'azione che va dal bene al bene, e **da un ente a un altro ente** è più nobile di quella che **dal nulla porta a qualche cosa**. D'altra parte la creazione si presenta come l'azione più alta e fondamentale di tutte le operazioni [transitive]. Perciò non può consistere [nel passaggio] dal niente a qualche cosa, ma piuttosto **da un essere a un altro essere**.

I^a q. 45 a. 1, arg. 3

La preposizione **ex** [di o da] indica rapporto di causa, e precisamente di causa materiale; come quando diciamo che una statua è fatta **ex aere** [di bronzo]. Ma il **nulla** non può essere materia di un ente, né causa di esso in qualsiasi altro modo. Dunque creare non è fare qualche cosa dal nulla.

I^a q. 45 a. 1. SED CONTRA:

La **Glossa** dice, a proposito del passo, **Genesi, 1, 1**: "In principio creò Dio...", che "creare è fare qualche cosa dal nulla".

I^a q. 45 a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra, non si deve considerare soltanto l'emanazione di un essere particolare da una causa determinata, ma anche l'emanazione di tutto l'essere dalla causa universale che è Dio: e questa emanazione la designiamo col nome di **creazione**. Ora, quanto viene prodotto mediante una causa non universale, non preesiste alla causalità stessa: per esempio, se un uomo viene generato è segno che quell'uomo prima non esisteva, ma che è stato prodotto [a partire] da ciò che prima non era un uomo, come una cosa diventa bianca a partire da un soggetto che prima non era bianco. Perciò, se consideriamo l'emanazione di tutto l'essere completo dalla prima causa, è impossibile pensare che vi sia un ente presupposto a questa causalità. Ora il nulla è la stessa cosa che nessun ente. Come dunque la generazione di un uomo parte da quel non-ente che è il non-uomo, così **la creazione, che è l'emanazione di tutto l'essere, parte da quel non-ente che è il nulla**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 45 a. 1, ad 1 argumentum

S. Agostino [nel caso nostro] usa il termine creazione **in senso improprio**, come quando usiamo il verbo **creare** per indicare che una cosa viene cambiata in meglio, come quando si dice che uno è **creato vescovo**. Ma qui non parliamo di creazione in questo senso, bensì come si è spiegato.

I^a q. 45 a. 1, ad 2 argumentum

Le mutazioni ricevono natura e dignità non dal termine di partenza ma da quello di arrivo. Un moto perciò sarà tanto più perfetto e più nobile, quanto è più nobile e alto il termine verso il quale esso tende; sebbene il termine di partenza, contrapposto a quello di arrivo, sia più imperfetto. Così, p. es., la **generazione** di suo è più nobile e più fondamentale dell'**alterazione**, per il fatto che la **forma sostanziale** è più che la **forma accidentale**: ciò nonostante la mancanza della forma sostanziale, che nella generazione è il termine di

partenza, è qualche cosa di più imperfetto del corrispondente termine di partenza dell'alterazione. Così pure, la creazione è operazione più perfetta e più alta della generazione e dell'alterazione, perché il suo termine di arrivo è l'intera sostanza della cosa. Mentre quello che si prende come termine di partenza in realtà non esiste.

I^a q. 45 a. 1, ad 3 argumentum

- Quando si dice che una cosa è fatta dal nulla, la preposizione **ex** [di o da] sta a indicare non la **causa materiale**, ma la sola **successione**; come quando si dice che *dalla mattina si va facendo mezzogiorno*, cioè *dopo la mattina viene il mezzogiorno*. Tuttavia si osservi che la preposizione **da** o include la negazione espressa nel termine **nulla** [p. es.: *dal non essere*], oppure viene a sua volta inclusa dalla negazione stessa [p. es.: *non da un essere*]. Nel primo caso resta affermata la successione, ed esprime l'ordine della produzione, che s'inizia da un non essere precedente.

- Se invece, la negazione include la preposizione, allora la successione viene trascurata, e l'espressione: **è fatto dal niente** ha questo senso: **non è fatto di [o da] qualche cosa**; come se uno dicesse: *costui parla di niente*, perché non parla di qualche cosa. Ebbene, in tutti e due i modi è vero che creare è fare qualche cosa dal nulla. Ma nel primo caso la preposizione **da** indica successione, come si è detto; nel secondo caso significa rapporto di causa materiale, che però viene negato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio una cosa non la possa creare.

I^a q. 45 a. 2, arg. 1

Infatti: Come riferisce **Aristotele**, i primi filosofi ritenevano, per una verità universalmente accettata da tutti che **dal niente, niente si produce**. Ora, la potenza di Dio non si estende fino ad attuare cose contrarie ai **primi principi**; p. esempio, **Dio non potrebbe fare che il tutto sia maggiore della parte**, o che l'affermazione e la negazione [di una data cosa] siano ugualmente vere. Dunque Dio **non può fare una cosa dal nulla**, cioè creare.

I^a q. 44 a. 2, arg. 2

Se creare è fare qualche cosa dal nulla, **esser creato è un certo esser fatto o divenire**. Ma ogni divenire è un **mutare**. Dunque la creazione è una mutazione. Ma ogni mutazione appartiene a un soggetto, come si vede dalla definizione del moto: il moto è *l'atto di un essere che è in potenza*. Perciò non è possibile che Dio faccia una cosa dal nulla.

I^a q. 45 a. 2, arg. 3

Ciò che è stato fatto è necessario che una volta sia stato in divenire. Ma **non si può dire che nello stesso istante la creatura venga fatta e sia già fatta**: perché una sostanza che si sta facendo ancora non è, e quella che è fatta già esiste; **altrimenti nello stesso istante una cosa esisterebbe e non esisterebbe**. Se dunque una cosa vien fatta, il suo venir fatta precede

l'essere già fatta. Ma questo non è possibile se non preesiste un soggetto, nel quale si operi il divenire stesso. Dunque è impossibile che una cosa sia fatta dal nulla.

I^a q. 45 a. 2, arg. 4

Non si può percorrere una distanza infinita. Ora **tra l'essere e il niente c'è una distanza infinita**. Dunque non è possibile che una cosa venga prodotta dal nulla.

I^a q. 45 a. 2. SED CONTRA:

Si dice nella **Genesi, 1,1**: "In principio, creò Dio il cielo e la terra".

I^a q. 45 a. 2. RESPONDEO:

Non solo non è impossibile che Dio crei una cosa, ma è necessario affermare che tutte le cose sono state create da Dio, come risulta da quanto precede. Difatti chi produce una cosa da un'altra, non produce, con la sua operazione, quanto è presupposto dall'operazione stessa: **così l'artigiano** costruisce con i prodotti della natura, p. es., con il legno e col rame, che non sono causati dalla operazione dell'arte ma dalla natura. E **la stessa, natura** produce le cose naturali solo quanto alla forma, ma presuppone la materia. **Se dunque Dio non potesse operare senza qualche prerequisito, ne verrebbe che quel presupposto non sarebbe causato da lui.** Invece sopra si è dimostrato **[q.44, aa.1,2]** che niente può esistere nella realtà, che non sia creato da Dio, il quale è causa universale di tutto l'essere. Perciò è necessario affermare che Dio produce le cose dal nulla.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 45 a. 2, ad 1 argumentum

I primi filosofi, come si è già detto, non consideravano altro che la derivazione di determinati effetti dalle loro **cause particolari**, le quali necessariamente presuppongono qualche cosa alla loro azione: per questo si aveva tra loro la comune persuasione che **dal niente, niente deriva**. Ma l'assioma non è al suo posto quando si tratta della **prima emanazione** della realtà dal primo principio universale delle cose.

I^a q. 45 a. 2, ad 2 argumentum

La creazione è una mutazione soltanto se considerata **nel nostro modo d'intendere**. E in realtà **il concetto di mutazione** implica che una stessa cosa si trovi a un certo momento in condizioni diverse da quelle di prima; infatti talora non si tratta che di un identico essere attuale il quale viene a trovarsi successivamente in condizioni diverse, come nelle mutazioni di quantità, di qualità e di luogo; altre volte invece l'essere identico è solo potenziale, come nelle mutazioni sostanziali, soggetto delle quali è la materia. **Ma nella creazione, per mezzo della quale si produce l'intera sostanza dell'essere, non è possibile determinare qualche cosa che a un dato momento possa trovarsi in condizioni diverse da quelle di prima, altro che per giuoco della nostra intelligenza;** come se uno supponesse che **una data cosa, prima non esistente affatto, venga all'esistenza in un secondo momento.** Ma poiché azione e passione s'identificano nell'unica realtà del moto o mutazione, e differiscono soltanto per le opposte

relazioni, come dice Aristotele, se togliamo il moto non troveremo nel creatore e nella creatura altro che relazioni diverse.

- Ma poiché il modo di esprimersi segue il modo d'intendere, come già si disse, la creazione noi la esprimiamo alla maniera delle mutazioni, e per questo si dice che creare è fare qualche cosa dal nulla. Però in questo caso **fare ed esser fatto son termini più appropriati che mutare ed esser mutato**: perché fare e venir fatto esprimono direttamente la relazione della causa al suo effetto, e dell'effetto alla causa, e solo indirettamente implicano l'idea di mutazione.

I^a q. 45 a. 2, ad 3 argumentum

Per quanto viene prodotto senza [le fasi successive del] **moto**, **venir fatto ed essere già fatto sono tutt'uno**: sia che la produzione si presenti quale termine di un moto, come l'illuminazione (difatti un oggetto è subito illuminato nello stesso istante che viene illuminato); sia che non si presenti come termine di un moto, così, p. es., un verbo mentale nell'istante che si forma è già formato. E in tali casi ciò che viene fatto, [semplicemente] è: ma quando si dice che vien fatto si vuol dire solo che deriva da altri, e che prima non esisteva. **Quindi siccome la creazione avviene senza moto, una cosa nel medesimo istante che viene creata è già creata.**

I^a q. 45 a. 2, ad 4 argumentum

L'ultima difficoltà deriva da una falsa supposizione, come se tra il nulla e l'ente ci fosse realmente di mezzo un infinito; il che è evidentemente falso. Ma questa **fallace supposizione nasce dal fatto che si parla della creazione come fosse un passaggio da un termine a un altro.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la creazione non sia un'entità reale nelle creature.

I^a q. 45 a. 3, arg. 1

Infatti: La creazione al passivo si attribuisce alla creatura, come la creazione all'attivo si attribuisce al Creatore. **Ma la creazione all'attivo non è un'entità reale nel Creatore: perché altrimenti ne seguirebbe che in Dio vi sia qualche cosa di temporale. Dunque anche la creazione al passivo non è un qualche cosa nelle creature.**

I^a q. 45 a. 3, arg. 2

Tra Creatore e creatura non ci sono intermediari. Ora, nel parlare della **creazione** ci si esprime come se questa fosse un che di mezzo tra l'uno e l'altra: infatti essa non è il Creatore, non essendo eterna; e neppure è creatura, perché per lo stesso motivo bisognerebbe

ammettere un'altra creazione per mezzo della quale fosse creata; e così all'infinito. **Dunque la creazione non è qualche cosa di reale.**

I^a q. 45 a. 3, arg. 3

Se la **creazione** è qualche cosa di diverso dalla **sostanza creata**, bisogna che sia un suo **accidente**. Ma ogni accidente esiste nel suo soggetto. **Perciò la cosa creata sarebbe il soggetto della creazione.** E così una stessa cosa sarebbe soggetto e termine della creazione. **Cosa impossibile: perché il soggetto è prima dell'accidente** e sostiene l'accidente; d'altra parte il termine è posteriore all'operazione di cui è termine; e quando esso è raggiunto, cessa l'operazione. Perciò la creazione non è qualche cosa di reale.

[L'argomento a fortiori ha in questo caso ha piena giustificazione. Se, infatti, la generazione lascia nel figlio la relazione reale di figliolanza, è necessario che la creazione lasci anch'essa nella creatura una qualche entità reale, cioè una realissima relazione.]

I^a q. 45 a. 3. SED CONTRA:

È cosa più difficile produrre tutta la sostanza di una cosa, che produrre la sola sua forma sostanziale o accidentale. Ora, la generazione vera e propria o quella, in senso più vago, che determina la forma sostanziale o accidentale di una data cosa, è un'entità [reale] nel soggetto che viene generato. Dunque con molto maggior ragione **la creazione, per mezzo della quale una cosa viene ad essere prodotta in tutta la sua sostanza, è una vera entità nella creatura.**

I^a q. 45 a. 3. RESPONDEO:

La creazione determina una entità nella cosa creata soltanto secondo la categoria della relazione; poiché **ciò che è creato non viene prodotto per mezzo di un moto o di una mutazione.** Infatti ciò che viene prodotto per mezzo di un moto o di una trasmutazione, vien fatto con qualche cosa di preesistente: il che avviene nelle particolari produzioni di determinati esseri; ma non può questo avvenire nella produzione di tutto l'essere dalla causa universale di tutti gli enti, che è Dio. Perciò Dio, nel creare, produce le cose senza il moto. Ma **se da un'operazione vista all'attivo o al passivo togliamo il moto, non rimane che una relazione, come si è detto.** [a.2, ad 2] Resta dunque stabilito che **la creazione nelle creature non è altro che una certa relazione verso il Creatore,** causa del proprio essere; come in un **effetto** verificatosi mediante la mutazione, viene a determinarsi un **rapporto con la causa di tale mutamento.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 45 a. 3, ad 1 argumentum

Per **creazione attiva** s'intende **l'azione di Dio**, che poi è la di lui **essenza**, con in più una **relazione verso la creatura.** Ma questo rapporto alla creatura non è reale in Dio, ma solo di ragione. Invece la relazione delle creature a Dio è reale, come si è detto sopra [q.13, a.7], trattando dei Nomi di Dio. *[Si ricordi l'esempio dell'animale a destra o a sinistra della colonna]*

I^a q. 45 a. 3, ad 2 argumentum

Sì è visto che la creazione è [da noi] concepita come una mutazione [a.2, ad 2], e la mutazione è in qualche modo tramite tra chi muove e ciò che viene mosso: per questo anche la creazione viene concepita come fosse tramite tra Creatore e creatura. **Sta il fatto però che la creazione presa al passivo esiste realmente nella creatura ed è creatura.** Ma non è necessario che essa venga creata da un'altra creazione: perché le relazioni, siccome dicono ordine a qualche cosa in forza del loro essere stesso, non acquistano il loro rapporto per mezzo di altre relazioni, ma per mezzo di se medesime; come si disse anche sopra [q.42, a.1, ad 4], nel trattare dell'uguaglianza delle Persone divine.

I^a q. 45 a. 3, ad 3 argumentum

La creazione, concepita [impropriamente] come mutazione, ha nella creatura il suo termine: ma **in quanto realmente è una relazione trova nella creatura soltanto il proprio soggetto**, e quindi nell'ordine reale e ontologico **la creatura precede la creazione stessa, come un soggetto precede i propri accidenti**. La creazione però conserva una certa priorità [rispetto alla creatura] se consideriamo l'oggetto [o il fondamento] della relazione che si vuole esprimere, e che è **la dipendenza causale della creatura**. E tuttavia non è necessario pensare che la creatura venga creata per tutto il tempo della sua esistenza: perché creazione dice relazione di creatura a Creatore ma unita all'idea di novità o **cominciamento**.

[L'universo dunque non è una creazione continuata come poi lo vorranno concepire Malebranche, Berkley e Gioberti. In questa loro posizione non ci sarebbe stato nulla di erroneo se non si fosse voluto insistere sulla novità dell'esistenza attuale e se non si fosse giunti a negare la formale causalità delle creature nel loro ordine proprio, adottando un occasionalismo piuttosto semplicità.]

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia proprio [ed esclusivo] dei composti e dei sussistenti essere creati.

I^a q. 45 a. 4, arg. 1

Infatti: **Nel De Causis [Istitutio Theologica di Proclo]** si afferma: "**Prima tra le cose create è l'essere**". Ora l'esistenza della cosa creata non è qualche cosa di sussistente. Quindi venir creato non appartiene in modo esclusivo agli esseri sussistenti e composti.

I^a q. 45 a. 4, arg. 2

Ciò che è creato viene dal nulla. Invece i composti non vengono dal nulla, ma dai loro componenti. Dunque non è ai composti che si addice di essere creati.

q. 45 a. 4, arg. 3

Nella prima emanazione propriamente viene prodotto quello che nella seconda si presuppone: così, p. es., i prodotti naturali vengono dalla natura, quindi formano alla loro volta il presupposto all'operazione dell'arte. Ora, alle produzioni della natura si presuppone la materia. Dunque **la materia è propriamente ciò che viene creato, e non il composto**.

I^a q. 45 a. 4. SED CONTRA:

si legge nella **Genesi, 1, 1**: "**In principio, creò Dio il cielo e la terra**". Ora, il cielo e la terra sono cose **composte e sussistenti**. Dunque ad esse propriamente conviene di essere create.

I^a q. 45 a. 4. RESPONDEO:

Si è già detto che venir creato è un modo di divenire [a.2, ad 2]. Ora, ogni divenire tende a dare l'esistenza a una cosa. Per questo sia divenire che **esser creato** appartiene propriamente a quelle cose, alle quali spetta di esistere. E questo a rigore spetta agli **esseri sussistenti**: siano essi **semplici** come le sostanze separate, **o composti** come le sostanze corporee. Infatti **esistere propriamente conviene solo a ciò che ha l'esistenza**, che è quanto dire a ciò che sussiste nel proprio essere. Invece le forme, gli accidenti e altre cose del genere, sono chiamati enti non nel senso che essi stessi hanno l'essere, ma perché per mezzo di essi qualche cosa viene ad essere [in un modo o nell'altro]; così, p. es., la bianchezza si dice ente perché per mezzo di essa una sostanza è bianca. **Perciò, al dire di Aristotele, l'accidente a tutto rigore non si dovrebbe chiamare ente ma [cosa] dell'ente**. Quindi, come gli accidenti, le forme e le altre cose che non sussistono, sono piuttosto coesistenti che enti; così si devono dire piuttosto *concreati* che creati. Invece **le cose che propriamente vengono create sono quelle sussistenti**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 45 a. 4, ad 1 argumentum

Quando si afferma che "**la prima tra le cose create è l'essere**", il termine *essere* non indica una creatura determinata, ma il lato caratteristico che si ha di mira nella creazione. Infatti una cosa si dice creata per il fatto che è [divenuta] ente [o che esiste], non per il fatto che è tale ente [mediante una data essenza o qualità]: poiché la creazione è l'emanazione di tutto l'essere dall'ente universale, come si è spiegato. Quindi **quel testo è un'espressione simile a quella di chi dicesse: la prima cosa che si vede è il colore**, sebbene ciò che propriamente vediamo sia *l'oggetto colorato*.

I^a q. 45 a. 4, ad 2 argumentum

Creazione non sta a indicare il costituirsi del composto mediante principi preesistenti; si dice invece che **è il composto ad essere creato**, per il fatto che esso viene portato all'esistenza assieme a tutti i principi [che lo compongono].

I^a q. 45 a. 4, ad 3 argumentum

Quel ragionamento non prova che viene creata soltanto la materia, ma che **la materia esiste solo per creazione**. Infatti la creazione è la produzione non della sola materia ma di tutto l'essere.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non appartenga esclusivamente a Dio creare.

I^a q. 45 a. 5, arg. 1

Infatti: Secondo **Aristotele**, è perfetto ciò che può fare qualche cosa di somigliante a se stesso. Ora, **le creature immateriali sono più perfette delle creature corporee**, le quali possono generare cose a se stesse somiglianti: infatti il fuoco genera il fuoco, e l'uomo genera un altro uomo. Quindi una sostanza immateriale [un angelo] può produrre un'altra sostanza immateriale che le somigli. **Ma una sostanza immateriale non può essere prodotta che per creazione**; poiché manca in essa la materia dalla quale possa essere prodotta. Dunque qualche creatura può creare.

I^a q. 45 a. 5, arg. 2

Quanto maggiore è la resistenza da parte di ciò che viene prodotto, tanto maggiore potenza si richiede in chi opera. **Ora, oppone certo maggiore resistenza il contrario che il niente**. Perciò è opera di maggior potenza fare qualche cosa da un contrario, cosa che tuttavia le creature fanno, che produrre qualche cosa dal nulla. Con più ragione dunque le creature potranno far questo.

I^a q. 45 a. 5, arg. 3

La potenza di chi opera si misura dalla cosa prodotta. Ora, l'essere creato è cosa finita, come si è dimostrato trattando della infinità di Dio. **Dunque per produrre mediante la creazione una cosa creata non si richiede che una potenza finita**. Ma avere una potenza finita non è incompatibile con il concetto di creatura. Perciò non è impossibile che una creatura crei.

I^a q. 45 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino dice che né gli angeli buoni né quelli cattivi possono essere creatori di qualche cosa. Molto meno quindi le altre creature.

I^a q. 45 a. 5. RESPONDEO:

Stando a quello che si è detto, è abbastanza evidente a prima vista che l'atto creativo è azione propria soltanto di Dio. In realtà è necessario riferire gli effetti più universali alle cause più universali e primigenie. Ma tra tutti gli effetti il più universale è lo stesso essere. Quindi bisogna che questo sia effetto esclusivo della prima e universalissima causa, che è Dio. E nel libro *De Causis* si legge, che l'intelligenza, o "anima superiore", non dà l'essere, se non in quanto opera in forza di una mozione divina. Ora nel concetto di creazione rientra la produzione dell'essere stesso e non delle sole sue determinazioni specifiche o numeriche. Quindi è chiaro che la creazione è operazione propria di Dio.

Ora può succedere che a un essere venga concesso di compiere l'operazione che è propria di un altro, non per virtù propria, ma come strumento, agendo in virtù di quell'altro; come l'aria che in virtù del fuoco ottiene la facoltà di riscaldare e di infocare. Per questo motivo **alcuni han pensato che, sebbene la creazione sia operazione propria della causa universale, tuttavia una causa subordinata, agendo in forza della causa prima, possa creare**. Così **Avicenna** affermò che la prima sostanza separata, creata [immediatamente] da Dio, ne crea una

seconda a sé inferiore, nonché la sostanza della sfera celeste e l'anima di questa; a sua volta la sostanza della sfera celeste crea la materia dei corpi inferiori. **Allo stesso modo anche il Maestro [delle Sentenze] dice che Dio può comunicare alla sua creatura la potenza creatrice, in modo che essa possa creare in sott'ordine, non in forza della propria capacità.**

Ma la cosa non è ammissibile. Perché **la causa seconda strumentale non prende parte all'azione della causa superiore**, se non in quanto **coopera**, mediante una sua peculiarità, a disporre un soggetto all'azione dell'agente principale. Ma se non causasse nulla di ciò che forma la sua peculiarità, il suo impiego nell'azione sarebbe inutile e non ci sarebbe affatto bisogno di determinati strumenti per determinate funzioni. Vediamo invece che la scure (figliando il legno, funzione che le deriva dalla sua forma caratteristica, coopera a produrre la figura della seggiola, che è effetto proprio dell'agente principale [cioè dell'artigiano]. **Ora l'essere che è l'effetto proprio di Dio nel creare, è il presupposto di ogni altra cosa.** Perciò non si può far niente in qualità di disposizione o di strumento per ottenere questo effetto, **non dipendendo la creazione da un prerequisito qualsiasi**, il quale possa ricevere da una causa strumentale la disposizione a quell'atto.

- Quindi non è possibile che una creatura abbia facoltà di creare, né per virtù propria, né come strumento, né per delegazione.

Ed è specialmente fuor di tono affermare che un corpo possa. creare: perché nessun corpo agisce senza un contatto o un moto; quindi per agire richiede qualche cosa di preesistente, atto ad essere toccato e mosso; ciò che è incompatibile con l'idea di creazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 45 a. 5, ad 1 argumentum

Un essere perfetto, il quale abbia ricevuto una data natura, produce qualche cosa di simile a sé, **non già producendo quella natura in modo assoluto**, ma imprimendola in qualche soggetto. Quest'uomo infatti, non può esser causa della natura umana presa in senso assoluto, perché in tal modo verrebbe ad esser causa di se stesso: ma è causa che la natura umana sia in quest'altro uomo generato. **E in tal modo nel suo agire presuppone una determinata materia**, dalla quale quest'altro uomo deriva. Ma come l'uomo singolo riceve la natura umana, così qualsiasi ente creato riceve, per così dire, la natura dell'essere: perché Dio soltanto è il suo proprio essere, come sopra fu detto [a.1]. Quindi **nessun ente creato può produrre un altro ente come tale**, ma soltanto può **causare l'essere in un dato soggetto**: perciò si deve presupporre all'operazione, con la quale una creatura produce qualche cosa di somigliante a sé, una qualche entità che fa di una cosa *questo dato soggetto*. Ora, in una sostanza immateriale non si può presupporre qualche cosa che la costituisce *questa qui*: perché essa è numericamente determinata in forza della sua forma, dalla quale riceve l'essere, trattandosi di forma sussistente. Perciò una sostanza immateriale non può produrre un'altra sostanza immateriale a sé somigliante per il suo essere [sostanziale]; ma può produrne una che **le somigli soltanto rispetto a delle perfezioni complementari**; come quando affermiamo con **Dionigi**, **che un angelo superiore illumina quello inferiore**. In questo modo vi è una paternità anche tra gli esseri celesti, come risulta dalle parole **dell'Apostolo, Efesini, 3, 15**: **"Dal quale [da Dio Padre] ogni paternità e nei cieli e sulla terra prende nome"**. Anche

da ciò risulta evidente che nessun essere creato può causare senza presupposti. Cosa questa incompatibile con il concetto di creazione.

I^a q. 45 a. 5, ad 2 argumentum

Che una cosa derivi dal suo contrario può succedere in maniera accidentale, come dice **Aristotele**: ma di suo viene ricavata da un soggetto che è in potenza. Il contrario quindi resiste all'agente, in quanto trattiene la potenzialità da quell'atto, al quale l'agente tende di portarla: così il fuoco tende a portare la materia dell'acqua a un atto che ad esso somiglia; ma trova ostacolo nella forma e nelle disposizioni contrarie, dalle quali la potenza viene come legata perché non sia portata all'atto. E quanto maggiormente la potenza è legata, tanto maggior forza si richiede nell'agente per ridurre in atto la materia. Cosicché **maggior potenza si richiede nell'agente, se non preesiste nessuna potenzialità. Allora è chiaro che è opera di maggior potenza produrre qualche cosa dal nulla, che da una entità contraria.**

I^a q. 45 a. 5, ad 3 argumentum

La potenza di chi opera non va misurata soltanto dalla natura del prodotto, ma anche dal modo di produrre: infatti un calore più intenso non solo riscalda di più, ma riscalda anche più celermente. Quindi **sebbene creare un effetto finito non manifesti una potenza infinita, tuttavia lo stesso creare dal nulla manifesta un'infinita potenza.** Cosa questa già dimostrata sopra **[ad 2]**. Se infatti si richiede nell'agente tanta maggiore efficacia, quanto la potenza è più lontana dall'atto, bisogna che l'efficacia di chi produce senza presupporre alcuna potenza, quale è l'agente che crea, sia infinita: poiché **non esiste confronto tra l'assenza di ogni potenzialità e una qualche potenza, che l'efficacia di un agente naturale presuppone sempre;** come [non può esserci confronto.] tra il non ente e l'ente. E siccome nessuna creatura ha una potenza o un essere davvero infinito, come si è provato in precedenza, rimane stabilito che nessuna creatura può creare.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che creare sia proprietà di una sola Persona [divina].

I^a q. 45 a. 6, arg. 1

Infatti: Ciò che precede è causa di ciò che vien dopo; e ciò che è perfetto è causa delle cose meno perfette. Ora, l'emanazione delle Persone divine precede l'emanazione delle creature; ed è anche più perfetta, poiché **una Persona divina emana con perfetta somiglianza dal suo principio, mentre la creatura emana con una somiglianza imperfetta.** Dunque le processioni delle Persone divine sono causa della **emanazione** delle cose. E quindi creare è proprietà di una Persona. **[?]**

I^a q. 45 a. 6, arg. 2

Le Persone divine non si distinguono l'una dall'altra se non per le loro processioni e relazioni. Perciò tutto quello che si attribuisce in diverse maniere alle varie Persone divine, conviene ad esse in forza delle processioni e delle relazioni. Ora, la capacità di causare le creature si attribuisce alle varie Persone divine in maniere diverse; infatti nel **Simbolo della Fede** si attribuisce al **Padre** di essere "Creatore di tutte le cose visibili e invisibili"; del **Figlio** invece si dice che "per mezzo di lui tutte le cose furon fatte"; allo **Spirito Santo** finalmente si attribuisce di essere "Signore e vivificatore". Dunque **causare le creature conviene alle Persone secondo le processioni e le relazioni.**

I^a q. 45 a. 6, arg. 3

Se uno rispondesse che la creazione viene considerata in rapporto a un attributo essenziale il quale conviene per appropriazione a una data Persona, non si avrebbe ancora una risposta sufficiente. Perché qualsiasi opera divina viene causata da tutti **gli attributi essenziali**, cioè dalla **potenza**, dalla **bontà** e dalla **sapienza**: **e in tal modo non si può dire che appartenga più all'uno che all'altro.** Perciò non si sarebbe dovuto attribuire un determinato modo di causare a una Persona piuttosto che a un'altra, se nel creare le Persone non fossero davvero distinte secondo le relazioni e le processioni.

I^a q. 45 a. 6. SED CONTRA:

Dionigi afferma che "tutti gli attributi causali" son comuni a tutta la divinità.

I^a q. 45 a. 6. RESPONDEO:

Creare propriamente è causare o produrre l'essere delle cose. Ora, siccome ogni operante produce cose a sé somiglianti, si può stabilire quale sia il principio di un'operazione dall'effetto della medesima: difatti a produrre il fuoco non sarà che il fuoco. Quindi **a Dio appartiene l'atto creativo in forza del suo essere**: e questo non è che la di lui **essenza, comune alle tre Persone**. E così il Creare non è proprietà di una sola Persona, ma opera comune di tutta la Trinità. Tuttavia le Persone divine hanno un influsso causale sulla creazione **in base alla natura delle rispettive processioni**. Come abbiamo dimostrato sopra, quando si trattava della scienza e della volontà divina, Dio è causa delle cose per mezzo del suo intelletto e della sua volontà, come l'artigiano nei confronti dei suoi manufatti. Ora, **l'artigiano** si pone all'opera servendosi di un verbo [parola intima o idea] concepito dall'**intelligenza**, e spinto da un **amore** [o inclinazione] della sua volontà verso qualche oggetto. Allo stesso modo anche **Dio Padre** ha prodotto le creature **per mezzo del suo Verbo**, che è il Figliuolo; **e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito Santo**. E sotto quest'aspetto le processioni delle Persone sono causa della produzione delle creature, in quanto esse includono attributi essenziali, quali la scienza e la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 45 a. 6, ad 1 argumentum

Le processioni delle persone divine sono causa della creazione nel modo che si è detto.

I^a q. 45 a. 6, ad 2 argumentum

Come la natura divina, pur essendo comune alle tre Persone, conviene loro secondo un certo ordine, in quanto il Figliuolo la riceve dal Padre, e lo Spirito Santo da entrambi; così anche la **potenza creatrice**, sebbene sia comune alle tre Persone, tuttavia **conviene ad esse secondo un certo ordine**; infatti il Figlio la riceve dal Padre, e lo Spirito Santo da entrambi. Perciò si attribuisce **al Padre di essere Creatore**, come a colui che non riceve da altri la potenza creatrice. Del **Figlio** invece si afferma che "per mezzo di lui tutte le cose sono state fatte", **perché egli ha il medesimo potere, ma da altri**; infatti la preposizione *per* suol denotare una causa intermedia, ovvero un principio [che viene] da un principio. **Allo Spirito Santo** finalmente, che ha questa medesima potenza da entrambi, viene attribuito il **dirigere come Signore e vivificare ciò che è stato creato dal Padre mediante il Figliuolo**.

- Si può anche dare una spiegazione più generica ricavandola dalla maniera ordinaria di *appropriare* gli attributi essenziali [alle varie Persone]. Infatti, come si disse più sopra, si dà al Padre per appropriazione la potenza, che soprattutto si manifesta nella creazione: perciò si attribuisce al Padre di essere il Creatore. Al Figlio viene riservata la sapienza, per mezzo della quale opera un agente intellettuale: e per questo si dice del Figlio che "per mezzo di lui tutte le cose furono fatte". Si riserva allo Spirito Santo la bontà, cui appartiene il governare, che conduce le cose ai loro fini rispettivi, e il vivificare: infatti la vita consiste in un certo movimento inferiore, il cui primo movente è il fine e il bene.

I^a q. 45 a. 6, ad 3 argumentum

Per quanto ogni **opera di Dio** derivi da ciascuno dei suoi attributi, tuttavia ogni opera **si riporta a quell'attributo col quale ha una naturale affinità**: così l'**ordine delle cose** [si ricollega] alla **sapienza**, e la **giustificazione del peccatore alla misericordia** e alla bontà, che tende a diffondersi in maniera sovrabbondante. La **creazione** invece, che consiste nella produzione della sostanza stessa delle cose, si ricollega alla **potenza** di Dio.

ARTICOLO 7:

VIDETUR non sia necessario che nelle creature si trovi un **vestigio della Trinità**.

I^a q. 45 a. 7, arg. 1

Infatti: Una cosa attraverso le sue vestigia può essere oggetto d'indagine. Invece **non si può indagare sulla Trinità delle Persone cominciando dalle creature, come più sopra abbiamo osservato [q.32, a.1]**. Dunque nelle creature non c'è un vestigio della Trinità.

I^a q. 45 a. 7, arg. 2

Tutto quello che si trova nelle creature è cosa creata. Se dunque il **vestigio della Trinità lo troviamo nelle creature per certe proprietà delle medesime**, e se tutte le cose create hanno un tale vestigio, **ne segue necessariamente che si trova un vestigio della Trinità anche in ciascuna di quelle proprietà: ma così si andrebbe all'infinito**.

I^a q. 45 a. 7, arg. 3

L'effetto non rappresenta che la propria causa. Ora, la causalità sul creato non si deve alle relazioni che distinguono numericamente le Persone, ma alla natura [divina ad esse] comune. Perciò nelle creature non si trova un vestigio della Trinità.

I^a q. 45 a. 7 SED CONTRA:

"Nelle creature", dice S. Agostino, "appare un vestigio della Trinità".

I^a q. 45 a. 7 RESPONDEO:

Gli effetti somigliano tutti in qualche modo alla loro causa, ma in gradi diversi.

Difatti:

- alcuni effetti stanno a rappresentare soltanto l'efficacia della causa, ma non la di lei forma, come [diciamo che] il fumo sta a rappresentare il fuoco; e si dice che una tale maniera di rappresentare è un *vestigio*; perché il **vestigio o traccia** serve a mostrare il percorso di un viandante, ma non a conoscere chi egli sia.

- Altri effetti invece somigliano la causa per una somiglianza di **forma**, il fuoco prodotto e il fuoco che lo produce, e la statua di Mercurio somiglia Mercurio stesso: questa somiglianza è chiamata **immagine**.

Ora, le *processioni* delle Persone si presentano quali atti dell'**intelletto** e della **volontà**, come si disse: difatti il Figliuolo procede come Verbo dell'intelletto divino, e lo Spirito Santo come Amore della volontà. Perciò nelle **creature ragionevoli**, in cui si trovano **volontà e intelligenza**, si ha una somiglianza della Trinità, che è **immagine**, in quanto si riscontra in esse un verbo mentale e un amore che ne deriva.

Invece troviamo **in tutte le creature** la rappresentazione della Trinità come **vestigio**, in quanto si trovano in ciascuna creatura degli aspetti, che è necessario attribuire, come a loro causa, alle Persone divine. Infatti ogni creatura sussiste nel proprio essere, ha inoltre una forma che ne determina la specie, e finalmente un ordine verso qualche altra cosa.

Allora diciamo, che:

- in quanto essa è una **sostanza creata** rappresenta la causa o principio: e così indica la **Persona del Padre**, che è principio senza principio.

- In quanto poi ha una data **forma o specie** rappresenta il **Verbo**; poiché la forma dell'opera d'arte deriva dal verbo mentale dell'artista.

- Finalmente in quanto la creatura dice **ordine o tendenza**, offre una somiglianza con lo **Spirito Santo, che è Amore**: infatti anche l'ordine o attitudine di una creatura verso l'altra deriva dalla volontà del Creatore.

Per questo S. Agostino afferma che in ogni creatura si trova un vestigio della Trinità, e perché "essa è qualche cosa", e perché "è costituita da una specie", e perché "conserva un certo ordine".

- A queste tre cose si riducono quei tre elementi elencati nel **Libro della Sapienza, 11, 24: numero, peso e misura**. Intatti:

- la **misura** corrisponde alla **sostanza** delle cose delimitata dai principi delle medesime;

- il **numero** corrisponde alla **specie**,

- il **peso** all'**ordine**.

- Si riducono a questo anche gli altri tre termini agostiniani, *modo, specie e ordine*. - Lo stesso si dica dell'altra distinzione agostiniana tra ciò *che costituisce, ciò che distingue* e ciò *che conviene*: poiché ogni cosa rimane costituita in forza della propria sostanza, viene distinta per mezzo della forma, dice convenienza mediante l'ordine. - E a queste si possono facilmente riportare tutte le altre espressioni del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 45 a. 7, ad 1 argumentum

La somiglianza caratteristica del *vestigio* si fonda direttamente sugli attributi appropriati, [delle diverse Persone], e in tal modo possiamo risalire alla Trinità delle Persone divine, nel modo che si è spiegato.

I^a q. 45 a. 7, ad 2 argumentum

Le creature sono realmente cose sussistenti, nelle quali si possono riscontrare le tre perfezioni che abbiamo indicato. Ma non ne segue di necessità che in ogni elemento esistente in esse, ci siano le tre cose suddette: perché proprio a causa di tali elementi si attribuisce il carattere di vestigio alle realtà sussistenti.

I^a q. 45 a. 7, ad 3 argumentum

Anche le processioni delle Persone sono, in qualche modo, causa e norma direttiva della creazione, come si è spiegato [a.6].

ARTICOLO 8:

VIDETUR che nelle **opere della natura e dell'arte** si nasconda un **atto creativo**.

I^a q. 45 a 8, arg. 1

Infatti: In ogni opera della natura e dell'arte viene prodotta una **forma**. Ma questa non può derivare da qualche altro elemento, perché non è composta di materia. Quindi è prodotta dal nulla. Perciò ogni operazione della natura e dell'arte implica una creazione.

[La forma, essendo elemento strutturale primigenio, è cosa essenzialmente semplice, cioè senza materia. Quindi non può derivare dall'azione della creatura, che per agire ha sempre bisogno di applicare la sua attività su di una materia preesistente al prodotto medesimo.]

I^a q. 45 a. 8, arg. 2

L'effetto non può essere maggiore della sua causa. Ora negli esseri naturali non troviamo ad agire altro che forme accidentali attive o passive. Dunque la forma sostanziale non deriva dalle operazioni della natura. Perciò non rimane che pensare a una creazione.

[Si allude al fatto che le creature non agiscono direttamente con la loro sostanza ma solo mediante certe loro facoltà che sono accidenti, e quindi mediante forme accidentali. L'uomo per esempio, scrive con le mani; lavora e cammina con la forza muscolare; misura con i pollici... Perciò sorge la difficoltà quando al termine di un'operazione delle creature troviamo delle sostanze, ovvero delle nuove forme sostanziali. Non sembra allora che ci sia proporzione tra causa ed effetto.]

I^a q. 45 a. 8, arg. 3

La natura porta a produrre cose a sé consimili. Invece si trovano in natura degli esseri che non sono prodotti da cose consimili, come è evidente nel caso di quegli animali che nascono dalla putrefazione. Perciò la loro forma non deriva dalla natura, ma da una creazione.

[San Tommaso, come tutta l'antichità, credeva alla generazione spontanea. Gli animali sorti dalla putrefazione venivano attribuiti alla virtù del sole e degli altri corpi celesti; cosa questa che nella difficoltà si cerca di negare a favore di un intervento diretto della divinità.]

I^a q. 45 a. 8, arg. 4

Ciò che non viene creato non è una creatura. Se dunque in ciò che è prodotto della natura non interviene anche la creazione, ne segue che quanto la natura produce non è una creatura. Il che è eretico.

I^a q. 45 a. 8 SED CONTRA:

S. Agostino distingue dalla creazione l'**opera di propagazione** che è opera della natura.

I^a q. 45 a. 8 RESPONDEO:

La presente questione è sorta a motivo delle **forme**. Le quali, secondo alcuni *[Forse Anassagora e gli Stoici]*, non sarebbero causate dalla natura, ma **esisterebbero già prima nella materia**, poiché le forme vi starebbero come nascoste.

- L'idea è nata in essi dal non aver avuto la nozione esatta di materia, non avendo saputo distinguere tra la **potenza** e l'**atto**; e così, poiché le forme preesistono potenzialmente nella materia, le considerarono come preesistenti senz'altro.

- Altri *[Forse Platone e Avicenna]* invece ritenevano che le forme vengono date o causate per creazione da una causa trascendente. E secondo quest'opinione a **ogni opera della natura corrisponde un atto creativo**.

- L'errore loro si deve al non aver avuto la vera nozione della forma. Essi infatti non riflettevano che **la forma di un corpo fisico non è una realtà sussistente, ma è solo il [costitutivo] per mezzo del quale le cose sussistono**: quindi, siccome il venir prodotto o creato propriamente non appartiene che a una realtà sussistente, come si è dimostrato in precedenza, alle forme non si addice di essere prodotte o create, ma solo di essere *concreate*.

Quello che propriamente viene prodotto da una causa naturale è il **composto**, che viene formato dalla **materia**. Perciò nelle opere della natura non si nasconde una creazione: questa è invece presupposta alla causalità della natura.

[Secondo San Tommaso quindi non si ha il diritto di considerare come cose concrete cioè nel loro reale divenire, cose che separatamente possono esistere solo nell'intelletto, quali sono la materia e la forma. Ogni illazione sarebbe perciò arbitraria perché ciò che viene prodotto non è la forma o la materia ma il composto.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 45 a. 8, ad 1 argumentum

Le forme incominciano ad essere attuali nel momento che sono prodotti i composti, questo però non significa che esse vengono prodotte direttamente, ma solo indirettamente.

I^a q. 45 a. 8, ad 2 argumentum

Le qualità attive agiscono nella natura in virtù delle forme sostanziali. Quindi un agente naturale non solo produce una cosa che gli somiglia per le qualità, ma anche per la specie.

I^a q. 45 a. 8, ad 3 argumentum

Per la generazione degli animali imperfetti basta quella causa universale che è la virtù dei cieli, e di questi prendono una somiglianza non specifica, ma per così dire analogica: e non è affatto necessario concludere che le loro forme sono create da una causa trascendente. Ma per la generazione degli animali perfetti non basta una causa universale: si richiede una causa appropriata, la quale è un generante in senso univoco.

I^a q. 45 a. 8, ad 4 argumentum

Le operazioni della natura presuppongono sempre delle **cause create**: per questo, anche le cose prodotte dalla natura sono chiamate **creature**.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio
> Inizio della durata delle cose create

Prima parte, Questione 46

Proemio

Logicamente ora dobbiamo studiare l'inizio della durata delle cose create.
E su tale argomento si pongono tre quesiti:

1. Se le creature siano sempre esistite;
2. Se sia un articolo di fede che le cose hanno avuto principio;
3. In che senso si dica che Dio creò il cielo e la terra in principio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'universo, che chiamiamo anche *mondo*, non sia incominciato, ma sia esistito dall'eternità.

I^a q. 46 a. 1, arg. 1

Infatti: Tutto quello che ha avuto inizio, prima che fosse era cosa capace di venire all'esistenza; altrimenti sarebbe poi stato impossibile che venisse prodotto. Se dunque il mondo ha incominciato ad essere, prima che incominciasse era cosa capace di essere. Ora ciò che ha la capacità di essere non è che materia, la quale è in potenza a quell'essere che si ha mediante la forma, e a quel non essere che si verifica con la privazione. Se dunque il mondo ha incominciato ad esistere, in precedenza era materia. Ma non può esistere materia senza forma; e la materia del mondo con la sua forma non è che il mondo. Perciò il mondo sarebbe esistito prima che incominciasse ad esistere: il che è assurdo.

I^a q. 46 a. 1, arg. 2

Tutto ciò che ha capacità di sempre esistere, non capita che a un dato tempo esista e che in altro tempo non esista: perché l'estendersi delle capacità di una cosa è legato alla esistenza della medesima. Ora, **ogni essere incorruttibile ha la capacità di esistere sempre**: infatti non ha la sola capacità di durare per un dato tempo. Perciò nessun essere incorruttibile esiste per un dato tempo soltanto. Invece tutto ciò che incomincia, ora esiste ed ora non esiste. Perciò nessuna realtà incorruttibile ha incominciato ad essere. E nel mondo esistono molte cose incorruttibili, quali i corpi celesti e le sostanze intellettuali. Quindi il mondo non ha incominciato ad esistere [ma è sempre esistito].

I^a q. 46 a. 1, arg. 3

Nessuna cosa improducibile ha incominciato ad esistere. Ora il **Filosofo** dimostra che la materia è improducibile; così pure il cielo. Dunque l'esistenza dell'universo creato non ha avuto inizio.

I^a q. 46 a. 1, arg. 4

Il vuoto è il luogo dove non vi è un corpo, ma dove un corpo può trovarsi. Ora, se il mondo ha incominciato ad essere, nel luogo dove ora si trova il corpo del mondo prima non c'era nessun corpo: e tuttavia poteva trovarvisi, altrimenti ora non vi si troverebbe. **Dunque il vuoto sarebbe esistito prima del mondo: il che è assurdo.**

I^a q. 46 a. 1, arg. 5

Niente può incominciare ad esser mosso, **se non perché il motore o il mobile viene a trovarsi adesso in una condizione diversa da quella di prima**. Ma se ammettiamo che la creazione si trova ora in una condizione diversa da quella di prima, abbiamo già ammesso il moto. **Perciò prima di tutti i moti che hanno un inizio, sarebbe già esistito un moto. Dunque il moto è sempre esistito. E quindi anche il soggetto mobile**: perché il moto non ha luogo che in un soggetto.

I^a q. 46 a. 1, arg. 6

Ogni causa motrice è d'ordine fisico o è dotata di volontà. Ma né l'una né l'altra incomincerà a muovere senza un moto antecedente. Difatti la natura fisica opera sempre allo stesso modo. Perciò se non vi è in precedenza una mutazione o nella natura della causa movente o nel soggetto che viene mosso, non s'inizierà da un agente fisico un movimento, che prima non esisteva. La volontà invece può, senza mutare se stessa, tardare a compiere quello che propone: ma anche questo [suo agire a effetto ritardato] non si ha che in base a un mutamento presente alla immaginazione, almeno per quanto riguarda il tempo. Per es., se uno vuol costruire la casa domani e non oggi, attende un futuro domani, che non è l'oggi; o per lo meno aspetta che passi la giornata di oggi e venga quella di domani: cosa questa che non si ha senza mutazione, poiché il tempo non è che misura del moto. **Rimane perciò che prima di ogni moto che ha inizio, esisteva già un moto**. Perciò si conclude come sopra.

I^a q. 46 a. 1, arg. 7

Ciò che si trova sempre all'inizio e al suo termine, non può né cominciare né finire; poiché quello che incomincia non è al suo termine, e quello che finisce non si trova al suo inizio.

Ora, il tempo si trova sempre all'inizio e al suo termine: poiché di tutto il tempo non esiste che l'istante, che è termine del passato e inizio del futuro. Perciò **il tempo non può né cominciare né finire. E per conseguenza neppure il moto, di cui il tempo è misura.**

I^a q. 46 a. 1, arg. 8

Dio o è prima del mondo soltanto per natura, oppure anche per la durata.

- Se soltanto per natura, allora siccome Dio esiste da tutta l'eternità, anche il mondo esiste da tutta l'eternità.

Se. Invece è prima per la durata, allora, siccome il prima e il dopo di durata costituiscono il tempo, il tempo sarebbe esistito prima del mondo, il che è assurdo.

I^a q. 46 a. 1, arg. 9

Posta una causa adeguata è posto anche l'effetto: difatti la causa dalla quale non segue l'effetto è una causa inefficace, bisognosa di qualche cos'altro per produrre l'effetto. Ma Dio è causa adeguata del mondo: causa finale, a motivo della sua bontà; esemplare per la sua sapienza; ed efficiente per la sua potenza; come si dimostrò a suo tempo. Siccome dunque Dio esiste da tutta l'eternità, anche il mondo è esistito dall'eternità.

I^a q. 46 a. 1, arg. 10

Se un essere ha l'operazione eterna, anche il suo effetto sarà eterno. Ora l'operazione di Dio è la sua stessa sostanza, che è eterna. Perciò anche il mondo è eterno.

I^a q. 46 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto nel Vangelo, **Giovanni, 17,5**: "Tu, o Padre, glorificami presso te stesso con la gloria che ebbi presso di te, quando il mondo non era"; e nei **Proverbi, 8, 22**: "Il Signore mi ebbe con sé all'inizio delle sue imprese, innanzi che alcuna cosa facesse, da principio".

I^a q. 45 a. 1. RESPONDEO:

Niente all'infuori di Dio è esistito da tutta l'eternità. **E questa affermazione non è davvero insostenibile.** Infatti abbiamo già dimostrato che causa delle cose è la volontà di Dio [q.19, a.4]. Cosicché tanto è necessario che le cose esistano, quanto è necessario che Dio le faccia oggetto del suo volere: dal momento che la necessità dell'effetto dipende dalla necessità della causa, come dice **Aristotele**. Ora abbiamo già dimostrato che, assolutamente parlando, non c'è necessità per Iddio di volere qualche cosa all'infuori di se stesso [q.19, a.3]. Non è quindi dimostrato che Dio debba volere che il mondo sia sempre esistito. Ma è evidente soltanto che il mondo esiste in quanto Dio vuole che esista: posto che l'esistenza del mondo dipende dalla volontà di Dio come da causa propria. Non è perciò necessario che il mondo sia sempre esistito. **E quindi non si può provare con argomenti apodittici.**

E neppure gli argomenti portati da Aristotele sono veramente dimostrativi, ma solo in un certo senso: servono cioè a confutare gli argomenti degli antichi filosofi, i quali ammettevano che il mondo avesse avuto inizio in maniera realmente insostenibile.

E ciò appare evidente da tre indizi:

- **Primo**, dal fatto che sia nei libri sulla **Fisica**, come in quelli sul **Cielo**, premette alcune opinioni, cioè quelle di Anassagora, di Empedocle e di Platone, contro i quali porta degli argomenti contrari.
- **Secondo**, dal fatto che in tutti i passi dove parla di questa materia, riporta le sentenze degli antichi: e questo non è l'atteggiamento di chi vuol dimostrare, ma di chi vuol persuadere con argomenti probabili.
- **Terzo**, perché espressamente egli afferma nella **Topica**, che esistono dei problemi dialettici, sui quali non abbiamo veri argomenti, come la questione "se il mondo sia eterno".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 46 a. 1, ad 1 argumentum

- Prima che il mondo esistesse **era possibile** [ossia era cosa atta ad esistere], **ma non in forza di una potenza passiva, qual è la materia, bensì in forza della potenza attiva di Dio.**
- **Oppure era possibile**, come quando usiamo il termine possibile, non in ordine ad una potenza reale, ma soltanto per l'associabilità dei termini [mondo - esistenza], i quali reciprocamente non si escludono; cioè **nel senso che il termine possibile assume quando si oppone ad assurdo**, come spiega Aristotele.

I^a q. 46 a. 1, ad 2 argumentum

Ciò che ha la possibilità di esistere sempre, da quando ha ricevuto tale capacità si trova nella condizione di non esistere ora sì e ora no: **ma prima di ricevere quella capacità non esisteva.** Perciò questo argomento, **avanzato da Aristotele**, non conclude propriamente che le cose incorruttibili non hanno incominciato ad esistere: **ma che non hanno incominciato ad esistere per una produzione naturale**, nel modo che incominciano ad esistere le cose soggette alla generazione e alla corruzione.

I^a q. 46 a. 1, ad 3 argumentum

Aristotele nella Fisica dimostra che la materia non è generata, per il fatto che non ha un sustrato dal quale poter derivare. E altrove dimostra **che il cielo non è generato**, perché non si dà un elemento contrario dal quale possa essere prodotto. Quindi è evidente che con i due argomenti non si può concludere altro che la materia e il cielo non hanno avuto inizio per generazione, come alcuni ammettevano, specialmente per il cielo. **Ma noi diciamo che la materia e il cielo sono venuti all'esistenza per creazione**, come è chiaro da quanto si è detto.

I^a q. 46 a. 1, ad 4 argumentum

Per la definizione del vuoto **non basta [dire] ciò che niente contiene**; **ma bisogna [parlare di] uno spazio capace di contenere un corpo**, come spiega **Aristotele.** **Ora noi diciamo che prima del mondo non esisteva né luogo né spazio.**

I^a q. 46 a. 1, ad 5 argumentum

Il primo motore è stato sempre allo stesso modo: invece il primo mobile non è stato sempre alla stessa maniera, perché ha incominciato ad essere, mentre prima non esisteva. Questo però non avvenne per una mutazione, ma per creazione che non è mutazione, come già abbiamo spiegato. Perciò è chiaro che **questo argomento di Aristotele ha valore contro coloro che ammettono dei soggetti movibili eterni, e negano poi il moto eterno; come vediamo nelle opinioni di Anassagora e di Empedocle. Noi invece sosteniamo che il moto è sempre esistito dal momento che enti mobili ebbero inizio.**

I^a q. 46 a. 1, ad 6 argumentum

La prima causa efficiente è una causa dotata di volontà. E sebbene abbia avuto dall'eternità il proposito di produrre un dato effetto, tuttavia non produsse un effetto eterno. E non è necessario presupporre una mutazione, neppure per una rappresentazione immaginaria del tempo. Infatti un conto è parlare di un agente particolare il quale presuppone qualche cosa mentre ne causa un'altra; e un conto è parlare di un agente universale che produce ogni cosa. Così l'agente particolare produce la forma e presuppone la materia: perciò è necessario che imprima la nuova forma ben proporzionata alla corrispettiva materia. E quindi giusto osservare a suo riguardo che imprime la forma in tale materia e non in un'altra, per la differenza tra materia e materia. Ma non è ragionevole fare questa considerazione riguardo a Dio, il quale produce insieme materia e forma: si osserva piuttosto con ragione che egli stesso produsse la materia adatta alla forma e al fine.

- Ora, **la causa agente particolare presuppone il tempo come presuppone la materia. Perciò è giusto far notare a suo riguardo che essa agisce o dopo o prima, nella successione immaginaria del tempo. Ma per la causa universale che produce le cose e il tempo non ha senso domandarsi se agisce ora e non prima** in base a una rappresentazione immaginaria del tempo, come se il tempo fosse un presupposto della sua azione: bisogna piuttosto far notare qui che **questa causa ha stabilito il tempo ai suoi effetti come ha voluto**, secondo che era più conveniente per mostrare la propria potenza. Infatti il mondo porta allo, cognizione della potenza creatrice di Dio in maniera più evidente, se non è sempre esistito, che se fosse sempre esistito: poiché è evidente che un essere, il quale non sempre è esistito, ha una causa; la cosa invece non è così patente per un essere che è sempre esistito.

I^a q. 46 a. 1, ad 7 argumentum

Nel tempo si trova il prima e il dopo alla stessa maniera che si trova nel moto, **come afferma Aristotele. Perciò inizio e termine valgono per il tempo come per il moto.** Supposta dunque l'eternità del moto, è necessario che ogni determinato momento del moto sia principio e termine di moto: il che non ne viene necessariamente se il moto ha inizio. E la stessa ragione vale per l'istante del tempo. E così è dimostrato che quell'argomento, dell'istante attuale che sarebbe sempre inizio e termine di tempo, presuppone l'eternità del tempo e del moto. Perciò **Aristotele porta questa ragione contro coloro i quali, pur ammettendo l'eternità del tempo, negano l'eternità del moto.**

I^a q. 46 a. 1, ad 8 argumentum

Dio è prima del mondo quanto alla durata. Ma qui il termine prima non indica priorità di tempo, bensì di eternità.

- Oppure si può rispondere che designa un'eternità di tempo non reale ma immaginario. Come quando si dice: *sopra il cielo non c'è nulla*, quel sopra indica soltanto uno spazio immaginario, nel senso che è possibile immaginare come aggiunte alle dimensioni dei corpi celesti altre dimensioni.

I^a q. 46 a. 1, ad 9 argumentum

L'effetto, come segue dalla causa agente di ordine fisico secondo la di lei forma [o natura], così deriva da un agente dotato di volontà secondo la forma da questo premeditata e definita, come altrove si è spiegato. Sebbene dunque Dio sia stato da tutta l'eternità causa efficace del mondo, tuttavia non è necessario ammettere che il mondo da lui sia stato prodotto altrimenti che per una determinazione della divina volontà; cioè in modo che avesse l'esistenza dopo la sua inesistenza, così da manifestare più chiaramente il suo autore.

I^a q. 46 a. 1, ad 10 argumentum

Che posta la causa ne segua l'effetto, lo esige la forma che è principio d'operazione, ma in conformità della propria natura. Ora, negli agenti dotati di volontà figura come principio d'operazione quanto viene concepito e prestabilito. Perciò dall'operazione eterna di Dio non segue un effetto eterno: ma piuttosto segue un effetto, quale Dio lo volle, e cioè tale da ricevere l'esistenza dopo la non esistenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia [soltanto] un articolo di fede che il mondo ha avuto inizio, ma piuttosto una tesi dimostrabile.

I^a q. 46 a. 2, arg. 1

Infatti: Ogni cosa fatta ha un inizio della sua durata. Ora si può rigorosamente dimostrare che Dio è causa efficiente del mondo: e questo lo hanno affermato anche i filosofi più autorevoli. Dunque si può dimostrare a tutto rigore che il mondo ha avuto inizio.

I^a q. 46 a. 2, arg. 2

Se è necessario affermare che il mondo è stato fatto da Dio, o [bisognerà dire che è stato fatto] dal nulla, oppure da qualche altra cosa. Ma da qualche altra cosa no: perché altrimenti la materia del mondo avrebbe preceduto il mondo; e contro tale opinione valgono le ragioni portate da Aristotele, quando sostiene che il cielo è qualche cosa di non generato.

Perciò bisogna affermare che il mondo è stato fatto dal niente. E così finisce per avere l'esistenza dopo la non esistenza. E quindi è necessario che abbia incominciato ad essere.

I^a q. 46 a. 2, arg. 3

Ogni essere che agisce usando l'intelligenza, nell'operare si rifà da un **principio**: come è evidente osservando gli artefici tutti. Ora Dio agisce mediante l'intelligenza. Dunque si rifà da un principio. Quindi il mondo che ne è l'effetto, non è sempre esistito.

I^a q. 46 a. 2, arg. 4

È evidente che arti e abitazioni in certe regioni hanno avuto inizio in tempi determinati. Ma ciò non si sarebbe verificato se il mondo fosse sempre esistito.

I^a q. 46 a. 2, arg. 5

È certo che niente può equipararsi a Dio. Ma se il mondo fosse sempre esistito si potrebbe equiparare a Dio **per la durata**. Perciò è cosa certa che il mondo non è sempre esistito.

I^a q. 46 a. 2, arg. 6

Se il mondo è sempre esistito, infiniti giorni hanno preceduto quest'oggi. Ma siccome non è possibile trascorrere infinite cose, non si sarebbe mai dovuti giungere a questo giorno: il che è manifestamente falso.

I^a q. 46 a. 2, arg. 7

Se il **mondo** fosse stato **eterno**, ci sarebbe stata dall'**eternità** anche la **generazione**, di modo che un uomo sarebbe stato generato dall'altro e così all'infinito. Ora, il padre è causa efficiente del figlio, come dice Aristotele. E quindi si ammetterebbe l'infinito nella concatenazione delle cause efficienti; cosa che Aristotele invece condanna.

[q.2, a.3: 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.]

I^a q. 46 a. 2, arg. 8

Se fossero sempre esistiti il mondo e la generazione, ci avrebbe già preceduto un numero infinito di uomini. Ora l'anima dell'uomo è immortale. Quindi esisterebbero in atto un'infinità di anime: il che è assurdo. Perciò si può scientificamente dimostrare con assoluto rigore che il mondo ha avuto inizio; e non si ritiene questo soltanto per fede.

I^a q. 46 a. 2. SED CONTRA:

Gli articoli di fede non si possono realmente dimostrare: perché la fede è, **Ebrei, 11, 1** "delle cose non evidenti", come dice S. Paolo. Ora, che Dio sia il Creatore del mondo, in maniera tale che questo ha incominciato ad esistere, è un articolo di fede; infatti diciamo: "Io credo in

un solo Dio [creatore del cielo e della terra] ecc." - E anche **S. Gregorio** afferma che Mosè profetizzò sul passato nel dire: "In principio creò Dio il cielo e la terra"; nelle quali parole si afferma il cominciamento del mondo. Quindi il cominciamento del mondo si ha soltanto per rivelazione. E non si può provare con una dimostrazione.

I^a q. 46 a. 2. RESPONDEO:

Che il mondo non sia sempre esistito si tiene soltanto per fede, e non si può provare con argomenti convincenti: come sopra abbiamo affermato a proposito del mistero della Trinità e la ragione si è che il cominciamento del mondo non può essere dimostrato partendo dal mondo medesimo.

- Infatti principio della dimostrazione [deduttiva e apodittica] è l'essenza stessa di una cosa. Ora, quanto all'essenza sua specifica ogni cosa **astrae dalle circostanze di luogo e di tempo**; e per questo si dice che "gli universali sono dovunque e sempre". Quindi non si può dimostrare che l'uomo, il cielo o le pietre non siano sempre esistiti.

- Parimente [non si può dimostrare la cosa] neppure partendo dalla **causa efficiente**, se questa opera per libero arbitrio. Infatti non si può investigare razionalmente quale sia la volontà di Dio, se non a proposito di quelle cose che è assolutamente necessario che lui voglia: ma tale certamente non è quanto egli vuole riguardo alle creature, come si è spiegato.

La volontà divina può essere invece manifestata all'uomo per **rivelazione**, sulla quale appunto si fonda la **fede**. Quindi che il mondo ha avuto inizio è cosa da credersi, ma non oggetto di dimostrazione o di scienza.

- E questa è una cosa che bisogna tener presente, perché qualcuno, presumendo di dimostrare ciò che è soltanto di fede, non abbia il portare argomenti che non provano, e offrire così materia di derisione a coloro che non credono, facendo loro supporre che noi si credano le cose di fede per degli argomenti di questo genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 46 a. 2, ad 1 argumentum

Come dice S. Agostino, tra i filosofi che sostennero l'eternità del mondo si ebbero due opinioni: - Alcuni infatti sostenevano che **la realtà stessa del mondo non venisse da Dio**. E l'errore di questi è insostenibile; perciò si può confutare con **argomenti cogenti**.

- Altri invece ammettevano che il mondo fosse eterno, tuttavia affermavano che esso è stato **fatto da Dio**. "Questi non concedono che il mondo abbia avuto un cominciamento in ordine di tempo, ma solo di creazione, così da risultare, in una maniera appena intelligibile, **fatto da sempre**". - "Han poi trovato", come dice lo stesso S. Agostino "il modo di rendere intelligibile la cosa. Se infatti, essi spiegano, da tutta l'eternità fosse esistito un piede sopra la polvere, sotto di esso ci sarebbe sempre stata un'orma, che nessuno dubiterebbe dipendente da chi ve la imprime; allo stesso modo è sempre esistito il mondo, essendo sempre esistito colui che lo ha fatto".

- E per capire questo bisogna osservare che una **causa efficiente**, la quale entri in azione con un **moto [progressivo]**, per necessità precede nel tempo il proprio effetto: poiché l'effetto allora non si ha che al termine dell'azione, e invece è necessario che ogni agente sia principio dell'operazione. Ma se l'**azione è istantanea** e non progressiva, non è necessario che chi fa sia, in ordine di tempo, prima di ciò che vien fatto; come è evidente nel caso della illuminazione. Per questo motivo, essi dicono, non segue necessariamente dall'essere Dio causa efficiente del mondo, che sia prima del mondo quanto a durata: poiché la creazione, con cui produsse il mondo, non è un moto progressivo, come più sopra abbiamo spiegato.

[Con questa affermazione San Tommaso prende posizione tra gli Averroisti, sostenitori dell'eternità del mondo; e i teologi agostiniani, fautori della dimostrazione razionale della tesi contraria. Per il Dottore Angelico avrebbero torto gli uni e gli altri. I primi perché non è possibile dimostrare l'eternità del mondo; i secondi perché non erano in grado di provare che il mondo abbia avuto inizio.]

*[Tommaso nel **Contra Gentes** ricorre alla causa finale per trovare una ragione probabile della creazione nel tempo: si può procedere più efficacemente a tale dimostrazione dal fine della divina volontà. Infatti, fine della volontà di Dio nella produzione delle cose è la bontà di Lui, in quanto essa viene manifestata per mezzo del creato. Ora la bontà e la potenza divina sono manifestate con la massima efficacia dal fatto che tutte le cose, a differenza di Lui, non sempre sono esistite.]*

I^a q. 46 a. 2, ad 2 argumentum

I sostenitori dell'eternità del mondo potrebbero rispondere che il mondo è stato fatto da Dio dal nulla, non [nel senso] che sia stato fatto dopo il nulla, come vuole il concetto di creazione che abbiamo noi [cristiani]; ma nel senso che non è stato fatto con qualche altra cosa. Per questo alcuni di essi non sdegnano neppure il termine creazione, come risulta per Avicenna dalla sua *Metafisica*.

I^a q. 46 a. 2, ad 3 argumentum

L'argomento è di **Anassagora**, ed è riferito da Aristotele. Ma conclude in maniera apodittica solo per quella intelligenza che nel deliberare ha bisogno di rendersi conto del da farsi; azione questa che somiglia al moto. E tale è l'intelletto umano, ma non quello divino, come più sopra si è dimostrato.

I^a q. 46 a. 2, ad 4 argumentum

Coloro che sostengono l'eternità del mondo, ritengono pure che una data regione sia stata infinite volte mutata da inabitabile in abitabile, e viceversa. Così pure sostengono che le arti, in seguito a ripetute distruzioni e rivolgimenti, infinite volte furono scoperte e infinite volte dimenticate. Perciò **Aristotele** afferma che è ridicolo abbracciare l'opinione del cominciamento di tutto l'universo per simili mutamenti particolari.

I^a q. 46 a. 2, ad 5 argumentum

Anche se il mondo fosse sempre esistito, non sarebbe tuttavia da equipararsi a Dio per l'eternità, come dice Boezio: perché l'esistere di Dio è tutto insieme, senza successione; mentre non è così per l'esistenza del mondo.

I^a q. 46 a. 2, ad 6 argumentum

L'atto del **trascorrere** si concepisce sempre tra due termini determinati. Ora, qualunque giorno si determini [nel passato], da quello a oggi vi saranno dei giorni in numero finito, e questi possono essere trascorsi. L'obiezione invece argomenta come se posti i due estremi si volessero porre infiniti termini intermedi.

I^a q. 46 a. 2, ad 7 argumentum

Nella concatenazione essenziale [per sé] delle cause efficienti non si può risalire all'infinito; come sarebbe nel caso che si moltiplicassero all'infinito le cause che sono essenzialmente richieste per un dato effetto; se, p. es., la pietra fosse mossa dal bastone, e il bastone dalla mano e così via all'infinito. Ma non è assurdo che si possa retrocedere all'infinito nella concatenazione non essenziale [per accidens] delle cause efficienti; nel caso cioè che tutte queste cause moltiplicate all'infinito non abbiano che un solo rapporto causale, e che la loro molteplicità sia soltanto qualche cosa di accessorio e di occasionale; come, p. es., che un artigiano compia la sua opera con molti martelli per la sola combinazione che se ne rompe uno dopo l'altro. Nel caso indicato capita a questo martello di agire per combinazione dopo un altro martello. E così a quest'uomo che genera capita pure di essere generato da un altro: infatti egli genera perché uomo, e non perché figlio di un altro uomo; poiché tutti gli uomini sono sullo stesso piano nella scala delle cause efficienti, che è il grado di individuo atto alla generazione. Perciò non è assurdo che un uomo sia generato dall'altro all'infinito. Sarebbe invece assurdo se la generazione di quest'uomo dipendesse da quest'altro uomo, quindi dalla materia elementare, poi dal sole e così di seguito all'infinito.

I^a q. 46 a. 2, ad 8 argumentum

Quelli che sostengono l'eternità del mondo sfuggono [la forza di] tale argomento in molte maniere.

- Alcuni infatti non ritengono assurda l'esistenza attuale di anime infinite; come apparisce dalla Metafisica di Algazei, il quale afferma che ciò sarebbe un infinito soltanto relativo [per accidens]. Ma questa tesi più sopra l'abbiamo confutata [q.7, a.4].
- Altri invece dicono che l'anima viene distrutta insieme col corpo.
- Altri poi sostengono che di tutte le anime non ne rimane che una sola.
- E finalmente altri, come ci informa S. Agostino, per questo motivo ammisero un ritorno periodico delle anime; e cioè che le anime separate dai corpi, dopo determinati periodi, ritornerebbero di nuovo nei corpi.

Tutte cose queste di cui dovremo trattare in seguito.

- Ma c'è da notare che questo è un argomento troppo circoscritto. Perciò uno potrebbe rispondere che è eterno il mondo, o almeno qualche creatura, come l'angelo; anche se non l'uomo. Ma qui tacciamo la questione generale, se una creatura possa essere esistita da tutta l'eternità.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la creazione delle cose non sia avvenuta all'inizio del tempo.

I^a q. 46 a. 3, arg. 1

Infatti: Ciò che non si trova nel tempo non è neppure in un qualche elemento o determinazione di esso. Ora, **la creazione delle cose non poté essere nel tempo**: poiché con la creazione fu portata all'esistenza la sostanza [o la natura stessa] delle cose; e il tempo non misura la sostanza delle cose, specialmente poi di quelle incorporee. Quindi la creazione non avvenne all'inizio del tempo.

I^a q. 46 a. 3, arg. 2

Aristotele dimostra che già prima veniva prodotto, ciò che ora viene ad essere prodotto: e quindi ogni produzione o divenire ha un prima e un dopo. L'inizio del tempo invece non ha un prima e un dopo, perché è un istante indivisibile. Perciò, siccome il venire creato è un certo modo di essere prodotto, è chiaro che le cose non sono state create all'inizio del tempo.

I^a q. 46 a. 3, arg. 3

Anche il tempo è stato creato. Ma non poteva essere creato all'inizio del tempo, dal momento che **il tempo è divisibile, e il principio del tempo è indivisibile**. Per conseguenza la creazione delle cose non avvenne all'inizio del tempo.

I^a q. 46 a. 3. SED CONTRA:

La Scrittura dice: "**In principio** creò Dio il cielo e la terra".

I^a q. 46 a. 3. RESPONDEO:

L'espressione della *Genesi*, "**In principio** creò Dio il cielo e la terra", **si può interpretare in tre modi diversi**, così da escludere tre errori:

- Infatti, alcuni [*Aristotele e i filosofi arabi*] sostennero che il mondo sia sempre esistito, e che il tempo non abbia avuto principio. Per eliminare quest'errore "**in principio**" va inteso nel senso di **all'inizio del tempo**.

- Altri [*Manichei e alcuni gnostici*] invece ritennero che i principi della creazione fossero due, uno per il bene l'altro per il male. Per escludere questa interpretazione, "**in principio**" va spiegato come dicesse **nel Figlio**. Infatti, come a motivo della sua **potenza** si attribuisce al **Padre**, per appropriazione, **il principio [o causalità] efficiente**, così si attribuisce per

appropriazione al Figlio il principio [o causalità] esemplare, a motivo della sapienza; e in questa maniera quando si dice che Dio ha fatto tutto "in principio" è come se si dicesse: "tutto hai fatto in sapienza", cioè nel Figlio; conforme al detto dell'Apostolo, Colossesi, 1, 16: "In lui", cioè nel Figlio, "furono create tutte le cose".

- Altri [Neoplatonici] finalmente dissero che le creature corporali furono create da Dio per mezzo di quelle spirituali. E per escludere questo si ha l'altra interpretazione: "Dio creò il cielo e la terra in principio", cioè prima di tutte le cose. Infatti si danno come create simultaneamente quattro cose, e cioè: il cielo empireo, la materia corporea (espressa nel termine terra), il tempo e le nature angeliche.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 46 a. 3, ad 1 argumentum

Si dice che le cose furono create all'inizio del tempo, non perché l'inizio del tempo sia misura dell'atto creativo medesimo: ma perché il cielo e la terra sono stati creati insieme col tempo.

I^a q. 46 a. 3, ad 2 argumentum

Quella sentenza del Filosofo va riferita alla produzione che si ha mediante il moto o che è termine di un moto. Poiché nel corso di ogni vera mutazione possiamo trovare sempre un prima e un dopo, in rapporto a una qualsiasi sezione di quel determinato moto. Cioè, mentre una cosa è in moto o in divenire si può indicare un prima e un dopo in quel suo divenire; ma quanto si trova all'inizio del moto, oppure già al suo termine, non è soggetto alla mutazione. Ora, la creazione non è un moto e neppure termine di un moto, come già abbiamo spiegato. Perciò la creazione di una cosa si verifica in maniera che in precedenza questa non poteva essere oggetto dell'atto creativo.

I^a q. 46 a. 3, ad 3 argumentum

La produzione di una cosa rispecchia il modo di essere della medesima. Ora, di tutto il tempo non esiste che l'istante presente [il nunc]. Perciò il tempo non può essere stato prodotto che secondo un istante: non già che nel primo istante si sia avuto il tempo, ma che da esso il tempo ha cominciato.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >

➤ Pluralità e diversità delle cose in generale >

➤ > Se esista un mondo soltanto

Prima parte, Questione 47

Proemio

Dopo la produzione delle creature bisogna considerare la loro **molteplicità e varietà**. E questa nostra considerazione avrà tre parti:

- **primo**, studieremo la molteplicità delle cose in generale;
- **secondo**, la distinzione tra il bene e il male;
- **terzo**, la distinzione tra creature spirituali e corporee.

Intorno al primo argomento si pongono tre quesiti:

1. Sulla molteplicità o distinzione delle cose;

2. Sulla loro disuguaglianza;

3. Sulla unicità dell'universo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la molteplicità e la **distinzione delle cose** non derivino da Dio.

I^a q. 47 a. 1, arg. 1

Infatti: **L'essere uno** è fatto per **produrre una cosa unica**. Ora Dio è massimamente uno, come si è dimostrato di già [q.11, a.4]. Quindi egli non ha prodotto che un **unico effetto**.

I^a q. 47 a. 1, arg. 2

Ciò che è stato modellato somiglia al modello. Ora Dio è **causa esemplare** [cioè modello] [q.44, a.3] dei suoi effetti, come sopra abbiamo spiegato. Perciò, siccome **Dio è uno**, anche il suo effetto non sarà che unico, non già molteplice ed eterogeneo.

I^a q. 47 a. 1, arg. 3

Le cose che tendono a raggiungere un fine sono proporzionate ad esso. Ora **il fine del creato è uno solo**, cioè **la bontà divina**, [q.44, a.4] come abbiamo già dimostrato. Dunque di Dio non avremo che un solo effetto.

I^a q. 47 a. 1. SED CONTRA:

Nel libro della **Genesi, 1, 4, 7** è detto che Dio "**distinse la luce dalle tenebre**", e "**divise le acque dalle acque**". Perciò la distinzione e la molteplicità delle cose vengono da Dio.

I^a q. 47 a. 1. RESPONDEO:

Nell'assegnare la causa della distinzione delle cose troviamo una molteplicità di opinioni:

1) - Alcuni infatti l'attribuirono alla **materia soltanto**, oppure ad essa in cooperazione con una causa agente. Alla sola materia l'attribuirono **Democrito** e tutti gli antichi naturalisti, i quali riconoscevano la sola **causa materiale**: e secondo loro la distinzione delle cose proviene dal **caso**, in base al movimento della materia.

[“Democrito che il mondo a caso pone” (Dante, Inferno, IV, 136) non è rimasto senza seguaci. Anche ai nostri giorni non mancano i materialisti puri i quali non riescono a vedere l'assurdità del loro monismo che, dopo aver concentrato l'attenzione sulla materia fondamentalmente arida e monotona, si trova di fronte la varietà sconcertante di tutte le cose, senza una giustificazione soddisfacente.]

2) - **Anassagora** invece attribuì la distinzione e la molteplicità delle cose alla **materia e insieme alla causa efficiente**, perché egli ammise **un'intelligenza** che ha la funzione di distinguere tra loro le cose, traendo dalla materia quanto vi si trova in confuso.

[Anassagora (499-428 a. C.) segna un grande progresso sui filosofi naturalisti delle due scuole ionica ed eleatica proprio per questa sua intuizione; al dire di Aristotele: “Egli fece la figura di uomo che è in senno e i predecessori, al paragone, parvero gente ubriaca”]

Ma tale opinione non può reggere per due motivi:

- **Primo**, perché già sopra [q.44, a.2] abbiamo dimostrato che la stessa materia è stata creata da Dio. Perciò, anche se esistesse una distinzione dovuta alla materia, bisognerebbe riportarla a una causa superiore.

- **Secondo**, perché la materia è per la forma e non viceversa. Quindi **la distinzione delle cose avviene per mezzo di forme proprie**. Perciò non si ha la distinzione delle cose in forza della materia: ma viceversa esiste difformità nella materia creata perché destinata a forme diverse.

3) -Altri poi attribuirono la pluralità delle cose alle **cause seconde**. Per es. **Avicenna**, il quale affermò che Dio nell'intendere se stesso produsse **la prima intelligenza**; e in questa, per il fatto che non è la sua stessa esistenza, necessariamente si ha la composizione di potenza e di atto, come chiariremo in seguito [q.50, a.2, ad 3]. Allora, la prima intelligenza nell'intendere la causa prima produsse la **seconda intelligenza**; e nell'intendere se stessa come potenziale produsse il **corpo del cielo** che essa muove; invece nell'intendere se stessa per quello che ha di attuale, produsse **l'anima del cielo**.

Ma tutto questo non può reggere per due motivi:

- **Primo**, perché, come già abbiamo dimostrato [q.45, a.5], creare appartiene soltanto a Dio. Perciò quanto viene causato **solo per creazione** viene prodotto esclusivamente da Dio: e tali sono quegli esseri che non sono soggetti al processo di generazione e corruzione.

- **Secondo**, perché stando a questa opinione la molteplicità delle cose non dipenderebbe da un primo agente, ma solo dalla **combinazione di molte cause efficienti**. Ora noi diciamo che una cosa di questo genere deriva dal **caso**. E in tal modo l'ultima perfezione dell'universo, che consiste nella varietà delle cose, verrebbe dal caso: **il che è assurdo**.

Perciò dobbiamo affermare che la distinzione e la molteplicità delle cose proviene dal primo agente, che è Dio. Infatti egli ha prodotto le cose nell'essere per **comunicare la sua bontà** alle creature, e per rappresentarla per mezzo di esse. E poiché questa non può essere sufficientemente rappresentata da una sola creatura, produsse molte e varie creature, perché quello che manca a una per ben rappresentare la divina bontà sia supplito dall'altra; la bontà infatti, che in Dio è allo stato di semplicità e di unità, si trova nelle creature in modo complesso e frammentario. Perciò più perfettamente partecipa e rappresenta la divina bontà tutto l'universo, che qualsiasi particolare creatura. E siccome la causa della distinzione delle cose proviene dalla **divina sapienza**, perciò Mosè dice che le cose furono tra loro distinte dal Verbo [Parola] di Dio, che è **concezione della sapienza**. E questo è quanto si dice nella **Genesi, 1,3,4:** "Disse Dio: "Si faccia la luce". E divise la luce dalle tenebre".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 47 a. 1, ad 1 argumentum

Una causa naturale agisce in forza della forma che la costituisce, e che per ciascun essere è unica: perciò essa non produce che un solo effetto. Ma un agente dotato di volontà quale è Dio, agisce, come abbiamo già spiegato, [q.19, a.4] in forza di una forma concepita intellettualmente. Siccome dunque, che Dio possa intendere più cose non ripugna alla sua unità e semplicità, [q.15, a.2] e lo abbiamo già dimostrato, rimane che egli, sebbene sia uno, può fare molte cose.

I^a q. 47 a. 1, ad 2 argumentum

Quell'argomento varrebbe se si trattasse di un esemplare il quale perfettamente rappresentasse il modello: allora l'esemplare non potrebbe essere moltiplicato altro che materialmente. Perciò l'immagine increata, che è perfetta, è una soltanto. Ma nessuna

creatura rappresenta perfettamente il divino esemplare, che è l'essenza divina. Perciò questa può essere rappresentata da molte cose. - D'altra parte se si considerano le idee stesse come esemplari, troveremo corrispondere alla pluralità delle cose una pluralità di idee nella mente divina.

I^a q. 47 a. 1, ad 3 argumentum

Nelle scienze speculative il termine medio della dimostrazione, che perfettamente dimostra la conclusione, è uno soltanto: ma i termini medi solo probabili sono molti. Così sul terreno pratico: quando il mezzo per raggiungere il fine, esaurisce, per così dire, il fine stesso, non se ne richiede che uno solo. Ma la creatura non è in questi rapporti con quel fine che è Dio. Perciò era necessario che le creature fossero molteplici.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la disuguaglianza delle cose non venga da Dio.

I^a q. 47 a. 2, arg. 1

Infatti: È proprio dell'ottimo produrre cose ottime. Ma tra cose buone al sommo l'una non è maggiore dell'altra. Perciò appartiene a Dio che è ottimo, fare tutte le cose uguali.

I^a q. 47 a. 2, arg. 2

L'uguaglianza è effetto dell'unità, come dice **Aristotele**. Ora, Dio è uno. Quindi ha fatto uguali tutte le cose.

I^a q. 47 a. 2, arg. 3

E' proprio della giustizia distribuire cose non uguali a esseri disuguali. Ora, Dio è giusto nelle sue opere. E siccome nessuna disuguaglianza è antecedente all'azione con la quale egli comunica l'essere alle cose stesse, è evidente che egli ha fatto uguali tutte le cose.

I^a q. 47 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide, 33, 7, 8**: "Perché un giorno sopravanza l'altro, e la luce a sua volta supera la luce, e un anno l'altro anno, e il sole il sole stesso? Dalla sapienza del Signore furono distinti".

I^a q. 47 a. 2. RESPONDEO:

Origene (185-254) volendo combattere l'ipotesi di coloro che affermavano la distinzione delle cose come derivante dall'opposizione tra i due principii del bene e del male, sostenne che inizialmente tutte le cose erano state create uguali da Dio. E così egli dice che Dio da principio creò soltanto le creature intelligenti e le creò tutte uguali: e che in esse si verificò

per la prima volta la disuguaglianza a causa del libero, arbitrio, essendosi alcune di esse più o meno fortemente indirizzate a Dio, e altre essendosi da Dio più o meno lontanamente discostate. Allora, quelle creature intelligenti, che liberamente si erano rivolte a Dio, furono promosse ai diversi ordini di **angeli** secondo la diversità dei loro meriti. Quelle invece che si erano allontanate da Dio furono incatenate a **corpi diversi, secondo la gravità del loro peccato**; e [Origene] afferma che questa è stata la causa della creazione dei corpi e della loro diversità.

Ora, stando a questa opinione, l'universo delle **creature corporee** sarebbe esistito non già per comunicare la bontà di Dio alle creature, ma per **punire il peccato**. E ciò è in contrasto, con quanto si dice nella **Genesi, 1, 31**: "**E vide Dio tutte le sue opere ed erano grandemente buone**". D'altra parte, come osserva S. Agostino: "Che si può dire di più stolto di questo, cioè che Dio nello stabilire il nostro sole unico in un unico mondo, non abbia avuto di mira la perfezione della bellezza, e la prosperità delle cose corporee; ma che piuttosto ciò sia, avvenuto perché un'anima aveva peccato in un determinato modo? Ora, stando a questa ragione, se cento anime avessero così peccato, questo mondo avrebbe avuto cento soli".

È necessario quindi affermare che, come la sapienza di Dio è causa della **distinzione delle cose**, così lo è della loro **disuguaglianza**. E si dimostra nel modo seguente.

Nelle cose si trova una **doppia distinzione**:

- **formale l'una**, tra gli esseri che differiscono specificamente;
- **l'altra materiale**, tra quelli che differiscono soltanto numericamente.

Essendo la materia in funzione della forma, la distinzione materiale è in funzione di quella formale. Sicché vediamo che tra gli esseri incorruttibili non vi è che un solo individuo di una data specie, perché la specie è sufficientemente assicurata con un solo individuo: Invece troviamo **molti individui di una sola specie** tra gli esseri generabili e corruttibili, per la conservazione della specie. Dal che si rileva che la distinzione formale ha una priorità su quella materiale. **E la distinzione formale richiede sempre disuguaglianza**; perché, come dice **Aristotele**, le forme delle cose sono come i numeri, tra i quali si ha cambiamento di specie per la semplice addizione o sottrazione di una unità.

[Si trova spesso questa osservazione in San Tommaso perché essa è molto chiara e offre un mezzo di generalizzazione adatto per una grande sintesi. I numeri si moltiplicano e si dispongono gerarchicamente per addizione o sottrazione di unità; le specie per addizione o sottrazione di differenze: vertebrati o invertebrati ragionevoli o irragionevoli.]

Perciò si osserva che nella natura **le specie sono ordinate secondo una gradazione**; e cioè i **corpi misti** sono più perfetti degli **elementi**, le **piante** più dei **minerali**, gli **animali** più delle piante, **gli uomini** più degli altri animali; e in ciascuno di questi gradi si trova una specie sempre più perfetta che nell'altra. Allo stesso modo dunque che la divina sapienza è causa della **distinzione delle cose** per la perfezione dell'universo, così è causa della loro **disuguaglianza**. Infatti l'universo non sarebbe perfetto se nelle cose si trovasse un solo grado di bontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 47 a. 2, ad 1 argumentum

Appartiene all'ottima causa **produrre ottimo l'intero suo effetto**: non già fare ottima per se stessa ogni parte, ma ottima **relativamente al tutto**; infatti si distruggerebbe la bontà dell'animale, se ciascuna sua parte avesse la nobiltà dell'occhio. Così dunque Dio costituì **ottimo l'intero universo, come può esserlo una cosa creata; ma non le singole creature, [che fece] piuttosto una più perfetta dell'altra. Perciò nella *Genesi* si ripetono delle singole creature quelle parole, *Genesi, 1, 4, 31*:" Vide Dio che la luce era buona", e così di ciascuna; di tutte insieme invece si dice: "Vide Dio tutte le opere sue, ed erano sommamente buone".**

I^a q. 47 a. 2, ad 2 argumentum

La prima cosa che deriva **dall'unità è l'uguaglianza**; e quindi la **disuguaglianza**. Perciò dal Padre, al quale, secondo S. Agostino va appropriata l'**unità**, procedette il Figlio, al quale si attribuisce per appropriazione l'**uguaglianza**; e infine derivarono le creature, alle quali appartiene la **disuguaglianza**. Tuttavia anche le creature partecipano di una **certa uguaglianza**, cioè di **proporzionalità**.

I^a q. 47 a. 2, ad 3 argumentum

Questo è l'argomento che impressionò Origene: ma non si applica che alla **sanzione morale**, le cui disuguaglianze si devono a **meriti disuguali**. Ma **nella costituzione delle cose la disuguaglianza delle parti non dipende da una qualsiasi disuguaglianza precedente di merito o di disposizione dalla materia; ma dalla perfezione del tutto**. Ciò è evidente anche nelle opere dell'uomo. Difatti non differisce il tetto dalle fondamenta perché di materia diversa; ma è l'artefice che cerca, perché la casa sia perfetta nelle sue varie parti, una materia diversa e se potesse la creerebbe.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non esista un mondo soltanto, ma **più mondi**.

I^a q. 47 a. 3, arg. 1

Infatti: S. Agostino osserva che è irragionevole dire che Dio ha creato senza motivo. Ora, per lo stesso motivo per cui ha creato un mondo ne poté anche creare molti: dal momento che la sua potenza non è limitata alla creazione di un mondo soltanto, ma è infinita, come si disse. Dunque Dio ha prodotto diversi mondi".

I^a q. 47 a. 3, arg. 2

La natura [stessa] tende a produrre l'effetto migliore, quindi molto di più Dio. Ora **è meglio che esistano più mondi che uno solo: infatti parecchi beni sono meglio che pochi beni. Perciò da Dio sono stati creati più mondi**.

I^a q. 47 a. 3, arg. 3

Tutto ciò che si concretizza nella materia può essere moltiplicato numericamente pur nell'ambito della medesima specie: poiché la molteplicità numerica dipende [solo] dalla materia. Ora, il mondo attua la sua specie nella materia: come infatti quando dico **uomo** indico **la specie**, e quando dico **quest'uomo** indico **quella specie nella materia**; così quando si dice *mondo* si indica la specie, quando invece si dice *questo mondo*, si indica la specie creata nella materia. Quindi niente impedisce che ci siano più mondi.

I^a q. 47 a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni, 1, 10** si legge: "**Il mondo per Lui fu fatto**", dove mondo è nominato al singolare, come per dire che esiste un mondo soltanto.

I^a q. 47 a. 3. RESPONDEO:

L'ordine stesso esistente nelle cose create da Dio manifesta **l'unità del mondo**. Infatti si afferma che questo mondo è unico per l'unità di ordine, data la coordinazione esistente tra gli uni e gli altri esseri. E realmente tutte le cose che derivano da Dio dicono ordine le une alle altre, e a Dio stesso, come più sopra abbiamo spiegato. **Perciò è necessario che tutte le cose appartengano a un unico mondo.**

- E per questo motivo soltanto coloro che non ammisero come causa del mondo una sapienza ordinatrice, ma il caso, hanno potuto ammettere una pluralità di mondi; come **Democrito**, il quale affermò che dalla combinazione degli atomi erano stati prodotti questo e altri infiniti mondi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 47 a. 3, ad 1 argumentum

Il mondo è uno, perché tutte le cose devono tendere a un unico fine con un ordine unico. Cioè Aristotele ha potuto dimostrare **l'unicità del Dio che governa dalla unità dell'ordine che regna nelle cose**. E Platone dalla unicità dell'esemplare ha dedotto l'unicità del mondo che Io rispecchia.

I^a q. 47 a. 3, ad 2 argumentum

Nessuna causa agente ha di mira come fine la pluralità materiale: perché la pluralità materiale [o numerica] non ha un limite fisso, ma di suo tende all'infinito; e l'infinito è incompatibile con la nozione di fine. Dunque quando si dice che più mondi sono meglio che uno solo, l'affermazione è a favore di una molteplicità materiale. **Ma un meglio di questo genere non può essere nell'intenzione di Dio nell'atto di causare:** perché per lo stesso motivo, se ne avesse fatti due si sarebbe potuto dire che era meglio che ne avesse creati tre; e così via all'infinito.

I^a q. 47 a. 3, ad 3 argumentum

Il mondo attuale è costituito dalla totalità della [sua] materia. Infatti non è possibile che esista una terra diversa da questa nostra: perché tutto questo elemento sarebbe naturalmente portato al nostro centro, dovunque si trovasse. E lo stesso motivo vale per gli altri corpi che formano le varie parti del mondo.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio
> Pluralità e diversità delle cose in particolare

Prima parte, Questione 48

Proemio

Veniamo ora a trattare della pluralità delle cose in particolare. **E prima di tutto della distinzione tra bene e male;** e poi della distinzione tra creature spirituali e materiali. Sul primo tema imposteremo le questioni del male, e della causa del male. A proposito del male poniamo sei quesiti:

1. Se il male sia una entità positiva;
2. Se il male si trovi nelle cose;
3. Se il bene sia il subietto del male;
4. Se il male corrompa totalmente il bene;
5. Sulla divisione del male in pena e colpa;
6. Se abbia di più l'aspetto di male, la pena o la colpa.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **il male** sia una **entità positiva**.

I^a q. 48 a. 1, arg. 1

Infatti: Ogni genere costituisce una entità positiva. Ora, il male è un genere; infatti **Aristotele dice che "il bene e il male non entrano in un genere, ma sono essi generi delle altre cose"**. **Dunque il male è qualche cosa di positivo.**

I^a q. 48 a. 1, arg. 2

Ogni differenza costitutiva di una specie è una certa entità positiva. E il male è una differenza costitutiva in morale: infatti **una qualità cattiva differisce specificamente da una buona, come la liberalità dalla taccagneria. Quindi il male sta a significare una entità positiva.**

I^a q. 48 a. 1, arg. 3

Se abbiamo due contrari, l'uno e l'altro sono delle entità positive. Ora, **il male e il bene non si oppongono tra loro come la privazione e il possesso [di una cosa], ma come due contrari: e lo dimostra Aristotele dal fatto che fra il bene e il male esiste qualche cosa d'intermedio**, e che dal male si può far ritorno al bene. Perciò il male sta a indicare una certa entità positiva.

I^a q. 48 a. 1, arg. 4

Ciò che non è, non opera. Il male invece opera: poiché corrompe il bene. Dunque il male è un ente, e qualcosa di positivo.

I^a q. 48 a. 1, arg. 5

Alla perfezione dell'universo non concorre altro che quanto è ente e realtà positiva. Ora il male concorre alla perfezione dell'universo: infatti S. Agostino dice che "l'ammirabile bellezza dell'universo è costituita da tutte le cose, e in essa persino quello che viene chiamato male, se è ordinato e messo al suo posto, mette meglio in evidenza il bene". Dunque il male è una entità positiva.

I^a q. 48 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi afferma: "Il male non è una natura esistente e neppure è un bene".

I^a q. 48 a. 1. RESPONDEO:

Se troviamo due cose opposte tra loro, l'una si conosce per mezzo dell'altra, p. es., le tenebre per mezzo della luce. Quindi bisogna capire che cosa sia il male dalla nozione del bene. Si disse sopra [q.5, a.1] che il bene è tutto ciò che è appetibile: e quindi siccome ogni natura desidera il proprio essere e la propria perfezione, è necessario affermare che l'essere e la perfezione di tutte le creature si presentano come un bene. Perciò non è possibile che il male indichi un qualsiasi essere, oppure una realtà o forma positiva. Rimane dunque che col termine male si indica una carenza di bene.

- Per questo si dice che "il male non è esistente, e neppure è un bene": perché siccome l'ente, in quanto tale, è bene, se eliminiamo l'una cosa eliminiamo anche l'altra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 48 a. 1, ad 1 argumentum

Aristotele in quel brano parla secondo l'opinione dei Pitagorici, i quali ritenevano che il male fosse una entità positiva; e per questo consideravano come generi il bene e il male. Difatti Aristotele usava, specialmente nei libri di logica, portare degli esempi, che erano materia di ipotesi [probabili] ai suoi tempi, secondo l'opinione di alcuni filosofi.

- Oppure si può rispondere con lo stesso Aristotele, che "la prima delle opposizioni o contrari si ha tra possesso e privazione": per il fatto, diciamo, che [queste due cose] si riscontrano in tutti i contrari avendo uno dei due contrari una carenza di perfezione rispetto all'altro, come il nero rispetto al bianco, e l'amaro rispetto al dolce. E quindi il bene e il male si possono chiamare generi non in senso rigoroso, ma [soltanto] relativamente ai contrari; poiché come ogni forma riveste la natura di bene, così ogni privazione, in quanto tale, riveste quella di male.

I^a q. 48 a. 1, ad 2 argumentum

Bene e male non sono differenze costitutive se non per le **azioni morali** che ricevono la loro **specie dal fine [=Bene]**, che è oggetto della **volontà**, da cui dipendono. E poiché il bene riveste l'aspetto di fine, bene e male sono differenze specifiche per le azioni o per le qualità morali; il bene in forza di se stesso, il male in quanto è **allontanamento dal debito fine**. Tuttavia l'**allontanamento dal debito fine non costituisce una specie nell'ordine morale**, se non perché vi **si aggiunge un fine indebito**: come anche nell'ordine fisico **non troviamo mai una privazione di forma sostanziale**, che non sia accompagnata da una nuova forma. Allo stesso modo il **male**, che è differenza costitutiva nell'ordine morale, **è un certo bene che accompagna la privazione di un bene d'altro genere**; p. es., il fine dell'intemperante non è già il mancare del bene conforme alla ragione, ma il piacere del senso, mancante dell'ordine razionale. Perciò il male non costituisce una differenza in quanto male; ma in forza del bene cui è annesso.

[San Tommaso pur ammettendo che anche il male morale è intrinsecamente privazione, non perde di vista il lato positivo fisico dell'atto peccaminoso. Sarà questo lato positivo a permettere un'indagine e una classificazione delle colpe. Questo lato positivo del peccato dovrà servire in seguito per architettare profonde e incomparabili lezioni sulle miserie morali dell'umanità. (II-II, qq.71-89)]

I^a q. 48 a. 1, ad 3 argumentum

Così è evidente anche la risposta [da darsi] alla terza difficoltà. Difatti in quel passo Aristotele parla del bene e del male nell'ordine morale. E in quest'ordine tra il bene e il male possiamo trovare qualche cosa di mezzo: poiché talora chiamiamo bene quello che è bene ordinato, e male non soltanto quello che è disordinato, ma che è anche nocivo ad altri. Per questo il nostro Filosofo potrà affermare che "il prodigo è bensì vano, ma non cattivo". - Così pure da questo male di ordine morale si può ritornare al bene, non già da qualsiasi male. Difatti dalla cecità non si può tornare ad aver la vista, eppure la cecità non è che un male.

I^a q. 48 a. 1, ad 4 argumentum

In tre modi si dice che una cosa può causare:

- **Primo modo**: **come forma**, e si dice allora che la bianchezza fa bianchi. In tal senso il male, anche in forza della privazione stessa, si dice che corrompe il bene: perché è la stessa corruzione o privazione del bene.
- **Secondo modo**: si dice che [il male] agisce **come causa efficiente**: diciamo, p. es., che l'imbianchino fa bianca una parete.
- **Terzo modo**: **come causa finale**: in tal caso si dice che il fine opera, determinando la causa efficiente.

Ora il male non agisce, in queste due ultime maniere, in forza di se stesso, cioè in quanto è una privazione, **ma perché è connesso a un bene**: infatti ogni azione deriva da una forma; e tutto ciò che viene desiderato come fine è una qualche perfezione. Per questo, come dice **Dionigi**, il male non agisce e non è desiderato se non in forza del bene che l'accompagna; ma di suo è "senza un fine", ed "estraneo alla volontà e all'intenzione".

I^a q. 48 a. 1, ad 5 argumentum

Come si è spiegato sopra, le parti dell'universo hanno un ordine reciproco, in quanto l'una agisce sull'altra ed è fine ed esemplare dell'altra. Ora queste cose, come si è detto, non possono convenire al male, se non in forza del bene connesso. Perciò il male non concorre alla perfezione del mondo, e non è incluso nell'ordine dell'universo, altro che indirettamente, cioè in ragione del bene che lo accompagna.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il male non si trovi nelle cose [cioè nella realtà].

[Non pochi pensatori moderni hanno creduto di poter cancellare il male dalle categorie dell'essere, affermando che si tratta di un aspetto puramente soggettivo della realtà. Per reazione altri ne hanno fatto la sostanza di tutte le cose. Molti anche oggi non si accorgono della impossibilità di far scomparire il male dai problemi speculativi, con la sua semplice riduzione dialettica al bene. San Tommaso preciserà che il male non è una pura negazione ma è una privazione, ossia una deficienza di bene subita da qualche essere.]

I^a q. 48 a. 2, arg. 1

Infatti: Tutto quello che si trova nelle cose è ente, oppure privazione di qualche entità, cioè non-ente. Ora **Dionigi** afferma che il male è lontano dall'esistere, ed è anche più lontano dal non esistere. Perciò il male non si trova in nessuna maniera nelle cose.

I^a q. 48 a. 2, arg. 2

Ente e cosa sono termini equivalenti. Se quindi il male esiste come ente nelle cose, ne segue che il male sia una realtà positiva. E ciò è contro quello che abbiamo dimostrato.

I^a q. 48 a. 2, arg. 3

Come "più bianca", al dire di Aristotele "è quella cosa che ha minore mescolanza di nero", così migliore sarà quella che ha minore mescolanza di male. E siccome Dio, più ancora che la natura, produce sempre l'effetto migliore, nelle cose create da Dio non si trova male alcuno.

I^a q. 48 a. 2. SED CONTRA:

In base a questo [modo di ragionare] bisognerebbe **eliminare le proibizioni e le pene**; tutte cose che non hanno di mira altro che il male.

I^a q. 44 a. 2. RESPONDEO:

La perfezione dell'universo, come abbiamo già detto, **esige** che nelle cose ci siano **delle disuguaglianze**, affinché si attuino tutte le gradazioni della bontà. Vi è dunque un primo grado di bontà, secondo il quale una data cosa è così buona da non poter mai avere

deficienze. E vi è un secondo grado di bontà, per cui una cosa è buona, in maniera però da poter avere deficienze nel bene.

E queste disuguaglianze si riscontrano anche nell'essere: infatti ci sono delle cose che non possono perdere il proprio essere, come gli esseri incorporei; e ce ne sono altre che lo possono perdere, come le cose materiali.

Ora come la perfezione dell'universo richiede che ci siano non soltanto degli esseri incorruttibili, ma anche quelli corruttibili; **così questa stessa perfezione richiede che ci siano delle cose che possono subire deficienze nel bene**; e da ciò deriva che di fatto alcune deficienze si verificano. **Ora in questo appunto consiste l'essenza del male, cioè nel fatto che una cosa subisce una deficienza di bene.** E chiaro quindi che il male si trova nelle cose, come [vi si trova] la corruzione; infatti la stessa corruzione non è che uno dei tanti mali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 48 a. 2, ad 1 argumentum

Precisiamo: **il male è ugualmente lontano dall'ente vero e proprio e dal non-ente; poiché** non è una qualità e neppure è una semplice negazione, ma **è una privazione.**

I^a q. 48 a. 2, ad 2 argumentum

Come dice Aristotele, il termine ente si prende in due diversi significati:

- **Primo**, in quanto esprime **la realtà delle cose**, e si divide nei dieci predicamenti: equivale così al termine cosa. In questo senso nessuna privazione è un ente: e quindi neppure il male.

- Si usa poi il termine ente, **in un secondo significato, cioè per indicare la verità di una proposizione** che consiste nell'unione [di due termini] espressa col verbo è: e questa è l'entità che risponde [in tono affermativo] alla domanda se [una cosa qualsiasi] è o non è. In questo senso diciamo che nell'occhio c'è la cecità, o qualsiasi altra privazione. In tal senso anche il male si può chiamare ente.

- Per non aver conosciuto questa distinzione alcuni, considerando che certi esseri si dicono cattivi, oppure che si afferma il male essere nelle cose, credettero che il male fosse una entità positiva.

[La distinzione tra essere, come indicante l'atto concreto esistenziale ed essere, indicante semplice identità tra due dati conoscitivi, non è poi tanto sottile eppure non pochi la confondono, causando un groviglio insolubile in questa e in altre delicate questioni]

I^a q. 48 a. 2, ad 3 argumentum

Dio, come la natura e qualsiasi altro agente, fanno quello che è meglio per il tutto, non quello che è meglio per ciascuna parte, se non in ordine al tutto. Ora, quel tutto, che è l'universo creato, è cosa migliore e più perfetta se vi si trovano delle cose che possono subire una minorazione di bontà, e che, non impedendolo Dio, effettivamente talora la subiscono; sia

perché non è compito della Provvidenza distruggere la natura, ma custodirla, come osserva Dionigi: e la natura delle cose porta precisamente a questo, che quanto può venire meno, talora venga meno realmente; sia anche perché, come dice **S. Agostino**, Dio è così potente da saper trarre il bene anche dal male. Cosicché si eliminerebbero molte cose buone, se Dio non permettesse l'esistenza di nessun male. Infatti non si produrrebbe il fuoco, se non si corrompesse l'aria; né si conserverebbe la vita del leone, se non ci fosse l'uccisione dell'asino; e neppure si potrebbe lodare la giustizia punitiva, né la longanime pazienza [degli eroi e dei martiri] se non ci fosse l'iniquità.

ARTICOLO 3:

*[Una volta provato che il **male** è una **privazione** e che si trova nella realtà, viene spontaneamente da pensare che non possa avere altro soggetto in cui risiedere che il bene, unica realtà capace di sussistere da sé medesima. Sembrerebbe un paradosso e lo mette bene in evidenza la quarta difficoltà; invece è l'unica soluzione possibile, come spiega Tommaso nel respondeo e nella soluzione.]*

VIDETUR che il male non si trovi nel bene.

I^a q. 48 a. 3, arg. 1

Infatti: Tutti i beni sono delle realtà esistenti. Invece **Dionigi** afferma che il male "non è esistente, e neppure si trova nelle cose esistenti". Dunque il male non si trova nel bene.

I^a q. 48 a. 3, arg. 2

Il male non è un ente, mentre il bene è un ente. Ma il **non-ente** non ha bisogno di un ente, in cui si trovi/esistere come in un soggetto. Perciò neppure il male richiede di trovarsi nel bene.

I^a q. 48 a. 3, arg. 3

L'uno dei **contrari** non si trova nell'altro. Ora, il bene e il male sono contrari. Quindi il male non si trova nel bene.

I^a q. 48 a. 3, arg. 4

La cosa su cui si trova a esistere la **bianchezza** si dice che è bianca. Perciò anche la cosa in cui si trova il **male**, è cattiva. Se, dunque il male si trova nel bene, ne segue che il bene è cattivo; in opposizione a quel che dice [il profeta] **Isaia, 5, 20**: "Guai a voi che dite male il bene e bene il male".

I^a q. 48 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che il male non si trova che nel bene stesso.

I^a q. 48 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo spiegato, il **male** importa una **carenza di bene**. Ma non ogni mancanza di bene si dice male; poiché la carenza di bene si può prendere come **privazione** o come **negazione**.

- Ora, l'**assenza del bene, presa come negazione, non riveste l'aspetto di male**: altrimenti se ne dovrebbe dedurre che una cosa la quale non esiste affatto sia male; e ancora, che sarebbe cattiva qualsiasi cosa, dal momento che non ha il bene di un'altra, cosicché l'uomo sarebbe cattivo perché non ha la velocità del capriolo, o la forza del leone.

- Invece **si chiama male la carenza del bene che si presenta come privazione**: allo stesso modo che chiamiamo cecità la privazione della vista.

Ora la **privazione [miopia]** e la **forma [positiva corrispondente >> vista]** hanno un **identico soggetto**, cioè l'ente potenziale: sia esso del tutto potenziale come la materia prima, che è il subietto della forma sostanziale **[vista]** e dell'opposta privazione **[miopia]**; sia un ente potenziale riguardo agli accidenti e attuale per la sostanza, come un corpo diafano [p. es., l'aria], soggetto [successivamente] delle tenebre e della luce. Ora è evidente che **la forma**, dalla quale dipende l'attualità di una cosa, **è una perfezione e un bene**: cosicché ogni ente in atto è un certo bene. Non solo, ma **ogni ente in potenza, in quanto tale, è un certo bene**, perché è ordinato al bene: infatti nella misura che è ente in potenza è anche bene in potenza. **Perciò rimane provato che il bene è il soggetto in cui il male si trova.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 48 a. 3, ad 1 argumentum

Dionigi vuol dire che il male non si trova nelle cose esistenti come **parte**, o come **proprietà** dovuta per natura a qualche realtà esistente.

I^a q. 48 a. 3, ad 2 argumentum

Il non-ente, preso in senso puramente negativo, non richiede certo un soggetto. Ma **la privazione è una negazione in un soggetto, come dice Aristotele**; e il male è un non-ente di questo genere.

I^a q. 48 a. 3, ad 3 argumentum

Il male non ha per soggetto precisamente quel bene, che è il suo contrario, ma qualche altro bene: p. es., **il soggetto della cecità non è la vista, ma l'animale.**

- Tuttavia può sembrare, come dice **S. Agostino**, che qui venga meno quella regola di logica, la quale dice che **"i contrari non possono stare insieme"**. L'asserzione è giusta se si considera il bene e il male da un punto di vista generico: mentre non [lo è affatto] se si prende in particolare questo bene e questo male. Difatti il bianco e il nero, il dolce e l'amaro e altri simili contrari sono considerati come cose particolari: poiché li troviamo entro determinati generi. Invece **il bene abbraccia tutti i generi: e quindi un dato bene può stare insieme con la privazione di un bene di altro genere.**

I^a q. 48 a. 3, ad 4 argumentum

Il Profeta rivolge il suo "guai" a coloro che chiamano male ciò che è bene e in quanto è bene. Ma questo non segue da quanto precede, come è evidente dalle spiegazioni date.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il male distrugga totalmente il bene.

I^a q. 48 a. 4, arg. 1

Infatti: L'uno dei contrari corrompe completamente l'altro. Ora il bene e il male sono due contrari. Dunque il male può corrompere totalmente il bene.

I^a q. 48 a. 4, arg. 2

Dice **S. Agostino** che il male nuoce in quanto "toglie il bene". Ma il bene è [per natura] integro in ogni sua parte. Perciò col male esso viene completamente eliminato.

I^a q. 48 a. 4, arg. 3

Ogni volta che abbiamo il male, viene viziata e tolta qualche cosa al bene. Ora una cosa da cui sempre si toglie finalmente si consuma tutta, se non è infinita; e questo non si può dire di un bene creato. Dunque il male consuma totalmente il bene.

I^a q. 44 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che il male non può consumare completamente il bene.

I^a q. 44 a. 4. RESPONDEO:

Il male non può distruggere totalmente il bene. E per averne l'evidenza bisogna considerare che il bene è di tre specie:

- **C'è quello che viene completamente eliminato dal male:** e questo è il bene direttamente opposto a quel dato male: così la luce viene totalmente eliminata dalle tenebre, e la vista dalla cecità.

- **C'è un altro bene invece che non solo non è eliminato totalmente dal male, ma neppure ne resta menomato;** ed è quel bene che è il soggetto del male; difatti al sopraggiungere delle tenebre la sostanza dell'aria non subisce minorazioni.

- **Ma c'è un bene che viene ad essere menomato dal male, senza esserne eliminato completamente; questo bene è l'attitudine di un soggetto ad atti determinati.**

Ora la **diminuzione** di questo bene non deve essere concepita come una sottrazione, come avviene della quantità: ma come un **indebolimento**, nel modo che si verifica la diminuzione delle qualità e delle forme. E l'indebolimento di questa attitudine si deve concepire come il

contrario della rispettiva intensificazione. Difatti questa attitudine viene ad essere **intensificata** per mezzo delle disposizioni, da cui **la materia viene preparata all'atto**; le quali quanto più si moltiplicano in un soggetto, tanto più quest'ultimo diventa adatto a ricevere la perfezione e la forma. Viene invece a rilassarsi a causa delle disposizioni **contrarie**; che, quanto più si moltiplicano nella materia e più sono intense, tanto maggiormente si perde la potenzialità rispetto all'atto. Se quindi le disposizioni contrarie non si possono moltiplicare e intensificare all'infinito, ma solo fino a un certo punto, non si potrà neppure diminuire e indebolire all'infinito l'attitudine suddetta. La cosa è evidente per le qualità attive e passive degli elementi: infatti il freddo e l'umido, da cui dipende la diminuzione e l'indebolimento dell'attitudine della materia al fuoco, non si possono moltiplicare all'infinito.

Se invece si possono moltiplicare all'indefinito le disposizioni contrarie, anche la predetta attitudine diminuirà e si indebolirà all'indefinito. Tuttavia non verrà mai ad essere del tutto eliminata: perché resta nella sua radice, che è la sostanza del soggetto. Per es., se si interponessero tra il sole e l'aria infiniti corpi opachi si diminuirebbe all'indefinito l'attitudine dell'aria alla luce: ma non si eliminerebbe totalmente, perché rimane l'aria, la quale per natura è trasparente [alla luce]. Allo stesso modo si può verificare un'addizione nei peccati, per cui l'attitudine dell'anima alla grazia viene sempre più a diminuire; i quali peccati sono come degli ostacoli interposti tra noi e Dio, secondo il detto di **Isaia, 59, 2**: "Le nostre iniquità posero una divisione tra noi e Dio". E tuttavia non viene distrutta completamente nell'anima la predetta attitudine: perché deriva dalla stessa sua natura.

[L'esposizione da una giustificazione profonda una base solida all'ottimismo cristiano: qualsiasi uomo, anche il più perverso, è sempre capace di redenzione. Si possono applicare qui le parole che Dante Alighieri ispirandosi a quelle celeberrime di Sant'Agostino: "fecisti nos ad te", dice a proposito della incorruttibilità dell'anima umana:

*...ma vostra vita senza mezzo spira
la somma beninanza, e la innamora
di sé sì che poi sempre la disira.*

*E quindi puoi argomentare ancora
vostra resurrezion... (Paradiso, VII, 142-146)*

Evidentemente per tornare di fatto all'altezza della sua dignità la natura umana peccatrice ha bisogno di redenzione e di espiazione:

*...e in sua dignità mai non rivenne,
se non riëmpie, dove colpa vòta,
contra mal diletta con giuste pene. (Paradiso, VII, 82-84)]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 48 a. 4, ad 1 argumentum

Quel bene, che è direttamente opposto al male, viene eliminato completamente: ma non vengono soppressi così gli altri beni, come si è detto.

I^a q. 48 a. 4, ad 2 argumentum

L'attitudine di cui si è parlato sta in mezzo tra il soggetto e l'atto. Perciò in rapporto all'atto viene ad essere menomata dal male: ma in rapporto al soggetto rimane inalterata. Quindi nonostante che il bene in sé considerato debba essere integralmente bene, tuttavia, dati i suoi rapporti con cose diverse, non totalmente, ma solo in parte, può essere distrutto.

I^a q. 48 a. 4, ad 3 argumentum

Alcuni, immaginando la diminuzione del bene di cui ora si è parlato alla maniera della diminuzione di una quantità, rispondevano che, come si può dividere all'infinito una quantità continua, praticando la divisione secondo una data proporzione (p. es., prendendo sempre la metà della metà, oppure un terzo di un terzo), così avviene nel caso presente.

- Ma questa ragione qui non vale. Poiché nella suddivisione fatta secondo una data proporzione, [successivamente] si sottrae sempre una quantità minore: infatti la metà della metà è meno della metà dell'intero. Invece il secondo peccato non [sempre] rovina meno del primo l'attitudine di cui si è parlato: ma forse ugualmente, o anche di più. Bisogna perciò affermare che questa attitudine, sebbene sia qualche cosa di finito, può tuttavia diminuire, non per se stessa ma indirettamente, all'infinito, come, del resto, le disposizioni contrarie possono aumentare anch'esse all'infinito, nel modo che abbiamo spiegato.

ARTICOLO 5:

[Ciò che va rilevato nella dottrina del peccato, nella sua essenza e in tutte le sue espressioni, è che non ha nulla di fatalistico, di fiscalistico o di cosistico (Il 'cosismo' è la malattia di chi è affascinato dalle cose, ammaliato dalle cose. Nelle cose crede, dalle cose spera, le cose ama! In una parola, il 'cosismo' è la 'filosofia' di chi pensa che tutto si possa risolvere con l'avere cose. 'Avere' una bella casa, risolve il problema della famiglia. 'Avere' l'attrezzatura scolastica perfetta, risolve il problema dell'apprendimento. Oh, intendiamoci! Le 'cose' hanno, certo, il loro valore, ma un valore molto relativo), come qualche studioso ha affermato. Per contro la dottrina viene formulata con le categorie del migliore personalismo. Il peccato viene presentato come rottura dei rapporti dell'uomo con Dio: da rapporto di corrispondenza, amore, obbedienza, si trasforma in rapporto di avversione, odio, disobbedienza. Il peccato è allontanamento da Dio (aversio a Deo) in quanto misura e fine ultimo della nostra vita. L'uomo vuol contare esclusivamente sulle sue forze, rientra in se stesso e si chiude. In tal modo si rende schiavo del peccato: diventa schiavo di se stesso volendo fare lui da padrone. Tutte quelle energie che traggono alimento dal fine ultimo, Dio, cui l'essere umano si trova naturalmente inclinato e chiamato, ora si trovano dirottate verso la propria persona, il nuovo dio. È una situazione tale che una volta che vi si è entrati non rimane più scampo. Uno spirito che si sia allontanato da Dio, non potendo operare se non in vista di un fine ultimo, deve trasformarsi in un surrogato di Dio. È questa precisamente la misura dell'asservimento. Ma uno spirito non più sottomesso a Dio perde anche il potere su altre forze umane, che nella condizione originaria obbedivano spontaneamente ai suoi ordini. Esse ora si rendono indipendenti dal potere della ragione e seguono le loro tendenze (I- II, q. 109, a. 8). I sensi si ribellano e soltanto con grandi sforzi la ragione riuscirà a

dominarli. *Questo profondo disordine è la pena necessaria per il peccato, quella che, come manifestazione empirica, si esprime nella sofferenza.* L'Aquinate caratterizza la pena per il peccato in questi termini: *“Dio lascia l'uomo in balia della sua natura.”* (*natura humana sibi relinquitur*) (I-II, q. 87, a. 7). È questa la vera e profonda conseguenza del peccato ma anche al tempo stesso la pena che Dio infligge. Il peccato sta nel fatto che l'uomo rifiuta l'amore e la grazia di quel Dio che lo chiama a vivere in comunione con Lui. E allora Dio rifiuta questo amore all'essere umano, non lo “disturba” più, lo lascia solo a se stesso. E lasciato solo a se stesso l'uomo precipita sempre più in basso.]

VIDETUR che il male non sia adeguatamente diviso in **pena e colpa**.

I^a q. 48 a. 5, arg. 1

Infatti: Ogni difetto è un male. Ma in tutte le creature c'è il difetto di non poter **conservare la propria esistenza**, difetto che tuttavia non è una pena né una colpa. Dunque il male non è adeguatamente diviso in pena e colpa.

I^a q. 48 a. 5, arg. 2

Negli esseri irragionevoli non esiste né pena né colpa. Tuttavia si riscontrano in essi la disgregazione e i malanni, che rientrano nel concetto di male. Dunque non ogni male è una pena o una colpa.

I^a q. 48 a. 5, arg. 3

La tentazione è un male. Tuttavia non è una **colpa**; perché, come dice la **Glossa** “la tentazione alla quale non si consente non è peccato, ma è materia per l'esercizio della virtù”. E neppure è una **pena**: poiché la tentazione precede la colpa, mentre la pena la segue. Perciò è inadeguata la divisione del male in pena e colpa.

I^a q. 48 a. 5. **SED CONTRA:**

Sembra che la divisione sia invece soverchia. Come infatti osserva **S. Agostino**, **il male si chiama [col suo nome] “perché nuoce”**. Ora quello che **nuoce** è una **penalità**. Dunque **ogni male viene già abbracciato dal termine pena**.

I^a q. 48 a. 5. **RESPONDEO:**

Il male, si disse, è privazione di **bene**, il quale ultimo consiste principalmente ed essenzialmente nella **perfezione e nell'atto**.

L'atto poi è di due specie: atto primo e atto secondo.

- **L'atto primo** è la forma stessa e l'integrità di una cosa:

- mentre **l'atto secondo** ne è l'operazione.

Perciò il **male** può verificarsi in due modi:

- **Primo**, per una **sottrazione della forma** o di qualche parte richiesta all'integrità della cosa; e così è un male la **cecità**, oppure la privazione di un membro.

- **Secondo**, per una **carenza della debita operazione**: o perché questa non si ha affatto, oppure perché manca del debito modo e del debito ordine.

Ma poiché il bene in senso pieno e assoluto è oggetto della volontà, **il male**, che è privazione di bene, si trova in una maniera tutta particolare nelle creature ragionevoli dotate di volontà. Il male quindi che si verifica per una **sottrazione della forma o della integrità di una cosa** riveste il carattere di **pena**; specialmente se supponiamo che tutto è sottoposto alla **provvidenza** e alla **giustizia** di Dio, come più sopra abbiamo spiegato: rientra infatti nel concetto di pena il fatto di essere contraria alla volontà. Il male poi che consiste nella **carenza della debita operazione**, trattandosi di **azioni volontarie**, riveste il carattere di **colpa**. Difatti a uno imputiamo come colpa il non raggiungere la perfezione di un atto del quale per la volontà è arbitro. Cosicché **ogni male, nelle cose che hanno attinenza con la volontà, o è una pena o una colpa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 48 a. 5, ad 1 argumentum

Poiché il male è una privazione di bene e non pura negazione, come si è già detto, non ogni carenza di bene è un male, ma la carenza di quel bene, che una cosa per natura dovrebbe avere. Infatti la mancanza della vista non è un male nella pietra ma nell'animale: poiché è contro il concetto stesso di pietra avere la vista. Ugualmente è contro il concetto stesso di creatura conservarsi nell'essere da se stessa: poiché può conservare l'essere soltanto chi lo dà. Perciò questo difetto non è un male per la creatura.

I^a q. 48 a. 5, ad 2 argumentum

Pena e colpa sono divisioni del solo male che riguarda la volontà.

I^a q. 48 a. 5, ad 3 argumentum

La **tentazione**, come provocazione al male, è sempre una **colpa per chi tenta**. Ma per chi viene tentato propriamente non lo è, a meno che non ne resti in qualche modo turbato: infatti in questo caso l'azione dell'agente viene a trovarsi nel soggetto paziente. Quindi per il fatto che il tentato si lascia trascinare al male dal tentatore cade nella colpa.

I^a q. 48 a. 5, ad 4 argumentum

Nel concetto di pena abbiamo una menomazione diretta del soggetto che agisce. Invece nel concetto di colpa troviamo una menomazione nella di lui operazione. Cosicché l'uno e l'altro concetto vengono abbracciati da quello di male, che appunto si presenta come una menomazione o nocimento.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che rivesta più il carattere di male la **pena** che la **colpa**.

I^a q. 48 a. 6, arg. 1

Infatti: La **colpa** sta alla **pena** come il **merito** sta al **premio**. Ora il premio riveste più l'aspetto di bene che il merito, essendone il fine. Dunque la pena riveste il carattere di male più della colpa.

I^a q. 48 a. 6, arg. 2

Il male che si oppone a un bene maggiore è un male maggiore. Ma **la pena**, come si è detto, si oppone al bene del soggetto che agisce, **la colpa** invece al bene della sua operazione. Essendo dunque **l'agente un bene maggiore dell'azione**, è chiaro che la pena è un male peggiore che la colpa.

I^a q. 48 a. 6, arg. 3

La stessa privazione del fine è una pena, che viene chiamata **privazione della visione di Dio**. Invece il male **colpa avviene [soltanto] a motivo di una mancanza di ordine al fine**. Perciò la pena è un male maggiore della colpa.

I^a q. 48 a. 6. SED CONTRA:

Un artefice sapiente produce un male minore per evitarne uno maggiore; così il medico taglia un membro, perché l'intero corpo non perisca. Ora, **la sapienza di Dio suole infliggere delle pene per evitare delle colpe**. Dunque **la colpa è un male maggiore della pena**.

I^a q. 44 a. 6. RESPONDEO:

La colpa riveste maggiormente il carattere di male non solo più della **pena sensibile** a cui si riduce la pena nel concetto dei più, pena che consiste nella privazione dei beni del corpo, ma anche prendendo la pena in generale, **in quanto cioè persino la privazione della grazia e della gloria possono essere una pena**.

Di ciò abbiamo due prove:

- **La prima** si ha dal fatto che **una persona diventa malvagia per il male colpa**, non già per il male pena; secondo quel detto di **Dionigi**: "**Il male non è esser puniti, ma il diventare degni di punizione**". Ed è così, perché siccome il bene in senso assoluto [*simpliciter*] consiste nell'atto e non nella potenza, ed essendo l'operazione, ovvero l'uso di qualsiasi cosa che si abbia, la nostra attualità piena, il bene dell'uomo in senso pieno e assoluto va ricercato nella buona operazione o nel giusto uso delle cose che egli possiede. Ora noi facciamo uso di tutte le cose per mezzo della volontà. Perciò si dice che un uomo è buono o cattivo per la buona o cattiva volontà, con cui si serve delle cose che egli possiede. **Infatti, chi ha una cattiva volontà, può usare male anche il bene posseduto; come il grammatico che volontariamente facesse delle sgrammaticature**. Poiché dunque la colpa consiste in un disordinato atto della volontà, la pena invece nella privazione di qualcuna di quelle cose che sono sottoposte alla volontà, riveste maggiormente la natura di male la colpa che la pena.

- **La seconda** prova si può desumere dal fatto che **Dio è autore del male punizione, e non del male colpa**. E il motivo si è che il male pena elimina un bene della creatura: sia che si consideri bene della creatura qualche cosa di creato, p. es., la vista che viene tolta dalla cecità; sia che si tratti di un bene increato. Nel caso, p. es., che si verifichi la privazione della visione di Dio, viene sottratto alla creatura un bene increato. **Invece il male colpa si oppone direttamente al bene increato in se stesso**, e non solo in quanto partecipato dalle creature: inoltre **va contro l'adempimento della divina volontà, e contro l'amore divino**, mediante il quale il bene increato è amato per se stesso. Perciò è evidente che la colpa riveste carattere di male più della pena.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 48 a. 6, ad 1 argumentum

Sebbene la colpa faccia capo alla punizione, come il merito al premio, tuttavia **la colpa non s'intende per la pena**, come il **merito s'intende per il premio**: **ma piuttosto al contrario, si infligge la pena perché si eviti la colpa**. Quindi la colpa è un male peggiore della pena.

I^a q. 48 a. 6, ad 2 argumentum

L'ordine dell'operazione, che viene distrutto dalla colpa, essendo una perfezione "secunda", **è per l'agente un bene più perfetto** che il bene che è tolto dalla pena che è una perfezione "prima".

I^a q. 48 a. 6, ad 3 argumentum

La colpa e la pena non si corrispondono come **fine e ordine al fine**: poiché queste due ultime cose possono essere ambedue compromesse in qualche modo e dalla colpa e dalla pena. E cioè dalla pena, che ritrae l'uomo stesso dal suo fine e dall'ordine al fine, e dalla colpa in quanto tale inconveniente si verifica nell'azione non indirizzata al debito fine.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio
> La causa del male

Prima parte, Questione 49

Proemio

E ora veniamo a trattare della **causa del male**.
In proposito si pongono tre quesiti:

1. Se il bene possa essere causa del male;
2. Se il sommo bene, che è Dio, sia causa del male
3. Se esista un sommo male, causa prima di tutti i mali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il bene non possa essere causa del male.

I^a q. 49 a. 1, arg. 1

Infatti: Nel Vangelo, **Matteo, 7, 18** è detto: "Non può un albero buono produrre frutti cattivi".

I^a q. 49 a. 1, arg. 2

Di **due contrari** l'uno non può essere causa dell'altro. Ora, il male è contrario al bene. Dunque il bene non può essere causa del male.

I^a q. 49 a. 1, arg. 3

Un effetto difettoso non deriva che da una causa difettosa. Ora il male, posto che abbia una causa, è però un effetto difettoso. Dunque avrà pure una causa difettosa. Ma ogni essere difettoso è già un male. Perciò causa del male non è che il male.

I^a q. 49 a. 1, arg. 4

Dionigi afferma che il male non ha causa. Dunque il bene non è causa del male.

I^a q. 49 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Non c'è altra sorgente che il bene, da cui possa derivare il male".

I^a q. 49 a. 1. RESPONDEO:

È necessario affermare che ogni male, in un modo o nell'altro, ha una causa. Difatti **il male è la mancanza di un bene, che dovrebbe naturalmente essere posseduto.** Ora, che una cosa decada dalla sua debita e naturale disposizione non può provenire che da una causa, la quale trascini quel dato essere fuori della sua disposizione: difatti un corpo grave non si muove verso l'alto se non in forza di un impulso estraneo, e un agente non viene meno nel suo operare se non a causa di un impedimento. Ora, **il causare non può attribuirsi che al bene: poiché nessuna cosa può causare se non perché ente; e ogni ente, in quanto tale, è un bene.** Se poi consideriamo le singole specie di causalità, si vede che quella efficiente, quella formale e il fine implicano una perfezione; e questa si risolve nel concetto di bene; anche la materia, quale potenza al bene, si presenta come un bene.

- Ora, che **il bene sia causa del male come sua causa materiale** e già dimostrato da quanto precede [q.48, a.3]: difatti abbiamo visto che il bene è il soggetto del male.

- **La causa formale**, invece, il male non ce l'ha: essendo esso piuttosto privazione di forma.

- **Così non ha neppure la causa finale:** essendo al contrario carenza di ordine al debito fine. Ora [è chiaro che] non soltanto il fine riveste la natura di bene, ma anche l'utile che dice ordine al fine.

- **Invece il male ha una causa efficiente:** non già diretta [per se], ma **indiretta** [per accidens].

E per capire questo dobbiamo riflettere che il male nell'azione stessa viene causato diversamente che nell'effetto. **Si ha il male nell'azione per il difetto** di qualche causa dell'azione medesima, e cioè **della causa agente principale, o di quella strumentale.** Per es., il difetto di un animale nel camminare può succedere o per la debolezza della sua facoltà di locomozione, come nei fanciulli; oppure per la sola insufficienza dello strumento, come negli zoppi.

- Invece in un'opera, che non sia però l'effetto proprio dell'agente, **il male viene qualche volta causato dall'efficacia dell'agente**, e qualche altra volta dal difetto del medesimo o della materia. E cioè: dall'efficacia o perfezione dell'agente, quando alla forma verso la quale esso tende segue necessariamente la privazione di una forma diversa; **così, p. es., alla forma del fuoco segue la privazione della forma dell'aria** o dell'acqua. Nella misura dunque che il fuoco è più perfetto in efficacia e più perfettamente imprime la sua forma, tanto più perfettamente distrugge il suo contrario; perciò il male, cioè la distruzione dell'aria o dell'acqua, deriva dalla perfezione del fuoco. **Questo però avviene indirettamente: poiché il fuoco non tende ad eliminare la forma dell'acqua, bensì a imprimere la propria forma;** ma ciò facendo causa indirettamente [per accidens] anche quell'effetto.

- Invece se riscontriamo una deficienza in quello che è l'effetto proprio del fuoco, come la mancanza di riscaldamento, ciò avviene o per un difetto nell'azione, che deriva da una deficienza di qualche causa, come si è spiegato; oppure per una indisposizione della materia, che non riceve l'azione del fuoco che è in attività. Ma queste deficienze soltanto come accidentalità appartengono al bene, al quale di suo appartiene semplicemente di agire. **Perciò rimane vero che il male in nessun modo ha una causa altro che accidentalmente e indirettamente [per accidens].** E proprio così il bene è causa del male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 49 a. 1, ad 1 argumentum

S. Agostino spiega: "Il Signore chiama albero cattivo la **volontà cattiva**, e albero buono la **volontà buona**". Difatti da una volontà buona non viene fuori un atto morale cattivo: poiché un atto morale è giudicato buono dalla stessa rettitudine della **volontà**. Però anche l'atto della cattiva volontà viene causato [in definitiva] dalla creatura ragionevole, che è buona [come entità]. E precisamente così questa è causa del male.

I^a q. 49 a. 1, ad 2 argumentum

Il bene non causa quel male che è il suo contrario, ma qualche altro male: così la bontà del fuoco causa il male dell'acqua; e l'uomo che è buono per abitudine causa un atto cattivo. Questo appunto si verifica indirettamente [**per accidens**] come si è spiegato. - Ma capita pure che uno dei contrari causi, sempre indirettamente, l'altro: così il freddo che circonda all'esterno [un animale] causa il riscaldamento, in quanto il calore si condensa nelle parti interne.

I^a q. 49 a. 1, ad 3 argumentum

Il male negli esseri dotati di volontà ha una causa deficiente ben diversa che negli esseri naturali. Difatti l'agente naturale produce il suo effetto così come è esso stesso, se non è ostacolato da qualche cosa di estrinseco: e appunto in ciò consiste la sua deficienza. Perciò il male non segue mai nell'effetto, se già non preesiste un male qualsiasi nell'agente o nella materia, come abbiamo spiegato.

Ma negli esseri dotati di **volontà**, il difetto dell'azione viene dalla volontà attualmente difettosa, perché non attualmente sottoposta alla sua regola. E tuttavia questo difetto non è ancora una colpa: ma la colpa segue dal fatto che si opera con tale difetto.

I^a q. 49 a. 1, ad 4 argumentum

Il male non ha una **causa** diretta, ma soltanto **accidentale e indiretta**, come si è spiegato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il sommo bene, che è **Dio**, sia **causa del male**.

I^a q. 49 a. 2, arg. 1

Infatti: Si legge in **Isaia, 45, 6,7**: "Io sono il Signore, e non vi è altro Dio; io che formo la luce e creo le tenebre, che faccio la pace e creo il male". E in **Amos, 3, 6**: "E ci sarà forse nella città sciagura, ove non sia il Signore che operi?".

I^a q. 49 a. 2, arg. 2

L'effetto della causa seconda si riporta alla causa prima. Ora il bene, come si è detto, è causa del male. Perciò **essendo Dio causa di ogni bene**, come più sopra abbiamo dimostrato, **ne segue pure che da Dio deriva ogni male**.

I^a q. 49 a. 2, arg. 3

Come dice **Aristotele**, è identica la causa della salvezza e del pericolo della nave. Ora, **Dio è causa della salvezza** di tutte le cose. Dunque egli è anche la **causa di ogni rovina** e di ogni male.

I^a q. 49 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che Dio "**non è autore del male, perché non è la causa del tendere verso il non essere**".

I^a q. 49 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto, il male che consiste in una deficienza dell'azione, è sempre causato da un difetto dell'agente. Ora **in Dio non c'è difetto alcuno, ma somma perfezione**, come più sopra abbiamo dimostrato [q.4, a.1]. Perciò il male consistente in una deficienza dell'azione, causata da un **difetto dell'agente**, non si può riportare a Dio come a sua causa.

Il male invece che consiste nella **corruzione o distruzione** di qualche cosa, si riallaccia alla causalità di Dio. E ciò è evidente, sia negli esseri naturali, che in quelli dotati di volontà. Difatti abbiamo spiegato che un agente, in quanto produce con la sua efficacia una forma, alla quale tiene dietro una corruzione o una privazione, produce quella corruzione o quella privazione con la sua virtù. Ora, **è evidente che la forma voluta da Dio nelle cose create è il bene, consistente nell'ordine dell'universo**. E l'ordine dell'universo richiede, come più sopra abbiamo spiegato, che esistano degli esseri che possono fallire, e che via via falliscono. Cosicché Dio quando causa nelle cose quel bene che è l'ordine dell'universo, **per concomitanza e indirettamente [quasi per accidens] causa la corruzione delle cose, secondo l'espressione della Scrittura, 1Re, 2, 6; "Il Signore fa morire e fa vivere"**. Mentre l'altro passo, **Sapienza, 1, 13: "Dio non fece la morte"**, va spiegato, **"come cosa direttamente voluta"**.

- Ora, all'ordine dell'universo appartiene anche **l'ordine della giustizia**, il quale richiede che venga inflitta la **punizione ai peccatori**. Per questo motivo **Dio è l'autore di quel male che è la pena: non però di quel male che è colpa**, per la ragione che si è detto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 49 a. 2, ad 1 argumentum

In quei testi non si parla del male colpa ma **del male pena**.

I^a q. 49 a. 2, ad 2 argumentum

L'effetto della causa seconda difettosa si riporta alla **causa prima indefettibile**, per quanto esso ha di entità e di perfezione: ma **non per quello che ha di difettoso**. Come, p. es.,

quanto c'è di movimento nello zoppicare viene causato dalla potenza motrice; ma quello che c'è di anormale non deriva dalla potenza motrice bensì dalla stortura della gamba. E così quanto vi è di entità e di efficacia nell'azione [anche se] cattiva si riporta alla causalità di Dio; ma quanto vi si trova di **manchevole** non è causato da Dio, bensì dalla **causa seconda** che è difettosa.

I^a q. 49 a. 2, ad 3 argumentum

L'affondamento della nave si attribuisce all'influsso del pilota, per il fatto che non compie quello che si richiede per la salvezza della nave stessa. Ma Dio non cessa dal compiere quello che è necessario per la salvezza. Perciò **il paragone non regge**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che esista un **sommo male**, che sia la **causa di ogni male**.

I^a q. 49 a. 3, arg. 1

Infatti: Effetti contrari hanno cause contrarie. Ora nelle cose riscontriamo la contrarietà, secondo il detto della Scrittura, **Siracide, 33, 15** : "Di fronte al male sta il bene e di fronte alla morte la vita; così di fronte al giusto il peccatore". Perciò esistono due principi contrari, uno del bene, l'altro del male.

I^a q. 49 a. 3, arg. 2

Se nella realtà esiste uno dei contrari, esiste anche l'altro, come afferma **Aristotele**. Ora, esiste nella realtà il sommo bene, come si è dimostrato a suo tempo. Dunque esiste anche un **sommo male**, che è il suo opposto e causa di ogni male.

I^a q. 49 a. 3, arg. 3

Nelle cose, come si trova il **bene e il meglio**, così pure si trova il **male e il peggio**. Ma **il bene** e il meglio si denominano così in rapporto a un **ottimo**. Quindi il **male** e il peggio si denomineranno in rapporto a un **sommo male**.

I^a q. 49 a. 3, arg. 4

Tutto ciò che è **per partecipazione** si riconduce a quello, che è **per essenza**. Ora, le cose che tra noi sono cattive non sono cattive per essenza, ma per partecipazione. Dunque si deve trovare un **sommo male per essenza**, che sia la causa di tutti i mali.

I^a q. 49 a. 3, arg. 5

Tutto ciò che è indirettamente e casualmente [*per accidens*] si riconduce a quello che è di suo e direttamente [*per se*]. Ora il bene è causa del male indirettamente e casualmente. Quindi bisogna ammettere un sommo male, che di sua natura sia causa delle cose cattive.

- E non si può rispondere che il **male** non ha una causa diretta, ma soltanto [una **causa**] **occasionale**; poiché ne seguirebbe che il male non dovrebbe trovarsi nella maggior parte dei casi [come ora avviene], bensì molto di rado.

I^a q. 49 a. 3, arg. 6

Il male di un effetto si riporta al male della causa: poiché l'effetto difettoso deriva da una causa difettosa, come si è già spiegato. Ma in questo risalire non si può andare all'infinito. Quindi bisogna ammettere un **primo male**, causa di ogni male.

I^a q. 49 a. 3. SED CONTRA:

Il sommo bene è causa di ogni entità, come è stato spiegato a suo tempo. Dunque non può esistere un principio opposto che sia causa delle cose cattive.

I^a q. 49 a. 3. RESPONDEO:

Come risulta da quello che è stato già detto, non può esserci un primo principio del male, come invece esiste un primo principio del bene:

- **Primo**, perché il principio primo del bene è buono per essenza, come fu dimostrato più sopra [q.6, aa.3,4]. Ora, **niente può essere cattivo per essenza: infatti fu chiarito che ogni ente, in quanto ente, è buono; e che il male non ha altro soggetto che il bene** [q.5, a.3; q.48, a.3].

- **Secondo**, perché il primo principio del bene è il bene perfetto, che contiene in sé ogni bontà, come più sopra fu spiegato [q.6, a.2]. Invece non può esistere un sommo male, perché si è visto [q.48, a.4] che il male, per quanto diminuisca il bene, tuttavia non potrà mai totalmente distruggerlo; e dal momento che un bene rimane sempre, non può esserci una cosa integralmente e assolutamente cattiva. Per questo **Aristotele** afferma che "se il male fosse integrale distruggerebbe se stesso": poiché, distrutto ogni bene (che è richiesto alla consistenza del male), si elimina anche il male stesso, che ha il suo subietto nel bene.

- **Terzo**, perché il concetto stesso di male si oppone all'idea di primo principio. Sia perché ogni male viene causato dal bene [a.1], come sopra abbiamo dimostrato. Sia perché il male non può essere che **causa accidentale** [per accidens]: e quindi non può essere **causa prima**, poiché la causa accidentale e indiretta [per accidens] è posteriore alla causa necessaria e diretta [per se], come dice Aristotele.

Coloro invece che ammisero due primi principi, l'uno buono e l'altro cattivo, caddero in questo errore per la medesima ragione, per cui ebbero origine altre opinioni stravaganti degli antichi [filosofi]; cioè perché **non consideravano la causa universale di tutto l'essere, ma soltanto le cause degli effetti particolari**. E per questo, se trovavano che un essere in virtù della sua natura era nocivo a qualche cosa, stimavano che la natura di quello fosse cattiva: come se uno dichiarasse cattiva la natura del fuoco, perché ha bruciato la casa di un povero.

- Ora il giudizio sulla bontà di una cosa non si deve desumere dal suo rapporto con un essere particolare; ma dalla cosa stessa e in relazione a tutto l'universo, nel quale ogni cosa occupa il suo posto col massimo ordine, come è evidente da quel che si è detto.

Così pure, poiché trovavano che di due effetti particolari diversi esistevano due cause particolari diverse, non seppero ricondurre le due cause particolari contrarie ad una causa universale comune. Perciò ritennero che la contrarietà fra le cause si estendesse fino alle cause prime.

- Siccome invece tutti i contrari coincidono in un unico genere comune, è necessario che in essi, oltre alle contrastanti loro cause proprie, si trovi una causa comune unica: come al disopra delle contrarie qualità degli elementi troviamo la, potenza di un corpo celeste. E così, al disopra di tutte le cose che sono in un modo o in un altro, troviamo un unico principio dell'essere, come già fu dimostrato [q.2, a.3].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 49 a. 3, ad 1 argumentum

I contrari concordano in un determinato genere e concordano pure nell'essere. Quindi per quanto abbiano cause particolari contrarie, tuttavia è necessario arrivare ad una prima causa comune [Bene >> Privazione].

I^a q. 49 a. 3, ad 2 argumentum

Possesso e privazione sono precisamente [quei contrari] nati fatti per succedersi in un medesimo soggetto. Ma soggetto della privazione è soltanto l'ente potenziale, come si è già spiegato [q.48, a.3]. Perciò, dal momento che il male [cecità] è privazione [di bene], come è evidente da quel che si è detto, esso si oppone solo a quel bene, che ha annessa della potenzialità [vista]: non già al sommo bene che è atto puro.

I^a q. 49 a. 3, ad 3 argumentum

Ogni cosa si accresce conformemente alla sua natura. Ora, se la forma è una certa perfezione, la privazione è un certo decadimento. Perciò ogni forma, perfezione o bene si intensifica per un avvicinamento al termine perfetto: la privazione invece e il male si accrescono per un allontanamento da quel termine. Perciò non diciamo male e peggio per un avvicinamento al sommo male, come invece diciamo bene e meglio per un avvicinamento al sommo bene.

I^a q. 49 a. 3, ad 4 argumentum

Nessun ente è chiamato male per partecipazione, ma per la privazione di una partecipazione. Quindi non si può ricondurre a qualche cosa che sia male per essenza.

I^a q. 49 a. 3, ad 5 argumentum

Il male non può avere che una causa accidentale e indiretta [per accidens], come abbiamo spiegato sopra. Perciò è impossibile risalire a qualche cosa, che sia per natura [per se] causa

del male. - L'affermazione poi che il male si trova nella maggior parte dei casi, presa in generale, è falsa. Infatti gli esseri generabili e corrutibili, nei quali soltanto si verifica il male naturale, sono una piccola parte di tutto l'universo. Così pure nell'ambito di ciascuna specie i difetti naturali si verificano in pochi casi. Soltanto tra gli uomini invece il male si trova nella maggior parte dei casi: perché il bene sensibile dell'uomo non appartiene all'uomo in quanto uomo, cioè secondo la ragione; **così i più seguono piuttosto il senso che la ragione.**

I^a q. 49 a. 3, ad 6 argumentum

Nelle cause del male non si può risalire all'infinito: ma si possono ricondurre tutti i mali ad una causa buona, dalla quale indirettamente e accidentalmente [*per accidens*] il male deriva.

Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio

Gli angeli - Loro natura I, 50-64

Circa gli angeli vanno esaminate quattro cose:

I - La sostanza o natura degli angeli (I, 50-53):

- a) la natura degli angeli in se stessa [I, 50](#)
- b) in rapporto alle cose corporee
 - 1) corpi [I, 51](#)
 - 2) luogo [I, 52](#)
 - 3) moto locale [I, 53](#)

II - l'intelligenza degli angeli (I, 54-58):

- a) la loro facoltà conoscitiva [I, 54](#)
- b) il mezzo della loro conoscenza [I, 55](#)
- c) gli oggetti da loro conosciuti (I, 56-57):
 - 1) oggetti immateriali [I, 56](#)
 - 2) oggetti materiali [I, 57](#)
- d) il loro modo di conoscere [I, 58](#)

III - La volontà degli angeli (I, 59-60):

- a) in se stessa [I, 59](#)
- b) nel suo atto [I, 60](#)

IV - la creazione e l'esordio degli angeli (I, 61-64):

- a) la creazione nell'essere [I, 61](#)
- b) la loro elevazione alla grazia e alla gloria [I, 62](#)
- c) la perversione di alcuni di essi (I, 63-64)
 - 1) depravazione della colpa [I, 63](#)
 - 2) degradazione della pena [I, 64](#)

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Gli angeli

> La sostanza degli angeli considerata in se stessa

Prima parte - Questione 50

Proemio

Rimane ora da trattare distintamente delle creature **spirituali** e **corporali**. Studieremo quindi:

- **primo**, la creatura che è **puro spirito**, denominata angelo dalla sacra Scrittura;
- **secondo**, la creatura puramente **corporea**;
- **terzo**, la creatura composta di **spirito e di corpo** ossia l'uomo.

Riguardo agli **angeli** dobbiamo trattare le questioni relative:

- **primo**, alla loro **natura**;
- **secondo**, al loro **intelletto**;
- **terzo**, (quelle relative) alla loro **volontà**;
- **quarto**, (quelle relative) alla loro **creazione**.

La sostanza degli angeli dev'essere studiata:

- sia **in se stessa**,
- sia **nei suoi rapporti con le cose corporee**.

Intorno alla sostanza o natura degli angeli considerata in se stessa si pongono cinque quesiti:

1. Se esista una creatura del tutto spirituale e incorporea;
2. Supposto che l'angelo sia del tutto incorporeo e spirituale, si domanda se sia composto di materia e di forma;
3. Se ci siano molti angeli;
4. Come si differenzino tra di loro;
5. Se siano immortali ossia incorruttibili.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'angelo non sia del tutto incorporeo.

I^a q. 50 a. 1, arg. 1

Infatti: Ciò che è incorporeo relativamente a noi, ma non relativamente a Dio, non è incorporeo assolutamente parlando. Ora, come osserva il **Damasceno**, l'angelo "si dice incorporeo relativamente a noi, ma paragonato a Dio è corporeo e materiale". Dunque l'angelo non è, assolutamente parlando, incorporeo.

I^a q. 50 a. 1, arg. 2

Come **Aristotele** dimostra, nulla si muove all'infuori del corpo. Ma l'angelo, al dire del **Damasceno**, è "una sostanza intellettuale sempre mobile". Dunque l'angelo è una sostanza corporea.

I^a q. 50 a. 1, arg. 3

Dice **S. Ambrogio**: "Ogni creatura è circoscritta dai limiti ben definiti della sua natura". Ora, l'essere circoscritto è proprio dei corpi. Dunque ogni creatura è corporea. Ma gli angeli sono creature di Dio, come è chiaramente affermato dai **Salmi, 148, 2, 5**: "Lodate il Signore, o voi tutti angeli suoi", e poco dopo: "Poiché egli parlò e furono fatte (queste cose); comandò e furono create". Dunque gli angeli sono corporei.

I^a q. 50 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 103, 4**: "Colui che fa suoi messaggeri gli spiriti".

I^a q. 50 a. 1. RESPONDEO:

È necessario ammettere delle creature incorporee. Infatti, ciò a cui mira principalmente Dio nella creazione è il bene, che consiste in una rassomiglianza con lui. Ora l'effetto somiglia perfettamente alla causa quando la imita proprio in quello che serve ad essa per produrre l'effetto; come quando un corpo caldo rende caldo un altro corpo. Orbene, Dio produce la creatura per mezzo dell'intelletto e della volontà, come fu spiegato a suo tempo. Dunque la perfezione dell'universo richiede che vi siano delle creature intellettuali. Ma l'intellezione non può essere atto di un corpo né di alcuna facoltà corporea: ogni corpo infatti è limitato nello spazio e nel tempo. Ne segue che per avere la perfezione dell'universo è necessario ammettere l'esistenza di qualche creatura incorporea.

Gli antichi (filosofi), ignorando la portata della cognizione della **potenza intellettuale**, e non sapendo distinguere l'**intelletto** dal senso, credettero non esservi al mondo nient'altro all'infuori di ciò che cade sotto il dominio dei **sensi** e dell'**immaginazione**. E siccome sotto l'immaginazione non cade che il corpo, opinarono che non vi fosse altra realtà che il corpo, come riferisce appunto il Filosofo. Da questi stessi motivi ebbe origine l'errore dei **Sadducei**, che "negavano l'esistenza degli spiriti".

- **Ma per il fatto stesso che l'intelletto è superiore al senso, si deve ragionevolmente concludere che esistono delle sostanze incorporee oggetto esclusivo dell'intelligenza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 50 a. 1, ad 1 argumentum

Le sostanze incorporee occupano un posto intermedio tra Dio e le creature corporali. Ora, **un essere intermedio se viene paragonato ad un estremo sembra l'estremo opposto**: così un oggetto tiepido paragonato a uno caldo sembra freddo. Per questo si dice che gli angeli, paragonati a Dio, sono materiali e corporei: ma ciò non significa che in essi vi sia qualche cosa di corporeo.

I^a q. 50 a. 1, ad 2 argumentum

Il termine **moto** in quel testo deve prendersi nel senso in cui si dice moto persino l'**intendere** e il **volere**. Si dice dunque che l'angelo è una sostanza sempre mobile, perché ha sempre l'atto di intendere: ossia non è come noi, che nell'intellezione ora siamo in atto ed ora in potenza. È chiaro perciò che **la difficoltà gioca sull'equivoco**.

I^a q. 50 a. 1, ad 3 argumentum

L'essere circoscritti da limiti spaziali è proprio dei corpi: ma essere circoscritti da limiti essenziali è cosa comune a tutte le creature, siano esse corporee o spirituali. **Dice perciò S. Ambrogio** che per quanto alcune creature non siano circoscritte entro termini corporali, sono tuttavia circoscritte dai limiti propri della loro natura.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'angelo sia composto di **materia** e di **forma**.

[Il problema non è un duplicato del precedente: si vuole infatti confutare espressamente l'errore di quei teologi cristiani i quali pensavano che si potesse parlare di una materia spirituale. Tra gli autori cristiani sembra che il primo a suscitare questa opinione, se non proprio a difenderla, sia stato Sant'Agostino. Tommaso polemizzò con gli Agostiniani tra i quali c'era San Bonaventura, per superare l'equivoco.]

I^a q. 50 a. 2, arg. 1

Infatti: Tutte le cose che rientrano in un dato genere sono composte di genere e differenza, la quale ultima, aggiungendosi al genere, costituisce la specie. Ora, come insegna Aristotele, il genere si desume dalla materia, la differenza invece dalla forma. Dunque tutto ciò che rientra in un dato genere è composto di materia e di forma. Ma **l'angelo si trova nel genere di sostanza. Dunque è composto di materia e di forma.**

I^a q. 50 a. 2, arg. 2

Ovunque si trovano le proprietà della materia deve trovarsi anche la materia. Ora, le proprietà della materia consistono nel ricevere e nel compiere le funzioni di soggetto: non per nulla **Boezio** dice che "una forma semplice non può fare da soggetto". Ma nell'angelo si trovano queste proprietà. Dunque l'angelo è composto di materia e forma.

I^a q. 50 a. 2, arg. 3

La forma è un atto. Quindi ciò che è **soltanto forma è atto puro**. Ma l'angelo non può essere atto puro: poiché ciò appartiene a Dio solo. Dunque l'angelo non è soltanto forma, ma ha la forma unita alla materia.

I^a q. 50 a. 2, arg. 4

La forma non è propriamente delimitata e terminata che dalla materia. Perciò una forma che non si trovi nella materia sarà **infinita**. Ora, la forma dell'angelo non è infinita: perché ogni creatura è finita. Dunque la forma dell'angelo si trova nella materia.

I^a q. 50 a. 2. SED CONTRA:

Dionigi afferma che le prime creature "debbono ritenersi incorporee e immateriali".

I^a q. 50 a. 2. RESPONDEO:

Alcuni ritengono che gli **angeli siano composti di materia e di forma**. **Avicenna** si è sforzato d'impiantare questa opinione nel suo libro Fons vitae. Egli parte dal presupposto che siano realmente distinte tutte quelle cose che sono distinte secondo il nostro intelletto. Ora **nella sostanza incorporea l'intelletto coglie un aspetto** (la differenza specifica) **per cui essa si distingue dalla sostanza corporea, e un altro aspetto** (il genere) **che è comune alle due sostanze**. Egli allora ne conclude che quanto serve a differenziare la sostanza incorporea da quella corporea, costituisce **la forma di quella sostanza**; quanto invece, come elemento comune, viene a ricevere questa forma distintiva, costituisce la materia di tale sostanza. Afferma perciò che **identica è la materia universale degli esseri spirituali e di quelli corporei**: egli cioè intende asserire che, come la **forma della quantità** è impressa **nella materia degli esseri corporei**, così la **forma della sostanza incorporea** è impressa **nella materia degli esseri spirituali**.

Si vede però di primo acchito **l'impossibilità di una identica materia per le cose spirituali e corporee**. Difatti è impossibile che la forma spirituale e quella materiale siano ricevute nella stessa porzione di materia: poiché in tal caso una stessa cosa numericamente identica sarebbe insieme corporea e spirituale. Si dovrà perciò ammettere che la porzione di materia che riceve la forma corporea è distinta da quella porzione di materia che riceve la forma spirituale. Ora, non si può ammettere che la materia si divida in più parti se non si concepisce come informata dalla quantità: **senza di questa, infatti, come insegna Aristotele, avremmo una sostanza indivisibile**. Si dovrebbe quindi ammettere che la materia delle sostanze spirituali è soggetta alla quantità; il che è impossibile. Ed è quindi impossibile che vi sia un'unica materia per le creature corporee e per quelle spirituali.

Anzi, è impossibile che le sostanze spirituali abbiano una materia qualsiasi. Infatti, l'operare di ogni essere è conforme alla di lui natura. Ora, **l'intendere è un'operazione del tutto**

immateriale. Lo si vede chiaramente dall'oggetto, da cui dipende la specie e la natura di ogni atto. Nessuna cosa infatti può essere colta dall'intelletto se non in quanto viene astratta dalla materia; poiché le cose particolari che si trovano nella materia, in quanto individuali, non sono conosciute dall'intelletto *[ma dai sensi]*. Si deve perciò concludere che ogni sostanza intellettuale è assolutamente immateriale.

Del resto non è necessario che le cose che si presentano come distinte all'apprensione dell'intelletto siano pure distinte nella realtà; poiché l'intelletto non conosce le cose uniformandosi al loro modo di essere, ma uniformandole al suo. Quindi le cose materiali, che sono inferiori al nostro intelletto, ricevono nella nostra mente un modo di essere più semplice di quello che hanno in se stesse. Ma le sostanze angeliche sono superiori al nostro intelletto. Questo perciò non è capace di apprenderele come sono in se stesse; ma (le apprenderà) alla sua maniera, cioè come apprende le cose **composte**. In questo modo, come si è già visto, conosce anche Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 50 a. 2, ad 1 argumentum

La specie è costituita dalla differenza

[l'uomo (specie), come animale (genere prossimo, non troppo generico, come "vivente"), differisce da un altro animale per differenze tali da poter essere definito "uomo" (ad esempio gli altri animali possiedono in meno la ragione)].

E ogni cosa è posta nella sua specie in quanto viene determinata ad un grado speciale nella scala degli esseri: poiché le specie delle cose sono come i numeri, i quali, al dire di Aristotele, differiscono per la semplice addizione o sottrazione di un'unità.

Ora, nelle cose materiali altro è **quello che determina** un essere a un dato grado, vale a dire la **forma**, e altro è **quello che viene determinato**, cioè la **materia**; cosicché il **genere** si desume dall'uno *[forma]* e la **differenza** dall'altro *[materia]*.

Ma **nelle sostanze immateriali** non si dà un elemento determinante distinto da quello che viene determinato: ma **ognuna di esse, in forza di tutta la sua natura, occupa già un grado particolare nella scala degli esseri**. Perciò il genere e la differenza delle sostanze spirituali non si desumono da elementi realmente distinti, bensì da un'identica realtà. In tal caso **il genere e la differenza si distinguono quanto al nostro modo di intendere**: cioè si ha il genere quando il nostro intelletto considera la sostanza spirituale sotto un aspetto indeterminato; si ha invece la specie quando la considera nella sua determinatezza.

I^a q. 50 a. 2, ad 2 argumentum

La difficoltà si trova nel Fons Vitae (di Avicenna). L'argomento varrebbe se non esistesse una maniera intellettuale di ricevere la specie, ben diversa da quella della materia. Ma è evidente che non è così. La materia infatti riceve la forma per divenire, per mezzo di essa, una concreta realtà di una determinata specie, p. es., di aria, di fuoco o di qualsiasi altra cosa.

L'intelletto invece non in questo modo riceve la forma: altrimenti sarebbe vera l'opinione di **Empedocle** il quale diceva che noi "conosciamo la terra per mezzo della terra, e il fuoco per mezzo del fuoco". Ma la forma intelligibile si trova nell'intelletto proprio in quanto forma: poiché in tal modo è conosciuta dall'intelletto. Ora, questo modo di ricevere la forma non è il modo proprio della materia, bensì quello che si addice alle sostanze immateriali.

I^a q. 50 a. 2, ad 3 argumentum

Quantunque nell'angelo non vi sia composizione di **materia e di forma**, tuttavia vi sono in lui **atto e potenza**.

Si può averne l'evidenza osservando che nelle cose materiali si riscontra una doppia composizione. La prima è la composizione di materia e di forma, che costituisce una natura determinata. Questa natura, così composta, non è però il suo proprio essere, ma l'essere ne è l'atto. Perciò la natura sta al suo essere come la potenza sta all'atto. Se quindi togliamo la materia, e supponiamo che una forma sussista senza di essa, tra la forma e l'essere rimane ancora il rapporto che esiste tra la potenza e l'atto. In questo senso dobbiamo intendere la composizione propria degli angeli. Per questo alcuni dicono che l'angelo è composto di quod est (ciò per cui egli è) e di quod est (ciò che è), oppure come dice Boezio, di essere e di ciò che è. Infatti il quod est, è la stessa forma sussistente; mentre l'essere è ciò per cui la sostanza è; come il correre è ciò per cui il corridore corre. Ma in Dio, come si è dimostrato sopra, non c'è distinzione tra l'essere ed il soggetto che è. Soltanto Dio quindi è atto puro.

*[Ente materiale >> (materia e forma = natura o essenza = potenza) > atto > esistenza
Ente spirituale >> (~~materia~~ e forma = natura o essenza = potenza) > atto > esistenza]*

I^a q. 50 a. 2, ad 4 argumentum

Ogni **creatura** è, assolutamente parlando, **finita**, in quanto **il suo essere non è senz'altro sussistente in se medesimo, ma è limitato a quella natura che lo riceve**.

Nulla però impedisce che una creatura possa esistere secondo qualcosa di infinito:

- **Le creature materiali** presentano una certa infinità per la loro materia, ma **sono finite per le loro forme che sono limitate dalla materia in cui vengono ricevute**.
- **Le sostanze immateriali** create sono invece finite quanto al loro essere, e infinite quanto alle loro forme, che non sono ricevute in un soggetto.

Sarebbe come dire che se la bianchezza esistesse separata dai corpi, dovrebbe essere infinita quanto alla ragione di bianchezza, poiché non verrebbe limitata da alcun soggetto; ma il suo essere sarebbe finito, perché limitato ad una natura particolare. Per questo è detto nel libro De Causis, che la sostanza intellettuale è "finita in rapporto a ciò che sta al di sopra di essa", in quanto cioè riceve l'essere da chi le è superiore; ma è "infinita rispetto a ciò che le è al di sotto", in quanto non è ricevuta nella materia.

[In quest'ultima soluzione affiora chiaramente l'idea che gli esseri spirituali sono delle sostanze intrinsecamente ed essenzialmente illimitate, universali e assolute, come i concetti universali della mente umana. Questa illimitatezza non compromette però la distinzione tra

gli angeli e Dio, perché la composizione di essenza e di esistenza, metafisicamente connessa alla condizione di essere partecipato, è sufficiente a mettere la creatura su un piano infinitamente più basso dell'essere per essenza. Questa concezione delle forme pure create indipendenti dalla materia, non è arbitraria, perché noi stessi sperimentiamo che le forme possono avere un'esistenza non materiale. Nell'intelligenza, che è una facoltà spirituale, esse sono ricevute soltanto in quanto forme e vi rimangono allo stato di pure forme.]

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non vi sia un gran numero di angeli.

I^a q. 50 a. 3, arg. 1

Infatti: Il numero è una specie di quantità e risulta dalla divisione di ciò che ha estensione. Ora, l'estensione non può avere luogo negli angeli, poiché come si è dimostrato sopra, essi sono incorporei. Dunque non vi può essere un gran numero di angeli.

I^a q. 50 a. 3, arg. 2

Quanto più una realtà è vicina all'unità, tanto meno viene moltiplicata, come appare manifestamente nella serie dei numeri. Ora, fra tutte le altre nature create, la natura angelica è la più vicina a Dio. Essendo quindi Dio sommamente uno, sembra che nella natura angelica la pluralità debba essere ridotta al minimo.

I^a q. 50 a. 3, arg. 3

Sembra che l'effetto proprio delle sostanze angeliche sia il moto dei corpi celesti. Ma i movimenti dei corpi celesti si riducono ad un piccolo numero ben determinato, che noi possiamo conoscere. Dunque il numero degli angeli non è superiore a quello dei moti dei corpi celesti.

I^a q. 50 a. 3, arg. 4

Dice **Dionigi** che "tutte le sostanze intelligibili e intellettuali devono la sussistenza ai raggi della bontà divina". Ma il raggio si moltiplica in ragione della diversità dei soggetti che lo ricevono. D'altra parte non si può dire che la materia sia un soggetto recettivo del raggio intelligibile, poiché si è dimostrato che le sostanze intellettuali sono immateriali. Sembra quindi che la moltiplicazione delle sostanze intellettuali dipenda unicamente dalle esigenze dei primi corpi, cioè di quelli celesti, di modo che ad essi termina, indirettamente, l'emanazione dei suddetti raggi. Perciò abbiamo la conclusione precedente.

I^a q. 50 a. 3. SED CONTRA:

Si legge nella Scrittura, **Daniele, 7, 10**: "Mille migliaia lo servivano e miriadi di miriadi stavano davanti a lui".

I^a q. 50 a. 3. RESPONDEO:

Nello stabilire il numero delle sostanze separate i vari autori procedettero per vie diverse.

- Secondo **Platone** le sostanze separate sono le specie delle cose sensibili: come se dicessimo che la natura umana esiste allo stato separato. Stando a questa sentenza bisognerebbe concludere che **il numero delle sostanze separate corrisponde al numero delle specie delle cose sensibili.**

- **Aristotele** rigetta tale sentenza, per la ragione che la materia è parte essenziale delle specie sensibili. Le sostanze separate non possono quindi essere le specie prototipi delle cose materiali, essendo dotate di natura superiore a quella delle realtà sensibili. Ritiene tuttavia Aristotele che **quelle nature più perfette sono ordinate alle cose visibili, come loro cause motrici e finali.** Cerca quindi di stabilire il numero delle sostanze separate dal numero dei primi moti.

- Ma poiché tale sentenza è in contrasto con la sacra Scrittura, l'ebreo Rabbi **Mosè**, volendo trovare un accordo tra loro, affermò che il numero degli angeli, se si intendono con questo nome le sostanze immateriali, corrisponde al numero dei **corpi celesti**, come insegna **Aristotele**. Ma d'altra parte, per salvare la sacra Scrittura, sostenne che nei **libri sacri** sono chiamati angeli tanto **gli uomini** che annunziano divini messaggi, quanto **le forze della natura** che manifestano l'onnipotenza di Dio.

- Ma in realtà la Scrittura non suole affatto dare il nome di angeli alle **forze irrazionali** della natura. [?]

Si deve quindi affermare che anche gli angeli propriamente detti ossia le sostanze immateriali superano per il loro numero ingentissimo qualunque moltitudine materiale. È questa la sentenza di **Dionigi**, il quale afferma: "Gli eserciti beati delle menti celesti sono numerosi e trascendono la debole e ristretta misura dei nostri numeri materiali". La ragione di questo fatto sta in ciò, che Dio nella creazione delle cose ha di mira principalmente la perfezione dell'universo, di modo che quanto più gli esseri sono perfetti, tanto più grande è il numero in cui furono creati da Dio. Ora, come nei corpi si misura la preminenza degli uni rispetto agli altri in ragione della grandezza, così nelle cose incorporee si può valutare la superiorità reciproca in rapporto al numero. **Noi vediamo infatti che i corpi incorruttibili, che sono tra tutti i corpi i più perfetti, sorpassano quasi incomparabilmente per la loro grandezza i corpi corruttibili, poiché la sfera dei corpi corruttibili è ben poca cosa a confronto dei corpi celesti.** È dunque ragionevole che le sostanze immateriali superino quasi incomparabilmente, per il loro numero, le sostanze materiali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 50 a. 3, ad 1 argumentum

Negli angeli non esiste quella specie del **numero che è** causata dalla divisione del continuo, ossia la quantità aritmetica; vi è al contrario il numero causato dalla **distinzione delle forme** da cui risulta la molteplicità propria dei trascendentali *[res, unum, verum, bonum]*, come si è detto sopra *[q.30, a.3]*.

I^a q. 50 a. 3, ad 2 argumentum

La natura angelica, a motivo della sua vicinanza con Dio, deve avere il **minimo di complessità** nella sua costituzione, ma non richiede affatto di trovarsi in pochi individui.

I^a q. 50 a. 3, ad 3 argumentum

L'argomento è di **Aristotele**. La conclusione a cui esso giunge sarebbe necessaria, se le sostanze separate esistessero solo in funzione delle sostanze corporee. In tal caso sarebbero inutili quelle sostanze immateriali, da cui non fosse causato alcun movimento nelle cose corporee. Ora, non è affatto vero che le sostanze immateriali esistono in funzione di quelle corporee. Il fine è infatti sempre più nobile di ciò che ad esso è ordinato come mezzo. Appunto per questo **Aristotele** osserva che l'**argomento** non è apodittico, ma soltanto **probabile**. D'altra parte egli dovette forzatamente servirsi di tale argomento, **non potendo noi giungere a conoscere le cose intelligibili se non attraverso quelle sensibili**.

I^a q. 50 a. 3, ad 4 argumentum

L'argomento si fonda sulla sentenza di coloro che assegnavano la **materia come unica causa della distinzione delle cose**. Tale sentenza l'abbiamo già confutata. Ma la moltitudine degli angeli non è fondata né sulla materia né sui corpi, ma è originata dalla **sapienza divina**, che ha ideato più ordini di sostanze immateriali.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli angeli non siano tra loro specificamente differenti.

I^a q. 50 a. 4, arg. 1

Infatti: La differenza è più nobile del genere, perciò **tutte le cose che hanno in comune ciò che in esse vi è di più nobile, devono avere in comune l'ultima differenza costitutiva, e quindi convengono tutte nella medesima specie**. Ora, **tutti gli angeli convengono in quello che vi è di più nobile nella loro natura, cioè nell'intellettualità. Quindi tutti gli angeli appartengono ad un'unica specie**.

I^a q. 50 a. 4, arg. 2

Il più e il meno non mutano la specie. Ma gli angeli non sembra che differiscano tra loro se non in ragione del più e del meno; nel senso cioè che l'uno è più semplice dell'altro, ed è dotato di un intelletto più perspicace. Dunque gli angeli non sono tra loro specificamente diversi.

I^a q. 50 a. 4, arg. 3

L'angelo e l'anima sono insieme gli estremi opposti di una stessa divisione. Ma **tutte le anime appartengono ad un'unica specie**. Dunque lo stesso deve dirsi per gli angeli.

I^a q. 50 a. 4, arg. 4

Quanto più delle creature sono perfette, tanto più devono essere numerose. Ora, ciò non avverrebbe se ci fosse un solo individuo per ogni specie (di angeli). Dunque ci sono molti angeli di un'unica specie.

I^a q. 50 a. 4. SED CONTRA:

Come insegna Aristotele, nelle cose che appartengono alla stessa specie non esiste un ordine di priorità e posteriorità. Invece **negli angeli, anche di uno stesso ordine, ci sono i primi, gli intermedi e gli ultimi**, come dice **Dionigi**. **Quindi gli angeli non appartengono ad un'unica specie.**

I^a q. 50 a. 4. RESPONDEO:

- **Secondo alcuni**, tutte le sostanze spirituali, comprese le anime, appartengono ad un'unica specie.

- **Secondo altri** sarebbero di un'unica specie tutti gli angeli, mentre diversa sarebbe la specie delle anime.

- E finalmente, **secondo altri**, apparterrebbero a un'unica specie tutti gli angeli di una stessa gerarchia o di uno stesso ordine.

Ora, queste tesi sono insostenibili. **Quelle cose, infatti, che convengono quanto alla specie e differiscono quanto al numero, hanno una stessa forma, e si distinguono per la materia.** Se gli angeli perciò non sono composti di materia e di forma, come abbiamo già spiegato, è logicamente impossibile che vi siano due angeli di un'unica specie. **Ciò è assurdo come affermare che possono esistere diverse bianchezze separate, o più umanità:** non si danno, infatti, diverse bianchezze se non in quanto si trovano in più sostanze.

Ma anche nel caso che gli angeli avessero una materia, non potrebbero esserci più angeli di una medesima specie. Poiché in tal caso il principio che servirebbe a distinguere un angelo dall'altro sarebbe la materia, ma non già in forza della divisione cui può venir sottoposta la quantità, essendo gli angeli incorporei, bensì in forza di una diversità nella ragione stessa di potenza. Ora, tale diversità della materia causerebbe una differenza non solo di specie, ma altresì di genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 50 a. 4, ad 1 argumentum

La differenza è più nobile del genere, non già nel senso che siano cose diverse tra loro per natura, ma come **il determinato è più nobile dell'indeterminato**, e il proprio è più nobile di ciò che è comune. Altrimenti tutti gli animali irragionevoli dovrebbero essere di una stessa specie, oppure dovrebbe esserci in essi qualche altra forma più perfetta dell'anima sensitiva. Perciò **gli animali privi di ragione differiscono nella specie secondo i diversi gradi della natura sensitiva.** Parimenti **tutti gli angeli differiscono tra di loro secondo i vari gradi della natura intellettuale.**

[Indeterminato (meno nobile) >> animali provvisti di senso // Angeli provvisti di intelletto

*differiscono per i
Determinato (più nobile) >> gradi natura sensitiva >> specie //gradi natura intellettuale]*

I^a q. 50 a. 4, ad 2 argumentum

- Se il più e il meno sono causati **dall'intensità o dalla debolezza di una forma unica**, non si ha diversità di specie.

- Ma se provengono da una **diversa gradazione di forme**, *[guscio tartaruga e lumaca]* così come il fuoco si dice più perfetto dell'aria, allora si ha una **diversità di specie**.

- E in questo modo gli angeli differiscono secondo il più e il meno.

I^a q. 50 a. 4, ad 3 argumentum

Il bene della specie è superiore a quello dell'**individuo**. È quindi assai meglio che negli angeli siano numerose le specie anziché gli individui di un'unica specie.

I^a q. 50 a. 4, ad 4 argumentum

La causa agente non ha di mira la molteplicità numerica, potendosi questa estendere all'infinito; ha di mira invece la molteplicità della specie, *[q.47, a.3, ad 2]* come più sopra si disse. La perfezione della natura angelica richiede quindi la molteplicità delle specie, non già quella degli individui.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che gli angeli non siano **incorrutibili**.

I^a q. 50 a. 5, arg. 1

Infatti: Dice il **Damasceno** che l'angelo è "una sostanza intellettuale immortale per grazia e non per natura".

I^a q. 50 a. 5, arg. 2

Platone così scrive nel Timeo: "O dei, figli di dei, io sono ad un tempo vostro artefice e padre. Voi siete opera mia, naturalmente dissolubili, ma indissolubili per mia volontà". Ma qui il termine dei non può designare che gli angeli. Dunque gli angeli sono per natura corrutibili.

I^a q. 50 a. 5, arg. 3

Secondo **S. Gregorio** "tutte le cose cadrebbero nel nulla, se la mano dell'Onnipotente non le conservasse". Ma tutto quello che può cadere nel nulla è corrutibile. Dunque gli angeli, che sono opera di Dio, hanno una natura corrutibile.

I^a q. 50 a. 5. SED CONTRA:

Dionigi insegna che le sostanze intellettuali "hanno una vita indefettibile, essendo immuni dalla corruzione universale, dalla morte, dalla materia e dalla generazione".

I^a q. 50 a. 5. RESPONDEO:

Si deve necessariamente affermare che gli angeli sono per natura incorruttibili. La ragione è questa: una cosa si può corrompere solo per il fatto che la sua forma viene separata dalla materia; essendo quindi l'angelo la stessa forma sussistente, come abbiamo già dimostrato, è impossibile che la sua sostanza sia corruttibile. Quello infatti che conviene per essenza ad una cosa non può mai esserne separato; mentre se le conviene in forza di altri motivi può esserne separato togliendo la causa per cui era richiesto. La rotondità, p. es., non si potrà mai separare dal circolo, perché gli appartiene per essenza; ma un cerchio di bronzo può perdere la rotondità togliendo al bronzo la forma circolare. Ora, l'essere appartiene alla forma proprio per essenza: ogni essere, infatti, esiste attualmente in quanto ha una forma. La materia invece non esiste attualmente se non in forza della forma. Quindi ciò che è composto di materia e di forma cessa di esistere attualmente quando si separa la forma dalla materia. Se invece la forma sussiste nel proprio essere, come avviene per gli angeli nel modo che si è già detto, essa non può perdere l'essere. Perciò la stessa immaterialità dell'angelo è la ragione per cui il medesimo è naturalmente incorruttibile.

Possiamo trovare un segno di questa incorruttibilità nell'operazione intellettuale dell'angelo. Ogni cosa infatti agisce nella misura della propria attualità: quindi l'operazione manifesta il modo di essere dell'agente. Ora, la specie e la natura di un'operazione si desumono dal suo oggetto. Ma l'oggetto proprio dell'operazione intellettuale è sempiterno, perché al di sopra del tempo. Quindi ogni sostanza intellettuale è per natura incorruttibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 50 a. 5, ad 1 argumentum

Il Damasceno parla dell'immortalità perfetta, la quale include l'immutabilità nel senso più assoluto; infatti, al dire di **S. Agostino**, "ogni mutamento è una specie di morte". Ora, gli angeli, come vedremo in seguito, possono raggiungere tale immutabilità solo per mezzo della grazia.

I^a q. 50 a. 5, ad 2 argumentum

Platone chiama dei i corpi celesti, che egli riteneva fossero composti di elementi: perciò sarebbero stati essenzialmente corruttibili, sebbene fossero conservati sempre nell'essere dalla volontà divina.

I^a q. 50 a. 5, ad 3 argumentum

Come si è visto in precedenza [q.44, a.1, ad 2], vi sono delle cose necessarie la cui necessità ha una causa. Non ripugna quindi né alle cose necessarie né a quelle incorruttibili che il loro essere dipenda dalla causalità di un altro. Perciò dall'affermazione che tutte le cose e gli stessi angeli cadrebbero nel nulla se non fossero conservati da Dio, non segue che negli

angeli ci debba essere un **principio di corruzione**: ma soltanto che l'essere degli angeli dipende dalla **causalità di Dio**. Ora, **una cosa si dice corruttibile non già perché Dio potrebbe annientarla** sottraendole la sua conservazione; ma **perché ha in se stessa un principio di corruzione**, come sarebbe la contrarietà degli elementi, o anche solo la potenzialità della materia.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > Gli angeli

> Gli angeli e i corpi

Prima parte - Questione 51

Proemio

Tratteremo ora degli angeli in rapporto agli esseri corporei:

- **Primo**, degli angeli in relazione ai corpi;
- **secondo**, degli angeli nei loro rapporti con lo spazio materiale;
- **terzo**, degli angeli in relazione al moto locale.

Intorno alla prima questione si pongono tre quesiti:

1. Se gli angeli siano uniti naturalmente a dei corpi;

2. Se possano assumere dei corpi;

3. Se nei corpi assunti compiano delle operazioni vitali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli angeli siano uniti **naturalmente** a dei corpi.

I^a q. 51 a. 1, arg. 1

Infatti: **Origene** afferma: "L'esistere senza una sostanza materiale e senz'alcuna aggiunta corporea è proprio della sola natura di Dio, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo".

- Anche **S. Bernardo** dice: "Attribuiamo soltanto a Dio tanto l'immaterialità che l'incorporeità; poiché solo la sua natura non ha bisogno né direttamente né indirettamente dell'aiuto d'uno strumento corporeo. È evidente invece che ogni spirito creato ha bisogno dell'aiuto di un corpo". **E S. Agostino**: "I demoni sono chiamati animali dell'aria, perché sono naturalmente dotati di corpi aerei". Ma la natura del demonio è identica a quella dell'angelo. Dunque gli angeli sono uniti naturalmente ai corpi.

I^a q. 51 a. 1, arg. 2

S. Gregorio chiama l'angelo "animale ragionevole". Ora, ogni animale è composto di corpo e di anima. Dunque gli angeli sono naturalmente uniti a dei corpi.

I^a q. 51 a. 1, arg. 3

La vita degli angeli è più perfetta di quella delle anime. Ora, l'anima non soltanto vive, ma **vivifica** altresì il corpo. Dunque anche gli angeli vivificano dei corpi ad essi congiunti.

I^a q. 51 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi afferma che **gli angeli sono concepiti "come esseri incorporei"**.

I^a q. 51 a. 1. RESPONDEO:

Gli angeli non possono essere uniti **naturalmente** a dei corpi. Infatti ciò che conviene accidentalmente ad una natura non si trova universalmente nella natura stessa. Avere le ali, p. es., non è una caratteristica essenziale dell'animale, perciò non appartiene a tutti gli animali. Ora, poiché l'intendere, come vedremo, non è un'operazione del corpo né di alcuna facoltà corporea, la sostanza intellettuale, in quanto tale, non richiede essenzialmente di essere unita ad un corpo; ma ciò può capitare a qualche sostanza intellettuale per altri motivi. All'anima umana, p. es., si addice di essere unita al corpo perché è imperfetta, ossia in potenza, in quanto sostanza intellettuale: essa infatti, come vedremo in seguito, non possiede per natura la pienezza della conoscenza, ma deve acquistarla dalle cose sensibili per mezzo dei sensi corporei. Ora, se si trova in un dato genere alcunché di imperfetto, bisogna pur che preesista un modello perfetto di quello stesso genere. Vi saranno quindi delle sostanze intellettive, perfette quanto alla loro natura intellettuale, che non hanno bisogno di ricavare la loro conoscenza dalle cose sensibili. Perciò non tutte le sostanze intelligenti sono unite a dei corpi, ma ne esistono alcune del tutto separate. Sono appunto quelle che noi chiamiamo angeli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 51 a. 1, ad 1 argumentum

Come già dicemmo [q.50, a.1], alcuni opinarono che ogni ente fosse corporeo. Altri poi, partendo, a quanto sembra, da questo presupposto, pensarono che non ci potesse essere alcuna sostanza incorporea separata dal corpo; alcuni, anzi, giunsero fino ad affermare che Dio è l'anima del mondo, come riferisce S. Agostino. Ma siccome quest'ultima opinione è incompatibile con la fede cattolica, secondo la quale Dio s'innalza al di sopra di tutte le cose ("La tua magnificenza", dicono i **Salmi, 8, 2**, "s'innalza al di sopra dei cieli"), **Origene** non volle affermare ciò di Dio, ma sostenne tale dottrina quanto alle altre sostanze intellettive. Ma in questo, come in molti altri punti, egli s'ingannò seguendo le opinioni degli antichi filosofi.

- Il passo di **S. Bernardo** si può interpretare nel senso che gli spiriti hanno bisogno di uno **strumento corporeo** che, senza essere loro naturalmente unito, viene da essi usato per qualche scopo particolare, come diremo in seguito.

- **S. Agostino** poi non espone il suo pensiero, ma **riferisce l'opinione dei platonici**, i quali ammettevano l'esistenza di certi animali composti di aria che chiamavano demoni.

I^a q. 51 a. 1, ad 2 argumentum

S. Gregorio chiama l'angelo **animale ragionevole** in senso **metaforico**, per la somiglianza (che ha il suo intelletto) con la ragione.

I^a q. 51 a. 1, ad 3 argumentum

Vivificare come causa efficiente della vita è una perfezione pura, e quindi conviene anche a Dio, conforme al detto della Scrittura: "Il Signore dà la morte e la vita".

Al contrario, **vivificare** come causa formale della vita è proprio di quelle sostanze che non hanno in sé tutta la natura di una specie, ma che di essa fanno soltanto parte. Perciò la sostanza intellettuale che non è unita ad un corpo è più perfetta di quella che è ad esso congiunta.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli angeli non possano assumere dei corpi.

I^a q. 51 a. 2, arg. 1

Infatti: Nell'operazione dell'angelo, come in quella della natura, non vi è nulla di superfluo. Ora, è superfluo per gli angeli assumere dei corpi: **l'angelo infatti non ha bisogno del corpo, poiché la sua virtù trascende ogni energia materiale.** Dunque l'angelo non può assumere un corpo.

I^a q. 51 a. 2, arg. 2

Ogni assunzione include una certa unione: infatti la parola (latina) **assumere** deriva da **ad se sumere** (ossia: **prendere con sé**). Ma il corpo, come si è detto, non può essere unito all'angelo come a una forma. Se poi il corpo è unito all'angelo come a suo motore, non si può dire che sia assunto; ne seguirebbe, in tal caso, che tutti i corpi mossi dagli angeli sarebbero assunti da essi. Dunque gli angeli non possono assumere dei corpi.

I^a q. 51 a. 2, arg. 3

Gli angeli non possono assumere dei corpi composti di **terra o di acqua**; poiché in tal caso non potrebbero **sparire all'improvviso**; e neppure assumono dei corpi di **fuoco** poiché **brucerebbero** tutto ciò che toccano; ma neanche corpi aerei, poiché l'**aria** non ha **né figura né colore**. Dunque gli angeli non assumono dei corpi.

I^a q. 51 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino asserisce che gli angeli **apparvero ad Abramo mediante corpi** assunti da essi.

I^a q. 51 a. 2. RESPONDEO:

Alcuni insegnarono che gli angeli non assumono mai dei corpi. Secondo costoro tutte le apparizioni angeliche narrate dalla Scrittura sarebbero avvenute sotto forma di **visione profetica, ossia fantastica**.

- Ora, tale interpretazione viene a urtare contro il senso genuino della Scrittura. Infatti ciò che si vede nella **visione immaginaria si trova soltanto nell'immaginazione del veggente**, e perciò non è visto da tutti indistintamente. Invece talvolta la Scrittura ci parla di **apparizioni di angeli visti indistintamente da tutti**. Così gli angeli apparsi ad Abramo furono visti da lui, da tutta la sua famiglia, da Lot e dai cittadini di Sodoma. Anche l'angelo apparso a Tobia era visto da tutti. È chiaro dunque che tutte queste apparizioni furono oggetto di **visione corporea**, con la quale si coglie una cosa esterna a chi vede, e perciò visibile a tutti. Ma per mezzo di tale visione non si può cogliere se non ciò che è corporeo. Ora, poiché gli angeli, come già si è visto, non sono corpi e neppure sono uniti naturalmente a dei corpi, **si deve concludere che essi talora assumono dei corpi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 51 a. 2, ad 1 argumentum

Gli angeli non per se stessi hanno bisogno di un corpo assunto, ma per noi; poiché trattando familiarmente con gli uomini rendono certa a questi ultimi quella compagnia spirituale che gli uomini attendono di conseguire con essi nella vita futura.

- **Inoltre le assunzioni di corpi da parte degli angeli avvenute nel Vecchio Testamento** erano un indizio simbolico della futura assunzione del corpo umano da parte del Verbo divino. Tutte le apparizioni del Vecchio Testamento **erano** infatti **ordinate all'apparizione con la quale il Figlio di Dio si rese visibile nella carne**. *[Allegoria figurale]*

I^a q. 51 a. 2, ad 2 argumentum

Il corpo assunto viene unito all'angelo non già come a una **forma**, e neppure come a un semplice **motore**; ma come a un motore fatto palese dal corpo mobile assunto. Infatti, **come** nella sacra Scrittura sono descritte, mediante **rappresentazioni sensibili**, le proprietà delle cose spirituali, così gli angeli possono formarsi per virtù divina dei corpi sensibili, **atti a rappresentare le proprietà spirituali dell'angelo**. E per gli angeli assumere un corpo è proprio questo.

I^a q. 51 a. 2, ad 3 argumentum

Sebbene l'aria nel suo stato normale di rarefazione non possa avere né figura né colore, tuttavia quando venga condensata può prendere figura e colore, come lo dimostrano le nubi. In tal modo gli angeli assumono dei corpi aerei, condensando l'aria, per virtù divina, quanto è necessario alla configurazione del corpo che essi vogliono assumere.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli angeli esercitino nei corpi assunti **operazioni vitali**.

I^a q. 51 a. 3, arg. 1

Infatti: Agli angeli, messaggeri della verità, non s'addice alcuna finzione. Ora, nel caso che il corpo da essi assunto, pur sembrando vivo e dotato di operazioni vitali, non compisse in realtà tali funzioni, ci sarebbe un **inganno**. Dunque gli angeli esercitano le funzioni vitali nei corpi che assumono.

I^a q. 51 a. 3, arg. 2

Nelle opere dell'angelo non vi è nulla di inutile. Ora, sarebbe inutile nel corpo assunto dall'angelo la figura degli occhi, del naso e degli altri organi dei sensi, se l'angelo non avesse le relative sensazioni per mezzo di questi organi. Dunque l'angelo mediante il corpo che assume ha delle sensazioni. Funzione questa quanto mai vitale.

I^a q. 51 a. 3, arg. 3

Muoversi da un posto a un altro è uno degli atti vitali, come dimostra Aristotele. Ora, gli angeli manifestamente si muovono nei corpi assunti. Infatti nella **Genesi, 18, 16** è detto che Abramo "accomiatando gli angeli" che gli erano apparsi, "camminava con essi". E a **Tobia, 5, 7, 8** che gli chiedeva: "Conosci tu la strada che conduce al paese dei Medi?", l'angelo rispose: "La conosco e sovente ho battuto tutte quelle strade". Dunque gli angeli compiono spesso nei corpi assunti delle operazioni vitali.

I^a q. 51 a. 3, arg. 4

Parlare è un'operazione vitale che si compie per mezzo della voce, la quale, al dire del Filosofo, è un suono emesso dalla bocca dell'animale. Ora, è evidente da molti passi della Scrittura che gli angeli si sono serviti dei corpi assunti per parlare. Dunque gli angeli nei corpi assunti esercitano operazioni vitali.

I^a q. 51 a. 3, arg. 5

Mangiare è un'operazione propria dell'animale; perciò il Signore, come si legge in S. Luca, dopo la resurrezione mangiò con i suoi discepoli, per dimostrare di aver ripreso la vita. Ora, gli angeli in certe apparizioni con i corpi assunti mangiarono: leggiamo infatti nella Genesi che **Abramo, dopo aver adorato gli angeli, offrì loro dei cibi**. Dunque gli angeli nei corpi assunti compiono operazioni vitali.

I^a q. 51 a. 3, arg. 6

Generare un uomo è un atto vitale. Ma ciò fecero gli angeli per mezzo dei corpi assunti. Si legge infatti nella **Genesi, 6,4**: "Dopo che i figli di Dio si congiunsero alle figlie degli uomini, ed esse generarono, (ne vennero) questi uomini forti e robusti, famosi nei secoli". Dunque gli angeli nei corpi assunti compiono operazioni vitali.

I^a q. 51 a. 3. SED CONTRA:

I corpi assunti dagli angeli non vivono, come abbiamo visto sopra. Dunque gli angeli **non possono compiere operazioni vitali nei corpi assunti.**

I^a q. 51 a. 3. RESPONDEO:

Ci sono delle funzioni vitali che hanno delle somiglianze con altre operazioni (di cose inanimate): parlare, p. es., è funzione vitale, ma in quanto suono somiglia ad altri suoni degli esseri inanimati; così il **camminare**, in quanto moto somiglia ad altri movimenti. Perciò le operazioni vitali possono essere compiute dagli angeli nei corpi assunti per quello che esse hanno di comune con le operazioni delle cose inanimate, ma non possono essere compiute in quello che è proprio degli esseri viventi. **Infatti, secondo l'insegnamento di Aristotele**, "l'atto può esclusivamente trovarsi nel soggetto in cui si trova la potenza corrispondente": perciò nessuna cosa può compiere un'operazione vitale, se non possiede

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 51 a. 3, ad 1 argumentum

Non è contrario alla verità l'uso della Scrittura di descrivere le cose spirituali per mezzo di figure desunte dalle cose sensibili; poiché tali figure non vengono usate allo scopo di far credere che le cose spirituali sono sensibili, ma **solo per farci comprendere certe proprietà delle cose spirituali per mezzo di figure sensibili**, che hanno con quelle una qualche somiglianza. Perciò non è incompatibile con la veracità degli angeli santi il fatto che i corpi da essi assunti sembrano uomini viventi, per quanto in realtà non lo siano. **I corpi infatti sono assunti dagli angeli all'unico scopo di rappresentare, per mezzo delle proprietà e delle operazioni dell'uomo, le proprietà spirituali degli angeli e le loro spirituali operazioni.** Se invece assumessero dei veri uomini, lo scopo suddetto sarebbe raggiunto in maniera non troppo felice: poiché le proprietà dei corpi assunti non ci farebbero conoscere gli angeli, ma nient'altro che degli uomini.

I^a q. 51 a. 3, ad 2 argumentum

La sensazione è un'operazione del tutto vitale: quindi non si può dire in nessun modo che gli angeli sentono per mezzo degli organi dei corpi assunti. **Non ne segue tuttavia che sia superflua la raffigurazione di tali organi.** Essi infatti **non vengono concessi alla loro figura per servire alla sensazione, ma solo per designare le facoltà spirituali degli angeli.** Così, secondo l'insegnamento di Dionigi, **l'occhio designa la virtù conoscitiva dell'angelo**, e gli altri organi ne indicano le altre facoltà.

I^a q. 51 a. 3, ad 3 argumentum

Il moto causato da un motore (formalmente) congiunto è una operazione propriamente vitale. Ma **i corpi assunti dagli angeli non vengono mossi in questa maniera, poiché gli angeli non ne costituiscono le forme.** Tuttavia quando i corpi assunti si muovono, gli angeli, **che si trovano in essi come motori nei rispettivi corpi mobili, indirettamente si muovono;** poiché mentre stanno in un posto non possono essere altrove: **il che non può dirsi di Dio.** Quindi, sebbene Dio, che è dovunque, non si sposti anche se si muovono le cose in cui egli si trova, **gli angeli però indirettamente si muovono secondo il moto dei corpi assunti.** Non si muovono

invece secondo il moto dei corpi celesti, sebbene si trovino in questi come motori, poiché i corpi celesti, considerati nella loro totalità, non abbandonano mai il luogo in cui si trovano. Inoltre allo spirito che muove una sfera non viene fissato un luogo corrispondente ad un punto determinato della sfera stessa, il quale si troverà ora ad oriente ed ora ad occidente, ma una sede fissa, poiché la virtù motrice si trova sempre a oriente, come dice Aristotele.

I^a q. 51 a. 3, ad 4 argumentum

Gli angeli, propriamente, non parlano per mezzo dei corpi assunti: ma causano qualche cosa di simile alla parola, producendo nell'aria dei suoni, simili a quelli prodotti dalle voci umane.

I^a q. 51 a. 3, ad 5 argumentum

Anche l'azione del mangiare, propriamente parlando, non può convenire agli angeli, poiché chi mangia ingerisce del cibo che tende a trasformare nella propria sostanza. Così quantunque il cibo ingerito dal corpo di Cristo dopo la resurrezione non si sia trasformato nel corpo di lui, ma si sia risolto nei primi elementi, tuttavia il Cristo aveva un corpo di tale natura che il cibo avrebbe potuto trasformarsi in esso; perciò vi fu in quel caso una vera manducazione. Ora, trattandosi degli angeli, né il cibo da essi ingerito si trasformava nel corpo assunto, né la natura di questo cibo ammetteva una simile trasformazione. Non si trattava quindi di una vera manducazione, ma piuttosto di una figura della refezione spirituale. Dice infatti l'angelo nel libro di **Tobia, 12, 18, 19**: "Quando ero con voi, a voi sembrava che io mangiassi e bevessi, ma io ho un cibo e una bevanda invisibili".

- Abramo poi offrì dei cibi agli angeli, avendoli scambiati per uomini: egli, a dire di S. Agostino, intendeva così di onorare Dio presente nella loro persona, "come è presente nei profeti".

I^a q. 51 a. 3, ad 6 argumentum

S. Agostino insegna: "Molti hanno constatato, o affermano di aver sentito da quelli che l'hanno constatato, che i Silvani e i Fauni, detti comunemente incubi, sono stati sovente lascivi con donne ed hanno bramato e compiuto l'accoppiamento: sarebbe perciò poco serio negare questo fatto. Ma i santi angeli di Dio non potevano commettere una tale colpa (che sarebbe avvenuta) prima del diluvio. Per figli di Dio si devono perciò intendere i figli di Set, che erano buoni; la Scrittura invece chiama figlie degli uomini le donne della stirpe di Caino. Né c'è da meravigliarsi che da essi siano potuti nascere dei giganti: né i loro figli furono tutti giganti; questi tuttavia furono più numerosi prima che dopo il diluvio".

- Qualora però ci fossero dei casi in cui qualcuno fosse generato in seguito al coito dei demoni, ciò non potrebbe avvenire per mezzo del seme formato da essi stessi o dai corpi assunti, ma per mezzo del seme di qualche uomo da essi preso a tale scopo. Uno stesso diavolo, p. es., potrebbe fare da succube rispetto a un uomo e poi divenire incubo rispetto a una donna. Così infatti agiscono i demoni, come dice S. Agostino, quando prendono il seme di altre cose per ottenere la generazione di altri esseri. Chi pertanto viene generato in tal modo non è figlio del demonio, bensì di quell'uomo da cui fu preso il seme.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >> Gli angeli >
Gli angeli in rapporto al luogo

Prima parte, Questione 52

Proemio

Passiamo ora a trattare del **luogo degli angeli**.

Su questo argomento si pongono tre quesiti:

1. Se l'angelo possa essere in un luogo;
2. Se possa trovarsi in diversi luoghi simultaneamente;
3. Se più angeli possano trovarsi nello stesso luogo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'angelo non possa essere in un luogo.

I^a q. 52 a. 1, arg. 1

Infatti: **Boezio** scrive: "È comune sentenza dei sapienti che gli esseri incorporei non sono in un luogo". Anche **Aristotele** afferma: "non tutte le cose che esistono si trovano in un luogo, ma soltanto l'essere mobile corporeo". Ma l'angelo, come sopra si è dimostrato, non è corpo. Dunque l'angelo non può essere in un luogo.

I^a q. 52 a. 1, arg. 2

Il luogo non è altro che una **quantità posta in una certa posizione**. Perciò tutto quello che è in un luogo deve pure occupare un sito determinato. Ora, non può l'angelo avere un sito: perché **la sostanza angelica non ha la quantità**, di cui la posizione è una proprietà essenziale. Dunque l'angelo non può trovarsi in un luogo.

I^a q. 52 a. 1, arg. 3

Essere in un luogo significa, **come dimostra il Filosofo**, essere misurato e contenuto dal luogo, poiché ciò che contiene è più formale di quello che è contenuto; così l'aria è più formale dell'acqua, sempre secondo il Filosofo. Dunque l'angelo non può essere in un luogo.

I^a q. 52 a. 1. SED CONTRA:

Si legge in un'orazione: "I tuoi santi angeli, che abitano in questa casa, ci custodiscano nella pace".

[Passo desunto dall'orazione di compieta nel rito domenicano. Non è l'unico testo liturgico da cui si può rilevare la comune persuasione dei fedeli che gli angeli, buoni o cattivi che siano, possono occupare un luogo. Da questi brani però non possiamo arguire quale sia il modo di questa presenza misteriosa. Tocca al teologo tentare una spiegazione.]

I^a q. 52 a. 1. RESPONDEO:

L'angelo può essere in un luogo; tuttavia il modo di trovarsi in un luogo proprio dell'angelo è assolutamente diverso da quello di un corpo. Il corpo infatti è in un luogo in quanto stabilisce con esso un contatto per mezzo della **quantità spaziale**. Ora, **negli angeli non si trova questa quantità, ma soltanto la quantità virtuale. Si dice perciò che l'angelo si trova in un luogo corporeo in quanto egli vi applica la sua virtù**, in qualsiasi modo ciò avvenga.

- Quindi non è lecito concludere che l'angelo assuma le **proporzioni di un luogo**, o che abbia un **sito determinato** nello spazio. Queste cose infatti appartengono al corpo localizzato, dotato di quantità continua.

- E neppure è lecito per questo affermare che **sia contenuto da un luogo. Poiché, quando una sostanza incorporea tocca con la sua potenza una cosa corporea, contiene quest'ultima**, e non è affatto da essa contenuta. Infatti l'anima si trova nel corpo come contenente, non come contenuta. Così pure si dice che l'angelo è in un luogo materiale non come contenuto, ma, in qualche modo, come contenente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

È chiara con ciò la risposta alle difficoltà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che un angelo possa essere simultaneamente in più luoghi.

I^a q. 52 a. 2, arg. 1

Infatti: L'angelo non è da meno dell'anima. Ma l'anima si trova simultaneamente in molti luoghi, poiché, al dire di **S. Agostino**, **"è tutta in ciascuna parte del corpo"**. Dunque un angelo può trovarsi simultaneamente in molti luoghi.

I^a q. 52 a. 2, arg. 2

L'angelo si trova nel corpo che assume; e poiché assume un corpo continuo, è evidente che deve trovarsi in ogni sua parte. Ma parti diverse si trovano in luoghi diversi. Dunque un angelo può trovarsi simultaneamente in molti luoghi.

I^a q. 52 a. 2, arg. 3

Dice il **Damasceno** che "l'angelo è dove opera". Ma talora opera simultaneamente in più luoghi, come è evidente per l'angelo che distrusse Sodoma. Dunque l'angelo può essere simultaneamente in più luoghi.

I^a q. 52 a. 2. SED CONTRA:

Dice il **Damasceno** che gli angeli "mentre sono in cielo non sono in terra".

I^a q. 52 a. 2. RESPONDEO:

L'angelo è dotato di una virtù e di un'essenza finita. Dio invece ha una virtù e un'essenza infinita ed è causa di tutte le cose, quindi non solo si trova in più luoghi ma è dovunque. La virtù dell'angelo, appunto perché finita, non si estende a tutti gli esseri, ma soltanto a qualcuno determinato. Infatti ciò che viene commisurato ad una virtù, bisogna che sia ad essa proporzionato come un tutto unico. Perciò, come l'universalità dell'essere può venir considerata un tutto unico rispetto alla virtù universale di Dio, così anche gli esseri particolari devono potersi considerare un tutto unico rispetto alla virtù dell'angelo. Ne segue che, essendo l'angelo localizzato in forza dell'applicazione della sua virtù a un dato luogo, non possa trovarsi dovunque, né in più luoghi, ma in un luogo solo.

Sull'argomento ci furono però di quelli che si lasciarono trarre in inganno. Certuni infatti, non riuscendo a svincolarsi dalla fantasia, concepirono l'indivisibilità dell'angelo alla stregua dell'indivisibilità del punto: credettero perciò che l'angelo non potesse essere localizzato che nei limiti di un punto. - Ma è chiaro che essi si sono ingannati. Il punto infatti è un indivisibile che ha un sito, mentre l'angelo è un indivisibile che non rientra nel genere della quantità e del sito. Non è necessario perciò attribuire all'angelo un luogo indivisibile avente un sito determinato; ma (questo luogo potrà essere) divisibile o indivisibile, maggiore o minore, secondo che l'angelo applica volontariamente la sua virtù a un corpo maggiore o minore. E così tutto il corpo, con cui l'angelo viene in contatto per la sua virtù, vale rispetto a lui come un luogo unico.

E tuttavia **non è necessario che** se un angelo muove un cielo debba trovarsi in ogni parte (di esso). Primo, perché la sua virtù non viene applicata se non a quella parte che da lui è mossa per prima: ora, una sola è la parte del cielo in cui si inizia il moto, ossia la parte orientale. Per questo anche il Filosofo attribuisce la virtù motrice dei cieli alla parte orientale. Secondo, perché anche i filosofi non ritengono che una sostanza separata possa muovere tutte le sfere immediatamente. Non sarà perciò necessario che si trovi da per tutto.

È perciò evidente che essere in un luogo s'addice in modo diverso al **corpo**, all'**angelo** e a **Dio**. - **Il corpo** infatti è nel luogo come **ciroscritto** da esso: poiché prende le dimensioni del luogo.

- **L'angelo** invece si trova nel luogo senza esserne circoscritto, perché non ne prende le dimensioni; vi si trova però in una certa **delimitazione**; poiché mentre è in un luogo non può trovarsi in un altro.

- **Dio** invece si trova in un luogo senza essere da questo **né circoscritto, né delimitato**: poiché egli è dovunque.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Con ciò rimane facile la risposta da darsi alle difficoltà: poiché il tutto, cui viene applicata la virtù dell'angelo, è considerato come un luogo unico, anche se è un continuo (composto di varie parti).

ARTICOLO 3:

VIDETUR che più angeli possano essere simultaneamente nello stesso luogo.

I^a q. 52 a. 3, arg. 1

Infatti: Più corpi non si possono trovare simultaneamente nello stesso luogo, perché essi riempiono il luogo. Ma gli angeli non riempiono il luogo: perché, come spiega il **Filosofo**, soltanto i corpi riempiono il luogo in modo da rendere impossibile il vuoto. Quindi diversi angeli possono trovarsi in uno stesso luogo.

I^a q. 52 a. 3, arg. 2

C'è maggiore diversità tra un angelo e un corpo che tra due angeli. Ora, angelo e corpo possono essere simultaneamente nello stesso luogo, poiché non esiste un luogo, come insegna Aristotele, che non sia pieno di corpi sensibili. Dunque a più forte ragione due angeli potranno trovarsi nello stesso luogo.

I^a q. 52 a. 3, arg. 3

Secondo **S. Agostino**, l'anima si trova in ciascuna parte del corpo. Ora i demoni, sebbene non siano in grado di invadere le anime, talora possono invadere dei corpi: e in questo caso anima e demonio sono nello stesso luogo. E allora con lo stesso diritto (possono farlo) tutte le altre sostanze spirituali.

I^a q. 52 a. 3. SED CONTRA:

Non ci sono mai due anime in uno stesso corpo. Dunque, per lo stesso motivo, non ci possono essere due angeli nello stesso luogo.

I^a q. 52 a. 3. RESPONDEO:

Due angeli non possono trovarsi simultaneamente nello stesso luogo. La ragione è questa: è impossibile che vi siano due cause immediate e complete di una stessa identica cosa. E ciò è evidente per ogni genere di causalità: infatti una sola è la forma prossima di un unico essere, ed uno solo è il motore immediato, per quanto vi possano essere diversi motori remoti.

- Né si può addurre in contrario l'esempio dei molti marinai che rimorchiano un'unica nave: perché nessuno di loro è un motore perfetto, non bastando la forza di ciascuno a muovere la

nave; ma tutti insieme tengono il luogo di un unico motore, in quanto tutte le loro forze si uniscono per causare un unico moto.

- Ora, come sopra si è spiegato, l'angelo si trova in un luogo in qualità di **perfetto contenente**, quando applica ad esso la propria virtù; quindi in uno stesso luogo non si può trovare che un unico angelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 52 a. 3, ad 1 argumentum

Diversi angeli non possono trovarsi nello stesso luogo non già perché lo riempiono, ma per un'altra ragione come si è visto.

I^a q. 52 a. 3, ad 2 argumentum

L'angelo e il corpo non si trovano localizzati alla stessa maniera: la ragione perciò non tiene.

I^a q. 52 a. 3, ad 3 argumentum

Così pure, il demonio e l'anima **non hanno rispetto al corpo lo stesso genere di causalità**; poiché l'anima ne è la forma, non così il demonio. La ragione quindi non vale.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio Gli angeli
> Il moto locale degli angeli

Prima parte, Questione 53

Proemio

Logicamente passeremo ora a trattare del **moto locale degli angeli**.
Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se l'angelo si possa muovere localmente;
2. Se si muova da luogo a luogo percorrendo lo spazio intermedio;
3. Se il moto dell'angelo si compia in un istante o nel tempo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'angelo non possa muoversi localmente

I^a q. 53 a. 1, arg. 1

Infatti: **Il Filosofo** dimostra che "nessun ente indivisibile può trovarsi in movimento":

- mentre infatti una cosa è al punto di partenza ancora non si muove,

- e quando è al punto di arrivo è già stata mossa;

ne segue perciò che ogni cosa che si muove, mentre si muove,

- **in parte** deve essere al punto di partenza

- e **in parte** al punto di arrivo.

Ma l'angelo è indivisibile. Dunque l'angelo localmente non si può muovere.

I^a q. 53 a. 1, arg. 2

Il moto è "atto di un essere imperfetto", come dice il **Filosofo**. Ora, l'angelo beato non è **imperfetto**. Quindi l'angelo beato non si muove localmente.

I^a q. 53 a. 1, arg. 3

Il moto non avviene che per **un bisogno**. Ma gli angeli santi non abbisognano di nulla. Dunque gli angeli santi non si muovono da un luogo a un altro.

I^a q. 53 a. 1. SED CONTRA:

Il moto dell'angelo beato e quello dell'anima beata sono della stessa natura. Ma **è necessario ammettere che l'anima beata si muove localmente, essendo articolo di fede che Cristo discese con l'anima all'inferno**. Dunque l'angelo beato può muoversi rispetto al luogo. [?]

I^a q. 53 a. 1. RESPONDEO:

L'angelo beato può muoversi localmente. Però, come è equivoco parlare (indifferentemente) di presenza in un luogo per il corpo e per l'angelo, così pure **è equivoco [analogico] parlare di moto locale**. Il corpo infatti è in un luogo, perché da esso è contenuto e ad esso è commisurato. Perciò **è necessario che anche il moto locale del corpo sia proporzionato al luogo e si assoggetti alle sue esigenze**. È cioè necessario che alla continuità dell'estensione corrisponda la continuità del moto; e dal prima e dopo dell'estensione derivi il prima e il dopo del moto locale dei corpi (cioè il tempo), come spiega Aristotele.

- Ora, **l'angelo non si trova nel luogo come contenuto** e commisurato ad esso, **ma piuttosto come contenente**. Non è quindi necessario che il moto locale dell'angelo si adegui al luogo stesso, e neppure che ne segua le esigenze, acquistandone la continuità; **ma il suo è un moto discontinuo**. Dal momento infatti che l'angelo si trova in un luogo per il contatto della sua virtù, come sopra si è spiegato, **ne segue necessariamente che il moto locale dell'angelo non sia altro che il succedersi di tali contatti su luoghi diversi: poiché l'angelo non può trovarsi simultaneamente in più luoghi, come sopra si è visto. Ma non è necessario che questi contatti abbiano una continuità**.

Può darsi tuttavia in questi contatti anche una **certa continuità**. Infatti niente impedisce, nel modo già visto, che, come un corpo si trova in un luogo divisibile perché vi applica le sue dimensioni, così l'angelo vi si trovi applicando a tale corpo divisibile la sua virtù. Perciò, **come il corpo non abbandona istantaneamente ma progressivamente il luogo in cui si trova, determinando la continuità del suo moto locale, così pure l'angelo può abbandonare progressivamente il luogo divisibile in cui si trova, e in tal caso il suo moto è continuo**. Ma può anche abbandonare istantaneamente tutto il luogo per unirsi istantaneamente a tutto un altro luogo: e in questo caso il suo moto non sarà continuo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 53 a. 1, ad 1 argumentum

La ragione addotta non fa al caso nostro, per due motivi:

- Primo, perché la dimostrazione di Aristotele si riferisce agli indivisibili geometrici, ai quali corrisponde necessariamente un luogo indivisibile. Ma ciò non si può dire degli angeli.

- Secondo, perché la dimostrazione di Aristotele riguarda il **moto continuo**. Se infatti il moto **non fosse continuo**, si potrebbe rispondere che una cosa si muove quando è ancora al punto di partenza o è già al punto di arrivo: perché allora il moto non sarebbe da ritenersi altro che la successione dei luoghi rispetto alla cosa medesima; perciò si potrebbe affermare che la cosa si muove quando si trova in uno qualsiasi di quei luoghi. Ma la continuità del moto elimina queste evasioni: poiché nessun continuo può trovarsi nel suo termine, come è dimostrato dal fatto che la linea non può trovarsi nel punto (nel quale termina). È necessario quindi che la cosa che si muove, mentre si muove, non si trovi totalmente in uno dei due termini (del moto), ma parte in uno e parte nell'altro. La dimostrazione di Aristotele perciò non fa al caso nostro, allorché **il moto dell'angelo non è continuo**.

- Ma se si ha di mira il **moto continuo** dell'angelo, si può concedere che, mentre egli si muove, è in parte al punto di partenza e in parte al punto di arrivo (**purché l'espressione in parte si riferisca al luogo e non alle sostanze angeliche**). Infatti all'inizio dal suo moto continuo l'angelo si trova in tutto il luogo divisibile da cui incomincia a muoversi; ma quando è già in movimento si trova in parte nel luogo antecedente che abbandona, e in parte nel secondo luogo che sta occupando.

- L'angelo ha perciò la capacità di occupare le parti di due luoghi, per il fatto che egli è in grado di occupare un luogo (esteso e) divisibile con il contatto della sua virtù, come un corpo (lo occupa) con il contatto delle sue dimensioni. Perciò **dal fatto è lecito concludere, per il corpo sottoposto al moto locale, che esso è divisibile in parti quantitative, per l'angelo invece che egli è in grado di applicare la sua virtù a una realtà divisibile**.

I^a q. 53 a. 1, ad 2 argumentum

È atto di un essere imperfetto il moto di una cosa che è in potenza. Ma **il moto dovuto a un contatto virtuale è proprio di una realtà che è in atto: la virtù** infatti **compete a una realtà in quanto è attuale** (e perfetta).

I^a q. 53 a. 1, ad 3 argumentum

Il moto di una cosa che è in potenza è determinato dalla sua indigenza; ma **il moto di una realtà che è in atto non è determinato dalla propria bensì dall'altrui necessità**. È così che **l'angelo si muove localmente per le nostre necessità**, secondo le parole dell'**Apostolo, Ebrei, 1, 14**: "Sono tutti spiriti al servizio (di Dio), inviati a cagione di quelli che devono ricevere l'eredità della salvezza".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'angelo non percorra **lo spazio intermedio**.

I^a q. 53 a. 2, arg. 1

Infatti: Ogni cosa che percorre lo spazio intermedio percorre uno spazio uguale alla propria grandezza prima di percorrerne uno maggiore. Ora, il luogo proporzionato all'indivisibilità dell'angelo è quello occupato dal **punto**. Se quindi l'angelo nel suo moto percorresse lo

spazio intermedio, bisognerebbe che con il suo moto percorresse **infiniti punti**: il che è impossibile.

I^a q. 53 a. 2, arg. 2

L'angelo ha una sostanza più semplice della nostra anima. Ora, la nostra anima col suo pensiero può passare da un estremo all'altro senza percorrere lo spazio intermedio: posso pensare, p. es., alla Francia e poi alla Siria non pensando all'Italia che sta nel mezzo. Dunque con più ragione l'angelo può andare da un posto all'altro senza percorrere lo spazio intermedio.

I^a q. 53 a. 2. SED CONTRA:

Se l'angelo si muove da un luogo a un altro, non è in moto quando si trova al punto di arrivo, perché allora è già stato mosso. Ma al suo essersi già mosso deve precedere il muoversi: quindi si muoveva in qualche luogo dove era prima. Però non si muoveva certo quando si trovava al punto di partenza. Dunque si muoveva quando si trovava nello spazio intermedio. Perciò è necessario che percorra lo spazio intermedio.

I^a q. 53 a. 2. RESPONDEO:

Come già è stato spiegato, il moto locale dell'angelo può essere **continuo e discontinuo**. Se dunque si tratta di moto continuo, l'angelo non può muoversi da un estremo all'altro senza percorrere lo spazio intermedio: poiché, come dice **Aristotele**, "è spazio intermedio quello che viene raggiunto da ciò che si muove di moto continuo, prima dello spazio in cui si compie l'ultima mutazione". Infatti il prima e il dopo del moto continuo dipende dal prima e dopo dell'estensione, come spiega il medesimo Aristotele.

Ma quando il suo moto **non è continuo, l'angelo può passare da un estremo all'altro senza percorrere lo spazio intermedio**. Ed eccone la spiegazione. Fra due estremi, qualunque essi siano, ci sono infiniti luoghi intermedi: luoghi divisibili e luoghi indivisibili.

- Quanto ai luoghi indivisibili la cosa è chiara: poiché tra due punti qualsiasi ci sono infiniti punti intermedi, non potendo due punti susseguirsi l'uno all'altro, senza un punto intermedio, come Aristotele dimostra.

- Quanto poi ai luoghi divisibili si deve affermare la stessa cosa. E se ne ha la dimostrazione esaminando il moto continuo dei corpi. Il corpo infatti non si muove da un luogo all'altro se non in un tempo determinato. Ora, in tutto il tempo che misura il moto di quel corpo non si possono trovare due istanti, nei quali il corpo in movimento non sia in due luoghi diversi: perché se per due istanti si trovasse in uno stesso luogo, ne seguirebbe che in quel punto sarebbe stato fermo. Star fermo infatti non significa altro che trovarsi allo stesso punto in un dato momento e nel momento precedente. Per il fatto quindi che tra il primo e l'ultimo istante del tempo che misura il moto vi sono infiniti istanti, è anche necessario che tra il primo luogo, da cui comincia il moto, e l'ultimo, in cui il moto si arresta, vi siano infiniti luoghi. - Ciò è manifesto anche dai sensi. Si abbia, p. es., un corpo di un palmo che debba percorrere lo spazio di due palmi: è chiaro che il primo luogo da cui si inizia il moto è di un palmo, e il luogo in cui termina è pure di un palmo. Evidentemente quando comincia a muoversi

abbandona gradualmente il primo palmo e passa nel secondo. Ecco allora che si moltiplicano i luoghi intermedi man mano che si divide l'estensione del palmo: poiché ogni punto determinato nell'estensione del primo palmo è l'inizio di un luogo; e il punto così determinato nell'estensione dell'altro palmo è il termine di questo medesimo luogo. Ma essendo l'estensione divisibile all'infinito ed essendo potenzialmente infiniti i punti di ogni estensione, ne segue che tra due luoghi qualsiasi vi sono infiniti luoghi intermedi.

Ora, il soggetto mobile può oltrepassare l'infinità dei luoghi intermedi soltanto con un moto continuo: perché allora all'infinito potenziale dei luoghi intermedi corrisponde l'infinito potenziale del moto continuo. Se invece il moto non fosse continuo, tutte le parti del moto sarebbero attualmente distinte. E quindi se un qualsiasi soggetto mobile si muove con un moto non continuo, bisogna che non percorra tutti i luoghi intermedi, oppure che attraversi spazi intermedi attualmente infiniti: il che è impossibile. Perciò quando il loro moto non è continuo gli angeli non percorrono tutti gli spazi intermedi.

Ma questa cosa, cioè muoversi da un posto all'altro senza attraversare lo spazio intermedio, è possibile agli angeli non già ai corpi. Perché il corpo è commisurato al luogo ed è contenuto da esso: e quindi nel muoversi è soggetto alle leggi del luogo. **La sostanza dell'angelo invece non è soggetta al luogo** come contenuta da esso, ma è superiore al luogo e lo contiene: **è perciò in suo potere congiungersi al luogo come vuole, percorrendo lo spazio intermedio o senza percorrerlo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 53 a. 2, ad 1 argumentum

Il luogo non viene commisurato all'angelo per l'estensione, ma per un contatto di virtù: perciò il luogo dell'angelo non è sempre un punto, ma può anche essere divisibile (ed esteso). Tuttavia i luoghi intermedi, anche se divisibili (ed estesi), sono infiniti, come si è detto: ma sono superati, si è visto, in forza della continuità del moto.

I^a q. 53 a. 2, ad 2 argumentum

Quando l'angelo localmente si muove, la sua essenza viene a contatto con i diversi luoghi; invece l'essenza dell'anima non viene a contatto con le cose che pensa, ma piuttosto le cose pensate vengono a trovarsi in essa. Perciò il paragone non regge.

I^a q. 53 a. 2, ad 3 argumentum

Nel moto continuo l'essere stato mosso non è una parte del moto, ma ne è il termine: è necessario quindi che il muoversi preceda l'essersi già mosso. Per questo è necessario che un tale moto avvenga attraverso lo spazio intermedio. Ma nel moto non continuo l'essersi di già mosso è parte (del moto), come l'unità fa parte del numero: e allora il succedersi dei diversi luoghi, anche se lo spazio intermedio non viene percorso, costituisce tale moto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il moto degli angeli sia **istantaneo**.

I^a q. 53 a. 3, arg. 1

Infatti: Quanto più è grande la virtù del motore, e quanto minore resistenza presenta il mobile ad esso, tanto più veloce è il moto. Ora, **la virtù, per mezzo della quale l'angelo muove se stesso, supera senza proporzione la virtù che muove un corpo**; d'altra parte le velocità sono proporzionali alla diminuzione del tempo. Invece ogni durata di tempo conserva una qualche proporzione con qualsiasi altra durata di tempo. **Se quindi un corpo si muove nel tempo, l'angelo si muove istantaneamente.**

I^a q. 53 a. 3, arg. 2

Il moto dell'angelo è più semplice di qualsiasi mutazione fisica. Ma **ci sono delle mutazioni fisiche che avvengono in maniera istantanea**, p. es., **l'illuminazione**: sia perché nessuna cosa viene illuminata progressivamente, come invece viene riscaldata; sia perché il raggio non giunge alle cose vicine prima di giungere a quelle lontane. **Quindi a più forte ragione il moto dell'angelo si compie in un istante.**

I^a q. 53 a. 3, arg. 3

Se l'angelo si muove da un luogo all'altro in un tempo determinato, è chiaro che nell'ultimo istante di quel tempo si trova al punto di arrivo. In tutto il tempo precedente, poi, o si trova nel luogo immediatamente precedente, considerato come punto di partenza, oppure è con una parte in esso e con l'altra al punto di arrivo. Ma se **si trova parte di qua e parte di là, ne segue che è divisibile: il che è falso**. Dunque in tutto il tempo precedente si trova al punto di partenza. Ed ivi deve trovarsi fermo: essere fermo infatti significa trovarsi nello stesso luogo in un dato istante e in quello precedente, come già si è detto. Ne segue perciò che si muove solo nell'ultimo istante di quel tempo.

I^a q. 53 a. 3. SED CONTRA:

In ogni mutazione c'è **il prima e il dopo**. Ma il prima e il dopo del moto sono distinti secondo **il tempo. Perciò ogni moto avviene nel tempo**, e quindi anche il moto dell'angelo, poiché in esso si dà il prima e il dopo.

I^a q. 53 a. 3. RESPONDEO:

Alcuni affermarono che il moto locale degli angeli è istantaneo. Dicevano infatti che l'angelo, quando si muove da un luogo all'altro, in tutto il tempo precedente si trova al punto di partenza, e nell'ultimo istante di quel tempo si trova al punto di arrivo. Né occorre che tra i due punti ve ne sia uno intermedio; come non vi è niente di intermedio tra il tempo e il suo termine. E siccome tra due istanti del tempo vi è un tempo intermedio, dicono che non si dà un ultimo istante in cui l'angelo si trovava ancora al punto di partenza. Allo stesso modo, nell'illuminazione e nella generazione del fuoco non si può trovare un ultimo istante in cui l'aria era oscura, o in cui la materia era priva della forma del fuoco: ma si dà un tempo ultimo, di modo che al termine di quel tempo c'è la luce nell'aria o la forma del fuoco nella materia. Per questo l'illuminazione e la generazione sostanziale sono considerati moti istantanei.

Ma queste riflessioni non fanno al caso nostro. Ed eccone la ragione. È proprietà essenziale dello stato di quiete che il soggetto quiescente non abbia a un dato momento una posizione diversa dalla precedente. Perciò in ogni istante del tempo che misura lo stato di quiete il soggetto quiescente è nella stessa posizione tanto al primo istante che nell'istante intermedio e nell'ultimo. Invece è proprio della essenza del moto, che quanto si muove abbia una disposizione sempre diversa da quella di prima: perciò in ogni istante del tempo, che misura il moto, il mobile muta disposizione. Ne segue perciò che nell'ultimo istante esso ha una forma che prima non aveva *[forma accidentale per la diversa locazione]*. È chiaro allora che rimanere immutato in qualche cosa, p. es., nella bianchezza, per tutto un tempo determinato, significa rimanere immutato in qualche cosa in ogni istante di quel tempo; non è dunque possibile che una cosa in tutto il tempo precedente permanga in una data disposizione, e che poi (solo) nell'ultimo istante di quel tempo si trovi ad avere un'altra disposizione. Ma ciò è possibile presupponendo il moto: perché il moto che si svolge per tutto un certo periodo di tempo esclude il permanere in una stessa disposizione in ogni istante di quel tempo. Per conseguenza tutte le mutazioni istantanee terminano dei moti continui: così la generazione è il termine dell'alterazione della materia, e l'illuminazione è il termine del moto locale del corpo illuminante.

- Ma il moto locale degli angeli non è il termine di nessun altro moto continuo; ma sta a sé, non dipendendo da alcun altro moto. Quindi non si può dire che l'angelo si trovi per tutto un periodo di tempo in un dato luogo, e che nell'ultimo istante (di esso) si trovi in un altro luogo; ma va determinato l'ultimo istante in cui si trovava ancora nel luogo precedente. Ora, dove ci sono più istanti che si succedono, ivi necessariamente c'è il tempo: il tempo infatti non è altro che la misura del moto secondo il prima e il dopo. Ne segue che il moto dell'angelo si svolge nel tempo: nel tempo continuo, se il suo moto è continuo; nel tempo non continuo se il suo moto non è continuo (infatti il moto degli angeli può avvenire in due maniere, come abbiamo spiegato). La ragione si è che la continuità del tempo deriva dalla continuità del moto, come insegna **Aristotele**.

Ma questo tempo, sia esso continuo o discontinuo, non è il tempo che misura il moto dei cieli e da cui sono misurate le cose materiali, le quali debbono la loro mutabilità al moto del cielo. Infatti il moto degli angeli non dipende da quello del cielo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 53 a. 3, ad 1 argumentum

Quando il tempo del moto angelico non è continuo, ma è una successione di istanti, non può avere una proporzione col tempo continuo che misura il moto delle cose materiali, perché non è della stessa natura. Quando invece è continuo, la proporzione esiste, non già perché sono proporzionati il motore e il mobile, ma perché sono proporzionate tra loro le estensioni in cui avviene il moto.

- Inoltre (si noti che) la velocità del moto degli angeli non dipende dalla quantità della loro virtù, ma dalla determinazione della loro volontà.

I^a q. 53 a. 3, ad 2 argumentum

L'illuminazione è il termine del moto; ed è un'alterazione, non un moto locale, quasi che la luce raggiunga gli oggetti che sono vicini prima di raggiungere quelli che son lontani. Il moto dell'angelo invece è un moto locale e non il termine di un moto. Quindi il paragone non regge.

I^a q. 53 a. 3, ad 3 argumentum

L'obiezione si fonda sul **tempo continuo**. Ora, il tempo del moto angelico può anche non essere continuo. E in tal caso l'angelo può a un dato istante essere in un luogo, e nell'istante successivo in un altro luogo, senza tempo intermedio.

- Quando poi il tempo del moto angelico è continuo, allora l'angelo in tutto il tempo che precede l'ultimo istante passa per infiniti luoghi [a.2], come si è spiegato di già. E tuttavia si trova parte in uno dei luoghi continui e parte in un altro; non già che la sua sostanza sia divisibile, ma perché la sua **virtù** prende contatto con una parte del primo luogo e con una parte del secondo, come abbiamo già visto. [a.1]

[Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio](#)
[Gli angeli - La loro facoltà conoscitiva](#)

Prima parte - Questione 54

Proemio

Dopo aver trattato le questioni relative alla sostanza degli angeli, **passiamo a trattare della loro conoscenza**. Questo studio abbraccia i quattro punti seguenti:

- primo, parleremo della **virtù conoscitiva** degli angeli;
- secondo, del loro **mezzo di conoscenza**;
- terzo, degli **oggetti da essi conosciuti**;
- quarto, del loro **modo di conoscere**.

Sul primo argomento si pongono cinque quesiti:

- [1. Se l'intellezione dell'angelo sia la di lui sostanza;](#)
- [2. Se l'essere di lui sia la sua intellesione;](#)
- [3. Se la sostanza ne sia la virtù intellettiva;](#)
- [4. Se negli angeli vi sia l'intelletto agente e l'intelletto possibile;](#)
- [5. Se negli angeli, oltre l'intelletto, vi sia qualche altra facoltà di conoscenza.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'intellezione *[l'azione di intendere]* dell'angelo sia la di lui sostanza *[=essenza o natura]*.

I^a q. 54 a. 1, arg. 1

Infatti: L'angelo è **più perfetto** e **più semplice** dell'intelletto agente dell'anima **[nostra]**. Ma la sostanza *[=essenza o natura]* dell'intelletto agente si identifica *[meglio: è*

contemporanea] con l'azione del medesimo, come dimostrano **Aristotele** e il **Commentatore** [Averroè]. Dunque, a più forte ragione, la **sostanza** [=essenza o natura] dell'angelo è l'azione di lui, ossia **l'intendere**.

[Intelletto agente nell'uomo: *essenza = azione (l'intendere)*
Essenza dell'angelo = intendere]

I^a q. 54 a. 1, arg. 2

Dice il **Filosofo** che «l'azione dell'intelletto è vita». Ora, poiché «vivere», come lo stesso Aristotele insegna, «per i viventi è essere», è chiaro che per essi la vita è l'essenza. Dunque **l'operazione dell'intelletto è l'essenza dell'angelo che [sempre] intende**.

$$\begin{array}{ccccc} A = B & & B = C & & B = C \\ \text{Per l'intelletto : } \underline{\text{intellegere}} = \text{vita} & >> & \text{vivere} = \text{essere} (= \text{esistenza}) & >> & \text{vita} = \text{essenza} >> \\ & & A = C & & \\ & >> \text{dunque} > \underline{\text{intellegere}} = \underline{\text{essenza}} \end{array}$$

I^a q. 54 a. 1, arg. 3

Se due estremi sono un'identica cosa, anche il termine intermedio si identifica con essi: poiché c'è maggiore distanza tra un estremo e l'altro che tra un estremo e il punto intermedio. Ora, nell'angelo sono un'identica cosa **l'intelletto** e **l'oggetto conosciuto**, per lo meno quando l'angelo conosce la propria essenza. Dunque **l'intellezione** che sta di mezzo tra l'intelletto e l'oggetto, **si identifica con la sostanza** [=essenza o natura] dell'angelo, che è un essere dotato d'intelligenza.

[Intelletto = Intellezione (intendere) = Oggetto conosciuto]

I^a q. 54 a. 1. SED CONTRA:

Tra l'azione di una cosa e la **sostanza** [=essenza o natura] di essa c'è una differenza maggiore che tra la **sostanza** [=essenza o natura] e l'essere [=esistenza] della medesima. Ora, **in nessuna creatura la sostanza** [=essenza o natura] **è l'essere** [=esistenza] della medesima: ciò infatti è proprio di Dio soltanto, come si è visto. Dunque né l'azione degli angeli, né l'azione di alcun'altra creatura è la loro sostanza [=essenza o natura].

[Azione ≠ essenza Essenza >> Esistenza >> Azione
Essenza ≠ esistenza]

I^a q. 54 a. 1. RESPONDEO:

- È impossibile che l'azione dell'angelo, o di un'altra creatura, ne sia la sostanza [o l'essenza]. L'azione infatti è l'atto di una facoltà; come l'essere è l'atto di una sostanza o essenza. Ora, è impossibile che una realtà, la quale non è atto puro ed ha qualche cosa di potenziale, sia la sua propria attualità: poiché l'attualità è il contrario della potenzialità. Ma **soltanto Dio è atto puro. Quindi soltanto in Dio la sostanza** [=essenza o natura] **è il suo essere e il suo agire**.

- Inoltre, se l'intellezione dell'angelo fosse la sua sostanza [=essenza o natura], tale intellezione dovrebbe essere sussistente. Ma l'intendere sussistente, come ogni realtà immateriale sussistente, non può essere che uno. Perciò la sostanza [=essenza o natura] di un angelo non si distinguerebbe né dalla sostanza di Dio, che è la stessa intellezione sussistente, né dalla sostanza di un altro angelo.

- Di più, ammesso che l'angelo sia la sua stessa intellezione, non vi potrebbero essere vari gradi d'intellezione più o meno perfetti: mentre invece la cosa è possibile a causa della diversa partecipazione della intellezione medesima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 54 a. 1, ad 1 argumentum

Quando si dice che l'intelletto agente è la sua azione, non si vuol dire che lo è per essenza, ma per concomitanza; poiché, essendo la sua natura in atto, subito, per quanto dipende da essa, ne segue l'azione. Cosa che non si verifica per l'intelletto possibile, il quale non compie le sue azioni se non dopo essere stato posto in atto.

I^a q. 54 a. 1, ad 2 argumentum

La vita non sta al vivere come l'essenza sta all'essere, bensì come la corsa sta al correre. Nel quale confronto il primo termine significa l'operazione in astratto, mentre il secondo la indica in concreto. Per il fatto, quindi che vivere equivale ad essere, non ne segue che la vita sia l'essenza [o la sostanza].

[Per l'intelletto : intellegere = vita >> ^{concreto} vivere = ^{astratto} essere (esistenza) >> vita ≠ essenza
>>
 >> dunque > intellegere ≠ essenza]

- Talvolta però vita si usa in luogo di essenza, come quando S. Agostino afferma che «la memoria e l'intelligenza e la volontà sono una sola essenza, una sola vita». Non così però viene usata dal Filosofo quando dice che «l'azione dell'intelletto è vita».

I^a q. 54 a. 1, ad 3 argumentum

L'azione che passa in un soggetto estrinseco è realmente qualche cosa di intermedio tra l'agente e il soggetto che la subisce. Ma l'azione [intransitiva] che rimane nell'operante [=intellezione] non è qualche cosa di intermedio tra l'agente e l'oggetto in maniera reale, ma lo è soltanto secondo il [nostro] modo di esprimerci: in realtà essa è il risultato dell'unione tra oggetto [conosciuto] e soggetto [Intelletto]. Infatti, si ha l'intellezione, considerata come un effetto differente dal soggetto e dall'oggetto, solo perché l'oggetto diviene una cosa sola col soggetto conoscente.

[L'uomo con l'Intelletto >> Intellezione (intendere) >> Oggetto estrinseco
Per l'angelo, intelletto puro >> Intelletto + Oggetto conosciuto = Intellezione]

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'intellezione degli angeli sia il loro essere [=esistenza].

Essenza >> Esistenza >> Azione

I^a q. 54 a. 2, arg. 1

Infatti: «Vivere per i viventi è essere», come dice **Aristotele**. Ma intendere, egli aggiunge, è un vivere. Dunque l'intendere dell'angelo è il suo essere.

*[Vivere è essere
Intendere è vivere
Intendere è essere]*

I^a q. 54 a. 2, arg. 2

Le cause si corrispondono tra loro, come si corrispondono gli effetti. Ma la **forma**, che dà all'angelo di **essere**, è la stessa forma in virtù della quale egli **intende**, per lo meno [nell'intendere] se stesso. Quindi la sua **intellezione** si identifica con il suo **essere**.

I^a q. 54 a. 2. SED CONTRA:

L'**intendere** dell'angelo, come spiega **Dionigi**, è il di lui **moto**. Ora l'essere non è un moto. Dunque l'essere degli angeli non è la loro intelletione.

*[Intendere = moto
Essere ≠ moto
Essere ≠ intendere]*

I^a q. 54 a. 2. RESPONDEO:

Né l'operazione degli angeli, né quella di alcuna altra creatura, è il loro essere [=esistenza]. Ci sono infatti, come insegna Aristotele, due generi di azioni:

-1) Una è quella che passa su di un soggetto esterno, causando in esso una passione: p. es., bruciare e segare.

-2) L'altra è quella che non passa su un oggetto esterno, ma rimane nell'agente stesso: come **sentire, intendere e volere**; queste azioni infatti non influiscono in qualche cosa di estrinseco, ma si compiono totalmente nel soggetto operante.

-1) Ora, quanto alla prima è chiaro che l'azione non può identificarsi con l'essere: perché l'essere dell'operante rimane dentro di esso, mentre tale azione dal soggetto passa nell'opera.

- 2) La seconda poi:

+ **A)** ha di per se stessa un'infinità o assoluta [simpliciter], o relativa [secundum quid]. Infinità assoluta è quella dell'intendere, che ha per oggetto **il vero** [universale e assoluto], e quella del **volere**, che ha per oggetto **il bene** [universale e assoluto]: entrambi questi oggetti sono convertibili con l'ente; perciò l'intendere e il volere, considerati nella loro natura, **si estendono a tutte le cose**, e sia l'uno che l'altro sono specificati dall'oggetto.

+ **B)** Infinità relativa invece è quella del sentire, che dice ordine a **tutte le cose sensibili**, come la vista dice ordine a tutte quelle visibili. **Ora, l'essere di ogni creatura è determinato a un solo genere e a una sola specie**: e **soltanto l'essere di Dio è assolutamente infinito e abbraccia in sé tutte le cose**, come insegna **Dionigi**.

Dunque soltanto l'essere divino è la propria intelligenza e il proprio volere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 54 a. 2, ad 1 argumentum

Talvolta il termine **vivere** sta a indicare **l'essere stesso del vivente**; altre volte invece significa **un'operazione vitale**, quell'operazione cioè per cui si conosce che un essere è vivo. In questo senso **il Filosofo** afferma che **intendere è vivere**. Nel passo citato infatti egli distingue i vari gradi dei viventi secondo le diverse operazioni vitali.

[Vivere (=esistenza) è essere

Intendere è vivere (=operazione vitale)

Intendere ≠ essere]

I^a q. 54 a. 2, ad 2 argumentum

L'**essenza** dell'angelo è la **ragione di tutto il suo essere**, non lo è invece **di tutta la sua conoscenza**, perché l'angelo non è in grado di conoscere tutte le cose per mezzo della sua **essenza**. Perciò, l'essenza in forza della propria natura, in quanto è tale essenza, ha come corrispettivo l'essere dell'angelo. Invece dice ordine all'intelligenza dell'angelo in quanto si considera sotto un aspetto più universale, ossia in quanto vero o ente. È chiaro quindi che, pur trattandosi della stessa forma, questa non è principio dell'essere e dell'intendere sotto un medesimo aspetto. **Non ne segue perciò che nell'angelo l'essere e l'intendere siano la stessa cosa.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **la virtù o potenza conoscitiva dell'angelo** non sia altro che la di lui **essenza**.

I^a q. 54 a. 3, arg. 1

Infatti: I termini mente e intelletto significano la potenza intellettiva. Ora **Dionigi**, in molti passi delle sue opere, chiama gli angeli menti o intelletti. Dunque l'angelo è la propria potenza intellettiva.

I^a q. 54 a. 3, arg. 2

Se la **potenza intellettiva** dell'angelo è altra cosa che la di lui essenza, dovrà essere un **accidente: dicesi infatti accidente di una cosa ciò che si sovrappone all'essenza**. Ora, come fa osservare **Boezio**, «la forma semplice non può essere soggetto». Quindi l'angelo, contrariamente a quanto è stato detto sopra, non sarebbe una forma semplice.

I^a q. 54 a. 3, arg. 3

S. Agostino dice che **Dio ha fatto la natura angelica «vicina a sé», e la materia prima «vicina al nulla»**: è chiaro perciò che l'angelo, come più vicino a Dio, è più semplice della materia prima. Ora, la materia prima è la sua potenza. Dunque a maggior ragione **l'angelo deve essere la sua potenza intellettiva**.

[Materia prima = propria potenza (in riferimento però all'essere sostanziale)

*Essenza angelica = **potenza intellettiva** (essere sostanziale angelico)]*

analogia errata

I^a q. 54 a. 3. SED CONTRA:

Dionigi insegna che l'angelo «si divide in **sostanza [=essenza], virtù e operazione**». Dunque negli angeli la sostanza non si identifica con la virtù e con l'operazione.

I^a q. 54 a. 3. RESPONDEO:

Nell'angelo, come in ogni altra creatura, **la virtù o potenza operativa non si identifica con l'essenza**. Ed eccone la prova. La potenza è ordinata all'atto, bisogna perciò distinguere le diverse potenze secondo la diversità degli atti; appunto per tale ragione si dice che **l'atto corrisponde alla propria potenza**. Ora, si è già visto che in ogni creatura l'essenza non si identifica con l'essere, al quale viene ordinata come potenza al suo atto. Mentre **l'atto a cui è ordinata la potenza operativa è l'operazione**. E nell'angelo l'intellezione non s'identifica con l'essere, come pure non s'identifica con l'essere alcun'altra operazione; il che vale tanto per l'angelo che per qualsiasi altra creatura. Quindi l'essenza dell'angelo non è la di lui potenza intellettiva. Del resto **nessuna essenza di cose create è la potenza operativa delle medesime**.

*Potenza operativa = Virtù (≠ Essenza) >>
(facoltà intellettiva nell'angelo)
= **Accidente***

*Operazione (Atto)
corrisponde alla propria potenza*

Essenza (Potenza) >> Esistenza (Atto)

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 54 a. 3, ad 1 argumentum

L'**angelo** viene chiamato **intelletto e mente**, perché tutta la sua cognizione è di ordine intellettuale. La cognizione dell'anima, invece, è in parte intellettuale e in parte sensitiva.

I^a q. 54 a. 3, ad 2 argumentum

La forma semplice, che è atto puro, non può essere soggetta di alcun accidente: poiché il soggetto rispetto all'accidente è come una potenza rispetto al proprio atto. Orbene, [forma] di tale natura è soltanto Dio. E di questa forma parla Boezio nel passo citato.

- Invece la **forma semplice [=essenza]**, che non è il **proprio essere**, ma che ad esso corrisponde come **potenza ad atto**, **può essere soggetto di accidenti**, e soprattutto di quell'accidente che è proprio della specie: tale accidente infatti appartiene alla forma (- mentre gli accidenti individuali, quelli cioè che non si estendono a tutta la specie, derivano dalla materia, che è principio d'individuazione). **E l'angelo è appunto una forma semplice in questa maniera.**

I^a q. 54 a. 3, ad 3 argumentum

La **potenza della materia** dice ordine **all'essere sostanziale**: non così la **potenza operativa**, che è in correlazione con **l'essere accidentale**. Il confronto perciò non regge.

*[potenza della materia >> essere sostanziale
potenza operativa o virtù >> essere accidentale/operazione
essenza angelica >> essere sostanziale angelico, non è l'operazione]*

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nell'angelo vi siano **l'intelletto agente** e quello **possibile**.

I^a q. 54 a. 4, arg. 1

Infatti: **Dice il Filosofo**: «come in ogni natura, così nell'anima, c'è qualche cosa per cui può diventare tutti gli esseri, e c'è un'altra cosa per cui può far divenire ogni altro essere». **Ma l'angelo è una natura.** Dunque nell'angelo vi è l'intelletto agente e l'intelletto possibile.

I^a q. 54 a. 4, arg. 2

Ricevere è proprio dell'intelletto possibile, mentre illuminare è proprio dell'intelletto agente, come Aristotele dimostra. Ora, **l'angelo riceve l'illuminazione dell'angelo superiore e illumina l'inferiore.** Dunque in lui c'è l'intelletto agente e quello possibile.

I^a q. 50 a. 4. SED CONTRA:

Ci sono in noi l'intelletto agente e l'intelletto possibile a causa delle **immagini**, le quali, al dire di **Aristotele**, in rapporto all'**intelletto possibile** sono come i **colori** rispetto alla **vista**, e

in rapporto all'**intelletto agente** sono come i **colori** rispetto alla **luce**. Ma tutto questo non si riscontra nell'angelo. Dunque nell'angelo non ci sono l'intelletto agente e l'intelletto possibile.

*[immagini >> intelletto possibile = colori >> vista
immagini >> intelletto attivo = colori >> luce]*

I^a q. 54 a. 4. RESPONDEO:

La necessità di ammettere in noi un intelletto possibile è derivata dal fatto che **non sempre noi siamo intelligenti in atto ma solo in potenza**: ci deve essere quindi una **certa virtù**, la quale prima dell'intellezione sia **in potenza** rispetto alle cose intelligibili, e che viene **posta in atto**, relativamente ad esse, **quando ne acquista la scienza**, e ulteriormente **quando pensa ad esse**. Questa virtù è chiamata **intelletto possibile**.

- La necessità poi di ammettere un intelletto agente fu causata dal fatto che le essenze delle cose materiali, che formano l'oggetto della nostra intelligenza, fuori dell'anima non esistono come attualmente immateriali e intelligibili, ma [fuori dell'anima] sono intelligibili soltanto in potenza: ci vuole quindi una facoltà la quale renda intelligibili attualmente tali essenze. E questa nostra facoltà viene chiamata **intelletto agente**.

Ora, negli angeli manca questa doppia necessità. Gli angeli, infatti, né sono mai in potenza rispetto a quelle cose che naturalmente conoscono, né i loro propri oggetti intelligibili sono intelligibili in potenza, bensì in atto, poiché, come si vedrà in seguito, essi intendono in primo luogo e principalmente le cose immateriali. Perciò non può esserci in essi l'intelletto agente e quello possibile, se non in senso metaforico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 54 a. 4, ad 1 argumentum

Il Filosofo, come risulta dalle sue stesse parole, intende dire che vi sono quelle due cose in tutte le **nature soggette alla generazione**, ovvero al **divenire**. Ora, nell'angelo la scienza non viene generata, ma vi si trova naturalmente. Perciò non è necessario ammettere in essi l'intelletto agente e quello possibile.

I^a q. 54 a. 4, ad 2 argumentum

Il compito dell'intelletto agente non è quello di **illuminare** un altro essere intelligente, ma di illuminare degli oggetti che sono intelligibili in potenza, rendendoli attualmente intelligibili per mezzo dell'**astrazione**. Il compito poi dell'intelletto possibile è quello di essere in potenza a [conoscere] oggetti naturalmente conoscibili, rispetto ai quali viene finalmente attuato. Perciò l'illuminazione di un angelo da parte di un altro angelo non ha nulla a che vedere con l'intelletto agente. E non ha niente a che vedere con l'intelletto possibile il fatto che l'angelo talora viene illuminato sui misteri soprannaturali, che per un certo tempo era solo in potenza a conoscere. Se poi qualcuno vorrà chiamare tutto questo **intelletto agente e possibile**, avremo delle **espressioni metaforiche**: ma non dobbiamo far questioni di parole.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che negli angeli non vi sia soltanto la cognizione intellettuale,

I^a q. 54 a. 5, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice che negli angeli c'è «la vita che intende e che sente». Dunque vi sono in essi le potenze sensitive.

I^a q. 54 a. 5, arg. 2

S. Isidoro afferma che gli angeli apprendono molte cose per esperienza. Ora, l'esperienza, come insegna Aristotele, è il risultato di molti ricordi. Quindi gli angeli hanno la facoltà della memoria.

I^a q. 54 a. 5, arg. 3

Insegna **Dionigi** che nei demoni vi è «una fantasia proterva». Ora, la fantasia si riduce all'immaginativa. Dunque i demoni hanno la potenza immaginativa. E la ragione vale anche per gli angeli, essendo essi della stessa natura.

I^a q. 54 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio fa osservare che l'uomo «ha il sentire in comune con i bruti, e ha l'intendere in comune con gli angeli».

I^a q. 54 a. 5. RESPONDEO:

- Nella nostra anima ci sono alcune facoltà le cui operazioni si compiono per mezzo di **organi corporei**. Tali facoltà sono perfezioni di determinate parti del corpo: la vista, p. es., lo è dell'occhio, e l'udito dell'orecchio. Vi sono invece nella nostra anima certe altre facoltà, come la **volontà e l'intelligenza**, le cui operazioni non sono compiute per mezzo di organi corporei; e tali facoltà non sono perfezioni di nessuna parte del corpo. Ora, gli angeli, come si è visto, non sono uniti naturalmente a dei corpi. Perciò di tutte le facoltà dell'anima non possono avere che l'intelligenza e la volontà. E ciò corrisponde a quanto dice il Commentatore [*Averroè*], quando afferma che le sostanze separate constano di intelletto e di volontà.

- Del resto è anche conforme **all'ordine dell'universo** che la suprema creatura intellettuale sia totalmente intellettuale, e non in parte soltanto, come l'anima nostra.

- Ed è appunto per questo che gli angeli sono chiamati **Intelligenze e Menti**, come si è detto più sopra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Alle difficoltà si può rispondere in due modi:

- **Primo**, che gli autori citati parlano conforme all'opinione di coloro per i quali gli angeli e i demoni sarebbero uniti naturalmente a dei corpi. Della quale opinione **S. Agostino** si serve spesso nelle sue opere, per quanto non intenda farla sua. Infatti egli fa osservare che «non è necessario interessarsi troppo di questo argomento».

- **Secondo**, [possiamo rispondere] che siffatte espressioni ed altre consimili vanno intese nel senso di una **certa analogia**.

+ Infatti poiché i sensi colgono con un'apprensione certa il proprio oggetto sensibile, si usa dire che **sentiamo qualche cosa quando ne abbiamo un'apprensione intellettuale certa**. Di qui è nato il termine *sentenza*.

+ L'**esperienza** poi viene attribuita agli angeli non già in forza di un'analogia tra facoltà conoscitive, ma per un'analogia tra oggetti conosciuti. Noi infatti abbiamo l'esperienza delle cose quando, per mezzo dei sensi, le conosciamo nella loro singolarità [e concretezza]. Ora gli angeli, come vedremo, conoscono anch'essi i singolari, ma non per mezzo dei sensi.

+ Però si può ammettere la memoria negli angeli, nel senso in cui S. Agostino l'ammette nella mente; ma non si può ammettere in essi quella memoria che fa parte dell'anima sensitiva.

+ Lo stesso si dica della **fantasia proterva**, che viene attribuita ai demoni per il fatto che hanno un falso giudizio pratico sul vero bene. Sta il fatto che in noi l'inganno è causato propriamente dalla fantasia, la quale talora ci fa scambiare le immagini delle cose per le cose stesse, come è evidente nel sonno e nella pazzia.

Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio
Gli angeli - **Il mezzo** della loro conoscenza

*[Mezzo è per noi troppo spesso sinonimo di **strumento**. Esiste perciò il pericolo di materializzare troppo il mezzo conoscitivo, così da farne una specie di strumento meccanico, schermo o raffigurazione, per mettersi a contatto con l'oggetto. Mentre invece non si tratta di uno strumento da usare secondo l'arbitrio, ma di un mezzo connaturale e necessario, che è parte integrante del soggetto. Infatti, nella presente questione ci si domanda se gli angeli hanno bisogno di una qualche rappresentazione soggettiva, di una qualche immagine visiva, per esercitare la loro intelligenza sui vari oggetti, o se invece trovano tutto nella loro essenza. Si tratta appunto di sapere quale sia il mezzo di cui si servono nella loro cognizione]*

Prima parte - Questione 55

Proemio

Logicamente si deve ora trattare del mezzo della **cognizione angelica**.
A questo riguardo si pongono tre quesiti:

1. Se gli angeli conoscano ogni cosa mediante la propria sostanza, ovvero mediante alcune specie;
2. Ammesso che conoscano per mezzo di specie, se conoscano mediante specie connaturali oppure mediante specie derivate dalle cose;
3. Se gli angeli superiori conoscano mediante specie più universali rispetto agli angeli inferiori.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli angeli conoscano ogni cosa **mediante la propria sostanza** *[essenza]*.

I^a q. 55 a. 1, arg. 1

Infatti: **Dionigi** afferma che gli angeli "conoscono le cose della terra secondo la natura propria della mente". Ma la natura dell'angelo è la sua essenza. Dunque l'angelo conosce le cose mediante la propria essenza.

I^a q. 55 a. 1, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, "negli esseri immateriali l'intelletto e l'oggetto conosciuto sono una stessa cosa". Ora, l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente sono una stessa cosa in forza del mezzo con il quale si conosce. Dunque negli esseri immateriali, quali sono gli angeli, il mezzo di cognizione è la stessa **sostanza [essenza] del soggetto conoscente**.

*[Soggetto >>> Essenza <<< Oggetto conosciuto
Mezzo con cui si conosce]*

I^a q. 55 a. 1, arg. 3

Tutto ciò che viene a trovarsi in un altro soggetto, è in esso secondo il modo di essere proprio di quest'ultimo. Ma l'angelo ha una natura intellettuale. Dunque tutto ciò che viene a trovarsi in lui vi si trova come cosa intelligibile. Ora, nell'angelo si trovano tutte le cose: perché gli esseri inferiori si trovano in quelli superiori per essenza, mentre i superiori si trovano negli inferiori per partecipazione: per questo **Dionigi** insegna che "Dio aduna in ogni ente tutte le cose". Dunque l'angelo conosce tutte le cose nella sua sostanza.

I^a q. 55 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi nel passo citato afferma che gli angeli "sono illuminati dalle ragioni delle cose". Dunque conoscono mediante le ragioni [le forme] delle cose, e non mediante la propria sostanza.

I^a q. 55 a. 1. RESPONDEO:

Il mezzo che l'intelletto usa per conoscere sta all'intelletto come forma del medesimo; perché **la forma** *[il prodotto dell'intelletto attivo e passivo che nell'essere corruttibile non è perfetto e limita la sua conoscenza e la sua azione]* **è il mezzo** con il quale il soggetto operante agisce. Ora, affinché la potenza sia attuata perfettamente dalla forma, bisogna che la forma contenga in sé tutte quelle cose, cui la potenza si estende. Tanto è vero che negli esseri sottoposti a [quella imperfezione che è] la corruzione, la forma non attua perfettamente la potenza della materia, appunto perché la potenza della materia si estende a molte più cose di quelle contenute nella forma di questo o di quell'essere.

- Ora, la potenza intellettuale dell'angelo abbraccia la conoscenza di tutte le cose: poiché oggetto dell'intelletto è l'ente o il vero in generale. **L'essenza dell'angelo** invece **non** abbraccia in sé tutte le cose, essendo di un genere e di una specie determinata. Abbracciare quindi perfettamente e in modo assoluto in se stessa tutte le cose è proprietà esclusiva dell'essenza divina, che è infinita. Perciò **soltanto Dio** conosce tutte le cose mediante la propria essenza. **L'angelo invece non può conoscere ogni cosa mediante la propria essenza: ma è necessario che il suo intelletto, per intendere le cose, sia completato da un certo numero di specie.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 55 a. 1, ad 1 argumentum

Quando si dice che l'angelo conosce le cose **secondo la natura propria**, la parola *secondo* non si riferisce al **mezzo conoscitivo**, cioè all'immagine rappresentativa dell'oggetto; bensì alla **facoltà conoscitiva**, che deve appartenere all'angelo secondo la di lui natura.

I^a q. 55 a. 1, ad 2 argumentum

Il senso in atto, al dire di Aristotele, è l'oggetto sensibile in atto, non perché la stessa facoltà sensitiva sia diventata l'immagine sensitiva presente nel senso; ma perché dalle due cose ne risulta una sola, come dall'atto e dalla potenza. Parimente, l'intelletto in atto è l'oggetto conosciuto in atto, non perché la sostanza dell'intelletto sia l'immagine stessa di cui si serve per intendere; ma perché quell'immagine è divenuta forma di esso. Del resto **l'espressione aristotelica: "negli esseri immateriali l'intelletto e l'oggetto conosciuto sono una stessa cosa"**, equivale a quell'altra: **"l'intelletto in atto è l'oggetto intelligibile in atto"**. Infatti una cosa è attualmente intelligibile quando viene ad essere immateriale.

I^a q. 55 a. 1, ad 3 argumentum

Gli esseri che sono inferiori agli angeli, come quelli che sono ad essi superiori, si trovano in un certo senso nella sostanza dei medesimi, non però in una maniera perfetta, né secondo la propria ragione di essere (perché l'essenza dell'angelo, essendo limitata, in forza della propria ragione di essere, piuttosto si contrappone alle altre cose); ma secondo certi aspetti generici e comuni. Tutte le cose si trovano invece perfettamente e secondo la propria ragione di essere nell'essenza di Dio, che è la prima e universale virtù operativa da cui procede tutto ciò che si trova in qualsiasi realtà, sia che si tratti di elementi propri o di elementi comuni. **Dio** perciò mediante la sua essenza ha una **cognizione propria di tutte le cose**; non così l'angelo, il quale ne ricava soltanto una **cognizione generica**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli angeli conoscano mediante **specie derivate dalle cose**.

Essenza >> Esistenza >> Azione

I^a q. 55 a. 2, arg. 1

Infatti: Ogni cosa viene conosciuta per mezzo di una sua rappresentazione presente nel soggetto. Ma la rappresentazione di una cosa in un soggetto distinto può trovarsi in esso o come **esemplare**, se tale rappresentazione è **causa** delle cose [che conosce], o come **immagine**, se ne è **causata**. **È necessario quindi che la cognizione di un'intelligenza o sia causa delle cose conosciute, o sia da esse causata**. Ora, non la cognizione dell'angelo, ma la sola scienza divina può essere causa delle cose esistenti in natura. Dunque le specie, mediante le quali l'intelletto angelico conosce, devono derivare dalle cose.

I^a q. 55 a. 2, arg. 2

La luce intellettuale dell'angelo è più intensa che la luce dell'intelletto agente nella nostra anima. Ma la luce dell'intelletto agente è in grado di astrarre le specie intelligibili dai fantasmi. Dunque la luce dell'intelletto angelico può astrarre le specie direttamente dalle cose sensibili. Perciò non trova difficoltà l'affermazione che l'angelo intende per mezzo di specie derivate dalle cose.

I^a q. 55 a. 2, arg. 3

Le specie che si trovano nell'intelletto, se non sono derivate dalle cose sensibili, servono indifferentemente per le cose vicine e per quelle lontane. Se quindi l'angelo non intende mediante specie derivate dalle cose, la di lui cognizione si porterà indifferentemente tanto sulle cose vicine che su quelle lontane: perciò il suo moto locale diventerebbe inutile.

I^a q. 55 a. 2. SED CONTRA:

Dionigi afferma che "gli angeli non raccolgono la loro cognizione divina dalle cose divisibili, o da quelle sensibili".

I^a q. 55 a. 2. RESPONDEO:

Le specie mediante le quali gli angeli conoscono non derivano dalle cose, ma sono ad essi connaturali. Infatti, è necessario concepire la distinzione e l'ordine delle sostanze spirituali secondo l'ordine e la distinzione di quelle materiali. Ora, la potenza dei corpi più nobili è per natura totalmente e perfettamente attuata dalla forma; al contrario, la potenza della materia dei corpi inferiori non è perfettamente e totalmente attuata dalla forma: ma sotto l'influsso di alcune cause riceve ora questa ora quella forma.

- Allo stesso modo le sostanze intellettuali inferiori, ossia le anime umane, hanno una potenza intellettuale che per natura non è completa, ma viene completata man mano che le anime derivano le specie intelligibili dalle cose. Invece la potenza intellettuale delle sostanze spirituali superiori, cioè degli angeli, è per natura corredata di specie intelligibili, perché gli angeli hanno delle specie intelligibili congenite, mediante le quali conoscono tutte le cose che essi possono apprendere con le loro capacità naturali.

Tutto questo si può anche provare partendo dal modo stesso di essere di tali sostanze. Infatti, le sostanze spirituali inferiori, cioè le anime umane, hanno un essere affine al corpo, essendo esse forme dei corpi. Quindi, per il loro modo di essere, è giusto che derivino la loro perfezione [di ordine] intellettuale dai corpi e per mezzo dei corpi: diversamente esse sarebbero unite ai corpi senza uno scopo. Al contrario, le sostanze superiori, ossia gli angeli, sono totalmente svincolate dai corpi, poiché sussistono come esseri intellettuali indipendentemente dalla materia. Di conseguenza essi derivano la propria perfezione di ordine conoscitivo da una effusione [di luce] intellettuale, in virtù della quale ricevono da Dio, unitamente alla natura intellettuale, le specie delle cose conosciute.

- Perciò S. Agostino afferma che "tutte le altre cose che sono inferiori agli angeli vengono create in modo che prima diventino oggetto di cognizione della natura razionale, e poi abbiano un essere loro proprio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 55 a. 2, ad 1 argumentum

Nell'intelligenza degli angeli si trovano immagini rappresentative delle creature, ma queste non vengono causate dalle cose, bensì da Dio, che è causa di tutte le creature, e nel quale si trovano originariamente le rappresentazioni [eidetiche=visive] delle cose. Dice perciò S. Agostino: "come l'idea, conforme alla quale viene prodotta la creatura, si trova nel Verbo di Dio prima della creatura stessa nella sua esistenza, così la cognizione di tale idea da parte delle creature intellettuali, è anteriore alla produzione della creatura".

I^a q. 55 a. 2, ad 2 argumentum

Non si passa da un estremo all'altro se non attraverso lo spazio intermedio. Ora, il modo di essere, senza materia non però senza le condizioni materiali, che la forma presenta nella immaginazione, sta tra il modo di essere della forma esistente nella materia, e il modo di essere della forma, quando essa si trova nell'intelletto in seguito alla sua astrazione dalla materia e dalle condizioni materiali. L'intelletto angelico quindi, per quanto sia potente, non potrà mai dare l'essere intelligibile alle forme materiali se prima non avrà loro conferito il modo di essere che ha la forma nella immaginazione. Il che è impossibile, perché l'angelo, come si è detto, non ha l'immaginazione,

- Anche ammesso che l'angelo potesse astrarre le specie intelligibili dalle cose materiali, tuttavia non lo farebbe, perché non ne ha bisogno, avendo già le specie intelligibili connaturali.

[Forma nell'intelletto passivo -- forma nell'immaginazione -- forma nella materia]

I^a q. 55 a. 2, ad 3 argumentum

La cognizione angelica si porta indifferentemente tanto sulle cose vicine che su quelle distanti. Né per questo è inutile il suo moto locale: l'angelo infatti non si muove localmente per acquistare delle cognizioni, ma per compiere in un dato luogo qualche operazione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli angeli superiori, rispetto agli angeli inferiori, non conoscano mediante specie più universali.

I^a q. 55 a. 3, arg. 1

Infatti: Evidentemente l'universale è ciò che si astrae dai particolari. Ora, gli angeli non intendono mediante specie astratte dalle cose. Dunque non si può dire che le specie dell'intelletto angelico siano più o meno universali.

I^a q. 55 a. 3, arg. 2

Ciò che si conosce nelle sue note peculiari si conosce più perfettamente di quanto viene conosciuto in modo più universale, poiché il conoscere una cosa in modo universale [e generico] sta in qualche modo tra la potenza e l'atto. Se quindi gli angeli superiori conoscono mediante specie più universali rispetto agli angeli inferiori, ne seguirà che gli angeli superiori hanno una scienza più imperfetta rispetto a quella degli inferiori.

I^a q. 55 a. 3, arg. 3

Una stessa entità non può essere la ragione propria di più cose. Ora, se l'angelo superiore per mezzo di una sola idea universale conoscesse una pluralità di cose che dall'angelo inferiore vengono conosciute mediante molteplici idee speciali, ne seguirebbe che **l'angelo superiore deve servirsi di un'unica idea universale per conoscere più cose**. Quindi non potrà avere una cognizione propria di ogni singola cosa. Conclusione questa inammissibile.

I^a q. 55a. 3. SED CONTRA:

Dionigi insegna che **gli angeli superiori partecipano di una scienza più universale rispetto agli inferiori**. – Anche nel libro *De Causis* si legge che gli angeli superiori hanno delle idee più universali.

I^a q. 55 a. 3. RESPONDEO:

Si dice che nella realtà esistono degli esseri superiori, per il fatto che essi sono più vicini e più simili all'unico primo essere che a Dio. Ora, in Dio tutta la **pienezza della cognizione intellettuale** viene racchiusa in **un solo principio**, cioè nell'essenza divina, per mezzo della quale Dio conosce tutte le cose. Tale pienezza intellettuale si riscontra negli intelletti creati in modo meno perfetto e meno semplice. **È necessario** perciò che gli intelletti inferiori conoscano per mezzo di molte idee ciò che Dio conosce per mezzo di un solo principio: e conosceranno mediante un numero di idee tanto maggiore quanto più limitato sarà l'intelletto.

Di conseguenza, **quanto più un angelo è superiore, tanto meno numerose saranno le specie di cui deve servirsi per conoscere tutti gli oggetti intelligibili.** Perciò è necessario che le sue idee siano più universali, e cioè che ognuna di esse abbracci una più estesa pluralità di cose. - Di questo possiamo trovare un certo indizio nella nostra esperienza. **Ci** sono infatti alcuni che non riescono a capire una verità intellettuale, se non viene loro spiegata minutamente nelle sue applicazioni ai singoli casi: e ciò dipende dalla debilità del loro intelletto. Altri invece, perché dotati di un'intelligenza più acuta, da pochi principi sono in grado di comprendere molte cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 55 a. 3, ad 1 argumentum

Che l'universale sia astratto dai singolari è cosa puramente accidentale, dovuta al fatto che l'intelletto il quale lo conosce deriva la sua cognizione dalle cose. **Se** però **c'è un intelletto che non deriva la sua cognizione dalle cose, l'universale** da esso conosciuto non sarà astratto

dalle medesime, ma in una maniera o nell'altra preesisterà ad esse: o perché ne è la **causa**, come lo sono le ragioni universali delle cose esistenti nel Verbo di Dio; o almeno per una **precedenza di natura**, come lo sono le idee universali delle cose nell'intelletto angelico.

I^a q. 55 a. 3, ad 2 argumentum

Una cognizione può dirsi universale in due modi.

- **Primo, dal punto di vista della cosa conosciuta**, quando cioè [si vuole indicare che] si conosce soltanto la natura generica e universale della cosa. Così intesa la cognizione universale è **più imperfetta**: chi infatti conoscesse dell'uomo soltanto l'animalità, ne avrebbe una conoscenza imperfetta.
- **Secondo, dal punto di vista del mezzo conoscitivo**. In tal senso la cognizione più universale è **più perfetta**: infatti, l'intelligenza che, servendosi di un unico mezzo [conoscitivo] universale, conosce gli aspetti propri dei singolari, è più perfetta di quella che non è in grado di raggiungere così la medesima cognizione.

I^a q. 55 a. 3, ad 3 argumentum

Una stessa entità non può esprimere la natura propria e adeguata di molti esseri. Ma se si tratta di un'entità sovraeminente allora la stessa entità può prendersi come ragione propria ed esemplare di più cose. Così nell'uomo vi è una **prudenza universale** che si estende a tutti gli atti delle virtù; quindi essa può anche valere come ragione propria e prototipo di quella **particolare** prudenza che trovasi nel leone relativamente agli atti di magnanimità, e di quella che trovasi nella volpe rispetto agli atti propri della cautela, e così via. Parimente l'essenza divina a causa della sua sovraeminenza va considerata come ragione propria [e prototipo] delle singole cose; perché in essa vi è qualche cosa in forza della quale tutti i singoli esseri, nel ricevere la loro ragione propria, diventano simili a Dio, **Lo stesso si dica a proposito delle ragioni universali esistenti nella mente dell'angelo**, e cioè che tali ragioni, a causa della loro sovraeminenza, possono servire per conoscere una pluralità di cose con una cognizione [non generica ma] propria.

[Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio](#)
[Gli angeli - Gli oggetti immateriali da loro conosciuti](#)

Prima parte - Questione 56

Proemio

Veniamo ora a trattare della conoscenza degli angeli rispetto alle cose da essi conosciute.

- E in primo luogo della loro **cognizione rispetto alle cose immateriali;**
- in secondo luogo della loro cognizione delle cose corporee.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

- [1. Se l'angelo conosca se stesso;](#)
- [2. Se un angelo conosca l'altro;](#)
- [3. Se l'angelo conosca Dio con le sole capacità naturali.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'angelo non conosca se stesso.

I^a q. 56a. 1, arg. 1

Infatti: **Dionigi** afferma che gli angeli "ignorano le proprie virtù". Ora, se uno conosce una data sostanza, ne conosce anche la virtù. Dunque l'angelo non conosce la propria sostanza.

I^a q. 56 a. 1, arg. 2

L'angelo è una sostanza individuale: se così non fosse non potrebbe operare, perché soltanto le sostanze individuali sussistenti possono agire. Ma nessun essere individuale è intelligibile [nella sua singolarità]. E quindi non può divenire oggetto d'intellezione. Perciò l'angelo, che ha soltanto la cognizione intellettuale, non può conoscere se stesso.

I^a q. 56 a. 1, arg. 3

L'intelletto viene mosso da un oggetto intelligibile: poiché l'intendere indica una certa passività, come insegna **Aristotele**. Ora, niente può essere mosso o subire un'azione da se medesimo. Dunque l'angelo non può intendere se stesso.

I^a q. 56 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino fa osservare che l'angelo "per una illuminazione della verità, ha conosciuto se stesso nell'atto medesimo in cui venne formato".

I^a q. 56 a. 1. RESPONDEO:

Come sopra si disse, diverso è il modo di comportarsi dell'oggetto nell'azione [immanente] che rimane nel soggetto, e in quella [transitiva] che dal soggetto passa a un oggetto estrinseco.

Infatti nell'azione che termina a qualcosa di estrinseco l'oggetto, ossia la materia che subisce l'azione, è distinta dall'agente: come la cosa riscaldata è distinta dal fuoco, e l'edificio dal costruttore. Ma **nell'azione immanente**, perché l'atto si produca, è necessario che l'oggetto venga ad unirsi con l'agente: così, perché il senso attualmente senta, bisogna che il sensibile venga ad unirsi con esso. Perciò l'oggetto unito alla potenza si comporta, rispetto all'azione suddetta, come la forma che è principio operativo negli altri agenti. Come infatti il calore è nel fuoco il principio formale del riscaldamento, così l'immagine visiva è nell'occhio il principio formale dell'atto visivo.

*[fuoco=principio formale del riscaldamento in potenza
Immagine visiva=principio formale atto visivo in potenza
Oggetto=principio formale degli altri agenti in potenza]*

Si osservi però che talora l'immagine dell'oggetto si trova nella facoltà conoscitiva soltanto allo stato potenziale: e allora si ha una cognizione soltanto in potenza. Perché ci sia una cognizione attuale si richiede che la facoltà conoscitiva riceva l'atto della specie [intenzionale]. **Ma se sempre attualmente possiede tale specie, può conoscere per mezzo di essa, senza che si debba presupporre una mutazione o una recezione.** E chiaro quindi che la mozione da parte dell'oggetto non è essenziale alla conoscenza come tale, ma solo in quanto si tratta di una conoscenza potenziale.

[Tommaso coglie qui la profonda differenza che passa tra la cognizione potenziale, propria degli esseri composti di materia e forma, e la cognizione degli esseri che sono pura forma. Nel primo caso avremo necessariamente una conoscenza recettiva, nel secondo invece una conoscenza innata.]

Ma affinché una forma possa essere principio di operazione è indifferente che essa sia forma unita ad un soggetto, o che sia di per sé sussistente: difatti se il calore fosse di per sé sussistente non riscalderebbe meno che se fosse inerente [a un soggetto].

Per questo, se tra gli esseri intelligibili ve n'è **qualcuno che esista come forma intelligibile sussistente, deve necessariamente conoscere se stesso**. Ora, essendo l'angelo immateriale, è una forma sussistente, e quindi è attualmente intelligibile. Ne segue che egli conosce se stesso mediante la sua forma, che è la stessa sua sostanza.

[Troviamo qui non soltanto la chiara affermazione che gli angeli come tutti gli esseri immateriali, sono autocoscienti, ma si lascia chiaramente intendere che in tale atto conoscitivo non è necessaria una specie intenzionale distinta dalla sostanza dell'angelo. Si dice infatti che questi conosce se stesso mediante la sua forma. I Tomisti sono quasi concordi nel ritenere necessaria l'emissione di una specie espressa, altrimenti si verrebbe a concedere che la cognizione dell'angelo possa identificarsi con la di lui sostanza. Ma il Gaetano sostiene: "Quello che inganna molti è il fatto che considerano l'intelletto degli angeli e la sostanza del medesimo come due cose staccate e si domandano poi in che modo si uniscano. Invece in realtà l'intelletto promana dall'essenza attualmente intellegibile e maggiormente informato da quella che da qualsiasi altra specie intenzionale; e questo nell'ordine della conoscenza. Perciò chi in questo caso non vuole ingannarsi, non stia a distinguere tra oggetto conosciuto e soggetto conoscente come tale: ma si serva delle due cose come di una sola e basta.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 56 a. 1, ad 1 argumentum

La citazione è presa dalla versione antica, che viene così corretta nella nuova: "**inoltre essi**", cioè gli angeli, "**conoscono le proprie virtù**"; mentre nell'altra versione si leggeva: "e ancora essi ignorano le proprie virtù".

– Tuttavia si potrebbe anche giustificare l'antica versione in questo senso, che gli angeli **non conoscono perfettamente la propria virtù**, in quanto essa deriva dall'ordine della divina sapienza, che è incomprendibile agli angeli.

I^a q. 56 a. 1, ad 2 argumentum

Noi non possiamo intendere i singolari corporei non già a motivo della loro singolarità, bensì a causa della **materia**, che è il loro **principio di individuazione**. Se perciò esistono esseri individuali che sussistono indipendentemente dalla materia, come sono gli angeli, niente impedisce che essi siano attualmente intelligibili.

I^a q. 56 a. 1, ad 3 argumentum

Venir mosso ed essere **recettivo** conviene all'**intelletto** in quanto è **in potenza**. Quindi ciò non si verifica nell'intelletto angelico, soprattutto quanto all'intellezione di se medesimo. Inoltre, l'atto intellettivo non è della stessa natura dell'operazione propria delle cose materiali, la quale passa su un soggetto estrinseco.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che un angelo non conosca l'altro.

I^a q. 56 a. 2, arg. 1

Infatti: Afferma il **Filosofo** che se l'intelletto umano avesse in se stesso una **qualche natura di ordine sensibile**, tale natura già esistente all'interno impedirebbe la visione delle altre nature ad essa estranee: se, p. es., la pupilla fosse colorata di un certo colore, non potrebbe vedere ogni altro colore. Ora, come si comporta l'intelletto umano nella cognizione delle cose materiali, così si comporta l'intelletto angelico nella cognizione di quelle immateriali. E perciò evidente che l'intelletto angelico, per il fatto che ha in se stesso una natura di ordine intellettuale, non può conoscere le altre nature [dello stesso ordine].

I^a q. 56 a. 2, arg. 2

Nel libro *De Causis* si legge che "ogni intelligenza conosce ciò che le è superiore, in quanto è da esso causata; e ciò che le è inferiore, in quanto lo causa". Ma nessun angelo è causa dell'altro. Quindi un angelo non può conoscere l'altro.

I^a q. 56 a. 2, arg. 3

Un angelo non può conoscere l'altro per mezzo della propria essenza di angelo conoscente: ogni cognizione infatti avviene in forza di una somiglianza; e poiché l'essenza dell'angelo che conosce è simile all'essenza dell'angelo conosciuto solo quanto al genere, come si è visto, è chiaro che un angelo non potrebbe avere dell'altro una **cognizione** propria, ma soltanto **generica**.

– Così pure non si potrà dire che un angelo conosce l'altro per mezzo dell'essenza dell'angelo conosciuto: perché il mezzo che serve all'intelletto per intendere deve essere intrinseco all'intelletto stesso; e soltanto la Trinità può [così] penetrare nell'intimo della mente.

- E nemmeno si può dire che un angelo conosce l'altro per mezzo di una specie: quella specie infatti non si distinguerebbe dall'angelo conosciuto, essendo l'una e l'altra immateriali. È evidente perciò che in nessun modo un angelo può conoscere l'altro.

I^a q. 56 a. 2, arg. 4

Un angelo potrebbe giungere alla cognizione dell'altro servendosi di una **specie innata**: ma allora ne seguirebbe che se Dio in questo momento creasse un nuovo angelo, quest'ultimo non potrebbe essere conosciuto dagli angeli attualmente esistenti. Oppure dovrà servirsi di una specie derivata dalle cose: ma allora ne seguirà che gli angeli superiori non potranno conoscere quelli inferiori, perché nulla ricevono da essi. Dunque in nessun modo un angelo può conoscere l'altro.

I^a q. 56 a. 2. SED CONTRA:

Si afferma nel *De Causis* che "ogni intelligenza conosce le cose che non si corrompono".

I^a q. 56 a. 2. RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino**, le cose che si trovano nel Verbo da tutta l'eternità, scaturirono da lui in due modi: prima di tutto [furono comunicate] all'intelletto angelico; in secondo luogo vennero a sussistere nella propria natura. Furono comunicate all'intelletto angelico in quanto Dio impresso nella mente angelica le immagini di quanto egli produsse poi nella natura. Ora, nel Verbo di Dio, da tutta l'eternità, non ci furono soltanto le idee delle cose corporee, ma altresì quelle di tutte le creature spirituali. Il Verbo di Dio ha dunque impresso in ogni creatura spirituale le idee di tutto le cose, tanto materiali che spirituali. In ogni angelo però impresso l'idea [o ragione] della **propria specie**, tanto **secondo l'essere naturale** che **secondo quello intelligibile**; in modo cioè che l'angelo fosse in grado di sussistere come natura della propria specie, e, per mezzo di essa, di comprendere se stesso; mentre le **idee delle altre nature**, sia spirituali che materiali, gli furono impresso soltanto **secondo l'essere intelligibile**, affinché cioè per mezzo di queste idee impresso potesse conoscere tanto le creature corporee che quelle spirituali.

[Tommaso forza non poco il pensiero di Sant'Agostino nel fare di questa illuminazione del verbo una condizione di natura per le intelligenze angeliche; mentre per il grande vescovo di Ippona questa illuminazione era un dono di grazia, e non si distingueva dalla stessa visione beatifica.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 56 a. 2, ad 1 argumentum

Le **nature spirituali** degli angeli, come abbiamo già spiegato, si distinguono tra di loro per una certa **graduazione**. Perciò la [determinata] natura di un angelo non impedisce al suo intelletto di conoscere le nature degli altri angeli, perché tanto gli angeli superiori che gli inferiori hanno un'**affinità** con la di lui **natura**, ma se ne differenziano (soltanto) secondo vari gradi di perfezione.

I^a q. 56 a. 2, ad 2 argumentum

La relazione tra causa e causato non giova a far sì che un angelo conosca l'altro, se non in forza della somiglianza; in quanto cioè esiste una somiglianza tra causa e causato. Perciò, una volta ammessa una somiglianza tra gli angeli, anche togliendo la causalità, rimane che un angelo può conoscere l'altro.

I^a q. 56 a. 2, ad 3 argumentum

Un angelo conosce l'altro per mezzo di una **specie** esistente nel proprio intelletto. **Tale specie differisce dall'angelo che rappresenta** non come l'essere materiale da quello immateriale, ma **come l'essere [reale e] naturale differisce da quello intenzionale**. Infatti l'angelo è una forma che sussiste nel suo proprio essere naturale: non così la specie di un angelo che si trova nell'intelletto di un altro angelo, dove ha soltanto l'essere intelligibile. La forma del colore, p. es., ha nella parete il suo essere naturale, mentre nell'aria che la trasporta [ai sensi] ha soltanto l'essere intenzionale.

[Intenzionale: è la posizione che egli difende espressamente quando mostra che la nostra conoscenza ha carattere intenzionale, ossia ha sempre di mira gli oggetti e non è semplicemente specchio di se stessa. S. Tommaso critica vivacemente la concezione soggettivistica della conoscenza, per cui nel conoscere si sarebbe consapevoli solo delle proprie impressioni. A suo giudizio "una tale opinione risulta chiaramente falsa quanto meno per due motivi. Primo, perché l'oggetto della nostra intellesione si identifica con l'oggetto delle scienze. Se dunque noi conoscessimo soltanto le specie intenzionali presenti nell'anima nostra, ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le cose reali esistenti fuori dell'anima, ma soltanto le specie che si trovano in essa... Secondo, perché ne seguirebbe l'errore di quei filosofi antichi, i quali affermavano che "la verità è ciò che sembra a ognuno"; e così sarebbero vere anche le asserzioni contraddittorie"]

I^a q. 56 a. 2, ad 4 argumentum

Dio proporzionò ogni creatura all'universo che stabilì di creare. Perciò se Dio avesse stabilito di creare altri angeli o altre cose, **avrebbe pure impresso nelle menti angeliche le specie intelligibili corrispondenti**. Così, se un costruttore avesse voluto edificare una casa più grande avrebbe anche posto più ampie fondamenta. Quindi domandarsi se Dio possa aggiungere una specie intelligibile all'angelo, è come chiedersi se possa aggiungere una creatura all'universo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli angeli non possano conoscere Dio con le proprie forze naturali.

I^a q. 56 a. 3, arg. 1

Infatti: **Dionigi** afferma che Dio è posto, "per la sua perfezione incomprendibile, al disopra di tutte le menti celesti". E aggiunge: "poiché si eleva al disopra di ogni sostanza, non è raggiunto da alcuna cognizione".

I^a q. 56 a. 3, arg. 2

Dio dista infinitamente dall'intelletto dell'angelo. Ma le cose che distano infinitamente non si possono raggiungere. E perciò evidente che l'angelo, con le sue forze naturali, non può conoscere Dio.

I^a q. 56 a. 3, arg. 3

Scrive l'**Apostolo, 1Corinti, 3, 12**: "In questo momento noi vediamo attraverso uno specchio in enigma, allora vedremo faccia a faccia". È chiaro quindi che ci sono due maniere di conoscere Dio: l'una ce lo fa conoscere **nella sua essenza**, e corrisponde al così detto vedere faccia a faccia; l'altra ce lo mostra nello **specchio [delle creature]**. Ora l'angelo non poteva avere la prima cognizione con le sue forze naturali, come sopra si è dimostrato. D'altra parte la conoscenza attraverso lo specchio [delle creature] non si addice agli angeli: poiché essi,

come afferma Dionigi, non derivano la cognizione divina dalle cose sensibili. Dunque gli angeli non possono conoscere Dio per mezzo delle loro forze naturali.

I^a q. 56 a. 3. SED CONTRA:

Gli angeli hanno una cognizione più perfetta che gli uomini. Ora, gli uomini con le loro forze naturali possono conoscere Dio, conforme al detto dell'**Apostolo, Romani, 1, 19**: "quel che si può conoscere di Dio è in essi manifesto". Dunque a maggior ragione lo potranno gli angeli.

I^a q. 56 a. 3. RESPONDEO:

Gli angeli con le loro forze naturali possono avere **una certa conoscenza di Dio**.

Per comprendere ciò bisogna considerare che una cosa può essere conosciuta in tre modi:

- **Primo**, per il fatto che la sua essenza si trova nel soggetto conoscente, come la luce è nell'occhio nell'atto della visione: in questo modo, si disse, l'angelo conosce se stesso.

- **Secondo**, per il fatto che nella facoltà conoscitiva è presente un'immagine della cosa: in tal modo è veduta dall'occhio la pietra, in quanto si trova nell'occhio un'immagine di essa.

- **Terzo**, quando l'immagine della cosa conosciuta non viene presa immediatamente da questa, ma da un'altra cosa in cui essa si trova: come quando vediamo un uomo in uno specchio.

- **Al primo genere** di cognizione corrisponde la conoscenza di Dio ottenuta per mezzo della sua essenza. Ma nessuna creatura, come già si è visto, può avere una tale cognizione con le sue forze naturali.

- Corrisponde invece al terzo genere la conoscenza mediante la quale noi, nello stato di viatori, conosciamo Dio dalle vestigia e dalle immagini di lui impresse nelle creature, secondo il detto dell'**Apostolo, Romani, 1, 20**: "Le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili". Perciò si dice che vediamo Dio attraverso uno specchio.

- La cognizione, di cui si serve l'angelo per conoscere Dio con le sue forze naturali, è qualche cosa di mezzo tra queste due, e corrisponde a quella cognizione che ci fa vedere una cosa per mezzo della specie desunta dalla cosa stessa. Poiché, infatti, l'immagine di Dio è impressa nella natura dell'angelo proprio mediante l'essenza di quest'ultimo, **l'angelo conosce Dio in quanto egli stesso ne è un'immagine**. Non vede tuttavia l'essenza stessa di Dio: poiché nessuna immagine creata è in grado di rappresentare pienamente l'essenza divina. Quindi questa cognizione si avvicina piuttosto alla [nostra] conoscenza speculare: poiché **la stessa natura angelica è uno specchio che riflette una immagine di Dio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 56 a. 3, ad 1 argumentum

Dionigi, come si vede dalle sue parole, parla della **cognizione comprensiva**. In tale maniera Dio non può essere conosciuto da nessun intelletto creato.

I^a q. 56 a. 3, ad 2 argumentum

Dal fatto che l'intelletto e l'essenza dell'angelo distano infinitamente da Dio, ne segue che l'angelo non è in grado di **comprendere Dio**, e di vedere la di lui essenza mediante la propria natura.

Non ne segue però che non possa avere alcuna cognizione di Dio: poiché, come Dio dista infinitamente dall'angelo, così pure la cognizione che Dio ha di se stesso dista infinitamente dalla cognizione che di Dio può avere l'angelo.

I^a q. 56 a. 3, ad 3 argumentum

La conoscenza che l'angelo ha di Dio con le proprie forze naturali sta in mezzo tra le due [suddette] cognizioni: tuttavia, come si è spiegato, si avvicina di più alla seconda.

[Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio](#)
Gli angeli - Gli oggetti materiali da loro conosciuti

Prima parte - Questione 57

Proemio

Passiamo ora a trattare della conoscenza angelica rispetto agli esseri materiali.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

- [1. Se gli angeli conoscano la natura delle cose materiali;](#)
- [2. Se conoscano i singolari;](#)
- [3. Se conoscano il futuro;](#)
- [4. Se conoscano i segreti dei cuori;](#)
- [5. Se conoscano tutti i misteri della grazia.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli angeli non conoscano le cose materiali.

I^a q. 57 a. 1, arg. 1

Infatti: La cosa conosciuta è una perfezione del soggetto conoscente. Ora, le cose materiali non possono essere perfezioni di angeli, poiché sono al disotto di essi. Dunque gli angeli non conoscono le cose materiali.

I^a q. 57 a. 1, arg. 2 [?]

Come dice la **Glossa**, la visione intellettuale coglie le cose che sono presenti nell'anima nella loro propria essenza. Ora, le cose materiali, prese nella loro propria **essenza**, non possono trovarsi nell'anima dell'uomo e neppure nella mente dell'angelo. Quindi non possono essere oggetto della cognizione intellettuale: ma soltanto dell'immaginativa, per cui si percepiscono le immagini dei corpi, e della cognizione sensitiva, per cui si percepiscono i corpi stessi. Negli angeli però non esiste né l'**immaginativa**, né la conoscenza **sensitiva**, ma soltanto la conoscenza intellettuale. Perciò gli angeli non possono conoscere le cose materiali.

I^a q. 57 a. 1, arg. 3

Le cose materiali non sono **intelligibili in atto**, ma vengono conosciute mediante la percezione dei sensi e della fantasia; cose queste che non si trovano negli angeli. Dunque gli angeli non conoscono le cose materiali.

I^a q. 57 a. 1. SED CONTRA:

Una virtù superiore può fare tutto quello che può una inferiore. Ora, l'intelletto umano, che è naturalmente inferiore all'intelletto dell'angelo, può conoscere le cose materiali. Dunque, a maggior ragione, lo potrà l'intelletto angelico.

I^a q. 57 a. 1. RESPONDEO:

Nelle cose c'è un **ordine, cosicché gli enti superiori sono più perfetti di quelli inferiori**: e ciò che è contenuto in quelli inferiori in modo imperfetto, parziale e molteplice, si trova in quelli superiori in modo più eminente, e nella sua totalità e semplicità.

Perciò in Dio, come nel sommo vertice della realtà, preesistono in modo soprassostanziale tutte le cose, che vengono ad avere la stessa semplicità dell'essere divino, come insegna Dionigi. - Ora, fra tutte le creature gli angeli sono le più vicine a Dio: perciò, come osserva Dionigi, partecipano dalla divina bontà un maggior numero di perfezioni, e in modo più perfetto. Quindi tutte le cose materiali preesistono anch'esse negli angeli, in modo più semplice e immateriale che in se stesse, in modo però meno perfetto e meno semplice che in Dio.

Ma tutto quello che si trova in un soggetto, vi si trova secondo il modo proprio di essere del soggetto medesimo. Ora, gli **angeli** sono di loro natura **esseri intellettuali**. Perciò, come Dio conosce le cose materiali per mezzo della sua essenza, così **gli angeli conoscono tali cose in quanto le hanno presenti in se stessi per mezzo delle rispettive specie intelligibili**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 57 a. 1, ad 1 argumentum

La cosa conosciuta è una perfezione del soggetto conoscente, [solo] in forza della specie intelligibile con la quale si presenta all'intelletto. Per questo **sono perfezioni ed atti dell'intelletto angelico [non gli oggetti, ma] le specie intelligibili, che si trovano nella intelligenza dell'angelo**.

I^a q. 57 a. 1, ad 2 argumentum

Il **sens** non **percepisce** le essenze delle cose, ma **i soli accidenti esterni**. Così si dica della **immaginazione**, la quale conosce solo le immagini dei corpi. **Soltanto l'intelletto coglie le essenze delle cose**. Cosicché Aristotele insegna che oggetto dell'intelligenza è la *quiddità* delle cose [*il quod quid est*], intorno alla quale l'intelletto non si inganna, come non s'ingannano i sensi rispetto al sensibile proprio. Le essenze delle cose materiali si trovano quindi nell'intelletto umano e angelico, come gli oggetti d'intellezione si trovano nel soggetto conoscente, e non secondo il loro essere reale.

Vi sono però alcune realtà che sono presenti all'intelletto o all'anima secondo l'uno e l'altro modo di essere. Allora la visione intellettuale coglie tanto l'uno che l'altro.

I^a q. 57 a. 1, ad 3 argumentum

Se l'angelo derivasse la sua cognizione delle cose materiali dalle cose medesime, dovrebbe prima renderle attuali astraendole [dalla materia]. Ma egli non deriva questa cognizione dalle cose materiali, bensì dalle **specie attualmente intelligibili, che sono a lui connaturali**; come fa il nostro intelletto mediante le specie rese intelligibili dall'astrazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'angelo non conosca i singolari.

I^a q. 57 a. 2, arg. 1

Infatti: Il **Filosofo** insegna che "il senso coglie le cose singolari, la ragione (o intelletto) quelle universali". Ma negli angeli, come si è visto, non vi è altra facoltà conoscitiva che l'intelligenza. Dunque gli angeli non conoscono i singolari.

I^a q. 57 a. 2, arg. 2

Ogni cognizione avviene per un conformarsi del conoscente al conosciuto [che causa una somiglianza]. Ma non sembra che un angelo possa conformarsi a un singolare nella sua singolarità: poiché **l'angelo, come si è detto sopra, è immateriale, mentre il principio della singolarità è la materia**. Perciò l'angelo non può conoscere i singolari.

I^a q. 57 a. 2, arg. 3

Se l'angelo conoscesse i singolari li conoscerebbe o per mezzo di specie singolari, ovvero per mezzo di specie universali. Ma non [li conosce] per mezzo di specie singolari: perché allora dovrebbe avere infinite specie. Non per mezzo di specie universali: infatti **l'universale non è un principio sufficiente per la conoscenza del singolare in quanto singolare, poiché nell'universale i singolari sono conosciuti solo virtualmente**. Dunque l'angelo non conosce i singolari.

I^a q. 57 a. 2. SED CONTRA:

Nessuno può avere in custodia ciò che non conosce. Ora, gli angeli hanno in custodia gli uomini singoli, conforme al detto dei **Salmi, 9,11**: "Agli angeli suoi ha dato ordini per te". Dunque gli angeli conoscono i singolari.

I^a q. 57 a. 2. RESPONDEO:

Alcuni [*Forse i filosofi ebrei: Isacco e Maimonide*] hanno negato agli angeli qualsiasi cognizione dei singolari.

- Ora, ciò, in primo luogo, è contrario alla **fede cattolica**, secondo la quale le cose di questo mondo sono governate per mezzo di angeli, come dice **l'Apostolo, Ebrei, 1, 14**: "Sono tutti spiriti addetti a ministrare". Ma se non avessero alcuna cognizione dei singolari, non potrebbero prendersi alcuna cura di tutto ciò che si svolge in questo mondo, poiché tutte le azioni appartengono ai singolari. E ciò è in contrasto con quanto insegna la Scrittura, **Siracide, 5, 5**: "non dire dinanzi all'angelo: non c'è provvidenza"

- In secondo luogo, tale concezione contrasta pure con gli **insegnamenti della filosofia**, la quale stabilisce che gli angeli muovono le sfere celesti, e che le muovono con atti di intelligenza e di volontà.

Perciò altri [*Avicenna*] dissero che l'angelo conosce bensì i singolari, ma solo per mezzo delle cause universali da cui dipendono tutti gli effetti particolari: a quel modo che l'astronomo dalla disposizione dei moti celesti prevede un'eclissi futura.

- Ma anche questa tesi non sfugge agli inconvenienti anzidetti: poiché conoscere il singolare nelle sue cause universali non significa conoscerlo come singolare, ossia nelle circostanze concrete [*hic et nunc*]. Infatti l'astronomo il quale dal calcolo dei moti celesti prevede l'eclissi futura, la conosce in modo universale, ma non la conosce nelle sue circostanze di tempo e di luogo [?] se non quando la percepisce con i sensi. Ora il governo, la provvidenza e il moto hanno per oggetto i singolari nelle loro circostanze di tempo e di luogo.

[Seguendo l'esempio dell'astronomo, è chiaro che colui il quale sa ben computare i movimenti degli astri, non soltanto conosce che ci sarà un'eclissi, ma ne conosce anche il momento, cioè che verrà a tale ora, in tale minuto e in tale luogo; in breve, conosce il momento e le circostanze.]

Si deve perciò procedere diversamente, e dire che, come l'uomo conosce ogni genere di cose con le sue varie facoltà conoscitive, cioè quelle universali e immateriali con l'intelletto, e quelle singolari e corporee con i sensi, così l'angelo con la sola facoltà intellettiva conosce tanto le une che le altre. L'ordine delle cose vuole infatti che quanto più un essere è superiore, tanto abbia una virtù più semplice capace di estendersi a un maggior numero di cose. Lo dimostra il fatto che nell'uomo il senso comune, che è superiore al senso proprio, sebbene sia un'unica potenza, conosce tutte le cose che sono apprese dai cinque sensi esterni, e conosce in più altri aspetti che non sono percepiti da nessun senso esterno, p. es., la differenza del bianco dal dolce. La stessa cosa si verifica in altri campi. Essendo quindi l'angelo superiore all'uomo, sarebbe poco ragionevole affermare che l'angelo non è in grado di conoscere con la sua unica facoltà conoscitiva che è l'intelletto, quanto l'uomo conosce

con una qualsiasi delle sue potenze. Tanto è vero che Aristotele reputa inammissibile che Dio possa ignorare una lite che noi conosciamo.

Possiamo farci un'idea del modo con cui l'intelletto dell'angelo conosce i singolari, ricordando che le cose derivano da Dio non soltanto per sussistere nella loro propria natura, ma anche per inserirsi nella cognizione angelica. Ora, è evidente che da Dio non deriva soltanto ciò che appartiene alla natura universale, ma altresì tutto ciò che è principio di individuazione. Dio infatti è causa di tutta la sostanza di una cosa, tanto della materia che della forma. Perciò, come Dio con la sua essenza, principio di tutte le cose, è causa esemplare di tutti gli esseri, e per mezzo di essa conosce tutte le cose non solo nella loro essenza universale, ma anche nella loro singolarità; così gli angeli, per mezzo delle specie infuse in essi da Dio, conoscono le cose, non solo quanto alla loro natura universale, ma anche nella loro singolarità; in quanto [talí specie] sono immagini molteplici di quella essenza unica e semplice.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 57 a. 2, ad 1 argumentum

Il Filosofo parla del nostro intelletto, il quale non conosce le cose che per astrazione; e ciò che viene astratto è universale appunto in forza dell'astrazione dalle condizioni della materia. Ora, tale maniera di conoscere non si addice agli angeli, come si è già dimostrato: quindi il paragone non regge.

I^a q. 57 a. 2, ad 2 argumentum

Gli angeli nella loro natura hanno una certa somiglianza con le cose materiali, ma non nel senso di una somiglianza di genere, di specie o di accidenti; bensì nel modo che una realtà di ordine superiore può essere conforme a una di ordine inferiore, come il sole al fuoco. In questo senso si trova in Dio [stesso] una somiglianza con tutte le cose, e quanto alla forma e quanto alla materia, poiché in lui, come nella sua causa, preesiste tutto quello che si trova nelle cose. Per la stessa ragione le specie dell'intelletto angelico, che sono delle somiglianze derivate dall'essenza divina, sono somiglianze delle cose non solo quanto alla forma, ma altresì quanto alla materia.

I^a q. 57 a. 2, ad 3 argumentum

Gli angeli conoscono i singolari per mezzo di forme universali, le quali tuttavia rispecchiano le cose sia quanto ai loro principii universali, sia quanto ai principii individuanti. Come poi sia possibile conoscere molte cose con un'unica specie, si è già visto più sopra [q.55, a.3, ad 3].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli angeli conoscano le cose future.

I^a q. 57 a. 3, arg. 1

Infatti: Gli angeli hanno una conoscenza più perfetta degli uomini. Ma ci sono degli uomini che conoscono molte cose future. Dunque a più forte ragione gli angeli.

I^a q. 57 a. 3, arg. 2

Il presente e il futuro sono differenze del tempo. Ma l'intelletto dell'angelo è al di là del tempo: "l'intelligenza", infatti, come si legge nel *De Causis*, "si commisura all'eternità", cioè all'eterno. Quindi rispetto all'intelletto angelico non differiscono il passato e il futuro, e l'angelo conosce indifferentemente sia l'uno che l'altro.

I^a q. 57 a. 3, arg. 3

L'angelo non conosce per mezzo di specie derivate dalle cose, ma piuttosto mediante specie innate universali. Ora, le specie universali riguardano allo stesso modo tanto il presente che il passato e il futuro. E chiaro quindi che gli angeli conoscono allo stesso modo il passato, il presente e il futuro.

I^a q. 57 a. 3, arg. 4

Una cosa si dice **distante** sia per il **tempo** che per il **luogo**. Ora, gli angeli conoscono le cose localmente distanti. Dunque conoscono anche le cose che sono distanti nel tempo futuro.

I^a q. 57 a. 3. SED CONTRA:

Ciò che costituisce una prerogativa della divinità non può convenire agli angeli. Ora, conoscere le cose future è una caratteristica propria della divinità, secondo il detto di *Isaia*, **41, 23**: "Annunziate le cose che verranno in futuro, e conosceremo che siete dèi". Dunque gli angeli non conoscono le cose future.

I^a q. 57 a. 3. RESPONDEO:

Si può conoscere il futuro in due modi:

- **Primo, nella sua causa.**

+ Si possono perciò conoscere con certezza tutte le cose future che derivano **necessariamente** dalle loro cause; p. es., che domani il sole sorgerà.

+ Le cose invece che provengono dalle loro cause [solo] nella maggior parte dei casi, non sono conosciute con certezza, ma soltanto in modo **congetturale**; come il medico quando prevede la salute dell'infermo. Tale modo di conoscere le cose future l'hanno anche gli angeli, e tanto più perfettamente di noi, quanto più essi conoscono le cause delle cose in modo più universale e perfetto; come i medici, che conoscono i sintomi con maggiore perspicacia, sanno meglio prognosticare lo stato futuro della malattia.

+ Rimangono invece del tutto ignote le cose che procedono dalle cause soltanto **di rado**, come avviene per le cose casuali e fortuite.

Secondo, si possono conoscere le cose future in se stesse.

+ **Tale cognizione del futuro compete soltanto a Dio**, [q.14, a.13] il quale conosce non solo le cose che accadono necessariamente o nella maggior parte dei casi, ma altresì le cose casuali e fortuite: poiché Dio vede tutte le cose nella sua eternità, la quale è sempre presente, nella sua semplicità, a tutto il tempo e lo contiene. Perciò un solo sguardo di Dio, come si è visto sopra, trattando della scienza divina, si porta su tutte le cose che si svolgono nel tempo come su cose presenti.

+ **L'intelletto angelico** invece, come ogni altro intelletto creato, non ha l'eternità divina. Quindi il futuro, direttamente come è in se stesso, non può essere conosciuto da nessun intelletto creato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 57 a. 3, ad 1 argumentum

Gli uomini non conoscono le cose future se non nelle loro cause, o per divina **rivelazione**. In tal senso gli angeli conoscono le cose future in modo assai più perfetto.

I^a q. 57 a. 3, ad 2 argumentum

Sebbene l'intelletto angelico sia al di sopra del tempo che è la misura dei moti corporei, tuttavia nell'intelletto angelico c'è il tempo che è dato dalla successione degli atti del pensiero: in tal senso **S. Agostino** dice che "**Dio muove la creatura spirituale attraverso il tempo**". Perciò, essendovi una successione nell'intelletto dell'angelo, non tutto ciò che si svolge nel tempo è a lui presente.

I^a q. 57 a. 3, ad 3 argumentum

Sebbene le specie esistenti nell'intelletto angelico, considerate in se stesse, riguardino ugualmente tanto le cose presenti, che le passate e le future; tuttavia le cose stesse, presenti, passate e future, non si riferiscono nello stesso modo alle specie. Poiché le cose presenti hanno una natura in forza della quale possono somigliare alle specie esistenti nella mente dell'angelo: e quindi possono essere conosciute [nella loro realtà] per mezzo di esse. **Le cose future invece non hanno ancora una natura per potere somigliare con essa alle specie**: e pertanto non possono essere conosciute per mezzo delle specie. [?]

[Questa però è la prospettiva temporale della natura, non la prospettiva angelica]

I^a q. 57 a. 3, ad 4 argumentum

Le cose localmente distanti già esistono nella realtà, e partecipano qualche specie, di cui esiste una somiglianza nell'angelo il che non si verifica invece per le cose future, come si è spiegato. Perciò il confronto non regge.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli angeli conoscano i segreti del cuore.

I^a q. 57 a. 4, arg. 1

Infatti: S. Gregorio nel commentare le parole di **Giobbe, 28, 17**: "Non si paragona ad essa [alla sapienza] l'oro e il vetro", scrive: "Non sarà uguale ad essa né l'oro né il cristallo; poiché allora", cioè **nella felicità dei risorti**, "uno sarà tanto conoscibile per gli altri quanto lo è per se medesimo, e mentre di ciascheduno si considererà l'intelletto, se ne penetrerà al tempo stesso la coscienza". Ma i risorti, secondo il detto evangelico, **Matteo, 22, 30** saranno simili agli angeli. Quindi un angelo può vedere ciò che è contenuto nella coscienza dell'altro.

I^a q. 57 a. 4, arg. 2

Le figure per i corpi rappresentano quello che sono le specie per l'intelligenza. Ora, quando si vede un corpo se ne vede pure la figura. Quindi **se si vede la sostanza intellettuale, si deve vedere anche la specie intelligibile che si trova in essa**. Ora, poiché un angelo vede gli altri angeli ed anche le anime, è chiaro che può vedere i pensieri tanto degli uni che delle altre.

I^a q. 57 a. 4, arg. 3

Tutto ciò che si trova nel nostro intelletto è molto più simile all'angelo di quello che si trova nella fantasia: poiché tutto quello che si trova nell'intelletto è attualmente intelligibile, mentre ciò che si trova nella fantasia è intelligibile solo in potenza. Ma **ciò che si trova nella fantasia può essere conosciuto dall'angelo, come le cose corporee: la fantasia infatti è una facoltà del [nostro] corpo**. Dunque l'angelo può conoscere i pensieri della mente.

I^a q. 57 a. 4. SED CONTRA:

Quello che è proprio di Dio non può convenire agli angeli. Ora, è proprio di Dio conoscere i segreti del cuore, conforme al detto di **Geremia, 17, 9, 10**: "Pravo è il cuore dell'uomo e imperscrutabile, chi lo conoscerà? Io, il Signore, che scruto i cuori". Dunque gli angeli non conoscono i segreti del cuore.

I^a q. 57 a. 4. RESPONDEO:

Il segreto del cuore si può conoscere in due modi:

- **Primo, nei suoi effetti**. In tal modo esso può essere conosciuto non solo dall'angelo, ma anche dall'uomo: e questa cognizione sarà tanto più acuta, quanto tali effetti sono più occulti. Talora infatti si conosce il pensiero non solo da un atto esteriore, ma anche da un semplice cambiamento del volto; i medici poi possono conoscere dal polso certe affezioni dell'animo. E molto più gli angeli, nonché i demoni, avendo essi una percezione più acuta delle occulte perturbazioni dei corpi. Per questo S. Agostino fa osservare che [i demoni] "talora con tutta facilità percepiscono le disposizioni degli uomini, non solo quelle espresse con le parole, ma anche quelle che, essendo concepite solo col pensiero, l'animo esprime nel corpo con qualche segno". Tuttavia nel libro delle *Ritrattazioni* aggiunge che non si può affermare in che modo ciò avvenga.

- **Secondo**, si possono conoscere i **pensieri**, in quanto questi si trovano nell'**intelletto**, e gli **affetti** come si trovano nella **volontà**. **In questa maniera solo Dio può conoscere i pensieri del cuore e gli affetti della volontà**. E questo perché la volontà razionale è soggetta soltanto a Dio, ed egli solo può operare in essa, poiché ne è l'oggetto principale quale ultimo fine, come si vedrà meglio in seguito.

Perciò tutto quello che si trova nella volontà, o che dipende esclusivamente da questa, è noto soltanto a Dio. Ora, è evidente che pensare in maniera attuale a una data cosa dipende dalla sola volontà: **poiché quando uno ha l'abito della scienza, o possiede delle specie intelligibili, se ne serve quando vuole**. Perciò l'**Apostolo, 1Corinti, 2, 11** insegna: "**nessuno conosce le cose dell'uomo, fuorché lo spirito dell'uomo che è in lui**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 57 a. 4, ad 1 argumentum

Due cose impediscono ad un uomo di conoscere il pensiero di un altro: **la materialità del corpo e la volontà** che cela i propri segreti. Il primo ostacolo, che non esiste per gli angeli, sarà tolto con la resurrezione. Il secondo, invece, rimarrà anche dopo la resurrezione, e già attualmente si trova negli angeli. Tuttavia lo **splendore del corpo** rappresenterà allora la **perfezione dell'anima**, per quanto concerne la quantità della grazia e della gloria. **E in tal senso uno potrà vedere la mente dell'altro**.

I^a q. 57 a. 4, ad 2 argumentum

Sebbene un angelo possa scorgere le specie intelligibili di un altro, in quanto le specie intelligibili sono proporzionate per la loro maggiore o minore universalità alla nobiltà delle singole sostanze; **non ne segue tuttavia che egli conosca come l'altro si serve delle sue specie nel suo pensiero attuale**.

I^a q. 57 a. 4, ad 3 argumentum

L'appetito dell'animale bruto non è padrone del suo atto, ma segue l'impulso di una causa estrinseca corporea o spirituale. Perciò, conoscendo gli angeli le cose corporee e le loro disposizioni, possono conoscere per mezzo di queste ciò che si trova e nell'appetito e nella fantasia dei bruti, oppure nelle analoghe facoltà degli uomini, quando il loro appetito sensitivo compie un atto in seguito a un impulso fisico, come avviene sempre nei bruti. Non ne segue tuttavia che gli angeli conoscano il moto dell'appetito sensitivo e l'attività della fantasia umana, anche quando queste facoltà sono mosse dalla volontà e dalla ragione: poiché anche la parte inferiore dell'anima partecipa in qualche modo della ragione stessa, come, per dirla con Aristotele, colui che ubbidisce partecipa della perfezione di colui che comanda. - Del resto **dal fatto che un angelo conosce ciò che si trova nell'appetito sensitivo e nella fantasia dell'uomo, non ne viene che possa anche conoscere ciò che si trova nel pensiero o nella volontà: perché sia l'intelletto che la volontà non sono subordinati all'appetito sensitivo e alla fantasia**, ma piuttosto si possono servire in maniere diverse di queste facoltà.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che gli angeli conoscano i **misteri della grazia**.

I^a q. 57 a. 5, arg. 1

Infatti: Più alto tra tutti i misteri è il mistero della **incarnazione di Cristo**. Ora, gli angeli conobbero tale mistero fin da principio: poiché, come si esprime **S. Agostino**, "questo mistero rimase nascosto in Dio per tutti i secoli, in modo però che i principati e le potestà celesti ne ebbero notizia". E l'**Apostolo, 1Timoteo, 3, 16** afferma che "apparve agli angeli il grande mistero della pietà". Dunque gli angeli conoscono i misteri della grazia.

I^a q. 57 a. 5, arg. 2

I disegni di tutti i misteri della grazia sono contenuti nella **sapienza divina**. Ma gli angeli vedono la stessa sapienza di Dio, che è la di lui essenza. Dunque essi conoscono i misteri della grazia.

I^a q. 57 a. 5, arg. 3

I profeti, come Dionigi insegna, sono istruiti dagli angeli. Ora, i profeti conobbero i misteri della grazia; si legge infatti nella Scrittura, **Amos, 3, 7**: "Il Signore non opera cosa alcuna senza che ne riveli il segreto ai suoi servi, i profeti". Dunque gli angeli conoscono i misteri della grazia.

I^a q. 57 a. 5. SED CONTRA:

Nessuno impara quello che già conosce. Ma gli angeli, anche i supremi, scrutano e apprendono i misteri della grazia; infatti **Dionigi** afferma che la Scrittura "parla di alcune nature celesti le quali pongono una questione a Gesù, ed apprendono la scienza delle sue operazioni su di noi, e Gesù insegna loro senza alcun intermediario". E lo dimostra mediante quel passo di **Isaia, 63, 1**, dove agli angeli che chiedono: "Chi è questi che viene da Edom?", Gesù risponde: "Sono io che parlo giustizia". Dunque gli angeli non conoscono i misteri della grazia.

I^a q. 57 a. 5. RESPONDEO:

Negli angeli c'è una **doppia cognizione**. Una cognizione naturale che permette loro di conoscere le cose sia per mezzo della **propria essenza**, sia per mezzo di **specie innate**. **Con tale cognizione gli angeli non sono in grado di conoscere i misteri della grazia**. Questi misteri infatti dipendono dalla sola volontà di Dio: ora, se un angelo non può conoscere i pensieri di un altro angelo, perché dipendono dalla volontà di quest'ultimo, molto meno potrà conoscere quanto dipende dalla sola volontà di Dio. - In tal senso ragiona l'**Apostolo, 1Corinti, 2, 11**: "Nessuno conosce le cose dell'uomo, fuorché lo spirito dell'uomo che è in lui. Così pure nessuno conosce le cose di Dio, fuorché lo Spirito di Dio".

C'è però un'altra cognizione negli angeli: quella che li rende **beati**, e per mezzo della quale **contemplano il Verbo e le cose nel Verbo**. In questa visione essi conoscono i misteri della grazia; non tutti però, e non tutti ugualmente, ma nella misura in cui Dio vuole rivelarli ad essi, conforme al detto dell'**Apostolo, Ebrei, 1, 14**: "A noi Dio ha rivelato [i misteri] per mezzo del suo Spirito". Questo tuttavia avviene in modo che gli angeli superiori, penetrando maggiormente la divina sapienza, nella visione di Dio conoscono un maggior numero di misteri e quelli più alti, che poi [a loro volta] manifestano agli angeli inferiori illuminandoli. E anche tra questi misteri alcuni li hanno conosciuti fin dal principio della loro creazione: su altri invece furono iniziati in seguito secondo le esigenze della loro missione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 57 a. 5, ad 1 argumentum

Il mistero della **incarnazione di Cristo** si può considerare in due maniere:

- **Primo, in generale**: e in tal senso fu rivelato a tutti gli angeli al cominciare della loro beatitudine. La ragione si è che questo mistero è l'oggetto fondamentale a cui sono ordinati tutti gli uffici degli angeli; dice infatti l'**Apostolo, Ebrei, 1, 14**: "sono tutti spiriti addetti a ministrare, inviati a vantaggio di quelli che acquistano l'eredità della salvezza".

E ciò avviene per mezzo dell'incarnazione. Era quindi necessario che gli angeli fin da principio avessero una **cognizione generica** di questo mistero. –

- **Secondo**, Possiamo poi considerare in una seconda maniera il mistero della incarnazione, cioè quanto **alle sue precise circostanze**. E in tal modo non tutti gli angeli furono ammaestrati su ogni particolare fin da principio: anzi, persino alcuni tra gli angeli superiori ne vennero a conoscenza soltanto in seguito, come appare evidente dal testo riportato di Dionigi.

I^a q. 57 a. 5, ad 2 argumentum

Sebbene gli angeli beati contemplino la divina sapienza, tuttavia non la comprendono. Non ne segue perciò che essi debbano conoscere tutto ciò che in essa è racchiuso.

I^a q. 57 a. 5, ad 3 argumentum

Tutto ciò che conobbero i profeti intorno ai misteri della grazia per mezzo di rivelazioni, fu pure rivelato, e in modo più perfetto, agli angeli. E sebbene Dio abbia rivelato ai profeti in modo generico quello che avrebbe fatto per la salute del genere umano; pur tuttavia gli Apostoli conobbero certi aspetti del mistero che rimasero ignoti ai profeti; conforme a ciò che dice S. **Paolo, Efesini, 3, 4, 5**: "Potete, leggendo, capire l'intelligenza che io ho nel mistero di Cristo; il quale nelle altre età non fu conosciuto, così come ora è stato rivelato ai santi Apostoli di lui". E tra gli stessi profeti quelli posteriori conobbero ciò che era ignoto ai loro predecessori; secondo l'espressione dei **Salmi, 118, 100**: "Ho compreso io più dei vecchi". Anche S. **Gregorio** afferma che "nel succedersi dei tempi si accrebbe il progresso della cognizione divina".

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >> Gli angeli >
Il loro modo di conoscere

Prima parte, Questione 58

Proemio

Dopo quanto si è detto, tratteremo ora del modo di conoscere degli angeli.
Sull'argomento si pongono sette quesiti:

1. Se l'intelletto dell'angelo si trovi successivamente in potenza e in atto;
2. Se l'angelo possa intendere simultaneamente molte cose;
3. Se l'angelo intenda servendosi del raziocinio;
4. Se l'angelo intenda formulando proposizioni affermative e negative;
5. Se nell'intelletto dell'angelo si possa insinuare la falsità;
6. Se la cognizione dell'angelo si possa chiamare mattutina e vespertina;
7. Se la cognizione mattutina e quella vespertina siano diverse o siano la stessa cognizione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'intelletto angelico talora sia **in potenza**.

I^a q. 58 a. 1, arg. 1

Infatti: Come dice **Aristotele**, "il moto è l'atto di un ente che è in potenza". Ma **le menti angeliche**, secondo l'espressione di **Dionigi**, **si muovono conoscendo**. Dunque le menti angeliche talora sono in potenza.

I^a q. 58 a. 1, arg. 2

Il desiderio ha per oggetto una cosa che non si possiede, ma che è possibile raggiungere; perciò chiunque desidera di intendere una cosa è in potenza rispetto a tale cognizione. Ora, così **S. 1Pietro, 1, 12**, si esprime: "**Colui che gli angeli desiderano guardare**". Dunque l'intelletto dell'angelo talora è in potenza.

I^a q. 58 a. 1, arg. 3

Nel libro **De Causis** si dice che **l'intelligenza intende "secondo il moto della sua sostanza"**. Ma la sostanza dell'angelo ha in sé **qualche cosa di potenziale**. Dunque talora ha una cognizione potenziale.

I^a q. 58 a. 1. SED CONTRA:

Dice S. Agostino che gli angeli "dal momento che furono creati godono della stessa eternità del Verbo, per mezzo di una santa e pia contemplazione". **Ora, l'intelletto che contempla è in atto**, non già in potenza. Dunque l'intelletto dell'angelo non è in potenza.

I^a q. 58 a. 1. RESPONDEO:

Come fa osservare il Filosofo, l'intelletto può essere in potenza in due maniere:

- **Primo**, "avanti di apprendere o di scoprire", cioè prima di avere l'abito della scienza; secondo, quando "pur avendo l'abito della scienza, uno non se ne serve". Nel primo modo **l'intelletto dell'angelo non è mai in potenza rispetto a quelle cose che la sua cognizione naturale può raggiungere**. Infatti come i corpi superiori, ossia quelli celesti, non hanno alcuna potenzialità nell'ordine dell'essere che non sia colmata dall'atto; così **le intelligenze celesti, ossia gli angeli, non hanno alcuna potenzialità di ordine conoscitivo che non sia perfettamente colmata dalle specie intelligibili ad essi connaturali**.

- **Tuttavia niente impedisce che il loro intelletto sia in potenza rispetto alle cose che vengono ad essi rivelate da Dio**: poiché, analogamente, anche i corpi celesti sono talora in potenza rispetto alla illuminazione del sole.

[Come si vede, Tommaso non ha difficoltà ad ammettere una radicale potenzialità dell'intelletto angelico rispetto ai misteri della grazia; così come pensarono un gran numero di Padri. I commentatori, a conferma di questa dottrina, sono soliti accennare all'episodio narrato nel libro di Daniele, c. 10. In una visione un Angelo fa al profeta questa rivelazione: "Il Principe del Regno dei persiani mi ha fatto resistenza per ventun giorni; quand'ecco Michele, uno dei primissimi principi, venne in mio aiuto e io rimasi qua presso il re dei persiani." Si tratta di contrasti tra angeli; e tali contrasti non sono concepibili senza ammettere che per un certo tempo o l'uno o l'altro di essi sia rimasto all'oscuro sui decreti di Dio a proposito delle persone affidate in custodia.]

- **Secondo** modo l'intelletto angelico può essere in potenza rispetto alle cose che raggiunge con la sua cognizione naturale: **l'angelo infatti [pur avendo l'abito della scienza, può non servirsene] non considera sempre attualmente tutte le cose che conosce** con la sua cognizione naturale.

- **Rispetto invece alla cognizione del Verbo, e di tutto ciò che vede nel Verbo, non è mai in potenza**: perché egli sempre attualmente ha fisso lo sguardo sul Verbo e su quanto vede in lui. La beatitudine degli angeli consiste infatti in questa visione: e la beatitudine non consiste in un abito, ma in un atto, come insegna il Filosofo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 58 a. 1, ad 1 argumentum

Il moto di cui si parla non è già "l'atto di un essere imperfetto", che trovasi cioè in potenza, bensì "l'atto di un essere perfetto", cioè in atto. **Difatti in questo senso possono chiamarsi moti anche l'intendere e il sentire, come osserva Aristotele.**

I^a q. 58 a. 1, ad 2 argumentum

Tale **desiderio** degli angeli non esclude il **possesso** della cosa desiderata, ma solo la **noia** della medesima.

- Oppure si dice che essi desiderano la visione di Dio in vista di **nuove rivelazioni** che essi possono ricevere da Dio, secondo le esigenze del loro ministero.

I^a q. 58 a. 1, ad 3 argumentum

Nella sostanza dell'angelo non vi è potenzialità alcuna priva del suo atto. Così pure l'intelligenza dell'angelo non è mai in potenza in modo da escludere qualsiasi attualità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'angelo non possa **conoscere simultaneamente molte cose**.

I^a q. 58 a. 2, arg. 1

Infatti: Dice **il Filosofo** che "si possono sapere molte cose, ma non se ne può intendere che una sola".

[È impossibile che un medesimo soggetto sia perfezionato insieme da forme di uno stesso genere specificamente differenti, come è impossibile di un medesimo corpo abbia simultaneamente colori diversi o diverse figure (I, q.85, a.4).]

I^a q. 58 a. 2, arg. 2

Non si può intendere cosa alcuna se non in quanto l'intelletto riceve una forma dalla specie intelligibile, come il corpo la riceve dalla sua figura. Ora, **un corpo non può ricevere simultaneamente diverse figure. Allo stesso modo un intelletto non può conoscere simultaneamente diversi intelligibili.**

I^a q. 58 a. 2, arg. 3

L'intellezione è anch'essa un moto. Ora, **nessun moto può aver di mira diversi termini**. Non è quindi possibile intendere molte cose simultaneamente.

I^a q. 58 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "La potenza spirituale della mente angelica può comprendere con molta facilità e simultaneamente tutte le cose che vuole".

I^a q. 58 a. 2. RESPONDEO:

Come per l'**unità del moto** si richiede l'**unicità del termine**, così per l'**unità dell'operazione** si richiede l'**unicità dell'oggetto**. **Ora, ci sono delle cose che si possono prendere come molteplici, oppure come una cosa sola**; p. es., le parti di una quantità

continua. Se, infatti, si prende ogni parte a sé, allora sono cose molteplici: e così il senso e l'intelletto non le possono cogliere con una sola operazione, né simultaneamente, come osserva Aristotele. Se invece si prendono nell'altro modo, in quanto cioè formano una cosa sola nel tutto, allora esse sono conosciute simultaneamente e con una sola operazione, tanto da parte del senso che dell'intelletto, perché allora, **come nota ancora Aristotele, la quantità continua si considera come un tutto**. Così anche il nostro intelletto intende simultaneamente il soggetto e il predicato, in quanto sono parti di una sola proposizione; e conosce i due termini di un paragone, in quanto sono uniti dal paragone stesso. È chiaro, quindi, che cose molteplici, in quanto sono distinte, non possono essere simultaneamente conosciute; ma sono così conosciute in quanto si uniscono a formare un solo oggetto intelligibile.

Ora, ogni cosa è intelligibile perché una specie rappresentativa si essa si trova nell'intelletto. Tutte le cose perciò che si possono conoscere per mezzo di una sola specie intelligibile, essendo apprese come un solo intelligibile, si conoscono simultaneamente. Quelle invece che sono conosciute per mezzo di più specie intelligibili, sono apprese come più oggetti intelligibili.

Dunque gli angeli, mediante la cognizione con la quale vedono le cose **nel Verbo**, **percepiscono tutto con una sola specie intelligibile, che è l'essenza divina**. In forza di tale cognizione tutte le cose sono perciò conosciute simultaneamente: **cosicché nella patria, al dire di S. Agostino, "i nostri pensieri non saranno volubili, passando e ripassando da una cosa all'altra, ma abbracceremo con un solo sguardo tutta la nostra scienza"**.

- Ma in forza di quella conoscenza, che permette agli angeli di apprendere le cose per mezzo delle **specie innate**, questi possono conoscere con un solo atto d'intellezione tutte quelle cose che si possono raggiungere con una sola specie; ma non quelle che richiedono diverse specie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 58 a. 2, ad 1 argumentum

Intendere molte cose **come [se fossero] una sola**, è, in un certo senso, lo stesso che conoscere una sola cosa.

I^a q. 58 a. 2, ad 2 argumentum

L'intelletto è informato dalla specie intelligibile che possiede in se medesimo. Quindi con una sola specie intelligibile può intuire molte cose; proprio come un corpo, il quale può somigliare a molti altri in forza di una sola figura.

I^a q. 58 a. 2, ad 3 argumentum

Si risponde come alla prima difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'angelo conosca servendosi del **raziocinio**. [*discurrendo*]

[Il discursus di cui parla Tommaso, abbraccia non soltanto il raziocinio vero e proprio, cioè il sillogismo, ma anche l'illazione (processo mentale con cui da una premessa si trae una conseguenza logica), o qualsiasi altro procedimento dialettico. In italiano non esiste un termine così esteso da rendere esattamente l'idea.]

I^a q. 58 a. 3, arg. 1

Infatti: Il raziocinio consiste nella conoscenza di una cosa per mezzo di un'altra. Ora, gli angeli conoscono una cosa mediante l'altra: **conoscono infatti la creatura mediante il Verbo**. Dunque l'intelletto dell'angelo conosce servendosi del raziocinio.

I^a q. 58 a. 3, arg. 2

Tutto ciò che può fare una virtù inferiore, lo può anche fare una virtù superiore. Ma l'intelletto umano può **sillogizzare e conoscere le cause dagli effetti**, che è poi tutto il processo raziocinativo. Dunque l'intelletto dell'angelo, che è superiore nell'ordine di natura, potrà fare assai meglio la stessa cosa.

I^a q. 58 a. 3, arg. 3

S. Isidoro afferma che **i demoni conoscono molte cose per esperienza**. Ma la cognizione sperimentale è costruita sull'illazione: **come infatti osserva Aristotele**, "da molti ricordi [o dati] si ha l'esperienza, e da molte esperienze si ricava l'universale". Dunque la cognizione degli angeli è illativa.

I^a q. 58 a. 3. SED CONTRA:

Dionigi insegna che gli angeli "non raccolgono le loro divine cognizioni da un'analisi di elementi, di sensazioni o di ragioni discorsive: essi non si servono che di una percezione cumulativa sotto concetti universali".

[Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. De div. nom., quod angeli non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur. (e, allo stesso tempo non sono condotti a codeste conoscenze di specie da qualche percezione comune/cumulativa)]

I^a q. 58 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già detto più volte, gli angeli occupano nell'ordine delle sostanze intellettuali il posto tenuto dai corpi celesti tra quelle corporee: e infatti sono chiamati da Dionigi *menti celesti*. Ora, tra i corpi celesti e quelli terrestri c'è questa differenza, che i corpi terrestri raggiungono la loro ultima perfezione mediante il moto e la trasmutazione, mentre i corpi celesti hanno subito per natura la propria perfezione suprema. In modo analogo, anche le intelligenze inferiori, ossia quelle umane, raggiungono la perfezione nella conoscenza della verità attraverso un moto e un procedimento raziocinativo dell'operazione intellettuale: poiché si procede dalla conoscenza di una cosa alla cognizione di un'altra. **Se invece nella conoscenza di un principio già noto scorgessero distintamente tutte le conclusioni che ne conseguono, non si avrebbe più il raziocinio. È ciò che avviene negli angeli:** i quali

nelle nozioni che naturalmente essi hanno fin da principio, vedono tutto quello che per mezzo di esse si può conoscere.

Per questo gli angeli sono denominati **intellettuali**: e anche nel campo umano si usa parlare di **intellezione** a proposito delle prime nozioni, che vengono apprese naturalmente e immediatamente; cosicché l'abito dei primi principi viene denominato *intelletto*.

– Le anime umane invece sono dette **razionali** perché acquistano la cognizione della verità con un procedimento raziocinativo. E ciò dipende dalla debolezza della loro luce intellettuale. Se infatti avessero la pienezza della luce intellettuale, come gli angeli, alla prima apprensione dei principi ne coglierebbero immediatamente tutta la virtualità, scorgendo tutto quello che da essi si può dedurre col sillogismo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 58 a. 3, ad 1 argumentum

Il raziocinio richiama l'idea di moto. Ora, ogni moto va da un termine antecedente a uno seguente.

Abbiamo quindi una cognizione raziocinativa quando da una cosa già conosciuta si passa alla conoscenza di una cosa ancora ignorata. **Se invece nel percepire una cosa si coglie simultaneamente anche l'altra, come chi nel guardare lo specchio vede simultaneamente lo specchio e l'immagine di una data cosa**, allora la cognizione **non** si potrà chiamare **discorsiva**. Ora, gli angeli conoscono le cose nel Verbo proprio in questa maniera.

I^a q. 58 a. 3, ad 2 argumentum

Gli angeli possono sillogizzare nel senso cioè che conoscono il sillogismo, e vedono gli effetti nelle cause e le cause negli effetti: non però nel senso che essi acquistino la cognizione di una verità ignota, procedendo con sillogismi dalle cause agli effetti, o da questi alle cause.

I^a q. 58 a. 3, ad 3 argumentum

L'esperienza si attribuisce agli angeli secondo una certa **analogia**, in quanto cioè essi conoscono le cose sensibili presenti, però senza alcuna illazione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli angeli **conoscano** formulando **giudizi affermativi e negativi**.

*[Come nell'articolo precedente si è discusso se è possibile che tra i procedimenti conoscitivi dell'angelo ci sia il **raziocinio** (terza operazione della mente, secondo la logica aristotelica), ora si discute se si può ammettere il **giudizio** (seconda operazione della mente: **locuzione**). Componere e dividere null'altro significano che affermare o negare la concordanza tra due termini di una data proposizione o di un giudizio della mente.]*

I^a q. 58 a. 4, arg. 1

Infatti: **Dice Aristotele** che quando abbiamo una molteplicità di concetti si ha pure una composizione tra di loro [ossia un giudizio].

Ma nell'intelletto dell'angelo vi è una moltitudine di concetti: poiché esso conosce cose diverse non tutte assieme ma per mezzo di specie diverse. **Dunque nell'intelletto angelico abbiamo la formulazione di giudizi affermativi e negativi.**

I^a q. 58 a. 4, arg. 2

Vi è maggiore distanza tra l'affermazione e la negazione che tra due nature opposte qualsiasi; poiché **la prima distinzione è quella esistente tra l'affermazione e la negazione.** Ma **l'angelo**, come si è visto, **conosce nature diverse per mezzo di specie diverse e non di una sola. Deve quindi conoscere l'affermazione e la negazione servendosi di specie diverse.** E perciò evidente che l'angelo conosce **ricorrendo a dei giudizi affermativi e negativi.**

I^a q. 58 a. 4, arg. 3

La locuzione è il segno rivelatore dell'intelligenza. Ma **gli angeli, come appare da molti passi della Scrittura, parlano agli uomini** servendosi di proposizioni affermative e negative, **le quali sono un segno dei giudizi affermativi e negativi esistenti nell'intelletto.** Dunque l'angelo intende formulando giudizi affermativi e negativi.

I^a q. 58 a. 4. SED CONTRA:

Dionigi insegna che **la virtù intellettuale degli angeli rifulge per la semplicità perspicace dell'intellezione delle cose divine**". Ora, **l'intellezione semplice, come dice il Filosofo, è senza alcuna affermazione e negazione.** Dunque l'angelo intende senza ricorrere a giudizi affermativi e negativi.

I^a q. 58 a. 4. RESPONDEO:

La stessa relazione che esiste tra le conclusioni e i principi quando l'intelletto si serve del raziocinio, esiste pure tra il predicato e il soggetto quando l'intelligenza formula giudizi affermativi e negativi. **Se infatti l'intelletto intuisse subito nei principi la verità delle conclusioni, mai più intenderebbe servendosi dell'illazione e del raziocinio.** Così pure, se l'intelletto nell'apprendere la quiddità del soggetto vedesse subito tutte le cose che gli si possono attribuire o che gli si debbono negare, non intenderebbe certo formulando **giudizi affermativi e negativi, ma si limiterebbe ad apprendere la quiddità.**

Appare dunque evidente che identica è la ragione per cui il nostro intelletto conosce servendosi del raziocinio, e formulando giudizi affermativi e negativi; per il fatto cioè che esso nella prima apprensione di un oggetto non è in grado di cogliere subito tutto ciò che quello contiene nella sua virtualità. **E ciò proviene, come si è detto, dalla debolezza della nostra luce intellettuale.** Essendovi dunque nell'angelo una luce intellettuale perfetta, poiché egli è uno "specchio puro" e "tersissimo", secondo l'espressione di Dionigi, **ne segue che l'angelo, come non intende servendosi del raziocinio, così neppure intende formulando giudizi affermativi e negativi.**

Pur tuttavia egli comprende le affermazioni e le negazioni degli enunciati, come capisce la **logicità dei sillogismi**; egli infatti conosce le cose composte in modo semplice, le cose mutevoli in maniera immutabile, le cose materiali in modo immateriale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 58 a. 4, ad 1 argumentum

Non qualsiasi molteplicità di concetti causa la composizione nell'intelletto, ma solo la molteplicità di quei concetti dei quali uno viene attribuito all'altro, oppure viene di esso negato. Ora, **l'angelo nell'intendere la quiddità di una cosa intende simultaneamente tutto ciò che va attribuito o negato alla medesima**. Perciò nell'intendere la *quiddità* intende, con una semplice intellesione, **tutto ciò che noi possiamo sapere per mezzo di giudizi affermativi e negativi**.

I^a q. 58 a. 4, ad 2 argumentum

Le **diverse quiddità** delle cose hanno tra di loro, **nella realtà**, una **differenza minore** di quella esistente tra l'affermazione e la negazione. Tuttavia, nell'ordine conoscitivo, **l'affermazione e la negazione hanno tra di loro un'affinità maggiore**: poiché non appena si conosce la verità di un'affermazione, si scorge in pari tempo la falsità della negazione opposta.

I^a q. 58 a. 4, ad 3 argumentum

Il fatto che gli angeli pronunziano proposizioni affermative e negative prova che essi intendono i giudizi affermativi e negativi: non già che conoscono formulando tali giudizi, perché conoscono invece, senza composizione alcuna, la *quiddità* delle cose.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nell'intelletto dell'angelo ci possa essere la **falsità**.

I^a q. 58 a. 5, arg. 1

Infatti: La protervia [*Superbia audace e ostinata.*] rientra nella falsità. Ora, nei **demoni**, come afferma **Dionigi**, **c'è una fantasia proterva**. E chiaro dunque che nell'intelletto dell'angelo può esserci la falsità.

I^a q. 58 a. 5, arg. 2

La nescienza è causa di false valutazioni [delle cose]. Ma **negli angeli**, a quanto insegna **Dionigi**, **può esserci la nescienza**. Dunque in essi può esserci [anche] la falsità.

I^a q. 58 a. 5, arg. 3

Chiunque si allontana dalla verità della sapienza ed ha una **ragione depravata**, ha nel suo intelletto la **falsità e l'errore**. Ora, Dionigi attribuisce tutto ciò ai demoni. Dunque nell'intelletto dell'angelo può trovarsi la falsità.

I^a q. 58 a. 5. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "l'intelletto è sempre vero".

E **S. Agostino** afferma che "soltanto della verità si ha intelligenza". Ora, gli angeli non possiedono altra cognizione che quella intellettuale. Dunque nella cognizione dell'angelo non vi può essere né inganno né falsità.

I^a q. 58 a. 5. RESPONDEO:

La vera soluzione di questo problema dipende in gran parte da quello precedente. Si è detto, infatti, che l'angelo per conoscere non ha bisogno di formulare giudizi affermativi e negativi, ma gli basta intuire la *quiddità* delle cose. Ora, al dire di **Aristotele**, l'intelletto riguardo alle *quiddità* è sempre nel vero, come il senso rispetto al proprio oggetto. In noi tuttavia può insinuarsi accidentalmente l'inganno e la falsità quando veniamo a conoscere l'essenza, delle cose, a motivo cioè di qualche giudizio [almeno implicito]: o perché attribuiamo la definizione di una cosa a un'altra, oppure perché le parti di una definizione sono incompatibili; come nel caso che si volesse dare di una cosa questa definizione: *animale quadrupede volatile* (mentre appunto non esiste un animale siffatto). Ma ciò accade per le cose composte, la cui definizione si desume da elementi diversi, di cui uno funge da parte materiale rispetto all'altro. Nella intelligenza invece delle *quiddità semplici* non ci può essere falsità, come insegna Aristotele: poiché tali quiddità, o non si raggiungono affatto, e allora non conosciamo nulla intorno ad esse; oppure si conoscono come sono realmente.

Perciò nell'intelletto di qualsiasi angelo di suo non ci può essere né falsità, né errore, né inganno; ma possono insinuarsi *accidentalmente*. In modo però diverso da come avviene in noi. Noi infatti raggiungiamo talora il concetto della quiddità per mezzo di giudizi affermativi e negativi, come quando ricerchiamo una definizione per esclusione, o mediante una dimostrazione. Orbene, ciò non si verifica negli angeli, poiché essi nel conoscere la *quiddità* di una cosa conoscono insieme tutte le proprietà che le appartengono. - E chiaro però che la quiddità di una cosa può servire di base per conoscere tutto ciò che ad essa appartiene o ripugna nell'ordine naturale, non già per conoscere quello che dipende da una **disposizione soprannaturale di Dio**. Quindi gli angeli buoni, avendo una volontà retta, dalla conoscenza della quiddità di una cosa non formulano alcun giudizio su ciò che la riguarda nell'ordine soprannaturale, se non presupponendo una disposizione divina. E così in essi non può insinuarsi né la falsità né l'errore.

I **demoni** invece, avendo sottratto con volontà perversa l'intelletto proprio alla sapienza divina, portano talora un giudizio assoluto sulle cose, considerate nella loro condizione naturale. E in ciò che appartiene naturalmente ad esse non s'ingannano. Ma **possono ingannarsi in tutto ciò che può esserci in esse di soprannaturale**: osservando, p. es., un morto giudicheranno che non debba più risorgere; oppure vedendo l'uomo Cristo potranno pensare che egli non è Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Alle difficoltà si può rispondere in due modi:

Da quanto si è detto appare evidente la risposta da darsi alle difficoltà mosse nei due sensi. Infatti, troviamo la **protervia nei demoni**, in quanto non sono sottomessi alla sapienza divina.

- Negli angeli c'è la **nescienza**, non già rispetto alle cose che si possono conoscere naturalmente, ma rispetto al **soprannaturale**.

- È pure evidente che l'intelletto è sempre nel vero quando coglie la *quiddità* delle cose, e **non può cadere nella falsità altro che accidentalmente**, quando cioè è costretto a servirsi di giudizi affermativi o negativi.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che negli angeli non vi sia né la **cognizione mattutina né quella vespertina**.

I^a q. 58 a. 6, arg. 1

Infatti: Al vespro e al mattino abbiamo una mescolanza di tenebre [e di luce]. Ora, nella **cognizione dell'angelo non vi è alcuna oscurità**, perché in lui non vi è né errore né falsità. Dunque non si deve dire che la cognizione dell'angelo è mattutina o vespertina.

I^a q. 58 a. 6, arg. 2

Tra il vespro e il mattino c'è la notte, e tra il mattino e il vespro c'è il meriggio. **Se** dunque negli angeli esiste la cognizione mattutina e vespertina, **ci dovranno anche essere con ugual diritto la cognizione meridiana e quella notturna**.

I^a q. 58 a. 6, arg. 3

La cognizione si distingue secondo la diversità degli oggetti conosciuti; tanto è vero che il Filosofo afferma: "le scienze si dividono come le cose". Ora, le cose, al dire di S. Agostino, hanno un triplice modo di essere: cioè nel Verbo, nella propria natura, e nell'intelletto angelico. Se si ammette quindi negli angeli una cognizione mattutina e una vespertina, per il diverso modo di essere che le cose hanno nel Verbo e nella loro propria natura, si dovrà pure ammettere in essi una **terza cognizione**, relativa al modo di essere che le cose hanno **nell'intelligenza angelica**.

I^a q. 58 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino divide la **cognizione angelica in mattutina e vespertina**.

I^a q. 58 a. 6. RESPONDEO:

La divisione della **conoscenza degli angeli in mattutina e vespertina** fu introdotta da S. **Agostino**, il quale volle interpretare i sei giorni della creazione non come se si trattasse dei giorni soliti, determinati dal moto circolare del sole, poiché, stando alla Scrittura, il sole fu creato il quarto giorno; ma **questi sei giorni** non sarebbero che **un solo giorno**, cioè **la cognizione angelica rappresentata in sei generi di cose**.

Ora, come nel giorno ordinario il mattino è l'inizio e il vespro è il termine della giornata, così **la cognizione dell'essere primordiale delle cose si dice mattutina**: ed è la cognizione che raggiunge le cose secondo il modo di essere **che hanno nel Verbo**. **La cognizione invece, che considera l'essere delle cose create nella loro propria natura, viene chiamata cognizione vespertina**. L'essere delle cose infatti procede dal Verbo come da suo principio primordiale, e questo processo termina all'essere che le cose possiedono nella loro propria natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 58 a. 6, ad 1 argumentum

- L'analogia tra il mattino, il vespro e la cognizione angelica **non è desunta dal fatto che il mattino e il vespro sono misti di tenebre**, ma solo dall'essere l'uno **principio** e l'altro **termine**.

- Oppure si potrebbe anche dire, con S. **Agostino**, **non esserci difficoltà a che una stessa cosa sia detta luce, paragonata a un dato essere, e sia detta tenebra se paragonata con un altro**. Così la vita dei fedeli e dei giusti, paragonata alla vita degli empi, è chiamata luce: "Una volta eravate tenebre, ma ora siete luce nel Signore", dice **S. Paolo, Efesini, 5, 8**; e tuttavia questa vita dei fedeli, in paragone alla vita della gloria, si può, con **2Pietro, 1, 19**, chiamare tenebrosa: "Avete la parola profetica, alla quale fate bene a prestare attenzione, come ad una lucerna che risplende in un luogo oscuro".

La cognizione quindi, di cui si serve l'angelo per conoscere le cose nella loro propria natura, è **giorno** in paragone all'ignoranza e allo errore: è invece **oscura**, paragonata alla visione del Verbo.

I^a q. 58 a. 6, ad 2 argumentum

La cognizione mattutina e vespertina è propria del giorno, ossia degli angeli luminosi, i quali sono distinti dalle *tenebre*, cioè dagli angeli cattivi. Gli angeli buoni nel conoscere le creature non si attaccano ad esse, il che significherebbe oscurarsi e diventare notte; ma riferiscono anche questo alla gloria di Dio, nel quale conoscono tutte le cose come nel loro principio. **Perciò dopo il vespro il testo non pone la notte, ma il mattino: di modo che il mattino è ad un tempo il termine del giorno precedente e l'inizio di quello seguente, perché gli angeli riferiscono la cognizione della precedente creazione alla gloria di Dio.**

- Il *meriggio* poi rimane incluso nel termine *giorno*, come punto di mezzo tra due estremi. Oppure il meriggio si può riferire alla cognizione stessa di Dio, il quale non ha principio né fine.

I^a q. 58 a. 6, ad 2 argumentum

Anche gli angeli sono creature. Perciò il modo di essere delle cose nella intelligenza angelica, come l'essere delle cose viste nella propria natura, sono oggetto della cognizione vespertina.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la cognizione mattutina e quella vespertina siano una sola cognizione.

I^a q. 58 a. 7, arg. 1

Infatti: Sta scritto nel **Genesi, 1, 5**: "E tra sera e mattina si compì un giorno". Ora, il termine *giorno*, come spiega S. Agostino, significa la cognizione angelica. Dunque la cognizione mattutina e quella vespertina sono una stessa e identica cognizione.

I^a q. 58 a. 7, arg. 2

Una potenza non può avere simultaneamente due operazioni. Ma gli angeli hanno sempre l'atto della cognizione mattutina: poiché vedono sempre Dio e le cose che sono in Dio, come si legge nel **Vangelo, Matteo 18, 10**: "I loro angeli vedono continuamente il volto del Padre mio". Se quindi la cognizione vespertina fosse distinta da quella mattutina, l'angelo in nessun modo potrebbe avere l'atto della cognizione vespertina.

I^a q. 58 a. 7, arg. 3

L'Apostolo, 1Corinti, 13, 10 afferma: "Quando sarà venuto ciò che è perfetto, finirà ciò che è parziale". Ora, se la cognizione vespertina è diversa da quella mattutina, la prima starà alla seconda come ciò che è imperfetto sta a quello che è perfetto. Dunque la cognizione vespertina non può sussistere con quella mattutina.

I^a q. 58 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "C'è una grande differenza tra la cognizione di una cosa qualsiasi nel Verbo, e la cognizione di essa nella sua propria natura, cosicché ben a ragione la prima conoscenza si chiama **giorno** e la seconda **vespro**".

I^a q. 58 a. 7. RESPONDEO:

La cognizione vespertina, come si è detto, è quella mediante la quale gli angeli conoscono le cose nella loro propria natura. Ma ciò non deve intendersi nel senso che gli angeli derivino la loro cognizione dalla natura propria delle cose, quasi che la preposizione [articolata] *nella*, stia a significare l'origine della cognizione; perché gli angeli, come si è visto digià, non derivano la loro cognizione dalle cose. L'espressione quindi, *nella propria natura*, deve riferirsi all'oggetto in quanto termine reale di conoscenza. In questo senso si dice vespertina quella cognizione, mediante la quale gli angeli conoscono il modo di essere che le cose hanno nella propria natura.

Tale oggetto gli angeli possono coglierlo per **due vie**: per mezzo delle **specie innate**, e per mezzo delle idee delle cose che sono **nel Verbo**. Infatti nel contemplare il Verbo essi non conoscono soltanto il modo di essere che le cose hanno nel Verbo, bensì conoscono ancora quello che hanno nella propria natura; a quel modo che Dio conoscendo se stesso conosce pure l'essere che le cose hanno nella propria natura.

- Se dunque si vorrà chiamare vespertina la cognizione con la quale gli angeli, vedendo il Verbo, conoscono il modo di essere che le cose hanno nella propria natura, allora la cognizione mattutina e quella vespertina **saranno essenzialmente la stessa cosa**, e differiranno soltanto per gli oggetti sui quali termina la cognizione.

- Se invece per cognizione vespertina si intende quella che permette agli angeli di conoscere il modo di essere che le cose hanno nella propria natura, servendosi delle specie innate, allora **la cognizione vespertina è diversa da quella mattutina**. In tal senso parla S. Agostino, quando dice che la prima è imperfetta rispetto alla seconda.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 58 a. 7, ad 1 argumentum

Come il numero di sei giorni, secondo l'interpretazione di Agostino, si desume da sei generi di cose conosciute dagli angeli; così l'unità del giorno si desume dall'unicità della cosa [da essi] conosciuta, ma che tuttavia possono raggiungere servendosi di [due] diverse cognizioni.

I^a q. 58 a. 7, ad 2 argumentum

Due operazioni possono trovarsi simultaneamente in una sola potenza quando **l'una è ordinata all'altra**; com'è evidente nell'atto in cui la volontà vuole insieme il fine e le cose ordinate al fine, e allorché l'intelletto, avendo già acquistato la scienza, intende insieme e i principi, e le conclusioni per mezzo dei principi. Ora, negli angeli **la conoscenza vespertina è ordinata a quella mattutina**, come spiega S. Agostino. Dunque niente impedisce che negli angeli vi siano simultaneamente le due cognizioni.

I^a q. 58 a. 7, ad 3 argumentum

Al sopraggiungere di ciò che è perfetto, viene eliminato quanto di imperfetto ad esso si oppone: così la fede, che riguarda le cose che non si vedono, al sopraggiungere della visione finisce. Ma l'imperfezione della conoscenza vespertina non si oppone alla perfezione della conoscenza mattutina. Infatti la cognizione di una cosa in se stessa non è opposta alla cognizione della medesima nella sua causa. E neppure ripugna che una cosa sia conosciuta attraverso due mezzi conoscitivi, dei quali uno sia più perfetto dell'altro: così per provare una stessa conclusione possiamo addurre una prova apodittica e una prova "dialettica". Parimente un angelo può conoscere una stessa cosa per mezzo del Verbo increato, e per mezzo della specie innata.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >> Gli angeli >
La loro volontà in se stessa

Prima parte, Questione 59

Proemio

Logicamente si deve ora trattare di quanto riguarda **la volontà degli angeli**.

- Prima tratteremo direttamente della volontà;
- quindi del moto della medesima che è l'amore o dilezione.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se negli angeli ci sia la volontà;
2. Se la volontà degli angeli sia la loro stessa natura o il loro intelletto;
3. Se negli angeli ci sia il libero arbitrio;
4. Se ci sia in essi l'irascibile e il concupiscibile.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che negli angeli non ci sia la volontà.

I^a q. 59 a. 1, arg. 1

Infatti: **Il Filosofo** afferma che "la volontà è nella ragione". Ora, negli angeli non vi è la ragione, ma qualche cosa di superiore ad essa. Dunque negli angeli non c'è la volontà, ma qualche cosa di superiore alla volontà.

I^a q. 59 a. 1, arg. 2

La volontà, come dimostra **il Filosofo**, è un appetito. Ma l'appetito è proprio di un essere imperfetto, perché ha per oggetto ciò che non si possiede ancora. Ora, non essendovi negli angeli, specialmente in quelli beati, alcuna imperfezione, è chiaro che in essi la volontà non esiste.

I^a q. 59 a. 1, arg. 3

Il **Filosofo** insegna che la volontà è un movente mosso: infatti è mossa dalle cose appetibili conosciute. Ma gli angeli, essendo incorporei, sono immobili. Dunque negli angeli non esiste volontà.

I^a q. 59 a. 1. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino** che nella mente si trova l'immagine della Trinità, in quanto si trovano in essa **memoria, intelletto e volontà**. Ora, l'immagine di Dio non è soltanto nella mente umana, ma anche nella mente angelica, essendo essa pure fatta per possedere Dio. Dunque negli angeli c'è la volontà.

I^a q. 59 a. 1. RESPONDEO:

È necessario ammettere nell'angelo la volontà. Per averne la dimostrazione bisogna considerare che tutte le cose, poiché procedono dalla volontà di Dio, tendono, ciascuna a suo modo, e quindi diversamente, al bene.

- Alcune hanno soltanto un'inclinazione naturale al bene, senza conoscerlo, come le piante e i corpi inanimati. Questa inclinazione al bene viene chiamata **appetito naturale**.

- Altri esseri poi tendono al bene per averlo in qualche modo conosciuto, non già che conoscano la natura stessa del bene, ma conoscono qualche bene particolare, come fa il senso che conosce il dolce o il bianco o altre simili cose. L'inclinazione che accompagna questa cognizione vien chiamata **appetito sensitivo**.

- Altri esseri infine tendono al bene conoscendo la natura stessa del bene, il che è proprio dell'intelletto. Questi esseri tendono al bene in modo perfettissimo; perciò non tendono al bene solo perché ricevono l'impulso e la direzione da un altro essere, come le cose non dotate di cognizione; e neppure tendono soltanto a un bene particolare, come gli esseri che hanno la sola cognizione sensitiva; ma sono inclinati al bene universale. Questa inclinazione si chiama **volontà**.

Ora, è evidente che negli angeli, i quali conoscono con l'intelletto la stessa ragione universale di bene, ci deve essere la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 59 a. 1, ad 1 argumentum

La **ragione** trascende il **senso** in modo diverso da come l'intelletto trascende la ragione. La ragione trascende il senso per il fatto che conosce oggetti diversi: **il senso** infatti **conosce il particolare, mentre la ragione conosce l'universale**. Perciò l'appetito che tende al bene universale, proprio della ragione, dev'essere diverso dall'appetito che tende al bene particolare, proprio del senso

- **L'intelletto e la ragione invece si differenziano solo nel modo di conoscere**: in quanto cioè l'intelletto conosce per una semplice intuizione, la ragione invece passando da una

cognizione all'altra. Pur tuttavia la ragione col suo processo discorsivo giunge a conoscere l'oggetto medesimo che l'intelletto apprende senza raziocinio, cioè l'universale. Perciò l'oggetto, che viene proposto alla facoltà appetitiva, è identico tanto per la ragione che per l'intelletto. Cosicché negli angeli, i quali sono semplicemente intellettuali, **non c'è un appetito superiore alla volontà.**

I^a q. 59 a. 1, ad 2 argumentum

Sebbene il nome delle facoltà appetitive sia derivato dall'appetire quelle cose che non si posseggono, tuttavia **le facoltà appetitive non si estendono soltanto a queste cose, ma altresì a molte altre.** Così il nome [latino] della pietra [*lapis-dis*] deriva da *ledere il piede*, sebbene questa non sia la sola sua proprietà. Parimente, la facoltà dell'*irascibile* deriva da *ira*; e tuttavia si trovano in essa molte altre passioni, come la speranza, l'audacia ecc.

I^a q. 59 a. 1, ad 3 argumentum

La volontà viene denominata un movente mosso nel medesimo senso che la volizione e l'intellezione sono anch'esse un moto; ora, **niente impedisce che vi sia un tale moto negli angeli, poiché questo moto è "un atto di un essere perfetto"**, come dice Aristotele.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che negli angeli la **volontà non sia distinta dal loro intelletto e dalla loro natura** [*essenza*].

I^a q. 59 a. 2, arg. 1

Infatti: L'angelo è un essere più semplice del corpo fisico. Ma **il corpo fisico tende al fine, che è il proprio bene, in virtù della sua stessa forma. Quindi a più forte ragione l'angelo.** Ora, forma dell'angelo può essere la natura stessa nella quale sussiste, o la specie che si trova nel suo intelletto. Dunque **l'angelo tende al bene per mezzo della sua natura** e della specie intelligibile. **Ma questa inclinazione al bene è propria della volontà.** Quindi la volontà dell'angelo non è una cosa diversa dalla sua natura e dal suo intelletto.

I^a q. 59 a. 2, arg. 2

Oggetto dell'intelligenza è il vero, e della volontà il bene. Ma tra il bene e il vero non c'è **distinzione reale**, bensì soltanto **di ragione**. Quindi la volontà e l'intelletto non si distinguono realmente.

I^a q. 59 a. 2, arg. 3

La distinzione tra proprio e comune non determina una diversità di potenze: infatti una stessa potenza vede il colore e la bianchezza. Ma tra il bene e il vero c'è la stessa relazione che esiste tra il comune e il proprio: **infatti il vero è un bene particolare, cioè il bene dell'intelletto.** Dunque **la volontà**, che **ha per oggetto il bene**, non si distingue dall'intelletto che ha per oggetto il vero.

[Oggetto dell'intelletto>Vero= **Bene particolare** (bene dell'intelletto)>>**proprio** (bianchezza)]

Oggetto della volontà > **Bene in genere** >> **comune** (colore)]

I^a q. 59 a. 2. SED CONTRA:

La **volontà** di [alcuni] angeli si porta soltanto sulle **cose buone**. Il [loro] **intelletto** invece si porta tanto sulle **cose buone che su quelle cattive**: conosce infatti le une e le altre. Quindi la volontà negli angeli è distinta dall'intelletto.

I^a q. 59 a. 2. RESPONDEO:

La **volontà negli angeli** è una **virtù, o potenza**, la quale non è né la loro stessa natura, né il loro intelletto. Che non sia la loro natura è evidente per il fatto che **la natura o essenza di una cosa è contenuta dentro la cosa stessa**: perciò tutto quello che si porta su ciò che è fuori della cosa non è l'essenza della cosa stessa. Vediamo infatti nei corpi fisici che l'inclinazione, la quale mira all'essere stesso della cosa, non deriva da facoltà distinte dall'essenza; ma dalla materia, che tende all'essere prima di possederlo, e dalla forma la quale, una volta raggiunto l'essere, mantiene in esso la cosa. Invece **l'inclinazione verso ciò che è estrinseco proviene da proprietà distinte dall'essenza**: così l'inclinazione al luogo [connaturale] proviene dalla gravità o dalla levità, l'inclinazione a produrre cose consimili è data dalle facoltà attive.

- Ora, **la volontà ha naturalmente l'inclinazione al bene**. Quindi **l'essenza e la volontà sono la stessa cosa soltanto** in quell'essere in cui il bene è contenuto totalmente nell'essenza del volente, cioè **in Dio**, il quale non vuole nulla fuori di se medesimo, se non a motivo della sua bontà. Cosa che non può dirsi di alcuna creatura, poiché **il bene infinito è fuori dell'essenza di ogni cosa creata**. Perciò né la volontà dell'angelo, né quella di altre creature può identificarsi con l'essenza.

Parimente **[la volontà]** non può identificarsi né **con l'intelletto** dell'angelo, né con quello dell'uomo. Si ha infatti la cognizione perché l'oggetto conosciuto viene a trovarsi nel conoscente: perciò **l'intelletto si estende a quello che è fuori di esso**, nella misura in cui ciò che fisicamente è fuori dell'intelletto è ordinato ad essere in qualche modo nell'intelletto stesso. La **volontà** invece si estende a quel che è fuori di essa, in quanto per la sua **inclinazione tende alla realtà esteriore**. Ora, possedere in se stessi qualche cosa di estrinseco, e tendere ad esso, richiedono facoltà diverse. È necessario perciò che in ogni creatura l'intelletto sia distinto dalla volontà.

*[Intelletto >> sull'estrinseco >> come oggetto di conoscenza
Volontà >> sull'estrinseco >> portata dall'inclinazione
Essenza >> sull'intrinseco]*

- Non così in **Dio, il quale ha in se stesso la totalità dell'essere e del bene**. Cosicché volontà e intelletto sono la sua stessa essenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 59 a. 2, ad 1 argumentum

Il corpo fisico ha un'inclinazione al proprio essere in virtù della forma sostanziale: ma non tende, come si è detto, a ciò che è fuori di esso, se non in virtù di qualità distinte dall'essenza.

I^a q. 59 a. 2, ad 2 argumentum

Le **potenze** non si distinguono secondo la **diversità materiale** degli oggetti, bensì secondo la **diversità formale**, che si desume dall'aspetto oggettivo sotto cui si colgono. Perciò la diversità dei **due aspetti del bene e del vero** è sufficiente a stabilire la distinzione dell'intelletto e della volontà.

I^a q. 59 a. 2, ad 3 argumentum

Poiché il vero e il bene si identificano nella realtà, ne segue che **il bene viene colto dall'intelletto in quanto vero, e il vero diviene oggetto della volontà in quanto bene.** Tuttavia la diversità degli aspetti, come si è detto, è sufficiente a diversificare le potenze.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che negli angeli non vi sia il **libero arbitrio**.

I^a q. 59 a. 3, arg. 1

Infatti: L'atto proprio del **libero arbitrio** è quello di **scegliere**. Ma la scelta negli angeli non ci può essere, poiché la scelta, secondo **Aristotele**, è "un atto dell'appetito che presuppone il **consiglio**", e il consiglio è una **ricerca**; ora gli angeli per conoscere non hanno bisogno di **ricercare**, poiché ciò è proprio della ragione. Quindi negli angeli non vi è il libero arbitrio.

I^a q. 59 a. 3, arg. 2

Il libero arbitrio è indifferente verso due alternative. Ora nell'intelletto angelico non ci può essere indifferenza verso opposte vedute, poiché l'intelletto angelico, come si è detto, non può errare circa gli oggetti di ordine naturale. Quindi anche nella parte appetitiva non può esserci negli angeli il libero arbitrio.

I^a q. 59 a. 3, arg. 3

Le perfezioni naturali negli angeli ammettono il più e il meno, poiché negli angeli superiori la natura intellettuale è più perfetta che negli inferiori. **Il libero arbitrio invece non ammette il più e il meno.** Dunque negli angeli non c'è il libero arbitrio.

I^a q. 59 a. 3. SED CONTRA:

Il **libero arbitrio** appartiene alla dignità dell'uomo. Ma gli angeli hanno una dignità superiore agli uomini. Quindi il libero arbitrio, trovandosi negli uomini, deve trovarsi a più forte ragione negli angeli.

I^a q. 59 a. 3. RESPONDEO:

- Vi sono degli esseri che **non agiscono di proprio arbitrio**, ma solo perché mossi e sospinti da altri; come, p. es., la freccia che viene lanciata sul bersaglio dall'arciere.

- Altri esseri invece agiscono con **un certo arbitrio**, che però non è libero; e sono gli animali irragionevoli: la pecora infatti fugge il lupo in forza di una specie di giudizio, per cui stima che il lupo è dannoso. Un tale giudizio non è libero per essa, perché le è imposto dalla natura. - **Soltanto chi possiede l'intelligenza può agire in forza di un giudizio liberamente concepito**, poiché, conoscendo la ragione universale di bene, può giudicare se questa o quella cosa siano un bene. Perciò dovunque abbiamo l'intelligenza, troviamo pure il libero arbitrio. **È dunque evidente che negli angeli vi è il libero arbitrio** più perfetto ancora che negli uomini, come si verifica per l'intelligenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 59 a. 3, ad 1 argumentum

Il Filosofo intende parlare della scelta che è propria dell'uomo. Ora, come nelle cose speculative il giudizio dell'uomo differisce dal giudizio degli angeli, in quanto l'uno avviene senza ricerca, l'altro mediante la ricerca, così pure differisce nelle cose pratiche. **Negli angeli vi è quindi la scelta in seguito ad una immediata percezione della verità, e non mediante la deliberazione inquisitiva del consiglio.**

I^a q. 59 a. 3, ad 2 argumentum

Come si è detto sopra, la cognizione dipende dal fatto che gli oggetti conosciuti si trovano nel conoscente. Ora, che non ci sia in una cosa tutto ciò che naturalmente è destinato ad esserci, si deve ascrivere all'imperfezione della cosa stessa. **L'angelo quindi non sarebbe perfetto nella sua natura, se il suo intelletto non possedesse tutte le verità che può naturalmente conoscere.**

- Ma l'atto della facoltà appetitiva consiste nell'inclinazione dell'affetto verso la realtà esteriore. **Ora, la perfezione di un essere non dipende da tutti gli oggetti verso i quali può tendere, ma solo da quelli che gli sono superiori.** Non è quindi un'imperfezione per l'angelo non avere la volontà determinata alle cose inferiori; sarebbe invece un'imperfezione per lui, se non fosse determinato a ciò che gli è superiore.

I^a q. 59 a. 3, ad 3 argumentum

Il libero arbitrio, come il giudizio intellettuale, si trova in modo più perfetto negli angeli superiori che negli inferiori. **E' vero tuttavia che nella libertà, in quanto esclusione di coazione, non esiste il più e il meno, poiché le privazioni e le negazioni né si rafforzano né si attutiscono [direttamente] per se stesse, ma solo [indirettamente] o in forza della loro causa, o perché connesse ad un'affermazione.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che negli angeli vi sia l'**irascibile** [*l'appetito irascibile ha come oggetto un bene arduo che però si annovera tra i beni sensibili (speranza, audacia e ira, che sono disposizioni verso un bene di difficile conseguimento; disperazione, angoscia e accidia che sono reazioni verso un male a cui si può difficilmente sfuggire (I-II, q. 23, a. 4).)*] e il **concupiscibile** [*amore, desiderio e piacere che sono pulsioni verso un bene prospettato; odio, fuga e tristezza che sono reazioni di fronte a mali incombenti ma a cui ci si può sottrarre agevolmente*]

I^a q. 59 a. 4, arg. 1

Infatti: **Dionigi** afferma che nei demoni vi è "un furore irragionevole" e una "concupiscenza insensata". Ora, i demoni hanno la stessa natura degli angeli, poiché il peccato non ha mutato in essi la natura. Dunque negli angeli vi è l'irascibile e il concupiscibile.

I^a q. 59 a. 4, arg. 2

L'amore e il gaudio sono nel concupiscibile; l'ira, la speranza e il timore si trovano invece nell'irascibile. Ora, la Scrittura attribuisce queste cose tanto agli angeli buoni che ai cattivi. Quindi negli angeli vi è l'irascibile e il concupiscibile.

I^a q. 59 a. 4, arg. 3

Siamo soliti dire che certe virtù risiedono nell'irascibile o nel concupiscibile: così la **carità** e la **temperanza** si trovano nel concupiscibile, la **speranza** e la **forzezza nell'irascibile**. Ora, negli angeli si trovano queste virtù. Dunque negli angeli vi è il concupiscibile e l'irascibile.

I^a q. 59 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che l'irascibile e il concupiscibile si trovano nella parte sensitiva, che gli angeli non hanno. Quindi non ci sono in essi l'irascibile e il concupiscibile.

I^a q. 59 a. 4. RESPONDEO:

Soltanto l'appetito sensitivo, non già quello intellettuale, si divide in irascibile e concupiscibile. La ragione si è che le **potenze** non si distinguono secondo la **distinzione materiale degli oggetti**, ma soltanto secondo il loro aspetto formale di oggetti; se quindi una facoltà coglie l'oggetto secondo una ragione universale, non ci sarà una pluralità di potenze basata sulla distinzione degli oggetti particolari contenuti sotto quello universale. Così se l'oggetto proprio della facoltà visiva è il colore in quanto colore, non si potranno distinguere varie potenze visive secondo la differenza del bianco e del nero; se invece oggetto proprio di una potenza fosse il bianco in quanto bianco, la potenza visiva che ha per oggetto il bianco si distinguerebbe da quella che ha per oggetto il nero.

Ora, da quanto si è detto appare chiaramente che l'oggetto dell'**appetito intellettuale**, ossia della volontà, è il **bene** secondo la ragione universale di bene: **né ci può essere alcun appetito che non sia ordinato al bene**. Quindi l'appetito della parte intellettuale non si suddivide in base alla distinzione dei beni particolari, come si divide invece l'**appetito sensitivo**, il quale tende non già al bene secondo la ragione universale di bene, ma a dei **beni particolari**.

- Perciò, non essendovi negli angeli che l'appetito intellettuale, questo, chiamato volontà, non si distingue in irascibile e concupiscibile, ma rimane indiviso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 59 a. 4, ad 1 argumentum

Il furore e la concupiscenza si attribuiscono ai demoni in senso **metaforico**, a quel modo che si suole attribuire **l'ira a Dio**, per una analogia di effetti.

I^a q. 59a. 4, ad 2 argumentum

L'amore e il gaudio, in quanto sono delle passioni, si trovano nel concupiscibile; ma in quanto esprimono un semplice atto della volontà, si trovano nella parte intellettuale. **Amare** in tal caso significa **volere del bene** a qualcuno, e **godere** indica il **quietarsi della volontà sull'oggetto posseduto**. E così, come insegna S. Agostino, nessuno di questi sentimenti, quando si parla degli angeli, designa mai una passione.

I^a q. 59 a. 4, ad 3 argumentum

La **carità** in quanto virtù non è nel concupiscibile, bensì nella **volontà**. Oggetto del concupiscibile è infatti **il bene che diletta i sensi**: ora tale non può essere il **bene divino**, oggetto della carità.

- Per la stessa ragione si deve dire che la **speranza** non è nell'irascibile: poiché oggetto dell'irascibile è un **bene arduo sensibile**, mentre la virtù della speranza ha un altro oggetto, cioè il **bene arduo divino**.

- La **temperanza** poi, in quanto è una virtù umana, si esercita sulla concupiscenza delle cose che diletano i sensi, e tale concupiscenza appartiene alla facoltà del concupiscibile.

- Parimente, la **fortezza** si esercita circa gli ardimenti e i timori, che si riscontrano nell'irascibile. Nell'uomo quindi la virtù della temperanza ha sede nel concupiscibile, e quella della fortezza nell'irascibile. Ma sotto tale aspetto [queste virtù] non esistono **negli angeli**. In essi infatti **non vi sono le passioni della concupiscenza, del timore, o dell'audacia che debbono essere regolate dalla temperanza e dalla fortezza**.

Si dice però che in essi c'è la **temperanza**, in quanto **moderano i moti della loro volontà secondo le norme della volontà divina**. E si pone in essi la **fortezza**, in quanto **eseguiscono con fermezza la volontà divina**. Ora, tutto ciò avviene **per mezzo della volontà**, e non per mezzo dell'irascibile o del concupiscibile.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >> Gli angeli >
La loro volontà nel suo atto

Prima parte, Questione 60

Proemio

Rimane ora da trattare dell'atto della volontà che è l'amore o dilezione: infatti ogni atto della facoltà appetitiva deriva dall'amore o dilezione.

A questo proposito si pongono cinque quesiti:

1. Se negli angeli vi sia la dilezione naturale;
2. Se ci sia una dilezione deliberata;
3. Se l'angelo ami se stesso per dilezione naturale ovvero deliberata;
4. Se un angelo ami l'altro, per dilezione naturale, come se stesso;
5. Se un angelo per dilezione naturale ami Dio più di se stesso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che negli angeli non vi sia amore o dilezione naturale.

I^a q. 60 a. 1, arg. 1

Infatti: L'amore naturale, al dire di Dionigi, si distingue per opposizione a quello intellettuale. Ma l'amore dell'angelo è intellettuale. Dunque non è naturale.

I^a q. 60 a. 1, arg. 2

Le cose che amano per amore naturale, più che compierla subiscono l'azione: nessuna cosa infatti ha il dominio sulla propria natura. Gli angeli invece più che subire l'azione la compiono, poiché, come si è visto, hanno il libero arbitrio. Dunque negli angeli non c'è dilezione naturale.

I^a q. 60 a. 1, arg. 3

La dilezione o è retta, o non è retta. Ora, la dilezione retta appartiene alla carità, quella non retta alla iniquità. Ma nessuna delle due appartiene alla natura, poiché la carità è sopra la natura, e l'iniquità è contro natura. Dunque negli angeli non c'è dilezione naturale.

I^a q. 60 a. 1. SED CONTRA:

La dilezione segue la cognizione, poiché, come dice **S. Agostino**, **non si ama se non ciò che si conosce**. Ora, negli angeli vi è la **cognizione naturale**. Dunque vi è pure la **dilezione naturale**.

I^a q. 60 a. 1. RESPONDEO:

È necessario ammettere negli angeli la dilezione naturale. Per capire la cosa bisogna ricordare che quanto [nozionalmente] precede si ritrova sempre in ciò che segue. Ma la natura precede l'intelletto, poiché la natura di ciascuna cosa è l'essenza della medesima. Quindi quel che appartiene alla natura deve trovarsi pure negli esseri dotati d'intelligenza. Ora, **tutte le nature hanno come comune proprietà un'inclinazione, che è precisamente l'appetito o amore naturale**. Tale inclinazione tuttavia si trova in maniere diverse nelle varie nature, in ciascuna secondo il suo modo di essere. Perciò per gli esseri dotati d'intelligenza l'inclinazione naturale si produce nella **volontà**; per quelli dotati di **senso nell'appetito sensitivo**; e per le nature **prive di cognizione** essa si riduce alla **propensione** della natura stessa **verso qualche cosa**. Essendo quindi l'**angelo** un essere dotato d'intelligenza, è necessario ammettere nella sua volontà una **dilezione naturale**.

I^a q. 60 a. 1, ad 1 argumentum

L'amore intellettuale si distingue per opposizione a quell'amore naturale che è soltanto naturale, che appartiene [cioè] a una natura la quale, oltre alla propria essenza, **non possiede la perfezione del sentire e dell'intendere**.

I^a q. 60 a. 1, ad 2 argumentum

Se si eccettua il primo agente, che muove senza esser mosso in alcun modo da altri, poiché in lui natura e volontà sono la stessa cosa, **tutti gli altri esseri che si trovano nell'universo, sono mossi da altri**. Perciò non ripugna che l'angelo subisca l'azione in quanto riceve dall'Autore della natura un'inclinazione naturale. Tuttavia non subisce l'azione in modo tale da non agire egli stesso, essendo dotato di libera volontà.

I^a q. 60 a. 1, ad 3 argumentum

Come la cognizione naturale è sempre vera, così **la dilezione naturale è sempre retta**: poiché l'amore naturale non è altro che l'inclinazione impressa nella natura dall'Autore della natura. Dire perciò che l'inclinazione naturale non è retta, equivale a sminuire l'Autore della natura.

- Tuttavia la rettitudine della dilezione naturale è diversa dalla rettitudine della carità e della virtù: perché l'una perfeziona l'altra; come è diversa la verità della cognizione naturale dalla verità della cognizione infusa o di quella acquisita.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che negli angeli non vi sia la **dilezione deliberata**.

I^a q. 60 a. 2, arg. 1

Infatti: La dilezione deliberata sembra essere un amore razionale, poiché la deliberazione segue il consiglio, il quale, come insegna **Aristotele**, consiste in una ricerca. Ma al dire di **Dionigi**, l'amore razionale si distingue in contrapposizione a quello intellettuale (proprio degli angeli). Dunque negli angeli non vi è dilezione deliberata.

[Ricerca >> consiglio >> dilezione deliberata (=amore razionale)]

I^a q. 60 a. 2, arg. 2

Negli angeli, oltre la cognizione infusa, non c'è che la cognizione naturale: poiché essi non si servono del raziocinio per ricavare delle conclusioni dai principi. Perciò essi, rispetto a tutto ciò che possono conoscere naturalmente, si comportano come il nostro intelletto riguardo ai primi principi, che è in grado di conoscere naturalmente. Ora **la dilezione, come si è visto, segue la cognizione**. Dunque negli angeli, oltre la dilezione gratuita [infusa], non vi è che quella naturale. Quindi non si trova in essi la dilezione deliberata.

I^a q. 60 a. 2. SED CONTRA:

Con gli atti naturali né meritiamo, né demeritiamo. Gli angeli invece con la loro dilezione meritano o demeritano. Dunque c'è in essi una dilezione deliberata.

I^a q. 60 a. 2. RESPONDEO:

Esiste negli angeli una dilezione naturale e una dilezione deliberata.

La dilezione naturale è per gli angeli principio di quella deliberata, poiché ciò che appartiene a un dato antecedente ha ragione di principio; e quindi, siccome la natura in ogni essere antecede tutto il resto, è necessario che quanto appartiene alla natura abbia sempre funzione di principio. Ciò è evidente nell'uomo, sia riguardo all'intelletto, sia riguardo alla volontà. L'intelletto infatti per natura conosce i primi principi, e da questa cognizione l'uomo deduce la scienza delle conclusioni, le quali non sono a lui note per natura, ma o le scopre egli stesso o gli vengono insegnate. Analogamente, come dice Aristotele, la volontà si comporta rispetto al fine come l'intelletto rispetto ai primi principi. Perciò la volontà tende per natura al suo ultimo fine: ogni uomo infatti vuole per natura la beatitudine. Da questo atto naturale della volontà sono causati tutti gli altri atti volitivi, poiché tutto ciò che l'uomo vuole, lo vuole in vista del fine. Perciò **la dilezione del bene, che l'uomo appetisce naturalmente come suo fine, è una dilezione naturale: la dilezione invece che ne deriva, che cioè appetisce un bene in vista del fine, è una dilezione deliberata.**

C'è tuttavia una differenza tra l'intelletto e la volontà. Poiché, come si è visto sopra, la cognizione intellettuale si compie in quanto le cose conosciute vengono a trovarsi nel soggetto conoscente. **E deve ascriversi all'imperfezione della natura intellettuale dell'uomo il fatto che la sua intelligenza non possiede immediatamente le cose intelligibili, ma soltanto alcune, dalle quali viene mosso in qualche modo a conoscere le altre.**

- Invece **l'atto della facoltà appetitiva** si compie in modo inverso, in quanto si ha un'inclinazione del soggetto che appetisce, **verso le cose**. Di queste alcune sono buone per se stesse, e quindi sono per se stesse appetibili; altre invece hanno ragione di bene in quanto ordinate ad altro, e quindi sono appetibili in vista di quello. **Non proviene quindi dall'imperfezione del soggetto volente il fatto che esso appetisca per natura alcune cose come suo fine, e ne appetisca invece altre in forza di una deliberazione, in quanto queste sono ordinate al fine.**

- **Essendo quindi perfetta negli angeli la natura intellettuale, c'è in essi la sola cognizione naturale, non già quella razziocinativa: al contrario si trova in essi tanto la dilezione naturale che quella deliberata.**

In tutto quello che abbiamo detto non si è considerato quanto è al disopra della natura, che per rispetto a ciò la natura non è un principio sufficiente. Ma di questo parleremo in seguito..

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 60 a. 2, ad 1 argumentum

Non ogni dilezione deliberata è un amore razionale, se per amore razionale s'intende quello che si distingue per opposizione all'amore intellettuale. Perché l'amore razionale così inteso è quello che segue la cognizione razziocinativa: ora, come si è detto sopra trattando del libero arbitrio, non ogni deliberazione presuppone il procedimento discorsivo della ragione, ma solo la deliberazione umana. Perciò l'argomento non regge.

I^a q. 60 a. 2, ad 2 argumentum

La risposta risulta evidente da quanto si è detto

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'angelo non ami se stesso con **dilezione naturale** e con **dilezione deliberata**.

I^a q. 60 a. 3, arg. 1

Infatti: Si è visto che la dilezione naturale ha per oggetto il fine stesso; la dilezione deliberata invece ha per oggetto cose che sono mezzi ordinati al fine. Ora, un'identica cosa non può essere insieme fine e mezzo al fine per uno stesso soggetto. Quindi non si può amare una stessa cosa di amore naturale e deliberato.

I^a q. 60 a. 3, arg. 2

L'amore, al dire di Dionigi, è "una virtù che unisce e amalgama". Ora, si parla di unione e di amalgama trattandosi di cose diverse che si fondono in una sola. Dunque l'angelo non può amare se stesso.

I^a q. 60 a. 3, arg. 3

La dilezione è un moto. Ma ogni moto tende verso un termine distinto da esso. Dunque l'angelo non può amare se stesso né con dilezione naturale né con dilezione deliberata.

I^a q. 60 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo dice che "le premure d'amicizia verso gli altri derivano dalle premure desiderate a se stessi".

I^a q. 60 a. 3. RESPONDEO:

L'amore ha per oggetto il bene, e il bene, come dice il Filosofo, si trova sia nella sostanza che negli accidenti; perciò una cosa può essere amata in due modi: come un bene sussistente, o come un bene accidentale o inerente. E' amato come bene sussistente il soggetto cui si vuole del bene. E amato come bene accidentale o inerente ciò che si desidera per un altro: così si ama la scienza, non perché sia buona essa stessa, ma perché sia posseduta. Quest'ultimo amore alcuni usano chiamarlo **concupiscenza**, mentre al primo danno il nome di **amicizia**.

Ora, è chiaro che negli esseri privi di cognizione, ciascuno tende naturalmente a conseguire ciò che per lui è un bene: il fuoco, p. es., tende verso l'alto. Quindi tanto l'angelo che l'uomo appetiscono naturalmente il proprio bene e la propria perfezione. Ciò significa appunto amare se stessi. **Perciò l'angelo, come l'uomo, ama se stesso di amore naturale, in quanto per l'appetito naturale desidera un bene a favore di se stesso.** In quanto invece desidera a se medesimo un bene mediante una deliberazione, ama se stesso per dilezione deliberata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 60 a. 3, ad 1 argumentum

L'angelo e l'uomo non amano se stessi, come si è detto, con dilezione naturale e con dilezione deliberata sotto un unico aspetto, ma sotto aspetti diversi.

I^a q. 60 a. 3, ad 2 argumentum

Allo stesso modo che essere uno è più che venire unificato, così è maggiormente unitivo l'amore che uno porta a se stesso, che non l'amore verso altre cose, che vengono ad unirsi a lui. Ora, Dionigi si è servito dei termini *unione* e *amalgama* per dimostrare che l'amore verso le altre cose deriva dall'amore verso se stessi, come dal termine *uno* deriva quello di *unione*.

I^a q. 60 a. 3, ad 3 argumentum

L'amore, come è un'azione che rimane nell'agente, così pure è un moto che resta in chi ama, e non tende necessariamente verso altri oggetti; ma può ripiegarsi su colui che ama, quando

questi ama se stesso. Alla stessa maniera l'atto conoscitivo ritorna sul conoscente, quando questi conosce se stesso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un angelo non ami l'altro con dilezione naturale come ama se stesso.

I^a q. 60 a. 4, arg. 1

Infatti: La dilezione dipende dalla cognizione. Ora, un angelo non conosce l'altro come se stesso: poiché conosce se stesso per mezzo della sua essenza, mentre conosce gli altri per mezzo di immagini, come si è già detto. Quindi un angelo non ama l'altro come se stesso.

I^a q. 60 a. 4, arg. 2

La causa ha sempre maggiore virtù del causato, e maggiore virtù ha il principio che quanto da esso deriva. Ma la dilezione verso gli altri deriva dalla dilezione di se stessi, come dice il Filosofo. Dunque un angelo non può amare l'altro come se stesso, ma amerà sempre di più se medesimo.

I^a q. 60 a. 4, arg. 3

La dilezione naturale si rivolge a un oggetto come a un fine, ed è irrevocabile. Un angelo invece non è fine di un altro; e inoltre la loro dilezione è revocabile, come è evidente nel caso dei demoni, i quali non amano più gli angeli buoni. Dunque un angelo non può amare l'altro come se stesso con dilezione naturale.

I^a q. 60 a. 4. SED CONTRA:

E chiaro che quanto si trova in tutti gli esseri, persino in quelli privi di cognizione, è cosa naturale. Ora, come dice la Scrittura, **Siracide, 13, 19** "ogni animale ama il suo simile". Dunque un angelo ama l'altro come se stesso con dilezione naturale.

I^a q. 60 a. 4. RESPONDEO:

Si è già visto che l'angelo, come l'uomo, ama naturalmente se stesso. Ora, **ciò che forma una cosa sola con un'altra realtà, viene ad essere questa medesima realtà: perciò ogni essere ama ciò che forma una cosa sola con lui. Se forma una cosa sola per un'unione naturale, lo amerà di dilezione naturale; se invece forma una cosa sola con lui per un'unione non naturale, lo amerà di dilezione non naturale.** L'uomo, p. es., ama il suo concittadino di un amore derivante dal patriottismo; il consanguineo invece lo ama di amore naturale, perché questi forma una cosa sola con lui nel principio della generazione naturale.

Ora, è evidente che quanto per il genere o per la specie forma una cosa sola con un altro essere, forma una cosa sola in forza di un'unione naturale. Perciò ogni essere ama di dilezione naturale ciò che forma nella specie una sola cosa con lui, per il fatto che ama la propria specie. E questo si vede anche nelle cose che non sono dotate di cognizione: il fuoco

infatti ha un'inclinazione naturale a comunicare ad altri la sua forma che è il suo bene; come pure ha un'inclinazione naturale a ricercare il suo bene, cioè a portarsi verso l'alto.

Si deve perciò concludere che un angelo ama l'altro di dilezione naturale, in quanto quest'ultimo ha la sua stessa natura. Ma non lo ama di dilezione naturale in quanto per altre cose si accorda con lui, o con lui è in disaccordo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 60 a. 4, ad 1 argumentum

Parlando di cognizione o di dilezione, l'espressione *come se stesso* può riferirsi all'oggetto. E in questo caso [è vero che] l'angelo conosce l'altro come se stesso, poiché conosce l'esistenza di altri angeli, come conosce la propria esistenza. - In un altro senso l'espressione può riferirsi alla cognizione e alla dilezione per ciò che riguarda il soggetto che conosce o che ama. In tal caso un angelo non conosce l'altro come se stesso: poiché conosce se stesso per mezzo della propria essenza, mentre non conosce l'altro per mezzo dell'essenza di quello. Parimente non ama un altro come se stesso: poiché ama se stesso per mezzo della propria volontà, ma non può amare un altro per mezzo della di lui volontà.

I^a q. 60 a. 4, ad 2 argumentum

Il termine *come* non significa uguaglianza, ma somiglianza. Infatti la dilezione naturale si fonda sull'unità naturale; perciò un essere ama naturalmente di meno quella realtà che è meno unita ad esso. Ama quindi di più ciò che forma numericamente una cosa sola [con lui], che non quanto forma una cosa sola [con lui] nella specie o nel genere. Comunque è però naturale che abbia verso gli altri una dilezione simile a quella che ha verso se stesso, nel senso che come ama se stesso in quanto vuole a se stesso del bene, così ama altri in quanto vuole ad essi del bene.

I^a q. 60 a. 4, ad 3 argumentum

La dilezione naturale ha per oggetto il fine stesso, non già nel senso che questo sia il soggetto a cui si voglia il bene, ma piuttosto nel senso che esso è il bene che uno vuole a se stesso, e conseguentemente anche ad altri, in quanto formano una cosa sola con lui.

Questa dilezione naturale non può venir meno negli stessi angeli cattivi: essi hanno una dilezione naturale per gli altri angeli, in quanto conservano in comune con essi la natura. Ma li odiano in quanto differiscono da essi a motivo della giustizia e dell'iniquità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che un angelo per dilezione naturale non ami Dio più di se stesso.

I^a q. 60 a. 5, arg. 1

Infatti: La dilezione naturale, come abbiamo visto, si fonda sull'unione naturale. Ora, la natura di Dio è infinitamente lontana da quella dell'angelo. Dunque l'angelo per dilezione naturale ama Dio meno di se stesso e degli altri angeli.

I^a q. 60 a. 5, arg. 2

Ciò che costituisce il motivo per [cui si desiderano] altre cose, deve esso stesso [essere desiderato] in grado maggiore. Ora, tutti per dilezione naturale amano gli altri a motivo di se medesimi: infatti ogni essere ama l'altro in quanto gliene viene un bene. Dunque l'angelo per dilezione non ama Dio più di se stesso.

I^a q. 60 a. 5, arg. 3

La natura ritorna su se stessa: vediamo infatti che ogni agente agisce naturalmente per la propria conservazione. Ma la natura non rifletterebbe su se stessa, se tendesse a un'altra n'aita più che a se stessa. Dunque l'angelo per dilezione naturale non ama Dio più di se stesso.

I^a q. 60 a. 5, arg. 4

Soltanto la carità fa sì che uno ami Dio più di se stesso. Ora, l'amore di carità non è naturale per gli angeli, ma, come dice S. Agostino, "venne diffuso nei loro cuori per mezzo dello Spirito Santo che fu loro dato". Dunque gli angeli per dilezione naturale non amano Dio più di se stessi.

I^a q. 60 a. 5, arg. 5

La dilezione naturale rimane finché rimane la natura. Invece nell'angelo e nell'uomo che peccano viene a cessare l'amore di Dio al di sopra di se stessa; poiché, come dice S. Agostino: "due amori edificarono due città, cioè l'amore di sé sino al disprezzo di Dio edificò la città terrena; l'amore di Dio fino al disprezzo di se edificò la città celeste". Dunque amare Dio più di se stessi non è cosa naturale.

I^a q. 60 a. 5. SED CONTRA:

Tutti i precetti morali della legge [mosaica] appartengono alla legge naturale. Ora, il precetto di amare Dio più di se stessi è un **precetto morale della legge**. Quindi appartiene alla legge naturale. Dunque l'angelo per dilezione naturale ama Dio più di se stesso.

I^a q. 60 a. 5. RESPONDEO:

Alcuni hanno insegnato che l'angelo per dilezione naturale ama Dio più di se stesso con amore di concupiscenza, in quanto cioè desidererebbe a s'è stesso più il bene divino che il bene suo proprio. Maggiore sarebbe anche l'amore di amicizia per lui, perché desidererebbe a Dio un bene maggiore che a se stesso: per natura infatti egli vuole che Dio sia Dio; quanto a sé invece vuole il possesso della propria natura. Assolutamente parlando però l'angelo amerebbe più se stesso che Dio per dilezione naturale: poiché per natura ama se stesso prima e più intensamente che Dio.

La falsità di una tale opinione appare evidente se si considera l'oggetto verso cui sono naturalmente inclinate le cose materiali; infatti l'inclinazione naturale delle cose prive di ragione ci fa conoscere l'inclinazione naturale della volontà di una, natura dotata d'intelligenza. Ora, **nelle cose naturali tutto ciò che appartiene essenzialmente e totalmente a un'altra realtà ha maggiore inclinazione verso la realtà cui appartiene, che verso se stesso.** Tale inclinazione naturale è dimostrata dalle cose che son poste in movimento dalla natura; poiché, come dice Aristotele, "ogni cosa viene mossa per natura nel moto che è conforme alla sua naturale inclinazione". **Così vediamo che naturalmente la parte espone se stessa per la conservazione del tutto: la mano, p. es., senza previa deliberazione, si espone al colpo per salvare tutto l'organismo.** Ora, poiché **la ragione imita la natura**, noi troviamo questa inclinazione anche nelle virtù civiche: **il buon cittadino, infatti, si espone al pericolo di morte per la salvezza dello stato;** e se l'uomo fosse per natura parte dello stato, tale inclinazione sarebbe naturale per lui.

Poiché dunque Dio è il bene universale, e sotto questo bene rientrano l'angelo, l'uomo e ogni altra creatura, essendo ogni creatura in tutto il suo essere qualche cosa di Dio, ne segue che anche naturalmente l'angelo e l'uomo amano Dio prima e più di se stessi. Diversamente, se cioè amassero per natura più se stessi che Dio, né seguirebbe che la **dilezione** naturale sarebbe perversa; essa perciò non sarebbe perfezionata ma distrutta dalla carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 60 a. 5, ad 1 argumentum

L'argomento è valido per quelle cose che si distinguono tra loro sullo stesso piano, quando cioè l'una non è causa dell'esistenza e della bontà delle altre: ognuna di queste cose, infatti, ama naturalmente più se stessa che le altre, perché è unita più intimamente a se stessa che ad altre realtà. Quando invece troviamo un essere che è la causa totale dell'esistenza e della bontà di un altro, allora quest'ultimo ama naturalmente più l'altro che se stesso; perché, come si è detto, le parti amano naturalmente il tutto più di se stesse. E ogni individuo ama di più il bene della sua specie che il proprio bene particolare. Ora, Dio non è soltanto il bene di una data specie, ma è lo stesso bene universale. Perciò ogni cosa a suo modo, ama naturalmente più Dio che se stessa.

I^a q. 60 a. 5, ad 2 argumentum

Quando diciamo che Dio è amato dall'angelo in quanto Dio è un bene per lui, se l'espressione *in quanto* vuole indicare il fine, allora è falsa. L'angelo infatti non ama Dio per il proprio bene, ma per se stesso. Se invece indica il logico presupposto dell'amore da parte di chi ama, allora è vera: perché la natura di una cosa non porterebbe ad amare Dio, se ogni cosa non dipendesse da quel bene che è Dio.

I^a q. 60 a. 5, ad 3 argumentum

La natura ritorna su se stessa non soltanto in quello che conviene ai singoli individui, ma anche in quello che è comune [a molti]: ogni cosa, infatti ha una naturale inclinazione non

solo a conservare se stessa individualmente, ma anche a conservare la specie. Più forte ancora però è la naturale inclinazione di ogni cosa verso il bene universale assoluto.

I^a q. 60 a. 5, ad 4 argumentum

Dio è amato con dilezione naturale da tutte le cose, in quanto è il bene universale da cui dipende ogni bene di natura. E amato invece con amore di carità, in quanto è il bene che a tutti secondo la natura [di ciascuno] comunica la beatitudine soprannaturale.

I^a q. 60 a. 5, ad 5 argumentum

Poiché in Dio si identificano la di lui sostanza e il bene universale, tutti quelli che vedono l'essenza di Dio, con uno stesso atto di amore, si indirizzano all'essenza divina in quanto è distinta dalle altre cose, e in quanto è bene universale e comune. E poiché Dio, in quanto bene universale, è amato per necessità naturale da tutte le cose, chiunque vede Dio nella sua essenza è impossibile che non lo ami. Ma quelli che non lo vedono nella sua essenza, lo conoscono attraverso effetti particolari, che talvolta sono in contrasto con la loro volontà. E allora, per questo motivo, si viene a dire che essi odiano Dio: e tuttavia, in quanto Dio rimane il bene universale di tutte le cose, ciascun essere ama sempre, per naturale inclinazione, più Dio che se stesso.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >> Gli angeli >
La creazione degli angeli nel loro essere naturale

Prima parte, Questione 61

Proemio

Dopo quanto si è detto sulla natura, sulla volontà e sulla cognizione degli angeli, **rimane ora da trattare della loro creazione, ovvero in genere della loro origine.** La trattazione si suddivide in tre parti:

- Prima di tutto vedremo **come gli angeli siano stati prodotti da Dio** nel loro essere naturale;
- secondo, **come siano stati perfezionati per mezzo della grazia e della gloria;**
- terzo, **come alcuni di essi siano diventati cattivi.**

Intorno al primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se gli angeli abbiano una causa del proprio essere;
2. Se gli angeli esistano da tutta l'eternità;
3. Se gli angeli siano stati creati prima dei corpi;
4. Se gli angeli siano stati creati nel cielo empireo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli angeli non abbiano una causa del proprio essere.

I^a q. 61 a. 1, arg. 1

Infatti: Nella **Genesi** si parla delle cose create da Dio. Ma non si trova alcun accenno agli **angeli**. Dunque gli angeli non sono stati creati da Dio.

I^a q. 61 a. 1, arg. 2

Il Filosofo insegna che se una sostanza è solo forma senza materia, "è subito di per se stessa ente ed una, e non ha una causa che la faccia essere ente ed una". Ora, gli angeli, come si è dimostrato, sono forme immateriali. Dunque non hanno una causa del loro essere.

I^a q. 61 a. 1, arg. 3

Un essere è prodotto da una causa agente se da questa riceve la forma. Ora, gli angeli, essendo delle forme, non ricevono la forma da una causa agente. Dunque gli angeli non hanno una causa agente.

I^a q. 60 a. 1. SED CONTRA:

Si legge nei **Salmi, 148, 2**: "Lodate lo (il Signore), o voi tutti angeli suoi". E subito si aggiunge: "Perché egli parlò e queste cose furono fatte".

I^a q. 61 a. 1. RESPONDEO:

Si deve necessariamente affermare che **gli angeli, come tutte le cose che non sono Dio, furono creati da Dio**. Soltanto Dio infatti è la propria esistenza: in tutte le altre cose invece, come fu dimostrato [q.3, a.4; q.7, a.1, ad 3; a.2; q.44, a.1], l'essenza è distinta dall'esistenza. È chiaro allora che Dio solo è ente (o esistente) per essenza, mentre tutte le altre cose sono enti per partecipazione. Ora, tutto ciò che esiste per partecipazione viene causato da ciò che è per essenza; come ogni cosa infocata dipende dal fuoco. È dunque necessario che gli angeli siano stati creati da Dio.

I^a q. 61 a. 1, ad 1 argumentum

S. Agostino fa osservare che gli angeli non sono stati dimenticati in quella (descrizione della) prima origine delle cose, ma che sono stati **indicati con i termini di cielo**, ovvero di luce.

- E sono stati omessi, oppure sono stati **designati con i termini di cose corporee**, perché Mosè si rivolgeva a un popolo rozzo, il quale non era in grado di concepire una creatura incorporea;

- quindi, se a quel popolo fosse stato detto che c'erano delle realtà al di sopra di ogni natura corporea, gli sarebbe stata offerta **un'occasione di idolatria**, a cui era tanto incline, e dalla quale Mosè intendeva anzitutto tenerlo lontano.

I^a q. 61 a. 1, ad 2 argumentum

Le sostanze che sono forme sussistenti non hanno una causa formale del loro essere e della loro unità, e neppure hanno (bisogno di) una causa agente atta a trasformare la materia,

facendola passare dalla potenza all'atto: devono avere però una causa che produca tutta la loro sostanza.

I^a q. 61 a. 1, ad 3 argumentum

E con ciò abbiamo anche la soluzione della terza difficoltà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli angeli siano stati **creati da Dio fin dall'eternità**.

I^a q. 61 a. 2, arg. 1

Infatti: Dio causa gli angeli mediante il proprio essere, poiché egli non agisce servendosi di cose estranee alla propria essenza. Ora, il suo essere è eterno. Dunque egli ha creato gli angeli da tutta l'eternità.

I^a q. 61 a. 2, arg. 2

Tutte le cose che non sempre, ma in un dato momento hanno l'esistenza, sono soggette al tempo. **L'angelo** invece è **"al di sopra del tempo"**, come dice il libro **De Causis**. **Dunque non è vero che l'angelo ha avuto l'esistenza in un dato momento, ma è sempre esistito.**

I^a q. 61 a. 2, arg. 3

S. Agostino prova l'immortalità dell'anima dal fatto che essa con l'intelletto è in grado di conoscere la verità. Ora, la verità non è soltanto incorruttibile, ma è anche eterna. Dunque la natura intellettuale tanto dell'anima che dell'angelo è eterna.

I^a q. 61 a. 2. SED CONTRA:

Nella Scrittura è detto in persona della Sapienza increata, **Proverbi, 8, 22**: **"Il Signore mi ebbe con sé dall'inizio delle sue imprese, innanzi che alcuna cosa facesse, da principio"**. Ma gli angeli sono stati creati da Dio, come si è dimostrato. **Dunque ci fu un tempo in cui gli angeli non esistevano.**

I^a q. 61 a. 2. RESPONDEO:

Soltanto Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, esiste da tutta l'eternità. Ciò infatti ritiene come verità indubitabile la fede cattolica; e ogni asserzione contraria si deve rigettare come eretica. **Dio infatti nel creare le cose le ha prodotte dal nulla, cioè dopo che c'era stato il nulla.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 61 a. 2, ad 1 argumentum

L'essere di Dio è lo stesso suo volere. Per il fatto dunque che Dio produsse gli angeli e le altre creature per mezzo del suo essere, non è escluso che le abbia prodotte per mezzo della sua volontà. Ora, la volontà di Dio, come si disse, non è necessitata a produrre le creature. Egli perciò produsse le cose che volle e quando volle.

I^a q. 61 a. 2, ad 2 argumentum

L'angelo è al di sopra del tempo che misura **il moto dei cieli: poiché trascende qualsiasi moto degli esseri corporei. Non è tuttavia al di sopra del tempo che misura il succedere del suo essere al suo non essere, né di quello che misura il succedersi delle sue operazioni.** Perciò **S. Agostino** afferma che **"Dio muove le creature spirituali nel tempo"**.

I^a q. 61 a. 2, ad 3 argumentum

Gli angeli e le anime intellettive, per il fatto stesso che possiedono una natura per cui sono capaci di conoscere la verità, sono incorruttibili. Questa natura però non l'ebbero dall'eternità, ma fu loro data da Dio nel tempo da lui voluto. Perciò non ne segue che gli angeli esistano da tutta l'eternità.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli angeli siano stati creati prima del mondo corporeo.

I^a q. 61 a. 3, arg. 1

Infatti: **S. Girolamo** si domanda: **"Il nostro tempo non ha ancora raggiunto i seimila anni, ma quanto tempo e quanti secoli dobbiamo credere che siano trascorsi dacché gli Angeli, i Troni, le Dominazioni e tutti gli altri ordini servono Dio?"**. - Anche il **Damasceno** riferisce: **"Alcuni affermano che gli angeli furon creati prima di ogni altra creazione, come dice Gregorio il Teologo: "Prima di tutto Dio pensò le virtù angeliche e celesti, e il pensiero fu la sua opera""**.

I^a q. 61 a. 3, arg. 2

La natura angelica sta tra la natura divina e quella corporea. Ma la natura divina esiste da tutta l'eternità, quella corporea invece solo a cominciare dal tempo. Dunque la natura angelica fu creata prima della creazione del tempo, e dopo l'eternità.

I^a q. 61 a. 3, arg. 3

La natura angelica è più distante dalla natura corporea di quello che lo sia una natura corporea da un'altra. Ora, certe nature corporee furono create prima di altre: cosicché nel principio della Genesi si parla dei sei giorni in cui avvenne la creazione delle cose. Dunque a maggior ragione la natura angelica deve essere stata creata prima di ogni natura corporea.

I^a q. 61 a. 3. SED CONTRA:

La Genesi afferma: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Ora, tale affermazione non sarebbe vera se Dio avesse già creato qualche cosa prima di allora. Dunque gli angeli non furono creati prima dei corpi.

I^a q. 61 a. 3. RESPONDEO:

Sull'argomento esistono due sentenze dei santi Dottori. **Sembra tuttavia più attendibile quella che ritiene la creazione degli angeli simultanea a quella dei corpi.** Gli angeli infatti sono una parte dell'universo: non costituiscono un universo a sé, ma insieme alle creature corporee costituiscono un solo universo. Questo appare con evidenza dall'ordine esistente tra le cose: infatti **il bene dell'universo consiste nell'ordine vicendevole delle cose tra loro.** **Ora, nessuna parte risulta perfetta, separata dal suo tutto.** Non è dunque probabile che Dio, "le cui opere sono perfette", abbia creato separatamente la natura angelica prima delle altre creature.

- Tuttavia la spiegazione contraria non si deve considerare erronea; specialmente trattandosi della sentenza di **S. Gregorio Nazianzeno**, la cui autorità nella dottrina cristiana è tanto grande che, come attesta **S. Girolamo**, nessuno ha mai presunto incriminare quanto egli afferma, come nessuno ha osato mai incriminare gli insegnamenti di **S. Atanasio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 61 a. 3, ad 1 argumentum

S. Girolamo riferisce la dottrina dei Padri greci, i quali ritengono tutti concordemente che gli angeli furono creati prima del mondo corporeo.

I^a q. 61 a. 3, ad 2 argumentum

Dio non è una parte dell'universo, ma tutto lo trascende, avendo in sé in maniera eminente tutta la perfezione dell'universo. L'angelo invece fa parte dell'universo. Perciò l'argomento non regge.

I^a q. 61 a. 3, ad 3 argumentum

Tutte le creature corporee hanno in comune un'unica materia: gli angeli invece non hanno questa comunanza di materia con le creature corporali. Perciò una volta creata la materia degli esseri corporei, in qualche modo tutte le cose furono (in quel momento) create. Invece una volta creati gli angeli, non ci sarebbe stata con questo la creazione dell'universo. Se poi si ritiene la sentenza contraria, allora nelle parole della Genesi, "In principio Dio creò il cielo e la terra", l'espressione "in principio" si deve intendere nel Figlio, oppure all'inizio del tempo; ma "in principio" in tal caso non significherebbe più nel momento prima del quale non vi era nulla, bensì soltanto: nel momento prima del quale non esisteva nessuna creatura corporea.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli angeli non siano stati creati **nel cielo empireo**.

I^a q. 61 a. 4, arg. 1

Infatti: **Gli angeli sono creature immateriali**. Ora, la sostanza immateriale nel suo essere non dipende dal corpo, quindi non dipende da esso neppure nel suo divenire. **Dunque gli angeli non sono stati creati in un luogo materiale**.

I^a q. 61 a. 4, arg. 2

S. Agostino insegna che gli angeli furono creati nella parte più alta dell'aria. Dunque non furono creati nel cielo empireo.

I^a q. 61 a. 4, arg. 3

Si chiama empireo il cielo più alto. Se dunque gli angeli fossero stati creati nel cielo empireo non avrebbero più potuto ascendere a un cielo superiore. Il che contrasta con quanto la Scrittura pone sulla bocca dell'angelo ribelle: "Salirò al cielo".

I^a q. 61 a. 4. SED CONTRA:

Strabone, glossando le parole, **Genesi, 1, 1**: "In principio Dio creò il cielo e la terra", spiega: "Qui per cielo **non s'intende il firmamento visibile, bensì il cielo empireo, cioè igneo o intellettuale**; e questo così vien denominato non perché arde, ma perché risplende; e perché non appena creato fu riempito di angeli".

I^a q. 61 a. 4. RESPONDEO:

Come si è detto sopra, le creature corporee e quelle spirituali formano un solo universo. Perciò le creature spirituali furono create con una certa rispondenza col mondo corporeo, e preposte all'universo materiale. **Era dunque conveniente che gli angeli venissero creati nel corpo più sublime, si chiami esso cielo empireo o in qualsiasi altra maniera**, perché appunto essi sovrastano tutti gli esseri corporei. Per questo, commentando le parole della Scrittura, **Deuteronomio, 10, 14**: "Del Signore Dio tuo è il cielo, e il cielo dei cieli", **S. Isidoro** afferma "che il cielo supremo è quello degli angeli".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 61 a. 4, ad 1 argumentum

Gli angeli non furono creati in un luogo materiale come creature dipendenti dal luogo nel loro essere e nel loro divenire. Dio infatti avrebbe potuto creare gli angeli prima di ogni altra creatura corporea, come ritengono molti santi Dottori. Ma furono creati in un luogo materiale, perché fossero evidenti i loro rapporti con gli esseri corporei e la loro capacità di applicare la propria virtù sui corpi.

I^a q. 61 a. 4, ad 2 argumentum

Probabilmente S. Agostino chiama parte suprema dell'aria la parte più sublime del cielo, con il quale l'aria ha una certa somiglianza per la sua sottilità e trasparenza. - Oppure intende parlare non già di tutti gli angeli, ma solo di quelli che peccarono, i quali, secondo alcuni, sarebbero appartenuti alle gerarchie più basse. Ora niente impedisce di affermare che gli angeli superiori, i quali erano dotati di un potere elevato e universale su tutti i corpi, siano stati creati nella parte più alta del mondo corporeo, e che gli altri angeli invece, avendo dei poteri più limitati, siano stati creati nei corpi sottostanti.

I^a q. 61 a. 4, ad 3 argumentum

Quelle parole non si riferiscono già a un cielo corporeo, bensì al cielo della Trinità santa, al quale l'angelo ribelle voleva salire, quando pretese di essere in qualche modo uguale a Dio, come vedremo in seguito.

[Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >> Gli angeli >](#)

La loro elevazione alla grazia e alla gloria

Prima parte: Questione 62

Proemio

Logicamente dobbiamo ora interessarci di **come gli angeli hanno conseguito lo stato di grazia e di gloria**. A questo proposito abbiamo nove quesiti:

1. Se gli angeli siano stati beati fin dalla loro creazione;
2. Se abbiano avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio;
3. Se siano stati creati in grazia;
4. Se abbiano meritato la beatitudine;
5. Se abbiano conseguito la beatitudine subito dopo averla meritata;
6. Se abbiano ricevuto la grazia e la gloria in proporzione delle loro capacità naturali;
7. Se dopo di aver raggiunto la gloria (eterna) siano rimaste in essi la dilezione e la conoscenza naturali;
8. Se abbiano avuto ancora la possibilità di peccare;
9. Se dopo di aver raggiunto la gloria abbiano potuto accrescere (la loro beatitudine).

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli angeli siano stati **creati nella beatitudine**.

I^a q. 62 a. 1, arg. 1

Infatti: Nel De Ecclesiasticis Dogmatibus sta scritto che "gli angeli non per natura possiedono il bene che hanno, ma perseverano nella beatitudine in cui furono creati". Dunque gli angeli furono creati beati.

I^a q. 62 a. 1, arg. 2

La natura angelica è più perfetta di quella corporea. Ora, i corpi fin dall'inizio della loro creazione furono completi e dotati delle rispettive forme; poiché lo stato informe delle creature corporali ha preceduto la loro perfetta formazione non già secondo una priorità di tempo, ma solo secondo una priorità di natura, come spiega S. Agostino. Perciò neppure la natura angelica è stata creata da Dio informe e imperfetta. Ma questa riceve la sua formazione e perfezione dalla beatitudine. Dunque la natura angelica fu creata beata.

I^a q. 62 a. 1, arg. 3

Secondo S. Agostino, le cose che leggiamo essere state fatte nelle opere dei sei giorni furono fatte simultaneamente: quindi è necessario che subito, fin dall'inizio della creazione, ci siano stati tutti quei sei giorni. Ora, in quei sei giorni, secondo la suddetta interpretazione, per mattino s'intende la cognizione con la quale gli angeli conoscono il Verbo e le cose esistenti nel Verbo. Quindi fin dal principio della creazione gli angeli conobbero il Verbo e le cose esistenti nel Verbo. Ma gli angeli sono beati appunto perché vedono il Verbo. Dunque gli angeli fin dall'inizio della loro creazione furono beati.

I^a q. 62 a. 1. SED CONTRA:

La stabilità o conferma nel bene è parte essenziale della beatitudine. Ma **gli angeli non furono confermati nel bene dal primo istante della loro creazione: ciò che è provato dalla caduta di alcuni di essi.** Quindi gli angeli non furono beati dal primo istante della loro creazione.

I^a q. 62 a. 1. RESPONDEO:

Col termine **beatitudine** si suole indicare **l'ultima perfezione della natura ragionevole o intellettuale**: e appunto per questo la beatitudine è naturalmente desiderata, perché ogni cosa desidera la sua ultima perfezione.

Ora, per le creature ragionevoli o intellettuali **l'ultima perfezione può essere di due specie:**

-1) La prima è quella che la creatura può conseguire con le sue capacità naturali. Anche tale perfezione si può chiamare, in un certo senso, beatitudine o felicità. Infatti **Aristotele dice che** la suprema felicità dell'uomo consiste nella più alta contemplazione dell'oggetto più nobile dell'intelligenza, cioè di Dio.

-2) Ma al di sopra di questa felicità ce n'è un'altra, che attendiamo nella vita futura, mediante la quale, 1Giovanni, 3, 2 "vedremo Dio così come egli è". Tale cognizione, come sopra si è dimostrato, **supera le possibilità naturali di ogni intelletto creato.**

Si deve perciò concludere che l'angelo fu creato beato, se per **beatitudine s'intende quella che egli può conseguire con le capacità naturali**. L'angelo infatti non acquista questa perfezione con processo discorsivo, come fa l'uomo: egli la possiede subito in forza della nobiltà della sua natura, come abbiamo già spiegato.

- **Ma la beatitudine suprema**, che supera le capacità della natura, gli angeli non l'ebbero nel primo istante della loro creazione: poiché tale beatitudine **non fa parte della natura, ma ne è il fine**. Quindi non era giusto che la possedessero fin dal primo istante.

I^a q. 62 a. 1, ad 1 argumentum

Nel passo citato per beatitudine s'intende quella perfezione naturale, che l'angelo possedeva nello stato d'innocenza.

I^a q. 62 a. 1, ad 2 argumentum

La creatura corporea non poté avere fin dal principio della sua creazione la perfezione che raggiunge mediante le sue operazioni: per questo, secondo S. Agostino, il germinare delle piante dalla terra non fu subito tra le prime opere, ma da principio fu data soltanto alla terra la capacità di far germinare le piante. Parimenti, la natura angelica all'inizio della sua creazione ebbe la perfezione propria della sua natura; ma non ebbe quella che doveva conseguire per mezzo delle sue operazioni.

I^a q. 62 a. 1, ad 3 argumentum

Gli angeli hanno una duplice cognizione del Verbo: la prima naturale, l'altra propria dello stato di gloria. La cognizione naturale è quella mediante la quale l'angelo vede il Verbo, servendosi dell'immagine di lui rilucente nella propria natura. La cognizione invece dello stato di gloria fa conoscere il Verbo nell'essenza di lui. Con l'una e con l'altra cognizione l'angelo vede le cose nel Verbo: imperfettamente, con la cognizione naturale; perfettamente, con quella dello stato di gloria. Perciò gli angeli conobbero nella prima maniera le cose nel Verbo fin dalla loro creazione; nella seconda maniera invece non le conobbero se non quando divennero beati, in seguito alla loro definitiva adesione al bene. Tale propriamente è quella che si chiama cognizione mattutina.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'angelo non abbia avuto bisogno della **grazia** per volgersi a Dio.

I^a q. 62 a. 2, arg. 1

Infatti: Non abbiamo bisogno della grazia per compiere le cose che già naturalmente possiamo fare. Ora, l'angelo può volgersi naturalmente a Dio, poiché egli, come si è visto, lo ama già naturalmente. Dunque l'angelo non ebbe bisogno della grazia per volgersi a Dio.

I^a q. 62 a. 2, arg. 2

Noi abbiamo bisogno di aiuto solo per quello che ci riesce difficile. Ma il volgersi a Dio non era cosa difficile per l'angelo: in lui infatti non c'era nulla che ne ostacolasse la conversione. Dunque l'angelo non ebbe bisogno dell'aiuto della grazia per volgersi a Dio.

I^a q. 62 a. 2, arg. 3

Volgersi a Dio è lo stesso che prepararsi alla grazia. Dice infatti la Scrittura: "Volgetevi a me, ed io mi rivolgerò a voi". Ma noi non abbiamo bisogno della grazia per prepararci alla grazia; perché altrimenti si andrebbe all'infinito. Dunque l'angelo non ebbe bisogno della grazia per volgersi a Dio.

I^a q. 62 a. 2. SED CONTRA:

L'angelo conseguì la beatitudine per mezzo della sua conversione a Dio. Se quindi egli non avesse avuto bisogno della grazia per volgersi a Dio, né seguirebbe che egli non ha bisogno della grazia per raggiungere la vita eterna. Questo è in contrasto con quanto dice l'Apostolo, **Romani, 6, 23**: "La grazia di Dio è la vita eterna".

I^a q. 62 a. 2. RESPONDEO:

Per volgersi a Dio in quanto è oggetto della beatitudine gli angeli ebbero bisogno della grazia. Sopra abbiamo spiegato che il moto naturale della volontà è il principio di tutti i nostri voleri. Ora, l'inclinazione naturale della volontà si porta verso oggetti proporzionati alla natura. Se vi sono perciò delle cose superiori alla natura, la volontà non può portarsi verso di esse, senza essere aiutata da un principio soprannaturale. Il fuoco, p. es., ha un'inclinazione naturale a riscaldare e a generare altro fuoco, ma generare la carne è un'azione che supera la virtù naturale del calore. Quindi il fuoco (o calore) non ha alcuna inclinazione naturale a un simile scopo, se non in quanto è mosso come strumento dall'anima sensitiva.

Ora, come si disse quando si trattava della cognizione di Dio [q.12, a.4], conoscere Dio per essenza è un atto che sorpassa le facoltà naturali di qualsiasi intelletto creato. E in questa cognizione consiste appunto la beatitudine suprema delle creature ragionevoli. Perciò nessuna creatura ragionevole può avere un atto della volontà proporzionato a quella beatitudine, senza essere mossa da una causa soprannaturale. È quello che noi chiamiamo aiuto della grazia. Perciò si deve concludere che l'angelo non poteva con la sua volontà volgersi a quella beatitudine senza l'aiuto della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 62 a. 2, ad 1 argumentum

Gli angeli amano naturalmente Dio, in quanto egli è il principio del loro essere naturale. Qui invece parliamo della conversione a Dio, in quanto questi è oggetto della beatitudine, nella visione della sua essenza.

I^a q. 62 a. 2, ad 2 argumentum

Un'operazione si chiama difficile quando supera le capacità di una data cosa. Il che può avvenire in due modi. Primo, se supera le capacità di determinati esseri considerati nel loro ordine naturale. In tal caso, se ci possono arrivare con un aiuto, si dirà allora che la cosa è difficile; se invece non ci possono arrivare in nessun modo si dirà che è impossibile, come è impossibile per l'uomo volare. - Secondo, un fatto può superare le capacità di quei dati esseri non già in considerazione del loro ordine naturale, ma per qualche impedimento estraneo alle capacità stesse. Così salire non è contrario all'ordine naturale della potenza motrice dell'anima, poiché l'anima, per quanto dipende da essa, può muovere in qualsiasi direzione: ma ne è impedita dal peso del corpo; perciò è difficile per l'uomo salire. - Ora, **volgersi alla suprema beatitudine è difficile per l'uomo, sia perché ciò supera le capacità della natura, sia perché trova un impedimento nella corruzione del corpo e nella infezione del peccato. Per l'angelo invece è difficile solo in quanto è un atto soprannaturale.**

I^a q. 62 a. 2, ad 3 argumentum

Ogni moto della volontà che si volge verso Dio può dirsi una conversione. C'è quindi una triplice conversione a Dio. La prima si compie mediante la dilezione perfetta della creatura già in possesso di Dio. Per questa conversione è necessaria la grazia consumata. - Un'altra conversione è quella con la quale si merita la beatitudine. Per questa si richiede la grazia abituale, che è il principio del merito. - La terza conversione è quella con la quale uno si prepara a ricevere la grazia. Per tale conversione non si richiede la grazia abituale, ma una mozione di Dio che attira l'anima a sé, come dice la Scrittura: "Convertiti a te, o Signore, e noi ritorneremo". È chiaro quindi che non vi si va all'infinito.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli angeli non siano stati creati in grazia.

I^a q. 62 a. 3, arg. 1

Infatti: S. Agostino insegna che la natura angelica fu creata dapprima allo stato informe, e denominata cielo; in seguito ricevette la sua formazione e fu chiamata luce. Ma tale formazione avviene per mezzo della grazia. Dunque gli angeli non furono creati in grazia.

I^a q. 62 a. 3, arg. 2

La grazia inclina la creatura ragionevole verso Dio. Se dunque gli angeli fossero stati creati in grazia, nessuno di loro si sarebbe allontanato da Dio.

I^a q. 62 a. 3, arg. 3

La grazia sta tra la natura e la gloria. Ma gli angeli non furono creati beati. È chiaro quindi che neppure furono creati in grazia; ma prima furono creati nella loro semplice natura, in seguito conseguirono la grazia, e finalmente divennero beati.

I^a q. 62 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino si domanda: "Chi produsse negli angeli la buona volontà se non colui che li creò servendosi della propria volontà, cioè del casto amore col quale aderiscono a lui, creando perciò in essi la natura e largendole al tempo stesso la grazia?".

I^a q. 62 a. 3. RESPONDEO:

Sebbene siano diverse le opinioni intorno al nostro quesito, dicendo alcuni "che gli angeli furono creati nella pura natura"; asserendo altri "che furono creati in grazia"; sembra tuttavia che si debba ritenere come più probabile e più conforme alla dottrina dei Santi che **gli angeli furono creati in possesso della grazia abituale**. Vediamo infatti che tutte le cose, le quali sono state prodotte dalla divina provvidenza in un processo di tempo con la cooperazione della creatura sotto l'influsso di Dio, furono prodotte inizialmente nelle loro **ragioni seminali**, come dice **S. Agostino**. Così furono create le piante, gli animali e altre cose simili. Ora, è evidente che **la grazia abituale sta alla beatitudine, come la ragione seminale, nell'ordine di natura, sta agli effetti naturali**; perciò **1Giovanni, 3, 9** chiama **la grazia seme di Dio**. Perciò, come si afferma, seguendo S. Agostino, che dal primo istante della creazione **gli esseri corporei ebbero in sé le ragioni seminali di tutti gli effetti di ordine naturale, così (si dirà) che gli angeli fin dall'inizio sono stati creati in grazia**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 62 a. 3, ad 1 argumentum

Lo stato informale dell'angelo si può intendere in rapporto alla "formazione" della gloria: così inteso lo stato informale ha preceduto in ordine di tempo la "formazione". Oppure si può considerare in rapporto alla "formazione" della grazia: ma in tal senso lo stato informale precedette la "formazione", non in ordine di tempo, bensì in ordine di natura; come S. Agostino pensava della "formazione" dei corpi.

I^a q. 62 a. 3, ad 2 argumentum

Ogni forma inclina il soggetto che la riceve, adattandosi alla natura di esso. Ora, la natura intellettuale esige che essa si porti liberamente verso gli oggetti del suo volere. Perciò l'inclinazione della grazia non determina una necessità; ma chi ha ricevuto la grazia può anche non servirsene, e peccare.

I^a q. 62 a. 3, ad 3 argumentum

Seguendo l'ordine ontologico poniamo la grazia tra la natura e la gloria, però se consideriamo l'ordine cronologico (vediamo che) la gloria non doveva trovarsi per prima in una natura creata, poiché la gloria è il fine dell'operazione della natura aiutata dalla grazia. La grazia invece non è fine dell'operazione, poiché essa non si acquista con le opere; ma è principio del bene operare. Era perciò conveniente che agli angeli immediatamente con la natura fosse data la grazia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che gli angeli beati non abbiano meritato la loro beatitudine.

I^a q. 62 a. 4, arg. 1

Infatti: Il merito proviene dalle difficoltà dell'atto meritorio. Ora, gli angeli non trovarono alcuna difficoltà a ben operare. Dunque l'azione buona non fu meritoria per essi.

I^a q. 62 a. 4, arg. 2

Non si può meritare con le (sole) forze naturali. Ma per gli angeli era cosa naturale volgersi a Dio. Perciò con questo essi non meritano la beatitudine.

I^a q. 62 a. 4, arg. 3

Se gli angeli beati meritano la beatitudine, o la meritano prima di averla, o dopo. Ma non poterono meritare prima, poiché, come molti ritengono, prima non avevano la grazia, senza la quale non si dà merito. E neppure la meritano dopo: poiché in tal caso anche adesso meriterebbero; e ciò è falso, perché allora gli angeli inferiori con i loro meriti potrebbero raggiungere il grado di quelli superiori, e non ci sarebbero più distinzioni stabili dei gradi di gloria; il che è inammissibile. Dunque gli angeli non meritano la loro beatitudine.

I^a q. 62 a. 4. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Apocalisse, 21, 17** si legge che **nella Gerusalemme celeste "la misura dell'angelo" è come "la misura dell'uomo"**. **Ora, l'uomo non può raggiungere la beatitudine senza meriti. Dunque neppure l'angelo.**

I^a q. 62 a. 4. RESPONDEO:

La perfetta beatitudine è naturale soltanto per Dio, per il quale essere ed essere beato sono la stessa cosa. Per tutte le creature invece **esser beate** non rientra nella propria natura, ma è il **loro ultimo fine**. Ora, ogni cosa raggiunge l'ultimo fine **per mezzo della sua operazione**. E questa operazione terminante al fine, o causa il fine, se questo non supera la virtù dell'atto compiuto per raggiungerlo, come la medicatura che ridona la sanità; oppure merita il fine, quando questo supera la virtù di colui che agisce per conseguirlo, e perciò si aspetta il fine come dono di un altro. Ora, **la beatitudine ultima, [=suprema]** come è chiaro da quanto si è detto **[a.1; q.12, a.4]**, supera la natura angelica e quella umana. Rimane dunque che tanto l'uomo che l'angelo hanno dovuto **meritare la loro beatitudine**.

- Ora, se gli angeli furono creati in grazia, senza la quale non ci può essere il merito, **si può affermare senza difficoltà che essi hanno meritato la loro beatitudine**.

- Così pure se uno sostiene che l'hanno ricevuta in un modo o nell'altro prima della gloria.

- Se invece gli angeli non ebbero la grazia prima di esser beati, si dovrà dire che essi ebbero la beatitudine senza meritare, come noi riceviamo la grazia. Ma ciò è contro la nozione di

beatitudine, la quale presenta il carattere di fine, ed è **premio della virtù**, come insegna anche **Aristotele**.

- Oppure bisognerà dire, come altri sostennero, che gli angeli meritano la beatitudine con gli atti che essi compiono nel ministero divino. Ma ciò sarebbe in contrasto con il concetto di merito: il merito infatti è la via che conduce al fine; ora, chi è già arrivato al termine non ha più ragione di muoversi. Per questo nessuno merita quello che già possiede.

- Ovvero si dovrebbe arrivare a dire che lo stesso e identico atto della conversione a Dio, in quanto procede dal libero arbitrio, è meritorio, e in quanto raggiunge il fine è fruizione beata. Ma anche questo non è ammissibile. Il libero arbitrio infatti non è causa sufficiente del merito; perciò l'atto che procede dal libero arbitrio non è meritorio, se non in quanto è informato dalla grazia. Ora, non è possibile che esso sia informato al tempo stesso dalla grazia imperfetta, causa del merito, e dalla grazia consumata che è la causa della fruizione. Non è dunque possibile che gli angeli simultaneamente fruiscano Dio, e ne meritino la fruizione.

È meglio ritenere perciò che gli angeli ebbero la grazia prima di essere beati, e che per mezzo di essa meritavano la beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 62 a. 4, ad 1 argumentum

La difficoltà a bene operare non proviene per gli angeli da contrarietà o da ostacoli delle loro facoltà naturali, ma dal solo fatto che l'opera buona (richiesta) supera le capacità della loro natura.

I^a q. 62 a. 4, ad 2 argumentum

Gli angeli non meritano la beatitudine con una conversione naturale (a Dio), bensì con la conversione dovuta alla carità, che si opera per mezzo della grazia.

I^a q. 62 a. 4, ad 3 argumentum

La risposta appare chiaramente da quanto si è detto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che gli angeli non abbiano raggiunto la beatitudine subito dopo il primo atto meritorio.

I^a q. 62 a. 5, arg. 1

Infatti: Il bene operare è più difficile per l'uomo che per l'angelo. Ma l'uomo non viene premiato subito dopo il primo atto. Dunque neppure l'angelo.

I^a q. 62 a. 5, arg. 2

Gli angeli all'inizio della loro creazione furono in grado di emettere subito un atto al primo istante: tanto più che gli stessi corpi cominciano a muoversi nell'istante stesso della loro creazione, e se il moto di un corpo potesse compiersi in un istante, come avviene per le operazioni dell'intelletto e della volontà, essi avrebbero (dato esecuzione a) il moto nel primo istante della loro produzione. Se quindi l'angelo con un solo moto della sua volontà meritò la beatitudine, egli la meritò nel primo istante della sua creazione. Perciò se la loro beatitudine non venne differita, gli angeli furono beati fin dal primo istante.

I^a q. 62 a. 5, arg. 3

Tra cose molto distanti ci devono essere molti termini intermedi. Ma l'atto della beatitudine degli angeli è molto distante dalla condizione della loro natura, e il merito è termine intermedio tra queste due cose. Bisognò quindi che l'angelo raggiungesse la beatitudine attraverso molti termini intermedi.

I^a q. 62 a. 5. SED CONTRA:

L'anima umana e l'angelo sono destinati alla beatitudine alla stessa maniera, perciò ai Santi viene promessa l'uguaglianza con gli angeli. Ora, l'anima separata dal corpo, se ha meritato la beatitudine, la consegue subito, purché non vi sia altro impedimento. Così, per lo stesso motivo, anche l'angelo. Ma l'angelo col primo atto di carità ebbe subito il merito della beatitudine. Non essendovi dunque nell'angelo alcun impedimento, col primo atto meritorio egli raggiunse subito la beatitudine.

I^a q. 62 a. 5. RESPONDEO:

L'angelo fu subito beato dopo il primo atto di carità, col quale meritò la beatitudine. La ragione di ciò sta nel fatto che **la grazia perfeziona la natura secondo il modo di essere della natura stessa**: come del resto ogni perfezione è ricevuta in un soggetto secondo la natura del soggetto medesimo. Ora, come si è già dimostrato [q.58, a.3], **è proprio della natura angelica non già acquistare la perfezione naturale per mezzo di un procedimento discorsivo, bensì possederla subito in forza della propria natura**. Ma l'angelo, come dice ordine alla perfezione naturale in forza della sua natura, così dice ordine alla gloria in forza del merito. **Per questo l'angelo dovette conseguire la beatitudine subito dopo il merito**.

- Ma il merito della beatitudine lo può acquistare con un unico atto non solo l'angelo, ma altresì l'uomo: poiché l'uomo merita la beatitudine con ciascun atto informato dalla carità. Ne consegue che l'angelo fu beato subito dopo il primo atto informato dalla carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 62 a. 5, ad 1 argumentum

L'uomo per natura non è ordinato come l'angelo ad acquistare subito l'ultima perfezione. Per questo all'uomo viene concessa, per meritare, una via più lunga che all'angelo.

I^a q. 62 a. 5, ad 2 argumentum

L'angelo trascende il tempo degli esseri corporei: perciò i diversi istanti degli angeli sono dati soltanto dalla successione dei loro atti. Ma negli angeli non vi potevano essere ad un tempo l'atto meritorio della beatitudine, e l'atto della beatitudine stessa, che è la fruizione: poiché l'uno è atto della grazia non ancora perfetta e l'altro della grazia consumata. Ne segue perciò che bisogna ammettere (due) istanti diversi, uno in cui l'angelo meritò la beatitudine, un secondo in cui divenne beato.

I^a q. 62 a. 5, ad 3 argumentum

È proprio della natura dell'angelo conseguire subito la perfezione cui è ordinato. Per questo non si richiede che un solo atto meritorio; il quale si può dire intermedio, in quanto l'angelo è ordinato alla beatitudine in forza di esso.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che gli angeli non abbiano ricevuto la grazia e la gloria in proporzione delle loro doti naturali.

I^a q. 62 a. 6, arg. 1

Infatti: La grazia viene largita per pura volontà di Dio. Dunque anche la quantità della grazia dipende dalla volontà di Dio, e non dal grado delle doti naturali.

I^a q. 62 a. 1, arg. 2

L'atto umano è più vicino alla grazia della natura, perché l'atto umano prepara alla grazia. Eppure la grazia non proviene "dalle opere", come dice **S. Paolo, Romani, 11, 6**. Dunque a più forte ragione la grazia negli angeli non può dipendere dal grado delle loro doti naturali.

I^a q. 62 a. 6, arg. 3

L'uomo e l'angelo sono ordinati alla beatitudine e alla grazia nella stessa maniera. Ma all'uomo non viene conferita una grazia maggiore (o minore) in proporzione del grado delle sue perfezioni naturali. Dunque neppure all'angelo.

I^a q. 62 a. 6. SED CONTRA:

Dice il **Maestro delle Sentenze**: "Gli angeli che ricevettero nella creazione una natura più nobile e una sapienza più perspicace, furono anche arricchiti di maggiori doni di grazia".

I^a q. 62 a. 6. RESPONDEO:

È cosa ragionevole (pensare) che agli angeli siano stati elargiti i doni di grazia e la perfezione della beatitudine in proporzione delle loro doti naturali. E possiamo servirci di due argomenti per dimostrarlo. Primo, partendo da **Dio**, il quale, per una disposizione della sua sapienza, stabilì **diverse gerarchie** nella natura angelica. Ora, come la natura angelica fu creata da Dio perché conseguisse la grazia e la gloria, **così sembra evidente che i vari gradi**

della natura angelica siano ordinati ai diversi **gradi della grazia e della gloria**. Allo stesso modo farebbe un muratore il quale prepara le pietre destinate alla costruzione di una casa. Dal fatto stesso che egli dà ad alcune pietre una forma più bella ed elegante, si capisce che egli le ha destinate alle parti più decorose della casa. Analogamente, gli angeli i quali furono dotati da Dio di una **natura più perfetta**, furono anche deputati da lui a ricevere **maggiori doni di grazia e una più grande beatitudine**.

Secondo, si arriva alla stessa conclusione anche partendo dall'angelo. L'angelo infatti non è composto di nature diverse, cosicché l'inclinazione dell'una possa impedire o ritardare l'impulso dell'altra; come invece accade nell'uomo, in cui i movimenti della parte intellettuale vengono ritardati o impediti dalla parte sensitiva. Ora, la natura, quando non vi sia nulla che la rattenga o che l'ostacoli, si muove con tutta la sua virtù. È quindi ragionevole pensare che gli angeli, i quali ebbero una natura più perfetta, si siano rivolti a Dio con maggiore forza ed efficacia. Ciò del resto avviene anche tra gli uomini, ai quali viene concessa una grazia maggiore (o minore) secondo l'intensità della loro conversione a Dio. Dunque gli angeli dotati di una natura più perfetta devono aver ricevuto un grado maggiore di grazia e di gloria.

I^a q. 62 a. 6, ad 1 argumentum

Come la grazia dipende dalla **pura volontà di Dio**, così anche la natura dell'angelo. E come la volontà di Dio ne preordinò la natura alla grazia, così pure preordinò **i gradi della natura ai vari gradi della grazia**.

I^a q. 62 a. 6, ad 2 argumentum

Gli atti della creatura ragionevole dipendono da essa; invece la natura dipende immediatamente da Dio. Perciò è più giusto pensare che la grazia, piuttosto che secondo le opere, sia stata concessa secondo i gradi della natura.

I^a q. 62 a. 6, ad 3 argumentum

Altra è la diversità delle doti naturali negli angeli, i quali si differenziano tra loro specificamente, altra è la diversità tra gli uomini, i quali si distinguono solo numericamente. Infatti la differenza di specie è in vista del fine, mentre la differenza numerica proviene dalla materia. - Inoltre nell'uomo c'è qualche cosa che può ritardare o impedire il moto della natura intellettuale, non così negli angeli. - Quindi l'argomento non vale ugualmente per le due nature.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che negli angeli beati non rimangano la cognizione e la dilezione naturale.

I^a q. 62 a. 7, arg. 1

Infatti: La Scrittura, **1Corinti, 13, 10** afferma: "**Quando venga ciò che è perfetto, il parzialmente finirà**". Ora, la dilezione e la cognizione naturale sono imperfette rispetto alla

dilezione e alla scienza beatifica. Dunque con la beatitudine cessa la cognizione e la dilezione naturale.

I^a q. 62 a. 7, arg. 2

Dove basta una cosa sola, una seconda è superflua. Ma negli angeli bastano la cognizione e la dilezione propria dello stato di gloria. Dunque sarebbero superflue per essi la cognizione e la dilezione naturale.

I^a q. 62 a. 7, arg. 3

Una stessa potenza non può avere simultaneamente due atti, come una linea non può essere terminata nello stesso verso da due punti. Ora gli angeli hanno sempre l'atto della cognizione e della dilezione beatifica: la beatitudine infatti, come insegna il Filosofo, non consiste nell'abito, bensì nell'atto. Dunque negli angeli non ci potranno mai essere la cognizione e la dilezione naturale.

I^a q. 62 a. 7. SED CONTRA:

Fino a che permane una natura, deve perdurare anche la sua operazione. Ora, la beatitudine non distrugge la natura, essendone il coronamento. Dunque non distrugge la cognizione e la dilezione naturale.

I^a q. 62 a. 7. RESPONDEO:

Negli angeli beati rimangono la cognizione e la dilezione naturale. Le operazioni infatti hanno tra di loro gli stessi rapporti che intercorrono tra i loro principi. Ora, è chiaro che la natura sta alla beatitudine, come un elemento precedente sta a quello susseguente: poiché la beatitudine viene ad aggiungersi alla natura. Ma l'elemento presupposto non può mancare in ciò che lo presuppone. Perciò la natura non può essere assente nella beatitudine. E quindi assieme agli atti della beatitudine devono esserci anche quelli della natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 62 a. 7, ad 1 argumentum

Una perfezione che sopravviene toglie (soltanto) l'imperfezione che è ad essa contraria. Ora, l'imperfezione della natura non si oppone alla beatitudine, ma le fa da sostrato: a quel modo che l'imperfezione della potenza fa da sostrato alla perfezione della forma, senza che la potenza sia perciò eliminata dalla forma, ma viene eliminata la privazione che è l'opposto della forma. - Parimenti, l'imperfezione della cognizione naturale non si oppone alla perfezione della scienza beatifica: niente infatti impedisce che una cosa si possa conoscere per vie diverse; p. es., si può arrivare a conoscere simultaneamente una cosa con una ragione probabile e con una apodittica. Allo stesso modo un angelo può conoscere Dio nell'essenza di Dio con la visione beatifica, e può conoscerlo per mezzo della propria essenza, come avviene nella cognizione naturale.

I^a q. 60 a. 7, ad 2 argumentum

Tutte le cose che appartengono alla beatitudine sono per se stesse sufficienti. Ma le perfezioni della beatitudine poggiano sulle perfezioni di natura; poiché nessuna beatitudine, all'infuori di quella increata, è per se stessa sussistente.

I^a q. 60 a. 7, ad 3 argumentum

Due operazioni non possono trovarsi simultaneamente in una potenza, se l'una non è ordinata all'altra. Ma la cognizione e la dilezione naturale sono ordinate alla cognizione e alla dilezione della gloria. Niente perciò impedisce che ci siano simultaneamente nell'angelo tanto la scienza e la dilezione naturale, che la scienza e la dilezione della gloria.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'angelo beato possa peccare.

I^a q. 62 a. 8, arg. 1

Infatti: La beatitudine, come si è detto, non distrugge la natura. Ma avere la possibilità di mancare rientra nel concetto stesso di creatura. Dunque l'angelo beato può peccare.

I^a q. 62 a. 8, arg. 2

Come insegna il Filosofo, le potenze razionali hanno la capacità di volgersi verso oggetti tra loro contrari. Ora, la volontà dell'angelo beato non cessa di essere razionale. Quindi può volgersi al bene e al male.

I^a q. 62 a. 8, arg. 3

La facoltà di scegliere il bene o il male dipende dal libero arbitrio. Ma il libero arbitrio non viene menomato negli angeli beati. Dunque essi possono peccare.

I^a q. 62 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che "negli angeli santi" non v'è una natura che possa peccare. Dunque gli angeli santi non possono peccare.

I^a q. 62 a. 8. RESPONDEO:

Gli angeli beati non possono peccare. La ragione di ciò sta nel fatto che la loro beatitudine consiste nel vedere Dio nella di lui essenza. Ora, l'essenza di Dio è l'essenza stessa della bontà. Quindi l'angelo che vede Dio, rispetto a lui è nella stessa condizione, in cui si trova chiunque altro rispetto alla ragione comune di bene, senza tale visione. **Ma è impossibile che uno voglia o che faccia qualsiasi cosa senza mirare al bene;** o che voglia fuggire il bene, proprio perché bene. Perciò l'angelo beato niente può volere o compiere senza mirare a

Dio. Ma chi vuole ed agisce in tal modo non può peccare. Dunque in nessuna maniera l'angelo beato può peccare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 62 a. 8, ad 1 argumentum

Il bene creato, considerato in se stesso, può venir meno. Ma in seguito al suo congiungimento perfetto con il bene increato, cosa che avviene nella beatitudine, diventa impeccabile, per la ragione che si è detto.

I^a q. 62 a. 8, ad 2 argumentum

Le potenze razionali possono volgersi verso oggetti tra loro contrari, se si tratta di cose cui non sono ordinate per natura: ma se si tratta di cose cui sono naturalmente ordinate non possono volgersi verso oggetti tra di loro contrari. L'intelletto infatti non può non assentire ai primi principi conosciuti naturalmente; così pure la volontà non può non aderire al bene in quanto bene, poiché essa ha naturalmente il bene per oggetto proprio. Perciò la volontà degli angeli rispetto a molte cose può volgersi in direzioni opposte tra loro. Ma rispetto a Dio, nel quale gli angeli vedono l'essenza stessa della bontà, non possono volgersi in direzioni opposte, ma qualunque cosa essi scelgano, mirano però sempre verso di lui. E questo avviene senza peccato.

I^a q. 62 a. 8, ad 3 argumentum

Il libero arbitrio, rispetto alla scelta delle cose ordinate ad un fine, si comporta come l'intelletto rispetto alla conclusione (di un ragionamento). Ora, è chiaro che la facoltà di ricavare certe conclusioni, partendo da determinati principi, deriva dalla perfezione dell'intelletto: mentre invece dedurre delle conclusioni violando l'ordine dei principi, deriva da una deficienza dell'intelletto stesso. Perciò il poter scegliere cose diverse senza perdere di vista il fine, deriva dalla perfezione del libero arbitrio; ma scegliere qualche cosa perdendo di vista il fine col peccato, deriva da una deficienza della libertà. C'è quindi una maggiore libertà negli angeli i quali non possono peccare, che non in noi che possiamo peccare.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che gli angeli beati possano accrescere la loro beatitudine.

I^a q. 62 a. 9, arg. 1

Infatti: La carità è il principio del merito. Ma negli angeli c'è una carità perfetta. Dunque gli angeli beati possono meritare. Ora, se cresce il merito cresce pure il premio della beatitudine. Dunque gli angeli beati possono accrescere la loro beatitudine.

I^a q. 62 a. 9, arg. 2

S. Agostino insegna che Dio "si serve di noi per la sua bontà, e per il nostro vantaggio". Lo stesso vale per gli angeli, di cui si serve nel ministero spirituale; poiché, come dice S. Paolo, essi sono "spiriti a servizio (di Dio), inviati a cagione di quelli che devono ricevere l'eredità della salvezza". Ora, ciò non tornerebbe a loro vantaggio, se col loro ministero non meritassero né potessero progredire nella beatitudine. Rimane perciò stabilito che gli angeli beati possono meritare e accrescere la loro beatitudine.

I^a q. 62 a. 9, arg. 3

Se colui che non è al culmine della perfezione non può progredire, ciò si deve ascrivere a una sua imperfezione. Ora, gli angeli non sono al culmine della perfezione, se quindi non possono progredire, è chiaro che in essi ci deve essere imperfezione e difetto. Questo però non è ammissibile.

I^a q. 62 a. 9. SED CONTRA:

Il meritare e il progredire sono propri dello stato di viatori. Ora, gli angeli non sono viatori, bensì comprensori. Dunque gli angeli beati non possono meritare, né possono accrescere la loro beatitudine.

I^a q. 62 a. 9 RESPONDEO:

In ogni moto l'intenzione del movente mira a un termine determinato, verso il quale intende di condurre il soggetto che viene mosso: l'intenzione infatti riguarda sempre un fine, e (tra i fini) non si può andare all'infinito. Ora, si è già visto [a.1; q.12, a.4] che la creatura ragionevole, non potendo con la propria virtù conseguire la sua beatitudine, che consiste nella visione di Dio, deve essere mossa da Dio al conseguimento di questa beatitudine. Bisogna quindi che sia ben determinato il termine, cui la creatura ragionevole deve essere diretta come a suo ultimo fine. Questo termine nella visione di Dio non può essere l'oggetto stesso della visione: poiché la somma verità è vista da ciascun beato in grado diverso. - Invece, quanto al modo della visione, l'intenzione di colui che conduce al fine prestabilisce termini diversi. Non è possibile, infatti, che la creatura ragionevole, come è elevata alla visione della suprema essenza, così pure sia elevata a quella visione perfettissima che è la comprensione (di Dio). Tale modo di conoscere, com'è evidente da quanto si disse, non può competere che a Dio. Ora, poiché per comprendere Dio ci vuole una capacità infinita, mentre le capacità conoscitive delle creature non possono essere che finite, e poiché tra qualsiasi cosa finita e l'infinito ci sono infiniti termini intermedi, ne segue che per le creature ragionevoli ci sono infiniti modi di conoscere Dio, con maggiore o minore chiarezza. E, come la beatitudine consiste nella visione stessa di Dio, così il grado di beatitudine consiste in un determinato grado di attitudine alla visione.

Perciò Dio non solo conduce la creatura ragionevole al fine della beatitudine, ma le fa anche raggiungere il grado di beatitudine stabilito dalla divina predestinazione. Una volta quindi raggiunto quel grado, la creatura non può conseguire un grado più elevato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 62 a. 9, ad 1 argumentum

Il merito è proprio di chi viene mosso verso il fine. Ora, la creatura ragionevole viene mossa verso il fine non in maniera puramente passiva, ma mediante le sue operazioni. Se il fine è proporzionato alle proprie forze, la creatura ragionevole raggiunge il fine con la sua operazione; così l'uomo studiando acquista la scienza. Se invece il raggiungimento del fine non è in suo potere ma lo aspetta da altri, con la sua operazione (l'essere ragionevole) merita il fine. Ma se uno ha già raggiunto l'ultimo termine, si dirà che è già stato mosso al fine, e non già che si muove ancora. Perciò meritare è proprio della carità imperfetta dello stato di viatori; la carità perfetta invece non merita più, bensì fruisce del premio. Allo stesso modo, negli abiti acquisiti le azioni che precedono l'abito servono ad acquistare l'abito stesso; mentre quelle derivanti dall'abito acquisito sono azioni perfette che si compiono con diletto. Sicché l'atto della carità perfetta non ha ragione di merito, ma è piuttosto un complemento del premio.

I^a q. 62 a. 9, ad 2 argumentum

Una cosa può dirsi vantaggiosa in due maniere. Primo, come mezzo per raggiungere il fine: così si dice utile il merito (che porta) alla beatitudine. Secondo, come può dirsi vantaggiosa la parte rispetto al tutto, la parete, p. es., rispetto alla casa. Il ministero angelico è utile agli angeli beati in questa maniera, poiché questo fa parte della loro beatitudine: infatti, diffondere negli altri la perfezione posseduta è proprio dell'essere perfetto, in quanto perfetto.

I^a q. 62 a. 9, ad 3 argumentum

Sebbene l'angelo non abbia raggiunto il sommo grado di beatitudine in senso assoluto, pure si trova al culmine della beatitudine, relativamente a quel grado che a lui è stato fissato dalla divina predestinazione.

Tuttavia può crescere la gioia degli angeli per la salvezza di quelli che si salvano con l'aiuto del loro ministero, conforme al detto evangelico: "Gli angeli gioiscono per un peccatore che faccia penitenza". Questa gioia fa parte del premio accidentale, il quale può accrescersi fino al giorno del giudizio. Perciò alcuni dicono che essi possono addirittura meritare tutto ciò che appartiene al gaudio accidentale. - Ma è più giusto dire che nessun beato può meritare in qualsiasi modo, eccetto il caso che sia al tempo stesso viatore e comprensore, come Cristo, il quale fu il solo ad essere insieme viatore e comprensore. Infatti più che meritare quella gioia, gli angeli l'acquistano in virtù della beatitudine.

[Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >> Gli angeli >](#)

La perversione di alcuni di essi

Prima parte: Questione 63

Proemio

Passiamo ora a considerare **come gli angeli siano incorsi nel male**.

- + Primo, quanto alla depravazione della colpa;
- + secondo, quanto alla pena.

Intorno al primo argomento si pongono nove quesiti:

- [1. Se negli angeli possa esserci il male colpa;](#)
- [2. Quali peccati possano commettere gli angeli;](#)
- [3. Che cosa abbia desiderato l'angelo nel suo peccato;](#)
- [4. Ammesso che alcuni angeli sono diventati cattivi per un peccato della loro volontà, se ci siano però degli angeli cattivi per natura;](#)

- 5. Supposto che ciò non sia possibile, se qualche angelo abbia potuto essere cattivo nel primo istante della sua creazione, per un atto della propria volontà;
- 6. Ammesso che ciò non sia vero, se sia trascorso qualche tempo tra la creazione e la caduta;
- 7. Se il più eccelso dei prevaricatori sia stato il più nobile di tutti gli angeli;
- 8. Se il peccato del primo angelo abbia indotto gli altri a peccare;
- 9. Se i prevaricatori siano stati tanti quanti furono quelli rimasti fedeli.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che negli angeli non ci possa essere il **male colpa**.

I^a q. 63 a. 1, arg. 1

Infatti: **Come dice Aristotele**, il male si trova soltanto nelle cose che sono in potenza, poiché il soggetto della privazione è l'ente in potenza. Ma gli angeli, essendo forme sussistenti, non sono in potenza. Dunque in essi non ci può essere il male.

I^a q. 63 a. 1, arg. 2

Gli angeli sono più nobili dei corpi celesti. Ora, nei corpi celesti, come asseriscono i filosofi, non ci può essere il male. Dunque neppure negli angeli.

I^a q. 63 a. 1, arg. 3

Un essere conserva sempre quello che gli è naturale. Ora, per gli angeli è naturale esser mossi ad amare Dio. Perciò tale moto non può venire a mancare in essi. Ma se amano Dio non possono peccare. Dunque gli angeli non possono peccare.

I^a q. 63 a. 1, arg. 4

L'atto della volontà non si volge che al **bene (vero)**, o al **bene apparente**. Ma per gli angeli non può esserci un bene apparente che non sia vero bene; poiché in essi l'errore, o non esiste assolutamente, o per lo meno non può precedere la colpa. Perciò gli angeli non possono volere se non quello che è vero bene. Ora, nessuno pecca nel volere il vero bene. Dunque l'angelo nell'esercizio della sua volontà non può peccare.

I^a q. 63 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto **Giobbe, 4, 18**: "Negli angeli suoi trova manchevolezza".

I^a q. 63 a. 1. RESPONDEO:

L'angelo, come ogni altra creatura ragionevole, se si considera la sola sua natura, ha la possibilità di peccare: e se una creatura qualsiasi è impeccabile, lo deve a un dono della grazia, non già alla sua natura. La ragione sta nel fatto che peccare significa precisamente deviare dalla rettitudine che l'atto deve avere. E ciò vale sia che si consideri il peccato

nell'ordine naturale, come nel campo della morale o dell'arte. L'unico atto che non può deviare dalla rettitudine è quello che ha per norma la stessa virtù dell'agente. Se infatti la mano dell'artefice fosse la regola stessa dell'incisione, l'artefice inciderebbe il legno sempre a regola d'arte: ma se l'esattezza dell'incisione proviene da una norma da lui distinta, la sua incisione potrà sempre essere giusta o sbagliata. Ora, la sola volontà divina è norma del proprio atto, perché essa non è ordinata a un fine superiore. Invece la volontà di qualsiasi creatura non ha la rettitudine insita nel proprio atto, ma ha come regola la volontà divina, che ha per oggetto l'ultimo fine: **a quel modo che la volontà dell'inferiore deve essere regolata da quella del superiore**, come la volontà del soldato deve regolarsi su quella del comandante dell'esercito. Perciò solo nella volontà divina non può esserci il peccato; mentre può verificarsi in ogni volontà creata, stando alla condizione propria della sua natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 63 a. 1, ad 1 argumentum

Gli angeli non sono in potenza rispetto al loro essere sostanziale. Sono tuttavia in potenza quanto alla loro facoltà intellettuale, perché possono volgersi a questa o a quell'altra cosa. Di qui appunto può derivare in essi il peccato.

I^a q. 63 a. 1, ad 2 argumentum

I corpi celesti hanno soltanto l'operazione naturale. Perciò, come nella loro natura non vi può essere quel male che è la corruzione, così nella loro operazione naturale non ci può essere quel male che è il disordine. Ma negli angeli, oltre l'operazione naturale, c'è anche l'atto del libero arbitrio; e questo rende possibile il male.

I^a q. 63 a. 1, ad 3 argumentum

È naturale per l'angelo volgersi con un moto di dilezione verso Dio, quale causa del suo essere naturale. Ma volgersi a Dio, in quanto questi è l'oggetto della beatitudine soprannaturale, non può avere altro principio che la carità, da cui l'angelo poteva allontanarsi col peccato.

I^a q. 63 a. 1, ad 4 argumentum

Nell'atto del libero arbitrio ci può essere il peccato in due maniere:

- **Primo, volendo direttamente un male:** come quando un uomo pecca eleggendo l'adulterio, che in se stesso è un male. **Tale peccato procede sempre da una certa ignoranza o errore:** altrimenti non si sceglierebbe come bene ciò che in realtà è un male. L'adultero infatti, spinto dalle passioni o dalle abitudini, **erra nel suo giudizio particolare, scegliendo il piacere dell'atto disordinato, come se al presente fosse un bene da farsi;** anche se nel giudicare la cosa in astratto non cada in errore, ma ne abbia una valutazione giusta. **Ora, gli angeli non possono peccare in questo modo, perché in essi non ci sono le passioni che annebbiano la ragione o l'intelletto,** come è evidente da quanto si è già dimostrato; e neppure ci poteva essere in essi precedentemente al primo peccato un abito che li inclinasse alla colpa.

- **Secondo**, si può peccare in altro modo col libero arbitrio, scegliendo una cosa che in sé è buona, ma desiderandola senza seguire l'ordine stabilito dalla retta regola o misura: **cosicché la deficienza peccaminosa non deriva dalla cosa scelta, ma dal modo della scelta**, la quale non è fatta nel debito ordine; come se uno volesse pregare, ma senza curarsi dell'ordine stabilito dalla Chiesa. Ora, tale peccato non suppone l'ignoranza, ma soltanto una mancanza di considerazione di quelle cose che andrebbero considerate. **L'angelo peccò in questa (seconda) maniera, volgendosi col libero arbitrio al proprio bene, senza rispettare la regola stabilita dalla divina volontà.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che negli angeli ci possano essere (altri peccati e) non i soli peccati di **superbia** e **d'invidia**.

I^a q. 63 a. 2, arg. 1

Infatti: Chi prende gusto a un peccato può cadere in questo peccato. Ora, **i demoni, come dice S. Agostino, prendono gusto alle oscenità dei peccati carnali. Dunque nei demoni ci possono essere anche i peccati carnali.**

I^a q. 63 a. 2, arg. 2

Come la superbia e l'invidia, anche l'accidia, l'avarizia e l'ira sono peccati spirituali. Ora, lo spirito può commettere peccati spirituali, come la carne quelli carnali. Dunque negli angeli possono esserci non soltanto la superbia e l'invidia, ma anche l'accidia e l'avarizia.

I^a q. 63 a. 2, arg. 3

Secondo il pensiero di S. Gregorio, come dalla superbia nascono molti vizi, così pure dall'invidia. Ma una volta posta la causa si ha pure l'effetto. Se quindi negli angeli ci possono essere la superbia e l'invidia, per la stessa ragione ci possono essere anche altri vizi.

I^a q. 63 a. 2. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: **"il diavolo non è un lussurioso, né un ubriacone, né altre cose simili: è invece superbo e invidioso".**

I^a q. 63 a. 2. RESPONDEO:

Un peccato può trovarsi in una persona **in due maniere**:

-A) quanto al reato, e quanto al compiacimento. **Quanto al reato** vengono a trovarsi nei demoni tutti i peccati: perché quando essi inducono gli uomini a commettere i vari peccati, ne contraggono il reato.

-B) **Quanto al compiacimento** invece ci possono essere negli angeli soltanto quei peccati, dei quali può compiacersi una creatura spirituale. **Ora, una creatura spirituale non si**

compiace dei beni materiali, ma di quei beni che possono trovarsi negli esseri spirituali. Ogni essere infatti si compiace soltanto di ciò che in qualche modo può concordare con esso. Ora, i beni spirituali non possono dar luogo al peccato per il fatto che uno li desidera, bensì perché li desidera in modo non conforme alla regola di colui che gli è superiore. **Ma non assoggettarsi come di dovere a chi è superiore è un peccato di superbia.** Dunque il primo peccato dell'angelo non può essere che la superbia. **Però in seguito ha potuto esserci anche l'invidia.** Infatti, per la stessa ragione per cui l'affetto è portato a desiderare una cosa, viene spinto ad opporsi al suo contrario. Così **l'invidioso prova dispiacere per il bene altrui**, perché lo giudica un impedimento al bene proprio. Ora, il bene altrui non poteva essere ritenuto un impedimento al bene desiderato dall'angelo cattivo, se non in quanto l'angelo cattivo desiderava un'eccellenza del tutto singolare, la quale viene a cessare ove ci sia un altro dotato della medesima eccellenza. **Perciò, nell'angelo prevaricatore, al peccato di superbia tenne dietro il peccato d'invidia, poiché egli provò dispiacere del bene concesso all'uomo; ed anche dell'eccellenza divina, in quanto Dio si serve di lui per la sua gloria, proprio contro la volontà del diavolo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 63 a. 2, ad 1 argumentum

I demoni non prendono gusto alle oscenità dei peccati carnali nel senso che essi ripongono la loro compiacenza in detti peccati; ma questo loro diletto è originato soltanto dall'invidia, che li spinge a godere di tutti i peccati degli uomini, perché essi impediscono il bene dell'umanità.

I^a q. 63 a. 2, ad 2 argumentum

L'avarizia, in quanto è un peccato specifico, è il desiderio smodato delle cose temporali, valutabili in denaro, e che servono per gli usi della vita umana: ora, gli angeli non ripongono la loro compiacenza in queste cose, come non la ripongono nei piaceri carnali. Perciò l'avarizia propriamente detta non può trovarsi negli angeli. Se invece per avarizia si vuole intendere ogni desiderio smodato di possedere un bene creato qualsiasi, allora l'avarizia è inclusa nella superbia già riscontrata nei demoni. - L'ira invece, come la concupiscenza, è legata a una passione. Perciò non si può attribuire ai demoni che in senso metaforico. - L'accidia poi è una certa tristezza che rende l'uomo tardo a compiere gli esercizi dello spirito, a causa della fatica del corpo, la quale non può esserci nei demoni. - È perciò evidente che la superbia e l'invidia sono i soli peccati puramente spirituali che possano trovarsi nei demoni. Per invidia però non si deve intendere la passione, ma soltanto la volontà contraria al bene altrui.

I^a q. 63 a. 2, ad 3 argumentum

Nell'invidia e nella superbia che riscontriamo nei demoni sono inclusi tutti gli altri peccati, che da esse derivano.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il demonio non abbia desiderato di essere come Dio.

I^a q. 63 a. 3, arg. 1

Infatti: Ciò che non è oggetto di cognizione non è neppure oggetto di appetizione, perché è sempre il bene conosciuto che muove l'appetito, sia sensitivo che razionale o intellettuale (e soltanto in questi appetiti ci può essere il peccato). Ma l'affermazione che una creatura possa diventare uguale a Dio non può essere oggetto di nessuna forma di conoscenza, poiché implica questa contraddizione: il finito sarebbe necessariamente infinito, se fosse uguale all'infinito. Dunque l'angelo non poteva desiderare di essere come Dio.

I^a q. 63 a. 3, arg. 2

Il fine naturale si può desiderare senza peccato. Ora, la somiglianza con Dio è il fine a cui tende naturalmente ogni creatura. Se quindi l'angelo desiderò di essere come Dio, non per una vera uguaglianza, ma per una certa somiglianza, non si vede come in questo abbia peccato.

I^a q. 63 a. 3, arg. 3

L'angelo nella sua creazione ha ricevuto una sapienza maggiore di quella dell'uomo. Ora, nessun uomo, a meno che non sia del tutto pazzo, può deliberare di essere uguale, non dico a Dio, ma neanche a un angelo: poiché la libera scelta non ha di mira che le cose possibili, intorno alle quali verte il consiglio. A più forte ragione non poteva peccare l'angelo, desiderando di essere come Dio.

I^a q. 63 a. 3. SED CONTRA:

Isaia, 14, 13, 14 pone sulla bocca del demonio queste parole: "Salirò al cielo, e sarò simile all'Altissimo". - **E S. Agostino** insegna che il demonio, trionfo della sua grandezza, "volle essere chiamato Dio".

I^a q. 63 a. 3. RESPONDEO:

L'angelo peccò, senza dubbio, perché **desiderò di essere come Dio. Ma questo si può intendere in due maniere:**

- **primo, di una (vera) uguaglianza;** secondo, di una (qualsiasi) somiglianza. (L'angelo) non poté certo desiderare di essere come Dio nella prima maniera: poiché con la sua intelligenza naturale capiva che questa era una cosa assurda; tanto più che in lui il primo atto peccaminoso non era stato preceduto, come talora accade per noi uomini, da un abito o da una passione, la quale, offuscandone le potenze conoscitive, avrebbe potuto far sì che egli nel suo giudizio particolare scegliesse una cosa impossibile. - Ma anche ammettendo che la cosa fosse possibile, **sarebbe tuttavia contraria al desiderio naturale.** C'è infatti in ogni cosa la tendenza naturale a conservare il proprio essere: ora, questo essere non si conserverebbe se venisse trasformato in un'altra natura. Perciò nessuna realtà posta in un grado naturale più basso può desiderare il grado della natura superiore. L'asino, p. es., non

desidera di essere un cavallo: poiché se fosse trasformato nel grado della natura superiore non esisterebbe più. Ma qui abbiamo un inganno della nostra immaginazione: dal momento infatti che l'uomo desidera di occupare nella natura un grado superiore al suo, rispetto a certe perfezioni accidentali, le quali possono essere accresciute senza la scomparsa del soggetto, si pensa che l'uomo possa desiderare un grado naturale più alto, al quale non potrebbe giungere che cessando di esistere. Ora, è chiaro che Dio è superiore all'angelo non per delle perfezioni accidentali, ma per un diverso grado di natura: anzi, anche tra gli angeli uno è superiore all'altro in questa maniera. È perciò impossibile non solo che un angelo desideri di essere uguale a Dio, ma persino di essere uguale a un angelo superiore.

-secondo: Il desiderio poi di essere come Dio per una (qualsiasi) somiglianza può nascere in due modi.

+ **Primo**, rispetto a quelle perfezioni nelle quali si è chiamati a somigliare con Dio. E allora, se uno desidera di essere simile a Dio in questa maniera non pecca, purché cerchi di raggiungere questa somiglianza secondo il debito ordine, cioè dipendentemente da Dio. Peccherebbe invece chi desiderasse, sia pure entro i limiti del giusto, di essere simile a Dio, ma volesse avere questa somiglianza con le proprie forze e non dalla virtù di Dio.

+ **Secondo**, uno può desiderare di essere simile a Dio rispetto a una perfezione in cui non è ammessa tale somiglianza; se uno, p. es., desiderasse di creare il cielo e la terra, che è un'operazione esclusiva di Dio, in questo suo desiderio ci sarebbe il peccato. Ora, il diavolo desidera di essere come Dio in questa maniera. Non desiderò invece di essere simile a lui nell'autonomia assoluta da qualsiasi altro: poiché (anche) in questo caso egli avrebbe desiderato la negazione del proprio essere. Infatti nessuna creatura può esistere se non in quanto ha il suo essere dipendentemente da Dio, da cui le viene partecipato. Desiderò invece di essere simile a Dio, in quanto desiderò come fine ultimo quella beatitudine, a cui poteva giungere con le proprie forze naturali, distogliendo il suo desiderio dalla beatitudine soprannaturale, che si ottiene mediante la grazia di Dio. - Oppure, se desiderò come suo ultimo fine la somiglianza che proviene dalla grazia, la volle ottenere con le forze della propria natura, non già, conforme alla disposizione divina, mediante l'aiuto di Dio. Questa soluzione si accorda all'opinione di **S. Anselmo**, il quale dice che il diavolo desiderò quello a cui sarebbe giunto se non fosse caduto. Le due sentenze in qualche modo dicono la stessa cosa: poiché in ambedue i casi il diavolo desiderò di conseguire con le proprie forze la beatitudine ultima, il che è proprio di Dio.

Inoltre, poiché chi vale di per se stesso è principio e causa di ciò che ha consistenza in forza di un'altra realtà, da questo primo desiderio del diavolo ne seguì (il secondo, che è) quello di avere preminenza e dominio sulle altre cose. Ed anche in questo volle con volontà perversa farsi simile a Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Con ciò è evidente la risposta da darsi a tutte le difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che alcuni demoni siano **cattivi per natura**.

I^a q. 63 a. 4, arg. 1

Infatti: Dice Porfirio, riportato da S. Agostino, che "c'è un genere di demoni fallaci per natura, simulatori di Dio e delle anime dei defunti". Ma essere fallace significa essere cattivo. Dunque alcuni demoni sono per natura cattivi.

I^a q. 63 a. 4, arg. 2

Gli angeli sono stati creati da Dio allo stesso modo che gli uomini. Ora, alcuni uomini sono naturalmente cattivi, dei quali si legge nella Scrittura, **Sapienza, 12, 10**: "Era naturale la loro malvagità". Dunque anche certi angeli possono essere naturalmente cattivi.

I^a q. 63 a. 4, arg. 3

Certi animali irragionevoli hanno una malvagità naturale; la volpe, p. es., è naturalmente subdola, e il lupo è naturalmente rapace. Eppure sono creature di Dio. Dunque anche i demoni, pur essendo creature di Dio, possono essere naturalmente cattivi.

I^a q. 63 a. 4. SED CONTRA:

Dionigi insegna che "i demoni non sono cattivi per natura".

I^a q. 63 a. 4. RESPONDEO:

Ogni cosa che esiste, in quanto esiste ed ha una determinata natura, tende naturalmente al bene, essendo stata prodotta da una causa buona: poiché l'effetto prova sempre inclinazione verso la propria causa. Ora, può accadere a un bene particolare di trovarsi connesso a un male; al fuoco, p. es., è connesso il male di essere distruttivo delle altre cose: ma al bene universale nessun male può essere connesso. Se quindi vi è un essere la cui natura è ordinata a un bene particolare, esso può tendere naturalmente a un male, però solo indirettamente (per accidens), perché non tende al male in quanto male, ma in quanto connesso con un bene. Se invece abbiamo un essere, la cui natura è ordinata a un bene sotto la ragione universale di bene, quest'essere non può tendere naturalmente a un male. Ora, è chiaro che ogni natura intellettuale è ordinata al bene universale, che essa può conoscere e che è l'oggetto della sua volontà. E siccome i demoni sono sostanze intellettive, in nessun modo possono avere un'inclinazione naturale a un male qualsiasi. Perciò non possono essere naturalmente cattivi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 63 a. 4, ad 1 argumentum

S. Agostino nel passo citato rimprovera Porfirio di aver affermato che i demoni sono fallaci per natura, e asserisce che essi sono fallaci non per natura, ma perché lo vogliono. - Porfirio riteneva che i demoni sono fallaci per natura, perché pensava che essi fossero animali dotati di una natura sensitiva. Ora, la natura sensitiva è ordinata ad un bene particolare, cui può essere connesso un male. E sotto questo aspetto avrebbero avuto un'inclinazione naturale verso il male; ma sempre indirettamente, in quanto cioè il male è legato a un bene.

I^a q. 63 a. 4, ad 2 argumentum

La malvagità di alcuni uomini è detta naturale non per una cattiva inclinazione della loro natura intellettuale, ma a causa dell'abitudine che è una seconda natura; oppure per la cattiva inclinazione della natura sensitiva verso una passione disordinata. Perciò si dice che alcuni sono naturalmente iracondi o sensuali.

I^a q. 63 a. 4, ad 3 argumentum

Gli animali bruti per la loro natura sensitiva hanno un'inclinazione naturale verso determinati beni particolari, cui sono connessi dei mali; la volpe, p. es., è portata a cercare il vitto con sagacia, alla quale è connessa l'astuzia. Perciò essere astuta per la volpe non è un male, essendo per essa una dote naturale. Così pure, al dire di Dionigi, non è un male per il cane l'essere rabbioso.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il demonio sia stato cattivo nel primo istante della sua creazione per una colpa dovuta alla sua volontà.

I^a q. 63 a. 5, arg. 1

Infatti: Si legge nel Vangelo, **Giovanni, 8, 44**: "Egli fu omicida fin da principio".

I^a q. 63 a. 5, arg. 2

Stando a S. Agostino, lo stato informe della creatura ha preceduto la sua formazione non in ordine di tempo, ma di dipendenza causale. Sotto il nome di cielo, che leggiamo essere stato creato per primo, si dovrebbe intendere, come egli dice, la natura angelica informe; e l'espressione, "Sia fatta la luce, e la luce fu fatta", significherebbe la formazione della natura angelica mediante la sua conversione al Verbo: quindi la natura angelica nel medesimo istante fu creata e divenne luce. Ma appena essa divenne luce fu anche distinta dalle tenebre, le quali stanno a significare gli angeli in peccato. Dunque nel primo istante della loro creazione alcuni angeli divennero beati e altri peccarono.

I^a q. 63 a. 5, arg. 3

Il peccato è il contrapposto del merito. Ma nel primo istante della sua creazione una natura dotata d'intelligenza può meritare: così fu per l'anima di Cristo e anche per gli stessi angeli buoni. Dunque i demoni poterono anch'essi peccare nel primo istante della loro creazione.

I^a q. 63 a. 5, arg. 4

La natura angelica ha una virtù maggiore degli esseri corporei. Ora, i corpi nel primo istante della loro creazione incominciarono ad avere le proprie operazioni; il fuoco infatti dal primo istante che è generato comincia a muoversi verso l'alto. Perciò anche l'angelo fu in grado di operare nel primo istante della sua creazione. E fece necessariamente un'operazione buona o

cattiva. Se fece un atto buono, essendo in grazia, meritò con esso la beatitudine. E poiché negli angeli, come già si è detto, al merito segue subito il premio, essi sarebbero stati subito beati e non avrebbero mai peccato: il che è falso. Rimane perciò stabilito che essi peccarono nel primo istante, non avendo allora agito rettamente.

I^a q. 63 a. 5. SED CONTRA:

Nella **Genesi, 1, 31** si legge: "E vide Dio tutte le opere che aveva fatto, ed erano grandemente buone". Ma tra queste cose vi erano anche i demoni. Dunque anche i demoni un tempo furono buoni.

I^a q. 63 a. 5. RESPONDEO:

A) Alcuni ritennero che i demoni furono cattivi fin dal primo istante della loro creazione, non già per natura, ma per un atto dovuto alla loro volontà: poiché il diavolo "dal momento che fu creato ricusò la giustizia. Chi segue questa sentenza", dice S. Agostino "dissente da quegli eretici, cioè dai Manichei, i quali affermano che il diavolo ha la natura del male". - Ma siccome questa opinione è in contrasto con la Scrittura (in **Isaia, 14, 12** infatti sono rivolte al principe di Babilonia, figura del diavolo, queste parole: "Come sei caduto dal cielo, o Lucifero, che nascevi all'aurora?"; e in **Ezechiele, 28, 13** vien detto al diavolo, rappresentato dalla persona del re di Tiro: "Eri nelle delizie del paradiso di Dio"), per tale ragione fu giustamente proscritta dai maestri come erronea.

B) Altri perciò hanno detto che gli angeli potevano peccare nel primo istante della loro creazione, ma non peccarono. - Anche tale opinione viene respinta da qualcuno per il fatto che quando due operazioni si susseguono, è impossibile che il medesimo istante segni la fine dell'una e dell'altra. Ora, è evidente che il peccato dell'angelo fu un'operazione posteriore alla creazione. Difatti il termine dell'atto creativo è lo stesso essere dell'angelo; mentre termine dell'operazione del peccato è, per gli angeli, la loro malvagità. Sembra quindi impossibile che l'angelo sia stato cattivo nello stesso istante in cui cominciò ad essere.

Ma questa ragione non è concludente, poiché vale soltanto per quei moti che si svolgono con una certa durata nel tempo; se un moto locale, p. es., segue un'alterazione, non possono i due fenomeni terminare nello stesso istante. Se invece si tratta di mutazioni istantanee, i termini della prima e della seconda mutazione possono essere simultaneamente nel medesimo istante. Così nell'istante stesso in cui la luna è illuminata dal sole l'aria è illuminata dalla luna. Ora, è evidente che la creazione è un'operazione istantanea, così pure il moto del libero arbitrio negli angeli: essi infatti, come abbiamo già spiegato, non hanno bisogno di stabilire dei confronti e di usare il processo discorsivo della ragione. Perciò niente impedisce che simultaneamente e nello stesso istante abbiano termine l'atto creativo e l'atto del libero arbitrio.

Perciò è necessario procedere diversamente nel dimostrare come cosa impossibile che l'angelo abbia peccato nel primo istante con un atto disordinato del suo libero arbitrio. Infatti, sebbene una creatura possa cominciare ad agire nel primo istante in cui comincia ad essere, tuttavia **questa sua operazione, che comincia simultaneamente col proprio essere, le deriva da quello stesso agente che le comunica l'essere**: così il movimento verso l'alto viene comunicato al fuoco dalla causa che lo genera. Perciò se una cosa riceve l'essere da un

agente difettoso, il quale può essere principio di un'azione difettosa, essa nel primo istante in cui comincia ad esistere potrà avere un'operazione difettosa. Così succedrebbe per una gamba che, nascendo zoppa, cominciasse subito a zoppicare. Ma l'agente che ha dato l'esistenza agli angeli, cioè Dio, non può essere causa del peccato. **Dunque non si può sostenere che il diavolo sia stato cattivo nel primo istante della sua creazione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 63 a. 5, ad 1 argumentum

Come spiega **S. Agostino**, quando si dice che il diavolo pecca fin da principio, "non si deve credere che egli abbia peccato fin dall'inizio della sua creazione, ma fin dall'inizio del suo peccato"; nel senso cioè che egli non ha mai desistito dalla colpa.

I^a q. 63 a. 5, ad 2 argumentum

Se nella distinzione tra luce e tenebre, per tenebre s'intendono i peccati dei demoni, detta distinzione riguarda la prescienza divina. Perciò dice S. Agostino che "poté distinguere la luce dalle tenebre soltanto colui che poté prevedere, prima ancora che cadessero, quelli che sarebbero caduti".

I^a q. 63 a. 5, ad 3 argumentum

Il merito in tutti i suoi elementi proviene da Dio: perciò l'angelo fin dal primo istante della sua creazione poté meritare. Ma non si può dire lo stesso del peccato, come si è visto.

I^a q. 63 a. 5, ad 4 argumentum

Dio, come insegna S. Agostino, non fece nessuna discriminazione tra gli angeli, prima della prevaricazione degli uni e della conversione degli altri: perciò tutti gli angeli, essendo stati creati in grazia, nel primo istante meritavano. Ma alcuni di essi posero subito un ostacolo alla propria beatitudine, annullando così il merito precedente. E per questo furono privati della beatitudine che avevano meritato.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che sia trascorso **qualche tempo** tra la creazione e la caduta dell'angelo.

I^a q. 63 a. 6, arg. 1

Infatti: Sta scritto, **Ezechiele, 28, 14, 15** : "Tu camminasti perfetto nei tuoi procedimenti dal giorno in cui fosti creato, finché l'iniquità fu trovata in te". Ma il camminare, essendo un moto che ha continuità, richiede un certo tempo. **Dunque tra la creazione del diavolo e la sua caduta trascorse del tempo.**

I^a q. 63 a. 1, arg. 2

Origene osserva che "l'antico serpente non camminò subito sul suo petto e sul suo ventre": cosa che sta a significare il suo peccato. Dunque il diavolo non peccò subito dopo il primo istante della sua creazione.

I^a q. 63 a. 6, arg. 3

La possibilità di peccare appartiene tanto all'uomo che all'angelo. Ma tra la creazione dell'uomo e il suo peccato passò un certo tempo. Dunque per lo stesso motivo trascorse del tempo tra la creazione del diavolo e il suo peccato.

I^a q. 63 a. 6, arg. 4

L'istante in cui il diavolo peccò fu diverso dall'istante in cui fu creato. Ma tra due istanti qualsiasi c'è sempre di mezzo il tempo. Dunque ci fu del tempo tra la creazione del diavolo e il suo peccato.

I^a q. 63 a. 6. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Giovanni, 8, 44** a proposito del diavolo dice che "non stette fermo nella verità". E, come osserva **S. Agostino** "bisogna che noi intendiamo queste parole nel senso che egli fu nella verità, ma non vi rimase".

I^a q. 63 a. 6. RESPONDEO:

Intorno alla questione presente ci sono due opinioni. Ma più probabile e più conforme agli insegnamenti dei Santi è l'opinione secondo la quale **il diavolo peccò subito dopo il primo istante della sua creazione**. È necessario seguire questa sentenza se si ammette che **l'angelo fu creato in grazia** e che nel primo istante della sua creazione proruppe nell'atto del **libero arbitrio**, come abbiamo già spiegato. Gli angeli infatti, stando a quello che si è detto in precedenza, raggiungono la beatitudine con un solo atto meritorio; perciò qualora il diavolo, creato in grazia, nel primo istante avesse meritato, subito dopo quel primo istante avrebbe conseguito la beatitudine, se non vi avesse invece frapposto subito impedimento col peccato.

Se invece si ritiene che l'angelo non sia stato creato in grazia, o che nel primo istante non abbia potuto avere l'atto del libero arbitrio, niente impedisce che sia trascorso un certo tempo tra la creazione e la caduta.

I^a q. 63 a. 6, ad 1 argumentum

Talora anche nella sacra Scrittura si raffigurano metaforicamente i moti spirituali mediante i moti corporali, i quali sono misurati dal tempo. Così con la parola camminare si vuole indicare il moto del libero arbitrio che tende verso un bene.

I^a q. 63 a. 6, ad 2 argumentum

Quando **Origene** dice che "l'antico serpente non camminò né da principio né subito sul suo petto", vuole alludere al primo istante in cui il diavolo non fu cattivo.

I^a q. 63 a. 6, ad 3 argumentum

L'angelo dopo la scelta (del suo volere) ha il libero arbitrio irremovibile: perciò se non avesse frapposto un impedimento alla beatitudine subito dopo il primo istante, in cui ebbe un moto naturale verso il bene, sarebbe stato confermato nel bene. Niente di simile si verifica per l'uomo. Perciò l'argomento non regge.

I^a q. 63 a. 6, ad 4 argumentum

Che tra due istanti debba intercorrere un certo tempo è vero, come Aristotele dimostra, se si tratta del tempo continuo. Ma se parliamo degli angeli, i quali non vanno soggetti al moto dei corpi celesti, che è il primo moto misurato dal tempo continuo, per tempo s'intende la successione delle operazioni intellettuali o affettive. Perciò per primo istante dell'angelo si deve intendere quell'operazione della mente angelica, in cui questa volse lo sguardo su se medesima, mediante la **cognizione vespertina**: difatti nel primo giorno si parla del vespro e non del mattino. Questa operazione fu rettamente compiuta da tutti gli angeli. Ma dopo quell'atto alcuni mediante la **cognizione mattutina si volsero verso il Verbo**; altri invece arrestandosi a (contemplare) se stessi, e, come **S. Agostino** si esprime, "**gonfiandosi di superbia**", divennero notte. Quindi la prima operazione fu uguale per tutti; si differenziarono invece nella seconda. Perciò nel primo istante furono tutti buoni; nel secondo invece si ebbe la distinzione tra buoni e cattivi.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il più eccelso degli angeli prevaricatori non sia stato il più sublime degli angeli.

I^a q. 63 a. 7, arg. 1

Infatti: Si dice di lui nella Scrittura, **Ezechiele, 28, 14**: "**Tu eri un Cherubino che stende l'ali protettrici, e io ti avevo posto sul monte santo di Dio**". Ma, come **Dionigi insegna**, **l'ordine dei Cherubini è inferiore a quello dei Serafini**. Dunque il più sublime tra gli angeli prevaricatori non era il più nobile di tutti gli angeli.

I^a q. 63 a. 7, arg. 2

Dio ha creato la natura intellettuale per farle conseguire la beatitudine. Ora, se il più eccelso di tutti gli angeli avesse peccato, la divina disposizione sarebbe stata frustrata proprio nella creatura più nobile; la qual cosa è inammissibile.

I^a q. 63 a. 7, arg. 3

Quanto più forte è la tendenza di un essere verso una cosa, tanto più difficilmente può deflettere da quella tendenza. Ma quanto più un angelo è elevato, tanto maggiore è la sua tendenza verso Dio, e tanto più difficilmente può, col peccato, deflettere da questa tendenza. Sembra perciò che non il più sublime degli angeli abbia peccato, ma soltanto il più nobile degli angeli inferiori.

I^a q. 63 a. 7. SED CONTRA:

S. Gregorio scrive che il primo angelo prevaricatore "era preposto a tutte le schiere angeliche, superava lo splendore degli altri, e a confronto con essi appariva più bello".

I^a q. 63 a. 7. RESPONDEO:

Nel peccato si possono considerare due cose: **l'inclinazione alla colpa** e **l'incentivo alla colpa**. Se prendiamo a considerare negli angeli l'inclinazione al male, può sembrare che gli angeli superiori abbiano avuto la possibilità di peccare meno di quelli inferiori. Per questo il **Damasceno** insegna che **l'angelo più perfetto tra quelli che peccarono fu l'angelo "preposto all'ordine terrestre"**. - Quest'opinione concorda con l'opinione dei platonici riferita da S. Agostino. Essi infatti dicevano che tutti gli dei erano buoni, mentre tra i demoni ce n'erano dei buoni e dei cattivi; e chiamavano dei le sostanze intellettive che si trovano al di sopra del cielo della luna, chiamavano invece demoni le sostanze intellettuali che si trovano sotto quel cielo, e che in ordine di natura sono superiori agli uomini. - Né si deve rigettare questa opinione come contraria alla fede: poiché tutto l'universo corporeo viene governato da Dio per mezzo degli angeli, come insegna S. Agostino. Perciò niente impedisce di affermare che Dio abbia destinato gli angeli inferiori al governo dei corpi più bassi, quelli superiori al governo dei corpi più alti, e gli angeli più sublimi a stare dinanzi al suo cospetto. Seguendo tale opinione, il Damasceno insegna che gli angeli ribelli appartenevano alla gerarchia più bassa: tuttavia non pochi angeli buoni di questa gerarchia rimasero fedeli.

Se invece ci fermiamo a considerare **l'incentivo al peccato**, questo si trova maggiormente negli angeli superiori che in quelli inferiori. Come infatti si è detto, il peccato dei demoni fu la **superbia**; ora, ciò che muove alla superbia è la propria eccellenza, la quale era più grande negli angeli superiori. Per questo S. Gregorio afferma che l'angelo ribelle era il più nobile di tutti.

Questa sentenza sembra più probabile. Il peccato dell'angelo, infatti, fu dovuto non a una certa inclinazione al male, bensì al solo libero arbitrio: perciò sembra che nel caso si debba considerare soprattutto l'incentivo alla colpa. - Con questo però non si deve escludere l'opinione degli altri: poiché anche nel più nobile degli angeli inferiori si poteva trovare un incentivo (che inducesse) al peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 63 a. 7, ad 1 argumentum

Cherubino significa **pienezza della scienza**; e **Serafino** invece **ardente o infiammato**. È chiaro perciò che il nome di Cherubino sta a indicare la scienza, la quale può stare insieme al peccato mortale; Serafino invece indica l'ardore della carità, la quale non è compatibile col peccato mortale. Per questo il primo angelo ribelle non fu denominato Serafino ma Cherubino.

I^a q. 63 a. 7, ad 2 argumentum

La volontà divina non viene frustrata né dal peccato degli uni, né dalla salvezza degli altri: Dio infatti ha previsto tanto l'una quanto l'altra cosa, e da entrambi gli eventi egli viene

glorificato; poiché alcuni li salva per la sua bontà, altri li punisce per la sua giustizia. La creatura ragionevole, poi, quando pecca vien meno al debito fine. Ma questo per qualsiasi creatura, sublime quanto si voglia, non è qualche cosa di inconcepibile: poiché la creatura intellettuale ebbe da Dio una tale natura che le consente di agire liberamente per il fine.

I^a q. 63 a. 7, ad 3 argumentum

Per quanto grande fosse l'inclinazione al bene nell'angelo supremo, pure questa non imponeva una necessità. Perciò col suo libero arbitrio egli ebbe la possibilità di non assecondarla.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il peccato del primo angelo prevaricatore non abbia indotto gli altri a peccare.

I^a q. 63 a. 8, arg. 1

Infatti: La causa deve essere prima del causato. Ora, come dice il **Damasceno**, tutti gli angeli peccarono simultaneamente. Dunque il peccato di uno non poteva indurre gli altri a peccare.

I^a q. 63 a. 8, arg. 2

Come si è già spiegato, il primo peccato dell'angelo non poteva essere che la superbia; e la superbia cerca la propria eccellenza. Ma a chi cerca la propria eccellenza ripugna maggiormente la sottomissione a un inferiore che a un superiore: non sembra perciò che i demoni abbiano preferito sottoporsi a uno degli angeli superiori piuttosto che a Dio. Ora, il peccato del primo angelo sarebbe stato causa del peccato degli altri soltanto se li avesse indotti a sottomettersi a lui. Non sembra quindi che il peccato del primo angelo sia stato la causa del peccato degli altri.

I^a q. 63 a. 8, arg. 3

È un peccato più grave voler assoggettarsi ad un altro contro Dio, che voler comandare ad altri contro Dio: perché nel primo caso c'è una minore attrattiva. Se quindi il peccato del primo angelo fu causa del peccato degli altri in quanto egli li indusse a sottomettersi a lui, gli angeli inferiori avrebbero commesso un peccato più grave di quello dell'angelo supremo. Ma ciò sarebbe contro la spiegazione che dà la Glossa a quelle parole del Salmo: "Questo dragone che tu hai creato"; dice infatti: "Colui che era superiore nell'essere fu anche più grande nella malizia". Dunque il peccato del primo angelo non fu causa del peccato degli altri.

I^a q. 63 a. 8. SED CONTRA:

Nell'**Apocalisse** si legge che il dragone trascinò con sé "la terza parte delle stelle".

I^a q. 63 a. 8. RESPONDEO:

Il peccato del primo angelo è stato causa del peccato degli altri, **non mediante una costrizione**, ma inducendoveli **con una specie di esortazione**. Ne abbiamo un indizio nel fatto che tutti i demoni sono sottomessi a quell'angelo supremo; come appare manifestamente dalle parole del Signore, **Matteo, 25,41**: "Andate, maledetti, nel fuoco eterno, che è preparato per il diavolo e i suoi angeli". L'ordine della giustizia divina vuole infatti che colui, il quale acconsente con la colpa all'istigazione di un altro, rimanga poi soggetto al potere di lui, in pena (del suo peccato), come sta scritto, **2Pietro, 2, 19**: "Da chi uno è stato vinto, di lui è anche schiavo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 63 a. 8, ad 1 argumentum

Sebbene gli angeli abbiano peccato simultaneamente, tuttavia il peccato dell'uno ha potuto essere la causa del peccato degli altri. L'angelo infatti non ha bisogno di un certo tempo per scegliere, per esortare e per acconsentire; come invece accade per l'uomo il quale ha bisogno di deliberare prima di scegliere e di acconsentire, ed ha bisogno della parola per esortare: operazioni queste che si svolgono nel tempo. È noto, tuttavia, che anche l'uomo, mentre nel suo cuore concepisce qualche cosa, nell'istante stesso comincia a parlare. E uno può assentire a quello che vien detto nell'istante ultimo del discorso, appena ha afferrato il pensiero di chi parla: il che è evidente soprattutto riguardo ai primi principi "cui ognuno consente non appena li ascolta". **Tolto quindi il tempo, indispensabile a noi per parlare e per deliberare, allorché il primo angelo esprime il suo desiderio con una locuzione intellettuale, poterono acconsentirvi anche gli altri nel medesimo istante.**

I^a q. 63 a. 8, ad 2 argumentum

Il superbo, a parità di condizioni, preferisce sottomettersi ad un superiore anziché ad un inferiore. Se però sotto l'inferiore può raggiungere un'eccellenza che non potrebbe invece conseguire sotto il superiore, allora preferisce sottostare all'inferiore piuttosto che al superiore. Perciò il fatto che i demoni vollero assoggettarsi ad un essere inferiore accettandone il principato, non contrasta con la loro superbia: essi infatti scelsero lui come principe e capo al fine di conseguire la propria beatitudine ultima con le loro forze naturali. **D'altra parte essi nell'ordine di natura erano già sottoposti all'angelo supremo.**

I^a q. 63 a. 8, ad 3 argumentum

Come sopra abbiamo spiegato, nell'angelo non vi è nulla che possa debilitarne l'operazione, ma con tutta la sua virtù si porta sull'oggetto verso cui si muove, sia che tenda al bene, sia che tenda al male. Avendo perciò l'angelo supremo una virtù naturale maggiore degli altri, cadde in peccato con un volere più intenso. Per questo fu superiore anche nella malizia.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che gli angeli prevaricatori siano stati più numerosi di quelli rimasti fedeli.

I^a q. 63 a. 9, arg. 1

Infatti: Il **Filosofo** dice che "il male si trova nella maggior parte dei casi, il bene invece in pochi casi".

I^a q. 63 a. 9, arg. 2

La rettitudine e il peccato si trovano alle medesime condizioni negli angeli e negli uomini. Ma tra gli uomini ci sono più cattivi che buoni, secondo il detto della Scrittura, **Siracide, 1, 15**: "Degli stolti il numero è infinito". Quindi lo stesso vale per gli angeli.

I^a q. 63 a. 9, arg. 3

Gli angeli si distinguono tra di loro e come persone e come gerarchie. Se perciò rimasero fedeli molte persone angeliche, sembra pure che non in tutte le gerarchie angeliche ci siano state delle defezioni.

I^a q. 63 a. 9. SED CONTRA:

Si legge nella Scrittura: "Sono più quelli che stanno con noi che non quelli che stanno con essi"; e secondo i commentatori qui si parla degli angeli buoni che sono con noi per aiutarci, e di quelli cattivi che ci combattono.

I^a q. 63 a. 9 RESPONDEO:

Gli angeli che rimasero fedeli furono più numerosi di quelli che prevaricarono. **Poiché il peccato è contro l'inclinazione naturale**; ora, le cose che sono contro natura avvengono soltanto in un limitato numero di casi; la natura infatti produce il suo effetto o sempre o nella maggior parte dei casi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 63 a. 9, ad 1 argumentum

Nel passo citato il Filosofo parla degli uomini, in cui c'è il male per il fatto che essi ricercano i beni sensibili che sono noti alla maggioranza, trascurando il bene della ragione che è ben conosciuto solo da una minoranza. Ma negli angeli c'è soltanto la natura intellettuale: perciò il confronto non regge.

I^a q. 63 a. 9, ad 2 argumentum

Abbiamo così anche la soluzione della seconda difficoltà.

I^a q. 63 a. 9, ad 3 argumentum

Per coloro i quali affermano che il diavolo era il più nobile degli angeli della gerarchia meno alta, di quelli cioè che presiedono alle cose terrestri, è chiaro che gli angeli prevaricatori non appartenevano a tutte le gerarchie, ma soltanto a quella più bassa. - Invece per gli altri, i quali sostengono che il primo demonio apparteneva alla gerarchia più alta, è più accettabile

l'idea che in tutte le gerarchie vi siano state delle defezioni; allo stesso modo che vengono assunti da ogni ordine sociale gli uomini chiamati a compensare la caduta degli angeli. Così viene comprovata anche meglio la libertà del libero arbitrio, che può volgersi al male nelle creature di qualsiasi grado. - Nella sacra Scrittura però non vengono attribuiti ai demoni i nomi di certi ordini, p. es., dei Serafini e dei Troni, perché tali nomi derivano il loro significato dall'ardore della carità, e dalla inabitazione divina: cose incompatibili col peccato mortale. Vengono invece attribuiti ad essi i nomi di Cherubini, di Potestà, e di Principati, perché stanno a indicare la scienza e la potenza che possono essere comuni ai buoni e ai cattivi.

[Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >> Gli angeli >](#)
[La pena dei demoni](#)

Prima parte: Questione 64

Proemio

Rimane ora da parlare della pena dei demoni.
Intorno a tale argomento vanno considerate quattro cose:

[1. L'oscuramento dell'intelletto;](#)

[2. L'ostinazione della volontà;](#)

[3. Il dolore dei demoni;](#)

[4. Il loro luogo di pena.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'intelletto del demonio si sia oscurato al punto da essere privato della conoscenza di qualsiasi verità.

I^a q. 64 a. 1, arg. 1

Infatti: Se i demoni conoscessero qualche verità, conoscerebbero soprattutto se stessi, quindi conoscerebbero delle sostanze separate. Ma ciò è incompatibile con la loro infelicità: poiché conoscere le sostanze separate è fonte di una grande gioia, tanto che alcuni hanno pensato che la beatitudine dell'uomo consistesse nel conoscere le sostanze separate. Dunque i demoni sono privati di ogni cognizione della verità.

I^a q. 64 a. 1, arg. 2

Una cosa che per sua stessa natura è evidentissima deve essere evidente al massimo per gli angeli, siano essi buoni o cattivi. Che infatti quella data cosa non sia così evidente per noi, proviene dalla debolezza del nostro intelletto, il quale astrae la verità dai fantasmi: allo stesso modo che la civetta per la debolezza del suo occhio non può vedere la luce del sole. Eppure i demoni non possono conoscere Dio, il quale, perché somma verità, è per se stesso sommamente conoscibile; e questo perché non hanno il cuore puro, che è indispensabile per vedere Dio. Dunque non possono conoscere neppure le altre cose.

I^a q. 64 a. 1, arg. 3

Gli angeli, come insegna S. Agostino, hanno una duplice cognizione: mattutina e vespertina. Ma i demoni non possono avere la cognizione mattutina, perché non vedono le cose nel Verbo; e non possono avere quella vespertina, perché questa cognizione rivolge le cose conosciute alla gloria del Creatore (perciò dopo il vespro viene il mattino, come si legge nella Genesi). Dunque i demoni non possono avere nessuna conoscenza delle cose.

I^a q. 64 a. 1, arg. 4

Come spiega S. Agostino, gli angeli nell'atto della loro creazione conobbero il mistero del regno di Dio. Ma i demoni furono subito privati di questa conoscenza; perché altrimenti, come dice S. Paolo "se l'avessero conosciuto non avrebbero crocifisso il Signore della gloria". Dunque per lo stesso motivo furono privati di tutte le altre cognizioni della verità.

I^a q. 64 a. 1, arg. 5

Qualsiasi verità uno conosca, o la conosce naturalmente, a quel modo che noi conosciamo i primi principi; o la riceve da un altro, come quando noi veniamo a sapere certe cose ascoltandole; oppure per mezzo di una lunga esperienza, come apprendiamo le cose che son

frutto delle nostre ricerche. Ora, i demoni non possono conoscere la verità per mezzo della loro natura; poiché, stando a quello che dice S. Agostino, da essi furono separati gli angeli buoni come la luce dalle tenebre; e ogni illustrazione, al dire di S. Paolo, avviene per mezzo della luce. Parimenti, non possono conoscere neppure per mezzo della rivelazione, né imparando dagli angeli buoni: poiché sta scritto che "non vi è comunanza tra la luce e le tenebre". E non possono conoscere per mezzo di una lunga esperienza; poiché l'esperienza deriva dai sensi. Dunque in essi non si trova nessuna conoscenza della verità.

I^a q. 64 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi scrive: "Noi affermiamo che i doni angelici concessi ai demoni non sono stati affatto mutati, ma rimangono integri e splendidissimi". Ora tra questi doni naturali c'è la **cognizione della verità**. Dunque in essi c'è una certa conoscenza della verità.

I^a q. 64 a. 1. RESPONDEO:

Esistono **due cognizioni della verità**:

-1) l'una proviene dalla **natura**,

-2) l'altra è originata dalla **grazia**. E quella che deriva dalla grazia è di due specie:

+ la prima, che è soltanto **speculativa**, consiste nella semplice rivelazione dei segreti divini;

+ l'altra, che è **affettiva**, genera l'amore di Dio: e questa appartiene propriamente al dono della **Sapienza** [*primo dei sette doni dello Spirito Santo*].

- Ora, di queste tre cognizioni **la prima** non è stata né tolta né diminuita nei demoni. Deriva infatti dalla natura dell'angelo il quale è per essenza intelletto o mente: e anche nel caso che si volesse punirlo con la sottrazione di qualche dote naturale, data la semplicità della sua sostanza, non si potrebbe strappare qualche parte alla sua natura, a quel modo che si punisce un uomo col taglio della mano, del piede o di altre membra. Perciò Dionigi afferma che i doni naturali nei demoni sono rimasti integri. La cognizione naturale non fu quindi diminuita nei demoni.

- La **seconda** cognizione, quella cioè che deriva dalla grazia, ma che si ferma alla sola speculazione, non fu completamente tolta ai demoni, ma fu diminuita: poiché vien loro rivelato quello che è indispensabile dei segreti divini, o mediante gli angeli, oppure, come dice **S. Agostino** "per mezzo di determinati effetti compiuti nel tempo dalla virtù divina"; non hanno però questa rivelazione come gli angeli santi, ai quali è rivelato un maggior numero di tali verità, e in modo più chiaro, nella diretta visione del Verbo.

- Furono invece privati totalmente della **terza cognizione**, come erano stati privati della carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 64 a. 1, ad 1 argumentum

La beatitudine consiste nell'unirsi con qualche cosa di superiore. Ora, le sostanze separate in ordine di natura sono superiori a noi: quindi la cognizione delle sostanze separate costituisce per l'uomo una certa felicità; sebbene la sua perfetta beatitudine consista nel conoscere la prima sostanza, cioè Dio. Ma per una sostanza separata la cognizione delle sostanze separate è cosa connaturale, come per noi è connaturale la cognizione delle cose sensibili. Perciò, come la felicità dell'uomo non consiste nella conoscenza delle cose sensibili, così la beatitudine dell'angelo non consiste nella cognizione delle sostanze separate.

I^a q. 64 a. 1, ad 2 argumentum

È oscuro per noi ciò che per sua natura è massimamente intelligibile, perché sorpassa la capacità del nostro intelletto, e non soltanto per il fatto che la nostra intelligenza dipende dai fantasmi. Ora, l'essenza divina non sorpassa la sola capacità dell'intelletto umano, ma anche quella dell'angelo. Perciò neanche l'angelo può conoscere l'essenza di Dio con le sue forze naturali. - Tuttavia, data la perfezione del suo intelletto, può avere una conoscenza naturale di Dio più alta di quella dell'uomo. E tale cognizione rimane anche nei demoni. Sebbene infatti essi non abbiano la purezza che proviene dalla grazia, hanno tuttavia purezza (o semplicità) di natura, la quale è sufficiente per la cognizione di Dio che loro spetta nell'ordine naturale.

I^a q. 64 a. 1, ad 3 argumentum

La creatura è tenebra se si paragona all'eccellenza della luce divina: per questo la conoscenza di una cosa creata nella sua propria natura si chiama vespertina. Il vespro infatti è congiunto alle tenebre, tuttavia conserva ancora della luce: quando poi viene a mancare totalmente la luce, c'è la notte. Lo stesso si dica della cognizione delle cose nella loro propria natura: se viene indirizzata a lode del creatore, come avviene negli angeli buoni, tale cognizione ha un po' della luce divina, e può chiamarsi vespertina; se invece non è indirizzata a lode di Dio, come avviene nei demoni, allora non si chiama più vespertina, ma notturna. Per questo si legge nella Genesi che Dio "chiamò notte" le tenebre che aveva diviso dalla luce.

I^a q. 64 a. 1, ad 4 argumentum

Il mistero del regno di Dio, che fu compiuto per mezzo di Cristo, fu conosciuto in qualche modo dagli angeli fin da principio; lo conobbero soprattutto da quando furono beati nella visione del Verbo, visione che i demoni però non ebbero mai. Tuttavia gli angeli non conobbero tutti perfettamente questo mistero, né (lo conobbero tutti) ugualmente. Molto meno perciò conobbero il mistero dell'Incarnazione i demoni nel tempo in cui Cristo si trovava nel mondo. Come infatti dice S. Agostino, "Cristo non fu conosciuto da loro come è conosciuto dagli angeli santi, i quali fruiscono dell'eternità del Verbo che ad essi è partecipata; ma lo conoscono soltanto come oggetto di terrore da certe sue azioni compiute nel tempo". Se invece avessero conosciuto perfettamente e con certezza che Cristo era Figlio di Dio, e quale sarebbe stato l'effetto della sua passione, non avrebbero mai fatto crocifiggere il Signore della gloria.

I^a q. 64 a. 1, ad 5 argumentum

I demoni possono conoscere delle verità in tre modi. Primo, mediante il loro acume naturale; poiché, sebbene essi siano ottenebrati in seguito alla privazione della grazia, sono tuttavia illuminati dalla luce della loro natura intellettuale. - Secondo, conoscono mediante le comunicazioni degli angeli santi, con i quali hanno in comune non la conformità del volere, bensì la somiglianza nella natura intellettuale, per mezzo della quale possono ricevere ciò che viene manifestato dagli altri angeli. - Terzo, possono conoscere mediante una lunga esperienza, non nel senso che essi derivino la loro cognizione dai sensi; ma poiché, come si è detto sopra trattando della cognizione angelica, quando nella realtà (concreta e) singolare si avvera qualche cosa che possiede una somiglianza con la specie intelligibile infusa per natura nei demoni, questi allora soltanto conoscono, perché presenti, certe cose che non avevano conosciuto quando erano ancora future.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la volontà dei demoni non sia ostinata nel male.

I^a q. 64 a. 2, arg. 1

Infatti: Come già si disse, la natura intellettuale, che nei demoni è rimasta, ha come naturale proprietà il libero arbitrio. Ora, il libero arbitrio è più ordinato al bene che al male. Dunque la volontà del demonio non può essere così ostinata nel male, da non potersi più volgere al bene.

I^a q. 64 a. 2, arg. 2

La misericordia di Dio, che è infinita, è più grande della malizia del demonio, la quale è finita. Ma non si ritorna dalla malizia della colpa alla rettitudine della giustizia che mediante la misericordia di Dio. Dunque anche i demoni possono ritornare dallo stato di colpa allo stato di giustizia.

I^a q. 64 a. 2, arg. 3

Se i demoni avessero la volontà ostinata nel male, sarebbero soprattutto ostinati nel peccato con cui prevaricarono. Ma quel peccato, ossia la superbia, non rimane attualmente in essi: poiché è venuto a mancare il suo incentivo, che è la propria eccellenza (o gloria). Dunque il demonio non è ostinato nel male.

I^a q. 64 a. 2, arg. 4

S. Gregorio fa osservare che l'uomo poteva essere redento da un altro, poiché cadde per essere stato indotto da un altro. Ma i demoni inferiori furono indotti al male dal primo demonio, come si è visto. Dunque la loro caduta può essere riparata da un altro. Perciò non sono ostinati nel male.

I^a q. 64 a. 2, arg. 5

Chi è ostinato nel male non compie mai un'opera buona. Il demonio invece ha compiuto qualche opera buona; egli infatti ha confessato la verità quando disse a Cristo, **Marco 1, 24**: "Io so chi tu sei, il santo di Dio"; inoltre la Scrittura, **Giobbe, 2, 19**, afferma che "i demoni credono e tremano"; e anche **Dionigi** afferma che essi "bramano il bene e l'ottimo, cioè l'essere, il vivere e il conoscere". Dunque non sono ostinati nel male.

I^a q. 64 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 73, 23**: "La superbia di quei che t'odiano cresce sempre"; le quali parole vengono riferite ai demoni. Dunque essi rimangono sempre ostinati nel male.

I^a q. 64 a. 2. RESPONDEO:

Origene riteneva che la volontà di qualsiasi creatura, eccettuata l'anima di Cristo a causa della sua unione col Verbo, può sempre volgersi al bene e al male, in forza del libero arbitrio.

- Ma tale sentenza viene a compromettere la vera beatitudine degli angeli santi e degli uomini: poiché **la perpetua stabilità appartiene all'essenza della vera beatitudine; tanto che questa viene chiamata vita eterna**. È inoltre inconciliabile con l'autorità della sacra Scrittura, **Matteo, 25, 46** la quale afferma che i demoni e i reprobri saranno condannati a un eterno supplizio, i buoni invece saranno chiamati alla vita eterna. - Questa sentenza deve perciò essere considerata erronea; e si deve ritenere fermamente, come vuole la fede cattolica, che la volontà degli angeli buoni è confermata nel bene, mentre la volontà dei demoni è ostinata nel male.

La causa di questa ostinazione non proviene dalla gravità della colpa, bensì dalla particolare condizione della loro natura e del loro stato. Come infatti afferma il **Damasceno**, "la morte è per gli uomini quello che è la caduta per gli angeli". Ora, è evidente che tutti i peccati degli uomini, siano essi grandi o piccoli, sono sempre remissibili, prima della morte; ma dopo la morte sono irremissibili e durano per sempre.

Per ricercare quindi la causa di questa ostinazione, bisogna considerare che la facoltà appetitiva è in tutto proporzionata alla facoltà conoscitiva dalla quale inizia il suo moto, come il mobile è proporzionato al suo motore. Difatti l'appetito sensitivo, come si è già notato, ha per oggetto il bene particolare, mentre la volontà si porta verso il bene universale; precisamente come il senso conosce le cose (concrete e) singolari, e l'intelletto quelle universali.

- Ora, l'intuizione dell'**angelo** si differenzia da quella dell'uomo per il fatto che l'angelo percepisce col suo intelletto **in maniera irremovibile**, come noi apprendiamo in modo irremovibile i primi principi di cui si occupa (quell'abito mentale che è) l'intelletto. **L'uomo** invece per mezzo della ragione apprende **in maniera instabile**, procedendo col ragionamento da una nozione all'altra, ed ha la possibilità di scegliere tra due opposte sentenze. Perciò la volontà dell'uomo aderisce ad una cosa in maniera instabile, conservando la facoltà di staccarsi da essa per aderire alla cosa contraria; la volontà dell'angelo invece aderisce stabilmente e irremovibilmente al suo oggetto. Se perciò si considera questa volontà prima della sua adesione, vi troviamo la capacità di aderire liberamente a una cosa o al suo contrario (ben inteso tra quelle che non è portata a volere per natura); ma una volta che ha

aderito l'adesione è irremovibile. Per questo motivo si suol dire che il libero arbitrio dell'uomo tra due alternative ha la capacità di portarsi sia verso l'una che verso l'altra tanto prima che dopo l'elezione; invece il libero arbitrio dell'angelo si può volgere verso entrambe le alternative prima dell'elezione ma non dopo. - Per questo motivo gli angeli buoni, aderendo per sempre alla giustizia sono confermati in essa; i cattivi invece peccando rimangono ostinati nel peccato. - Dell'ostinazione degli uomini dannati parleremo in seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 64 a. 2, ad 1 argumentum

Tanto gli angeli buoni che quelli cattivi hanno, come si è detto, il libero arbitrio, ma secondo la condizione e il modo conveniente alla loro natura.

I^a q. 64 a. 2, ad 2 argumentum

La misericordia di Dio libera dal male coloro che si pentono. Ma **quelli che non sono più capaci di pentimento, perché aderiscono irremovibilmente al male, non vengono liberati dalla misericordia divina.**

I^a q. 64 a. 2, ad 3 argumentum

Nel demonio rimane ancora il suo primo peccato quanto al desiderio; sebbene non creda più di poter conseguire quello che aveva desiderato. Così avviene nel caso di uno che crede di poter commettere un omicidio, e che desidera di commetterlo: se gli viene tolta la possibilità di uccidere, può tuttavia rimanere in lui la volontà di commettere l'omicidio, o perché vorrebbe averlo commesso, o perché vorrebbe ancora commetterlo se potesse.

I^a q. 64 a. 2, ad 4 argumentum

Il motivo per cui il peccato dell'uomo è remissibile non si riduce soltanto al fatto che egli ha peccato per suggestione di un altro. Perciò l'argomento non regge.

I^a q. 64 a. 2, ad 5 argumentum

Nel demonio ci sono due specie di atti:

- **Uno è quello che procede dalla volontà deliberata:** ed è questo propriamente il suo atto. Tale atto del demonio è **sempre cattivo:** poiché anche se talvolta egli compie un atto buono, tuttavia non lo compie con rettitudine; come quando dice la verità per ingannare, oppure quando crede contro voglia confessando una verità perché costretto dall'evidenza.

- **L'altro atto del demonio è quello naturale,** il quale può anche essere buono e manifesta la bontà della natura. Tuttavia i demoni abusano anche di tale atto per fare il male.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nei demoni non ci sia il dolore.

I^a q. 64 a. 3, arg. 1

Infatti: La gioia e il dolore, essendo due cose opposte tra di loro, non possono trovarsi simultaneamente nello stesso soggetto. Ora, nei demoni c'è la gioia; dice infatti **S. Agostino**: "Il diavolo ha potere su quelli che disprezzano i precetti di Dio, e si rallegra di questo suo disgraziato potere". Dunque nei demoni non c'è il dolore.

I^a q. 64 a. 3, arg. 2

Il dolore è causa di timore: noi infatti temiamo come future quelle cose che ci addolorano quando sono presenti. Ora, nei demoni non c'è il timore, conforme al detto della Scrittura: "Fu fatto per non temer nessuno". Dunque nei demoni non c'è il dolore.

I^a q. 64 a. 3, arg. 3

Provar dolore per il male è un bene. Ma i demoni non possono fare il bene. Dunque non possono provar dolore alcuno, almeno per il male della colpa, cosa che appartiene al rimorso di coscienza.

I^a q. 64 a. 3. SED CONTRA:

Il peccato del demonio è più grave del peccato dell'uomo. Ora, l'uomo è punito col dolore per il piacere del peccato, conforme alle parole dell'**Apocalisse, 18, 7**: "Quanto si è gloriata e ha lussureggiato, tanto datele di tormento e di lutto". Dunque assai più deve essere punito col lutto del dolore il diavolo, che più di tutti si è gloriato.

I^a q. 64 a. 3. RESPONDEO:

Il timore, la gioia, il dolore ed altre simili cose, in quanto passioni non possono trovarsi nel demonio: infatti come tali appartengono propriamente all'appetito sensitivo, che è una facoltà che ha sede in un organo corporeo. Ma in quanto significano dei semplici atti di volontà possono trovarsi anche nel demonio. - E si deve necessariamente ammettere che in essi c'è il dolore. Perché il dolore, in quanto indica un semplice atto della volontà, non è altro che l'insofferenza della volontà per ciò che è, o per ciò che non è.

Ora, è evidente che i demoni:

- vorrebbero che non ci fossero molte cose che invece ci sono,
- e vorrebbero viceversa che ci fossero altre cose che non ci sono;
- essendo infatti invidiosi, vorrebbero che si dannassero quelli che invece si salvano. Bisogna perciò concludere che in essi c'è il dolore, tanto più che è proprietà essenziale della pena il contrariare la volontà.
- Inoltre i demoni sono privati della beatitudine che naturalmente desiderano;

- e in molte cose la loro cattiva volontà viene impedita.

Gerusalemme Liberata IV, 10-11

*Ed in vece del dì sereno e puro,
Dell'aureo Sol, degli stellati giri,
N'ha qui rinchiusi in questo abisso oscuro,
Nè vuol ch'al primo onor per noi s'aspiri.
E poscia (ah! quanto a ricordarlo è duro!
Quest'è quel che più inaspra i miei martiri)
Ne' bei seggi celesti ha l'uom chiamato;
L'uom vile, e di vil fango in terra nato.*

XI.

*Nè ciò gli parve assai; ma in preda a morte,
Sol per farne più danno, il Figlio diede.
Ei venne, e ruppe le tartaree porte,
E porre osò ne' regni nostri il piede,
E trarne l'alme a noi dovute in sorte,
E riportarne al Ciel sì ricche prede;
Vincitor trionfando; e in nostro scherno
Le insegne ivi spiegar del vinto Inferno.*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 64 a. 3, ad 1 argumentum

La gioia e il dolore sono opposti tra di loro quando riguardano lo stesso oggetto, non quando riguardano oggetti diversi. Niente perciò impedisce che uno possa simultaneamente rallegrarsi per una cosa e dolersi per un'altra; specialmente poi se dolore e gioia sono dei semplici atti della volontà; poiché, non solo quando si tratta di oggetti diversi, ma anche nello stesso oggetto, possiamo trovare qualche cosa che ci piace e qualche cosa che ci dispiace.

I^a q. 64 a. 3, ad 2 argumentum

Come c'è nei demoni il dolore per le cose presenti, così c'è il timore per quelle future. L'espressione "Fu fatto per non temer nessuno" s'intende del timore di Dio, che trattiene dal peccato. Altrove infatti sta scritto che i demoni "credono e tremano".

I^a q. 64 a. 3, ad 3 argumentum

Provar dolore della colpa in quanto colpa, è segno della rettitudine di volontà, cui ripugna la colpa. Dolersi invece della pena, o anche della colpa a motivo della pena annessa, è segno della bontà della natura, cui ripugna la pena. Perciò dice S. Agostino che "il dolore per il bene che si perde con il supplizio attesta la bontà della natura". Il demonio quindi, avendo una volontà perversa ed ostinata, non prova dolore per il male della colpa (ma solo per la pena).

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la nostra atmosfera non sia il luogo di pena dei demoni.

I^a q. 64 a. 4, arg. 1

Infatti: Il demonio è una natura spirituale. Ora, **la natura spirituale non può essere localizzata**. Dunque non esiste un luogo di pena per i demoni.

I^a q. 64 a. 4, arg. 2

Il peccato dell'uomo non è più grave di quello del diavolo. Ma il luogo penale dell'uomo è l'inferno. Dunque a maggior ragione lo sarà per il demonio. Perciò il luogo di pena del diavolo non è l'atmosfera caliginosa.

I^a q. 64 a. 4, arg. 3

I demoni sono puniti con la pena del fuoco. Dunque non è l'aria caliginosa il luogo di pena per il demonio.

I^a q. 64 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che "l'atmosfera caliginosa è come un carcere per i demoni fino al tempo del giudizio".

I^a q. 64 a. 4. RESPONDEO:

Gli angeli in ordine di natura stanno tra Dio e gli uomini. Ma la disposizione della provvidenza divina vuole che il bene degli esseri inferiori venga procurato per mezzo degli esseri superiori. Ora, il bene dell'uomo viene procurato dalla divina provvidenza in due maniere:

- **Primo**, direttamente inducendo al bene e allontanando dal male: tutto ciò viene compiuto come si deve per mezzo degli angeli buoni.

- **Secondo**, indirettamente, in quanto cioè si permette che uno sia tentato, perché si eserciti nel bene per mezzo della lotta contro ciò che è contrario al bene. Ed era conveniente che questo bene fosse procurato agli uomini per mezzo degli angeli cattivi, affinché i demoni dopo il peccato non diventassero del tutto inutili all'ordine della natura.

- Per questo ai demoni spettano **due luoghi di pena**. Uno a motivo della loro colpa: e questo è l'**inferno**. L'altro invece adatto per tentare gli uomini: e a tale scopo è loro dovuta l'**atmosfera caliginosa**.

Però queste industrie per la salvezza degli uomini dureranno fino al giorno del giudizio: quindi il ministero degli angeli e le prove dei demoni dureranno fino a quel momento. Perciò

fino a quel tempo gli angeli continueranno ad essere inviati qua da noi, e i demoni resteranno nella nostra atmosfera caliginosa per tentarci: sebbene non pochi di essi siano di già ora nell'inferno per tormentare quelli che essi indussero al male; a quel modo che non pochi angeli buoni sono in cielo con le anime sante.

- Ma dopo il giorno del giudizio tutti i cattivi, tanto uomini che diavoli, saranno collocati nell'inferno; i buoni invece nel cielo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 64 a. 4, ad 1 argumentum

Un luogo non riesce di pena per l'angelo o per l'anima perché è capace di agire su di loro alterandone la natura; ma perché **agisce sulla volontà, rattristandola col fatto che l'angelo e l'anima conoscono di trovarsi in un luogo non conforme alla loro volontà.**

I^a q. 64 a. 4, ad 2 argumentum

Un'anima non è superiore ad un'altra anima nell'ordine di natura, i demoni invece sono superiori agli uomini (con le funzioni annesse a questa superiorità). Perciò il confronto non regge.

I^a q. 64 a. 4, ad 3 argumentum

- Alcuni hanno insegnato che fino al giorno del giudizio sarebbe differita la pena del senso tanto per i demoni che per le anime; così pure sarebbe differita fino al giorno del giudizio la beatitudine dei Santi; ma ciò è falso, ed è contro l'affermazione dell'**Apostolo, 2Corinti, 5, 1:** "Se l'abitazione nostra terrestre avesse a essere disfatta, abbiamo un'altra abitazione nei cieli".

- Altri però, sebbene non affermino questo delle anime, lo dicono tuttavia dei demoni.

- Ma è più giusto affermare che esiste un unico giudizio tanto per le anime cattive che per gli angeli cattivi, come c'è un identico giudizio per le anime buone e per gli angeli buoni.

Diremo perciò: alla stessa maniera che alla gloria degli angeli spetta una sede nel cielo, e tuttavia non viene diminuita la loro gloria quando vengono presso di noi, perché sanno qual è il posto loro dovuto (come si dice che non viene diminuito l'onore del vescovo per il fatto che non siede attualmente sulla cattedra); così si deve dire che i demoni, quando si trovano nella nostra atmosfera caliginosa, anche se non sono attualmente vincolati al fuoco della Geenna, pure non sentono diminuita la loro pena, per il fatto stesso che sanno essere loro dovuto l'incatenamento a quel luogo. Si legge perciò in una **Glossa** su un passo di **S. Giacomo, 3, 6** *5 Così anche la lingua: è un piccolo membro e può vantarsi di grandi cose. Vedete un piccolo fuoco quale grande foresta può incendiare! 6 Anche la lingua è un fuoco, è il mondo dell'iniquità, vive inserita nelle nostre membra e contamina tutto il corpo e incendia il corso della vita, traendo la sua fiamma dalla Geenna. 7 Infatti ogni sorta di bestie e di uccelli, di rettili e di esseri marini sono domati e sono stati domati dalla razza umana, 8 ma la lingua nessun uomo la può domare: è un male ribelle, è piena di veleno mortale. 9 Con essa benediciamo il Signore e Padre e con essa malediciamo gli uomini fatti*

a somiglianza di Dio.], che i demoni "portano con sé il fuoco della Geenna dovunque essi vadano". - E questo non è contro quanto si legge in **S. Luca, 8, 31**, cioè che i demoni "pregarono il Signore di non mandarli nell'abisso": lo chiesero infatti, perché ritenevano come una pena essere allontanati da un luogo in cui potevano nuocere agli uomini. Perciò si legge in **S. Marco, 5, 10** che "essi lo pregavano che non li cacciasse via da quella regione".

Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio >>
L'opera dei sei giorni (I, 65-74) > La creazione dei corpi

Prima parte, Questione 65

Proemio

Dopo avere considerato le creature spirituali, passiamo a quelle che sono dotate di un corpo. Parlando della loro produzione, la Scrittura ricorda tre opere: l'opera di creazione, quando dice: "In principio Dio creò il ciclo e la terra"; l'opera di distinzione, quando dice: "Divise la luce dalle tenebre.... e divise le acque, che erano sopra il firmamento, da quelle che erano sotto"; infine l'opera di abbellimento, quando dice: "Si facciano dei luminari nel firmamento".

Tratteremo progressivamente questi tre punti. Sul primo si pongono quattro quesiti:

1. Se la creatura corporea provenga da Dio;
2. Se sia fatta per la bontà di Dio;
3. Se sia stata fatta per mezzo degli angeli;
4. Se le forme dei corpi provengano dagli angeli, oppure immediatamente da Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i corpi non provengano da Dio.

I^a q. 65 a. 1, arg. 1

Infatti: Leggiamo nell' **Ecclesiaste** (Qoelet) **3, 14**: "Capii che tutto quanto Iddio fa, dura in perpetuo". Ora i corpi visibili non hanno questa durata eterna, come dice S. Paolo, **2Corinti, 4, 18**: "Le cose che si vedono sono temporali, mentre quelle che non si vedono sono eterne". Dunque Dio non fece i corpi visibili.

I^a q. 65 a. 1, arg. 2

Sta scritto nella *Genesi*: "Vide Dio tutte le cose che aveva fatte ed erano molto buone". Ora le creature materiali sono cattive, poiché le troviamo spesso nocive, come molti serpenti, la calura del sole e simili cose; e noi chiamiamo male ciò che nuoce. Dunque i corpi non sono da Dio.

I^a q. 65 a. 1, arg. 3

Ciò che viene da Dio non ci allontana da lui, ma piuttosto ci porta a lui. Invece le creature materiali distolgono da Dio, come dice l'Apostolo: "Non miriamo a ciò che si vede". Dunque i corpi non provengono da Dio.

I^a q. 65 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 145, 6**: "[Dio] fece il cielo, la terra, il mare e tutto quello che essi contengono".

I^a q. 65 a. 1. RESPONDEO:

Secondo la tesi di certi eretici, *[Tommaso fa riferimento all'eresia che al suo tempo imperversava tra gli Albiges e i Catari. Loro dogma fondamentale era che la materia deriva da un primo essere essenzialmente malvagio. E' chiaro invece che gli esseri materiali non possono sfuggire a quell'argomento fondamentale il quale esige che ogni essere, che non è Dio, proceda da Dio. In questo articolo si mette in evidenza che la comunanza nell'essere di tutte le creature, tanto spirituali che materiali, postula una causa che stabilisce una tale convergenza]* tutto questo mondo visibile non fu creato dal Dio buono, ma da un primo essere malvagio. Essi fondano il loro errore sulle parole **dell'Apostolo, 2Corinti, 4, 4**: "il dio di questo secolo ha accecato le intelligenze degli infedeli".

Una tale posizione è assolutamente insostenibile perché, se più elementi formano un'unità, è pure necessario assegnare la causa di tale unione, non potendosi ammettere che esseri diversi si uniscano da se stessi. Perciò, tutte le volte che si riscontra una certa unità in esseri diversi, è necessario che essi la ricevano da qualche causa. Così, se corpi diversi sono riscaldati, vuoi dire che quel calore lo ricevono dal fuoco. Ora, quel che noi chiamiamo **l'essere, lo ritroviamo in tutte le cose**, per quanto diverse esse siano. Bisognerà dunque ammettere un principio unico, produttivo di questo essere, da cui lo ricevano tutte le cose che esistono, in qualunque modo esse esistano, tanto nell'ordine invisibile e spirituale, che in quello visibile e materiale. Il diavolo poi viene chiamato *dio di questo secolo*, non per ragione della creazione, ma perché coloro che vivono mondanamente gli sono servi. Lo stesso modo di parlare è usato dall'**Apostolo** quando dice **Filippesi, 3, 19**: "Loro dio è il ventre".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 65 a. 1, ad 1 argumentum

Tutte le creature di Dio hanno sotto un certo aspetto una **durata eterna, almeno per parte della materia, perché non verranno mai annientate, neppure quelle soggette a corruzione**. Si noti però che quanto più esse si avvicinano a Dio, il quale è assolutamente immutabile, tanto maggiormente sono immutabili. Infatti quelle corruttibili rimangono in perpetuo quanto alla materia, mutano però quanto alla forma sostanziale. Invece le creature incorruttibili sono permanenti quanto alla loro sostanza, mentre sono mutevoli sotto altri aspetti; i corpi celesti, p. es., mutano di posizione, e gli esseri spirituali mutano nei loro pensieri.

La frase dell'Apostolo, "le cose che si vedono sono temporali", è vera se si riferisce alle cose considerate in se stesse, poiché ogni creatura visibile è soggetta al corso del tempo, per il suo

essere o per le sue operazioni; ma l'Apostolo intende parlare delle cose visibili, in quanto sono dei beni umani. Infatti i beni dell'uomo, che si concretano in queste cose visibili, passano col tempo, mentre quelli che consistono nelle cose invisibili, restano in eterno. Perciò aveva detto avanti **2Corinti, 4, 17**: "Produce per noi un cumulo eterno di gloria".

I^a q. 65 a. 1, ad 2 argumentum

Le creature materiali sono buone per la loro natura, non di una bontà universale, ma parziale e ristretta. Da ciò deriva in esse una scambievole contrarietà, perché l'una contrasta con l'altra, sebbene le une e le altre siano buone. Alcuni invece, che giudicano le cose non dalla loro natura ma dal proprio tornaconto, stimano essenzialmente cattivo quello che è per essi nocivo, non riflettendo che quanto nuoce sotto un punto di vista, è utile ad essi o ad altri sotto un altro punto di vista. Questo non avverrebbe se i corpi fossero cattivi e nocivi per natura.

I^a q. 65 a. 1, ad 3 argumentum

Le creature di suo non ci allontanano da Dio, ma ci portano a lui, perché, **Romani, 1, 20** "le cose invisibili di Dio sono rese visibili all'intelligenza per mezzo delle creature".

Se ci distolgono da Dio, è per colpa di coloro che ne usano stoltamente. Perciò sta scritto, **Sapienza, 14, 11**: "Le creature sono divenute laccio ai piedi degli stolti".

- Anzi, il fatto stesso che distolgono da Dio, attesta che provengono da lui, poiché non svierebbero gli stolti da lui, se non li lusingassero con qualche lato buono, che posseggono e che ricevono da Dio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le creature materiali non siano fatte per *[a causa della]* la bontà di Dio.

I^a q. 65 a. 2, arg. 1

Infatti: Sta scritto, **Sapienza, 1, 14**: "Dio creò tutte le cose perché *[affinché]* esistessero". Ne consegue che tutte sono state create per il loro essere, non in ordine alla bontà di Dio.

I^a q. 65 a. 2, arg. 2

Il bene ha carattere di fine. Perciò chi ha maggior bene è fine di chi ne ha meno. Ora la creatura spirituale sta a quella materiale, come il bene maggiore al minore. Dunque gli esseri materiali saranno ordinati a quelli spirituali, non alla bontà di Dio.

I^a q. 65 a. 2, arg. 3

La giustizia non fa distribuzioni disuguali se non ad esseri disuguali. Ma Dio è giusto. Esiste perciò una disuguaglianza, non creata da Dio, la quale precede ogni altra disuguaglianza, creata da lui. Ora una disuguaglianza, che non sia creata da Dio, non può derivare che dalla

libera volontà. Per conseguenza ogni disuguaglianza non proviene che dai moti diversi del libero arbitrio. Ma dato che le creature materiali sono disuguali rispetto a quelle spirituali, bisognerà concludere che esse sono state create in ordine ad alcuni moti [disordinati] del libero arbitrio, e non per la bontà di Dio.

I^a q. 65 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi, 16,4**: "Il Signore ha fatto tutte le cose per *[a causa di]* se stesso".

I^a q. 65 a. 2. RESPONDEO:

Origene pensò che il **mondo materiale** non proviene da una prima decisione della volontà divina, ma **come pena**, in seguito al peccato della creatura spirituale. Egli ammise che Dio da principio fece soltanto gli spiriti, e tutti eguali. Essendo dotati di libero arbitrio, alcuni di essi si orientarono verso Dio e, pur rimanendo nella loro semplicità, acquistarono un grado maggiore o minore, in proporzione dell'intensità di quell'orientamento. Altri invece si sviarono da lui e vennero relegati in corpi diversi, secondo l'entità del loro distacco.

Una simile ipotesi è erronea - Primo, perché **contrasta con la Scrittura**, la quale, dopo aver narrato la produzione di tutte le specie degli esseri materiali, soggiunge, **Genesi, 1**. "**E Dio vide che ciò era buono**", come per dire che ogni cosa fu creata proprio perché la sua esistenza era un bene. Invece, secondo Origene, i corpi furono creati, non perché il loro essere era una cosa buona, ma per punire il male di altri. - Secondo, perché ne seguirebbe che l'attuale ordinamento del mondo materiale proverrebbe dal caso. Infatti se il corpo del sole fu fatto come è, per essere di castigo ad un qualche peccato di una creatura spirituale, nel caso che molti spiriti avessero peccato allo stesso modo, dovrebbero esservi più soli nel mondo per una corrispondente punizione. E così di seguito. Ora tutto questo è inammissibile.

Scartata tale opinione come erronea, dobbiamo ricordare che:

- **l'universo è formato dall'insieme delle creature, come un tutto dalle sue parti**. Ma se noi vogliamo assegnare uno scopo a un tutto e alle sue parti, riscontriamo per prima cosa che

- **le singole parti dicono ordine essenziale alla propria attività, come l'occhio al vedere**.

- **Inoltre la parte meno nobile è ordinata a quella più nobile, come il senso all'intelligenza** e il polmone al cuore.

- **Tutte le parti poi sono subordinate alla perfezione del tutto**, come la materia alla forma, non essendo le parti che una specie di materia di fronte al tutto. Si aggiunga che l'uomo, nella sua totalità, è orientato verso un fine estrinseco, che è il godimento di Dio. - In modo analogo, se consideriamo le parti dell'universo, vediamo che ogni creatura dice ordine alla propria attività e perfezione, e che gli esseri meno nobili sono subordinati a quelli nobili; così le creature inferiori all'uomo sono per l'uomo. Inoltre le singole creature servono alla perfezione dell'universo, il quale, nel suo complesso e nelle singole parti, è ordinato a Dio, come a suo fine, poiché risplende in esse una certa immagine della bontà divina, per la gloria di Dio. Si noti però che le creature ragionevoli hanno Dio come loro fine in una maniera speciale, al di sopra di quanto abbiamo detto, perché possono raggiungere Dio con la propria

operazione, cioè conoscendolo e amandolo. E dunque chiaro che la bontà divina è lo scopo di tutti gli esseri materiali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 65 a. 2, ad 1 argumentum

Per il fatto stesso che una creatura possiede l'essere, porta **l'immagine dell'essere divino e della sua bontà**. Ora se Dio ha creato tutte le cose affinché esistessero, non si viene con questo ad escludere che le abbia create anche per *[a causa della]* la sua bontà.

I^a q. 65 a. 2, ad 2 argumentum

Il fine prossimo non esclude quello ultimo. Quindi, se le creature materiali sono state fatte, in un certo senso, per *[a causa di]* quelle spirituali, non si esclude che siano state fatte anche per *[a causa della]* la bontà di Dio.

I^a q. 65 a. 2, ad 3 argumentum

L'eguaglianza relativa alla giustizia ha luogo sul piano della retribuzione, poiché è giusto che ad eguali meriti siano date eguali retribuzioni. Ma questo non ha valore se parliamo del primo ordinamento degli esseri. **Infatti il muratore non lede la giustizia, quando colloca in parti diverse pietre dello stesso genere, quasi che ci fosse in esse una qualche diversità antecedente: egli bada alla perfezione di tutto l'edificio**; cosa questa irrealizzabile, se le pietre non fossero appunto sistemate in posizioni diverse. In tal modo, anche Dio, volendo realizzare la perfezione dell'universo, formò tante creature diverse e disuguali, secondo il piano della sua sapienza, senza commettere ingiustizia, non essendoci stata una diversità di meriti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le creature materiali siano state create da Dio per mezzo degli angeli.

I^a q. 65 a. 3, arg. 1

Infatti: Come gli esseri sono regolati dalla sapienza divina, così sono fatti dalla medesima sapienza, secondo le parole del Salmo: "Tutto hai fatto con sapienza". Ora è ufficio proprio del sapiente il mettere ordine, come dice Aristotele. Perciò, **nel governo delle cose create, le inferiori sono rette dalle superiori** con un certo ordine, come si esprime S. Agostino. Di conseguenza vi fu, **anche nella loro effettuazione**, un ordinamento tale, per cui i corpi, essendo inferiori, venissero prodotti dagli spiriti, come da esseri superiori.

I^a q. 65 a. 3, arg. 2

La diversità degli effetti svela la diversità delle cause, perché una stessa cosa produce sempre effetti identici. Or dunque, se tutte le creature, tanto spirituali che materiali, fossero state prodotte immediatamente da Dio, non vi sarebbe diversità di sorta tra di esse, né l'una sarebbe più distante che l'altra da Dio. Ma ciò è falso, perché il Filosofo insegna che certi esseri sono corruttibili "a causa della loro grande distanza da Dio".

I^a q. 65 a. 3, arg. 3

Per produrre un effetto limitato non si richiede una potenza infinita. Ora ogni corpo ha dei limiti. Poté dunque essere prodotto dalla potenza limitata di uno spirito. E di fatto avvenne così, perché in tale campo l'essere non differisce dal poter essere, specialmente se consideriamo che a nessuno viene negata una dignità dovutagli per natura, a meno che non ci sia di mezzo una colpa.

I^a q. 65 a. 3. SED CONTRA:

Leggiamo nella **Genesi, 1, 1**: "In principio Dio creò il cielo e la terra"; parole che si riferiscono al mondo dei corpi. Perciò esso è stato prodotto immediatamente da Dio.

I^a q. 65 a. 3. RESPONDEO:

Supposero alcuni che **le creature siano derivate gradatamente da Dio**, in questa maniera: la prima venne immediatamente da lui; questa ne produsse un'altra; e via di seguito fino alla creatura materiale.

- Ma quest'idea non è sostenibile, perché **la prima produzione dell'essere materiale deve avvenire mediante la creazione, che [sola] può dare origine anche alla materia**: infatti **nel processo evolutivo degli esseri l'imperfetto precede il perfetto**. E dunque impossibile che un ente qualsiasi venga creato, se non dal solo Dio.

Per ben comprendere questo punto, si deve considerare che quanto più una causa è elevata, tanto maggiore è il campo, a cui si estende la sua attività. D'altra parte noi riscontriamo che gli elementi, i quali stanno più a fondo nell'essenza delle cose, sono più comuni di quelli che danno loro la forma e li rendono meno universali; così l'essere è più universale del vivere, il vivere dell'intendere, e la materia della forma. Dunque, quanto più un elemento si trova in un piano inferiore nella natura di una cosa, tanto più direttamente procede da una causa superiore. Allora quel **fondo primordiale**, che si trova in tutte le cose, dovrà essere collegato, in senso stretto, alla causalità della suprema tra le cause. Quindi nessuna causa seconda potrà giammai produrre un qualsivoglia effetto, senza presupporre qualche cosa, che deriva dalla causa superiore. *[il falegname necessita del legno per informarlo; senza legno non fa nulla]* Ora la creazione non è che la produzione di un essere in tutta la sua sostanza, senza presupporre una qualche entità sia increata, sia creata da altri. Dovremo dunque concludere che nessuno può creare all'infuori di Dio, il quale è la causa prima.

Per tale ragione, volendo Mosè mostrare che tutti i corpi sono stati creati immediatamente da Dio, disse: "In principio Dio creò il cielo e la terra".

Processo evolutivo >> dall'imperfetto al perfetto

Processo creativo

Causa superiore (Dio) >> Essere >> universale > processo evolutivo > particolare

[Le cosmogonie profane egiziane, babilonesi e fenicie, ritenevano eterna la massa caotica da cui sorse questo mondo; né più né meno degli evoluzionisti radicali moderni. Contro tutti

*costoro il testo sacro proclama che Dio solo esisteva prima della nascita di questo mondo. Da nessuno egli dipende; al principio del tempo non c'era che lui; è dunque eterno e onnipotente, avendo tratto dal niente tutte le cose. Tutto il contesto conferma che la parola ebraica **barà** è resa bene dal termine **creò**, prescindendo pure dagli argomenti della critica testuale. Il **cielo e la terra** sono il mondo, **cosmos**, costituito e bene ordinato dei Greci poiché nella lingua ebraica mancò il termine proprio per indicarlo.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 65 a. 3, ad 1 argumentum

Nella produzione delle creature **vi è un certo ordine**, non nel senso che una sia creata dall'altra, essendo ciò impossibile, ma in quanto **la sapienza divina ha stabilito gradi diversi nelle creature**.

I^a q. 65 a. 3, ad 2 argumentum

Già vedemmo come **Dio**, sebbene sia uno in se stesso, conosce oggetti diversi, senza danno della sua semplicità. In dipendenza da questa diversità della sua conoscenza, egli **è pure causa di esseri diversi mediante la sua sapienza**; come fa l'artefice stesso, il quale, ideando modelli diversi, produce lavori diversi.

I^a q. 65 a. 3, ad 3 argumentum

Il grado di potenza attiva non si misura solo dall'effetto prodotto, ma anche dal modo di operare, poiché un effetto identico viene prodotto in maniera diversa da due potenze, che siano una maggiore e l'altra minore. Ora [soltanto] la potenza infinita ha la proprietà esclusiva di produrre, senza presupposti di sorta, un effetto non infinito. Questa dunque non potrà competere a nessuna creatura.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le forme dei corpi provengano dagli angeli.

I^a q. 65 a. 4, arg. 1

Infatti: Secondo **Boezio**: "**le forme legate alla materia derivano da quelle che sono senza materia**". **Ma queste sono le sostanze spirituali, mentre le prime sono le forme dei corpi.** Perciò queste ultime provengono dalle sostanze spirituali.

I^a q. 65 a. 4, arg. 2

Tutto ciò che possiede un essere derivato si deve ricondurre all'essere per essenza. Ora gli spiriti sono forme per essenza, mentre i corpi le loro forme le ricevono. Dunque le forme dei corpi sono derivate dagli spiriti.

I^a q. 65 a. 4, arg. 3

Le sostanze spirituali posseggono una virtù attiva, che è superiore a quella dei corpi celesti. Ora questi corpi causano le forme nel nostro mondo inferiore, tant'è vero che li diciamo causa della generazione e della corruzione dei corpi. A maggior ragione le forme di essi dovranno derivare dalle sostanze spirituali.

I^a q. 65 a. 4. SED CONTRA:

Dice **S. Agostino**: "Non si creda che questa materia corporea sia soggetta al semplice cenno degli angeli, ma solo al cenno di Dio". Ora noi diciamo che la materia dei corpi sottostà al semplice cenno di colui, dal quale riceve la specie. Perciò le forme dei corpi non vengono dagli angeli, ma da Dio.

I^a q. 65 a. 4. RESPONDEO:

Pensarono alcuni che tutte le forme dei corpi derivino dalle sostanze spirituali, che noi chiamiamo angeli. Tale opinione si presenta sotto due aspetti:

- **Platone** suppose che le forme dei corpi siano derivate e costituite da quelle forme, che sussistono senza materia, mediante una **partecipazione**. Egli ammetteva, p. es., l'esistenza di un uomo sussistente senza materia *[e causa di tutti gli uomini]*; ed affermava la stessa cosa del cavallo e di tutti gli altri esseri, che formano queste singole entità sensibili, in maniera che nella materia dei corpi resta come una impressione, prodotta da quelle forme separate, a modo di somiglianza, che egli chiamava *partecipazione*. Parallela alla serie delle forme i Platonici ponevano una serie di sostanze separate; p. es., esisterebbe una sostanza separata, il cavallo, cause di tutti i cavalli; sopra di essa una **vita separata**, che chiamavano *vita per se stessa*, la quale è causa di tutte le vite; e così procedendo, arrivavano a una, che chiamavano **l'essere stesso**, causa di tutti gli esseri.

- **Avicenna** invece, con qualche altro, ammise che queste forme dei corpi non sussistono in se stesse, ma solo **nelle intelligenze**. Perciò costoro dicono che tutte le forme dei corpi derivano dalle forme che si trovano nella mente delle creature spirituali (che essi chiamano **Intelligenze** e noi angeli, come appunto dalla mente dell'artefice sorgono le forme dei suoi lavori).

- In fondo sembra che con essi concordino **certi moderni eretici**, i quali dicono che, pur essendo Dio creatore di tutto, la materia dei corpi sarebbe stata formata e distinta in varie specie dal diavolo.

Queste opinioni scaturiscono da una radice unica. **Costoro infatti vanno in cerca di una causa delle forme**, quasi che le forme siano prodotte per se stesse. Aristotele invece prova che propriamente viene prodotto **il composto** [di materia e di forma], mentre le forme dei corpi corrutibili passano dall'essere al non essere senza che esse si generino o si corrompano, poiché è tutto il composto che si genera o si dissolve. **Infatti tali forme non hanno l'essere; è il composto che lo ha per mezzo di esse**; perché il venire all'esistenza compete a una cosa nello stesso modo come le compete l'essere. Ora, siccome effetti simili provengono da cause simili, non si ha da ricercare la causa delle forme materiali in una causa immateriale, ma in un composto; questo fuoco, p. es., è originato da quest'altro fuoco. Tale è dunque il processo produttivo delle forme materiali; esse non vengono infuse da una forma

immateriale, ma **la materia viene attuata da una causa agente composta [di materia e di forma]**.

Siccome poi la causa agente composta, cioè il corpo [celeste], è mossa dalla sostanza spirituale creata, come afferma S. Agostino, ne segue che anche le forme materiali dipendono dalle sostanze spirituali, non nel senso che queste vi infondano le forme, ma perché muovono attivamente verso di esse. Del resto anche le specie della mente angelica, che sono in qualche modo le ragioni seminali delle forme corporee, devono riportarsi a Dio, come a causa prima. **Ma se ci riferiamo alla prima produzione dei corpi, non è il caso di cercarvi un passaggio dalla potenza all'atto. Le forme, che allora essi ebbero, furono prodotte immediatamente da Dio, che è il solo Essere, al quale la materia obbedisce sull'istante, come alla sua causa propria. Volendo Mosè indicare questa verità, **premette a ogni atto creativo: "Dio disse: sia fatto questo o quello"**; nelle quali parole è indicata la *formazione* delle cose effettuata dal Verbo di Dio, dal quale, secondo **S. Agostino**, proviene **"ogni forma, connessione e concordanza di parti"**.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 65 a. 4, ad 1 argumentum

Parlando di **forme senza materia**, Boezio intende solo quelle **idee** delle cose, **che esistono nella mente divina**, come si esprime pure **l'Apostolo, Ebrei, 11, 3**: "Per fede noi pensiamo che il mondo è stato formato dalla parola di Dio, in maniera che dall'invisibile fosse fatto il visibile". - Se invece per forme senza materia, intende gli angeli, bisogna rispondere che da essi provengono le forme materiali non per via di infusione, ma mediante il moto [degli astri].

I^a q. 65 a. 4, ad 2 argumentum

Le forme ricevute dalla materia non si devono ricondurre a forme sussistenti della medesima natura, come volevano i Platonici, ma alle forme intenzionali della mente angelica, da cui derivano mediante il moto [astrale]; oppure alle idee dell'intelligenza divina, dalle quali derivano per infusione anche nelle cose create i semi delle forme, affinché queste possano poi venire all'esistenza per mezzo del moto.

I^a q. 65 a. 4, ad 3 argumentum

I corpi celesti causano le forme tra i corpi di questo mondo più basso, non mediante un'infusione, ma mediante il [loro] moto.

[Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio >>](#)

[L'opera dei sei giorni \(I, 65-74\) >](#)

[**L'ordine della creazione in rapporto alla distinzione**](#)

Prima parte, Questione 66

Proemio

Dobbiamo ora studiare l'opera della distinzione. **Prima esamineremo l'ordine della creazione** in relazione a questa distinzione; poi la distinzione presa in se stessa. Sul primo punto si pongono quattro quesiti:

- [1. Se l'informità della materia creata abbia preceduto in ordine di tempo la sua formazione;](#)
- [2. Se sia unica la materia di tutti i corpi;](#)
- [3. Se il cielo empireo sia stato creato insieme con la materia informe;](#)
- [4. Se anche il tempo sia stato creato insieme ad essa.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **lo stato informe della materia abbia preceduto**, in ordine di tempo, la sua «formazione».

I^a q. 66 a. 1, arg. 1

Infatti: Sta scritto, **Genesi, 1, 2:** «La terra era spoglia e vuota», oppure, secondo un'altra versione, **LXX** «era invisibile e disordinata», le quali parole per **S. Agostino** indicherebbero **lo stato informe della materia**. Ci fu quindi un tempo, nel quale la materia, prima di essere «formata», era informe.

I^a q. 66 a. 1, arg. 2

La natura, nel suo operare, imita l'operazione di Dio, come la causa seconda imita la causa prima. Ora **nelle operazioni della natura noi vediamo che lo stato informe precede, in ordine di tempo, la «formazione»**. Lo stesso dunque avverrà nell'operazione di Dio.

I^a q. 66 a. 1, arg. 3

La materia è superiore all'accidente, essendo parte della sostanza. Ma Dio può fare che l'accidente esista senza il suo soggetto sostanziale, come accade nel sacramento dell'altare. Egli poté dunque fare in maniera che la materia esistesse senza la forma.

I^a q. 66 a. 1. SED CONTRA:

L'imperfezione dell'effetto attesta l'imperfezione della causa agente. Ora Dio è un agente perfettissimo, secondo che sta scritto: «Le opere di Dio sono perfette». Perciò l'opera della sua creazione non fu mai informe.

La formazione del creato materiale fu fatta mediante l'opera della distinzione, a cui si oppone la confusione, come lo stato informe si oppone alla «formazione». Allora, se in ordine di tempo lo stato informe ha preceduto la «formazione» della materia, ne segue che da principio si ebbe quella confusione del creato materiale, che gli antichi chiamarono caos.

I^a q. 66 a. 1. RESPONDEO:

Su questo punto sono diverse tra loro le opinioni dei Santi [Dottori]. S. Agostino pensa che lo stato informe della materia corporea abbia preceduto la sua «formazione» non in ordine di tempo, ma solo di origine, cioè di natura. Altri, come S. Basilio, S. Ambrogio e il Crisostomo, stanno per una precedenza di tempo.

Tali opinioni sembrerebbero contraddirsi; ma la divergenza è piccola, perché S. Agostino per stato informe intende una cosa diversa dagli altri.

Secondo lui, lo stato informe della materia indica mancanza di qualsiasi forma. In tal caso è impossibile ammettere che questa informità abbia avuto una precedenza di tempo tanto sulla sua «formazione», che sulla sua «distinzione». Se parliamo della «formazione», è chiaro. Infatti, se la materia informe ebbe una precedenza di esistenza nel tempo, vuol dire che ebbe una esistenza attuale, come esige la creazione, perché il termine della creazione è l'ente in atto; ora, ciò che è atto, è forma. Il dire invece che una materia sia esistita in precedenza senza forma, è come affermare un ente in atto, senza atto: cosa contraddittoria.

– Né si può opporre che essa ricevesse prima una forma comune, e che poi le siano sopravvenute forme diverse, dalle quali sarebbero derivate le differenze. Si ricadrebbe infatti nell'opinione degli antichi filosofi Naturalisti, i quali ritenevano che la materia prima fosse un corpo in atto, cioè il fuoco, l'aria, l'acqua, o qualcosa di intermedio. Da ciò ne seguiva che il divenire [cioè il formarsi di nuove sostanze] non sarebbe stato altro che un processo di alterazione. Infatti, se quella forma precedente dava un essere perfetto nel genere della sostanza e faceva sì che esistesse di fatto questa entità particolare, ne veniva di conseguenza che la nuova forma non poteva causare un nuovo ente attuale, ma una modificazione di un'entità già esistente, come si addice a una forma accidentale; cosicché le forme seguenti non sarebbero che forme accidentali, le quali non danno luogo a una generazione [sostanziale], ma ad alterazioni [accidentali]. Bisogna perciò dire che la materia prima non fu

creata del tutto priva di forma, e nemmeno rivestita di una forma comune, ma di forme distinte.

- Per conseguenza, se nello stato informe della materia si vogliono vedere le condizioni della materia prima, che per se stessa non ha forma alcuna, dobbiamo dire che quella informità non ha preceduto **in ordine di tempo** la sua «formazione» o distinzione ma, come vuole S. Agostino, soltanto **in ordine di origine** o di natura, **allo stesso modo che la potenza precede l'atto**, e la parte precede il tutto.

Per altri Santi [Dottori] invece lo stato informe non esclude ogni forma, ma soltanto quella formosità e bellezza, che ora risaltano nelle creature materiali. Sotto questo aspetto affermano che lo stato informe della creatura corporea precede nel tempo la sua formazione, e così concordano in parte con S. Agostino, mentre in parte ne discordano, come vedremo in seguito.

Ritornando al testo della Genesi, possiamo ritenere che il creato materiale venisse denominato informe, perché gli mancavano tre abbellimenti:

+ Mancava l'abbellimento della luce a tutta quella massa trasparente, **che si chiama cielo**. Perciò leggiamo che «**le tenebre ricoprivano la faccia dell'abisso**». Alla terra mancava una duplice bellezza. La prima è quella che le viene dall'essere emersa dalle acque; perciò si dice che

+ **la terra era informe, oppure invisibile**, non potendosi essa mostrare visibilmente a causa delle acque, che la ricoprivano da ogni parte.

+ **L'altra bellezza le viene dall'essere adornata di erbe e di piante**; perciò si legge che era «vuota» o «confusa», cioè non adornata, secondo un'altra versione.

Avendo dunque [l'autore sacro] parlato prima di due nature create, che sono il **cielo** e la **terra**, descrive l'informità del cielo con le parole: «**Le tenebre ricoprivano la faccia dell'abisso**», includendo anche l'aria sotto la parola *cielo*; **dipoi descrive l'informità della terra con le parole: «La terra era spoglia e vuota».**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 66 a. 1, ad 1 argumentum

Nel passo riportato S. Agostino prende la parola terra in senso diverso dagli altri Santi [Dottori]. Egli pensa che questi termini: terra e acqua significhino qui la materia prima, perché Mosè non poteva indicarla espressamente a un popolo rozzo, ma solo usando immagini, tolte da cose note. Perciò adopera più di una figura, chiamandola non soltanto acqua o soltanto terra, per evitare l'errore che la materia prima fosse confusa realmente con la terra o con l'acqua. Tuttavia ha una rassomiglianza con la terra, in quanto questa sottostà alle forme, e con l'acqua, in quanto quest'ultima è adatta a modellarsi sotto forme diverse. Allora la terra verrebbe detta «informe e vuota», oppure «invisibile e confusa», perché la materia viene a essere conosciuta [solo] mediante la forma (e ciò è tanto vero che, se si considera in se stessa, si può chiamare invisibile o spoglia), e la sua potenzialità viene colmata dalla forma (per la qual cosa anche Platone dice che la materia è lo *spazio* [vuoto]). -

Per altri Santi [Dottori] invece la terra significherebbe l'elemento stesso [detto *terra*], che, come si è visto, avrebbe avuto secondo loro una certa «informatà».

I^a q. 66 a. 1, ad 2 argumentum

La natura produce l'effetto in atto, traendolo dall'ente in potenza; quindi è necessario che, nella sua attività, la potenza preceda l'atto, in ordine di tempo, e lo stato informe preceda la formazione. Ma Dio produce l'ente in atto dal niente. Può dunque produrre sull'istante la cosa perfetta, appunto per la grandezza della sua virtù.

I^a q. 66 a. 1, ad 3 argumentum

Siccome l'accidente è una forma, sarà pure un atto, mentre la materia, per quanto sta in lei, non è che un essere potenziale. E allora vi sarà maggiore ripugnanza ad ammettere una materia in atto senza la forma, che un accidente senza un soggetto [che lo sostenti].

Al primo argomento *In contrario* si osserva che se, per gli altri santi dottori, l'informatà della materia ha avuto una precedenza di tempo rispetto alla sua formazione, ciò non derivò dall'impotenza di Dio, ma dalla sua sapienza, affinché si conservasse un certo ordine nella disposizione delle cose, facendole passare dall'imperfezione alla perfezione.

E da notare che alcuni filosofi naturalisti antichi ammisero una confusione [iniziale negli elementi cosmici], che escludeva qualsiasi distinzione, fatta eccezione per il solo intelletto, che, secondo Anassagora, è distinto e fuori dei corpi. Ma la Scrittura espone una molteplice distinzione, la quale precede l'opera stessa della distinzione [fra gli esseri creati]. La prima è quella del cielo e della terra; e qui ci troviamo poi anche una distinzione, che riguarda la materia, come vedremo poi. Infatti il testo dice: «In principio Dio creò il cielo e la terra». Si ha poi una distinzione degli elementi per parte delle loro forme. Infatti si ricordano la terra e l'acqua, ma non l'aria e il fuoco, che, a un popolo rozzo, come quello a cui parlava Mosè, non potevano sembrare corpi materiali, quali la terra e l'acqua. Platone invece volle vedere indicata l'aria nelle parole: *lo spirito del Signore* (perché appunto l'aria si chiama anche *spirito*); e così il fuoco lo trovò nella parola cielo, che per lui aveva una natura di fuoco, come riferisce S. Agostino. Per conto suo Rabbi Mosè, che in altri punti concorda con Platone, pensa che il fuoco sia significato dalle tenebre, perché, a suo giudizio, quando il fuoco sia nella sua sfera, non dà luce. Ci pare più giusto quanto è stato detto avanti; poiché l'espressione *spirito del Signore* è usata dalla Scrittura soltanto per indicare lo Spirito Santo; il quale, a norma del testo, usi librava sulle acque, non in senso materiale, ma al modo stesso che la volontà dell'artefice si libra sulla materia, che vuole trasformare. - La terza distinzione è accennata nella diversità del luogo, poiché la terra stava sotto le acque, che la rendevano invisibile, mentre l'aria, che fa da supporto alle tenebre, viene indicata al di sopra delle acque nelle parole: «Le tenebre ricoprivano la faccia dell'abisso». Vedremo in seguito quel che restava da distinguere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sia una sola la materia informe di tutti i corpi.

I^a q. 66 a. 2, arg. 1

Infatti: Dice S. **Agostino**: «Trovo due realtà, che tu hai fatto (o Signore); una, che era dotata di forma; l'altra, che ne era priva»; e aggiunge che quest'ultima era «la terra invisibile e caotica», che starebbe a indicare la materia degli esseri corporei. **E dunque unica la loro materia.**

I^a q. 66 a. 2, arg. 2

Secondo il **Filosofo** «quegli esseri, che hanno comune il genere, hanno comune la materia». Ora tutti gli esseri materiali coincidono nel genere di corpo. Dunque la loro materia è unica.

I^a q. 66 a. 2, arg. 3

Atti [o forme] diversi si realizzano in potenze diverse, e un identico atto in un'unica potenza. Ma tutti i corpi hanno una forma unica, che è la corporeità. Avranno quindi una materia unica.

I^a q. 66 a. 2, arg. 4

La materia, presa per se stessa, non è che un ente in potenza; mentre la distinzione degli esseri viene dalla forma. Dunque, se prendiamo la materia in se stessa, dovrà essere unica per tutti i corpi.

I^a q. 66 a. 2. SED CONTRA:

Gli esseri, i quali hanno in comune la materia, sono trasformabili a vicenda, si influenzano pure a vicenda, come dice **Aristotele**. Ora questo non succede tra i corpi celesti e quelli terrestri. Perciò la loro materia non è identica.

I^a q. 66 a. 2. RESPONDEO:

Su questo argomento i filosofi ebbero opinioni diverse:

- **Platone e tutti i filosofi anteriori ad Aristotele** pensarono che tutti quanti i corpi partecipano della natura dei quattro elementi. E siccome questi hanno una materia comune, come lo prova la loro reciproca generazione e corruzione, ne seguiva l'unità di materia per tutti. Il fatto poi che alcuni di essi sono incorruttibili veniva attribuito da Platone non alla condizione della materia, ma alla volontà dell'Artefice, cioè a Dio, che egli fa quasi parlare così ai corpi celesti: **Timeo, c. 13**: «Voi siete dissolubili per la vostra natura, ma indissolubili per mia volontà, essendo questa più forte del vostro legame».

- **Aristotele** respinge questa teoria, partendo dal moto naturale dei corpi. Infatti, se i corpi celesti hanno un **moto naturale diverso** da quello degli elementi, ne viene che anche la loro natura sia diversa. E come il **movimento circolare**, che è caratteristico dei corpi celesti, non ha un **moto contrario**, mentre i moti degli elementi sono contrari tra loro, p. es., quello ascendente e quello discendente, così i corpi celesti mancano di contrarietà, a differenza dei corpi elementari. Inoltre, siccome la decomposizione e la generazione provengono

da principi contrari, ne deduciamo che i corpi celesti sono incorruttibili per natura; non così gli elementi.

- Ma, nonostante questa differenza di corruttibilità e di incorruttibilità, **Avicenna** ammise una materia unica per tutti i corpi, avuto appunto riguardo all'unità della forma corporea.

- Ora, se questa forma della corporeità fosse una forma essenziale perfetta, alla quale poi si aggiungessero le altre forme, che distinguono i vari corpi, l'argomento sarebbe valido. Infatti una forma siffatta sarebbe unita per sempre alla materia, cosicché ogni corpo verrebbe a essere, in rapporto ad essa, incorruttibile: poiché la corruzione avverrebbe soltanto relativamente alle forme seguenti; nel qual caso si avrebbe una corruzione, non in senso assoluto ma relativo, in quanto che sotto la privazione [della forma] rimarrebbe un ente in atto. Ciò si verificava per gli **antichi Naturalisti**, i quali supponevano un ente in atto, quale sostrato dei corpi, p. es., il **fuoco**, l'**acqua**, o qualcosa di simile.

- **Supponendo** invece che **nessuna forma di corpo corruttibile rimanga come sostrato della generazione e della corruzione [dei corpi]** ne segue per forza che non è identica la materia dei corpi corruttibili e di quelli incorruttibili. Infatti la materia, presa per quello che è in se stessa, è in potenza alla forma. Perciò la materia come tale deve essere in potenza a ricevere la forma di tutti quegli esseri che hanno una materia comune. **Ma con una determinata forma essa viene attuata soltanto in ordine a quella forma.** Dunque rimane in potenza a tutte le altre.

- Né fa eccezione se una di tali forme è più perfetta e contiene virtualmente in sé altre forme, poiché la potenza è, per se stessa, indifferente alla perfezione e all'imperfezione: effettivamente, come la materia è in potenza a ricevere la forma perfetta quando si trova sotto quella imperfetta, così è vero l'inverso.

- Perciò la materia attuata dalla forma di un corpo incorruttibile sarà sempre in potenza a ricevere la forma di un altro corpo corruttibile. Se ancora non la possiede, sarà simultaneamente sottoposta a una forma e alla privazione [dell'altra forma possibile], non essendo la privazione altro che la mancanza di una forma in chi ha la possibilità di averla. Ma questa condizione è proprio quella dei corpi corruttibili. E dunque impossibile l'identità di materia tra questi corpi e quelli che, per natura, sono incorruttibili.

Né si dica, come fantastica **Averroè**, che lo stesso corpo celeste sia la materia del cielo, il quale sarebbe un ente in potenza alla posizione spaziale ma non all'essere, e che la sua forma sia una sostanza spirituale, a esso unita a guisa di motore. Non è infatti possibile concepire un essere in atto che non sia, o soltanto atto e forma, oppure che non sia costituito da un atto o da una forma. Ma prescindendo da quella sostanza spirituale, che ne sarebbe il motore, il corpo celeste, se non fosse costituito da una forma, cioè se non fosse composto dalla forma e dal sostrato di quella forma, sarebbe esclusivamente forma e atto. Ora ogni entità siffatta non ha che una realtà intellettuale in atto; il che non si può dire dei corpi celesti, che sono realtà sensibili.

[Secondo Averroè, soltanto i corpi terrestri sono composti di materia e forma. Il corpo celeste non ha materia fatta per ricevere l'essere dalla forma, ma è per se stesso in atto. Il corpo celeste è in potenza soltanto al movimento e una sostanza spirituale gli si unisce come

motore. Averroè può appellarsi ad Aristotele il quale pertanto insegna che il corpo celeste non è in potenza all'essere ma soltanto al luogo; però questa dottrina deve intendersi nel senso che la materia dei corpi celesti non è tale da essere sostrato di mutazioni sostanziali come nei corpi terrestri. In altre parole: il corpo celeste non è in potenza all'essere, cioè a nuove forme sostanziali. Aristotele però non nega affatto che il corpo celeste sia composto di materia e forma.]

Siamo perciò costretti a dire che la materia del corpo celeste, considerata in se stessa, è in potenza soltanto alla forma che possiede. Per ora non importa che cosa sia questa [forma], o anima, o qualsiasi altra cosa. Quindi la forma attua la loro materia in guisa tale, che la materia non è più in potenza rispetto all'essere, ma solo rispetto alla posizione spaziale, come dice Aristotele. Ne concludiamo che la materia dei corpi celesti e quella degli elementi non sono identiche, a meno che non vogliamo parlare in senso analogico, in quanto ambedue hanno il carattere di potenza.

[Tanto i filosofi favorevoli come quelli contrari all'omogeneità della materia cosmica, si muovevano sopra un terreno fittizio, data l'inattendibilità dei principi fisici e delle esperienze da cui traevano le loro argomentazioni. L'analisi spettroscopica ha dato la prima e grande prova della omogeneità della materia siderale e le ultime teorie nucleari non fanno che confermarla. Del resto questa e altre questioni di carattere puramente fisico chimico, non intaccano né la metafisica scolastica, né tanto meno il patrimonio dogmatico della fede]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 66 a. 2, ad 1 argumentum

Nel passo riportato, **S. Agostino** segue l'opinione di **Platone**, il quale non ammette la quinta essenza. - Ma si può ancora dire che la materia informe ha una certa unità di ordine, in quanto che **tutti i corpi godono di una certa unità nell'ordinamento dell'universo materiale.**

I^a q. 66 a. 2, ad 2 argumentum

Se consideriamo il genere da un punto di vista fisico, i corpi corruttibili e incorruttibili non appartengono tutti allo stesso genere, per la natura diversa della loro potenza, come afferma Aristotele. **Sul piano logico invece è unico il genere di tutti i corpi, per l'unico carattere di corporeità.**

I^a q. 66 a. 2, ad 3 argumentum

La forma della corporeità non è unica per tutti i corpi; essa infatti non è diversa da quelle forme che distinguono i corpi, come si è visto nell'articolo.

I^a q. 66 a. 2, ad 4 argumentum

La potenza si concepisce in ordine all'atto; perciò l'ente in potenza sarà diverso secondo l'ordine che avrà a un atto diverso; la vista, p. es., [si concepisce in ordine] al colore, l'udito

al suono. Per questa ragione la materia del corpo celeste sarà diversa da quella del corpo elementare, non essendo in potenza alla forma degli elementi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il cielo empireo non sia stato creato insieme alla materia informe.

I^a q. 66 a. 3, arg. 1

Infatti: Se il cielo empireo è una realtà, deve essere un corpo sensibile. Ora ogni corpo sensibile è mobile, mentre il cielo empireo non lo è, poiché il suo movimento sarebbe percepito dal moto di un corpo visibile; cosa che non si verifica. Dunque il cielo empireo non è un'entità, che sia stata creata insieme alla materia informe.

I^a q. 66 a. 3, arg. 2

Dice S. Agostino che «i corpi inferiori sono retti con un certo ordine da quelli superiori». Allora, se il cielo empireo è il corpo più elevato di tutti, bisognerebbe che avesse un influsso su questi corpi più bassi. Ma ciò non pare possibile, specialmente se lo si suppone immobile; perché nessun corpo può muovere, se esso stesso non è mosso. Dunque il cielo empireo non è stato creato insieme alla materia informe.

I^a q. 66 a. 3, arg. 3

Se si afferma che il cielo empireo è il luogo della contemplazione, senza alcun rapporto con gli effetti della natura, abbiamo contrario S. Agostino, secondo il quale noi, «quando affermiamo con la mente qualche cosa di eterno, non siamo più in questo mondo». Da ciò si deduce che la contemplazione innalza la mente sopra la sfera dei corpi. Non esiste dunque un luogo materiale, destinato alla contemplazione.

I^a q. 66 a. 3, arg. 4

Tra i corpi celesti ve n'è uno, che è in parte trasparente, in parte luminoso, cioè il cielo sidereo. Vi è anche un cielo del tutto trasparente, che alcuni chiamano cielo acqueo o cristallino. Ora, se esiste un altro cielo più alto, dovrà essere totalmente luminoso; cosa impossibile, perché in tal caso l'aria sarebbe sempre illuminata, né si avrebbe mai la notte. Dunque il cielo empireo non fu creato insieme alla materia informe.

I^a q. 66 a. 3. SED CONTRA:

Strabone [Valfrido, benedettino. Visse nel IX secolo] nel commentare le parole: «In principio Dio creò il cielo e la terra», dice che [la Scrittura] «chiama cielo, non il firmamento visibile, ma l'empireo, cioè il cielo del fuoco».

I^a q. 66 a. 3. RESPONDEO:

L'esistenza del **cielo empireo** non si fonda che sull'autorità di **Strabone**, di **Beda** e di **S. Basilio**. Essi concordano nel ritenere che esso sia il **luogo dei beati**. Infatti Strabone, e Beda con lui, dice che "appena fatto, fu ripieno di angeli". Anche S. Basilio scrive: "Come i dannati sono cacciati nelle tenebre estreme, così il premio delle opere meritorie è approntato in una luce fuori del mondo, dove i beati otterranno la dimora del riposo". - **Discordano però quanto al motivo che adducono. Strabone e Beda ammettono il cielo empireo, perché il firmamento, il quale per essi non è che il cielo empireo, si dice fatto non da principio, ma il secondo giorno.** S. Basilio invece lo ammette per evitare l'idea che Dio abbia incominciato la sua opera dalle tenebre; cosa che i manichei rimproverano, chiamando dio delle tenebre il Dio del Vecchio Testamento. **Siffatti argomenti però non sono molto persuasivi.** Infatti la questione del firmamento, che si legge sia stato fatto nel secondo giorno, è risolta ben diversamente da S. Agostino e dagli altri Santi [Dottori]. - **S. Agostino** risolve anche la questione delle tenebre col dire che **lo stato informe (indicato dalle tenebre) non ebbe una precedenza di tempo, ma di origine.** Altri invece, i quali ritengono che le tenebre non siano una creatura ma la privazione della luce, vi trovano una testimonianza della sapienza divina, che nel produrre dal niente gli esseri, li pone prima in uno stato di imperfezione, per poi condurli a quello perfetto.

Si può ricavare un argomento migliore dalla condizione stessa dello **stato di gloria**. Infatti nella futura remunerazione ci attende una duplice gloria: quella dell'anima e quella del corpo; e questa si farà non solo nel corpo glorificato degli uomini, ma anche nel **rinnovamento di tutto il mondo**. La gloria spirituale si è iniziata fin dal principio del mondo nella beatitudine degli angeli, con i quali ai Santi è promessa uguaglianza [di premio]. Fu perciò conveniente che anche **da principio si iniziasse la gloria in qualche corpo**, reso immune dalla schiavitù della corruzione e della mutabilità, a che fosse totalmente luminoso. Per tutto il creato materiale si avvererà la stessa cosa dopo la resurrezione. **Perciò quel cielo viene chiamato empireo, cioè igneo, non a causa di una combustione, ma per lo splendore.**

Si osservi ancora che, al dire di S. Agostino, Porfirio "differenziava gli angeli dai demoni nel fatto che i secondi sarebbero collocati negli spazi aerei, i primi in quelli eterei o empirei". Come platonico, Porfirio pensava che il cielo sidereo fosse di fuoco e perciò lo chiamava *empireo*; o *etereo*, in quanto l'*etere* deriva il suo nome dal fiammeggiare, non dalla velocità del movimento, come direbbe invece Aristotele. Tutto questo sia detto perché nessuno creda che S. Agostino abbia supposto un cielo empireo nel senso dei moderni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 66 a. 3, ad 1 argumentum

Il moto dei corpi sensibili è collegato allo stato attuale del mondo, poiché la moltiplicazione degli eletti dipende dal movimento dei corpi. Ma all'ultimo coronamento della gloria cesserà il moto dei corpi. Tale dovette essere fin da principio la disposizione del cielo empireo.

I^a q. 66 a. 3, ad 2 argumentum

Secondo alcuni è abbastanza probabile che il cielo empireo, essendo subordinato allo stato di gloria, non abbia influsso sui corpi inferiori, che rientrano in un ordine diverso, perché legati al corso naturale delle cose. Con maggiore probabilità si potrebbe dire che, come gli angeli

supremi, i quali secondo Dionigi assistono [dinanzi al trono di Dio], hanno un influsso su quelli medi e ultimi, che sono inviati a noi, mentre essi non compiono tali missioni, così il cielo empireo ha un certo influsso sui corpi che si muovono, benché esso non si muova. Per questa ragione possiamo dire che l'empireo influisce sul primo dei cieli mobili, causando non qualche cosa di transitorio dipendente dal moto, ma qualche cosa di fisso e di stabile, p. es., la forza di contenere e di causare, o altri effetti del genere, rispondenti alla sua dignità.

I^a q. 66 a. 3, ad 3 argumentum

E assegnato un luogo materiale alla contemplazione, non per necessità, ma per una certa convenienza, affinché la luce esteriore corrisponda a quella interiore. Perciò S. Basilio dice che "quello spirito il quale è ministro [di Dio] non poteva dimorare nelle tenebre, ma possedeva la sua dimora nella luce e nella gioia".

I^a q. 66 a. 3, ad 4 argumentum

Come dice S. Basilio, "è palese che il cielo è stato fatto a guisa di sfera chiusa, con materia densa e tanto gagliarda, da poter separare gli elementi esterni dagli interni. Per questa ragione formò necessariamente sotto di sé la zona residua senza luce, respingendo il fulgore che irradiava dalla parte superiore". Ma siccome la materia del firmamento, sebbene solida, è diafana, cioè non ostacola la luce, come lo prova il fatto che noi vediamo la luce delle stelle nonostante i cieli intermedi, si può dare un'altra spiegazione col dire che il cielo empireo ha una luce non condensata, per poter emettere i raggi, come fa il corpo del sole, sebbene quella luce sia più sottile. Oppure esso potrebbe possedere una luce di gloria, che non somiglia a quella fisica.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il tempo non sia stato creato insieme alla materia informe.

I^a q. 66 a. 4, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** parla così a Dio: "**Trovo che tu hai fatto due cose prive di tempo**", e sono **la materia prima dei corpi** e **la natura angelica**. Dunque il tempo non è stato creato insieme alla materia informe.

I^a q. 66 a. 4, arg. 2

Il tempo si divide in giorno e notte. Ora da principio non v'era né giorno, né notte, ma vennero dopo, quando "**Dio separò la luce dalle tenebre**". **Quindi da principio non esisteva il tempo.**

I^a q. 66 a. 4, arg. 3

Il tempo non è che la misura del moto del firmamento, che leggiamo essere stato fatto nel secondo giorno. **Perciò da principio non v'era tempo.**

I^a q. 66 a. 4, arg. 4

Il moto antecede il tempo. Si doveva dunque elencare il moto tra le prime creature, a più forte ragione che il tempo.

I^a q. 66 a. 4, arg. 5

Il tempo è una misura estrinseca [del moto], come lo spazio. Dunque il tempo non ha maggior ragione dello spazio a essere computato tra le prime creature.

I^a q. 66 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che le creature spirituali e quelle materiali furono create "all'inizio del tempo".

I^a q. 66 a. 4. RESPONDEO:

Si dice comunemente che quattro furono le prime cose create: la natura angelica, il cielo empireo, la materia informe dei corpi e il tempo. Questo però non s'accorda col pensiero di **S. Agostino**, il quale ritiene che le due prime entità create sono la natura angelica e la materia corporea, senza far menzione del cielo empireo. Queste due entità poi, cioè la natura angelica e la materia informe, precedono la "formazione" [del creato] non in ordine di tempo, ma di natura. E se precedono la "formazione" in ordine di natura, devono precedere così anche il moto e il tempo. Per questa ragione il tempo non rientra nel computo [suddetto].

Invece l'enumerazione riportata procede dall'opinione degli altri Santi [Dottori], i quali ritengono che lo stato informe della materia abbia una precedenza di tempo sulla sua formazione. Ora una tale durata esigea del tempo; perché non si potrebbe concepire altrimenti una misura della durata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 66 a. 4, ad 1 argumentum

S. Agostino può fare questa affermazione, perché [secondo lui] la natura angelica e la materia informe precedono il tempo in ordine di origine o di natura.

I^a q. 66 a. 4, ad 2 argumentum

Nella sentenza degli altri Santi [Dottori] la materia era in qualche modo informe e poi fu "formata"; allo stesso modo il tempo fu, in un certo senso, **informe**; dipoi fu "formato" e distinto in giorno e notte.

I^a q. 66 a. 4, ad 3 argumentum

Se il moto del firmamento non ebbe subito inizio da principio, allora il tempo precedente non fu misurato col moto del firmamento, ma con un altro primo moto. Infatti il tempo è la misura del moto del firmamento, per il fatto che questo è il primo dei movimenti. Se invece esistesse un altro movimento che fosse primo, esso darebbe la misura

al tempo, perché tutti gli esseri sono misurati da quello, che è primo nel loro genere. Bisogna poi dire che fin dal principio esisteva qualche movimento, per lo meno in base alla successione degli atti conoscitivi e affettivi nella mente degli angeli. **Ora non si può intendere un moto senza il tempo: poiché il tempo non è altro che "la misura del prima e del poi nel moto".**

[È chiaro che queste spiegazioni hanno ormai perso il loro valore. Non essendo il tempo un'entità sussistente ma solo la misura del moto, non può essere termine della creazione, parlando propriamente. Supposta però la creazione della materia informe che nel suo ciclo evolutivo arriva a un grado superiore di formazione, è logico domandarsi quale fosse il moto di un dato corpo che potesse servire come unità di misura nel computo cronologico di quel ciclo evolutivo. Anche oggi si parla di tempo siderale, solare, lunare, in rapporto al movimento vero o apparente della volta celeste, del sole, della luna. Questo problema si evidenzia appunto nella risposta numero tre.]

I^a q. 66 a. 4, ad 4 argumentum

Tra i primi esseri creati si annoverano quelli, che hanno un rapporto universale con [tutte] le cose. Perciò si dovè annoverare **il tempo**, che ha carattere di misura universale, **ma non il moto**, che interessa soltanto gli esseri sottoposti al movimento.

I^a q. 66 a. 4, ad 5 argumentum

Lo spazio reale viene racchiuso nel cielo empireo, perché questo contiene tutto. E siccome tale spazio è tra le entità permanenti, fu creato tutto insieme. **Il tempo invece, che non è realtà permanente, fu creato soltanto nel suo primo istante. Del resto anche adesso l'unica realtà attuale del tempo è l'istante.**

[Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio >>](#)

[L'opera dei sei giorni \(I, 65-74\) >](#)

[L'opera del primo giorno](#)

Prima parte, Questione 67

Proemio

Logicamente dobbiamo ora considerare l'opera della distinzione [del creato] in se stessa. Prima tratteremo dell'**opera compiuta nel primo giorno**; poi passeremo al secondo giorno, e infine al terzo. Sul primo si pongono quattro quesiti:

- [1. Se si possa parlare propriamente di luce negli esseri spirituali;](#)
- [2. Se la luce materiale sia un corpo;](#)
- [3. Se sia una qualità;](#)
- [4. Se fu conveniente la produzione della luce nel primo giorno.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che si possa parlare propriamente di luce negli esseri spirituali.

I^a q. 67 a. 1, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** insegna che negli esseri spirituali “c’è una **luce migliore e più certa**”; così pure che “Cristo non è chiamato **luce** come è detto pietra; ma nel primo caso in senso proprio, nel secondo in senso figurato”.

I^a q. 67 a. 1, arg. 2

Dionigi mette la parola **luce** tra i nomi intellettuali di Dio. Ora i nomi intellettuali si applicano in senso proprio agli esseri spirituali. Perciò il termine luce viene loro applicato in senso proprio.

I^a q. 67 a. 1, arg. 3

L’Apostolo, Efesini, 5, 13, dice: “Tutto quello che è manifestato è **luce**”. Ora la manifestazione, presa in senso proprio, si riscontra più negli esseri spirituali che in quelli materiali. Perciò anche la luce.

I^a q. 67 a. 1. SED CONTRA:

S. Ambrogio pone **splendore** tra i termini metaforici che si applicano a Dio.

I^a q. 67 a. 1. RESPONDEO:

Trattando di un termine, possiamo parlarne in due modi: - o risalendo alla sua accezione originaria, oppure attendendo al suo uso.

-A) Prendiamo il termine **visione**: esso fu usato dapprima per indicare l’atto della vista sensibile;

-B) ma appunto per la dignità e certezza di questo senso, esso fu esteso, nell’uso comune, a ogni atto conoscitivo degli altri sensi (diciamo infatti: **Guarda che sapore ha, come odora, come è caldo**); e quindi alla **conoscenza intellettuale**, come in quel passo, **Matteo, 5, 8**: “**Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio**”.

-A) Il simile va detto a proposito del termine **luce**. Da principio la parola fu creata per significare quel che rende possibile la manifestazione nel **campo visivo**.

-B) Di poi fu estesa a qualunque mezzo manifestativo, in **tutti i campi della conoscenza**.

- In conclusione; se prendiamo il termine **luce** nella sua accezione originaria, allora ha un **significato metaforico** nel mondo spirituale, come dice S. Ambrogio; se invece la prendiamo nel **senso corrente**, che la estende a ogni manifestazione, allora **ha un significato proprio nello stesso mondo spirituale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 67 a. 1, ad 1 argumentum

Con queste spiegazioni si risolvono anche le difficoltà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la luce sia un corpo.

I^a q. 67 a. 2, arg. 1

Infatti: **Dice S. Agostino** che "la luce tiene il primo posto tra gli esseri corporei". Dunque è un corpo.

I^a q. 67 a. 2, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, "la luce è una specie di fuoco". Ora il fuoco è un corpo. Dunque anche la luce.

I^a q. 67 a. 2, arg. 3

La trasmissione, l'intercettazione e la riflessione sono proprietà dei corpi. Ma tutto questo viene attribuito anche alla luce ovvero ai suoi raggi. Inoltre, al dire di **Dionigi**, raggi diversi si congiungono e si separano; e questa cosa non può competere che ai corpi. Perciò la luce è un corpo.

I^a q. 67 a. 2. SED CONTRA:

- **Primo:** Due corpi non possono trovarsi insieme nel medesimo spazio. Ora la luce si trova insieme con l'aria. Dunque la luce non è un corpo.

I^a q. 67 a. 2. RESPONDEO:

Non si può ammettere che la luce sia una sostanza materiale, e questo risulta da tre ragioni:

- **Primo**, si prova dalle condizioni [reali] dello spazio. Infatti il luogo occupato da un corpo è distinto da quello occupato da un altro corpo; né è possibile, naturalmente parlando, che due corpi stiano insieme nel medesimo spazio, per quanto diversi essi siano; poiché più sostanze contigue esigono una distinzione spaziale.

- **Secondo**, si ricava la stessa conclusione esaminando la **natura del moto**. Infatti, se la luce fosse un corpo, l'illuminazione non sarebbe che un **movimento locale** di esso. Ora nessun movimento locale di un corpo può essere istantaneo, essendo necessario che l'oggetto, il quale si muove da un luogo a un altro, raggiunga prima la zona intermedia che il limite estremo del suo percorso. Vediamo invece che l'illuminazione si produce istantaneamente. Né si può opporre che essa avviene in una **frazione impercettibile di tempo**. Perché se il tempo può sfuggirci in un piccolo spazio, non lo può in una grande estensione, p. es. dall'oriente all'occidente. Ora, noi osserviamo che appena il sole è sul punto dell'orizzonte, si illumina immediatamente tutto l'emisfero sino al punto opposto. - Si deve ancora rilevare che ogni corpo possiede un **movimento naturale ben determinato**: invece il movimento dell'illuminazione si svolge in tutte le direzioni, tanto in senso circolare che retto. È quindi evidente che l'illuminazione non è il moto locale di un corpo.

- **Terzo**, risulta la medesima conclusione dallo studio della **generazione e della decomposizione dei corpi**. Se la luce fosse una sostanza materiale, quando l'aria si abbuia per l'assenza del corpo illuminante, la sostanza corporea della luce dovrebbe scomporsi, e la sua materia ricevere un'altra forma. La cosa non è spiegabile, a meno che qualcuno non dica che anche le tenebre sono un corpo. **E nemmeno si spiega da quale materia si formi ogni giorno un corpo così grande, che riempie un mezzo emisfero**. – Sarebbe addirittura ridicolo, affermare che una massa così grande viene a scomporsi per la sola assenza della sorgente luminosa. - **Se tuttavia qualcuno asserisse che non si scompone ma che viene e va insieme col sole**, che cosa risponderà all'osservazione che tutta la camera si oscura, quando un corpo estraneo si frappone intorno alla candela? Non si dica che tutta la luce si addensa intorno alla candela; perché quivi non vediamo una luce più intensa di prima. Concludendo, poiché tutto questo contrasta non solo con la ragione, ma anche con l'esperienza sensibile, **afferriamo che la luce non può essere una sostanza materiale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 67 a. 2, ad 1 argumentum

Per luce S. Agostino intende corpo dotato di lucentezza attuale, cioè il fuoco, che è il più nobile tra i quattro elementi.

I^a q. 67 a. 2, ad 2 argumentum

Aristotele chiama *luce* il fuoco quando è nella sua materia; alla stessa maniera noi lo chiamiamo *fiamma*, quando è nella materia aerea, e *carbone* nella materia terrestre. - Si badi però di non dare troppo peso agli esempi, che Aristotele porta nei libri di logica, perché li riporta come probabili, secondo l'opinione di altri.

I^a q. 67 a. 2, ad 3 argumentum

I fenomeni addotti si attribuiscono metaforicamente alla luce e così potrebbero attribuirsi anche al calore. Infatti il moto locale è in natura il primo dei movimenti, come prova Aristotele. Per questa ragione noi adoperiamo delle locuzioni, che sono tratte dal moto locale, anche parlando dell'alterazione e di tutti gli altri moti; allo stesso modo la parola distanza, che deriva dall'estensione, la usiamo nel parlare di ogni specie di elementi contrari.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la luce non sia una qualità.

I^a q. 67 a. 3, arg. 1

Infatti: **Ogni qualità rimane nel suo soggetto, anche dopo che la causa agente si è ritirata; p. es., il calore resta nell'acqua anche dopo che si è tolta dal fuoco**. Ora la luce non resta nell'aria quando la sorgente luminosa si ritira. Dunque non è una qualità.

I^a q. 67 a. 3, arg. 2

Ogni qualità sensibile ha la sua qualità contraria, come il freddo è contrario al caldo, il nero al bianco. Ma niente è contrario alla luce, perché il buio non è che privazione di luce. Perciò essa non è una qualità sensibile.

I^a q. 67 a. 3, arg. 3

La causa è più potente dell'effetto. Ora la luce dei corpi celesti **causa le forme sostanziali nei corpi terrestri e dà un essere spirituale ai colori, facendoli visibili in atto**. Perciò non sarà una qualità sensibile, ma piuttosto una **forma sostanziale o spirituale**.

I^a q. 67 a. 3. SED CONTRA:

Il Damasceno afferma che la luce è una qualità.

I^a q. 67 a. 3. RESPONDEO:

A) **Dissero alcuni che la luce non ha nell'aria un essere fisico**, come il colore nella parete, ma intenzionale [*L'immagine intenzionale con cui la mente coglie gli oggetti conosciuti; in tal caso è sinonimo di intentio, idea, conceptio.*], come l'immagine del colore nell'aria. - Questo però non può ammettersi per due ragioni:

+ **Primo**, perché la luce dà una denominazione all'aria; difatti l'aria diventa con essa attualmente luminosa. Il colore invece non la denomina, poiché non diciamo: aria colorata.

+ **Secondo**, perché la luce produce il suo effetto nella natura: infatti i raggi del sole riscaldano i corpi. Le entità intenzionali invece non causano mutazioni fisiche.

B) **Altri dissero che la luce è la forma sostanziale del sole**. Anche questo appare impossibile per due ragioni:

+ **Primo**, perché nessuna forma sostanziale è per se stessa oggetto dei sensi, essendo le essenze oggetto dell'intelletto, come dice Aristotele. Ora la luce cade direttamente sotto il senso della vista.

+ **Secondo**, perché è impossibile che la forma sostanziale di un essere diventi forma accidentale di un altro. Infatti è una proprietà della forma sostanziale costituire un essere nella sua specie; perciò gli è presente sempre e in tutto. La luce invece non è forma sostanziale dell'aria, altrimenti al suo sparire l'aria si decomporrebbe. Non può dunque essere forma sostanziale del sole.

Diremo allora che, come il calore è una qualità attiva, derivante dalla forma sostanziale del fuoco, così la luce è una qualità attiva, derivante dalla forma sostanziale del sole e di ogni altro corpo, che riluce di luce propria, se ve ne sono. Ne abbiamo un segno nel fatto che i raggi delle varie stelle producono effetti diversi, appunto per la diversa natura dei corpi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 67 a. 3, ad 1 argumentum

Siccome la qualità dipende dalla forma sostanziale del soggetto, questo ha un comportamento diverso nel ricevere la qualità o la forma. Se la materia riceve perfettamente la forma, allora la qualità, derivata dalla forma, acquista una forte stabilità; come quando l'acqua si cangia in fuoco. Quando invece la forma sostanziale viene ricevuta imperfettamente in un grado iniziale, allora la qualità, che le tien dietro, vi rimane, non sempre, ma per un certo tempo; come riscontriamo nell'acqua riscaldata, che torna alla sua natura. Ora l'illuminazione non avviene per un cambiamento della materia, come quando questa riceve la forma sostanziale, poiché allora si produce appena un principio di forma, tanto è vero che la luce rimane solo quando è presente la sua sorgente.

I^a q. 67 a. 3, ad 2 argumentum

La luce non ha un suo contrario, perché è una qualità naturale del primo corpo alterante, il quale non ammette contrarietà.

I^a q. 67 a. 3, ad 3 argumentum

Come il calore agisce nel produrre la forma del fuoco, ma in maniera quasi strumentale, per virtù della forma sostanziale, così la luce agisce quasi strumentalmente in virtù dei corpi celesti, per produrre le forme sostanziali. In quanto poi è una qualità del primo corpo sensibile, agisce nel rendere attualmente visibili i colori.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la produzione della luce non sia posta convenientemente nel primo giorno.

*[1 In principio Dio creò il **cielo e la terra**. 2 La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque.*

*3 Dio disse: «**Sia la luce!**». E la luce fu. 4 Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre 5 e chiamò la luce giorno e le tenebre notte. E fu sera e fu mattina: primo giorno.]*

I^a q. 67 a. 4, arg. 1

Infatti: Abbiamo visto che la luce è una **qualità**. Ma la qualità, essendo un accidente, non ha carattere di ente primo ma piuttosto di ultimo. Perciò la sua produzione non si può assegnare al primo giorno.

I^a q. 67 a. 4, arg. 2

È la luce che distingue la **notte dal giorno**. Ma questo fatto è dovuto al **sole**, che invece si pone creato il **quarto giorno**. Dunque non si doveva mettere al primo giorno la produzione della luce.

I^a q. 67 a. 4, arg. 3

L'avvicendamento del giorno e della notte è dovuto al moto circolare del corpo luminoso. Ora il moto circolare spetta propriamente al firmamento, che leggiamo fatto nel **secondo giorno**. Dunque non si doveva mettere al primo giorno la produzione della luce, la quale distingue il giorno dalla notte.

I^a q. 67 a. 4, arg. 4

Se si dice che qui si intende parlare della **luce spirituale**, ecco quanto opponiamo: Quella luce, che leggiamo fatta il primo giorno, produce la separazione dalle tenebre. Ora da principio non si avevano tenebre spirituali, perché gli stessi demoni da principio erano buoni, come si è visto sopra. Perciò la produzione della luce non si doveva mettere al primo giorno.

I^a q. 67 a. 4. SED CONTRA:

Nel primo giorno era necessario che venisse creato quello che è indispensabile per l'esistenza del giorno. Ora, senza la luce non ci può essere il giorno. Dunque era necessario che nel primo giorno venisse creata la luce.

I^a q. 67 a. 4. RESPONDEO:

Sono due le opinioni intorno alla produzione della luce:

- **A. S. Agostino** non parve possibile che Mosè passasse sotto silenzio la **creazione degli spiriti**. Perciò afferma che, nella frase "**In principio Dio creò il cielo e la terra**", la parola *cielo* indica la **natura spirituale**, ancora informe, mentre la parola *terra* si riferisce alla materia informe del mondo corporeo; e siccome la prima è più nobile della seconda, dovette essere formata per prima. Per questa ragione la "formazione" degli spiriti è indicata nella produzione della luce. Così la luce viene intesa in senso spirituale; poiché la "**formazione degli esseri spirituali**" avviene quando sono illuminati, affinché aderiscano al Verbo di Dio.

- **Altri invece pensano che Mosè avrebbe tralasciato la produzione delle creature spirituali**; e ne danno ragioni diverse:

+ **S. Basilio** ritiene che Mosè abbia iniziato la narrazione da quel principio, che appartiene al tempo delle cose sensibili; e che non abbia parlato della natura spirituale, cioè degli angeli, perché questi erano già stati creati avanti.

+ Il **Crisostomo** porta un altro motivo: Mosè parlava a un popolo rozzo, il quale non poteva capire che le cose materiali; ed egli, d'altra parte, voleva distoglierlo dall'idolatria. Avrebbe invece dato esca all'idolatria, se a gente siffatta avesse parlato di esseri superiori a tutti le creature materiali. Li avrebbero presi per delle divinità, essendo essi già portati a venerare come dèi, lo si ricava dalla proibizione, il sole, la luna e le stelle.

Prima però [di parlare della luce] si era già parlato di **due infirmità delle creature materiali**; della prima nelle parole: "**la terra era informe e vuota**"; della seconda nella frase: "**le tenebre coprivano la faccia dell'abisso**". Era quindi necessario eliminare anzitutto il caos delle tenebre, con la produzione della luce, per due ragioni:

+ **Primo**, perché, come si è detto, la luce è qualità del primo corpo e quindi doveva da essa cominciare la "formazione" del mondo.

+ **Secondo**, per l'universalità della luce: di essa infatti partecipano tanto i corpi inferiori che i superiori. Perciò, come nel processo conoscitivo si parte dalle nozioni più comuni, così accade nel campo operativo: viene infatti generato prima il vivente che l'animale, e l'animale prima dell'uomo, come insegna Aristotele. Era perciò necessario, per far conoscere l'ordine della sapienza divina, che nel differenziare [tra loro le creature], prima venisse prodotta la luce: sia perché la luce è la forma del primo corpo, sia perché è elemento tanto universale.

+ S. Basilio porta questa **terza ragione**, cioè che **la luce manifesta tutte le altre cose**.

+ Se ne potrebbe aggiungere **una quarta**, accennata nell'argomento in contrario, cioè che **non può esservi giorno senza la luce**. Di qui la necessità che venisse prodotta nel primo giorno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 67 a. 4, ad 1 argumentum

Nella sentenza, la quale ritiene che lo stato informe della materia abbia preceduto, in ordine di tempo, il suo ordinamento, bisogna dire che la materia è stata creata da principio sotto forme sostanziali; e arricchita in seguito di forme accidentali, tra cui la luce tiene il primo posto.

I^a q. 67 a. 4, ad 2 argumentum

Dicono alcuni che quella luce non fosse che una nube luminosa, la quale, dopo la creazione del sole, ritornò materia primordiale. Una tale spiegazione non soddisfa, perché la Scrittura, al principio della *Genesi*, menziona [soltanto] l'istituzione di esseri fisici che perdurano; quindi non si ha da dire che proprio allora sia stata creata qualche cosa, la quale poi abbia cessato di esistere.

Altri perciò dicono che quella nube luminosa dura tuttora, ma è così unita al sole, da non potersi distinguere. Si osserva che in tal caso quella nube sarebbe superflua, mentre nelle opere di Dio niente è inutile.

- **Altri ancora pensano** che il corpo del sole si sarebbe formato da quella nube. Anche questa ipotesi non regge, per chi ammette che il corpo del sole non partecipa della natura dei quattro elementi, ma che è incorruttibile per natura. In tal caso la sua materia non può sottostare a una forma diversa.

Bisognerà dunque affermare con Dionigi che quella luce era la luce del sole, ma ancora informe, nel senso che la sostanza del sole già esisteva e possedeva la virtù illuminativa generica; dipoi gli fu data una virtù speciale e determinata per certi particolari effetti. Perciò, stando a questa sentenza, nella creazione della luce, ci sarebbe un **accenno ai tre elementi che servono a distinguerla dalle tenebre**:

+ Primo, alla causa: perché la **causa della luce** si trova nella natura del sole; e quella delle tenebre nell'opacità della terra.

+ Secondo, alla posizione spaziale: quando infatti in **un emisfero c'è la luce, nell'altro ci sono le tenebre**.

+ Terzo, al tempo: poiché nello stesso emisfero si alternano la luce e il buio, nel giro del tempo. Per questo sta scritto: **"Diede il nome di giorno alla luce e di notte tenebre"**.

I^a q. 67 a. 4, ad 3 argumentum

- **S. Basilio** pensa che si ebbero allora luce e tenebre a causa di una emissione o di una contrazione dei raggi luminosi, senza dipendere da un movimento.

- **Ma S. Agostino** obietta che questo alternarsi dei due fenomeni sarebbe senza ragione, poiché non vi erano ancora gli uomini o gli animali, a cui dovesse servire. - Inoltre non è naturale per il corpo luminoso ritirare la luce dove è presente, sebbene questo possa accadere per via miracolosa. Ora nella prima istituzione della natura non si deve cercare il miracolo, quanto appartiene alla natura delle cose, come dice S. Agostino.

Perciò bisogna dire che nel cielo vi è un **doppio movimento**. Il primo, comune a tutto il cielo, determina il **giorno e la notte**; e questo sembra che sia stato prodotto nel **primo giorno**. Il **secondo**, che è diverso per i vari corpi: e da questo dipende la **varietà dei giorni, dei mesi e degli anni**. Per tale ragione nel primo giorno si fa solo menzione della distinzione del giorno dalla notte, che è dovuta al movimento comune. Invece nel quarto giorno si ricorda la **diversità dei giorni, dei tempi e degli anni**, con le parole: **"siano segni dei tempi, dei giorni e degli anni"**, la quale diversità dipende dai movimenti di ciascuno.

I^a q. 67 a. 4, ad 4 argumentum

Per S. Agostino lo stato informe della materia non precede la sua "formazione" in ordine di tempo. In questo caso la produzione della luce va intesa come "formazione" delle creature spirituali; ma non si tratta di quella "formazione" che si compie nella gloria, poiché non furono create nello stato di gloria, bensì di quella che si ha per la grazia, con la quale esse furono create, come si è già visto. Con questa luce fu fatta così la separazione dalle tenebre, cioè da altre creature [ancora] non "formate". Se poi ammettiamo che le creature furono "formate" tutte simultaneamente, allora si ebbe una distinzione mediante le tenebre spirituali, non già che queste già esistessero (poiché il diavolo non fu creato malvagio), ma nel senso che Dio prevedeva nel futuro.

[Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio >>](#)

[L'opera dei sei giorni \(I, 65-74\) >](#)

[L'opera del secondo giorno](#)

Prima parte, Questione 68

Proemio

Dobbiamo ora studiare l'opera compiuta nel secondo giorno.

Su tale argomento si pongono quattro quesiti:

- [1. Se il firmamento sia stato fatto nel secondo giorno;](#)
- [2. Se vi siano delle acque sopra il firmamento;](#)
- [3. Se il firmamento separi le acque dalle acque;](#)
- [4. Se esistano uno o più cieli.](#)

ARTICOLO 1:

[6 Dio disse: «Sia il firmamento (=tetto) in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque». 7 Dio fece il firmamento (=tetto) e separò le acque, che sono sotto il firmamento (=tetto), dalle acque, che son sopra il firmamento (=tetto). E così avvenne. 8 Dio chiamò il firmamento (=tetto) cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno.]

[Il primo versetto della Bibbia ci dà un resoconto soddisfacente e utile sull'origine della terra e dei cieli. La fede dei Cristiani più umili comprende questo meglio della fantasia degli

uomini più colti. Da ciò che vediamo in cielo e in terra apprendiamo la potenza del grande Creatore. E sebbene uomini, dobbiamo ricordarci del nostro dovere di Cristiani che tengono sempre il cielo davanti agli occhi e la terra sotto i piedi.]

VIDETUR che il firmamento non sia stato creato nel secondo giorno.

I^a q. 68 a. 1, arg. 1

Infatti: Sta scritto, **Genesi. 1, 8**: "Dio chiamò cielo il firmamento". Ora il cielo fu creato prima di tutti i giorni, come risulta dalle parole: "In principio creò Dio il cielo e la terra". Perciò il firmamento non fu creato il secondo giorno.

I^a q. 68 a. 1, arg. 2

Le opere dei sei giorni hanno una disposizione, che corrisponde all'ordine della sapienza divina. Ora non si addice alla sapienza divina fare dopo quello che naturalmente viene prima. Ma il firmamento viene naturalmente prima dell'acqua e della terra, le quali tuttavia sono ricordate prima della formazione della luce, che fu creata il primo giorno. Dunque il firmamento non fu creato il secondo giorno.

I^a q. 68 a. 1, arg. 3

Tutte le opere compiute nei sei giorni sono formate di materia, la quale era stata creata prima di qualsiasi giorno. **Ma il firmamento non poteva essere formato di materia preesistente, altrimenti sarebbe soggetto a generazione e a corruzione.** Quindi non fu creato il secondo giorno.

I^a q. 68 a. 1. SED CONTRA:

Narra la Scrittura, **Genesi, 1, 6**: "Dio disse: Si faccia il firmamento"; poi segue: "Tra sera e mattina si compì il secondo giorno".

I^a q. 68 a. 1. RESPONDEO:

S. Agostino insegna che in questioni di tal genere si devono osservare due norme:

- Prima di tutto bisogna ritenere incrollabilmente la verità della Scrittura.
- Poi, se la Scrittura divina si presta a molte spiegazioni, **nessuno si attacchi a una interpretazione con tanta ostinazione che, se risultasse certamente erronea, presuma di affermare che quello era il vero senso della Scrittura.** In questo modo si eviterà di dare occasione agli increduli di deridere la Scrittura e di precludere loro la via del credere.

Si sappia dunque che sono **due le interpretazioni**, che si danno sulla creazione del firmamento nel secondo giorno:

[Prima interpretazione]

- La prima ritiene che si parli di quel **firmamento, nel quale si trovano gli astri**. In tal caso dobbiamo dare spiegazioni diverse, a seconda delle opinioni diverse degli uomini intorno al firmamento.

A) Infatti alcuni dissero che questo firmamento è composto di **sostanze elementari**. Così pensò **Empedocle**, il quale tuttavia asserì che esso è **indistruttibile**, perché tra i suoi componenti non vi è lite, ma solo amicizia.

B) Altri pensarono che la sua natura è come quella dei **quattro elementi**, non perché ne sia composto, ma perché è anch'esso **una specie di elemento semplice**. Fu, questa l'opinione di **Platone**, il quale ritiene che il corpo celeste non è che **l'elemento del fuoco**.

C) Altri però ritengono che il cielo non partecipi della natura dei quattro elementi, ma che sia una specie di **quinto corpo**, estraneo ai quattro elementi. E questa è l'opinione di **Aristotele**.

A) Ammessa la prima sentenza, si potrebbe senz'altro concedere che il firmamento sia stato creato nel secondo giorno, anche quanto alla sua **sostanza**. Infatti **produrre la sostanza degli elementi rientra nell'opera della creazione**, mentre il formare qualche cosa con gli elementi preesistenti appartiene all'**opera di distinzione e di abbellimento**.

B) Se invece seguiamo l'opinione di **Platone**, non si può ragionevolmente credere che il firmamento sia stato fatto nel secondo giorno, quanto alla sua sostanza. Infatti, in tal caso, fare il firmamento equivarrebbe a produrre l'elemento fuoco. Ora la produzione degli elementi rientra nell'opera della creazione, sempre nella teoria di coloro, i quali ritengono che lo stato caotico della materia abbia una precedenza temporale sul suo ordinamento. Infatti le forme degli elementi sono le prime a rivestire la materia.

C) Se poi accettiamo l'opinione di **Aristotele**, sarà molto meno ammissibile che il firmamento nella sua sostanza sia stato prodotto il secondo giorno, **posto che tali giorni vogliano indicare una successione di tempo**. Poiché, essendo il cielo incorruttibile per natura, ha una materia che non può soggiacere ad altre forme. Non è quindi ammissibile che venisse formato un firmamento con una materia preesistente. - **Allora ne segue che la produzione della sostanza del firmamento rientra nell'opera della creazione**. Tuttavia sia nell'una che nell'altra opinione, viene attribuita una certa "formazione" del firmamento al secondo giorno. In tal senso Dionigi afferma che la luce del sole fu informe nei primi tre giorni, e "formata" nel quarto.

- **Se però questi giorni non indicano una successione di tempo, ma soltanto un ordine di natura**, come vuole **S. Agostino**, niente proibisce di dire, secondo qualsiasi opinione, che la formazione del firmamento, quanto alla sua sostanza, appartiene al secondo giorno.

[Seconda interpretazione]

- Su questo firmamento, fatto il secondo giorno, vi è un'altra interpretazione, che **non vede in esso quella volta in cui sono fissate le stelle, ma quella parte di atmosfera nella quale**

si condensano le nubi. Esso viene detto *firmamento* appunto per la densità dell'aria in quella zona. Infatti ciò che è fitto e solido si chiama "corpo stabile [*firmum*]", a differenza del corpo matematico", come osserva **S. Basilio**.

- In tal senso niente di assurdo segue per qualunque opinione. Perciò **S. Agostino**, elogiando questa interpretazione, dice: "Ritengo degnissimo di lode questo punto di vista; poiché quello che afferma non è contro la fede, e si può credere francamente, purché si dimostri".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 68 a. 1, ad 1 argumentum

A giudizio del **Crisostomo**, Mosè espresse prima in modo sommario quel che Dio fece, con la frase preliminare: "In principio Dio creò il cielo e la terra"; poi scese ai particolari. Come uno che prima dicesse: *Il tale muratore fece codesta casa*, e poi soggiungesse: *gettò prima i fondamenti, poi tirò su le pareti e dopo ci sovrappose il tetto*. Con questo criterio nella frase: "In principio Dio creò il cielo e la terra" e nelle altre, che narrano come nel secondo giorno sia stato fatto il firmamento, si ha bisogno di distinguere due cieli.

Però si può sempre affermare che essi siano diversi, e per varie ragioni. Per S. Agostino, il cielo, che leggiamo fatto nel primo giorno, è la natura spirituale informe, mentre il cielo del secondo giorno sarebbe il cielo materiale. Invece Beda e Strabone pensano che il primo sia il cielo empireo, mentre il firmamento del secondo giorno non sarebbe che il cielo sidereo. Il Damasceno ritiene che il cielo del primo giorno sia quel cielo sferico senza stelle, di cui parlano i filosofi, quando dicono che esso è la nona sfera e il primo mobile che si muove col cielo diurno; invece il firmamento sarebbe il cielo sidereo.

Seguendo un'altra interpretazione, accennata da S. Agostino, il cielo creato nel primo giorno sarebbe proprio il cielo sidereo, mentre il firmamento del secondo starebbe a indicare quello spazio dell'aria, nel quale si condensano le nubi e che viene chiamato cielo anch'esso per analogia. Per indicare una tale analogia sarebbe stato scritto appositamente: "Dio diede al firmamento il nome di cielo", come sopra era stato detto: "Diede il nome di giorno alla luce" (poiché la parola *giorno* si usa anche per indicare lo spazio di ventiquattro ore). Per il rimanente valgono le stesse osservazioni, come dice Rabbi Mosè.

I^a q. 68 a. 1, ad 2-3 argumentum

Le risposte alla terza e alla quarta difficoltà sono contenute in quanto abbiamo detto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non vi siano delle acque sopra il **firmamento** (=cielo/tetto).

I^a q. 68 a. 2, arg. 1

Infatti: L'acqua è pesante per natura. Ora il luogo naturale dell'oggetto pesante non è in alto, ma solo in basso. Dunque sopra il firmamento non vi sono acque.

I^a q. 68 a. 2, arg. 2

L'acqua è un elemento naturalmente fluido. Ora i fluidi non possono restare sopra un corpo rotondo, come prova l'esperienza. Perciò, essendo il firmamento un corpo sferico, non può portare l'acqua sopra di sé.

I^a q. 68 a. 2, arg. 3

Siccome l'acqua è uno degli elementi, dice ordine alla generazione dei corpi misti, come l'essere imperfetto dice ordine a quello perfetto. Ora non esiste sopra il firmamento, come sulla terra, un luogo adatto alla combinazione degli elementi. Perciò l'acqua non avrebbe ragione di stare sopra il firmamento. Ma niente è senza ragione nelle opere di Dio. Dunque non esistono acque sopra il firmamento.

I^a q. 68 a. 2. SED CONTRA:

Si dice nella **Genesi, 1, 7**: "Divise le acque, che erano sopra il firmamento, da quelle che erano sotto il firmamento".

I^a q. 68 a. 2. RESPONDEO:

S. Agostino afferma che "l'autorità di questo racconto scritturale è superiore alla capacità di qualsivoglia ingegno umano. Perciò, qualunque sia il modo e la specie delle acque, che vi si trovano, non abbiamo il minimo dubbio che esse vi siano".

Ora, sulla qualità di tali acque si hanno diversi pareri:

- **Origene** le dice sostanze spirituali; perciò sta scritto nei **Salmi, 148, 4, 5**: "Le acque poste al disopra dei cieli, lodino il nome del Signore"; e altrove, **Daniele, 3, 60**: "Benedite il Signore, acque tutte che siete sopra i cieli".

- Risponde **S. Basilio** che in queste parole non si vuol dire che le acque siano creature ragionevoli, ma che "considerate con intelligenza da chi ha senno, portano alla glorificazione del Creatore". Tant'è vero che nello stesso luogo si usano le medesime espressioni per il **fuoco**, la **grandine** e simili creature, che evidentemente non sono dotate di ragione.

Dovremo dunque dire che quelle acque sono materiali. Ma la loro natura va determinata in modo diverso, a seconda delle opinioni diverse sul firmamento. Se per firmamento si intende quel cielo sidereo, che si suppone abbia la natura dei quattro elementi, si potrà ritenere per lo stesso motivo che le acque sopra i cieli abbiano, la stessa natura dell'elemento acqua. Se invece esso si prende per cielo sidereo, che non partecipa della natura dei quattro elementi, allora quelle acque, che gli stanno sopra, non avranno la natura delle altre acque. E come, al dire di Strabone, un cielo viene chiamato empireo, cioè igneo, a causa del suo splendore, così l'altro cielo, che è sopra quello sidereo, si chiamerà acqueo, a causa della sola trasparenza. - Anche ammettendo che il firmamento sia di natura diversa dai quattro elementi, si potrà dire che separa le acque, a condizione di intendere per acqua non la nostra acqua, ma la materia informe dei corpi, come pensa S. Agostino. Sotto questo punto di vista, tutto ciò che si trova tra i corpi, separa le acque dalle acque.

Ma se per **firmamento** si vuole intendere quella **parte dell'aria nella quale si condensano le nubi**, allora le acque che stanno sopra il firmamento sono quelle che, **risolvendosi in vapori**, si innalzano sopra una certa zona dell'aria e danno origine alle piogge

. – È però assolutamente insostenibile la teoria di alcuni, cui accenna S. Agostino, secondo i quali i vapori delle acque si solleverebbero sopra il cielo stellato. E questo [si esclude] sia perché il **cielo è solido**, sia perché **c'è di mezzo la regione del fuoco**, che consumerebbe tali vapori; sia perché la zona, a cui si portano i corpi leggeri e gassosi, è situata **dentro l'orbita della luna**. **Si aggiunga che l'esperienza sensibile ci mostra che i vapori non raggiungono la vetta di certe montagne**. - Ed è pure vano parlare della rarefazione di un corpo fino all'infinito, basandosi sulla sua divisibilità infinita. Il corpo fisico infatti non si divide e non si rarefa all'infinito, ma sino a un certo limite.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 68 a. 2, ad 1 argumentum

Qualcuno risolve l'obiezione col dire che le acque, sebbene siano pesanti per natura, sono tenute sopra i cieli per virtù divina. - Ma S. Agostino esclude questa soluzione, facendo osservare che "qui abbiamo da investigare come Dio creò le nature delle cose, non quello che vuoi fare in esse per la via miracolosa della sua potenza".

Allora diremo, stando alle due ultime sentenze intorno alle acque del firmamento, che la soluzione è evidente. - Secondo la prima invece, bisogna porre negli elementi un ordine, che è diverso da quello di Aristotele, ritenendo cioè che una massa di acqua densa sia intorno alla terra, un'altra invece, rarefatta, sia intorno al cielo. Perciò la prima dovrebbe comportarsi rispetto al cielo, come la seconda rispetto alla terra. - Si potrebbe ancora supporre che la parola *acqua*, significhi la materia dei corpi, come abbiamo detto.

I^a q. 68 a. 2, ad 2 argumentum

La soluzione è evidente, stando alle due ultime opinioni. Attenendosi invece alla prima sentenza, S. Basilio presenta due risposte. Primo, non è necessario che un corpo rotondo dalla parte conca lo sia anche dalla parte opposta come convesso. Secondo, le acque sopra i cieli non sono fluide, ma rassodate intorno al cielo, come ghiaccio solido. Tanto è vero che alcuni lo chiamano cielo cristallino.

I^a q. 68 a. 2, ad 3 argumentum

Secondo la terza sentenza, le acque si sarebbero sollevate come vapori sopra il firmamento, per procurare la pioggia. - Invece, per la seconda sentenza, esse starebbero sopra il firmamento, che è tutto il cielo trasparente privo di stelle. Questo per alcuni sarebbe il primo mobile, che fa rotare tutto il cielo col moto diurno, procurando così la continuità nella generazione [dei corpi]: mentre dal canto suo il cielo delle stelle produrrebbe le variazioni nella generazione e nella corruzione, mediante il movimento dello zodiaco, cioè con l'avvicinarsi e l'allontanarsi, e con le diverse virtù delle stelle.

Stando però alla prima sentenza, le acque si troverebbero [sopra il firmamento] per temperare il calore dei corpi celesti, come dice S. Basilio. Alcuni autori, citati da S.

Agostino, ne danno come segno il fatto che la stella di Saturno è freddissima, appunto per la sua vicinanza alle acque superiori.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il firmamento non separi le acque dalle acque.

I^a q. 68 a. 3, arg. 1

Infatti: A ogni corpo spetta una posizione spaziale particolare, a seconda della sua specie. Ora, ogni acqua è specificamente identica a ogni altra acqua, come dice il Filosofo. Perciò tra acqua e acqua non v'è distinzione di luogo.

I^a q. 68 a. 3, arg. 2

Se uno dicesse che le acque, poste al di sopra del firmamento, differiscono specificamente da quelle che stanno sotto, potremmo opporre: Gli esseri, i quali hanno una specie diversa, non abbisognano di altro per distinguersi. Ammesso dunque che le acque superiori siano di specie diversa dalle inferiori, non sarà il firmamento a distinguerle.

I^a q. 68 a. 3, arg. 3

Potrà separare le acque dalle acque soltanto ciò che è in contatto con esse da tutte e due le parti, come un muro fabbricato in mezzo a un fiume. Ora è chiaro che le acque inferiori non si elevano fino al firmamento. Quindi non sarà il firmamento a dividerle.

I^a q. 68 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 1, 6**: "Si faccia il firmamento in mezzo alle acque, e divida le acque dalle acque".

I^a q. 68 a. 3. RESPONDEO:

Se uno considerasse solo la superficie del racconto della Genesi, potrebbe a forza di fantasticare avvicinarsi all'ipotesi di certi antichi filosofi, i quali supposero che l'acqua sia come un corpo infinito e un principio produttivo di tutti gli altri corpi. Una tale immensità delle acque potrebbe vederla nella parola *abisso*, nella frase: "le tenebre coprivano la faccia dell'abisso". Essi pensavano che il cielo che vediamo non contiene sotto di sé tutti gli altri esseri materiali; ma che vi è una massa infinita di acque sopra il cielo. In tal caso uno poteva dire che il firmamento del cielo separa le acque esterne dalle interne, cioè da tutti i corpi contenuti sotto il cielo, e dei quali l'acqua sarebbe stata principio [primordiale]. Ma siccome questa supposizione viene dimostrata falsa con solidi argomenti, bisogna dire che non è questo il senso della Scrittura. Si deve però pensare che Mosè parlava a un popolo rozzo ed esponeva solo quanto risulta ai sensi, per condiscendere alla sua ignoranza. Ora, gli uomini, per quanto ignoranti, percepiscono con i sensi che la terra e l'acqua sono corpi. Non tutti invece capiscono che anche l'aria è un corpo: tant'è vero che perfino certi filosofi dissero che l'aria è un niente, arrivando a chiamare vuoto quello che è pieno di aria.

Tale motivo spinse Mosè a far menzione espressa dell'acqua e della terra, tralasciando l'aria, per non proporre qualcosa di ignoto a persone ignoranti. Volendo tuttavia accennare la verità alle persone perspicaci, lasciò capire l'esistenza dell'aria, parlandone come di qualche cosa annessa all'acqua, nel dire che "le tenebre coprivano la faccia dell'abisso". Questa frase può far capire che sopra la faccia dell'acqua vi è un corpo trasparente, che è il sostrato della luce e delle tenebre.

In conclusione, sia che per firmamento intendiamo il cielo degli astri, sia che intendiamo lo spazio riservato alle nuvole dell'aria, è giusto dire che esso separa le acque dalle acque. Ciò vale, sia nel caso che l'acqua stia a significare la materia informe, sia nel caso che essa indichi tutti i corpi trasparenti. Infatti il cielo degli astri divide i corpi trasparenti inferiori da quelli superiori, mentre lo spazio aereo delle nubi separa la zona superiore, in cui si formano le piogge e simili fenomeni, da quella inferiore, che confina con l'acqua e viene indicata col termine *acque*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 68 a. 3, ad 1 argumentum

Se per firmamento intendiamo il cielo delle stelle, allora le acque superiori non possono essere della stessa specie di quelle inferiori. - Se invece intendiamo la zona delle nubi, dovranno essere della stessa specie. Ma allora le due zone vengono determinate per due diversi motivi: la superiore è destinata alla generazione delle acque, invece l'inferiore è il luogo della loro quiete.

I^a q. 68 a. 3, ad 2 argumentum

Supposto che le acque siano di specie diversa, si dice che il firmamento le divide, non quale causa della loro divisione, ma come loro confine.

I^a q. 68 a. 3, ad 3 argumentum

Mosè abbracciò nella parola *acqua* anche l'aria e i corpi consimili a motivo della invisibilità di tutti questi corpi. E perciò evidente che vi sono le acque dall'una e dall'altra parte del firmamento, comunque esso si intenda.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che esista un cielo solo.

I^a q. 68 a. 4, arg. 1

Infatti: Il cielo viene contraddistinto dalla terra nelle parole: "In principio Dio creò il cielo e la terra"

I^a q. 68 a. 4, arg. 2

Ciò che è formato da tutta la sua materia è unico. Ora è tale il cielo, come prova **il Filosofo**. Dunque il cielo è unico.

I^a q. 68 a. 4, arg. 3

Se si attribuisce un predicato a più soggetti in senso univoco, lo si fa a motivo di un aspetto, che è a essi comune. Ma, se vi sono più cieli, la parola *cielo* viene usata per essi in senso univoco; poiché il senso equivoco non permetterebbe di parlare di più cieli.

Quindi, se si parla di più cieli, dovremo trovare un aspetto comune che permetta di chiamarli cieli. Ma nessuno può trovare questo lato comune. Non si può dunque affermare che esistono più cieli.

I^a q. 68 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 148, 4**: "Lodate, o cieli dei cieli".

I^a q. 68 a. 4. RESPONDEO:

Sulla nostra questione pare che ci sia una certa divergenza tra **S. Basilio e il Crisostomo**.

- Il secondo, **Crisostomo**, dice che **esiste un solo cielo**, e che il plurale "cieli dei cieli" dipende dall'indole della lingua ebraica, in cui si usa di mettere sempre al plurale la parola cielo, come succede anche nel latino, per molti termini che mancano di singolare.

S. Basilio invece, seguito dal **Damasceno**, preferisce **la pluralità dei cieli**. - La divergenza però sta più nelle parole che nella sostanza. Infatti il Crisostomo chiama cielo unico l'insieme di quei corpi, che sovrastano la terra e l'acqua; anche gli uccelli, p. es., che volano nell'aria sono chiamati per questo "uccelli del cielo". Ma siccome nell'insieme di questi corpi vi sono molte distinzioni, S. Basilio viene ad ammettere una pluralità di cieli.

Per comprendere queste distinzioni, si deve considerare che la parola *cielo* ha nella Scrittura tre significati:

1) A volte è usata in senso proprio e fisico. Così è chiamato cielo un corpo, posto in luogo altissimo, luminoso in atto o in potenza, e incorruttibile per natura. **In tal senso si parla di tre cieli.**

[Tommaso dà al termine una gamma così vasta di significati da giustificare tutte le bizzarrie degli esegeti antichi e quelle ancora più peregrine dei suoi contemporanei. Questi ultimi in nome della scienza, che allora si chiamava aristotelismo, erano preoccupati di salvare una pluralità di cieli sulla quale erano poi liberi di ricamare la teoria delle sfere concentriche e rotanti. Appunto Dante Alighieri sarà il massimo divulgatore, in Italia almeno, di tali concezioni astronomiche.]

Il primo, totalmente luminoso, viene chiamato **empireo**. Il secondo, **totalmente trasparente**, è detto cielo *acqueo* o *cristallino*. Il terzo, che è **in parte trasparente e in parte luminoso**, è chiamato *cielo sidereo*, ed è diviso in **otto sfere [concentriche]**, che sono

la sfera delle stelle fisse e le sette sfere dei pianeti: e tutte insieme si possono chiamare gli otto cieli.

2) Secondo, un corpo può essere denominato *cielo*, perché partecipa di una proprietà dei corpi celesti, cioè la sublimità di posizione e la luminosità in atto o in potenza. Così tutto lo spazio interposto tra le acque e l'orbita lunare, secondo il **Damasceno**, è un cielo unico, che egli chiama *aereo*. Viene così ad ammettere tre cieli: l'aereo, il *sidereo* e un altro sopra di essi, al quale si riferirebbe l'Apostolo quando dice che fu rapito "fino al terzo cielo". – Ma siccome questo cielo contiene due elementi, che sono il fuoco e l'aria, e in ambedue si parla di una zona superiore e di un'altra inferiore, **Rabano Mauro** divide tutto questo cielo in quattro zone. Chiama cioè *cielo igneo* la zona suprema del fuoco; *cielo olimpico* quella inferiore, prendendo la denominazione dall'altezza di un monte; detto Olimpo; chiama poi *cielo etereo* la zona superiore dell'aria, a causa del suo fiammeggiare; mentre chiama *cielo aereo* quella inferiore. Aggiungendo questi quattro cieli agli altri tre, che stanno di sopra, ci sarebbero nell'universo sette cieli materiali, sempre nella sentenza di Rabano Mauro.

3) Terzo, la parola *cielo* può esser presa in senso metaforico:

+ Così la stessa **santa Trinità** è chiamata qualche volta cielo, per la sua spirituale sublimità e luce. Questo è il cielo a cui, secondo alcuni interpreti si riferiva il diavolo, quando disse, **Isaia, 14, 13**: "Salirò al cielo", cioè fino alla parità con Dio.

+ Sono pure chiamati talvolta cieli i **beni spirituali**, nei quali consiste il premio dei Santi, a causa della loro elevatezza, come nelle parole, **Matteo, 5, 12**: "Grande è la vostra ricompensa nei cieli"; e questa è la spiegazione di S. Agostino.

+ Altre volte infine sono chiamati tre cieli i **tre generi di visione** soprannaturale: la corporea, l'immaginaria e quella intellettuale. A essi si riferisce S. Agostino nello spiegare come S. Paolo fu rapito fino al **terzo cielo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 68 a. 4, ad 1 argumentum

La terra sta al cielo, come il centro alla circonferenza. Ora si possono avere molte circonferenze intorno a un centro unico. Perciò si possono dare molti cieli con una terra unica.

I^a q. 68 a. 4, ad 2 argumentum

Quest'argomento vale se si concepisce il cielo come uno spazio che abbraccia l'universo delle creature materiali. In tal senso cielo è uno solo.

I^a q. 67 a. 4, ad 3 argumentum

Tutti i cieli hanno in comune la sublimità di posizione e una certa luminosità, come si è visto.

[Prima parte](#) > [Trattato su Dio](#) > [La derivazione delle creature da Dio](#) >>

[L'opera dei sei giorni \(I, 65-74\)](#) >

[L'opera del terzo giorno](#)

Prima parte, Questione 69

Proemio

Passiamo [all'opera compiuta nel terzo giorno](#).

Due sono i problemi:

[1. L'ammassamento delle acque;](#)

[2. La produzione delle piante.](#)

ARTICOLO 1:

[9 Dio disse: «Le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto». E così avvenne. 10 Dio chiamò l'asciutto terra e la massa delle acque mare. E Dio vide che era cosa buona. 11 E Dio disse: «La terra produca germogli, erbe che

producono seme e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie». E così avvenne: 12 la terra produsse germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la propria specie e alberi che fanno ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie. Dio vide che era cosa buona. 13 E fu sera e fu mattina: terzo giorno.]

[Questo articolo è notevole per la chiarezza e la libertà con la quale San Tommaso, senza troppo impegnarsi, esamina le diverse interpretazioni allora in corso cercando, come sempre, di salvare tanto la teoria idealistica di Sant'Agostino, come quella letterale degli altri dottori. Il punto di vista degli interpreti moderni è molto più semplice ed elimina la necessità di considerare tante interpretazioni obiezioni basate sopra un senso letterale troppo ristretto o sopra una scienza oramai smentita.]

VIDETUR che la riunione delle acque non sia ben descritta al terzo giorno.

I^a q. 69 a. 1, arg. 1

Infatti: Le opere compiute nel primo e secondo giorno sono indicate col verbo **fare**; infatti leggiamo: "Dio disse: Si faccia la luce", "Si faccia il firmamento". Ora il terzo giorno si allinea con i primi due. Perciò l'opera compiuta in esso si doveva esprimere col verbo **fare**, non con quello di **riunire**.

I^a q. 69 a. 1, arg. 2

Da principio la terra era dovunque ricoperta dalle acque; perciò era detta *invisibile*. Non vi poteva dunque essere un luogo sulla terra, nel quale si potessero raccogliere le acque.

I^a q. 69 a. 1, arg. 3

Gli elementi, che non hanno contatto tra loro, non hanno un luogo unico. Ora non tutte le acque sono contigue. Perciò non si raccolsero in un solo luogo.

I^a q. 69 a. 1, arg. 4

Il raccogliersi include un moto locale. Ma noi osserviamo che le acque fluiscono e corrono al mare naturalmente. Non ci fu perciò necessità di un comando divino.

I^a q. 69 a. 1, arg. 5

La **terra** viene ricordata anche **al principio** della sua creazione nelle parole: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Non si capisce allora come si possa dire che questo nome sia stato imposto il **terzo giorno**.

I^a q. 69 a. 1. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Scrittura.

I^a q. 69 a. 1. RESPONDEO:

Abbiamo qui da dare **due spiegazioni differenti**:

1) poiché **S. Agostino** presenta un'interpretazione, che è diversa da quella degli altri Santi [Dottori]. Infatti in tutte queste opere di Dio egli **non pone una successione di tempo, ma solo di origine e di natura**. Dice che prima furono creati gli esseri, spirituali informi e il mondo materiale privo di qualsiasi forma (che sarebbero indicati dalle parole **terra e acqua**), non perché una tale carenza di forma abbia avuto una precedenza di tempo, ma solo di processione naturale. Parimente, una "formazione" avrebbe preceduto l'altra, non in ordine di tempo, ma solo in ordine di natura. Secondo quest'ordine, era necessario ammettere

- + prima la "formazione" della **natura** più elevata che è quella **spirituale**; infatti leggiamo che nel primo giorno **fu fatta la luce**. - E come le nature spirituali sovrastano quelle materiali, così i corpi superiori sovrastano quelli inferiori.

- + Perciò in secondo luogo si accenna alla formazione dei **corpi superiori**, nelle parole: **"Si faccia il firmamento"**. Con esse verrebbe indicata l'impressione della forma celeste sulla materia informe che sarebbe stata preesistente non in ordine di tempo, ma di naturale processione.

- + In terzo luogo si viene a parlare dell'impressione delle forme elementari sulla materia informe, che avrebbe sempre una precedenza di natura, non di tempo. Perciò la frase: **"Si raccolgano le acque e apparisca l'asciutto"**, dovrebbe essere intesa nel senso che la materia corporea ricevette [simultaneamente] la **forma sostanziale dell'acqua**, che naturalmente determina un tale movimento, e la **forma sostanziale della terra**, dalla quale dipende la visibilità.

2) Stando invece agli altri Santi [Dottori], in queste opere si trova anche una **successione di tempo**. Essi pensano che lo stato informe della materia abbia preceduto, in ordine di tempo, la sua "formazione" e che una "formazione" abbia preceduto l'altra. **Però lo stato informe della materia non è per essi la mancanza di ogni forma**, perché esistevano già il cielo, la terra e l'acqua (che vengono ricordati in maniera esplicita, essendo chiaramente percepibili dai sensi): **ma lo stato informe della materia viene concepito come privazione delle debite distinzioni e di una certa bellezza**. - In base a questi tre termini, troviamo che la Scrittura parla di tre "informità".

- + **La "informità" delle tenebre**, che spetta al cielo superiore, dal quale promana la **luce**.

- + **La "informità" dell'acqua**, localizzata nello spazio intermedio, che viene indicata dalla parola **abisso**, atta a significare una immensità disordinata di acque, come dice S. Agostino.

- + E finalmente la **"informità" della terra**, che viene indicata nell'accenno alla terra **invisibile o spoglia**, perché ricoperta dalle acque.

Concludendo;

+ **il primo giorno** avvenne la formazione del **corpo più elevato**. E siccome il tempo è legato al moto del cielo, non essendo che la misura di questo moto, con questa "formazione" si ebbe la distinzione del tempo, cioè il **giorno e la notte**.

+ **Nel secondo giorno** fu "formato" il **corpo intermedio**, cioè l'**acqua**, che dal firmamento ha ricevuto una certa distinzione od ordine (dato che nella parola *acqua* si comprendono anche altri corpi, come si è visto sopra).

+ **Nel terzo giorno** fu "formato" l'**ultimo corpo**, che è la terra, poiché allora emerse dalle acque; e si ebbe così la distinzione nel corpo più basso, cioè nell'orbe terracqueo. Quindi furono usate espressioni molto adatte, tanto nell'indicare l'inferiorità della terra con l'aggettivo *invisibile* oppure *spoglia*, quanto nell'accennare alla sua "formazione" col dire: "Apparisca l'asciutto".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 69 a. 1, ad 1 argumentum

Secondo S. Agostino, la Scrittura non usa il verbo *fare* nell'opera del terzo giorno come nelle opere precedenti, appunto per mostrare che le forme superiori, cioè quelle spirituali degli angeli e dei corpi celesti, sono perfette e stabili nell'essere, mentre quelle dei corpi inferiori sono imperfette e mutevoli. Perciò la riunione delle acque e l'apparire della terra ferma servono a designare il conferimento di tali forme, "essendo l'acqua scorrevole verso il basso, mentre la terra è fermamente stabile", come egli dice.

- Invece, secondo gli altri, si risponde che l'opera del terzo giorno fu compiuta soltanto col moto locale; quindi non era necessario che la Scrittura usasse il verbo *fare*.

I^a q. 69 a. 1, ad 2 argumentum

La soluzione è chiara per S. Agostino, poiché non c'è bisogno di dire che la terra fosse prima coperta dalle acque, e che poi le acque si siano radunate. Basta supporre che si siano raccolte nel momento che furono prodotte.

Per gli altri, si possono dare invece tre risposte, riferite da S. Agostino. Primo, si può rispondere che le acque [nel terzo giorno] vennero elevate a una maggiore altezza, nel luogo di raccolta. Infatti, secondo S. Basilio, l'esperienza avrebbe confermato che il mare è più alto della terra, nel [caso cioè del] Mar Rosso. - Secondo, si può ancora rispondere che l'acqua, la quale era [in principio] così rarefatta da coprire la terra a guisa di nuvola, poi si condensò raccogliendosi. - Terzo, si potrebbe anche pensare che la terra abbia presentato [soltanto allora] le voragini, atte a raccogliere le acque che vi confluirono. - Ma tra queste spiegazioni la prima sembra più probabile.

I^a q. 69 a. 1, ad 3 argumentum

Tutte le acque hanno uno sbocco unico, che è il mare, nel quale confluiscano per vie aperte o nascoste. Per questo motivo viene affermato che le acque si radunarono in un sol luogo. - L'unicità del luogo si può anche intendere non in senso assoluto, ma relativo, cioè in rapporto al luogo occupato dalla terra asciutta; come se nel dire: "Si radunino in un solo

luogo le acque", si volesse sottintendere: "separatamente dalla terra asciutta". Difatti per non escludere la pluralità dei luoghi occupati dall'acqua, soggiunge: "Chiamò mari gli ammassamenti delle acque".

I^a q. 69 a. 1, ad 4 argumentum

Il comando di Dio imprime ai corpi [nient'altro che] il loro movimento naturale, per cui si dice che essi, con i loro movimenti "eseguiscono i suoi ordini". - Si può anche affermare che sarebbe cosa naturale per le acque avvolgere completamente la terra; ma era necessario che parte di questa fosse scoperta, affinché gli animali e le piante potessero vivere sopra di essa. Questo fatto viene attribuito da alcuni filosofi all'azione del sole, che avrebbe prosciugato la terra col sollevare i vapori. Invece la Scrittura lo fa risalire al potere divino, non soltanto nella *Genesi*, ma anche nel libro di Giobbe, dove si dice in persona di Dio: "Circondai il mare con i miei confini". E ancora: "Voi dunque non mi temete, dice il Signore.... Io che ho posto la sabbia per confine al mare".

I^a q. 69 a. 1, ad 5 argumentum

1) Secondo **S. Agostino**, la terra di cui si fa menzione in principio, indica la materia prima, mentre in questo passo indicherebbe proprio l'elemento terra. - Si potrebbe anche rispondere:

2) con **S. Basilio** che la prima volta la terra prende il nome dalla sua natura; mentre in questo caso viene così denominata dalla sua **proprietà principale, che è l'aridità**. - Si può ancora rispondere

3) con **Mosè Maimonide**, che dovunque troviamo la parola **chiamò**, ci dobbiamo vedere una improprietà nel termine usato.

+ Infatti subito da principio sta scritto che "**chiamò giorno la luce**", perché si chiama giorno propriamente lo spazio di ventiquattro ore [**metonimia**]; come pure leggiamo nello stesso testo: "Tra sera e mattina si compì un giorno".

+ Parimente si legge che "**chiamò cielo il firmamento**", cioè l'**aria**, perché era stato chiamato **cielo anche il primo essere creato**.

+ Precisamente così abbiamo in questo luogo che "**chiamò terra l'asciutto**", cioè la parte non coperta dalle acque, per distinguerla dal mare; proprio perché comunemente si chiama terra quell'elemento, tanto se coperto come se è libero dalle acque.

- Comunque il verbo **chiamò** sta a indicare che Dio diede la natura o le proprietà, affinché una data cosa potesse chiamarsi in tal modo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la produzione delle piante non sia, stata assegnata convenientemente al terzo giorno.

I^a q. 69 a. 2, arg. 1

Infatti Le piante posseggono la vita, come gli animali. Ora la produzione degli animali non viene annoverata tra le opere della distinzione, ma appartiene piuttosto all'opera di abbellimento. Perciò non si doveva menzionare al terzo giorno, che è limitato all'opera di distinzione.

I^a q. 68 a. 2, arg. 2

Quello che è derivato dalla maledizione della terra non si doveva ricordare insieme alla "formazione" di essa. Ma la produzione di certe piante è derivata dalla maledizione della terra, secondo quel testo: "Maledetta la terra nel tuo lavoro:... essa ti produrrà triboli e spine". Dunque la produzione delle piante non doveva assegnarsi senza restrizioni al terzo giorno, che è riservato alla "formazione" della terra.

I^a q. 69 a. 2, arg. 3

Le pietre e i metalli aderiscono alla terra, come le piante; e tuttavia non se ne fa parola nel descrivere la "formazione" della terra. Dunque neppure le piante dovevano essere prodotte il terzo giorno.

I^a q. 69 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto: "La terra produsse erba verdeggianta"; e dipoi segue: "Tra sera e mattina si compì il terzo giorno".

I^a q. 69 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo detto sopra, nel terzo giorno viene eliminato lo **stato informe** della terra. Avanti si era parlato di una **duplice informalità** di essa: la prima che la rendeva **invisibile**, o **spoglia**, perché coperta dalle acque; la seconda, che la faceva **disordinata o vuota**, cioè priva del dovuto decoro, derivante dalle piante, le quali in qualche modo la rivestono. Le due informalità vennero eliminate nel terzo giorno: la prima col fatto che "tutte le acque si raccolsero in un sol luogo e apparve l'asciutto"; la seconda per il fatto che "la terra produsse erba verdeggianta".

Ma sulla produzione delle piante S. Agostino presenta una interpretazione diversa dagli altri espositori. Questi ultimi dicono che le piante furono prodotte di fatto nella propria specie al terzo giorno, come vuole la superficie del senso letterale.

1) Per S. Agostino invece "fu detto come cosa virtuale che la terra allora produsse erbe e piante, poiché essa non ricevè che **il potere di produrle**". Una conferma egli la trova nell'autorità della **Scrittura, Genesi, 2, 4, 5** che dice: "Queste sono le origini del cielo e della terra, allorché furono creati, quando il Signore Dio fece il cielo, la terra e ogni pianta del campo, avanti che nascesse sulla terra, e ogni erba della campagna, prima che germogliasse". Prima dunque che le piante spuntassero sulla terra, esse **furono fatte solo potenzialmente** nella terra stessa. - Un'altra conferma la trova anche nel ragionamento. In quei primi giorni, infatti, Dio fece le creature, **ponendo le origini o cause** [di tutto lo sviluppo posteriore]; poi **cessò da questa opera, ma non dal governarle** nella loro

propagazione, perché in tal senso egli "opera tuttora" **Giovanni, 5, 17**. Ora il produrre le piante dalla terra rientra nell'opera della loro propagazione. Quindi nel terzo giorno le piante non furono prodotte nella loro attualità perfetta, ma solo virtualmente.

2) Secondo altri invece si può dire che la **prima creazione** delle specie appartiene alle opere dei sei giorni, mentre **la derivazione di altri esseri della medesima specie** riguarda soltanto il **governo dell'universo**. Infatti la Scrittura usa le frasi: "prima che sorgesse sulla terra", e anche: "prima che germinasse"; come per dire: prima che gli esseri fossero generati da esseri simili, nel modo che ora si riscontra nella natura mediante il seme. Per questo la Scrittura dice espressamente: "Produca la terra erba verdeggianti che facciano seme"; poiché **le specie delle piante furono prodotte perfette, affinché ne nascessero i semi di altre**. Né ci importa di sapere [qui] dove posseggono la potenza seminale, se nella radice, nel tronco o nel frutto.

*[Tommaso preferisce il senso letterale stretto schierandosi tra i sostenitori della creazione delle piante allo stato perfetto e in un sol giorno. Certo Dio nella sua onnipotenza, poteva agire così. Ma più volte abbiamo sottolineato il carattere popolare del racconto mosaico e dobbiamo aggiungere che è nell'indole della Sacra Scrittura fare spesso astrazione dalle cause intermedie, attribuendo tutto alla Prima Causa, per inculcare il pensiero della dipendenza di tutti gli esseri da Dio. Oggi la posizione di Agostino è divenuta l'appoggio più autorevole alla teoria che va sotto il nome di **trasformismo moderato**, che tocca la possibilità dell'evoluzione delle specie animali. Il trasformismo moderato si differenzia radicalmente dal **materialismo evoluzionistico** nei seguenti punti:*

1) La vita ha origine prima e immediata da Dio;

2) La vita animale non sorge per evoluzione naturale dalla vita vegetativa a meno di uno speciale intervento di Dio;

3) Dio creò immediatamente i vari germi a cui conferì il potere o la virtù di produrre, nelle generazioni successive, altre specie. Di queste nuove specie egli non è dunque creatore immediato;

4) Nel decorso dei tempi egli intervenne continuamente, sia per dirigere il processo evolutivo, sia per rendere possibile l'origine di molti esseri che mostrano troppa diversità dagli organismi precedenti.

La massima parte dei naturalisti si schiera già per una limitata evoluzione e ammette che la selezione naturale non basta più a spiegare tutti i fatti. D'altra parte la Sacra Scrittura non dice niente sulla creazione immediata e diretta di tutte e singole le specie da parte di Dio. Tutti i moderni indagatori della natura ammettono perlomeno una qualche forma di trasformismo. Il Testo Sacro poi lascia il dubbio se in quel terzo giorno Dio abbia soltanto prodotto e consegnato alla terra i semi vegetali, o se abbia creato le piante perfette sulla terra, o infine se abbia dato alla terra la virtù straordinaria di trarre dal suo seno le prime piante, senza seme.

Il Trasformismo Darwiniano contrasta col senso ovvio della Scrittura; tuttavia non è apertamente contrario al testo sacro. Infatti la Scrittura tace sul modo col quale la terra produsse quella varietà di specie, se subito o nel decorso dei tempi, se con la fissità assoluta

delle specie o solo con quella relativa Non mancarono sia tra i Padri, come tra gli scolastici, alcuni che ammettessero una qualche trasmutazione delle specie, dalle inferiori alle superiori. Sant'Agostino l'afferma ripetutamente e la sua parola era di peso grandissimo. Scrive: "Dio creò parimente gli animali come gli ultimi esseri dell'ultimo elemento, ma **potenzialmente**, le cui serie sarebbero state poi sviluppate visibilmente dal tempo.]

¹ S. Tommaso, che espone come sempre e difende da avversari troppo recisi l'interpretazione idealistica di S. Agostino, anche qui non l'accetta, ma preferisce il senso letterale sretto, schierandosi tra i sostenitori della creazione delle piante allo stato perfetto e in un sol giorno. Certo, Dio, nella sua onnipotenza, poteva agire così. Ma più volte abbiamo sottolineato il carattere popolare del racconto mosaico; e dobbiamo aggiungere che è nell'indole della S. Scrittura di fare spesso astrazione dalle cause intermedie, attribuendo tutto alla Prima Causa, per inculcare il pensiero della dipendenza di tutti gli esseri da Dio. - Oggigiorno i teologi e gli interpreti si muovono con maggiore libertà, cosicchè la posizione di S. Agostino è divenuta l'appoggio più autorevole alla teoria, che va sotto il nome di TRASFORMISMO MODERATO, la quale riscuote le preferenze di molti scienziati cattolici. Ne diamo un cenno che servirà pure come commento parziale alla q. 72 e all'obiezione 3 della q. 73, a. 1, che tocca la possibilità dell'evoluzione delle specie animali.

Il Trasformismo moderato si differenzia radicalmente dal materialismo evolutivistico, accennato nella introduzione al Trattato, nei seguenti punti: a) La vita ha origine prima e immediata da Dio; b) La vita animale non sorge per evoluzione naturale dalla vita vegetativa, a meno di uno speciale intervento di Dio; c) Dio creò immediatamente i vari germi, a cui conferì il potere o la virtù di produrre, nelle generazioni successive, altre specie. Di queste nuove specie egli non è dunque creatore immediato; d) Nel decorso dei tempi egli intervenne continuamente, sia per dirigere il processo evolutivo, sia per rendere possibile l'origine di molti esseri, che mostrano troppa diversità dagli organismi precedenti

(SERTILLANGES, SOM. FRANC., *La création*, pp. 151 ss.). Ora queste pregiudiziali dell'evoluzionismo moderato non si oppongono ai documenti chiari della fede nè meritano nessuna nota di biasimo in sede teologica, tanto più che la massima parte dei naturalisti si schiera per una limitata evoluzione, anche se ammette che la selezione naturale non basta più a spiegare tutti i fatti (E. PHILLAUME "Etudes sur le Darwinisme"; "L'Evolutionisme dans les sciences morales", in *Revue de Philosophie*, sept. oct. 1910; sept. oct. 1911). Infatti la S. Scrittura, osserva J. Paquier « non dice niente sulla creazione immediata e diretta di tutte e singole le specie da parte di Dio » (*La Création et l'Evolution*, 1932, p. 44); e P. De Smet aggiunge che « l'opinione sull'immediata produzione di questi enti da parte di Dio è antiquata e manca di ogni simpatia presso gli scienziati. Tutti i moderni indagatori della natura ammettono per lo meno una qualche forma di trasformismo » (« Transformisme », in *Dict. Ap. de la Foi Catt.*, 1928, 1801-1802). Anche Ceuppens appoggia questa interpretazione (op. cit., p. 23). Riferendosi al passo scritturale del nostro articolo, scrive Corluy: « Il testo sacro lascia il dubbio se in quel terzo giorno Dio abbia soltanto prodotto e consegnato alla terra i semi vegetali, o se abbia create le piante perfette sulla terra, o infine se abbia dato alla terra la virtù straordinaria di trarre dal suo seno le prime piante, senza seme. La lettera del testo rende più ovvia quest'ultima ipotesi.... Il trasformismo darwiniano bisogna dire che contrasta col senso ovvio della Scrittura; tuttavia non è apertamente contrario al testo sacro. Infatti la Scrittura tace sul modo col quale la terra produsse quella varietà di specie, se subito o nel decorso dei tempi, se con la fissità assoluta delle specie o solo con quella relativa. E si potrebbe ancora discutere sul senso, che la Scrittura assegna al termine *min* (genere, specie) » (*Spicil. dogm.-bibl.* I, 198). Quanto ai Padri e ai teologi antichi, è naturale che tenessero per un senso letterale rigoroso, non trovandosi dinanzi

le innumerevoli e gravi difficoltà, sia della scienza, come della critica. Di questa evoluzione del pensiero teologico abbiamo parlato nella *Introduzione* a questo trattato. Tuttavia non mancarono, sia tra i Padri, come tra gli Scolastici, alcuni che ammettessero una qualche trasmutazione delle specie, dalle inferiori alle superiori. S. Agostino l'afferma ripetutamente e la sua parola era di peso grandissimo: « Dio [creò] parimente gli animali come gli ultimi esseri dell'ultimo elemento, ma *potenzialmente*, le cui serie sarebbero state poi sviluppate visibilmente dal tempo » (5 *De Gen. ad litt.*, c. 5; cfr. c. 23). — Di S. Tommaso è notissimo questo testo: « Anche le nuove specie, se effettivamente ne appariscono, preesistevano in certe virtù attive; p. es., gli animali originati dalla putrefazione sono prodotti dalla virtù che le stelle e gli elementi riceverebbero da principio, anche se nascessero nuove specie di codesti animali. Vi sono poi certi animali che vengono prodotti come una specie nuova dall'accoppiamento di esseri tra loro specificamente diversi; p. es., il mulo, che è generato da un asino e da una cavalla. Anche questi ebbero una certa preesistenza causale nell'opera dei sei giorni ». (I, q. 73, a. 1, ad 3). Questa preziosa intuizione di una *potenzialità*,

conferita da Dio stesso agli organismi vegetali e animali, di svilupparsi in altre direzioni genetiche, salva i diritti del Creatore, il principio di causalità e rende possibile la difesa sia del dogma della creazione, come della verità della S. Scrittura, considerata come un libro religioso, non come un manuale di scienza. Di fatto la Chiesa non si è ancora pronunciata e la controversia è ancora aperta su questa teoria, che resta tuttora una mera ipotesi, la quale è combattuta sul piano stesso dell'esperienza da scienziati dottissimi, mentre risolve gravissime obiezioni sul campo della embriologia e dell'a paleontologia. La posizione dell'esegesi cattolica lascia ora molta libertà agli studiosi di tutte le correnti, nell'ambito di quelle prescrizioni teologiche, che abbiamo esposto. « Quanto alle teorie scientifiche sull'origine e l'evoluzione delle specie », dice F. Ceuppens (op. cit., p. 24), « l'autore sacro non esprime nessuna opinione, e pare che nemmeno ci pensi; perciò nel passo in questione non si hanno da ricercare né le vestigia dell'evoluzionismo, né la sua condanna; la narrazione non è scientifica ma popolare ». — Essendo immensa e ininterrotta la bibliografia su questo soggetto, rimandiamo il lettore ai moderni manuali di teologia, di esegesi biblica, o ai grandi Dizionari di Teologia o di Apologetica cattolica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: p

I^a q. 69 a. 2, ad 1 argumentum

La vita delle piante è occulta, poiché esse mancano di movimento locale e di sensibilità, che ci fanno al massimo grado distinguere gli esseri animati da quelli inanimati. Essendo attaccate immobilmemente alla terra, la loro produzione viene presentata come una "formazione" della terra.

I^a q. 69 a. 2, ad 2 argumentum

Anche prima di quella maledizione, le spine e i triboli erano stati prodotti, o potenzialmente, o di fatto. Però non erano stati prodotti come castigo dell'uomo, in modo cioè che la terra, coltivata per l'alimentazione, producesse cose inutili e nocive. Perciò sta scritto: "produrrà per te".

I^a q. 69 a. 2, ad 3 argumentum

Come abbiamo detto più volte, Mosè narrò soltanto quello che risalta chiaramente. Ora i corpi minerali hanno un'origine occulta nelle viscere della terra, né mostrano una distinzione manifesta da essa, anzi sembrano una specie di terra. Per questo non li menzionò.

[Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio >>](#)

[L'opera dei sei giorni \(I, 65-74\) >](#)

[L'opera del quarto giorno](#)

Prima parte, Questione 70

Proemio

Dobbiamo ora considerare l'opera di **abbellimento**. Parleremo prima dei singoli giorni in particolare, poi di tutti e sei insieme. Primo, studieremo **l'opera del quarto giorno**; secondo, quella del quinto giorno; terzo, quella del sesto giorno; quarto, tutto quello che riguarda il settimo giorno.

Sul primo argomento esamineremo tre problemi:

1. La produzione degli astri;

2. Lo scopo della loro produzione;

3. Se essi siano animati.

ARTICOLO 1:

*[14 Dio disse: «Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni 15 e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra». E così avvenne: 16 Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte, e le stelle. 17 Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra 18 e per regolare giorno e notte e per separare la luce dalle tenebre. E Dio vide che era cosa buona. 19 E fu sera e fu mattina: **quarto giorno.**]*

VIDETUR che non fosse conveniente che gli astri fossero prodotti nel quarto giorno.

I^a q. 70 a. 1, arg. 1

Infatti: **Gli astri sono corpi incorruttibili per natura.** Perciò la loro materia non può stare senza la rispettiva forma. **Ma questa materia, nell'opera della creazione, fu fatta prima di tutti i giorni.** Quindi anche le loro forme furono fatte allora, e non il quarto giorno.

I^a q. 70 a. 1, arg. 2

Questi corpi luminosi sono come lampade che hanno la luce; ma questa fu fatta il primo giorno. Perciò anch'essi si dovevano fare in questo giorno, non nel quarto.

I^a q. 70 a. 1, arg. 3

Come le piante sono fissate sulla terra, così questi corpi luminosi sono fissati sulla volta del firmamento: tanto che la Scrittura dice che [Dio] "li pose nel firmamento". Ora la produzione delle piante viene descritta insieme con la "formazione" della terra, alla quale sono attaccate. Quindi anche la produzione dei corpi luminosi si doveva porre al secondo giorno, insieme con la creazione del firmamento.

I^a q. 70 a. 1, arg. 4

Il sole, la luna e gli altri corpi luminosi, sono causa delle piante. Ora, nell'ordine della natura, la causa precede l'effetto. Perciò essi si dovevano fare non il giorno quarto, ma il terzo o prima ancora.

I^a q. 70 a. 1, arg. 5

Secondo gli astronomi, molte stelle sono maggiori della luna. Dunque non si doveva menzionare soltanto il sole e la luna, come "i due grandi luminari".

I^a q. 70 a. 1. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Scrittura.

I^a q. 70 a. 1. RESPONDEO:

Nel ricapitolare le opere di Dio, la Scrittura dice: "Così furono compiuti i cieli, la terra e ogni loro ornamento". In questa frase possiamo vederci una triplice opera: l'opera della *creazione*, per la quale leggiamo che furono prodotti il cielo e la terra, ma allo stato informe; l'opera della *distinzione*, con la quale furono ultimati il cielo e la terra, sia mediante le forme sostanziali impresse nella materia totalmente informe, come vuole S. Agostino, sia mediante un appropriato ordinamento o perfezionamento, come pensano altri Santi [Dottori]. A queste due opere si aggiunge quella dell'*abbellimento*. E questo differisce dalla perfezione. Infatti la perfezione del cielo e della terra è un elemento a essi intrinseco, mentre l'abbellimento è qualche cosa di estrinseco. L'uomo, p. es., è perfezionato dalle sue parti e forme, mentre è adornato dalle vesti e simili [esteriorità]. Ora, la distinzione tra gli esseri risulta sopra tutto dal moto locale, che li contraddistingue. Perciò **la produzione di quelle entità, che hanno un movimento in cielo e in terra, rientra nell'opera di abbellimento.**

Ma, come abbiamo detto sopra, nella creazione si fa menzione di tre cose: del cielo, dell'acqua e della terra. Queste stesse tre cose sono "formate" mediante l'opera della distinzione in tre giorni: nel primo, il cielo; nel secondo, sono divise le acque; nel terzo, il mare viene separato dalla terra ferma. Parimente nel primo giorno dell'opera di abbellimento, che è il quarto, sono prodotti per ornamento del cielo i corpi luminosi, che in esso si muovono. Nel secondo giorno, che è il quinto, si hanno gli uccelli e i pesci che ornano l'elemento intermedio, poiché essi si muovono nell'aria e nell'acqua, considerato come un tutto unico. Nel terzo giorno, che è il sesto, vengono prodotti gli animali terrestri per ornamento della terra.

È da notare che **intorno alla produzione degli astri S. Agostino non diverge dagli altri Santi, perché dice che furono fatti non solo virtualmente, ma nella loro attualità. Infatti il firmamento non ha la virtù di produrre questi corpi, come la terra ha quella di produrre i vegetali.** Per questo la Scrittura non dice "il firmamento produca gli astri"; mentre dice: "la terra produca l'erba verdeggianti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 70 a. 1, ad 1 argumentum

L'inconveniente in parola non esiste, stando all'opinione di **S. Agostino**. Egli infatti **non ammette una successione cronologica tra queste opere**; perciò non vi è ragione di concludere che la materia degli astri si sia trovata [prima] sotto un'altra forma.

- Parimente non esiste difficoltà per chi ammette nei corpi celesti la natura dei quattro elementi, potendosi affermare che sono stati formati dalla materia già esistente, come gli animali e le piante.

- Stando invece all'opinione di chi ritiene che i corpi celesti siano di natura diversa dai quattro elementi e dotati d'incorruttibilità naturale, bisognerà dire che la sostanza degli astri fu creata fin da principio. Essa allora era informe, e nel quarto giorno fu "formata", non col

ricevere la forma sostanziale, ma assumendo una virtù particolare. Perciò non si fa menzione di essi nel principio, ma solo al quarto giorno, come osserva il **Crisostomo**, allo scopo di allontanare il popolo dall'**idolatria**, mostrando che i corpi luminosi non sono divinità, appunto perché non esistevano da principio.

I^a q. 70 a. 1, ad 2 argumentum

- Sempre nell'interpretazione di **S. Agostino**, la difficoltà non ha luogo, perché la luce menzionata il primo giorno sarebbe stata una **luce spirituale**, mentre qui viene creata la **luce materiale**.

- Se però si vuol sostenere che si trattava [anche allora] di luce materiale, bisognerà ammettere che essa fu creata il primo giorno nella sua **comune natura di luce**; nel quarto giorno invece fu data agli astri una virtù particolare per determinati effetti. Infatti riscontriamo che gli effetti prodotti dai raggi del sole, della luna e degli astri, sono diversi. In considerazione del conferimento di questo potere, Dionigi afferma che la luce del sole era dapprima informe, e che fu formata il quarto giorno.

I^a q. 70 a. 1, ad 3 argumentum

Secondo **Tolomeo**, i corpi luminosi non sono fissati sulle sfere, ma hanno un moto distinto da esse. Perciò il **Crisostomo** osserva che non sta scritto che Dio li pose nel firmamento, come per restarvi fissi, ma **comandò che ivi esistessero**; come pure pose l'uomo nel paradiso, perché avesse qui la sua esistenza.

- **Aristotele** invece ritiene che le stelle siano fissate sulle sfere rotanti e che realmente non si muovano se non col moto di queste. Tuttavia con i sensi si percepisce il movimento dei corpi luminosi e non il movimento delle sfere celesti. Ma volendo Mosè adattarsi alla rozzezza del suo popolo, si attenne alle apparenze sensibili, come si è già detto.

L'obiezione poi scompare se riteniamo che il firmamento, fatto nel secondo giorno, sia realmente diverso da quello nel quale furono collocate le stelle, sebbene i sensi ai quali si attiene Mosè, non arrivino a discernerlo. Allora il firmamento sarebbe stato fatto nel secondo giorno quanto alla parte inferiore, mentre nel quarto sarebbero state poste le stelle nella sua parte superiore; considerando il tutto come una cosa sola, secondo le apparenze sensibili.

I^a q. 70 a. 1, ad 4 argumentum

Come dice **S. Basilio**, la produzione delle piante è premessa a quella degli astri, per **eliminare l'idolatria**. Infatti coloro che li credono divinità, dicono che le piante hanno da essi la loro prima origine. A detta del Crisostomo però i corpi luminosi, con i loro movimenti, **cooperano alla produzione delle piante, come fa anche l'agricoltore**.

I^a q. 70 a. 1, ad 5 argumentum

Secondo il **Crisostomo** si parla di "**due luminali grandi**", non per riguardo alla loro mole, ma alla loro efficacia e potenza. È vero che altre stelle sono materialmente più grandi della luna; però gli effetti della luna sono maggiormente sentiti in questa sfera inferiore. Inoltre essa apparisce più grande ai sensi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **causa della produzione degli astri** non sia bene indicata.

I^a q. 70 a. 2, arg. 1

Infatti: Sta scritto in **Geremia, 10, 2**: "Non vi spaventate per i segni del cielo, temuti dalle nazioni". Perciò gli astri non "fanno da segni".

I^a q. 70 a. 2, arg. 2

Il segno si distingue dalla causa. Ora gli astri sono **causa** di quanto avviene quaggiù. Dunque non ne sono i **segni**.

I^a q. 70 a. 2, arg. 3

La distinzione dei tempi e dei giorni incominciò dal primo giorno. **Perciò gli astri non furono fatti per dividere "i tempi, i giorni e gli anni"**.

I^a q. 70 a. 2, arg. 4

Nessuna cosa è fatta per un'altra meno pregevole, poiché "il fine è superiore a tutto quello che dice ordine a esso". Ora i corpi luminosi sono superiori alla terra. Perciò non furono fatti "allo scopo di illuminare la terra".

I^a q. 70 a. 2, arg. 5

Al tempo del novilunio, la luna non presiede alla notte. Ora è probabile che sia stata fatta in questa fase, perché di qui comincia il computo degli uomini. Dunque la luna non fu fatta "perché presiedesse alla notte".

I^a q. 70 a. 2. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Scrittura.

I^a q. 70 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, si può dire che **una creatura materiale è creata**

- e per la propria attività,

- e per un'altra creatura,

- e per tutto l'universo,

- e per la gloria di Dio.

Mosè però, volendo distogliere il popolo dall'idolatria, accennò al solo motivo che il creato fu fatto per l'utilità degli uomini. Leggiamo infatti:

Deuteronomio, 4, 19: "Levando gli occhi al cielo e vedendo il sole e la luna e tutti gli astri non ti lasciar sedurre, non li adorare, non prestar culto a cose che il Signore Dio tuo ha create in servizio di tutte le genti".

Al principio della Genesi egli spiega questo servizio sotto tre aspetti:

- **Primo**, viene un utile agli uomini dagli astri luminosi, perché questi permettano la **visione**, la quale ha una **funzione direttiva nell'operare**, ed è massimamente utile **per conoscere le cose**. Perciò sta scritto: "**risplendano nel firmamento celeste, e illuminino la terra**".

- **Secondo**, si ha il beneficio dell'**alternarsi delle stagioni**, che elimina la **monotonia**, conserva la **salute** e dà origine alle sostanze necessarie all'**alimentazione**; cosa che non accadrebbe, se fosse sempre estate o sempre inverno. Perciò sta scritto: "**Contrassegnino le stagioni e i giorni e gli anni**".

- **Terzo**, si ha il beneficio di potersi regolare negli affari e nelle opere, poiché da questi astri del cielo si ricavano i segni del tempo piovoso o sereno. Per tale motivo sta scritto: "...**affinché siano segni**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 70 a. 2, ad 1 argumentum

Questi astri sono segni dei **mutamenti fisici**, non di quelli che dipendono dal **libero arbitrio**.

I^a q. 70 a. 2, ad 2 argumentum

Qualche volta è la causa sensibile, che ci conduce alla conoscenza di un effetto occulto; altre volte è il contrario. Quindi niente impedisce che la causa sensibile faccia da segno. E **si parla di segni invece che di cause**, proprio per togliere il pericolo dell'**idolatria**.

I^a q. 70 a. 2, ad 3 argumentum

Nel primo giorno fu fatta la **distinzione più comune del tempo in giorno e notte**, in dipendenza dal moto diurno, al quale partecipa tutto il cielo, e che possiamo ammettere sia incominciato il primo giorno. **Ma le divisioni speciali dei giorni e delle stagioni**, secondo che un giorno è, p. es., più caldo dell'altro, una stagione più di un'altra, un anno più di un altro anno, avvengono per i movimenti particolari delle stelle, che **possiamo ritenere siano incominciati il quarto giorno**.

I^a q. 70 a. 2, ad 4 argumentum

Con la illuminazione della terra **si ha di mira l'utilità dell'uomo, il quale per la sua anima è superiore ai corpi degli astri**.

- Del resto niente impedisce di affermare che una creatura superiore sia stata fatta per una inferiore, se consideriamo quest'ultima non nella sua natura, ma in quanto è ordinata alla perfezione dell'universo.

I^a q. 70 a. 2, ad 5 argumentum

Quando la luna è piena, nasce la sera e tramonta la mattina; così presiede alla notte. Ed è abbastanza probabile che essa sia stata creata nel plenilunio, come furono create allo stato perfetto le stesse erbe, "capaci di fare il seme"; così pure gli animali e l'uomo. Sebbene infatti nel corso della natura si proceda dall'imperfetto al perfetto, tuttavia, se parliamo in senso assoluto, il perfetto è prima dell'imperfetto. - Non è però d'accordo S. Agostino, il quale dice che si può benissimo ammettere che Dio abbia fatto prima le cose imperfette e le abbia perfezionate in seguito.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli astri del cielo siano animati.

I^a q. 70 a. 3, arg. 1

Infatti: Se un corpo ha una natura più nobile, deve essere dotato di ornamenti più nobili. Ora gli esseri, che adornano i corpi inferiori [quali l'acqua e l'aria], vale a dire i pesci, gli uccelli e gli animali terrestri, sono animati. A maggior ragione lo saranno gli astri luminosi, che abbelliscono il cielo.

I^a q. 70 a. 3, arg. 2

Un corpo più nobile possiede una forma più nobile. Ora, il sole, la luna e i rimanenti astri, sono più nobili dei corpi appartenenti alle piante e agli animali. Perciò avranno una forma più nobile. Ma la più nobile, tra tutte le forme, è l'anima, che è principio di vita, poiché, come dice S. Agostino "in ordine di natura, qualsiasi sostanza vivente viene preferita alla sostanza non vivente". Dunque gli astri sono animati.

I^a q. 70 a. 3, arg. 3

La causa è più nobile dell'effetto. Ora, il sole, la luna e gli altri astri, sono causa della vita, come vediamo specialmente negli animali nati dalla putrefazione, che giungono alla vita, per virtù del sole e delle stelle. Dunque a maggior ragione vivono e sono animati i corpi celesti.

I^a q. 70 a. 3, arg. 4

I movimenti del ciclo e degli astri sono naturali. Ora il moto naturale, come dice il Filosofo, scaturisce da un principio interno. Inoltre il principio motore dei corpi celesti è una sostanza intellettuale, che è mossa alla maniera con la quale il soggetto desiderante è mosso dell'oggetto desiderato, secondo la dottrina di Aristotele.

Sembra quindi che quel principio conoscitivo sia intrinseco ai corpi celesti. Essi dunque saranno animati.

I^a q. 70 a. 3, arg. 5

Il cielo è il primo fra tutti gli esseri che si muovono. Ma il primo di questa categoria di esseri è motore di se stesso, come prova Aristotele nella *Fisica*. Infatti "chi deriva una perfezione dalla sua natura deve antecedere chi la deriva da altri". Ora i soli esseri animati muovono se stessi, come si mostra nel libro citato.

Perciò gli astri sono animati.

I^a q. 70 a. 3. SED CONTRA:

In contrario stanno le parole del **Damasceno**: "Nessuno creda che i cieli o gli astri siano animati; essi sono inanimati e privi di sensibilità".

I^a q. 70 a. 3. RESPONDEO:

Sulla presente questione vi furono varie opinioni tra i filosofi:

- **Anassagora**, come riporta S. Agostino, "fu dichiarato reo presso gli Ateniesi, perché disse che il sole è una pietra ardente, negando così che fosse una divinità", o comunque un essere animato.

- **I Platonici** invece ritenevano che i corpi celesti fossero animati.

- Analogamente ci fu disparità di pareri anche tra i Dottori della fede. Infatti **Origene** li volle animati.

- E anche **S. Girolamo** sembra dello stesso parere, nell'espore questo passo: "Va intorno il vento [*spiritus*], girando per ogni dove".

- Invece **S. Basilio e il Damasceno** negano l'animazione dei corpi celesti.

- **S. Agostino** resta dubbioso tra le due parti, come vediamo nel libro *Supra Gen. ad litt.* e nell'*Enchiridion*, in cui dichiara che se gli astri sono animati, le loro anime appartengono alla società degli angeli.

Per trovare un poco di luce in tanta disparità di opinioni, bisogna considerare che l'unione dell'anima col corpo non è fatta a vantaggio del corpo, ma dell'anima: infatti la forma non è per la materia, ma viceversa. La natura poi e le potenze dell'anima si manifestano nelle operazioni, le quali sotto un certo aspetto sono il fine di essa. Ricontriamo ancora che il corpo è necessario per certe operazioni dell'anima, che si compiono mediante il corpo, come è evidente per le operazioni dell'anima sensitiva e vegetativa.

È quindi necessario che tali anime siano unite ai corpi, per esercitare le loro attività. Esiste tuttavia un'attività dell'anima, che non si esercita mediante il corpo, sebbene il corpo le presti un appoggio; come quando esso presenta all'anima le immagini della fantasia, delle

quali l'anima abbisogna per intendere. Quindi anche per questa anima sarà necessario di unirsi al corpo, per poter compiere la sua operazione, sebbene possa anche star separata da esso.

Ora, è chiaro che l'anima del corpo celeste non può esercitare le funzioni dell'anima vegetativa, quali il nutrirsi, il crescere e il generare, che non competono a corpi incorruttibili per natura. Lo stesso dicasi delle funzioni dell'anima sensitiva; poiché tutti i sensi sono fondati sul tatto, che si limita a percepire le qualità dei quattro elementi. Inoltre tutti gli organi delle potenze sensitive esigono una combinazione ben proporzionata dei quattro elementi, la natura dei quali è estranea ai corpi celesti.

Rimane dunque che all'anima celeste non si può attribuire altra attività all'infuori dell'intellezione e del moto: l'appetizione infatti scaturisce dal sentire e dall'intendere, e rientra nel loro ambito. Ora l'operazione intellettuale non si esercita mediante il corpo: questo è necessario soltanto perché i sensi somministrino all'anima i fantasmi. Abbiamo già visto però che le operazioni dell'anima sensitiva non competono ai corpi celesti. Dunque l'anima non si unirebbe con essi, per compiere un'operazione conoscitiva.

Dobbiamo perciò, in ultima analisi, porre il moto come solo motivo dell'unione. Ora, perché [l'anima] muova non c'è bisogno che gli si unisca come forma; basta il contatto virtuale, come quello che unisce il soggetto movente all'oggetto mosso. Perciò Aristotele, dopo aver mostrato che il primo movente, il quale muove se stesso, è composto di due parti, l'una motrice e l'altra mossa, volendo poi determinare in che modo esse si congiungano, dice che questo avviene per contatto reciproco se sono corpi, oppure per il contatto di uno solo con l'altro, ma non viceversa, se uno è corpo e l'altro non lo è.

- Anche i **Platonici** ritenevano che le anime si uniscono ai corpi solo per contatto virtuale, come un motore all'oggetto mobile. Or dunque la supposizione platonica che i corpi celesti siano animati porta solo ad ammettere che le sostanze spirituali sono unite ai corpi celesti, come esseri moventi a oggetti mossi.

Che poi essi siano mossi da una sostanza, dotata di conoscenza, e non soltanto dalle forze fisiche, come i corpi gravi e leggeri, risulta dal fatto che la natura non muove che a un determinato termine, raggiunto il quale, si ferma: cosa che non si riscontra invece nel movimento degli astri. Dobbiamo quindi concludere che essi sono mossi da una sostanza, che è dotata di intelligenza.

- Anche **S. Agostino** afferma che "tutti i corpi sono governati da Dio mediante lo spirito di vita".

È perciò evidente che gli astri non sono animati allo stesso modo delle piante e degli animali, ma **in senso metaforico**. Quindi nella polemica tra chi li vuole e chi non li vuole animati, non v'è in realtà che una differenza piccola o nulla; si tratta solo di parole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 70 a. 3, ad 1 argumentum

Vi sono delle creature, che concorrono alla bellezza [del mondo] col loro movimento. Sotto questo aspetto gli astri del cielo concordano con le altre creature che rientrano nell'opera di abbellimento, essendo mossi da esseri viventi.

I^a q. 70 a. 3, ad 2 argumentum

Niente vieta che un essere sia essenzialmente più nobile [di un altro], senza esserlo sotto un aspetto particolare. Perciò anche la forma del corpo celeste, sebbene non sia essenzialmente più nobile dell'anima dell'animale, lo è tuttavia, se si considera come forma, poiché attua totalmente la sua materia, cosicché questa non ha più la potenza a ricevere un'altra forma; mentre l'anima non arriva a tanto. - Anche considerando il movimento, abbiamo che gli astri sono mossi da motori più nobili.

I^a q. 70 a. 3, ad 3 argumentum

Siccome il corpo celeste è insieme movente e mosso, riveste la funzione di strumento, il quale agisce in virtù dell'agente principale. Perciò può causare la vita in virtù del suo motore, che è una sostanza vivente.

I^a q. 70 a. 3, ad 4 argumentum

Il moto dei corpi celesti è naturale, non per ragione del principio attivo [che è uno spirito], ma di quello passivo, in quanto che possiedono nella loro natura l'attitudine a ricevere un siffatto movimento da una sostanza intellettuale.

I^a q. 70 a. 3, ad 5 argumentum

Si dice che il cielo muove se stesso, per il fatto che è composto di un motore e di un soggetto mobile, non come se si trattasse di materia e di forma, ma per un contatto virtuale, come s'è visto. In questo senso si può pure affermare che il suo motore è un principio intrinseco e che il suo movimento è naturale, avuto appunto riguardo al principio attivo; come analogamente si dice che il moto volontario è naturale all'animale in quanto animale, come scrive Aristotele.

[Prima parte](#) > [Trattato su Dio](#) > [La derivazione delle creature da Dio](#) >>

L'opera dei sei giorni (I, 65-74) >

L'opera del quinto giorno

Prima parte, Questione 71

*[Dio disse: «Le acque **producano/brulichino** di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo». 21 Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che (**vanno strisciando**) guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. 22 Dio li benedisse:*

«Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra». 23 E fu sera e fu mattina: quinto giorno.]

VIDETUR che la sua descrizione si presti a delle **critiche**.

I^a q. 71 a. 1, arg. 1

Infatti: Le acque possono produrre soltanto quello di cui sono capaci.

Ora **la virtù delle acque** non può bastare a **produrre tutti i pesci e tutti gli uccelli**: vediamo infatti che molti di essi sono generati mediante il seme. Non è dunque esatto il dire: "Producano le acque vivi animali striscianti e volanti sopra la terra".

I^a q. 71 a. 1, arg. 2

I pesci e gli uccelli non sono fatti soltanto di acqua, ma nella loro struttura sembra che la terra predomini sull'acqua, tant'è vero che i loro corpi hanno un moto naturale verso la terra, e su di essa si posano. **Non è giusto perciò affermare che sono stati prodotti dall'acqua.**

I^a q. 71 a. 1, arg. 3

Come i **pesci** nell'acqua, così gli **uccelli** si muovono nell'aria. Supposto perciò che i primi siano prodotti dall'**acqua**, i secondi dovrebbero essere prodotti non dall'acqua, ma dall'**aria**.

I^a q. 71 a. 1, arg. 4

Non tutti i pesci nuotano nell'acqua, essendovene alcuni forniti di piedi, con i quali camminano sulla terra, come le foche. Non è dunque completo il racconto della creazione dei pesci, che viene fatto nella frase: "**Producano le acque vivi animali striscianti**".

I^a q. 71 a. 1, arg. 5

Gli animali terrestri sono più perfetti degli uccelli e dei pesci. Infatti hanno membra più differenziate e una generazione più perfetta, poiché sono vivipari, mentre i pesci e gli uccelli sono ovipari. **Ora gli animali più perfetti hanno una precedenza nell'ordine di natura.** Dunque i pesci e gli uccelli non si dovevano creare nel quinto giorno, prima degli animali terrestri.

I^a q. 71 a. 1. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Scrittura.

I^a q. 71 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, l'ordine [tenuto nel descrivere l'opera] di abbellimento corrisponde all'ordine [tenuto nella descrizione dell'opera] di distinzione. Per conseguenza, come fra i tre giorni assegnati alla distinzione, quello intermedio, cioè il secondo, è destinato alla distinzione del corpo intermedio, ossia dell'acqua, così, fra i tre giorni assegnati

all'ornamento, quello intermedio, che è il quinto, è destinato all'abbellimento del corpo intermedio, mediante la produzione degli uccelli e dei pesci. E come Mosè ricorda gli astri e la luce nel quarto giorno, per indicare che esso corrisponde al primo, in cui aveva parlato della creazione della luce, così in questo quinto giorno fa menzione delle acque e del firmamento del cielo, per mostrare che il quinto giorno corrisponde al secondo.

È però da notarsi che **S. Agostino**, come si stacca dagli altri a proposito della produzione delle piante, fa altrettanto circa la produzione dei pesci e degli uccelli. Gli altri dicono che questi furono prodotti nella loro attualità il quinto giorno; egli invece afferma che la natura delle acque li produsse in quel giorno, ma solo allo stato potenziale.

[Distinzione – I giorno >> cieli

Distinzione – II giorno >> acqua

Distinzione – III giorno >> terra

Abbellimento – IV giorno >> cieli

Abbellimento – V giorno >> acqua

Abbellimento – VI giorno >> terra]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 71 a. 1, ad 1 argumentum

Avicenna pensava che tutti gli animali potessero essere generati, anche secondo natura, da una composizione degli elementi, senza il seme. - Ciò non pare ammissibile, perché la natura procede ai suoi fini con mezzi determinati; perciò gli esseri generati naturalmente dal seme, non possono naturalmente essere generati senza di esso.

Bisogna dunque dare una spiegazione diversa, e dire che nella generazione di quegli animali che nascono dal seme, il principio attivo è la potenza plasmatrice risiedente nel **seme**; per quelli invece che nascono dalla **putrefazione**, quella potenza è sostituita dalla virtù di un **corpo celeste**. Nella generazione di ambedue i generi di animali però il principio materiale è un elemento, o un aggregato di elementi.

- Ma nella prima formazione delle creature il Verbo di Dio fu il **principio attivo**, poiché trasse gli animali dalla materia elementare; e li trasse o allo stato perfetto, secondo gli altri Santi [Padri]; o allo stato di potenzialità, secondo S. Agostino. Non si pensi però che la terra o l'acqua posseggano la virtù di produrre tutti gli animali, come voleva Avicenna; poiché il fatto stesso che possano essere prodotti dalla materia elementare, per virtù del seme o delle stelle, dipende da quella virtù, che fu data da principio agli elementi.

I^a q. 71 a. 1, ad 2 argumentum

Possiamo considerare sotto due aspetti il corpo degli uccelli e dei pesci. Prima di tutto, in se stesso; e allora l'elemento terra dovrà predominare in essi. Infatti, se nel corpo animale si deve avere una sintesi ben proporzionata [degli elementi], è necessario che vi predomini quantitativamente quell'elemento, che è meno attivo, cioè la terra. - Se invece si considera in

quanto è fatto per compiere determinati movimenti, allora è affine a quelle sostanze materiali, nelle quali si muove. E così che viene qui descritta la loro origine.

I^a q. 71 a. 1, ad 3 argumentum

Siccome l'aria non è percepibile dai sensi, non viene qui ricordata in particolare, ma insieme con altri esseri, e cioè, in parte con l'acqua quanto al suo strato inferiore, che è ingrossato dalle esalazioni dell'acqua; in parte anche col cielo, quanto allo strato superiore. Ora gli uccelli si muovono in questa zona inferiore dell'aria: perciò si dice che volano "sotto il firmamento del cielo", anche se per firmamento si prende la zona nuvolosa dell'aria. Per questa ragione la produzione degli uccelli viene ascritta all'acqua.

I^a q. 71 a. 1, ad 4 argumentum

La natura passa da un estremo all'altro attraverso **elementi intermedi**. Perciò, tra gli animali terrestri e gli acquatici, ve ne sono di **anfibi**, che stanno tra gli uni e gli altri. Essi [però] sono elencati con quelli, a cui più si avvicinano, per quel che hanno in comune con essi, non per quello che li accomuna all'altro estremo. Ma non volendo Mosè dimenticare quei pesci, che hanno qualche cosa di peculiare, dopo aver detto: "producano le acque vivi animali striscianti", soggiunge: "e Dio creò i grandi mostri marini, ecc.".

I^a q. 71 a. 1, ad 5 argumentum

La produzione di [tutti] questi animali ha un rapporto più stretto con i corpi, di cui sono abbellimento, che col loro grado di **dignità**. Però, **secondo l'ordine genetico si comincia dai meno perfetti per giungere ai più perfetti**.

[Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio >>](#)

L'opera dei sei giorni (I, 65-74) >

L'opera del sesto giorno

Prima parte, Questione 72

[24 Dio disse: «La terra produca esseri [anime ?] viventi secondo la loro specie: [quadrupedi ?] bestiame (giumenti), rettili e bestie (selvatiche) secondo la loro specie». E

così avvenne: **25** Dio fece le **bestie selvatiche** secondo la loro specie e il **bestiame** secondo la propria specie e tutti i **rettili** del suolo secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. **26** E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, [sui quadrupedi] sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». **27** Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. **28** Dio li benedisse e disse loro: «**Siate fecondi e moltiplicatevi**, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra». **29** Poi Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. **30** A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde». E così avvenne. **31** Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno.]

VIDETUR che la sua narrazione sia **inaccettabile**

I^a q. 72 a. 1, arg. 1

Infatti: Gli animali terrestri, come gli uccelli e i pesci, posseggono **un'anima vivente**; ma non si identificano affatto con la loro anima. Non è quindi ben detto: "Produca la terra **anime viventi**", ma si doveva dire: "Produca la terra i **quadrupedi dall'anima vivente**".

I^a q. 72 a. 1, arg. 2

In una buona divisione non si contrappone il genere alla specie. Ma sia i *giumenti* che le *bestie* si annoverano nel genere dei quadrupedi. Perciò non è giusto distinguere i quadrupedi in giumenti e bestie.

I^a q. 72 a. 1, arg. 3

L'uomo alla pari degli altri animali, appartiene a un determinato genere e una determinata specie. Ora, nella creazione dell'uomo non si ricorda né il suo genere né la sua specie. Lo stesso dunque doveva farsi per gli altri animali, senza dire: "nel loro genere" e "nella loro specie".

I^a q. 72 a. 1, arg. 4

Gli animali terrestri somigliano all'uomo, che si dice benedetto da Dio, più degli uccelli e dei pesci. Ora, come si dice che questi ultimi furono benedetti [da Dio], a maggior ragione si doveva dirlo di quegli altri animali.

I^a q. 72 a. 1, arg. 5

Certi animali hanno origine dalla putrefazione, che è una specie di corruzione. Ma la corruzione disdice alla prima formazione degli esseri. Perciò gli animali non dovevano essere prodotti nella prima istituzione delle cose.

I^a q. 72 a. 1, arg. 6

Esistono degli animali velenosi e nocivi all'uomo. Ma niente doveva nuocergli, prima del suo peccato. Quindi tali animali, o non dovevano assolutamente essere creati da Dio, autore di [ogni] bene; oppure non dovevano essere creati prima del peccato.

I^a q. 72 a. 1. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Scrittura.

I^a q. 72 a. 1. RESPONDEO:

Come l'abbellimento del corpo intermedio [acqua e aria] viene compiuto nel giorno quinto, che corrisponde al secondo, così l'ultimo dei corpi, cioè la terra, viene adornato nel sesto che corrisponde al terzo, mediante la produzione degli animali terrestri, e tanto è vero che in questi due giorni si fa menzione della terra.

Anche qui però S. Agostino pensa che gli animali terrestri siano stati prodotti allo stato potenziale, mentre gli altri Santi [Dottori] stanno per una produzione in atto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 72 a. 1, ad 1 argumentum

- Dal modo di parlare della Scrittura come dice S. Basilio, si può arguire quale sia il grado di vita che riscontriamo nei vari viventi.

+ Le piante hanno una vita imperfettissima e occulta. Perciò, nella loro produzione non si fa menzione alcuna della vita, ma soltanto della loro generazione; perché è in ordine a questa che si trova in esse l'atto vitale. Infatti la nutrizione e la crescita servono alla generazione, come vedremo.

+ Tra gli animali poi, quelli terrestri sono considerati comunemente più perfetti dei volatili e dei pesci, non perché i pesci manchino di memoria, come afferma S. Basilio, contraddetto da S. Agostino, ma per la complessità delle membra e per la perfezione della generazione (invece per certe industrie particolari sono maggiormente forniti alcuni animali imperfetti, come le api e le formiche). Perciò la Scrittura non chiama i pesci "animali viventi", ma "nuotanti dall'anima vivente"; chiama invece "anime viventi" gli animali terrestri, appunto per la perfezione della loro vita; come per dire che i pesci sono corpi che hanno un poco di anima, mentre gli animali terrestri sono come tante anime, le quali dominano il corpo, per la perfezione della loro vita.

+ Il grado però più perfetto della vita si ha nell'uomo. Per questa ragione non dice che la vita dell'uomo proviene dalla terra o dall'acqua, come per gli altri animali, ma da Dio.

I^a q. 72 a. 1, ad 2 argumentum

Per giumenti e bestiame si intendono gli animali domestici, che in qualche maniera servono all'uomo. Mentre la parola bestie indica gli animali feroci, quali gli orsi e i leoni. Invece il termine rettili significa quegli animali, che non hanno piedi per sollevarsi da terra, come i

serpenti, oppure li hanno piccoli per alzarsi appena, come le lucertole e le tartarughe. Essendovi però alcuni animali che non appartengono a nessuna di queste categorie, come i cervi e i caprioli e volendo farceli entrare, [la Scrittura] aggiunge la parola **quadrupedi**. - Oppure [si può pensare che] quest'ultima parola [**quadrupedi**] fu premessa per indicare il genere, aggiungendo poi le altre come specie, poiché vi sono dei rettili quadrupedi, come le lucertole e le tartarughe.

I^a q. 72 a. 1, ad 3 argumentum

Per gli altri animali e per le piante viene ricordato il genere e la specie, allo scopo di indicare che la loro generazione spetta a esseri consimili. Questo non era necessario notarlo per l'uomo, poiché si può intuire che è riferito anche a lui quanto era stato già detto degli altri. - Oppure voleva indicare così che gli animali e le piante sono prodotti nel loro genere e nella loro specie, perché situati a grande distanza dalla immagine di Dio, mentre l'uomo si dice formato "a immagine e somiglianza di Dio".

I^a q. 72 a. 1, ad 4 argumentum

La **benedizione di Dio** conferisce il potere di **moltiplicarsi** mediante la generazione. Perciò l'affermazione fatta per gli **uccelli e i pesci**, che furono i primi a comparire, non fu necessario ripeterla per gli **animali terrestri**, essendo sottintesa.

- Ma per gli uomini viene ripetuta, perché essi hanno speciali ragioni di moltiplicarsi sia per completare il numero degli eletti, sia perché "nessuno asserisse, [come osserva S. Agostino] che vi è peccato nella procreazione dei figli".

- Le piante poi "non hanno affetto di sorta nella propagazione della prole, ma generano senza traccia di sentimento; perciò non furono giudicate degne di benedizione".

I^a q. 72 a. 1, ad 5 argumentum

La generazione di un corpo implica sempre la decomposizione di un altro, perché i corpi più nobili nascono dalla decomposizione dei corpi meno nobili; perciò la generazione non contrasta con la prima origine delle creature. Si potevano dunque generare anche allora gli animali, che nascono dalla decomposizione delle cose inanimate e delle piante. Invece quegli esseri, che provengono dalla putrefazione degli animali, poterono essere allora prodotti solo virtualmente.

I^a q. 72 a. 1, ad 6 argumentum

Come dice S. Agostino "quando un profano entra nell'officina di un artigiano, vi scorge molti strumenti di cui ignora il perché, e se è molto sciocco li ritiene superflui. Se poi casca per caso in una fornace o si taglia con un ferro aguzzo, pensa che là dentro vi siano cose nocive per lui, mentre l'operaio, che ne sa l'uso, deride la sua ignoranza. Anche in questo mondo alcuni criticano molte cose, delle quali ignorano le cause. Effettivamente ve ne sono molte, che non sono necessarie alla nostra casa, ma completano la perfezione dell'universo". Quanto all'uomo, prima del peccato, esso avrebbe usato rettamente delle cose del mondo; quindi gli animali velenosi non lo avrebbero danneggiato.

[Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio >>](#)

[L'opera dei sei giorni \(I, 65-74\) >](#)

[L'opera del settimo giorno](#)

Prima parte, Questione 73

[Genesi 2: 1 Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. 2 Ora, avendo Iddio compiuta nel settimo giorno l'opera sua, la quale egli aveva fatta, si riposò nel settimo giorno da ogni sua opera, che egli aveva fatta.. 3 Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto. 4 Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati.]

Proemio

Studiamo ora quanto riguarda il settimo giorno.
Intorno a questo tema si presentano tre argomenti:

1. Il compimento di tutte le opere;

2. Il riposo di Dio;

3. La benedizione e la santificazione di questo giorno.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che un tale compimento non si debba assegnare al settimo giorno.

I^a q. 73 a. 1, arg. 1

Infatti: Tutto quello che avviene nel tempo rientra nelle opere di Dio.

Ora il "compimento del tempo" avverrà alla fine del mondo, come leggiamo in S. **Matteo, 13, 37**. Anche il tempo dell'incarnazione di Cristo è il compimento di un certo periodo, poiché viene chiamato "tempo della pienezza", e Cristo stesso morendo disse: "Tutto è finito".

Perciò l'ultimazione delle opere divine non appartiene al settimo giorno.

I^a q. 73 a. 1, arg. 2

Chi rifinisce la sua opera, fa certamente qualche cosa. Ma noi non leggiamo che Dio abbia fatto cosa alcuna nel settimo giorno, che anzi si riposò da ogni opera. **Perciò il compimento delle sue opere non spetta al settimo giorno.**

I^a q. 73 a. 1, arg. 3

Non si può dire ultimata un'opera, quando le si fanno delle aggiunte, a meno che non siano **superflue**, perché si chiama *perfetto* quello al quale non manca niente di quanto deve avere. Ora molte cose furono fatte dopo il giorno settimo, come la produzione di molti individui e anche di alcune specie nuove, che appariscono spesso, specialmente negli animali originati dalla putrefazione. Inoltre, quotidianamente Dio crea nuove anime. **Anche l'Incarnazione fu un'opera nuova**, poiché si dice di essa, **Geremia, 31,22**: "Il Signore farà una cosa nuova sulla terra". Nuove sono le opere miracolose, delle quali sta scritto, **Siracide, 36,6**: "Rinnova i portentosi e ripeti le meraviglie". Tutto ancora sarà rinnovato nella glorificazione dei santi, secondo quel detto, **Apocalisse, 21,5**: "E disse quegli che sedeva sul trono: Ecco che faccio

nuove tutte le cose". Non si può dunque attribuire al giorno settimo il compimento finale delle opere di Dio.

I^a q. 73 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto: "Dio compì nel settimo giorno l'opera da lui creata".

I^a q. 73 a. 1. RESPONDEO:

Ogni cosa ha due perfezioni:

- La prima si ha quando essa è **perfetta nella sua sostanza**. E questa non è altro che la forma di tutto l'essere, **che risulta dall'integrità delle parti**.

- **La seconda perfezione è il compimento o fine**. Ora, il fine può essere l'operazione stessa, come suonare per il sonatore; oppure è un risultato, al quale si giunge mediante l'operazione, **come per il costruttore è la casa che realizza col fabbricare**.

- La prima perfezione però è causa della seconda, perché la forma è il principio di operazione.

- Ma **la perfezione ultima, che è il compimento e il fine di tutto l'universo, è la beatitudine perfetta dei Santi, che si avrà alla fine del mondo**.

- Invece **la prima perfezione, che consiste nell'integrità dell'universo, si ebbe nella prima formazione delle cose. Ed è questa che viene assegnata al settimo giorno**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 73 a. 1, ad 1 argumentum

Come abbiamo detto, la prima perfezione è causa della seconda. Ora, sono due i requisiti per conseguire la beatitudine, la natura e la grazia. Perciò **la perfezione della beatitudine si avrà alla fine del mondo. Ma questo compimento finale viene preparato, nell'ordine della natura, dalla prima formazione delle creature; e nell'ordine della grazia, dall'incarnazione di Cristo, perché la grazia e la verità sono venute da Gesù Cristo. Così si ebbe il compimento della natura nel giorno settimo**, quello della grazia nell'incarnazione e quello della gloria si avrà alla fine del mondo.

I^a q. 73 a. 1, ad 2 argumentum

1) Iddio fece qualche cosa anche nel settimo giorno, non già creando nuovi esseri, ma **governando l'universo** e muovendo tutte le cose alla loro attività; **e questo appartiene in qualche modo agli inizi della seconda perfezione**. Per tale motivo il compimento delle opere viene assegnato al giorno settimo, secondo la nostra versione.

2) Ma secondo un'altra versione, è assegnato al sesto. Regge però sia l'una che l'altra lezione. Perché **quel compimento che consiste nell'integrità di tutte le parti dell'universo,**

appartiene al giorno sesto; mentre quello che riguarda l'**operazione di esse**, appartiene al settimo.

3) Potremmo anche rispondere che soltanto il moto continuo [delle cose materiali] rimane imperfetto prima della quiete, cioè finché l'oggetto è in potenza a muoversi ancora, perché è la quiete che dimostra il compimento del moto. Dio invece è in potenza a fare molte altre creature, oltre quelle fatte nei sei giorni. Quindi **si dice che terminò la sua opera per il solo fatto che nel settimo giorno cessò dal farne delle altre.**

I^a q. 73 a. 1, ad 3 argumentum

Niente di quello, che è stato poi fatto da Dio, è totalmente nuovo, poiché aveva un qualche precedente nelle opere dei sei giorni. Infatti alcuni esseri preesistevano quanto alla loro **materia**, come la donna, che fu da Dio formata dalla costola di Adamo. - Altri preesistevano nelle opere dei sei giorni non solo materialmente, ma **anche virtualmente**; gli individui, p. es., che sono ora generati, avevano una certa preesistenza nei capostipiti della specie. Anche le nuove specie, se effettivamente ne appaiono, preesistevano allora in certe virtù attive; p. es., gli animali originati dalla putrefazione sono prodotti dalla virtù che le stelle e gli elementi ricevettero da principio, anche se nascessero nuove specie di codesti animali. Vi sono poi certi animali che vengono prodotti come una specie nuova dall'accoppiamento di esseri tra loro specificamente diversi; p. es., il mulo, che è generato da un asino e da una cavalla. Anche questi ebbero una certa preesistenza causale nell'opera dei sei giorni. - Altri esseri ebbero una preesistenza per via della somiglianza; come le anime che vengono create ora. Lo stesso dicasi dell'opera dell'**Incarnazione**, perché, come dice **S. Paolo, Filippesi, 2, 7** il Figlio di Dio "prese la somiglianza dell'uomo". Così ancora la **gloria**; quella **spirituale** ebbe [allora] una prefigurazione negli **angeli**, mentre quella del **corpo l'ebbe nel cielo, specialmente nell'empireo**. - Perciò si legge nell'**Ecclesiaste, 1, 10**: "Non c'è nulla di nuovo sotto il sole.... esisteva già nei tempi andati, prima di noi".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio nel settimo giorno non si sia riposato da ogni sua opera.

I^a q. 73 a. 2, arg. 1

Infatti: Sta scritto, **Giovanni, 5, 17**: "Il Padre mio opera ancora, ed io pure opero". Dunque non cessò da ogni attività al settimo giorno.

I^a q. 73 a. 2, arg. 2

Il riposo si contrappone al movimento, o alla fatica, che talvolta è causata dal movimento. Ora Dio produsse le sue opere senza muoversi o affaticarsi. Non si dica dunque che al settimo giorno si sia riposato dal suo operare.

I^a q. 73 a. 2, arg. 3

Se uno dicesse che Dio si riposò al settimo giorno, nel senso che *fece riposare l'uomo*, rispondiamo così: Il riposo si contrappone all'attività; ora quando diciamo che Dio creò, oppure fece tale e tal'altra cosa, **non intendiamo dire che Dio fece sì che l'uomo creasse od operasse**. Perciò non è giusta l'interpretazione, secondo la quale Dio si sarebbe riposato perché fece riposare l'uomo.

I^a q. 73 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto: "Dio nel settimo giorno si riposò da tutte le opere che aveva fatte".

I^a q. 73 a. 2. RESPONDEO:

La **quiete** si oppone propriamente al moto e, per conseguenza, alla **fatica** che nasce dal moto. Ora, sebbene il moto, preso in senso proprio, appartenga ai corpi, tuttavia si applica al mondo spirituale in due modi:

- **Primo**, nel senso che **ogni operazione si qualifica come moto**; p. es., [diciamo che] **la bontà divina si muove**, estendendosi verso le cose e comunicandosi ad esse, come si esprime **Dionigi**.
- **Secondo**, si applica il termine moto al **desiderio, che tende verso un oggetto**.
- Analogamente anche la parola **riposo** si prende per indicare, sia la **cessazione dall'operare**, sia l'**appagamento di un desiderio**.

Sotto ambedue gli aspetti noi diciamo che Dio si è riposato il settimo giorno.

- **Prima di tutto**, perché in tal giorno **cessò dal creare nuovi esseri**. Infatti egli non fece dipoi niente, che in qualche modo, come si è spiegato, non preesistesse nelle prime opere.

- **Secondariamente**, perché egli non abbisognava delle cose fatte, essendo beato nel godimento di se stesso. Perciò, dopo aver compiuto tutte le opere, non si dice che "si riposò in esse", quasi che fossero necessarie alla sua felicità; ma che "**si riposò da esse**", e **in se stesso**, perché egli basta a se stesso e appaga totalmente il suo desiderio. Senza dubbio si riposa in se stesso fin dall'eternità; ma il suo riposo dopo il compimento delle opere appartiene al settimo giorno. E questo vuol dire riposarsi dalle opere, come spiega S. Agostino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 73 a. 2, ad 1 argumentum

Dio opera ancora, **conservando e governando** le sue creature, non già creandone delle nuove.

I^a q. 73 a. 2, ad 2 argumentum

Il riposo non si contrappone qui alla **fatica** o al **movimento**, ma alla produzione di nuovi esseri e al desiderio di tendere verso un altro oggetto, come si è spiegato.

I^a q. 73 a. 2, ad 3 argumentum

Come Dio riposa solo in se stesso ed è beato nel godimento di sé, così noi diveniamo beati per il solo godimento di lui. In questo senso egli in se medesimo **ci fa riposare dalle sue opere e dalle nostre**. È dunque buona l'interpretazione, secondo la quale si attribuisce a Dio il riposo perché fa riposare noi, ma non è l'unica; anzi l'altra è più importante e più ovvia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **benedizione** e la **santificazione** non siano bene appropriate al settimo giorno.

I^a q. 73 a. 3, arg. 1

Infatti: Si suole chiamare *benedetto* o *santo* un tempo, perché in esso o si fa un bene o si evita un male. Ora, sia che Dio operi, sia che cessi dall'operare, né ci guadagna né ci perde qualche cosa. Non era dunque necessaria una speciale benedizione e santificazione per il settimo giorno.

I^a q. 73 a. 3, arg. 2

La parola *benedizione* deriva da *bene*. Ora il bene è diffusivo e comunicativo di se stesso, al dire di Dionigi. Perciò si dovevano benedire piuttosto i giorni, nei quali [Dio] produsse le creature, che quello nel quale cessò dal produrle.

I^a q. 73 a. 3, arg. 3

Si è ricordata sopra una specie di benedizione per le singole creature, quando per ciascuna delle opere si dice: "Dio vide che era cosa buona". Perciò è superflua la benedizione del settimo giorno, dopo la creazione di tutte le cose.

I^a q. 73 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto: "Dio benedisse e santificò il giorno settimo, perché in esso aveva Dio cessato da ogni sua opera".

I^a q. 70 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già detto, il riposo di Dio nel settimo giorno si prende in due sensi. Primo, per indicare che, pur conservando e governando il creato, Dio cessò allora dal fare opere nuove. Secondo, per significare che si riposò in se stesso, dopo le opere.

- Nel primo senso **la benedizione** compete al settimo giorno, perché questa, come si è visto, ha rapporto con la moltiplicazione [degli esseri]. Per tale ragione fu detto alle creature: "Crescite e moltiplicatevi". Ma la **moltiplicazione** avviene mediante il **governo delle creature**, da cui proviene la **generazione** di un essere dal proprio simile.

- La santificazione poi compete al giorno settimo anche nel secondo senso. Infatti **la santificazione per qualsiasi cosa consiste massimamente nel trovare riposo in Dio**: tanto è vero che si chiamano sante le cose [totalmente] dedicate a Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 73 a. 3, ad 1 argumentum

Il giorno settimo è santificato non per il fatto che rimane in Dio la capacità di guadagnare o di perdere qualche cosa; ma **perché egli dà incremento alle creature moltiplicandole e facendole riposare in Dio.**

I^a q. 73 a. 3, ad 2 argumentum

Nei primi sei giorni gli esseri furono prodotti nelle loro cause primordiali. In seguito, da quelle cause primordiali sono derivate la moltiplicazione degli esseri e la loro conservazione: il che rientra nella bontà di Dio. Ma **la perfezione di questa bontà risplende specialmente nel fatto che in essa sola Dio medesimo trova riposo, come noi pure possiamo trovarvi riposo, godendo di essa.**

I^a q. 73 a. 3, ad 3 argumentum

Il bene ricordato nei singoli giorni riguarda la prima effettuazione della natura; mentre la benedizione del settimo giorno si riferisce alla propagazione della natura.

[Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio >>](#)

[L'opera dei sei giorni \(I, 65-74\) >](#)

[L'opera dei sette giorni presi simultaneamente](#)

[Prima parte, Questione 74](#)

Proemio

Dobbiamo ora trattare dei sette giorni, presi tutti insieme.
Sono tre i punti da esaminare:

1. La sufficienza [numerica] di questi giorni;
2. Se siano un giorno solo o più giorni;
3. Alcuni modi di esprimersi usati dalla Scrittura nel raccontare le opere dei sei giorni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **non sia sufficiente il numero** di questi giorni.

I^a q. 74 a. 1, arg. 1

L'opera di **creazione** è diversa da quella di **distinzione** e di **abbellimento** non meno di quanto sono differenti tra loro queste ultime due. Ora, sono assegnati vari giorni per la distinzione e l'abbellimento [del creato]. **Si doveva dunque fare lo stesso per la creazione.**

I^a q. 74 a. 1, arg. 2

L'aria e il fuoco sono elementi più nobili della terra e dell'acqua. Ma per la distinzione dell'acqua è assegnato un giorno, e un altro per quella della terra. Era quindi giusto fare lo stesso per il fuoco e per l'aria.

I^a q. 74 a. 1, arg. 3

La distanza che c'è tra uccelli e pesci non è minore di quella esistente tra uccelli e animali terrestri. L'uomo poi dista dagli altri animali più di qualsiasi specie di animali tra loro. Ora la creazione dei pesci del mare e quella degli animali della terra abbracciano due giorni distinti. Dunque conveniva stabilire due giorni distinti anche per la creazione degli uccelli dell'aria e dell'uomo.

I^a q. 74 a. 1. SED CONTRA:

Sembrerebbe invece che quei giorni siano **troppi**.

1) La luce sta alla sorgente luminosa come un accidente al suo soggetto. Ora ogni soggetto viene prodotto insieme col suo accidente proprio. Quindi **la luce e gli astri illuminanti non si dovevano produrre in due giorni diversi.**

2) Inoltre, codesti giorni vengono assegnati alla iniziale costituzione del mondo. Ma **nel settimo giorno non fu creato niente. Perciò il settimo giorno non si deve computare con gli altri.**

I^a q. 74 a. 1. RESPONDEO:

Il motivo della distinzione di questi giorni può chiarirsi da quanto abbiamo spiegato. Infatti era necessario che prima venissero **distinte** le varie parti dell'universo; e che poi venissero **arredate e abbellite**, facendole occupare dai propri abitatori. Ora, stando agli altri Santi [Dottori e non a S. Agostino], nel creato materiale sono indicate tre parti: la prima, detta **cielo**; l'intermedia, detta **acqua**; l'infima, detta **terra**. Anche i **Pitagorici** del resto, facevano consistere la perfezione in **queste tre entità**: "principio metà e fine ", come riferisce Aristotele. Ecco allora che la prima parte viene distinta nel primo giorno e adornata nel quarto; quella intermedia è distinta nel secondo e adornata nel quinto; l'infima è distinta nel terzo e adornata nel sesto.

[Distinzione – I giorno >> cieli

Distinzione – II giorno >> acqua

Distinzione – III giorno >> terra

Abbellimento – IV giorno >> cieli

Abbellimento – V giorno >> acqua

Abbellimento – VI giorno >> terra]

S. Agostino è d'accordo con gli altri quanto agli ultimi tre giorni ma dissente quanto ai primi tre. Perché, secondo lui, nel primo giorno furono create le creature spirituali, e negli altri due quelle materiali; in maniera però che il secondo giorno è riservato ai corpi più elevati, il terzo a quelli più bassi. Così la perfezione delle opere divine corrisponde alla perfezione del numero *sei*, il quale risulta dalla somma dei suoi divisori, che sono l'*uno*, il *due* e il *tre*. Infatti un giorno è assegnato alla produzione delle creature spirituali, due a quella delle creature materiali, tre all'opera di abbellimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 74 a. 1, ad 1 argumentum

- L'opera della **creazione**, secondo **S. Agostino**, rientra nella produzione della **materia informe** e della **natura spirituale** anch'essa **informe**. Questi due fatti sono fuori del tempo, come egli dice, e **perciò** la creazione, che li riguarda, viene "**posta prima di qualsiasi giorno**".

- Secondo gli altri Santi [Dottori] invece si può dire che l'opera di **distinzione** e di **abbellimento** viene prospettata in rapporto a certe **variazioni** delle creature, **che si misurano col tempo**. Al contrario la **creazione** consiste nella sola azione divina, che **produce sull'istante** la sostanza delle cose. Perciò ogni opera di distinzione o di abbellimento si dice **fatta in un dato giorno**, mentre la creazione si dice **fatta "in principio"**, che sta a indicare un indivisibile.

I^a q. 74 a. 1, ad 2 argumentum

Il fuoco e l'aria non sono nominati espressamente da Mosè, perché il volgo non li distingue; ma vengono computati con l'elemento intermedio, che è l'acqua, avuto specialmente riguardo alla zona bassa dell'aria. La zona alta invece è computata col cielo, come dice S. Agostino.

I^a q. 74 a. 1, ad 3 argumentum

La creazione degli animali viene ricordata in connessione con l'arredamento o abbellimento dell'universo. Per questo motivo i giorni della loro creazione sono diversi o coincidono a seconda che essi stessi coincidono o differiscono nell'arredare una determinata parte dell'universo.

I^a q. 74 a. 1, ad 4 argumentum

Nel primo giorno la natura della **luce fu creata** in un soggetto **piuttosto informe**. E i corpi luminosi si dicono fatti nel quarto, non perché fosse creata allora la loro sostanza, ma perché **acquistarono in quel momento una costituzione definita**, che prima non avevano, come si è detto.

I^a q. 74 a. 1, ad 5 argumentum

- Per S. Agostino, dopo quanto fu attribuito agli altri giorni, viene assegnato qualche cosa anche al settimo giorno, cioè che Dio **si riposò dalle sue opere in se stesso**. E per questo motivo bisognava ricordare anche il giorno settimo, dopo i primi sei giorni.

- Gli altri invece pensano che nel giorno settimo l'universo abbia avuto un **nuovo modo di essere**, per il solo fatto che non gli si aggiunse niente di nuovo. Perciò dopo gli altri sei non si ricorda che il settimo, perché destinato alla cessazione da ogni opera.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che tutti questi giorni formino **un giorno solo**.

I^a q. 74 a. 2, arg. 1

Infatti: Sta scritto, **Genesi, 2, 4, 5**: "Queste sono le origini del ciclo e della terra, quando furono creati, **nel giorno in cui** il Signore Iddio fece il cielo, la terra ed ogni virgulto del campo prima che sulla terra nascesse". **E dunque unico il giorno**, nel quale fece "il cielo, la terra ed ogni virgulto del campo". Ora il cielo e la terra furono fatti nel primo giorno, o meglio, prima di ogni giorno, mentre le piante del campo furono fatte il terzo giorno. Quindi il primo giorno e il terzo sono un giorno solo; lo stesso si dica di tutti gli altri giorni.

I^a q. 74 a. 2, arg. 2

Sta scritto, **Siracide, 18, 1**: "Colui che vive in eterno **creò insieme tutte le cose**". Questo non sarebbe vero, se fossero molti i giorni di queste opere, poiché più giorni non sono simultanei tra loro. **Perciò i giorni in questione non sono molti, ma uno solo**.

I^a q. 74 a. 2, arg. 3

Dio cessò nel settimo giorno dal fare qualsiasi opera nuova. Ma se [è vero che] quel giorno è distinto dagli altri, ne verrebbe che quel giorno non l'ha fatto [Dio]. Il che è inammissibile.

I^a q. 74 a. 2, arg. 4

Dio compì in un istante l'opera assegnata a ciascun giorno, tanto che per ognuna di esse sta scritto: "Disse.... e fu fatto". Ora se avesse riservato l'opera seguente a un altro giorno, ne verrebbe che nella parte residua di quel giorno avrebbe cessato di operare; e cioè sarebbe stato [un giorno] superfluo. Quindi il giorno dell'opera seguente non è distinto da quello della precedente.

I^a q. 74 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto: "Tra sera e mattina si compì il secondo giorno", e poi "il terzo" e via di seguito. Ma non si può parlare di un secondo e di un terzo, se fosse stato un giorno solo. Dunque non si ebbe un giorno unico.

I^a q. 74 a. 2. RESPONDEO:

- Su tale problema S. Agostino dissente dagli altri esegeti, perché ritiene che i cosiddetti sette giorni non sono che un unico giorno, nel quale il soggetto [della narrazione] è presentato in sette quadri.

- Invece gli altri interpreti pensano che furono veramente sette giorni distinti, e non uno soltanto.

Se badiamo al senso letterale della *Genesi*, le due opinioni hanno una grande diversità. Infatti - per S. Agostino la parola *giorno* significa la conoscenza avvenuta nella mente degli angeli; così il primo giorno sarebbe la conoscenza della prima opera divina, il secondo della seconda, e così di seguito. Egli dice che ciascuna opera fu fatta in un dato giorno, nel senso che Dio non produsse cosa alcuna nella natura, senza imprimerla anche nella mente degli angeli. Questa può intendere simultaneamente molte cose, specialmente nel Verbo, in cui si perfeziona e termina tutta la conoscenza degli angeli. In tale modo si distingue un giorno dall'altro, in base all'ordine naturale delle cose conosciute; non già secondo il succedersi delle conoscenze, o della genesi delle cose. E in realtà la conoscenza degli angeli si può chiamare giorno in senso proprio, poiché la luce, che è causa del giorno, si ritrova propriamente nel mondo spirituale, sempre secondo S. Agostino.

- Gli altri invece pensano che questi giorni stiano a indicare una successione di giorni nel tempo, e insieme una successione nella genesi delle cose.

Tuttavia la differenza tra le due opinioni non è poi tanto grande, per quel che si riferisce al modo, col quale furono prodotte le cose. Ciò risulta dai due motivi emersi dalla diversa interpretazione di S. Agostino e degli altri che sopra abbiamo nominato.

- Primo,

+ S. Agostino ritiene che la terra e l'acqua, create da principio, non sono che la materia corporea totalmente informe: cosicché la produzione del firmamento, la raccolta

Commentato [gP1]:

delle acque e l'emersione della terra asciutta, significano per lui l'impressione delle forme sulla materia corporea.

+ Invece gli altri Santi [Dottori] pensano che la terra e l'acqua, create in principio, sono gli stessi elementi del mondo, esistenti sotto le proprie forme: cosicché le opere seguenti non sarebbero che il processo di **distinzione**, avveratesi nei corpi già esistenti, come s'è già visto.

- **Secondo**, quanto alla produzione delle **piante e degli animali** troviamo questa differenza:

+ tutti gli altri li ritengono prodotti realmente nei **sei giorni**,

+ mentre S. Agostino sta per una **produzione potenziale**.

Dal fatto dunque che S. Agostino considera le opere dei sei giorni compiute simultaneamente, deriva che **unico è il modo di spiegare la loro produzione**. Infatti, per ambedue le opinioni, col primo **atto creativo** la materia venne a trovarsi sotto le **forme sostanziali degli elementi**: e sia per l'uno che per gli altri **non ci furono allora animali e piante** allo stato attuale.

- **Restano però quattro differenze**. Secondo gli altri Santi, dopo la prima produzione del creato vi fu un tempo, in cui non esisteva la **luce**; uno, in cui non si aveva un **firmamento** formato; uno, in cui la **terra era totalmente coperta dalle acque**; e un altro ancora, e siamo al quarto giorno, nel quale **gli astri del cielo non erano ancora formati**.

Questa spiegazione non è necessaria nella sentenza di S. Agostino.

Non volendo perciò pregiudicare a nessuna delle due sentenze risponderemo ai rispettivi argomenti [esposti nelle difficoltà].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 74 a. 2, ad 1 argumentum

Nel giorno in cui creò il cielo e la terra, Dio creò pure tutte le piante del campo, non di fatto ma "prima che nascessero", cioè allo stato potenziale. Questo genere di produzione è assegnato da S. Agostino al giorno terzo; gli altri interpreti invece [lo fanno risalire] al primo atto creativo.

I^a q. 74 a. 2, ad 2 argumentum

Dio creò insieme tutte le cose, quanto alla loro sostanza, che in certo modo era [allora] informe. Ma la creazione non fu simultanea quanto alla formazione, che si compì mediante l'opera di distinzione e di abbellimento. Perciò viene usato appositamente termine *creazione*.

I^a q. 74 a. 2, ad 3 argumentum

Nel giorno settimo Dio cessò dal fare opere nuove, ma non cessò dal moltiplicare alcune di esse. In questa opera di moltiplicazione rientra anche il fatto che, dopo il primo giorno, ve ne siano altri, che gli succedono.

I^a q. 74 a. 2, ad 4 argumentum

Se tutte le opere non furono subito distinte e ornate, non dipende dall'impotenza di Dio, quasi che avesse bisogno di tempo per operare; ma perché si conservasse l'ordine della creazione. Era quindi necessario che ai diversi stati dell'universo corrispondessero giorni diversi. Così ogni opera successiva aggiungeva sempre un nuovo stato di perfezione all'universo.

I^a q. 74 a. 2, ad 5 argumentum

Stando alla sentenza di S. Agostino, la serie dei giorni va riferita all'ordine di natura esistente tra le opere assegnate ai veri giorni.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la Scrittura **non adoperi espressioni giuste** nel narrare le opere dei sei giorni.

I^a q. 74 a. 3, arg. 1

Infatti: Il cielo e la terra non meno della luce, del firmamento e delle altre opere furono fatti per mezzo della parola o Verbo di Dio; poiché, **Giovanni, 1, 3** "tutto è stato fatto per mezzo di lui". Perciò nella creazione dei **cieli e della terra** si doveva far menzione del **Verbo o delle parole di Dio**, come nelle altre opere.

I^a q. 74 a. 3, arg. 2

L'acqua è stata creata da Dio; e tuttavia non si parla della sua creazione. Il racconto della creazione è dunque manchevole.

I^a q. 74 a. 3, arg. 3

Sta scritto, **Genesi, 1, 31** che "Dio vide tutte le cose, che aveva fatte, ed erano molto buone". Avrebbe dovuto parimente dire per ogni singola opera: "Dio vide che era buona". Non c'era dunque motivo di tralasciare ciò **nell'opera di creazione e in quella del secondo giorno**.

I^a q. 74 a. 3, arg. 4

Lo Spirito di Dio è Dio. Ma a Dio non si addice di essere portato o di avere una determinazione di luogo. Perciò non è ben detto che "lo Spirito di Dio era portato sulle acque".

I^a q. 74 a. 3, arg. 5

Nessuno fa quello che è già stato fatto. Dunque non è ragionevole affermare che "Dio fece il firmamento" dopo aver detto: "Dio disse: sia fatto il firmamento, e così fu". Lo stesso dicasi delle altre opere.

I^a q. 73 a. 3, arg. 6

La sera e il mattino non dividono tutto il giorno, che ha più parti. Perciò non è esatto il dire che "tra sera e mattina si compì il giorno secondo" o "il terzo".

I^a q. 74 a. 3, arg. 7

Ai termini *secondo* e *terzo* non corrisponde precisamente il termine *uno*, ma *primo*. Si doveva dunque dire: "tra sera e mattina si compì il giorno primo", là dove sta scritto: "il giorno uno".

I^a q. 74 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto: "Dio benedisse e santificò il giorno settimo, perché in esso aveva Dio cessato da ogni sua opera".

RISPOSTA ALLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 74 a. 3, ad 1 argumentum

Secondo S. Agostino la persona del Figlio è ricordata tanto nella prima creazione delle cose, quanto nella loro distinzione e abbellimento, ma in maniera diversa. Infatti la distinzione e l'abbellimento rientrano nella "formazione" delle cose. Ora, come la "formazione" delle opere manufatte dipende dall'idea che è nella mente dell'artigiano, e che può chiamarsi il suo verbo mentale, così la "formazione" di tutto il creato dipende dal Verbo di Dio. Per questa ragione viene ricordato il Verbo di Dio nell'opera di distinzione e di abbellimento.

- Nella creazione poi, e per creazione s'intende la produzione della materia informe, è ricordato il Figlio, come principio, là dove si dice: "Nel principio creò Dio" [*Giovanni, 1, 1: In principio era il Verbo*].

Invece, secondo gli altri, i quali ammettono che da principio furono creati gli elementi con le proprie forme, bisogna rispondere diversamente. Infatti S. Basilio spiega [l'assenza di quelle parole col fatto] che la frase "Dio disse" include un comando divino. Ora era necessario che, prima di far cenno del comando divino, fosse prodotta la creatura, che gli obbedisse.

I^a q. 74 a. 3, ad 2 argumentum

1) Sempre secondo S. Agostino, con la parola *cielo* s'intenderebbe la natura spirituale informe, mentre la parola *terra* starebbe a indicare la materia informe di tutti i corpi. In questo modo non viene dimenticata nessuna creatura.

2) Invece per **S. Basilio** sarebbero stati ricordati **il cielo e la terra come due estremi**, per indicare però anche gli esseri intermedi; tanto più che il movimento dei corpi intermedi si porta verso il cielo se leggeri, e verso la terra se pesanti.

3) Altri affermano che la Scrittura è solita comprendere i **quattro elementi sotto la parola terra**. Difatti il **Salmista, 148, 7** dopo aver detto: "**Lodate il Signore [voi] della terra, soggiunge: [voi] fuoco, grandine, neve, ghiaccio**".

I^a q. 74 a. 3, ad 3 argumentum

- **Nell'opera della creazione** viene ricordato qualche cosa, che corrisponde a quanto si narra nel descrivere l'opera della distinzione e dell'abbellimento. Per rendersene conto dobbiamo considerare che lo Spirito Santo è amore; ora, dice **S. Agostino** "**sono due le cose a cui mira Dio nell'amare le sue creature: e cioè a che esse esistano, e che durino nell'esistenza**". Si dice dunque che lo Spirito di Dio si librava sulle acque, affinché venissero all'esistenza quegli esseri che dovevano poi perdurare (l'acqua va qui intesa come materia informe); [e l'analogia è presa] dall'amore dell'artefice che si porta sulla materia, per cavarne un'opera; e si dice: "**Dio vide che erano buone, affinché le cose fatte seguitassero a esistere**". Troviamo indicata in queste parole la compiacenza dell'Artefice divino per le cose compiute; non già che egli acquistasse una nuova conoscenza o un nuovo compiacimento, diverso da quello che aveva prima di farle. - In tal modo viene ancora adombrata nelle due opere della creazione e della "formazione" la Trinità delle Persone divine. Nella creazione, abbiamo un accenno alla persona del Padre in Dio che crea, alla persona del Figlio nel principio in cui creò, alla persona dello Spirito Santo nel suo librarsi sulle acque. Nella "formazione" abbiamo un accenno alla persona del Padre in Dio che dice, alla persona del Figlio nelle parole pronunziate, e alla persona dello Spirito Santo nel compiacimento, col quale Dio vide che le cose fatte erano buone.

- **Nell'opera del secondo giorno** è omessa la frase: "Dio vide che era cosa buona", perché allora si ebbe solo l'inizio della divisione delle acque, che fu completata nel terzo. Perciò quanto si dice del terzo giorno si riferisce anche al secondo.

- Si può anche rispondere che la distinzione del secondo giorno riguarda cose che non sono evidenti per il popolo; perciò la Scrittura non usa simile elogio. - Oppure ciò si deve al fatto che col termine *firmamento* viene indicata la zona nuvolosa dell'aria, che non appartiene alle parti stabili e quindi principali dell'universo. Sono queste le tre ragioni portate da Mosè Maimonide. Alcuni invece vi trovano una ragione mistica, fondata sul numero; e cioè l'opera del secondo giorno non verrebbe coronata dall'approvazione [di Dio], perché il due si discosta dall'unità.

I^a q. 74 a. 3, ad 4 argumentum

Nelle parole: "lo Spirito del Signore" Mosè Maimonide vi vede indicati l'aria o il vento, come aveva fatto Platone, egli afferma che è chiamato Spirito del Signore, perché la Scrittura suole attribuire sempre a Dio il soffio del vento. - Invece, **secondo i Santi [Dottori], lo Spirito del Signore significa lo Spirito Santo**. E si dice che "**si librava sulle acque**", cioè **sulla materia informe**, e affinché non si credesse, come spiega S. Agostino, "che Dio ama le sue opere future per indigenza; poiché l'amore nato dall'indigenza è dipendente dalle cose

amate. Era dunque giusto che si accennasse a una cosa già creata, sulla quale fosse presentato come sovrastante: e infatti [lo Spirito Santo] non sovrasta materialmente, ma **con la sua eminente potenza**". - Invece, secondo S. Basilio, si librava sull'elemento dell'acqua nel senso che "fecondava e avvivava la natura delle acque, allo stesso modo che la gallina cova e comunica una forza vitale alle uova covate". Infatti **l'acqua specialmente possiede una forza vitale, tanto è vero che molti animali hanno origine nell'acqua, e tutti i germi degli animali sono a base di acqua. Anche la vita spirituale viene data mediante l'acqua del battesimo, Giovanni, 3, 5: "Se uno non rinascerà dall'acqua e dallo Spirito Santo..".**

I^a q. 74 a. 3, ad 5 argumentum

Per S. Agostino, in quelle tre opere sarebbe indicato il triplice essere delle cose: primo, la loro esistenza nel Verbo, con le parole "sia fatto"; secondo, la loro esistenza, nella mente degli angeli, con le parole "fu fatto"; terzo, il loro esistere nella propria natura, con la parola: "fece". Ora, siccome la formazione degli angeli sarebbe narrata nel primo giorno, quivi non era necessario aggiungere la parola "fece". - Secondo gli altri interpreti invece si può rispondere che **nelle parole "Dio disse, o si faccia", è contenuto il comando di Dio sul da farsi, mentre nella frase "fu fatto", è incluso il compimento dell'opera.** Ed era davvero necessario parlare del modo col quale l'opera fu fatta, avuto specialmente riguardo a chi pensava che tutto il creato visibile fosse stato fatto per mezzo di angeli. **Per escludere un tale errore, si fa notare che proprio "Dio fece".** Perciò nelle singole opere, dopo la frase: "e fu fatto", si aggiunge un qualche atto di Dio, come: "fece", "distinse", "chiamò" e simili.

I^a q. 74 a. 3, ad 6 argumentum

Per S. Agostino le parole *sera* e *mattina* starebbero a indicare la cosiddetta scienza vespertina e mattutina degli angeli, di cui abbiamo parlato. - Invece **S. Basilio pensa che si sia voluto denominare il tempo dalla sua parte principale, che è il giorno.** In tal senso Giacobbe parlò dei "giorni del suo pellegrinaggio", senza fare menzione alcuna della notte. Allora la sera e la mattina sarebbero posti come limiti del giorno, il cui principio è la mattina, e il cui termine è la notte. - Oppure, col termine *sera* si è voluto indicare il principio della notte, e col termine *mattino* il principio del giorno.

Ed era cosa conveniente che appunto si ricordassero i soli inizi dei tempi qui, dove si parla della prima distinzione delle cose. E anteposta la sera, perché il giorno incomincia dalla luce; ora il termine della luce, che è la sera, si presenta prima del termine delle tenebre e della notte, che è il mattino. - Oppure, secondo il Crisostomo, si è voluto indicare che il giorno naturale non termina la sera, ma la mattina.

I^a q. 74 a. 3, ad 7 argumentum

Nella prima istituzione del giorno si parla di *un giorno*, per indicare che gli intervalli di ventiquattrore formano un giorno solo. Perciò il termine *uno* stabilisce la misura del giorno naturale. - Oppure si vuol dire che il giorno finisce col ritorno del sole nello stesso punto. - O ancora, perché, dopo compiuto il periodo dei sette giorni, si fa ritorno al primo giorno, che è uno solo con l'ottavo. Queste tre ragioni sono portate da S. Basilio.

Prima parte > Trattato su Dio > La derivazione delle creature da Dio
L'uomo I, 75-102

I- Primo, la natura dell'uomo (I, 75-89) per quanto riguarda l'anima; perché il corpo come tale è escluso dal campo della teologia, fatta eccezione per i suoi riferimenti all'anima.

- A) Quanto riguarda la natura dell'anima (I, 75-76):
- 1) l'anima in se stessa [I, 75](#)
 - 2) l'unione dell'anima col corpo [I, 76](#)
- B) Cose riguardanti la virtù, ossia le potenze dell'anima (I, 77-83):
- 1) in generale [I, 77](#)
 - 2) in particolare (I, 78-83):
 - a) facoltà o potenza della parte vegetativa e sensitiva [I, 78](#)
 - b) potenze intellettive [I, 79](#)
 - c) potenze appetitive (I, 80-83):
 - 1) in generale [I, 80](#)
 - 2) le potenze appetitive di ordine sensitivo [I, 81](#)
 - 3) la volontà [I, 82](#)
 - 4) il libero arbitrio [I, 83](#)
- C) Cose riguardanti le operazioni dell'anima (I, 84-89)
- I - attività di ordine intellettuale (I, 84-88)
- 1°) come intende l'anima unita al corpo (I, 84-88)
 - a) come intende gli esseri materiali inferiori ad essa (I, 84-86):
 - 1) con quale mezzo l'anima conosce gli esseri corporei [I, 84](#)
 - 2) in che misura e in che ordine li conosce [I, 85](#)
 - 3) che cosa l'anima conosce negli esseri corporei [I, 86](#)
 - b) in che modo l'anima conosce se stessa e le cose in essa esistenti [I, 87](#)
 - c) in che modo conosce le sostanze immateriali [I, 88](#)
 - 2°) come intende l'anima separata dal corpo [I, 89](#)
- II - attività di ordine volitivo (vedi la Seconda Parte: I-II e II-II)

II- Secondo, la creazione dell'uomo (I, 90-102):

- A) la prima origine dell'uomo (I, 90-92):
- 1) quanto all'anima [I, 90](#)
 - 2) quanto al corpo dell'uomo [I, 91](#)
 - 3) quanto all'origine della donna [I, 92](#)
- B) il coronamento della creatura umana in quanto fatta a immagine e somiglianza di Dio [I, 93](#)
- C) stato e condizione del primo uomo (I, 94-101):
- 1°) rispettivamente all'anima (I, 94-96):
 - a) quanto all'intelletto [I, 94](#)
 - b) quanto alla volontà (I, 95-96):
 - 1 - grazia e giustizia originali [I, 95](#)
 - 2 - l'uso e il dominio sugli altri esseri [I, 96](#)
 - 2°) rispettivamente al corpo (I, 97-101):
 - a) quanto alla conservazione dell'individuo [I, 97](#)
 - b) quanto alla conservazione della specie (I, 98-101):
 - 1 - la generazione [I, 98](#)
 - 2 - la condizione della prole generata (I, 99-101):
 - quanto al corpo [I, 99](#)
 - quanto allo stato di giustizia [I, 100](#)
 - quanto alla conoscenza [I, 101](#)
- D) il luogo in cui fu creato il primo uomo [I, 102](#)

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >
L'uomo > L'anima in se stessa

Prima parte

Questione 75 - Proemio

Dopo avere considerato le creature spirituali e quelle materiali, **passiamo all'uomo, il quale è composto di spirito e di materia.**

Studieremo prima la sua natura, poi la sua origine. Spetta al **teologo** di occuparsi della natura dell'uomo dal punto di vista dell'**anima**, non del corpo, salvo i rapporti che esistono tra il corpo e l'anima. Perciò il primo studio si occuperà dell'anima. **Ora, siccome a detta di Dionigi** si ritrovano tre cose nelle sostanze spirituali, cioè "l'essenza, le facoltà e le operazioni", **tratteremo:**

primo, quanto riguarda l'essenza dell'anima;

secondo, quel che riguarda le sue facoltà o potenze;

terzo, quanto ha attinenza con la sua operazione.

Sul primo punto si affacciano due considerazioni:

+ la prima riguarda **l'anima in se stessa;**

+ la seconda invece riguarda **la sua unione col corpo.**

Sul primo argomento si pongono sette quesiti:

1. Se l'anima sia un corpo;

2. Se l'anima umana sia un qualcosa di sussistente;

3. Se le anime degli animali bruti siano sussistenti;

4. Se l'anima sia l'uomo, o non piuttosto l'uomo sia un essere composto di anima e di corpo;

5. Se essa sia composta di materia e di forma;

6. Se l'anima umana sia incorruttibile;

7. Se essa sia della stessa specie dell'angelo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima sia un corpo.

I^a q. 75 a. 1, arg. 1

L'anima è l'elemento motore del corpo. Ma non si può dire che sia un movente non mosso. Sia perché pare che niente possa imprimere un movimento, se non è mosso a sua volta; poiché nessuno dà quel che non ha, come un oggetto non caldo non riscalda. Sia perché, se esistesse un motore non mosso, causerebbe un movimento sempiterno e uniforme, come prova Aristotele: e questo non si verifica nel movimento dell'animale, che proviene dall'anima. Dunque **l'anima è un motore mosso. Ma ogni motore mosso è corpo.** Dunque l'anima è un corpo.

I^a q. 75 a. 1, arg. 2

Ogni **conoscenza** avviene **mediante una somiglianza**. Ora non può darsi che un corpo somigli a una cosa incorporea. Se quindi **l'anima non fosse un corpo, non potrebbe conoscere le cose materiali.**

I^a q. 75 a. 1, arg. 3

È necessario che vi sia un contatto tra il motore e la cosa mossa. Ma **il contatto non avviene che tra i corpi.** Perciò, se **l'anima muove il corpo, anch'essa dev'essere un corpo.**

I^a q. 75 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che l'anima **"è detta semplice per rispetto al corpo, poiché essa non occupa lo spazio mediante la quantità".**

I^a q. 75 a. 1. RESPONDEO:

Per indagare sulla natura dell'anima, bisogna partire dal presupposto che **l'anima è il primo principio della vita nei viventi** che ci circondano: infatti chiamiamo *animati* gli esseri viventi, e *inanimati* quelli che sono privi di vita. La **vita** poi si manifesta specialmente nella duplice attività della **conoscenza** e del **movimento**. Gli antichi filosofi, che non riuscivano a elevarsi al di sopra dell'immaginazione, ritenevano che **il principio di tali attività fosse un corpo**; perciò affermavano che i soli corpi sono esseri reali e che fuori di essi non vi è che il niente. In base a ciò, dicevano che l'anima non è che un corpo.

Sebbene si possa mostrare la falsità di tale opinione in molte maniere, tuttavia useremo un solo argomento, che, per la sua universalità e certezza, prova come l'anima non sia un corpo. Infatti **è evidente che non ogni principio di operazioni vitali è un'anima, altrimenti anche l'occhio sarebbe un'anima, essendo principio dell'operazione visiva;** e lo stesso potremmo dire degli altri organi dell'anima. **Noi invece chiamiamo anima il primo principio della vita.** Ora, benché un corpo possa essere in un certo senso principio di vita, il cuore, p. es., è principio di vita nell'animale, tuttavia un corpo non potrà mai essere primo principio di vita. **È infatti manifesto che al corpo, in quanto corpo, non appartiene né di essere principio di vita, né di essere un vivente: altrimenti ogni corpo sarebbe vivente, o principio di vita.** Dunque, se un corpo è vivente o principio di vita, ciò dipende dal fatto che esso è tale corpo. **Ora un essere è attualmente tale in forza di un principio, che viene chiamato il suo**

atto. Perciò l'anima, la quale è il primo principio di vita, non è un corpo, ma **atto di un corpo**: come il calore, che è il principio del riscaldamento, non è un corpo, ma l'atto [o la perfezione] di un corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 1, ad 1 argumentum

Sebbene tutto ciò che si muove sia mosso da un altro, non si può tuttavia risalire all'infinito, e quindi è necessario affermare che **non ogni movente è mosso**. Infatti, se il muoversi non è altro che un uscire dalla potenza all'atto, il motore dà al mobile quel che ha, in quanto lo attua. Ora, come prova Aristotele, esiste un motore del tutto immobile, il quale non si muove né per natura né indirettamente: e un tale motore è capace di imprimere un moto uniforme. **Vi sono** invece altri **motori**, i quali, **pur non essendo soggetti al moto in forza della loro natura, vi sono soggetti indirettamente**: per questo essi non imprimono un moto sempre uniforme. **L'anima è uno di questi.**

Vi sono finalmente altri motori, che sono soggetti al moto in forza della loro natura, cioè i corpi. Ma poiché gli antichi filosofi naturalisti non credevano che all'esistenza dei corpi, ritenevano che ogni motore fosse mosso, e che l'anima stessa fosse soggetta al moto in forza della sua natura, e che fosse un corpo.

I^a q. 75 a. 1, ad 2 argumentum

Non è necessario che la somiglianza della cosa conosciuta si trovi attualmente nella natura del conoscente; perché se abbiamo un essere, il quale prima sia conoscente in potenza e poi in atto, non è necessario che la somiglianza [o immagine] dell'oggetto conosciuto si trovi in atto nella natura del conoscente, ma basta che vi si trovi in potenza; così **il colore non è attualmente ma solo potenzialmente nella pupilla**. **Non è** quindi **necessario che le somiglianze delle cose materiali si trovino attualmente nell'essenza dell'anima, ma che questa sia in potenza a [ricevere] tali somiglianze.**

Ma poiché gli antichi Naturalisti non sapevano distinguere tra atto e potenza, ritenevano che l'anima fosse un corpo, appunto perché potesse conoscere i corpi; anzi ritenevano che fosse composta dei principi [elementari] di tutti i corpi, affinché la sua conoscenza si potesse estendere a tutti quanti i corpi.

I^a q. 75 a. 1, ad 3 argumentum

Ci possono essere due specie di contatti: il **contatto quantitativo** e quello **virtuale**. Col primo un corpo non può essere toccato che da un corpo. Col secondo, un corpo può essere toccato anche da un essere incorporeo, che lo muove.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima umana non sia qualche cosa di **sussistente**.

I^a q. 75 a. 2, arg. 1

Infatti: "Ciò che è sussistente è un *hoc aliquid* [cioè un essere concreto]. Ora, non l'anima, ma il composto di anima e corpo è un *hoc aliquid*. Quindi l'anima non è sussistente."

I^a q. 75 a. 2, arg. 2

Tutto ciò che è sussistente si può dire che opera. Ora non si può affermare che l'anima operi; poiché, secondo **Aristotele**, "dire che l'anima sente o che intende, è come dire che essa tesse o che edifica". Quindi l'anima non è un essere sussistente."

I^a q. 75 a. 2, arg. 3

E se l'anima fosse qualche cosa di sussistente, dovrebbe avere una qualche sua attività senza il corpo. Non esiste invece nessuna attività senza il corpo, nemmeno l'intendere; poiché non si dà intelligenza senza fantasma, e questo non è possibile senza il corpo. Dunque l'anima umana non è qualche cosa di sussistente."

I^a q. 75 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Chiunque conosce la natura della mente, cioè come essa sia una sostanza, e di più non corporea, vede pure che coloro, i quali opinano che essa sia corporea, sbagliano nell'attribuirle quelle cose, senza le quali non possono concepire nessuna natura, cioè le sembianze dei corpi" [...non perché siano privi di conoscenza su di essa, ma perché aggiungono degli elementi senza i quali non possono pensare nessuna natura.]. Perciò non solo la natura della mente umana è immateriale, ma è ancora una sostanza, cioè qualche cosa di sussistente."

I^a q. 75 a. 2. RESPONDEO:

1) Dobbiamo necessariamente affermare che il principio dell'operazione intellettuale, cioè l'anima dell'uomo, è incorporeo e sussistente. Infatti è noto che l'uomo con la sua intelligenza può conoscere la natura di tutti i corpi. Ora, chi ha la facoltà di conoscere delle cose, non deve possedere nessuna di esse nella sua natura; perché quella che fosse insita in lui per natura, impedirebbe la conoscenza delle altre. Difatti vediamo che la lingua dell'infermo, quando è infettata di umore bilioso e amaro, non può percepire il dolce, ma tutto le sembra amaro. Se dunque il principio intellettuale avesse in se stesso la natura di qualche corpo, non potrebbe conoscere tutti i corpi. Tanto più che ogni corpo possiede una natura determinata. Per conseguenza è impossibile che il principio intellettuale sia un corpo."

2) Parimente, è impossibile che esso intenda mediante un organo corporeo, perché anche la natura di quell'organo materiale impedirebbe la conoscenza di tutti i corpi; difatti se un determinato colore oltre ad essere nella pupilla [nel momento della conoscenza] è anche nel vaso di vetro, i liquidi in esso versati appariranno [sempre] dello stesso colore."

Perciò il principio intellettuale, chiamato mente o intelletto, ha una attività sua propria, in cui non entra il corpo. Ora, niente può operare per se stesso, se non sussiste per se stesso. L'operazione infatti non compete che all'ente in atto; tanto è vero che le cose operano conforme al loro modo di esistere. Per questo non diciamo che il calore riscalda; chi riscalda

è il soggetto del calore [*calidum*]. Rimane dunque dimostrato che l'anima umana, la quale viene chiamata mente o intelletto, è un essere incorporeo e sussistente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 2, ad 1 argumentum

L'espressione *hoc aliquid* si può prendere in due sensi:

- 1) per indicare qualunque essere sussistente;
 - 2) oppure per indicare un essere sussistente, che è completo nella natura di una data specie.
- 1) Preso nel primo modo, esclude l'inerenza, propria dell'accidente e della forma materiale:
 - 2) nel secondo esclude ancora l'imperfezione, che ha la parte [rispetto al tutto].

Quindi la mano, p. es., si potrà dire *hoc aliquid* nel primo modo, non nel secondo.

Or dunque, essendo l'anima una parte della specie umana, si potrà denominare *hoc aliquid* nel primo modo, essendo dotata di una sua sussistenza, ma non nel secondo modo. In questo senso [solo] il composto di anima e di corpo si dice *hoc aliquid*.

I^a q. 75 a. 2, ad 2 argumentum

Aristotele usa quelle parole non per esprimere il suo parere, ma quello di chi diceva che l'intendere è un moto, come risulta dal contesto.

Si può anche rispondere che l'operazione propriamente appartiene a chi propriamente esiste. Talvolta però si può dire che una cosa propriamente esiste, quando, senza essere un accidente o una forma corporea, è tuttavia parte [di un tutto]. Ma si dice che una cosa è a tutto rigore e propriamente sussistente, quando, non solo non è inerente a un soggetto nel modo suddetto, ma non è neppure parte [di un tutto]. Sotto questo punto di vista, né l'occhio né la mano si possono dire propriamente sussistenti, e per conseguenza nemmeno propriamente operanti. È per questo che le operazioni delle parti vengono attribuite al tutto. Infatti diciamo che è l'uomo che vede mediante l'occhio e palpa mediante la mano, ma non come un oggetto caldo il quale riscalda mediante il calore: poiché il calore, a parlare propriamente, non riscalda in nessun modo. Si può quindi affermare che l'anima intende, come l'occhio vede; ma in senso rigoroso è meglio dire che è l'uomo a intendere, mediante l'anima.

I^a q. 75 a. 2, ad 3 argumentum

Perché l'intelletto agisca, si richiede il corpo, non come un organo necessario per esercitare una tale azione, ma solo come oggetto: infatti l'immagine fantastica sta all'intelletto, come il colore alla vista. Ma l'avere un siffatto bisogno del corpo non esclude che l'intelletto sia sussistente; altrimenti anche l'animale non sarebbe un essere sussistente, avendo bisogno delle cose esteriori sensibili per sentire.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le anime degli animali bruti siano sussistenti.

I^a q. 75 a. 3, arg. 1

Infatti: L'uomo ha comune il **genere** con gli altri animali. Ora abbiamo visto che l'anima dell'uomo è qualche cosa di sussistente. Quindi anche le anime degli altri animali sono sussistenti.

I^a q. 75 a. 3, arg. 2

I sensi stanno alle cose sensibili, come l'intelletto sta a quelle intelligibili. Ma l'intelletto intende gli intelligibili senza il corpo. Dunque anche il senso percepisce i sensibili senza il corpo. Ora, **le anime degli animali bruti sono sensitive**. Perciò sono sussistenti, a pari titolo dell'anima dell'uomo, la quale è intellettuale.

I^a q. 75 a. 3, arg. 3

L'anima degli animali bruti muove il corpo. Il corpo invece non muove, ma è mosso. Perciò l'anima dell'animale bruto ha una qualche attività senza il corpo.

I^a q. 75 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto nel libro *De Ecclesiasticis Dogmatibus*: "Crediamo che l'uomo solo abbia un'anima sussistente; mentre non sono tali le anime degli animali".

I^a q. 75 a. 3. RESPONDEO:

- Gli antichi filosofi non ammisero distinzione alcuna tra il **senso e l'intelletto**, attribuendoli ambedue a un principio materiale, come si è detto.

- **Platone** invece li distinse; ma attribuì sia l'uno che l'altro a un **principio incorporeo**, ritenendo che tanto l'intendere come il sentire appartenessero all'anima come tale. Ne veniva così che **anche le anime degli animali sarebbero state sussistenti**.

- Ma **Aristotele** sostenne che solo l'intendere, tra le operazioni dell'anima, si svolge senza un organo corporeo. Il sentire invece, e tutte le conseguenti operazioni dell'anima sensitiva, sono manifestamente accompagnate da un'alterazione del corpo; nella vista, p. es., si ha un'alterazione della pupilla per l'impressione del colore; e così nelle altre sensazioni. È perciò evidente che **l'anima sensitiva non ha un'operazione esclusivamente sua**, ma ogni attività dell'anima sensitiva appartiene al composto [di anima e corpo]. Ne segue perciò che le anime degli animali, non avendo la capacità di agire indipendentemente [dal corpo], non sono sussistenti; poiché in ogni ente vi è corrispondenza tra l'essere e l'operare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 3, ad 1 argumentum

Sebbene l'uomo abbia in comune il genere con gli altri animali, **tuttavia ne differisce nella specie; e la differenza di specie deriva dalla differenza di forma.** Poiché non tutte le differenze nella forma portano necessariamente a una diversità anche nel genere.

I^a q. 75 a. 3, ad 2 argumentum

In certo modo è vero che il senso sta alle cose sensibili come l'intelletto sta a quelle intelligibili, in quanto che ambedue sono in potenza ai rispettivi oggetti. Vi è però anche una discreta dissomiglianza, poiché **il senso riceve l'oggetto sensibile in forza di una alterazione fisica;** tanto che gli oggetti sensibili troppo forti guastano i sensi. Ciò invece non accade nell'intelletto, poiché questo, **nell'intendere le più grandi verità di ordine intellettuale, acquista maggiore capacità ad intendere le minori.** Che poi nel lavoro intellettuale il corpo provi fatica, dipende accidentalmente dal fatto che l'intelligenza abbisogna delle facoltà sensitive, che ad essa preparano i fantasmi.

I^a q. 75 a. 3, ad 3 argumentum

Sono due le facoltà di moto. La prima, che è la facoltà appetitiva, comanda il movimento. E il funzionamento di essa nell'anima sensitiva non avviene senza il corpo; che l'ira, la gioia e simili passioni, si presentano sempre con una qualche alterazione del corpo. L'altra facoltà di moto è quella che esegue il movimento. Essa rende le membra docili alla mozione dell'appetito; il suo atto non è il muovere ma l'essere mosso. E perciò evidente che il moto non è un atto incorporeo dell'anima sensitiva.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'anima non sia altro che l'uomo.

I^a q. 75 a. 4, arg. 1

Sta scritto, **Corinti, 4, 16:** "**Se anche il nostro uomo esterno si corrompe, l'interno uomo nostro si rinnova tuttavia di giorno in giorno**". Ma quello che sta internamente nell'uomo, è l'anima. **Dunque l'anima è l'uomo interiore.**

I^a q. 75 a. 4, arg. 2

L'anima umana è una sostanza. Ma non è una sostanza universale. Dunque è una sostanza particolare. Perciò è **un'ipostasi o persona, e persona umana. Quindi l'anima non è che l'uomo, poiché la persona umana è l'uomo.**

I^a q. 75 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino loda **Varrone**, il quale pensava che **"l'uomo non è né l'anima sola, né il corpo solo, ma l'insieme dell'anima e del corpo"**.

I^a q. 75 a. 4. RESPONDEO:

Possiamo intendere in due modi l'affermazione: "l'anima è l'uomo".

- **Primo**, nel senso che *l'uomo* [in generale] sia l'anima; però non questo dato uomo, Socrate, p. es., poiché egli è **composto di anima e di corpo**. E dico questo, perché alcuni ritenevano che la sola forma rientrasse nell'essenza della specie, mentre la materia sarebbe stata una parte dell'individuo, non della specie. - Ma ciò non può esser vero. Infatti **la natura della specie abbraccia tutto quello, che è contenuto nella definizione**. Ora negli esseri corporei la **definizione** non indica solo la forma, ma la **forma e la materia** insieme. La materia quindi è un componente della specie negli esseri corporei: non dico la **materia [concreta e]** quanta, che è principio di individuazione, ma la **materia in generale**. Poiché, come nel concetto di *quest'uomo particolare* è incluso che egli possiede quest'anima, queste carni e queste date ossa, così nel concetto universale di *uomo* rientra che egli ha un'anima, delle carni e delle ossa. E infatti necessario che l'essenza della specie abbracci tutto quello, che è comune a tutti gli individui contenuti nella specie.

- **Secondo**, [la frase suddetta] si può anche intendere nel senso **che quest'anima sia questo uomo**. Una tale interpretazione si potrebbe sostenere se si ammettesse che l'anima sensitiva compie le sue operazioni senza il corpo; poiché in tal caso tutte quelle operazioni, che si attribuiscono all'uomo, sarebbero esclusivamente dell'anima, perché ogni cosa s'identifica con il soggetto che svolge le operazioni della medesima. Perciò l'uomo sarà quell'essere, il quale svolge le operazioni dell'uomo. Ma noi abbiamo già dimostrato che il sentire non è un'operazione dell'anima soltanto. Essendo dunque il sentire un'operazione dell'uomo, sebbene non sia la sua operazione propria e specifica, è chiaro che **l'uomo** non è soltanto anima ma un **insieme**, che risulta composto **di anima e di corpo**.

Platone invece, poiché riteneva che il sentire fosse un'operazione della sola anima, poteva affermare che **l'uomo è "un'anima, che si serve del corpo"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 4, ad 1 argumentum

Come osserva il **Filosofo**, ogni cosa pare che s'identifichi col suo elemento principale; per questo motivo si attribuisce alla città quello che fa il suo capo. In tal senso talora viene chiamato uomo, quello che è principale in lui, e cioè: a volte, con ragione, **la parte intellettiva**, la quale viene denominata **uomo interiore**; a volte invece, secondo l'opinione di **chi è immerso nelle cose sensibili**, la parte sensitiva insieme al corpo. E questa viene chiamata **uomo esteriore**.

I^a q. 75 a. 4, ad 2 argumentum

Non ogni sostanza particolare è ipostasi o persona, ma solo quella, la quale possiede la natura completa della specie. Perciò la mano o il piede non possono dirsi ipostasi o persona. Così neppure l'anima, che è solo parte della specie umana.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'anima sia composta di **materia e di forma**.

I^a q. 75 a. 5, arg. 1

Infatti: La potenza si contraddistingue dall'atto. Ora, tutti gli esseri che sono in atto partecipano del primo atto, che è Dio; poiché essi sono buoni, sono enti e viventi, per una sua partecipazione, come insegna Dionigi. Allo stesso modo tutti gli esseri in potenza partecipano della potenza prima. Ma la potenza prima è la materia prima. Perciò, essendo l'anima umana in qualche modo in potenza, come apparisce dal fatto che l'uomo talora è solo potenzialmente conoscente, è chiaro che l'anima umana, partecipa della materia prima, come di una sua parte.

I^a q. 75 a. 5, arg. 2

Dovunque si trovino le proprietà della materia, ivi è la materia. Ora nell'anima si trovano le proprietà della materia, che sono il fare da soggetto [a una forma] e il subire trasmutazioni; infatti essa è il soggetto della scienza e della virtù, e può passare dall'ignoranza alla scienza, dal vizio alla virtù. Dunque nell'anima deve esserci la materia.

I^a q. 75 a. 5, arg. 3

Le cose prive di materia non hanno una causa del proprio essere, come afferma Aristotele. Ma l'anima ha una causa del suo essere, essendo creata da Dio. Dunque in essa deve esserci la materia.

I^a q. 75 a. 5, arg. 4

Ciò che non ha materia, ma è sola forma, è atto puro e infinito. Ma ciò spetta soltanto a Dio. Perciò nell'anima non può mancare la materia.

I^a q. 75 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino dimostra che l'anima non è fatta né di materia corporea, né di materia spirituale.

I^a q. 75 a. 5. RESPONDEO:

L'anima non ha materia. E questo lo possiamo desumere da due considerazioni:

- La prima parte dal concetto generico e universale di anima. Infatti è proprio nella natura dell'anima essere forma di un corpo. Ora, essa sarà forma, o totalmente, o per una sua parte. Se totalmente, allora è impossibile che una sua parte sia materia, se per materia intendiamo un ente, che sia solo in potenza: infatti la forma, in quanto forma, è atto; e ciò che esiste solo in potenza, non può essere parte dell'atto, essendo la potenza incompatibile con l'atto, che è il suo contrario. Se invece l'anima è forma [di un corpo] per una sua parte, chiameremo *anima* quella parte; e chiameremo *primo animato* quella materia, di cui essa è l'atto primo.

La seconda considerazione parte dal carattere specifico dell'anima umana, cioè in quanto è intellettiva. Infatti è evidente che quanto viene ricevuto in un soggetto, è ricevuto in conformità alla natura del ricevente. Così ogni oggetto è conosciuto secondo il modo, col quale la sua forma si trova nel soggetto conoscente. Ora l'anima intellettiva conosce alcuni oggetti nella loro natura universale e assoluta, p. es., la pietra in quanto è pietra, nella sua assolutezza.

Vi è dunque nell'anima intellettiva la forma della pietra nella sua assolutezza, secondo la propria ragione formale. Perciò l'anima intellettiva è una forma assoluta, non già un composto di materia e di forma. Infatti se l'anima intellettiva fosse composta di materia e di forma, le forme delle cose sarebbero ricevute in essa nella loro individualità; e così essa conoscerebbe le cose soltanto nella loro singolarità, come avviene nelle potenze sensitive, che ricevono le forme delle cose in un organo corporeo: la materia infatti è il principio di individuazione delle forme. Rimane dunque che l'anima intellettiva e ogni sostanza intellettuale, che conosca le forme nella loro assolutezza, non è composta di materia e di forma.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 5, ad 1 argumentum

L'atto primo è il principio universale di tutti gli atti, perché essendo infinito "virtualmente contiene in sé tutte le cose", come dice Dionigi. È quindi partecipato dalle cose, non dividendo se stesso in parti, ma mediante l'esercizio della sua causalità. Invece la potenza deve essere proporzionata all'atto, essendo recettiva dell'atto. Ora gli atti ricevuti, che procedono dal primo atto infinito, e sono in certo modo partecipazioni di esso, sono diversi tra loro. Non può quindi esistere una potenza capace di ricevere tutti gli atti; come invece esiste un atto unico, il quale causa tutti gli atti partecipati; altrimenti quella potenza recettiva adeguerebbe la potenza attiva del primo atto. Ma nell'anima intellettiva vi è una potenza recettiva, che è ben diversa dalla potenza recettiva della materia prima, come si rileva dalla diversità delle cose ricevute; infatti la materia prima riceve le forme individuali, mentre l'intelletto riceve le forme assolute. Perciò l'esistenza di tale potenza, nell'anima intellettiva, non prova che l'anima sia composta di materia e di forma.

I^a q. 75 a. 5, ad 2 argumentum

Fare da soggetto e subire trasmutazioni appartiene alla materia, in quanto è in potenza. Come dunque è diversa la potenza dell'intelletto da quella della materia prima, così è diversa la natura di queste loro funzioni. L'intelletto infatti è il soggetto della scienza e si trasmuta dall'ignoranza alla cognizione, in quanto è in potenza alle specie [o immagini] intelligibili.

I^a q. 75 a. 5, ad 3 argumentum

La forma causa e determina l'essere della materia; difatti l'agente, in quanto riduce la materia all'atto della forma mediante il processo di trasmutazione, ne causa l'essere. Ma se una cosa è forma sussistente, non riceve l'essere da un principio formale, e neppure ha una causa, che lo muti dalla potenza all'atto. Perciò il Filosofo, dopo le parole riportate, conclude dicendo che, negli esseri composti di materia e di forma, "non si trova altra causa, fuori di

quella, che muove dalla potenza all'atto; invece in quelli, che sono privi di materia, tutta la loro natura è un'entità semplice".

I^a q. 75 a. 5, ad 4 argumentum

Di fronte a ogni ente partecipato la realtà di cui esso è partecipazione si presenta come atto. Ora, è necessario che tutte le forme create sussistenti per se stesse partecipino l'essere; poiché anche "la vita in se stessa", o qualunque altra entità assoluta "partecipa l'essere", come scrive Dionigi. Ma l'essere partecipato è limitato alla capacità del partecipante. Quindi Dio solo, che è lo stesso suo essere, è un atto puro e infinito. Invece nelle sostanze intellettuali si ha composizione di atto e di potenza: non già di materia e di forma, ma di forma e di essere partecipato. Perciò alcuni dicono che esse risultano composte di *quo est* [cioè di esistenza], e di *quod est* [ossia di essenza]: infatti l'essere è ciò per cui [*quo*] una cosa esiste.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'anima umana sia **corruptibile**.

I^a q. 75 a. 6, arg. 1

Infatti: **gli esseri che hanno un uguale principio e un uguale processo, devono avere uguale anche la fine.** Ora, uguale è il principio della generazione sia degli uomini che dei giumenti, essendo tratti dalla terra. Così pure il processo vitale è analogo; poiché, come dice **l'Ecclesiaste, 3, 19** **"uno stesso fiato han tutti, e nulla ha l'uomo più del bruto"**. Dunque, "identica è la fine dell'uomo e dei bruti, e uguale il destino d'entrambi". Perciò, essendo corruptibile l'anima degli animali, lo sarà anche quella dell'uomo.

I^a q. 75 a. 6, arg. 2

Tutto quello che viene dal niente deve tornare al niente, poiché la fine deve corrispondere al principio. Ma sta scritto che **Sapienza, 2, 2** **"noi siamo nati dal niente"**: il che è vero non solo quanto al corpo, ma anche quanto all'anima. Quindi anche rispetto all'anima la Scrittura conclude, **Ecclesiaste 3, 19**: **"saremo poi come non fossimo mai stati"**.

I^a q. 75 a. 6, arg. 3

Non esiste nessuna cosa senza una propria attività. Ora **l'attività dell'anima, che è l'intellezione mediante il fantasma, non può verificarsi senza il corpo: infatti l'anima non intende niente senza il fantasma, e questo, d'altra parte, suppone il corpo, come insegna Aristotele.** Dunque, distrutto il corpo, l'anima non può perdurare.

I^a q. 75 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto: **Dionigi** afferma che **le anime umane hanno dalla bontà divina di essere "dotate d'intelligenza" e di possedere "una sostanziale vita inesauribile".**

I^a q. 75 a. 6. RESPONDEO:

È necessario affermare che l'anima umana, cioè il principio intellettuale, è incorruttibile. Infatti la corruzione di una cosa avviene in due modi: **direttamente [per se], e indirettamente [per accidens]. Ora, non è possibile che un essere sussistente nasca o perisca in maniera indiretta, cioè in forza della generazione o della corruzione di un altro essere.** Infatti generazione e corruzione competono a una cosa nella stessa maniera che le compete l'essere, il quale si acquista con la generazione e si perde con la corruzione.

Per conseguenza, chi direttamente possiede l'essere, non può soggiacere alla generazione e alla corruzione, altro che direttamente; al contrario, **gli esseri non sussistenti, come gli accidenti e le forme materiali, si dice che nascono e periscono in seguito alla generazione e alla corruzione del composto** [in cui si trovano]. Ora abbiamo visto che le anime dei bruti non sono direttamente sussistenti, lo è invece la sola anima umana. Perciò le loro anime periscono con la distruzione del corpo; **mentre l'anima umana non potrebbe perire, che mediante la propria diretta distruzione.**

Questo però è impossibile non solo per essa, ma per ogni essere sussistente, che sia soltanto forma. Infatti è chiaro che quanto direttamente [per se] compete a un essere, è da esso inseparabile. Ora, l'essere compete direttamente alla forma, **la quale è atto. Tanto è vero che la materia acquista l'essere in atto acquistando la forma; e la corruzione si verifica in essa appunto perché la forma viene a separarsi da essa.** Ora, è impossibile che la forma si separi da se medesima. E dunque impossibile che una forma sussistente cessi di esistere.

Anche ammettendo che l'anima fosse composta di materia e di forma, come dicono alcuni, bisognerebbe sempre ritenerla incorruttibile. Infatti non si trova corruzione che là dove si trova contrarietà; poiché i processi di generazione e corruzione provengono da elementi contrari e tendono a termini contrari; infatti i corpi celesti sono incorruttibili, perché non hanno una materia soggetta a contrarietà. Ma non vi può essere contrarietà alcuna nell'anima intellettuale. Le sue percezioni, infatti, che avvengono secondo il modo del suo essere, sono prive di contrarietà; cosicché anche le nozioni dei contrari non sono tra loro contrarie nell'intelletto, che anzi è unica la scienza dei contrari. Non è dunque possibile che l'anima intellettuale sia corruttibile.

Una riprova di questa verità si può cavare dal fatto che ogni essere desidera naturalmente di **esistere nel modo ad esso conveniente.** Ma negli esseri dotati di conoscenza il desiderio segue la cognizione. Ora, mentre i sensi conoscono l'essere soltanto nelle circostanze particolari di luogo e di tempo; l'intelletto percepisce l'essere su un piano assoluto e rispetto ad ogni tempo. **Per questo ogni essere dotato di intelletto desidera naturalmente di esistere sempre. Ora un desiderio naturale non può esser vano. Dunque ogni sostanza intellettuale è incorruttibile.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 6, ad 1 argumentum

Salomone fa quell'affermazione **a nome degli stolti**, come è detto espressamente altrove, **Sapienza, 2, 1, 21** [**1 Dicono fra loro sragionando**: «La nostra vita è breve e triste; non c'è rimedio, quando l'uomo muore, e non si conosce nessuno che liberi dagli inferi. **2** Siamo nati per caso e dopo saremo come se non fossimo stati. È un fumo il soffio delle nostre narici, il pensiero è una scintilla nel palpito del nostro cuore. **3** Una volta spentasi questa, il corpo diventerà cenere e lo spirito si dissiperà come aria leggera. **4** Il nostro nome sarà dimenticato con il tempo e nessuno si ricorderà delle nostre opere. La nostra vita passerà come le tracce di una nube, si disperderà come nebbia scacciata dai raggi del sole e disciolta dal calore. **5** La nostra esistenza è il passare di n'ombra e non c'è ritorno alla nostra morte, poiché il sigillo è posto e nessuno torna indietro. **6** Su, godiamoci i beni presenti, facciamo uso delle creature con ardore giovanile! **7** Inebriamoci di vino squisito e di profumi, non lasciamoci sfuggire il fiore della primavera, **8** coroniamoci di boccioli di rose prima che avvizziscano; **9** nessuno di noi manchi alla nostra intemperanza. Lasciamo dovunque i segni della nostra gioia perché questo ci spetta, questa è la nostra parte. **10** Spadroneggiamo sul giusto povero, non risparmiamo le vedove, nessun riguardo per la canizie ricca d'anni del vecchio. **11** La nostra forza sia regola della giustizia, perché la debolezza risulta inutile. **12** Tendiamo insidie al giusto, perché ci è di imbarazzo ed è contrario alle nostre azioni; ci rimprovera le trasgressioni della legge e ci rinfaccia le mancanze contro l'educazione da noi ricevuta. **13** Proclama di possedere la conoscenza di Dio e si dichiara figlio del Signore. **14** È diventato per noi una condanna dei nostri sentimenti; ci è insopportabile solo al vederlo, **15** perché la sua vita è diversa da quella degli altri, e del tutto diverse sono le sue strade. **16** Moneta falsa siamo da lui considerati, schiva le nostre abitudini come immondezze. Proclama beata la fine dei giusti e si vanta di aver Dio per padre. **17** Vediamo se le sue parole sono vere; proviamo ciò che gli accadrà alla fine. **18** Se il giusto è figlio di Dio, egli l'assisterà, e lo libererà dalle mani dei suoi avversari. **19** Mettiamolo alla prova con insulti e tormenti, per conoscere la mitezza del suo carattere e saggiare la sua rassegnazione. **20** Condanniamolo a una morte infame, perché secondo le sue parole il soccorso gli verrà». **21** La pensano così, ma si sbagliano; la loro malizia li ha accecati. (pag. 106 e 132:

<http://www.studimusicaecultura.it/la-vera-storia-dei-dogmi-cattolici.html>]

Dire che l'uomo e gli altri animali hanno un uguale principio, nella loro generazione, è vero quanto al corpo; infatti tutti gli animali sono ugualmente tratti dalla terra. Ma non è vero quanto all'anima; poiché l'anima dei bruti è prodotta da una potenza corporea, l'anima umana invece viene da Dio. Per questo nella Scrittura è detto riguardo agli altri animali, **Genesi, 1, 24**: "Produca la terra animali viventi"; mentre per l'uomo si dice che Dio "gli ispirò in faccia lo spirito della vita". Perciò altrove conclude, **Ecclesiaste, 12, 7**: "Torni la polvere alla terra, donde venne, e lo spirito torni a Dio, che lo donò". - Parimente, il processo vitale è simile quanto al corpo, al quale si riferiscono quei testi, **Ecclesiaste, 3, 19**: "Uno stesso fiato hanno tutti", **Sapienza, 2,2** "è fumo il soffio delle nostre narici", ecc. Però il processo non è uguale per riguardo all'anima: poiché l'uomo ha l'intelligenza, non così gli animali. E quindi falsa l'affermazione: "Nulla ha l'uomo più del bruto". Se dunque è simile la fine quanto al corpo, non lo è quanto all'anima.

I^a q. 75 a. 6, ad 2 argumentum

Come si dice che una cosa può essere creata, non per la potenza passiva, ma per la sola **potenza attiva del Creatore**, il quale può produrre una cosa dal niente; così, quando si dice che una cosa può essere annichilata, non si vuole includere nella creatura una potenza al non essere, ma **attribuire al Creatore la potenza a non comunicare più l'essere**. Ora, una cosa si dice corruttibile, per il fatto che ha in se stessa la potenza a non esistere.

I^a q. 75 a. 6, ad 3 argumentum

L'intellezione accompagnata dal fantasma è operazione propria dell'anima, in quanto unita al corpo. Se ne è separata, avrà un altro modo di intendere, simile a quello delle altre sostanze che sono separate dal corpo, come vedremo meglio in seguito.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'anima e l'angelo siano di una medesima specie.

I^a q. 75 a. 7, arg. 1

Infatti: **Ogni essere è indirizzato al suo fine**, mediante la natura della sua specie, da cui trae la tendenza al fine. Ma è identico il fine dell'anima e dell'angelo, cioè la **felicità eterna**. Dunque essi sono di una medesima specie.

I^a q. 75 a. 7, arg. 2

L'ultima differenza specifica è la più nobile, poiché completa l'essenza della specie. Ora niente è più nobile che avere **l'intelligenza, sia per l'angelo che per l'anima**. Dunque l'anima e l'angelo hanno in comune l'ultima differenza specifica. Sono quindi di una medesima specie.

I^a q. 75 a. 7, arg. 3

L'anima non differisce dall'angelo che per il fatto di essere unita a un corpo. Ma il corpo, essendo fuori dell'essenza dell'anima, non può appartenere alla specie dell'anima. Perciò l'anima e l'angelo rientrano nella stessa specie.

I^a q. 75 a. 7. SED CONTRA:

Gli esseri, che hanno attività naturali diverse, differiscono nella specie. Ma nell'anima e nell'angelo vi sono attività naturali diverse; poiché **Dionigi insegna che "le menti angeliche hanno intelletti semplici e beati, che non raccolgono la conoscenza divina dal mondo visibile"**; per l'anima invece afferma il contrario. **Pertanto l'anima e l'angelo non sono della stessa specie.**

I^a q. 75 a. 6. RESPONDEO:

Origene riteneva che le anime umane e gli angeli fossero della medesima specie. E questo perché supposeva che la **diversità di grado** esistente tra queste sostanze fosse **accidentale**, essendo derivata dal loro **libero arbitrio**, come già si disse [q.47, a.2].

Tale ipotesi è insostenibile, perché **nelle sostanze incorporee** non si dà diversità numerica senza una diversità specifica e senza una disuguaglianza di natura. Effettivamente, **non essendo esse composte di materia e di forma ma forme sussistenti, è evidente che dovrà esserci tra loro una diversità di specie**. Non si può infatti ammettere una forma separata, che non sia unica nella sua specie: **se, p. es., esistesse una bianchezza separata, non potrebbe essere che una sola, poiché una bianchezza concreta non differisce da un'altra che per il fatto di appartenere a questo o a quel soggetto**. Ma la diversità di specie è sempre accompagnata da una diversità di natura, come nelle specie dei colori l'uno è più perfetto dell'altro, e così in altri campi. Tutto questo avviene perché le differenze, che suddividono il genere [in tante specie], sono contrarie tra loro; e i contrari si contrappongono l'uno all'altro come perfetto e imperfetto, poiché "principio della contrarietà, sono la privazione e il possesso" [di una data perfezione], come dice Aristotele.

Si avrebbe la stessa conseguenza, se tali sostanze fossero composte di materia e di forma. Infatti, se la materia di una cosa si distingue dalla materia di un'altra, è necessario che la forma sia il principio distintivo della materia, cioè che le varie materie siano diverse in rapporto alle diverse forme; e così ci sarà ancora diversità di specie e disuguaglianza naturale [tra quelle sostanze]. Oppure la materia sarà direttamente il principio distintivo delle forme; ma in tal caso non si potrà parlare di diverse materie, se non in rapporto alla quantità. Ora, questa nelle sostanze spirituali, come l'angelo e l'anima, non esiste. Quindi non può essere che l'angelo e l'anima siano di un'unica specie.

- Mostriamo in seguito come si possano dare più anime della medesima specie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 75 a. 7, ad 1 argumentum

La difficoltà parte dal fine prossimo e naturale; mentre la felicità eterna è il fine ultimo e soprannaturale.

I^a q. 75 a. 7, ad 2 argumentum

L'ultima differenza specifica è la più nobile, in quanto che è sommamente determinata, al modo stesso, che l'atto è più nobile della potenza. Così **avere la facoltà intellettuale** di suo non è la differenza più nobile, perché **è qualche cosa di indeterminato e di comune ai molti gradi degli esseri intellettivi**, come la sensibilità rispetto ai suoi molteplici gradi. Per conseguenza, come non tutti gli esseri sensibili appartengono a un'unica specie, così nemmeno gli esseri intelligenti.

I^a q. 75 a. 7, ad 3 argumentum

Il corpo non fa parte dell'essenza dell'anima, ma l'anima deve alla natura della sua essenza di essere unibile al corpo. Parlando quindi in senso proprio, **non l'anima ma il composto fa parte della specie**. Il fatto stesso, che l'anima ha in qualche maniera bisogno del corpo per la

sua operazione, mostra come essa si trovi in un grado inferiore d'intellettualità rispetto all'angelo, il quale non è unito a un corpo.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >
L'uomo > L'unione dell'anima col corpo

Prima parte

Questione 76 - Proemio

Passiamo ora a studiare l'unione tra l'anima e il corpo.

Sulla questione si pongono otto quesiti:

1. Se il principio intellettuale si unisca al corpo come forma;
2. Se esso si moltiplichi di numero in proporzione della molteplicità dei corpi; oppure se sia unico l'intelletto di tutti gli uomini;
3. Se vi siano altre anime nel corpo di cui è forma il principio intellettuale;
4. Se vi siano altre forme, sostanziali;
5. Quale debba essere il corpo, la cui forma è un principio intellettuale;
6. Se questa si unisca a un tale corpo mediante un altro corpo;
7. Oppure se si unisca mediante qualche accidente;
8. Se l'anima sia tutta intera in ciascuna parte del corpo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **principio intellettuale** non si unisca al **corpo come forma**.

I^a q. 76 a. 1, arg. 1

Dice il **Filosofo** che l'intelletto è "separato" e che non è atto di nessun corpo. **Perciò non si unisce al corpo come forma.**

I^a q. 76 a. 1, arg. 2

Ogni forma acquista una determinazione a seconda della materia, di cui è forma; altrimenti non si richiederebbe la proporzione tra la materia e la forma. Se quindi l'intelletto si unisse al corpo come forma, ne verrebbe che esso avrebbe una natura determinata, poiché ogni corpo ha una natura determinata. Così non avrebbe la possibilità di conoscere tutte le cose, come abbiamo dimostrato sopra: il che sarebbe contro la natura stessa dell'intelletto. Dunque l'anima intellettiva non si unisce al corpo come forma.

I^a q. 76 a. 1, arg. 3

Qualunque potenza ricettiva, che sia atto [o perfezione] di un corpo, riceve la forma materialmente e individualmente, poiché la recezione avviene secondo la natura del ricevente. Ora, la forma della cosa intesa non è ricevuta nell'intelletto materialmente e individualmente, ma in modo immateriale e universale: altrimenti l'intelletto non avrebbe la possibilità di conoscere gli oggetti immateriali e universali, ma solo quelli singolari, come il senso. Perciò l'intelletto non si unisce al corpo come forma.

I^a q. 76 a. 1, arg. 4

Appartengono al medesimo soggetto la potenza e l'operazione; poiché è identico il soggetto che ha la facoltà di agire e quello che poi agisce. Ma l'operazione intellettiva non appartiene ad alcun corpo, come si è già visto. Per conseguenza neppure la potenza intellettiva può appartenere a un corpo. Ora, la facoltà o potenza non può essere più astratta o più semplice della sostanza da cui promana. Dunque neppure la sostanza intellettiva può essere forma di un corpo.

I^a q. 76 a. 1, arg. 5

Ciò che per se stesso ha l'esistenza non si unisce al corpo come forma; poiché la forma è quell'elemento per il quale una cosa esiste; e proprio per tale ragione l'esistenza di una forma non appartiene direttamente alla sola forma. Il principio intellettivo invece ha direttamente per se stesso l'esistenza ed è sussistente, come si è detto sopra. Dunque non si unisce al corpo come forma.

I^a q. 76 a. 1, arg. 6

Ciò che è essenzialmente unito a una cosa non se ne può mai separare. Ora, la forma essenzialmente richiede di stare unita alla materia: infatti essa attua la materia, non mediante un accidente, ma in forza della sua essenza; altrimenti dall'unione della materia con la forma non risulterebbe una unità sostanziale, ma accidentale. La forma perciò non può esistere senza la rispettiva materia. Ora, essendo il principio intellettivo incorruttibile, come si è provato, rimane separato dal corpo, quando il corpo si corrompe. Dunque il principio intellettivo non si unisce al corpo come forma.

I^a q. 76 a. 1. SED CONTRA:

Come insegna il **Filosofo**, la differenza [specifica] deriva dalla forma delle cose. Ora, la differenza costitutiva di uomo è **ragionevole**; e ciò si afferma dell'uomo a causa del principio intellettuale. Quindi il **principio intellettuale è la forma dell'uomo**.

I^a q. 76 a. 1. RESPONDEO:

È necessario affermare che l'intelletto, cioè il principio dell'operazione intellettuale, è forma del corpo umano. Infatti **il principio, in forza del quale un essere immediatamente opera, è la forma del soggetto** cui viene attribuita l'operazione. La sanità, p. es., è il principio in forza del quale immediatamente viene sanato un corpo, e **la conoscenza è il principio in forza del quale immediatamente l'anima conosce**; perciò sanità e scienza sono rispettivamente forme del corpo e dell'anima. La ragione di ciò sta nel fatto che nessun essere agisce, se non **in quanto è in atto: perciò agisce in forza di quell'attualità che possiede**. Ora è evidente che l'anima è il principio immediato in forza del quale il corpo vive. E siccome la vita si manifesta con varie operazioni nei diversi gradi dei viventi, **l'anima è il principio primo e immediato, in forza del quale compiamo tutte le operazioni vitali**: infatti l'anima è il principio primo e immediato, in forza del quale ci nutriamo, sentiamo e ci muoviamo nello spazio, e in forza del quale abbiamo l'intellezione. Questo dunque, che è il principio primo della nostra intellezione, e che chiamiamo intelletto, oppure anima intellettuale, è forma del corpo. - È questa la dimostrazione di Aristotele.

Se qualcuno poi volesse affermare che l'anima intellettuale non è forma del corpo, dovrebbe trovare il modo di spiegare come mai l'intellezione sia operazione di quest'uomo [particolare]: **poiché ciascuno sperimenta di essere personalmente lui a intendere**. Ora, come spiega il Filosofo, tre sono i modi di attribuire una data operazione a un soggetto. Si dice infatti che uno muove e agisce, o con tutto se stesso, come il medico che [in quanto tale] apporta la guarigione; oppure in forza di una sua parte, come l'uomo il quale vede mediante l'occhio; ovvero in modo [del tutto] accidentale, come si dice che il bianco edifica quando capita che il costruttore sia di carnagione bianca. Quando dunque diciamo che Socrate, oppure Platone, intende, è chiaro che non si vuol fare tale attribuzione in modo accidentale: poiché l'attribuzione gli è fatta in quanto è un uomo, e uomo è predicato essenziale di un uomo. **Bisognerà allora dire così: o Socrate intende con tutto se stesso, come voleva Platone, il quale insegnava che l'uomo non è che l'anima intellettuale; oppure bisognerà dire che l'intelletto è una parte di Socrate.**

La prima ipotesi non regge, come si è visto, per il fatto che l'identico uomo percepisce non solo di intendere, ma anche di sentire: e non si può sentire senza un corpo; dunque è necessario che il corpo sia una parte dell'uomo. Bisognerà ammettere perciò che **l'intelletto, col quale Socrate intende, è una parte di Socrate**; nel senso che esso è **unito** in qualche modo **al corpo** di Socrate.

Secondo il Commentatore, questa unione avverrebbe per mezzo della specie intelligibile, che risiederebbe in due soggetti distinti: l'intelletto possibile e i fantasmi, che risiedono negli organi del corpo. Così, tramite la specie intelligibile, l'intelletto possibile avrebbe un prolungamento nel corpo di questo o di quell'altro uomo. - Ma questo prolungamento o congiunzione non basta a spiegare come mai l'azione dell'intelletto sia proprio l'azione di Socrate. Ciò si rileva dall'analogia con i sensi, dai quali Aristotele prende le mosse per studiare il campo dell'intelligenza. Infatti, come egli dice, le immagini fantastiche stanno

all'intelletto come i colori alla vista. Quindi i fantasmi vengono a trovarsi di fronte all'intelletto, come le immagini dei colori di fronte alla vista. Ora, è evidente che l'azione dell'organo visivo non si attribuisce alla parete, per il fatto che nell'organo visivo c'è l'immagine dei colori che si trovano sulla parete: non diremo che la parete vede, ma piuttosto che è veduta. Per il fatto, dunque, che i fantasmi vengono a trovarsi nell'intelletto possibile, non ne segue che Socrate, nel quale essi si trovano, ne abbia l'intellezione, ma piuttosto che egli stesso e i suoi fantasmi sono oggetto d'intellezione.

Vollero dire alcuni che l'intelletto si unirebbe al corpo come un suo motore; e così dalla loro unione si formerebbe un essere unico, tanto da potersi attribuire al tutto l'operazione dell'intelletto, - Tale supposizione è inconsistente per molte ragioni. Primo, perché l'intelletto non muove il corpo che mediante la facoltà appetitiva, il cui impulso presuppone l'operazione dell'intelletto. Socrate perciò intende non perché mosso dall'intelletto; è vero piuttosto il contrario: è mosso cioè dall'intelletto appunto perché intende. - Secondo, perché Socrate è un individuo appartenente a una natura, la cui essenza, composta di materia e di forma, è unica; perciò, se l'intelletto non è la sua forma, ne viene che esso è fuori dell'essenza, e così l'intelletto starà a Socrate, preso nella sua totalità, come un motore all'oggetto mosso. Ora l'intendere è un'azione [immanente] che rimane nell'agente stesso, e non è transitiva come il riscaldamento. Non si può dunque attribuire a Socrate l'intellezione per il fatto che egli è mosso dall'intelletto. - Terzo, perché l'azione del soggetto motore mai si attribuisce all'oggetto mosso, a meno che non sia uno strumento, come la sega alla quale si attribuisce l'azione del falegname. E allora, se l'intellezione si attribuisse a Socrate, perché operazione di chi lo muove, essa verrebbe attribuita a Socrate come a uno strumento. Tutto questo va contro il Filosofo, il quale non ammette che l'azione intellettiva si svolga mediante un organo o strumento corporeo. - Quarto, perché, sebbene l'azione di una parte si attribuisca al tutto, come l'azione dell'occhio all'uomo, tuttavia mai si attribuisce a un'altra parte, se non nel parlare figurato: nessuno infatti dice che la mano vede, perché vede l'occhio. Perciò, se dall'unione dell'intelletto con Socrate risulta un essere unico nel modo indicato, non si potrà mai attribuire a Socrate l'operazione intellettiva. Se invece Socrate fosse un tutto derivante dall'unione dell'intelletto con il complesso degli elementi appartenenti a Socrate, e nondimeno si asserisse che l'intelletto è unito soltanto come motore a tutto ciò che appartiene a Socrate, ne seguirebbe che Socrate non avrebbe una vera unità, e quindi neppure sarebbe un ente [*simpliciter*] in senso stretto; infatti identica è la ragione, per la quale una cosa è ente ed è una.

Non resta dunque che ammettere, con Aristotele, che la sua ragione, per cui questo dato uomo intende, è che il principio intellettivo è la sua forma. Così dalla stessa operazione dell'intelletto si ricava la conclusione, che il principio intellettivo si unisce al corpo come forma.

Lo stesso si può dimostrare partendo dalla **natura della specie umana**. Infatti la natura di ogni essere si rivela nelle sue **operazioni**. Ora, l'operazione dell'uomo in quanto uomo è **l'intellezione**; per essa infatti egli trascende tutti gli animali. Perciò **Aristotele** colloca **l'ultima felicità in questa operazione**, come in quella che è propria dell'uomo. Sarà dunque necessario che l'uomo derivi la sua specie dal principio di tale operazione. Ora, ogni essere deriva la specie dalla sua forma. Per conseguenza il principio intellettivo dovrà essere la **forma propria dell'uomo**.

Bisogna però notare che quanto più una forma è nobile, tanto più domina la materia corporea, tanto meno è immersa in essa, e maggiormente la sorpassa con la sua operazione e potenza. Vediamo infatti che la forma del corpo misto ha un'operazione, che non è causata dalle qualità degli elementi componenti. Anzi, quanto più si procede nella nobiltà delle forme, tanto maggiormente si trova che la virtù della forma oltrepassa la materia elementare: l'anima vegetativa, p. es., sorpassa la forma del metallo, e l'anima sensitiva supera quella vegetativa. Ma l'anima umana è la suprema per nobiltà tra tutte queste forme. Perciò essa, con la sua potenza, è tanto superiore alla materia corporea, da possedere una operazione e una facoltà, nelle quali non entra affatto la materia del corpo. Questa potenza è chiamata intelletto.

Si osservi però che chi ammette l'anima essere composta di materia e di forma, non potrebbe in nessun modo affermare che l'anima è forma del corpo. Infatti, se la forma è un ente attuale e la materia invece è un ente soltanto in potenza, in nessun modo un composto di materia e forma può essere, nella sua totalità, forma di un'altra cosa. Se poi si dicesse che è forma secondo una sua parte, allora chiameremo anima ciò che è forma, e chiameremo primo animato tutto il soggetto, di cui è forma, come si è detto più sopra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 1, ad 1 argumentum

Come dice Aristotele, l'ultima delle forme naturali, alla quale termina l'indagine del filosofo naturalista, cioè l'anima umana, è certamente separata, tuttavia essa si trova nella materia; e lo prova dal fatto che "l'uomo genera l'uomo dalla materia, come fa il sole". **È separata per la facoltà intellettuale, la quale non appartiene a un organo del corpo,** come la vista che è un atto o perfezione dell'occhio: infatti l'intellezione è un'attività, che non può essere svolta, come la visione, da un organo materiale. L'anima umana invece si trova nella materia, in quanto essa, cui appartiene detta facoltà, è forma del corpo e termine ultimo della generazione umana. Ora, il Filosofo afferma che l'intelletto è "separato", appunto perché esso non è la facoltà di un organo corporeo.

I^a q. 76 a. 1, ad 2 e 3 argumentum

Con questo si risponde anche alla seconda e alla terza difficoltà. Infatti basta ammettere che la facoltà intellettuale non è atto o perfezione di un corpo, per spiegare come l'uomo possa avere l'intellezione di tutte le cose, e come l'intelletto possa conoscere oggetti immateriali e universali.

I^a q. 76 a. 1, ad 4 argumentum

L'anima umana, a motivo della sua perfezione, non è una forma del tutto immersa e coartata dalla materia del corpo. Niente quindi impedisce che essa abbia una facoltà, che non sia atto o perfezione del corpo, sebbene l'anima per la sua essenza sia forma del corpo.

I^a q. 76 a. 1, ad 5 argumentum

L'anima comunica alla materia del corpo, che insieme con essa forma una sola entità, l'essere della propria sussistenza, di maniera che l'essere del composto non è che l'essere

dell'anima. Ciò non accade nelle altre forme, che non sono sussistenti. Per tale ragione l'anima umana rimane nel suo essere, anche quando il corpo perisce: non così le altre forme.

I^a q. 76 a. 1, ad 6 argumentum

L'anima è fatta naturalmente per stare unita al corpo, come un corpo leggero è fatto per stare in alto. E come quest'ultimo resta sempre leggero anche quando è tolto dal suo luogo appropriato, e mantiene l'attitudine e l'inclinazione verso il suo luogo naturale, così l'anima umana rimane nel suo essere, quando è separata dal corpo, mantenendo l'attitudine e l'inclinazione naturale a riunirsi col corpo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il principio intellettuale non si moltiplichi secondo la molteplicità dei corpi, ma che invece ci sia un unico intelletto per tutti gli uomini.

I^a q. 76 a. 2, arg. 1

Infatti: Nessuna sostanza immateriale presenta una molteplicità di individui di un'unica specie. Ma l'anima umana è una sostanza immateriale, non essendo composta di materia e di forma, come si è visto. Quindi non vi sono più anime nella stessa specie. Ora, tutti gli uomini appartengono ad un'unica specie. Dunque ci sarà un intelletto unico per tutti gli uomini.

I^a q. 76 a. 2, arg. 2

Tolta la causa, si toglie anche l'effetto. Se dunque le anime umane si moltiplicassero secondo la molteplicità dei corpi, avremmo come conseguenza che, tolti i corpi, verrebbe eliminata anche la pluralità delle anime, e di esse non resterebbe che qualche cosa di unico. Ma questa è un'eresia; poiché scomparirebbe la differenza dei premi e delle pene.

I^a q. 76 a. 2, arg. 3

Se il mio intelletto è diverso dal tuo, esso è un'entità individuale, e così il tuo; poiché sono entità particolari quelle che differiscono di numero avendo però comune la specie. Ora tutto quello, che viene ricevuto in un essere, si trova in lui secondo il modo del ricevente. Quindi le immagini intenzionali delle cose sarebbero ricevute nel mio intelletto e nel tuo con i caratteri individuali: contro la natura dell'intelletto, il quale è fatto per conoscere gli universali.

I^a q. 76 a. 2, arg. 4

L'oggetto conosciuto deve trovarsi nell'intelletto che lo conosce. Se dunque il mio intelletto è diverso dal tuo, bisogna che l'oggetto, inteso da me, sia diverso da quello che è inteso da te. Per conseguenza l'oggetto sarà molteplice in base agli individui, inoltre esso sarà un intelligibile soltanto potenziale, che bisognerà poi astrarre come universale dalle due intellezioni; poiché da oggetti diversi si può sempre astrarre un intelligibile comune e universale. Questo però è incompatibile con la natura dell'intelletto; perché in tal caso non si

vede come si potrebbe distinguere l'intelletto dalla immaginativa. Dunque non resta che ammettere un solo intelletto per tutti gli uomini.

I^a q. 76 a. 2, arg. 5

Quando il discepolo riceve la scienza dal maestro, non si può dire che la scienza del maestro generi la scienza nel discepolo, perché così anche la scienza sarebbe una forma attiva, come il calore; ciò che evidentemente è falso. È chiaro dunque che l'identica scienza del maestro si comunica al discepolo. Ma ciò non può avvenire, se non si ammette che è unico l'intelletto di ambedue. Perciò deve essere unico l'intelletto del discepolo e del maestro; e quindi di tutti gli uomini.

I^a q. 76 a. 2, arg. 6

S. Agostino scrive: "Se dicessi che le anime umane sono soltanto molte, riderei di me stesso". Ma l'unità dell'anima risulta specialmente dall'intelletto. Perciò è unico l'intelletto di tutti gli uomini.

I^a q. 76 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che le cause particolari stanno agli esseri particolari, come quelle universali a quelli universali. Ora, come è impossibile che l'anima di una data specie appartenga ad animali di specie diverse, così è impossibile che un'anima intellettuale numericamente unica, appartenga ad esseri numericamente diversi.

I^a q. 76 a. 2. RESPONDEO:

Non è assolutamente possibile che ci sia un intelletto solo per tutti gli uomini. E questo è evidente se, come pensava Platone, l'uomo non fosse che l'intelletto stesso.

1) Infatti **nel caso che Socrate e Platone non avessero che un intelletto unico, Socrate e Platone non sarebbero che un uomo solo;** e non si distinguerebbero tra loro che per qualche cosa di estraneo alla loro essenza. In tal caso la distinzione tra Socrate e Platone sarebbe come quella esistente tra l'uomo vestito con la tunica e [il medesimo] vestito con la cappa; cosa questa del tutto assurda.

2) Parimente è impossibile l'ipotesi, se si ritiene, con **Aristotele**, che l'intelletto è **parte o potenza** di un'anima, la quale è forma dell'uomo. Infatti **non è possibile che più cose numericamente diverse abbiano un'unica forma,** come non è possibile che abbiano un essere unico: poiché la forma è il principio dell'essere.

3) Questa impossibilità è ugualmente evidente, qualunque sia il modo proposto [per spiegare] l'unione dell'intelletto con questo o con quell'altro uomo. E chiaro infatti che, se abbiamo una causa agente principale e due strumenti, si potrà dire che sia sostanzialmente uno l'agente, ma saranno più d'una le azioni: se un uomo, p. es., tocca diversi oggetti con due mani, sarà unico colui che tocca, ma duplice il tocco. Viceversa, se lo strumento è unico, ma gli agenti principali sono diversi, si dirà che gli agenti sono molteplici, e che unica è l'azione: se, p. es., molti rimorchiavano una nave con la fune, avremo molti rimorchiatori, ma unico sarà il rimorchio. Se poi l'agente principale è uno solo e unico è lo strumento, si dirà

che unico è l'agente e unica l'azione: quando il fabbro, p. es., percuote con un martello, abbiamo un unico percussore e una percussione unica.

- Ora, è evidente che l'intelletto in qualsivoglia modo si unisca o si aggregi a questo o a quell'altro uomo, conserva un primato su tutte le facoltà dell'uomo: infatti le potenze sensitive sono sottoposte all'intelletto e lo servono. Supponendo dunque che siano molteplici gli intelletti e unico il senso di due uomini, nel caso, mettiamo, che avessero un solo occhio in comune, avremmo più vedenti, ma un'unica visione.

- Se invece fosse unico l'intelletto, per quanto possano essere diverse tutte le altre facoltà di cui l'intelletto si serve come di strumenti, in nessuna maniera si potrà evitare che Socrate e Platone siano un unico essere intelligente.

- E se aggiungiamo che l'intendere, che è un'operazione dell'intelletto, non avviene per mezzo di un organo distinto dall'intelletto, ne seguirà pure che unico è l'agente e unica l'azione; cioè che tutti gli uomini saranno un unico essere intelligente, e unica sarà la loro intellesione; voglio dire rispetto al medesimo oggetto intelligibile.

La mia intellesione e la tua potrebbero essere distinte in forza della diversità dei fantasmi [immagini], essendo diversa dalla tua la mia immagine fantastica della pietra, se tale immagine fosse forma dell'intelletto possibile nella diversità, che ha in me ed in te: infatti uno stesso agente può produrre azioni diverse mediante forme diverse; come l'occhio il quale esercita visioni diverse mediante le diverse forme delle cose. **Ora, non il fantasma costituisce la forma** [intenzionale] **dell'intelletto possibile, ma la specie intelligibile**, astratta dai fantasmi [immagini]. Ma un solo intelletto non può astrarre che una sola idea da molti fantasmi della medesima specie. E lo riscontriamo dal fatto che uno stesso uomo, nel quale possono trovarsi varie immagini fantastiche della pietra, non può astrarre che un'idea unica della pietra, mediante la quale idea intende, con una sola operazione, la natura della pietra, nonostante la pluralità dei fantasmi. **Se dunque ci fosse un solo intelletto per tutti gli uomini, la diversità dei fantasmi esistenti in questo e in quell'altro, non potrebbe causare la diversa intellesione di questo e di quell'altro uomo, come s'illude il Commentatore [Averroè].**

- Si deve perciò concludere che è assolutamente impossibile e insostenibile che vi sia un intelletto solo per tutti gli uomini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 2, ad 1 argumentum

Benché l'anima intellettiva, come pure l'angelo, non derivi dalla materia, tuttavia è forma di una data materia; ciò che non può dirsi dell'angelo. Perciò si possono avere molte anime di una stessa specie, mediante la divisione della materia; mentre non ci possono essere assolutamente più angeli di un'unica specie.

I^a q. 76 a. 2, ad 2 argumentum

Ogni ente possiede l'unità come possiede l'essere: di conseguenza, identico sarà il criterio per giudicare la molteplicità di una cosa e quella del suo essere. Ora è dimostrato che l'anima

intellettiva, in forza del suo essere, è unita al corpo come forma; e tuttavia, quando perisce il corpo, essa perdura nel suo essere. Per lo stesso motivo la pluralità delle anime avviene secondo la molteplicità dei corpi; e tuttavia, distrutti i corpi, le anime rimangono molteplici nel loro essere.

I^a q. 76 a. 2, ad 3 argumentum

L'individualità di colui che intende, o dell'idea mediante la quale intende, non esclude l'intellezione degli universali; altrimenti le intelligenze separate [cioè gli angeli], essendo sostanze sussistenti e perciò particolari, non potrebbero intendere gli universali. È invece la materialità di colui che conosce, o dell'immagine con la quale conosce, a impedire la conoscenza dell'universale. Infatti ogni azione avviene secondo la natura della forma che serve all'operazione; il riscaldamento, p. es., avviene secondo la natura del calore; la cognizione quindi avviene conforme alla natura dell'immagine che serve alla conoscenza. Ora è evidente che un'essenza universale si distingue e si moltiplica in forza dei principii individuanti, che si riportano alla materia. Se dunque la forma che serve alla cognizione non è astratta dalle condizioni della materia ed è materiale, rappresenterà la natura della specie o del genere in quanto distinta e moltiplicata dai principii individuanti; in tal caso non si potrà conoscere la natura della cosa nella sua universalità. Invece, se l'immagine [intenzionale] è astratta dalle condizioni della materia individuale, rappresenterà la natura della cosa senza gli aspetti che la distinguono e che la rendono molteplice: si conoscerà così l'universale. Quanto a ciò, poco importa che esistano uno o più intelletti; poiché, dato pure che fosse uno solo, bisognerebbe che esso fosse un intelletto determinato e che determinata fosse anche la specie intelligibile di cui si serve.

I^a q. 76 a. 2, ad 4 argumentum

Tanto se l'intelletto è uno solo, come se sono molti, è sempre unico l'oggetto. Infatti l'oggetto inteso non si trova nell'intelletto come è in se stesso, ma mediante una sua immagine. "Nell'anima infatti", dice Aristotele, "non vi è la pietra, ma l'immagine della pietra". E tuttavia l'oggetto inteso è la pietra, non già l'idea della pietra, prescindendo dalla riflessione, che l'intelletto può fare su se stesso: altrimenti le scienze non raggiungerebbero la realtà, ma le specie intelligibili. Ora può capitare che una medesima cosa ingeneri la propria somiglianza in molti mediante forme molteplici. E siccome la conoscenza avviene mediante la somiglianza del conoscente con l'oggetto conosciuto, ne segue che il medesimo oggetto può essere percepito da conoscenti diversi, come appare chiaramente nei sensi: molti infatti possono vedere lo stesso colore mediante una pluralità di immagini. Allo stesso modo più intelletti possono intendere un unico oggetto. La sola differenza tra il senso e l'intelletto, secondo Aristotele, è questa, che la cosa viene percepita dal senso nella sua concretezza, cioè nella condizione in cui si trova fuori dell'anima; invece la natura della cosa, che viene percepita dall'intelletto, è certamente fuori dell'anima, ma fuori dell'anima essa non ha quel modo di essere che acquista nell'intellezione. Infatti l'intellezione mira all'essenza universale prescindendo dagli elementi individuanti; ma fuori dell'anima la cosa non ha questo modo di essere. - Secondo Platone invece la cosa intesa si trova fuori dell'anima, nella condizione in cui si trova quando è oggetto d'intellezione: infatti egli riteneva che esistessero le essenze delle cose separate dalla materia.

I^a q. 76 a. 2, ad 5 argumentum

La scienza nel discepolo non è quella del maestro. Vedremo in seguito come essa venga causata.

I^a q. 76 a. 2, ad 6 argumentum

S. Agostino vuol dire che le anime non sono tanto molteplici, così da non partecipare anche di una sola essenza specifica.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nell'uomo, oltre l'anima intellettuale, vi siano altre anime, essenzialmente diverse, e cioè l'anima sensitiva e quella vegetativa.

I^a q. 76 a. 3, arg. 1

Infatti: Corruttibilità e incorruttibilità non sono di una medesima essenza. Ora l'anima intellettuale è incorruttibile, mentre le altre anime, cioè la sensitiva e la vegetativa, sono corruttibili, come si è visto sopra. Dunque nell'uomo non può esserci un'unica essenza che sia intellettuale, sensitiva e vegetativa.

I^a q. 76 a. 3, arg. 2

Se uno rispondesse che anche l'anima sensitiva nell'uomo è incorruttibile, ecco in contrario le parole di Aristotele: "Corruttibile e incorruttibile differiscono tra loro nel genere". Ora l'anima sensitiva del cavallo, del leone e degli altri animali, è corruttibile. Quindi, se nell'uomo fosse incorruttibile, non apparterebbe allo stesso genere di quella degli animali. Ma un essere si chiama animale dal fatto che possiede un'anima sensitiva. Perciò l'animalità non costituirebbe più un genere unico, comune all'uomo e agli altri animali. Ma questo è insostenibile.

I^a q. 76 a. 3, arg. 3

Il Filosofo insegna che l'embrione prima è animale e poi uomo. Ma così non potrebbe essere, se fosse identica l'essenza dell'anima sensitiva e di quella intellettuale: poiché esso è costituito animale dall'anima sensitiva, l'uomo invece da quella intellettuale. Dunque nell'uomo non è unica l'essenza dell'anima sensitiva e di quella intellettuale.

I^a q. 76 a. 3, arg. 4

Il Filosofo afferma che il genere si desume dalla materia, e la differenza specifica dalla forma. Ora la *razionalità*, che è la differenza costitutiva dell'uomo, si desume dall'anima intellettuale; mentre si attribuisce all'uomo l'*animalità* perché possiede un corpo animato dall'anima sensitiva. Perciò l'anima intellettuale ha, verso il corpo animato dall'anima sensitiva, lo stesso rapporto che ha la forma verso la materia. Dunque nell'uomo l'anima intellettuale non ha identità di essenza con quella sensitiva; ma la presuppone, come un suo sostrato materiale.

I^a q. 76 a. 3. SED CONTRA:

Leggiamo nel *De Ecclesiasticis Dogmatibus*: "Dichiariamo che non vi sono due anime nello stesso uomo, come sostengono Giacomo e altri scrittori di Siria, la prima delle quali, vivificatrice del corpo e infusa nel sangue, sarebbe animale, l'altra invece, a servizio della ragione, sarebbe spirituale; diciamo al contrario che è una e identica l'anima nell'uomo, che dà vita al corpo al quale si associa, e regola se stessa mediante la ragione".

I^a q. 76 a. 3. RESPONDEO:

Platone ammise che vi sono nel corpo diverse anime, distinte anche per la localizzazione negli organi, alle quali attribuiva le diverse opere della vita; asserendo che la potenza vegetativa risiede nel fegato, l'appetitiva nel cuore e la conoscitiva nel cervello.

Aristotele invece rigetta tale opinione per quello che riguarda le parti dell'anima che nelle loro operazioni si servono di organi corporei, perché negli animali che continuano a vivere anche se tagliati in più parti, vediamo che in ciascuna parte si ritrovano varie operazioni dell'anima, come il senso e l'appetito. Ciò non avverrebbe, se i diversi principii operativi dell'anima fossero distribuiti tra le varie parti del corpo, come se fossero cose di essenza diversa. Sembra invece lasciare nel dubbio la questione, riguardante la parte intellettuale: se cioè essa sia separata dalle altre parti dell'anima soltanto *concettualmente* o anche *localmente*.

Si potrebbe certo sostenere l'opinione di Platone, se si ammettesse che l'anima è unita al corpo, **non come forma ma come motore**, secondo appunto la sua teoria. Infatti non c'è nessun inconveniente ad ammettere che il medesimo mobile venga mosso da motori diversi, specialmente in ordine a parti diverse.

Ma se ammettiamo che l'anima è unita al corpo come forma, **è assolutamente impossibile che in uno stesso corpo vi siano più anime di essenza differente**. E si può provare con tre ragioni.

- **Primo** [metafisica], perché l'animale che avesse più anime non sarebbe essenzialmente uno. Infatti nessuna entità è dotata di unità in senso stretto se non perché possiede una forma unica, da cui riceve l'essere: giacché ogni cosa riceve dalla medesima radice l'entità e l'unità; perciò gli esseri, che vengono denominati da forme diverse, non costituiscono un'unità in senso stretto, come, p. es., uomo bianco. Pertanto, se l'uomo ricevesse da una forma l'essere vivente, cioè dall'**anima vegetativa**, da un'altra l'essere animale, cioè dall'**anima sensitiva**, e da un'altra ancora l'essere uomo, cioè dall'**anima ragionevole**, ne seguirebbe che l'uomo non sarebbe una unità in senso stretto. Così **Aristotele** stesso argomenta contro Platone, dicendo che se l'idea di animale fosse diversa da quella di bipede, l'animale bipede non formerebbe una realtà unica in senso stretto. Per questo egli, confutando i difensori della pluralità delle anime nel corpo, va ricercando "quello che le tiene unite", cioè che faccia di esse un'unità. Né si può dire che sono unite mediante l'unità del corpo, poiché è più vero che è l'anima a tenere unito il corpo e a ridurlo all'unità, che il contrario.

- **Secondo** [logica], ciò si dimostra insostenibile stando al modo in cui viene fatta l'attribuzione [dei predicati]. Gli attributi desunti da forme diverse si predicano l'uno dell'altro in due modi:

- o accidentalmente [per accidens], se queste forme non hanno un'intima correlazione, come quando di una cosa bianca affermiamo che è dolce [il biscotto è bianco];

- oppure nel secondo modo di predicazione essenziale, se

dette forme hanno tra loro un'intima correlazione; poiché allora il soggetto viene posto nella definizione del predicato. L'estensione, p. es., è requisito del colore: avremo perciò il secondo modo di predicazione essenziale [per se], quando affermiamo che [il colorato] è un corpo esteso colorato [il muro è (un corpo esteso) bianco];

[L'uomo è (un animale) ragionevole]
+ + >> Due forme distinte?

- Se dunque la forma dalla quale uno trae la denominazione di animale fosse diversa da quella dalla quale trae la denominazione di uomo, ne verrebbe questa alternativa:

- o l'una non si potrebbe predicare dell'altra che accidentalmente, poiché le due forme non hanno un'intima correlazione [ma l'uomo è un animale non accidentalmente];

- oppure che la predicazione avverrebbe nel secondo modo di predicazione essenziale, perché una delle anime sarebbe il presupposto dell'altra.

Ambedue le ipotesi sono chiaramente false; perché animale si predica dell'uomo essenzialmente, non accidentalmente; inoltre uomo non si pone nella definizione di animale, ma viceversa. Bisognerà dunque che sia identica la forma, per cui uno è animale ed è uomo: altrimenti l'uomo non sarebbe realmente animale, così da permettere che animale si predichi essenzialmente [per se] dell'uomo.

- Terzo [sperimentale], l'impossibilità [in questione] risulta ancora dal fatto, che se un'operazione dell'anima è intensa, impedisce le altre. Ciò che non avverrebbe in nessun modo, se il principio di queste operazioni non fosse essenzialmente unico.

Bisogna perciò affermare che nell'uomo esiste un'unica anima, che è sensitiva, intellettuale e vegetativa. Come avvenga questo, si può mostrare facilmente, se consideriamo le differenze delle specie e delle forme. Vi sono infatti delle cose, le cui specie e forme differiscono tra loro secondo vari gradi di perfezione: così nell'ordine della natura gli esseri animati sono più perfetti di quelli inanimati; gli animali più delle piante; gli uomini più delle bestie; e inoltre nei singoli generi si riscontrano varie gradazioni. Per questa ragione Aristotele paragona le specie naturali ai numeri, i quali differiscono specificamente per l'addizione o la sottrazione di un'unità. Inoltre egli paragona le diverse anime alle figure [geometriche], l'una delle quali contiene l'altra, il pentagono, p. es., contiene il quadrilatero e lo trascende. - In maniera analoga, l'anima intellettuale contiene nella sua virtualità tutto ciò che è posseduto dall'anima sensitiva degli animali e da quella vegetativa delle piante. Come dunque la superficie del pentagono non contiene il quadrilatero in forza di una figura diversa da quella del pentagono, poiché la figura del quadrilatero essendo contenuta nel pentagono sarebbe

superflua, così Socrate non è uomo in forza di un'anima diversa da quella per cui è animale, ma in forza di una sola e identica anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 3, ad 1 argumentum

L'anima sensitiva non ha l'incorruttibilità per il fatto di essere sensitiva: essa le è dovuta, perché è intellettiva. Quando perciò è soltanto sensitiva, è corruttibile; quando invece possiede il principio intellettuale insieme con quello sensitivo, allora è incorruttibile. Sebbene infatti il principio sensitivo non dia l'incorruttibilità, tuttavia non la può togliere a quello intellettuale.

I^a q. 76 a. 3, ad 2 argumentum

Non sono le forme ad essere collocate in un dato genere o in una data specie, ma i composti. Ora l'uomo è corruttibile, come gli altri animali. Perciò la differenza, basata sulla corruttibilità e incorruttibilità, derivando dalla forma, non produce una differenza di genere tra l'uomo e gli altri animali.

I^a q. 76 a. 3, ad 3 argumentum

Da principio l'embrione ha un'anima, che è soltanto sensitiva; eliminata questa, sopraggiunge un'anima più perfetta, che è insieme sensitiva e intellettiva; come vedremo meglio in seguito.

I^a q. 76 a. 3, ad 4 argumentum

Non è necessario stabilire nelle cose reali una diversità, partendo dalle varie ragioni o intenzioni logiche, che provengono dal nostro modo di intendere; poiché la ragione può percepire un oggetto identico sotto vari aspetti. Ma siccome l'anima intellettiva, cosa già dimostrata, contiene virtualmente tutto quello che ha l'anima sensitiva e ancora di più; la ragione potrà considerare separatamente quello che appartiene all'anima sensitiva, come qualche cosa di imperfetto e di materiale. E poiché trova in questo un fondo comune all'uomo e agli altri animali, se ne serve per formare il concetto di genere. Si serve invece delle proprietà, in cui l'anima intellettiva oltrepassa quella sensitiva, come di elemento formale e completo, e per formare con essa la differenza [specifica] dell'uomo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nell'uomo vi sia qualche altra forma, oltre l'anima intellettiva.

I^a q. 76 a. 4, arg. 1

Dice il Filosofo che l'anima è "l'atto del corpo fisico, che ha la vita in potenza". L'anima quindi è paragonata al corpo, come la forma alla materia. Ora il corpo ha una forma sostanziale che lo fa essere corpo. Perciò prima dell'anima c'è nel corpo un'altra forma sostanziale.

I^a q. 76 a. 4, arg. 2

L'uomo, come ogni altro animale, muove se stesso. Ora ogni essere che muove se stesso si divide in due parti: una che muove, e l'altra che è mossa, come prova Aristotele. Ma la parte movente è l'anima. Quindi è necessario che l'altra parte sia tale da potere esser mossa. La materia prima però non può essere mossa, come dice Aristotele, essendo un ente soltanto in potenza; che, anzi, tutto ciò che è mosso è un corpo. È necessario dunque che nell'uomo e in ogni altro animale ci sia un'altra forma sostanziale, come costitutivo del corpo.

I^a q. 76 a. 4, arg. 3

L'ordine tra le forme si stabilisce in rapporto alla materia prima; poiché il prima e il dopo si dicono in ordine a un principio. Se dunque nell'uomo non vi fosse altra forma sostanziale fuori dell'anima razionale, e questa fosse unita immediatamente alla materia prima, ne seguirebbe che essa verrebbe a trovarsi nella categoria delle forme più imperfette, le quali appunto sono unite immediatamente alla materia.

I^a q. 76 a. 4, arg4

Il corpo umano è un corpo misto. Ora la combinazione degli elementi [*mixtio*] non interessa soltanto la materia, perché avremmo allora la sola corruzione. È perciò necessario che le forme degli elementi rimangano nel corpo misto, ed esse sono forme sostanziali. Perciò esistono nel corpo umano altre forme sostanziali, oltre l'anima intellettuale.

I^a q. 76 a. 4. SED CONTRA:

Una cosa non ha che un solo essere sostanziale. Ma la forma sostanziale dà l'essere sostanziale. Perciò una cosa sola non può avere che una sola forma sostanziale. Ora l'anima è la forma sostanziale dell'uomo. È quindi impossibile che nell'uomo vi siano altre forme sostanziali, oltre l'anima intellettuale.

I^a q. 76 a. 4. RESPONDEO:

Se si ammettesse con i Platonici che l'anima intellettuale non si unisce al corpo come forma, ma solo come motore, bisognerebbe affermare che nell'uomo vi è un'altra forma sostanziale, da cui il corpo, soggetto alla mozione dell'anima, sarebbe costituito nel suo essere. **Se invece l'anima intellettuale, stando a quello che si è detto, si unisce al corpo come forma sostanziale, è impossibile che nell'uomo si trovi qualsiasi altra forma sostanziale, fuori di quella.**

Per averne l'evidenza, dobbiamo considerare che la forma sostanziale in questo differisce da quella accidentale, che **la forma accidentale non dà l'essere in senso assoluto [*simpliciter*], ma l'essere in una determinata maniera; il calore, p. es., non dà l'esistenza assoluta al suo soggetto, ma solo lo fa esser caldo.** Perciò un soggetto, quando acquista una forma accidentale, non si dice che in senso assoluto [*simpliciter*] è prodotto o generato, ma che

acquista una qualifica o una determinata maniera di essere; così pure, allo scomparire della forma accidentale, non si dice che un soggetto perisce in senso assoluto, ma solo in senso relativo. La forma sostanziale invece conferisce l'essere in senso assoluto; quindi alla sua venuta si dice che un soggetto è generato in senso assoluto; e al suo scomparire si dice che perisce, sempre in senso assoluto. Per tale ragione gli antichi filosofi naturalisti, i quali ritenevano che la materia prima fosse un ente attuale, vale a dire il fuoco, l'aria o altre cose simili, dicevano che niente si genera o si corrompe in senso assoluto, ma "riducevano ogni divenire a un'alterazione", come si legge in Aristotele. - Se così fosse, e cioè se prima dell'anima intellettiva fosse presente nella materia una qualsiasi altra forma sostanziale che attuasse il [corpo] subietto dell'anima, ne verrebbe che l'anima non darebbe l'essere in senso assoluto; per conseguenza non sarebbe una forma sostanziale; e al suo sopraggiungere non si avrebbe una generazione in senso assoluto, come pure al suo dipartirsi non si avrebbe una corruzione in senso assoluto, ma soltanto relativo. Tutte cose manifestamente false.

Dobbiamo dunque affermare che nell'uomo non vi è altra forma sostanziale fuori dell'anima intellettiva; e che essa, come contiene virtualmente l'anima sensitiva e vegetativa, così contiene pure virtualmente tutte le forme inferiori, facendo da se sola tutto quello, che le forme meno perfette fanno negli altri esseri. - Parimente, dobbiamo affermare la stessa cosa dell'anima sensitiva negli animali, di quella vegetativa nelle piante, e universalmente di tutte le forme più perfette rispetto a quelle meno perfette.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 4, ad 1 argumentum

Aristotele non dice soltanto che l'anima è "atto del corpo", ma "atto del corpo fisico, organico, che ha la vita in potenza", e che una tale potenza "non elimina l'anima". È perciò chiaro che in quel soggetto, di cui essa è l'atto, è inclusa anche l'anima; come si dice che atto del corpo caldo è il calore, e atto del corpo luminoso è la luce, non perché esista separatamente l'oggetto luminoso senza la luce, ma perché è luminoso in forza della luce. Analogamente si dice che l'anima è "atto del corpo, ecc.", perché in forza della sola anima esso è corpo, è organico, e ha la vita in potenza. L'atto primo si dice però in potenza rispetto all'atto secondo, che è l'operazione. Infatti tale potenza "non elimina", cioè non esclude l'anima.

I^a q. 76 a. 4, ad 2 argumentum

L'anima non muove il corpo col suo essere, cioè in quanto è unita al corpo come forma, ma mediante la facoltà di locomozione, il cui esercizio presuppone il corpo già attuato dall'anima; in tal guisa che l'anima, in forza di questa sua facoltà, viene ad essere la parte motrice, mentre il corpo animato è la parte mossa.

I^a q. 76 a. 4, ad 3 argumentum

Nella materia si riscontrano diversi gradi di perfezione, cioè l'essere, il vivere, il sentire e l'intendere. Ora, il grado che viene ad aggiungersi dopo è sempre più perfetto. Perciò la forma, che conferisce alla materia soltanto il primo grado di perfezione, è imperfettissima;

ma la forma che insieme conferisce il primo, il secondo, il terzo, e ogni altro grado, è perfettissima; e tuttavia è unita immediatamente alla materia.

I^a q. 76 a. 4, ad 4 argumentum

Avicenna riteneva che le forme sostanziali degli elementi restassero integre nel corpo misto, e che la combinazione avvenisse per il fatto che le qualità contrarie degli elementi si riducono a un grado intermedio. - Ma ciò non è sostenibile. Infatti non possono esistere forme elementari diverse altro che in diverse parti di materia; e questa diversità di parti implica necessariamente le dimensioni, poiché senza di esse la materia non può essere divisibile. Ora la materia è sottoposta alle dimensioni soltanto nei corpi. D'altra parte corpi diversi non possono stare nello stesso luogo. Ne segue perciò che gli elementi dovrebbero trovarsi nel corpo misto distinti secondo la posizione. In tal caso però non ci sarà una vera combinazione del tutto, ma una combinazione apparente, causata dalla giustapposizione di minime particelle.

Averroè invece riteneva che le forme degli elementi, per la loro imperfezione fossero qualche cosa di mezzo tra le forme accidentali e quelle sostanziali; e per questa ragione esse sarebbero suscettibili di aumento e di diminuzione; perdendo di intensità nella combinazione, riducendosi a un grado intermedio, così da costituire una forma unica. - Ma ciò è ancora più insostenibile. Infatti l'essere sostanziale di qualsiasi cosa è un che d'indivisibile; cosicché ogni addizione o sottrazione, a detta di Aristotele, varia la specie, come nei numeri. Perciò è impossibile che una qualsiasi forma sostanziale sia suscettibile di aumento o di diminuzione. - E non è meno inconcepibile una realtà intermedia tra la sostanza e l'accidente.

Dobbiamo dunque affermare col Filosofo, che le forme degli elementi rimangono nel misto non già in atto, ma virtualmente. Restano infatti, sebbene attenuate, le qualità proprie degli elementi, nelle quali si conserva la virtù delle forme elementari. Siffatte qualità della combinazione sono la disposizione immediata [che prepara il subietto] alla forma sostanziale del corpo misto, vale a dire alla forma della pietra, o all'anima di qualsiasi essere vivente.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'anima intellettiva non sia unita ad un corpo conveniente.

I^a q. 76 a. 5, arg. 1

Infatti: La materia deve essere proporzionata alla forma. Ora l'**anima intellettiva è una forma incorruttibile**. Quindi non è conveniente che sia unita ad un **corpo corruttibile**.

I^a q. 76 a. 5, arg. 2

L'anima intellettiva è una forma immateriale al massimo grado: segno ne sia il fatto che essa ha un'attività, nella quale non entra la materia del corpo. Ora, quanto più un corpo è sottile, tanto meno è materiale. Dunque l'anima avrebbe dovuto unirsi a un corpo sottilissimo, p. es., al fuoco; non già a un corpo misto, e per di più fatto di terra.

I^a q. 76 a. 5, arg. 3

Essendo la forma il principio [costitutivo] della specie, da una sola forma non derivano specie diverse. Ma l'anima intellettiva è una forma unica. Perciò essa non doveva essere unita a un corpo, che è composto di parti appartenenti a specie dissimili.

I^a q. 76 a. 5, arg. 4

Il soggetto, in cui risiede una forma più perfetta, deve avere una maggiore perfezione. Ora l'anima intellettiva è la più perfetta tra le anime. Quindi, se i corpi degli altri animali hanno la natura i loro organi di protezione, cioè i peli al posto delle vesti, le unghie al posto delle calzature, nonché armi naturali, come artigli, denti e corna, parrebbe che l'anima intellettiva non avrebbe dovuto essere unita a un corpo imperfetto, privo cioè di tali aiuti.

I^a q. 76 a. 5. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che l'anima è "l'atto [primo] del corpo fisico, organico, che ha la vita in potenza".

I^a q. 76 a. 5. RESPONDEO:

Poiché non la forma è fatta per la materia, ma piuttosto **la materia è fatta per la forma**, dovremo ricorrere alla forma, per trovare la ragione che giustifica una determinata materia, non viceversa. Si è già visto però che l'anima intellettiva nella gerarchia delle cose occupa il grado più basso tra le sostanze intellettuali; cosicché non riceve naturalmente per infusione la conoscenza della verità, come gli angeli; ma ha bisogno di raccoglierla dalle cose materiali e concrete, per la via dei sensi, come osserva Dionigi. Ora **la natura non priva gli esseri delle cose indispensabili**; perciò era necessario che **l'anima intellettiva** avesse non solo la **facoltà di intendere**, ma anche quella **di sentire**. D'altra parte l'attività sensitiva non può esercitarsi senza uno strumento corporeo. **Ecco quindi la necessità che l'anima intellettiva fosse unita a un corpo** capace di essere l'organo dei sensi.

Ora tutti i sensi sono fondati sul tatto. E l'organo del tatto deve essere equidistante tra gli elementi contrari, quali il caldo e il freddo, l'umido e il secco, e altre simili qualità, di cui il tatto ha la percezione. Infatti è in questo modo che esso è in potenza a oggetti contrari e li può sentire. Per questa ragione il tatto sarà tanto più fine, quanto più il suo organo si avvicinerà al [perfetto] equilibrio delle qualità elementari. Ora, l'anima intellettiva possiede nel modo più completo la virtù sensitiva; poiché un essere superiore possiede in modo più perfetto le qualità di quelli inferiori, come insegna Dionigi. Era quindi necessario che il corpo, cui si unisce l'anima intellettiva, fosse un corpo misto, e fra tutti il più vicino, per la sua complessione, al [perfetto] equilibrio delle qualità elementari.

Questa è la ragione, per la quale l'uomo ha il tatto migliore tra tutti gli animali. - Anche tra gli stessi uomini, chi ha miglior tatto, ha migliore intelligenza. Segno ne sia il fatto che "coloro i quali hanno carnagione più delicata, ci risultano anche più intelligenti", come osserva Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 5, ad 1 argumentum

Qualcuno potrebbe forse tentare di risolvere l'obiezione, col dire che il corpo dell'uomo, prima del peccato [originale] era incorruttibile. - La risposta però non è sufficiente, perché il corpo umano prima del peccato era immortale non per natura, ma per un dono della grazia divina; diversamente la sua immortalità non sarebbe cessata col peccato, come non cessò quella del diavolo.

Bisogna invece rispondere che nella materia si riscontrano due disposizioni: la prima che si ha di mira direttamente quando vogliamo che sia adatta alla forma; l'altra che scaturisce per necessaria concomitanza dalla prima. Così il fabbro nel costruire una sega sceglie il ferro, come materia adatta per segare i corpi duri; che poi i denti della sega possano spuntarsi o contrarre la ruggine, deriva dalla inevitabile deficienza della materia adoperata. In modo analogo, all'anima intellettiva è dovuto un corpo che abbia una complessione equilibrata; da ciò deriva, per inevitabile deficienza della materia, che tale corpo sia soggetto a corruzione. - Se poi uno insistesse col dire che Dio poteva evitare una siffatta manchevolezza; rispondiamo che nello stabilire la natura delle cose non si deve considerare quello che Dio poteva fare, ma quello che compete alla natura delle cose, come fa osservare S. Agostino. Tuttavia Dio volle provvedere apprestando un rimedio contro la morte, mediante un dono gratuito.

I^a q. 76 a. 5, ad 2 argumentum

L'anima intellettiva non richiede il corpo direttamente per l'operazione intellettiva, presa in se stessa, ma per la facoltà sensitiva, la quale ha bisogno di un organo equilibrato nella sua complessione. Era perciò necessario che l'anima intellettiva fosse unita a un corpo siffatto e non a un elemento semplice, o a un corpo misto nel quale il fuoco fosse stato predominante; poiché in tal caso sarebbe scomparso l'equilibrio della complessione, a causa dell'eccesso di attività da parte del fuoco. Invece un corpo, che sia ben proporzionato nei suoi componenti, ha una certa dignità, proprio perché lontano dagli elementi contrari; assomigliando così in qualche modo ai corpi celesti.

I^a q. 76 a. 5, ad 3 argumentum

Non le varie parti dell'animale, come l'occhio, la mano, le carni, le ossa e simili, ma il tutto [soltanto] è una specie: e quindi, in senso proprio, non si può dire che esse appartengano a specie diverse, ma a disposizioni diverse. E questa diversità [di disposizioni] conviene all'anima intellettiva, la quale, sebbene unica nell'essenza, pure è molteplice nella virtù, a causa della sua perfezione; perciò abbisogna di disposizioni diverse nelle varie parti del corpo al quale è unita, appunto per le diverse operazioni. Per tale ragione vediamo che è maggiore la diversità delle parti negli animali perfetti che in quelli imperfetti; e in questi più che nelle piante.

I^a q. 76 a. 5, ad 4 argumentum

L'anima intellettiva, capace com'è di comprendere gli universali, ha una virtù, che si estende a infiniti oggetti. Non potevano quindi esserle fissati dalla natura particolari istinti o determinati mezzi per difendersi e per coprirsi; come avviene per gli altri animali, le cui

anime hanno percezioni e facoltà, orientate verso oggetti particolari. Al posto di tutto questo, l'uomo possiede per natura la ragione e le mani, che sono "lo strumento degli strumenti", poiché con esse l'uomo può prepararsi strumenti di una varietà infinita, e in ordine ad effetti infiniti.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'anima intellettuale sia unita al corpo mediante alcune disposizioni accidentali.

I^a q. 76 a. 6, arg. 1

Infatti: Ogni forma si trova in una materia disposta e appropriata per essa. Ora, le disposizioni alla forma sono delle entità accidentali. Dunque bisogna presupporre nella materia degli accidenti, che precedono la forma sostanziale; e così deve essere anche per l'anima, la quale appunto è una forma sostanziale.

I^a q. 76 a. 6, arg. 2

Più forme appartenenti a una medesima specie richiedono più porzioni di materia. Ma non si possono concepire più parti di materia se non in base alla divisione di quantità estese. Quindi nella materia bisogna prima concepire le dimensioni che delle forme sostanziali, essendo queste più d'una nella medesima specie.

I^a q. 76 a. 6, arg. 3

Gli esseri spirituali si applicano a quelli corporei mediante un contatto virtuale. Ora, virtù dell'anima sono le sue potenze. Dunque l'anima dovrà essere unita al corpo mediante le sue potenze, che sono degli accidenti.

I^a q. 76 a. 6. SED CONTRA:

L'accidente è posteriore alla sostanza, "sia in ordine di tempo che di ragione", come insegna **Aristotele**. Non è pertanto possibile concepire una forma accidentale nella materia prima dell'anima, che ne è la forma sostanziale.

I^a q. 76 a. 6. RESPONDEO:

Se l'anima si unisse al corpo soltanto come suo **motore**, niente impedirebbe, anzi sarebbe addirittura necessario, che vi fossero delle disposizioni di collegamento tra l'anima e il corpo: e cioè, da parte dell'anima, una potenza per muovere il corpo; da parte del corpo un'attitudine a subire la mozione dell'anima.

Se invece l'anima intellettuale si unisce al corpo come **forma sostanziale**, secondo quel che si è già detto, è impossibile che una disposizione accidentale serva di collegamento tra il corpo e l'anima, o tra una qualsiasi forma sostanziale e la propria materia. La ragione si è che, essendo **la materia in potenza a tutti gli atti, ma in un determinato ordine**, è necessario

che il primo di tali atti, sia posto per primo nella materia. Ora tra tutti gli atti **l'essere ha una priorità assoluta**. Non è quindi possibile concepire una materia calda o estesa, prima che esista nella realtà. Ma l'esistenza attuale essa la riceve dalla forma sostanziale, che dà l'essere in senso assoluto, come si è visto. Dunque non è possibile che nella materia esistano disposizioni accidentali di qualunque sorta prima della forma sostanziale; e per conseguenza neppure prima dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 6, ad 1 argumentum

La forma più perfetta contiene virtualmente tutto ciò che si trova nelle forme inferiori, come risulta da quanto si è detto. Perciò, pur rimanendo essa unica e identica, attua la materia, secondo gradi diversi di perfezione. Infatti è unica e identica nell'essenza quella forma, in forza della quale l'uomo è insieme un ente in atto, è un corpo, è vivente, è animale, ed è uomo. D'altra parte è noto che ogni genere è accompagnato dai propri accidenti. Perciò, come si concepisce la materia perfetta nell'essere, prima di concepirvi la corporeità e gli altri accidenti; così gli accidenti propri dell'ente, vengono concepiti prima della corporeità. In tal senso [si dice che] le disposizioni nella materia vengono concepite come anteriori alla forma, non in rapporto a tutti gli effetti della medesima, bensì in rapporto ai gradi ulteriori di [perfezione].

I^a q. 76 a. 6, ad 2 argumentum

Le dimensioni quantitative sono accidenti, che derivano dalla corporeità, elemento comune a tutta la materia. Quindi la materia, quando è già concepita come soggetta alla corporeità e alle dimensioni, si può considerare come distinta in più parti, in modo da poter ricevere più forme in rapporto ai gradi ulteriori di perfezione. Sebbene infatti sostanzialmente sia identica la forma, che conferisce i diversi gradi di perfezione alla materia, come si è detto, tuttavia vi si trovano delle differenze di ragione.

I^a q. 76 a. 6, ad 3 argumentum

La sostanza spirituale, che si unisce a un corpo soltanto come motore, gli si unisce mediante la potenza o la virtù. Ma l'anima intellettuale è unita al corpo come forma per mezzo del suo essere. Tuttavia lo regge e lo muove con le sue potenze o facoltà.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'anima sia unita al suo corpo animale, mediante un altro corpo.

I^a q. 76 a. 7, arg. 1

Infatti: Dice S. Agostino che "l'anima governa il corpo per mezzo della luce", cioè il fuoco, "e mediante l'aria: che sono elementi più simili allo spirito". Ma il fuoco e l'aria sono corpi. Dunque l'anima si unisce al corpo umano mediante un altro corpo.

I^a q. 76 a. 7, arg. 2

Quando l'unione di più cose viene distrutta a causa della sottrazione di un dato elemento, quest'ultimo doveva loro servire di collegamento. Ora, l'anima si separa dal corpo, quando vengono a mancare gli spiriti vitali. Perciò lo spirito, che è concepito come un corpo sottile, fa da intermediario nell'unione dell'anima col corpo.

I^a q. 76 a. 7, arg. 3

Entità molto distanti non possono unirsi senza un elemento intermedio. Ma l'anima intellettiva dista dal corpo, sia perché incorporea, sia perché incorruttibile. Dovrà quindi essergli unita mediante qualche cosa, che sia insieme corpo e incorruttibile. Questa cosa potrà essere la luce celeste, capace di conciliare gli elementi e di unificarli.

I^a q. 76 a. 7. SED CONTRA:

Il Filosofo fa osservare che "non ha senso la questione se l'anima e il corpo, al pari che la cera e la sua impronta, siano una cosa sola". Ora la figura si unisce alla cera senza l'intermediario di un altro corpo. Lo stesso quindi sarà dell'anima rispetto al corpo.

I^a q. 76 a. 7. RESPONDEO:

Se l'anima, secondo la teoria dei **Platonici** si unisse al corpo solo come **motore**, sarebbe giusto affermare che tra l'anima dell'uomo, o di ogni altro animale, e il rispettivo corpo c'è di mezzo qualche altro corpo; essendo ragionevole che un motore distante agisca servendosi di un mezzo più vicino.

Se invece l'anima è unita al corpo come forma, secondo quel che si è detto, non è possibile che gli sia unita mediante un altro corpo. E la ragione si è, che una cosa si dice una nello stesso modo che si dice ente. Ora, la forma dà per se stessa l'essere alla cosa, essendo atto per sua natura; non dà quindi l'essere servendosi di intermediari. Cosicché l'unità di una cosa composta di materia e di forma deriva dalla forma medesima, che per se stessa si unisce alla materia come suo atto. Così pure non esiste altra causa di tale unione all'infuori della causa agente, la quale, come spiega Aristotele, fa sì che la materia acquisti il suo atto.

Sono perciò evidentemente false le opinioni di coloro, i quali pensavano che vi fossero dei corpi intermedi tra l'anima e il corpo dell'uomo. Tra gli altri ci furono dei platonici, i quali dicevano che l'anima intellettiva è unita essenzialmente a un corpo incorruttibile, dal quale non si divide mai, e per mezzo di esso si unisce al corpo corruttibile dell'uomo. - Alcuni di essi affermarono che l'unione avviene per mezzo degli *spiriti animali*. - Altri posero per legame la luce; ritenendo che essa sia un corpo avente la natura della quinta essenza: cosicché l'anima vegetativa si unirebbe al corpo mediante la luce del cielo sidereo; l'anima sensitiva mediante la luce del cielo cristallino; e l'anima intellettiva mediante la luce del cielo empireo. Tutte cose evidentemente fantastiche e ridicole; sia perché la luce non è un corpo; sia perché la quinta essenza non entra con la sua materia, ma solo con la sua virtù, nella composizione del corpo misto, essendo essa inalterabile; sia anche perché l'anima si unisce immediatamente al corpo, come forma alla propria materia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 7, ad 1 argumentum

S. Agostino parla dell'anima in quanto muove il corpo; non per nulla usa il termine *administratio* [governo]. Ed è vero che essa muove le parti più grossolane del corpo mediante quelle più sottili. Gli spiriti vitali infatti sono il primo strumento della facoltà di locomozione, come insegna il Filosofo.

I^a q. 76 a. 7, ad 2 argumentum

Venuti a mancare gli spiriti vitali, cessa l'unione dell'anima col corpo, non perché essi siano qualche cosa di intermedio, ma perché scomparire con essi la disposizione [necessaria] del corpo a tale unione. - Tuttavia gli spiriti vitali sono un mezzo [indispensabile] per muoversi, essendo essi il primo strumento della facoltà di locomozione.

I^a q. 76 a. 7, ad 3 argumentum

Certamente l'anima è molto distante dal corpo, considerate separatamente le loro condizioni; se quindi avessero, sia l'una che l'altro, un essere separato, sarebbe necessario l'intervento di molti intermediari. Ma l'anima, in quanto forma del corpo, non ha un essere separato da quello del corpo; ma col suo essere è ad esso immediatamente unita. Ogni forma, del resto, considerata come atto, ha una grande distanza dalla materia, che è ente soltanto in potenza.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'anima non sia tutta intera in ogni parte del corpo.

I^a q. 76 a. 8, arg. 1

Infatti: Dice il Filosofo: "Non è necessario ammettere che l'anima sia in ogni parte del corpo, ma che, stando in un dato principio di esso, faccia vivere le altre parti; poiché ciascuna di queste è capace per natura di eseguire il movimento suo proprio".

I^a q. 76 a. 8, arg. 2

L'anima si trova nel corpo di cui è l'atto. Ma essa è atto di un corpo organico. Perciò non si trova che nel corpo organico. Ora non ogni parte del corpo umano è organica. Dunque l'anima non è tutta in ciascuna parte del corpo.

I^a q. 76 a. 8, arg. 3

Scrivono Aristotele che tutta l'anima sta a tutto il corpo, come una parte dell'anima a una parte del corpo, p. es., come la vista alla pupilla. Ora, se tutta l'anima si trovasse in ciascuna parte del corpo, ne verrebbe che ognuna di queste sarebbe un animale completo.

I^a q. 76 a. 8, arg. 4

Tutte le potenze dell'anima non hanno altra radice che l'essenza di essa. Quindi, se tutta l'anima fosse in ciascuna parte del corpo, avremmo che in ciascuna di queste parti vi

sarebbero tutte le potenze dell'anima: la vista sarebbe pure nell'orecchio e l'udito nell'occhio. Cosa questa inammissibile.

I^a q. 76 a. 8, arg. 5

Se in ogni parte del corpo ci fosse tutta l'anima, ogni parte dipenderebbe immediatamente dall'anima. Perciò una parte non dipenderebbe dall'altra, né l'una sarebbe più importante dell'altra; cosa evidentemente falsa. Dunque l'anima non è tutta intera in ciascuna parte del corpo.

I^a q. 76 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "in ogni corpo l'anima si trova tutta intera nel tutto, e tutta intera in ciascuna delle sue parti".

I^a q. 76 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto più volte, se l'anima si unisse al corpo soltanto come suo **motore**, si potrebbe affermare che l'anima non si trova in ogni parte di esso, ma in una parte soltanto e che per mezzo di essa muove le altre.

- **Unendosi invece come forma, deve trovarsi nel tutto e in ogni parte del corpo. Essa infatti non è una forma accidentale del corpo, ma sostanziale. Ora, la forma sostanziale non è solo perfezione del tutto, ma di ciascuna delle sue parti. Infatti il tutto risulta dall'insieme delle parti,** quindi la forma del tutto, che non conferisse l'essere alle singole parti, sarebbe quella specie di forma, che viene detta composizione e ordine, com'è la forma di una casa: ma una tale forma è accidentale. L'anima invece è una forma sostanziale: deve quindi essere forma e atto non solo del tutto, ma di ogni sua parte. Perciò, come al partirsi dell'anima [il cadavere] non si chiama più animale o uomo che in senso equivoco, alla pari dell'animale dipinto o scolpito; così avviene, al dire del Filosofo, per la mano e per l'occhio, per le carni e per le ossa. **Il segno lo abbiamo nel fatto che, quando l'anima si ritira, nessuna parte del corpo conserva la propria attività; mentre qualsiasi cosa conservi la propria specie, ne conserva anche l'operazione.** - Ora, un atto deve trovarsi nel soggetto attuato. Dovrà dunque l'anima trovarsi in tutto il corpo e in ciascuna delle sue parti.

E che si trovi tutta in ciascuna parte, si può chiarire così: essendo il tutto quello che può dividersi in parti, avremo una triplice totalità secondo una triplice divisione:

- 1) C'è un tutto, che si divide in **parti quantitative, come una linea o un corpo.**
- 2) Ve n'è un altro, che si divide in **parti concettuali** o essenziali, come l'oggetto definito che si divide nelle parti della definizione, e il composto che si risolve nella materia e nella forma.
- 3) Terzo tutto è quello potenziale, che si divide nelle **parti potenziali.**

1) Il primo modo di totalità non compete alle forme altro che **in maniera indiretta; e compete a quelle sole forme, che possono trovarsi indifferentemente sia nel tutto quantitativo, sia nelle sue parti.** Così la bianchezza, quanto alla sua natura, ha un'eguale disposizione a essere in tutta la superficie, come in ogni sua parte. Perciò, se dividiamo la superficie, anche la bianchezza indirettamente resta divisa. Ma quella forma che, come

l'anima, esige diversità nelle parti, specialmente negli animali perfetti, non è indifferente al tutto e alle parti; quindi non può essere divisa nemmeno indirettamente con una divisione di quantità. Dunque la totalità quantitativa non può attribuirsi all'anima, né direttamente né indirettamente.

2/3) Compete invece alle forme in senso strettissimo e proprio la seconda totalità, la quale nasce dal complesso delle parti metafisiche ed essenziali. Così pure [compete loro] la totalità potenziale, essendo la forma il principio delle operazioni.

A chi dunque domandasse intorno alla bianchezza, se sia tutta in tutta la superficie e in ogni sua parte, dovremmo rispondere con una distinzione. Se ci riferiamo alla totalità quantitativa, che la bianchezza indirettamente ha assunto, diremo che non si trova tutta in ogni parte della superficie. Lo stesso si dirà della totalità potenziale: la vista infatti ha maggiore potenzialità a essere impressionata dalla bianchezza di tutta una superficie, che dalla bianchezza di una sua particella. Invece se ci riferiamo alla totalità specifica o essenziale, allora la bianchezza si trova tutta in ogni parte della superficie.

Ora, mancando l'anima della totalità quantitativa, sia direttamente che indirettamente, come si è spiegato, basterà affermare che **l'anima è tutta intera in ciascuna parte del corpo, secondo la totalità della sua perfezione o essenza, ma non secondo la totalità della sua potenza o virtù.** Infatti non si trova in ciascuna parte del corpo con tutte le sue potenze, ma è nell'occhio con la vista, nell'orecchio con l'udito, e via di seguito.

Si badi però che siccome l'anima richiede una diversità nelle parti, essa non dice lo stesso rapporto al tutto e alle parti: infatti dice rapporto al tutto direttamente ed essenzialmente, trattandosi del soggetto proprio e proporzionato al quale conferisce la sua perfezione; [dice rapporto] alle parti in modo secondario, cioè in quanto esse sono ordinate al tutto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 76 a. 8, ad 1 argumentum

In quel passo il Filosofo non parla dell'anima, bensì della sua facoltà di locomozione.

I^a q. 76 a. 8, ad 2 argumentum

L'anima è atto del corpo organico, in quanto questo è il soggetto proporzionato, che essa è immediatamente chiamata a informare.

I^a q. 76 a. 8, ad 3 argumentum

È animale quell'essere, che si compone dell'anima e di tutto il corpo, il quale è il soggetto proporzionato che essa immediatamente informa. Ora, non in questo modo l'anima si trova nelle parti del corpo. Perciò non è necessario che ogni parte dell'animale sia essa pure un animale.

I^a q. 76 a. 8, ad 4 argumentum

Alcune potenze, come l'intelletto e la volontà, si trovano nell'anima in quanto essa trascende tutte le capacità del corpo; perciò si dice che tali potenze non risiedono in nessuna parte del corpo. Altre potenze invece sono comuni all'anima e al corpo: per queste non è necessario ammettere che ciascuna sia presente dovunque c'è l'anima, ma solo in quella parte del corpo, che è idonea all'operazione di tale potenza.

I^a q. 76 a. 8, ad 5 argumentum

Si dice che una parte del corpo è più importante di un'altra, a causa delle diverse facoltà, che hanno come organi le varie parti del corpo. Infatti nel corpo è più importante quella parte, che è organo di una facoltà più importante, oppure quella, che più delle altre serve a una medesima potenza.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Le potenze dell'anima in generale

Prima parte

Questione 77 - Proemio

Consideriamo ora quanto riguarda le **potenze dell'anima**. Primo, in generale; secondo, in particolare.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se l'essenza dell'anima si identifichi, con le sue potenze;
2. Se nell'anima vi sia una o più potenze;

3. In che modo le potenze dell'anima si distinguano tra loro;

4. Sul loro ordine reciproco;

5. Se l'anima sia il soggetto di tutte le potenze;

6. Se le potenze emanino dall'essenza dell'anima;

7. Se una potenza derivi dall'altra;

8. Se tutte le potenze rimangano nell'anima dopo la morte.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'essenza dell'anima si identifichi con le sue potenze *[operative o facoltà o virtù]*.

I^a q. 77 a. 1, arg. 1

S. Agostino insegna che: "mente, conoscenza e amore, sono sostanzialmente nell'anima, oppure, che è lo stesso, vi sono essenzialmente". E aggiunge che: "memoria, intelligenza e volontà, sono una sola vita, una sola mente e una sola essenza".

I^a q. 77 a. 1, arg. 2

L'anima è più nobile della materia prima. Ora, la materia prima si identifica con la sua potenza. Quindi a più forte ragione l'anima.

I^a q. 77 a. 1, arg. 3

La forma sostanziale è più semplice di quella accidentale: basta osservare come la forma sostanziale non subisca intensificazioni o attenuazioni, ma consiste in qualcosa di indivisibile. Ora, la forma accidentale si identifica con la sua facoltà. Dunque più che mai s'identificherà così una forma sostanziale come l'anima.

I^a q. 77 a. 1, arg. 4

La potenza sensitiva è il principio della sensazione, e quella intellettuale è il principio dell'intellezione. Ora, a detta del Filosofo, "l'anima è il principio primo del sentire e dell'intendere". Perciò l'anima si identifica con le sue potenze.

I^a q. 77 a. 1, arg. 5

Tutto ciò, che non fa parte dell'essenza di una cosa, è un suo accidente. Se dunque la potenza dell'anima è fuori della sua essenza, ne segue che è un accidente. Ma così si va contro S. Agostino, il quale afferma che le cose sopra accennate [mente, notizia, amore, ecc.] "non hanno per subietto l'anima, come il colore e la figura che hanno per subietto il corpo, al pari delle altre qualità e della quantità, poiché ogni entità di tal genere non si estende oltre il subietto nel quale si trova; la mente invece può ancora amare e conoscere altri oggetti".

I^a q. 77 a. 1, arg. 6

"Una forma semplice non può fare da subietto". Ma l'anima è una forma semplice, non essendo composta di materia e di forma, come si è visto. Perciò le potenze dell'anima non possono trovarsi in essa, come in un subietto.

I^a q. 77 a. 1, arg. 7

L'accidente non può causare una differenza sostanziale. Ora *sensitivo* e *ragionevole* sono differenze sostanziali, derivate dal senso e dalla ragione, che sono due potenze dell'anima. Quindi le potenze dell'anima non sono accidenti. Perciò dette facoltà vengono a identificarsi con la sua essenza.

I^a q. 77 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi scrive che: "negli spiriti celesti sono cose distinte l'essenza, la potenza e l'operazione". A maggior ragione dunque saranno cose distinte tra loro l'essenza dell'anima e la sua virtù o potenza.

I^a q. 77 a. 1. RESPONDEO:

Non è possibile ammettere che l'essenza dell'anima si identifichi con le sue potenze *[operative o facoltà o virtù]*, benché alcuni l'abbiano pensato. Per il momento bastano due prove:

- **Primo**, siccome **potenza** e **atto** costituiscono l'ente e ogni genere di ente, è necessario che **la potenza e il rispettivo atto appartengano al medesimo genere**. Quindi, se l'atto non appartiene al genere della sostanza, anche la potenza, che si riferisce a quell'atto, non può essere nel genere della sostanza. Ora **l'operazione dell'anima non è nel genere della sostanza; poiché questo avviene in Dio solo, la cui operazione si identifica con la sua sostanza**. Perciò la potenza di Dio, che è principio di operazione, non è altro che la sua essenza. Ma ciò non può esser vero né per l'anima né per qualsiasi creatura; come sopra abbiamo visto a proposito degli angeli *[q.54, a.3]*.

[Le espressioni paradossali di Sant'Agostino intorno all'immagine della Trinità esistente nell'anima umana che è sostanzialmente una nei suoi tre aspetti di memoria, intelligenza e volontà, avevano creato le premesse per una controversia teologico-filosofica. Intorno alla questione venivano sostenute tre opinioni: la prima ammette tra l'essere e le sue facoltà soltanto una distinzione di ragione, così tutti i nominalisti. La seconda insegna la distinzione reale e così forte da non ammettere neppure che le potenze convengano nel genere con la sostanza, perché si riducono al genere di accidente, così San Tommaso e Alberto. La terza che si avvicina assai alla precedente, è insegnata da San Bonaventura. Quest'opinione ammette sì tra la sostanza dell'anima e le sue potenze una certa distinzione reale, non tale però da fare delle potenze un genere predicamentale diverso cioè un accidente.]

Secondo, la cosa inoltre non è possibile, se consideriamo direttamente l'anima. Infatti l'anima, considerata nella sua essenza, è atto. Se dunque l'essenza stessa dell'anima fosse il principio immediato delle sue attività, **chi ha attualmente l'anima avrebbe sempre in**

maniera attuale le operazioni della vita, così come sempre è un vivente. - [Questo perché l'anima] **in quanto forma non è un atto ordinato a un atto ulteriore, ma è il termine ultimo del processo generativo.** Perciò se essa è ancora in potenza a un altro atto, ciò non si deve alla sua essenza, cioè al fatto che essa è forma, ma alle sue potenze. Per questo l'anima, considerata come soggetto delle sue potenze, viene denominata "**atto primo**", in rapporto cioè a un atto secondo. - **Ora si constata che non sempre chi ha l'anima è in atto, rispetto alle operazioni della vita.** Perciò anche nella definizione dell'anima si dice che essa è "l'atto di un corpo che ha la vita in potenza", la quale potenza tuttavia "non esclude l'anima". - **Resta dunque provato che l'essenza dell'anima non si identifica con la sua potenza. Non è possibile infatti che una cosa sia in potenza precisamente in quanto è in atto.**

[L'anima attualizza la vita, ma le facoltà di una vita diventano "atti secondi" che per la loro attualizzazione non dipendono dall'anima direttamente ma solo accidentalmente, altrimenti sarebbero tutti attuali e perfetti]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 1, ad 1 argumentum

S. Agostino parla della mente, in quanto essa conosce e ama se stessa. Così la conoscenza e l'amore, in quanto si riferiscono ad essa stessa, quale oggetto conosciuto e amato, sono sostanzialmente o essenzialmente nell'anima, perché è la sostanza o essenza stessa dell'anima, che viene conosciuta e amata.

In senso analogo va intesa l'altra asserzione, che esse sono "una sola vita, una sola mente e una sola essenza".

- Oppure, come altri spiegano, tale locuzione è vera come quando un tutto potenziale, che sta di mezzo tra il tutto universale e il tutto integrale viene predicato delle sue parti. Infatti il tutto universale è presente in ciascuna delle sue parti con tutta la sua essenza e virtù, come *animale* nell'uomo e nel cavallo: perciò [questo tutto] viene predicato in senso proprio di ogni sua parte. Invece il tutto integrale non si trova in ciascuna delle sue parti, né con tutta l'essenza, né con tutta la sua virtù. Per tale motivo esso non viene predicato affatto delle singole parti; ma è predicato, in qualche modo, sia pure impropriamente, di tutte insieme; come se dicessimo, p. es., che la parete, il tetto e le fondamenta sono la casa. Il tutto potenziale invece è presente nelle singole parti con tutta la sua essenza, ma non con tutta la sua virtù. Perciò può predicarsi in un certo modo di ciascuna parte, non però così propriamente come il tutto universale. Precisamente sotto questo punto di vista S. Agostino dice che la memoria, l'intelligenza e la volontà sono una sola essenza dell'anima.

I^a q. 77 a. 1, ad 2 argumentum

L'atto, al quale è in potenza la materia prima, è la forma sostanziale. E per questo che la potenza della materia non è altro che la sua essenza.

I^a q. 77 a. 1, ad 3 argumentum

L'agire spetta al composto allo stesso modo che l'essere, poiché chi agisce è l'esistente. Ora, **il composto riceve la possibilità di esistere sostanzialmente dalla forma sostanziale; opera**

invece mediante le facoltà che emanano da essa. Perciò la forma accidentale attiva sta alla forma sostanziale dell'agente (p. es., il calore alla forma del fuoco), come le potenze dell'anima stanno all'anima.

I^a q. 77 a. 1, ad 4 argumentum

Il fatto che la forma accidentale sia principio di operazione è dovuto anch'esso alla forma sostanziale. Per questo la forma sostanziale è il principio primo, non prossimo, dell'operazione. In questo senso il Filosofo afferma che "l'anima è il principio dell'intendere e del sentire".

I^a q. 77 a. 1, ad 5 argumentum

Se prendiamo l'accidente in quanto si contraddistingue dalla sostanza, allora non può esserci un elemento intermedio tra accidente e sostanza; poiché si contrappongono, in un dato soggetto, come affermazione e negazione, cioè come essere e non essere. In tal senso è necessario che le potenze dell'anima, non identificandosi con la sua essenza, siano accidenti; e si classificano nella seconda specie della qualità. - Ma se prendiamo accidente come uno dei cinque [predicabili] universali, allora esiste qualche cosa di intermedio tra la sostanza e l'accidente. Infatti tutto ciò che è essenziale a una cosa appartiene alla sua sostanza; però non può chiamarsi subito accidente tutto ciò che è fuori dell'essenza, ma soltanto ciò che non è causato dai principii essenziali della specie. Infatti le *proprietà* non rientrano nell'essenza della cosa, e tuttavia sono causate dai principii essenziali della specie: e quindi stanno tra l'essenza e l'accidente inteso come predicabile. In tal modo le potenze dell'anima si possono dire intermedie tra la sostanza e l'accidente, quasi proprietà naturali dell'anima.

Quando S. Agostino afferma che la conoscenza e l'amore non sono nell'anima come accidenti nel loro subietto, si riferisce, stando alla spiegazione precedente, non all'anima in quanto ama e conosce, ma in quanto è oggetto di amore e di conoscenza. Con tali chiarimenti vale la sua argomentazione; poiché se l'amore avesse come suo subietto l'anima amata [come tale], un accidente sarebbe più vasto del suo subietto, dato che anche altri oggetti sono amati dall'anima.

I^a q. 77 a. 1, ad 6 argumentum

Sebbene l'anima non sia composta di materia e di forma, ha tuttavia in se stessa una certa potenzialità, come si è detto sopra. Per questa ragione può essere soggetta ad avere accidenti. Il testo addotto vale per Iddio, che è atto puro: e Boezio lo ha enunciato parlando di lui.

I^a q. 77 a. 1, ad 7 argumentum

Ragionevole e *sensitivo*, in quanto differenze specifiche, non si desumono dalle facoltà del senso e della ragione, ma dalla stessa anima sensitiva e razionale. Però, siccome le forme sostanziali, che in se stesse ci sono ignote, si manifestano mediante gli accidenti, niente impedisce che gli accidenti vengano talora usati in luogo delle differenze sostanziali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non siano più d'una le potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 2, arg. 1

Infatti: L'anima intellettiva si avvicina quanto mai alla somiglianza con Dio. Ora, in Dio c'è una potenza unica e semplice. Lo stesso dunque sarà nell'anima intellettiva.

I^a q. 77 a. 2, arg. 2

Quanto più una virtù è superiore, tanto maggiormente è dotata di unità. Ora l'anima intellettiva supera in virtù ogni altra forma. Perciò deve avere una virtù o potenza unica al massimo grado.

I^a q. 77 a. 2, arg. 3

L'operazione appartiene a chi ha l'essere in atto. Ora, l'uomo possiede l'essere, secondo i vari gradi di perfezione, in forza di un'unica essenza dell'anima come si è visto. Dunque egli, nel compiere le molteplici operazioni dei vari gradi, si serve di un'unica potenza dell'anima.

I^a q. 77 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo sostiene che vi sono più potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 2. RESPONDEO:

È necessario ammettere una pluralità di potenze nell'anima. Per convincersene dobbiamo considerare, come fa il Filosofo, che gli esseri infimi non possono conseguire il bene perfetto, ma solo un bene imperfetto, mediante pochi movimenti; mentre quelli ad essi superiori si conquistano il bene perfetto con molti movimenti; ancora più in alto troviamo quelli che conseguono il bene perfetto con poche operazioni; troviamo infine perfezione somma in quelli, i quali posseggono il bene perfetto senza alcun movimento. Per portare un esempio, è minimamente disposto alla salute chi non può raggiungere la perfetta salute, ma ne ottiene un poco con pochi rimedi; è meglio disposto chi può raggiungere la perfetta salute, sebbene con molti rimedi; meglio ancora colui al quale bastano pochi rimedi; ottimamente infine, chi ha la salute perfetta, senza bisogno di rimedi.

Diciamo dunque che **gli esseri inferiori all'uomo raggiungono soltanto certi beni particolari; per questo posseggono solamente poche e determinate operazioni e potenze.** L'uomo invece ha la possibilità di conseguire il bene universale e perfetto; perché può raggiungere la felicità. Egli però si trova per natura nell'ultimo grado di quegli esseri, che sono fatti per la felicità; perciò **l'anima umana abbisogna di molte e svariate operazioni e potenze.** Gli angeli invece hanno bisogno di una minore diversità di potenze. In Dio poi non esiste nessuna potenza od operazione distinte dalla sua essenza.

Ma vi è anche un'altra ragione, per cui **l'anima umana abbonda di potenze [operative o facoltà o virtù],** diverse: ed è che essa sta al confine tra le creature spirituali e quelle materiali; quindi confluiscono in essa le virtù di ambedue gli ordini di creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 2, ad 1 argumentum

L'anima intellettiva si avvicina alla somiglianza con Dio più delle creature inferiori, perché capace di raggiungere il bene perfetto, con mezzi molteplici e diversi; e in ciò consiste la sua inferiorità rispetto alle creature superiori.

I^a q. 77 a. 2, ad 2 argumentum

Una virtù dotata di maggiore unità è superiore se si estende ai medesimi oggetti. È superiore invece una virtù frazionata, se questa abbraccia un maggior numero di cose.

I^a q. 77 a. 2, ad 3 argumentum

Una sola cosa non ha che un solo essere sostanziale, ma possono essere molteplici le sue operazioni. Quindi una sola è l'essenza dell'anima, molte invece sono le sue potenze.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le potenze *[operative o facoltà o virtù]* non desumano la loro distinzione dagli atti e dagli oggetti.

I^a q. 77 a. 3, arg. 1

Infatti: Nessuna cosa viene determinata nella sua specie da ciò, che è posteriore o estrinseco. Ora l'atto è posteriore alla potenza, e l'oggetto è qualche cosa di estrinseco. Dunque da essi le potenze non possono derivare la loro distinzione specifica.

I^a q. 77 a. 3, arg. 2

I contrari hanno tra loro una differenza massima. Se quindi le potenze desumessero la loro distinzione dagli oggetti, ne avrebbe che oggetti contrari non potrebbero trovarsi nella medesima potenza. Il che è falso quasi in tutti i casi: poiché è la medesima potenza visiva, che percepisce il bianco e il nero, come è l'identico gusto che sente il dolce e l'amaro.

I^a q. 77 a. 3, arg. 3

Tolta la causa si toglie anche l'effetto. Ora, se la differenza delle potenze scaturisse dalla differenza degli oggetti, lo stesso oggetto non potrebbe appartenere a potenze diverse. Cosa questa evidentemente falsa: perché vediamo che una stessa cosa è oggetto della potenza conoscitiva e della potenza appetitiva.

I^a q. 77 a. 3, arg. 4

Ciò che è essenzialmente causa di un effetto, lo causa sempre. Ora vediamo che certi oggetti, diversi tra loro e appartenenti a potenze diverse, appartengono ancora a una potenza unica: p. es., il suono e il colore appartengono alla vista e all'udito, che sono potenze diverse; e

tuttavia appartengono ancora a quell'unica potenza che è il senso comune. Dunque le potenze non si distinguono tra loro in base alla differenza degli oggetti.

I^a q. 77 a. 3. SED CONTRA:

Le cose posteriori sono distinte in base a quelle anteriori. Ora, il **Filosofo** insegna che "in ordine di ragione gli atti e le funzioni sono prima delle potenze; e prima ancora sono gli obbiett", cioè gli oggetti. Dunque le potenze ricevono la loro distinzione dagli atti e dagli oggetti.

[Ordine temporale: potenza operativa >> atto >> oggetto
Ordine di ragione: oggetto >> atto >> potenza operativa
Casa >> costruire >> ruspe/betoniere/gru]

*[Nell' "Anima" Aristotele scrive: è necessario che colui che si propone di prendere queste facoltà a soggetto del proprio esame, colga dapprima l'essenza di ciascuna di esse, e poi, grazie a questo risultato, ne studi i caratteri derivati. Ma se è necessario dire ciò che è la **facoltà intellettuale**, o la facoltà sensitiva, o la facoltà nutritiva, bisogna, prima ancora, determinare ciò che è **pensare** e ciò che è sentire. Perché gli atti e le funzioni sono logicamente anteriori alle potenze. E, se è così, come conviene, prima ancora di studiare questi atti, d'aver esaminato gli **oggetti correlativi**, bisogna dapprima determinare, per la medesima ragione, ciò che concerne questi ultimi.]*

I^a q. 77 a. 3. RESPONDEO:

La potenza [operativa o facoltà o virtù], proprio in quanto potenza, dice ordine all'atto. Dovremo quindi ricavare la natura della potenza da quell'atto, al quale è ordinata; per conseguenza bisognerà che la sua natura si diversifichi in base alla diversa natura dell'atto. L'atto a sua volta segue la diversa natura dell'**oggetto**. Infatti ogni azione appartiene a una potenza o attiva o passiva. L'oggetto poi si riferisce all'atto della potenza passiva, come a suo principio o causa agente: il colore, p. es., è causa della visione in quanto muove la vista. Rispetto invece all'atto della potenza attiva, l'oggetto si presenta come termine o fine: oggetto, p. es., della facoltà di crescita [negli animali e nelle piante] è quella data quantità perfetta, che è il fine della crescita. L'azione dunque riceve la sua specificazione da queste due cose, cioè o dal principio [agente], oppure dal fine o termine. Difatti il riscaldamento differisce dal raffreddamento in questo, che l'uno procede da un corpo caldo, che è l'elemento attivo, e mira a [produrre] un altro corpo caldo; mentre l'altro procede da un corpo freddo e mira a un altro corpo freddo. È quindi necessario che le potenze siano distinte tra loro secondo gli atti e gli oggetti.

Si deve però osservare che gli elementi accidentali non determinano una differenza di specie. L'animale, p. es., riceve il colore come un accidente, perciò non abbiamo un cambiamento di specie quando cambia il colore; ma solo quando cambiano gli elementi essenziali, cioè mediante una differenza nell'anima sensitiva, la quale può essere o non essere unita alla ragione. Per questo *ragionevole* e *irragionevole* formano due differenze che dividono il genere animale, e ne costituiscono due specie diverse. - In modo analogo, non qualsiasi diversità di oggetti produce diversità nelle potenze dell'anima ma la sola differenza di quegli oggetti, ai quali la potenza è essenzialmente ordinata. Così il senso dice essenzialmente

ordine alla *qualità passibile*, di cui sono divisioni essenziali il colore, il suono e simili; e quindi la potenza sensitiva del colore, che è la vista, sarà diversa da quella del suono, che è l'udito. Ma ad una qualità passibile, al colore, p. es., può accidentalmente capitare, a motivo del soggetto, di essere musicista o grammatico, grande o piccolo, uomo o sasso. Differenze siffatte non producono distinzione alcuna nelle potenze dell'anima.

*[L'argomento è rigorosamente metafisico. La potenza operativa, proprio in quanto potenza, fa riferimento all'atto. La potenza non è qualche cosa che si possa concepire indipendentemente dalle proprie operazioni e queste non sono concepibili senza gli oggetti corrispondenti. Tra potenza operativa, atto e oggetto esiste una relazione trascendentale, cioè una relazione che indica l'essere stesso di tali cose come strutturalmente correlativo. Perciò non si deve pensare che la **potenza operativa** riceva passivamente la sua struttura intrinseca da qualche cosa di estrinseco, cioè dall'oggetto; ma bisogna capire che **la sua intima struttura è essenzialmente in funzione dell'oggetto**]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 3, ad 1 argumentum

Benché l'atto sia posteriore alla facoltà quanto all'esistenza, tuttavia è anteriore in ordine di intenzione e di ragione, come il fine è anteriore alla causa agente. - L'oggetto poi, sebbene sia qualche cosa di estrinseco [all'agente], è però principio o fine dell'azione. Ora gli elementi intrinseci di una cosa devono essere proporzionati al suo principio e al suo fine.

I^a q. 77 a. 3, ad 2 argumentum

Se una potenza fosse volta di suo verso uno dei contrari come a suo oggetto, bisognerebbe che l'altro contrario appartenesse a un'altra potenza. Invece la potenza dell'anima non è volta per se stessa verso uno dei contrari, ma verso il loro aspetto comune: così la vista non dice ordine di suo alla bianchezza, ma al colore come tale. Questo avviene perché l'uno dei contrari è in qualche modo principio dell'altro; infatti essi stanno tra loro come ciò che è perfetto sta a ciò che è imperfetto.

I^a q. 77 a. 3, ad 3 argumentum

Niente impedisce che una cosa sostanzialmente unica, sia diversa nei suoi aspetti; e appartenere così a diverse potenze.

I^a q. 77 a. 3, ad 4 argumentum

Una potenza superiore di suo ha un oggetto formale più ampio di una potenza inferiore; poiché quanto più una potenza è superiore, tanto più numerosi sono gli oggetti a cui si estende. Perciò sono molte le cose aventi in comune un medesimo aspetto oggettivo che forma l'oggetto proprio di una potenza superiore, e che tuttavia differiscono tra loro in base ai vari aspetti che formano l'oggetto proprio delle potenze inferiori. Di qui nasce che oggetti diversi, appartenenti a potenze inferiori diverse, ricadono tuttavia sotto una sola potenza superiore.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non vi sia una gerarchia tra le potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 4, arg. 1

Tra entità che cadono sotto un'unica distinzione non esiste un prima e un dopo, ma sono per natura simultanee. Ora, le potenze dell'anima si contraddistinguono reciprocamente. Non vi è quindi una gerarchia tra loro.

I^a q. 77 a. 4, arg. 2

Le potenze dell'anima dicono ordine ai loro oggetti e alla stessa anima. In rapporto all'anima non vi è ordine tra loro; poiché l'anima è una sola. Lo stesso in rapporto agli oggetti: poiché sono del tutto diversi e disparati, come, p. es., il colore e il suono. Perciò non vi è ordine di sorta tra loro.

I^a q. 77 a. 4, arg. 3

Nelle potenze, che sono ordinate tra loro, riscontriamo che l'operazione dell'una dipende da quella dell'altra. Invece l'operazione di una potenza dell'anima non dipende dall'operazione dell'altra: la vista infatti può emettere il suo atto senza l'udito, e viceversa. Non esiste dunque una gerarchia tra le potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo paragona le parti o potenze dell'anima alle figure [geometriche]. Ora, le figure hanno un ordine reciproco. Lo stesso quindi sarà delle potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 4. RESPONDEO:

Essendo l'anima una sola e molte le potenze; ed essendo necessario procedere con un certo **ordine** dall'unità alla moltitudine; è pure necessario che ci sia una gerarchia tra le potenze dell'anima.

Possiamo scorgere in esse **tre** specie di ordini: Due derivano dalla dipendenza di una facoltà dall'altra;

- **La dipendenza** poi **di una facoltà dall'altra** si può considerare sotto due aspetti:

+ **primo, in ordine di natura**, poiché le entità perfette vengono per natura prima di quelle imperfette;

+ **secondo, in ordine di generazione e di tempo**, poiché si giunge alle cose perfette partendo da quelle imperfette.

- **il terzo** invece si rileva dall'**ordine degli oggetti**.

1) Se badiamo alla prima specie di ordine, allora le potenze intellettive vengono prima di quelle sensitive: tant'è vero che le dirigono e le comandano. Parimente, secondo quest'ordine le facoltà sensitive antecedono quelle dell'anima vegetativa.

2) Abbiamo il rovescio, se invece ci atteniamo alla seconda specie di ordine. Infatti, in ordine genetico, le potenze dell'anima vegetativa sono prima di quelle dell'anima sensitiva: tant'è vero che esse preparano il corpo alle operazioni di queste ultime. Lo stesso dicasi di quelle sensitive, rispetto alle facoltà intellettive.

3) Finalmente la terza specie di ordine stabilisce una gerarchia tra le facoltà dell'anima sensitiva, quali **la vista, l'udito, l'olfatto**. Infatti in ordine di natura **viene prima ciò che è visibile**, poiché la visibilità è comune ai corpi celesti e a quelli terrestri. Il suono, d'altra parte, cioè l'udibile, si produce nell'aria, la quale per natura è anteriore alla combinazione degli elementi, che è il presupposto dell'odore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 4, ad 1 argumentum

In certi generi le specie possono realmente dipendere l'una dall'altra come i numeri e le figure; benché si dica che sono simultanee, in quanto sono classificate sotto uno stesso genere.

I^a q. 77 a. 4, ad 2 argumentum

L'ordine delle potenze dell'anima deriva dall'anima, in quanto questa, pur essendo essenzialmente unica, ha attitudine ai diversi atti secondo un determinato ordine; e deriva dagli oggetti, come pure dagli atti, nel modo sopra indicato.

I^a q. 77 a. 4, ad 3 argumentum

La difficoltà può valere trattandosi di potenze ordinate soltanto secondo la terza specie di ordine. Quelle invece che sono ordinate secondo le altre due specie sono fatte in maniera che l'operazione dell'una dipende dall'operazione dell'altra.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'anima sia il subietto di tutte le sue potenze.

I^a q. 77 a. 5, arg. 1

Infatti: Le potenze dell'anima stanno all'anima come le potenze del corpo stanno al corpo. Ora il corpo è il soggetto delle potenze corporee. Dunque l'anima è il soggetto delle varie potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 5, arg. 2

Le operazioni delle potenze dell'anima vengono attribuite al corpo a motivo dell'anima, poiché, al dire di Aristotele, "l'anima è il primo principio del sentire e dell'intendere". Ora, le potenze sono i principii immediati delle operazioni dell'anima. Quindi le potenze sono prima di tutto nell'anima.

I^a q. 77 a. 5, arg. 3

S. Agostino afferma che l'anima certe sensazioni non le ha per mezzo del corpo, anzi senza il corpo, come il timore e sentimenti consimili; mentre altre le ha per mezzo del corpo. Ma l'anima non potrebbe sentir niente senza il corpo, se le potenze sensitive avessero un altro soggetto oltre l'anima. Dunque l'anima è il soggetto delle potenze sensitive e, per lo stesso motivo, anche di tutte le altre.

I^a q. 77 a. 5. SED CONTRA:

Afferma il Filosofo che "il sentire non è una proprietà esclusiva dell'anima o del corpo, ma del composto [umano]". Perciò la potenza sensitiva ha sede nel composto e quindi non la sola anima è il subietto di tutte le sue potenze.

I^a q. 77 a. 5. RESPONDEO:

Soggetto della potenza operativa è quell'entità che è capace di operare: difatti il soggetto viene sempre denominato dai suoi accidenti. Ora, è identico il soggetto che ha la capacità di operare e quello che di fatto opera. È quindi necessario che "la potenza appartenga" all'identico soggetto, "a cui appartiene l'operazione", come dice il Filosofo.

- È evidente però, da quanto abbiamo già detto, che vi sono certe operazioni dell'anima, come **l'intendere e il volere**, le quali **si esercitano senza un organo materiale**. Perciò le potenze, che sono i principii di siffatte operazioni, **hanno sede nell'anima**.

- Ci sono invece altre operazioni dell'anima, che si esercitano mediante **organi corporei**; la vista, p. es., mediante l'occhio e l'udito mediante l'orecchio. Così è per tutte le altre operazioni della vita vegetativa e sensitiva. Quindi le potenze, che sono i principii di tali operazioni, hanno la loro sede **nel composto umano**, non già nella sola anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 5, ad 1 argumentum

Tutte le potenze si dicono dell'anima, considerata però questa come loro principio non come loro subietto: poiché la capacità che ha il composto [umano] di compiere le sue operazioni deriva anch'essa dall'anima.

I^a q. 77 a. 5, ad 2 argumentum

L'anima possiede prima del composto tutte queste potenze, non come soggetto, ma come principio.

I^a q. 77 a. 5, ad 3 argumentum

Era opinione di Platone che il sentire fosse un'operazione propria dell'anima, come l'intendere. Ora S. Agostino, in molte questioni filosofiche, si serve delle opinioni di Platone, non a modo di asserzione, ma di documentazione. - Tuttavia, nel caso presente, l'affermazione che l'anima esercita certe sensazioni col corpo e altre senza di esso, si può intendere in due modi. Primo, applicando le espressioni *col corpo* e *senza il corpo*, all'atto del sentire, in quanto promana dal soggetto senziente. Così non è possibile la sensazione senza il corpo, poiché l'atto del sentire non può procedere dall'anima, se non mediante un organo corporeo. Secondo, applicando dette espressioni all'atto del sentire in quanto questo dipende dall'oggetto. In tal caso l'anima alcune sensazioni le percepisce col corpo, cioè come esistenti nel corpo, quando, p. es., sente una ferita o altre cose di questo genere; altre invece le sente senza il corpo, cioè come cose non esistenti nel corpo, ma solo nell'apprensione dell'anima; quando, p. es., nell'ascoltare una notizia ha la sensazione della tristezza o della gioia.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le potenze dell'anima non emanino dalla sua essenza.

I^a q. 77 a. 6, arg. 1

Infatti: **Da un ente solo e semplice non procedono cose diverse.** Ora l'essenza dell'anima è una e semplice. Perciò le potenze dell'anima, essendo molte e diverse, non possono procedere dalla sua essenza.

I^a q. 77 a. 6, arg. 2

Quello da cui una cosa procede ne è la causa. Ma l'essenza dell'anima non può dirsi causa delle potenze, come si prova col passare in rassegna i singoli generi di causalità. Dunque le potenze dell'anima non possono derivare dalla sua essenza.

I^a q. 77 a. 6, arg. 3

Emanazione indica moto. Ora, nessuna cosa muove se stessa, come prova Aristotele; a meno che il moto non le venga attribuito a motivo di una sua parte; si dice, p. es., che l'animale muove se stesso, nel senso che una sua parte è movente e l'altra è mossa. Ma nemmeno l'anima muove se stessa, come dimostra ancora Aristotele. Quindi l'anima non causa in se stessa le sue potenze.

I^a q. 77 a. 6. SED CONTRA:

Le potenze dell'anima sono sue proprietà naturali. Ora il subietto è causa dei suoi accidenti propri, tanto che è incluso nella definizione dell'accidente, come risulta da Aristotele. Perciò le potenze dell'anima emanano dalla sua essenza, come da loro causa.

I^a q. 77 a. 6. RESPONDEO:

La forma sostanziale e quella accidentale in parte somigliano e in parte differiscono:

1) **Somigliano** nell'essere ambedue **atto**, e quindi nel rendere attuale una cosa.

2) **Differiscono** invece sotto due aspetti.

+ **Primo**, perché la **forma sostanziale** dà l'essere in modo assoluto [*simpliciter*], e il suo subietto [cioè la materia] è un essere soltanto in potenza. Invece la **forma accidentale** non dà l'essere in modo assoluto [*simpliciter*], ma una **qualità, o una quantità, o altre modalità dell'essere**; poiché il suo subietto è un ente già in atto.

Quindi è chiaro che l'attualità si trova prima nella forma sostanziale che nel suo subietto: e siccome in ogni genere di cose ciò che è primo è anche causa, la forma sostanziale deve causare l'essere attuale del suo subietto. Viceversa, l'attualità si trova nel subietto della forma accidentale prima che nella forma accidentale stessa: perciò **l'attualità della forma accidentale è causata dall'attualità del soggetto**. Cosicché il soggetto, in quanto è in potenza, diviene il subietto della forma accidentale; ma in quanto è in atto, la produce. Questo vale per gli **accidenti propri e connaturali**; perché se parliamo degli **accidenti estrinseci**, allora il subietto ha soltanto la capacità di riceverli; poiché chi li produce è un agente estrinseco.

		Forma accidentale in atto	Agente estrinseco
Forma Sostanziale	>> Materia prima >> Ente in / (per gli accidenti subietto atto \ propri e connaturali)	Forma accidentale Subietto	(per gli accidenti estrinseci) Forma accidentale Subietto

+ **Secondo**, la forma sostanziale e quella accidentale differiscono anche in questo, che **la materia è ordinata alla forma sostanziale, mentre la forma accidentale è ordinata alla perfezione del soggetto; perché ciò che è meno importante è sempre ordinato a ciò che è principale**.

Risulta dunque da quanto abbiamo spiegato che sede o soggetto delle potenze dell'anima o è la sola anima, la quale appunto può essere subietto di accidenti in quanto ha in sé una certa potenzialità, come si è detto, oppure è il composto. Ora, il composto è reso attuale dall'anima. **E' chiaro quindi che tutte le potenze dell'anima, sia che la loro sede si trovi nell'anima sola, sia che si trovi nel composto, emanano dall'essenza dell'anima, come dal loro principio**; poiché, come abbiamo già detto, l'accidente è causato dal suo soggetto, in quanto quest'ultimo è già esistente in atto, ma viene ricevuto in esso in quanto è ancora in potenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 6, ad 1 argumentum

Da un ente uno e semplice possono procedere naturalmente molti effetti, seguendo un determinato ordine, oppure in base alla diversità dei soggetti riceventi. Così, dunque, dall'unica essenza dell'anima, possono derivare molte e svariate potenze, sia in base alla gerarchia delle facoltà, sia in base alla diversità degli organi corporei.

I^a q. 77 a. 6, ad 2 argumentum

Il soggetto rispetto agli accidenti propri è **causa finale**, e in certo modo **efficiente**; ed è anche **causa materiale**, in quanto soggetto recettivo degli accidenti stessi. Da ciò si può concludere che l'essenza dell'anima è insieme causa finale e causa efficiente di tutte le sue facoltà; di alcune poi è anche il subietto recettivo.

I^a q. 77 a. 6, ad 3 argumentum

L'emanazione degli accidenti propri dal loro subietto non avviene mediante una trasmutazione, ma per una naturale risultanza, p. es., come il colore deriva dalla luce.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che nell'anima una potenza non abbia origine dall'altra

I^a q. 77 a. 7, arg. 1

Infatti: Tra cose che cominciano simultaneamente ad esistere, l'una non deriva dall'altra. Ora tutte le potenze dell'anima sono create insieme con l'anima. Perciò l'una non può aver origine dall'altra.

I^a q. 77 a. 7, arg. 2

Le potenze dell'anima derivano dall'anima, come un accidente deriva dal suo subietto. Ma una potenza dell'anima non può essere il subietto di un'altra: perché non si dà accidente di un altro accidente. Dunque una potenza non deriva dall'altra.

I^a q. 77 a. 7, arg. 3

Cose opposte non provengono l'una dall'altra, che anzi ogni cosa proviene da un essere della medesima specie. Ora, le potenze dell'anima si dividono tra loro per contrapposizione, quali specie diverse. Quindi l'una non procede dall'altra.

I^a q. 77 a. 7. SED CONTRA:

Le potenze si conoscono dai loro atti. Ma l'atto dell'una è causato dall'operazione dell'altra; l'atto della fantasia, p. es., è causato dall'operazione dei sensi. Perciò una potenza dell'anima è causata dall'altra.

I^a q. 77 a. 7. RESPONDEO:

Quando più effetti derivano secondo un ordine naturale da un unico principio, avviene che, come questo primo è causa di tutti, così **l'effetto suo più immediato è in qualche modo causa degli effetti più remoti**. Ora abbiamo visto sopra che tra le potenze dell'anima vi sono molte specie di ordini. Quindi vi sono delle potenze che derivano dall'essenza dell'anima, mediante altre potenze.

Essendo però l'anima **causa efficiente e finale**, nonché **principio recettivo** delle facoltà, o separatamente per se stessa, o insieme al corpo; ed essendo le causalità efficiente e finale più perfette del principio recettivo come tale; ne segue che **le potenze dell'anima**, le quali hanno una **priorità di perfezione** e di natura, sono principi delle altre, sia come cause finali, sia come loro cause efficienti. Vediamo infatti che i sensi sono ordinati all'intelletto, non viceversa. Effettivamente i sensi sono come delle incomplete partecipazioni dell'intelligenza: quindi, in base alla loro derivazione naturale, essi nascono in qualche modo dall'intelligenza, come ciò che è imperfetto da ciò che è perfetto.

- Se invece consideriamo la **recettività**, troviamo, al contrario, che le potenze più imperfette hanno una priorità rispetto alle altre: l'anima, p. es., in quanto possiede la potenza sensitiva, viene considerata come subietto e, in un certo modo, come materia rispetto all'intelligenza. Per questa ragione le potenze più imperfette sono prima, in ordine genetico: infatti [nell'essere umano] prima è generato l'animale e poi l'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 7, ad 1 argumentum

Come le potenze dell'anima scaturiscono dalla sua essenza, non mediante trasmutazioni, ma per una certa naturale ridondanza, ricevendo esse l'esistenza insieme all'anima, così avviene di una potenza rispetto a un'altra.

I^a q. 77 a. 7, ad 2 argumentum

L'accidente non può per se stesso essere il subietto di un altro accidente; ma un accidente può essere ricevuto nella medesima sostanza prima di un altro, come la quantità prima della qualità.

Sotto quest'aspetto si dice che un accidente è il subietto di un altro, come la superficie, p. es., lo è del colore, dato che la sostanza riceve un accidente, mediante un altro accidente. Lo stesso si può dire delle potenze dell'anima.

I^a q. 77 a. 7, ad 3 argumentum

L'opposizione esistente tra le varie potenze dell'anima è come quella che si ha tra ciò che è perfetto e ciò che è imperfetto; cioè come quella esistente tra le varie specie dei numeri e delle figure [geometriche]. Siffatta opposizione non impedisce l'origine di un opposto dall'altro: poiché gli esseri imperfetti derivano naturalmente da quelli perfetti.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che dopo la separazione dal corpo rimangano nell'anima tutte le sue potenze.

I^a q. 77 a. 8, arg. 1

Infatti: Leggiamo nel libro *De spiritu et anima* che "l'anima si stacca dal corpo portando seco il senso e l'immaginazione, la ragione, l'intelletto e l'intelligenza, il concupiscibile e l'irascibile".

I^a q. 77 a. 8, arg. 2

Le potenze dell'anima sono sue proprietà naturali. Ora, ciò che è proprio è sempre inerente, ne mai si separa dall'essere, al quale appartiene. Quindi le potenze restano nell'anima anche dopo la morte.

I^a q. 77 a. 8, arg. 3

Le potenze dell'anima anche quelle sensitive, non si indeboliscono con l'indebolirsi del corpo, poiché, dice Aristotele, "se a un vecchio fosse innestato l'occhio di un giovane, vedrebbe di certo come un giovane". Ma l'indebolimento è la via che porta al disfacimento. Dunque le potenze dell'anima non periscono, quando perisce il corpo, ma restano nell'anima separata.

I^a q. 77 a. 8, arg. 4

La memoria è una potenza dell'anima sensitiva, come prova il Filosofo. Ora, essa rimane nell'anima separata [dal corpo], poiché si legge nel Vangelo che al ricco epulone, il quale stava con l'anima nell'inferno, fu detto: "Ricordati che tu ricevesti la tua parte di beni durante la vita". Perciò la memoria rimane nell'anima separata; e per conseguenza anche le altre potenze dell'anima sensitiva.

I^a q. 77 a. 8, arg. 5

La gioia e la tristezza stanno nel concupiscibile, che è una potenza della parte sensitiva. Ora è evidente che le anime separate si rattristano e gioiscono dei premi e delle pene, che ricevono. Dunque il concupiscibile resta nell'anima separata.

I^a q. 77 a. 8, arg. 6

S. Agostino afferma che quando l'anima sarà totalmente separata dal corpo dopo la morte vedrà con l'immaginativa delle visioni, come quando il corpo giace senza sentimento benché non sia del tutto morto. Ma l'immaginazione è una potenza della parte sensitiva. Dunque c'è una potenza della parte sensitiva, che rimane nell'anima separata; e per conseguenza rimangono tutte le altre potenze.

I^a q. 77 a. 8. SED CONTRA:

Si legge nel *De Ecclesiasticis Dogmatibus*: "L'uomo è composto soltanto di due sostanze: dell'anima con la sua ragione e del corpo con i suoi sensi". Perciò morto il corpo non possono rimanere le potenze sensitive.

I^a q. 77 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, tutte le potenze dell'anima hanno in essa soltanto il loro principio. Alcune di esse poi, cioè **l'intelletto e la volontà**, hanno esclusivamente in essa il loro subietto. Queste ultime devono necessariamente sussistere nell'anima, anche dopo la dissoluzione del corpo. Le altre invece, e cioè le potenze della parte **sensitiva e vegetativa**, hanno la loro sede nel composto umano. Ora, venuto a mancare il subietto, non possono rimanere i suoi accidenti. Quindi le potenze suddette non rimangono in atto dopo la distruzione del composto; ma restano soltanto **virtualmente** nell'anima, come nella loro causa o radice.

È quindi falsa l'asserzione di alcuni, i quali dicono che tali potenze restano nell'anima, anche dopo la morte del corpo.

- Ed è ancora più falso asserire che nell'anima separata restano perfino gli atti di tali potenze; perché non è loro possibile nessuna operazione senza un organo corporeo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 77 a. 8, ad 1 argumentum

Il libro citato non fa testo. Perciò quanto vi è scritto è da rigettarsi con la stessa facilità con la quale è affermato. - Tuttavia si potrebbe anche rispondere che l'anima si porta dietro quelle facoltà, non in maniera attuale, ma virtuale.

I^a q. 77 a. 8, ad 2 argumentum

Le potenze, che secondo noi non restano in atto nell'anima separata, non sono proprietà dell'anima sola, ma del composto umano.

I^a q. 77 a. 8, ad 3 argumentum

Si dice che tali potenze non si indeboliscono con l'indebolirsi del corpo, perché resta immutabile l'anima, che ne è il principio attivo.

I^a q. 77 a. 8, ad 4 argumentum

Quel ricordo va riferito alla memoria che S. Agostino attribuisce alla mente; non già alla memoria che fa parte dell'anima sensitiva.

I^a q. 77 a. 8, ad 5 argumentum

Nell'anima separata non c'è la gioia o la tristezza dell'appetito sensitivo, ma quella dell'appetito intellettuale, come negli angeli.

I^a q. 7 a. 8, ad 6 argumentum

In questo caso S. Agostino parla come chi è in cerca della verità, non come chi vuole affermarla; tant'è vero che poi ritratterà alcune espressioni di questo suo libro.

[Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >](#)
[L'uomo > Le potenze dell'anima in particolare](#)

Prima parte

Questione 78 - Proemio

Passiamo ora alle **potenze dell'anima in particolare**. Ma al **teologo** appartiene solo lo studio speciale sulle **potenze intellettive e appetitive** in cui risiedono le **virtù [intellettuali e morali]**. Dato però che la conoscenza di tali potenze dipende in una certa misura dalle altre, divideremo in tre parti la nostra indagine sulle potenze dell'anima in particolare:

- **primo**, studieremo le **potenze che l'intelletto presuppone**;
- **secondo**, le **potenze intellettive**;
- **terzo**, le **potenze appetitive**.

Sul primo argomento studieremo:

- [1. I vari generi delle potenze dell'anima;](#)
- [2. Le specie della parte vegetativa;](#)
- [3. I sensi esterni;](#)
- [4. I sensi interni.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non si debbano distinguere nell'anima **cinque generi di potenze**, e cioè potenze **vegetative, sensitive, appetitive, locomotive e intellettive**.

I^a q. 78 a. 1, arg. 1

Le potenze dell'anima vengono dette sue parti. Ora si assegnano comunemente da tutti tre parti dell'anima, che sono: l'anima vegetativa, la sensitiva e la razionale. Sono dunque soltanto tre, non cinque, i generi delle potenze nell'anima.

I^a q. 78 a. 1, arg. 2

L'anima è più nobile della materia prima. Ora, la materia prima si identifica con la sua potenza. Quindi a più forte ragione l'anima.

I^a q. 78 a. 1, arg. 3

Non è giusto stabilire nell'anima un genere a parte per quello, che è comune a tutte le potenze. Ma l'appetizione è comune a tutte le potenze. Infatti la vista appetisce l'oggetto visibile corrispettivo; infatti sta scritto: "La grazia e la bellezza desidera il tuo occhio; ma meglio di entrambi sono i seminati verdeggianti". E per la medesima ragione ogni altra potenza desidera il proprio oggetto.

Non si deve pertanto annoverare l'appetito tra i generi particolari delle potenze dell'anima.

I^a q. 78 a. 1, arg. 4

Per Aristotele negli animali il principio del moto può essere il senso, o l'intelletto, o l'appetito. Non è quindi necessario aggiungere il principio del moto [locale] alle suddette potenze dell'anima come un genere a parte.

I^a q. 78 a. 1. SED CONTRA:

Scrive il **Filosofo**: "Le facoltà che abbiamo indicato sono la vegetativa, la sensitiva, l'appetitiva, la facoltà di locomozione e quella intellettuale".

I^a q. 78 a. 1. RESPONDEO:

Cinque sono nell'anima i **generi delle potenze**, e sono quelli che abbiamo enumerato. Si parla invece di **tre anime** e di **quattro forme di vita**.

2) La ragione di questa diversità sta nel fatto che le anime si distinguono **secondo il diverso modo col quale le operazioni vitali sorpassano le operazioni delle cose corporee**: i corpi infatti sono inferiori all'anima e servono ad essa, come **materia** o come **strumento**.

+ Vi è pertanto un'operazione dell'anima, che **trascende** talmente **la realtà corporea**, da non aver nemmeno bisogno di un organo materiale per esplicarsi. E questa è l'operazione dell'**anima razionale**.

+ Vi è un'altra operazione dell'anima, inferiore alla precedente, che si esplica mediante un **organo materiale**, non però mediante una qualità corporea. **Tale è l'operazione dell'anima sensitiva**. Infatti, sebbene il caldo e il freddo, l'umido e il secco e altre simili qualità dei corpi, si richiedano affinché il senso possa operare; tuttavia non si richiedono affinché l'operazione dell'anima sensitiva abbia a svolgersi per mezzo della virtù di tali qualità; ma esse sono necessario soltanto per la debita disposizione dell'organo.

+ La più bassa poi tra le operazioni dell'anima è quella che si svolge mediante un **organo corporeo** e in virtù di certe qualità fisiche. Anch'essa però sorpassa l'operazione della realtà materiale, perché i movimenti dei corpi sono originati da un principio estrinseco, mentre le operazioni in parola provengono da un principio intrinseco: aspetto comune questo a tutte le operazioni dell'anima; perché ogni essere animato in qualche modo muove se stesso. Così si presenta l'operazione dell'**anima vegetativa**: infatti la digestione e le operazioni che ne derivano si svolgono, strumentalmente, mediante **l'azione del calore**, come dice **Aristotele**.

1) Invece **i generi delle potenze dell'anima si distinguono secondo gli oggetti**. Quanto più una potenza è elevata tanto più universale ne è l'oggetto, come abbiamo visto sopra. Ora l'oggetto dell'attività dell'anima possiamo considerarlo in un triplice ordine:

+ Vi è una potenza dell'anima, il cui **oggetto non è che il corpo stesso unito all'anima**. E le potenze di questo genere si chiamano **facoltà vegetative**: infatti le potenze vegetative non agiscono che nel corpo, cui è unita l'anima.

+ Vi è un altro genere di facoltà, che abbraccia un **oggetto più universale, cioè ogni corpo sensibile**, e non solo il corpo unito all'anima.

+ Vi è pure un terzo genere di potenze dell'anima, che abbraccia un oggetto ancora più universale, cioè non il solo corpo sensibile, ma **l'ente universalmente preso**. È perciò evidente che questi due ultimi generi di potenze hanno un'operazione che non riguarda soltanto ciò che è unito all'anima, ma anche il mondo esterno. - Ora, essendo necessario che

chi opera venga a unirsi in qualche modo all'oggetto della sua operazione, bisogna che la cosa estrinseca, oggetto dell'operazione dell'anima, abbia rapporto con l'anima sotto due aspetti. Primo, in quanto ha l'attitudine a unirsi all'animale a trovarsi in essa mediante una sua immagine. Abbiamo così due generi di potenze: **facoltà sensitive** che si portano verso un oggetto meno universale, quale è il corpo sensibile, e **facoltà intellettive**, che abbracciano un oggetto vastissimo, quale è l'ente nella sua universalità. Secondo, in quanto l'anima stessa è inclinata e tende verso la realtà esterna. Anche sotto questo rispetto abbiamo due generi di potenze nell'anima: nel primo si trovano le **facoltà appetitive**, che servono all'anima per volgersi verso l'oggetto esteriore come a un fine, e al fine spetta una priorità in ordine d'intenzione; nel secondo le **facoltà di locomozione**, che servono all'anima per portarsi verso la cosa esteriore, come verso il termine della sua operazione e del suo moto; infatti ogni animale si muove, per raggiungere un oggetto desiderato e perseguito.

3) Le forme di vita invece si distinguono secondo i vari gradi dei viventi.

+ Vi sono infatti dei viventi, le piante, che hanno la sola **vegetalità**.

+ Altri, p. es., le ostriche, hanno la **sensibilità** unita alla vegetalità, sebbene **manchino di moto locale**.

+ Altri poi hanno anche questa facoltà di **muoversi nello spazio**; p. es., gli animali perfetti che, abbisognando di molti mezzi per vivere, hanno bisogno del moto per provvedersi le cose distanti necessarie alla vita.

+ E vi sono infine dei viventi, cioè gli uomini, nei quali a tutti questi gradi si aggiunge **l'intelligenza**. - Invece l'esser dotato di appetizione non costituisce un grado speciale nei viventi; perché si ha l'appetito dovunque esiste la sensibilità, come dice Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 78 a. 1, ad 1 et 2 argumentum

Due difficoltà sono così risolte.

I^a q. 78 a. 1, ad 3 argumentum

L'*appetito naturale* non è che l'inclinazione congenita di ogni essere verso qualche cosa: in questo senso ogni potenza, per impulso di natura, desidera il proprio oggetto. - Invece l'*appetito animale* dipende da una percezione. E per tale appetito non basta la sola cognizione dell'oggetto, ma si esige una speciale potenza dell'anima. Infatti l'oggetto è desiderato quale è realmente nella sua natura; esso invece nella facoltà conoscitiva non si trova con la sua realtà naturale, ma solo mediante un'immagine. Quindi è chiaro che la vista, p. es., appetisce naturalmente l'oggetto visibile soltanto in ordine al suo atto, cioè per vedere; l'animale invece appetisce con le sue facoltà appetitive la cosa veduta, non solo per vederla, ma anche per altri usi. - Se l'anima però non abbisognasse delle cose, percepite dai sensi, che per la sola attività dei sensi stessi, cioè per sentirle, non ci sarebbe motivo di considerare la potenza appetitiva come un genere a parte delle potenze dell'anima, perché allora basterebbe l'appetito naturale delle potenze stesse.

I^a q. 78 a. 1, ad 4 argumentum

Sebbene, negli animali perfetti il senso e l'appetito siano principii motori, tuttavia il senso e l'appetito in quanto tali non bastano a dare il movimento senza servirsi di un'altra facoltà: infatti negli animali immobili vi è il senso e l'appetito, eppure mancano della facoltà di locomozione. Questa facoltà non solo ha sede nell'appetito e nel senso, che comandano il moto, ma ancora nelle varie membra del corpo, per renderle disposte a obbedire all'appetito dell'anima, quando questa vuole il movimento. Ne abbiamo un segno nel fatto che, quando le membra perdono la loro disposizione naturale, non obbediscono più all'appetito in ordine al moto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto assegnare come parti della **vegetativa la facoltà di nutrizione, di crescita e di generazione.**

I^a q. 78 a. 2, arg. 1

Infatti: Queste facoltà vengono denominate *fisiche*. Le potenze dell'anima invece sono al di sopra delle forze fisiche. Non si devono quindi mettere tra le potenze dell'anima codeste facoltà.

I^a q. 78 a. 2, arg. 2

Non si può assegnare all'anima una speciale potenza per funzioni che sono comuni ai viventi e ai non viventi. Ora la generazione è comune a tutti i corpi generabili e corruttibili, sia viventi che non viventi. Perciò la facoltà generativa non si deve ritenere come una potenza dell'anima.

I^a q. 78 a. 2, arg. 3

L'anima è più potente della natura corporea. Ma la natura corporea conferisce la specie e la dovuta quantità con una sola virtù attiva. A maggior ragione l'anima. Per conseguenza la facoltà accrescitiva dell'anima e quella generativa non si distinguono tra loro.

I^a q. 78 a. 2, arg. 4

Ogni cosa è conservata nell'essere da chi le dà l'essere. Ma il vivente acquista l'essere dalla potenza generativa. Perciò è conservato in vita dalla medesima. Ora anche la nutritiva è ordinata alla conservazione dell'essere vivente: infatti come scrive Aristotele: "essa è una potenza capace di salvare chi la possiede". Dunque non si deve distinguere la nutritiva dalla generativa.

I^a q. 78 a. 2. SED CONTRA:

Insegna il **Filosofo** che le opere di quest'anima sono: "**generare, usare degli alimenti**" e "**causare la crescita**".

I^a q. 78 a. 2. RESPONDEO:

Sono tre le potenze della parte vegetativa. Infatti il principio vegetativo, come si è detto, ha per oggetto il corpo stesso vivificato dall'anima: e un tale corpo ha bisogno di tre operazioni dell'anima.

+ Una prima per acquistare **resistenza**: e a tale scopo è ordinata la **potenza generativa**.

+ Una seconda, perché il corpo vivo possa raggiungere la debita **quantità**: a tale scopo è ordinata la **potenza accrescitiva**.

+ Una terza per **mantenere il corpo del vivente nell'essere e nella quantità dovuta**: e a questo scopo è ordinata la **potenza nutritiva**.

Si deve però notare una differenza tra queste potenze. **La nutritiva e l'accrescitiva producono il loro effetto nel soggetto in cui si trovano**; poiché è proprio il corpo unito all'anima che si sviluppa e si conserva mediante le facoltà di crescita e di nutrizione esistenti nell'anima stessa. **Invece la facoltà generativa produce il suo effetto, non nel medesimo corpo, ma in un altro**; poiché nessuno può generare se stesso.

- Sotto quest'aspetto la generativa si avvicina in certo modo alla nobiltà dell'anima sensitiva, che rivolge la sua operazione sul mondo esteriore, sebbene in modo più eccellente e più esteso: infatti il grado supremo di una natura inferiore tocca quello infimo della natura superiore, come mostra Dionigi.

- Perciò quella tra queste potenze che più esercita la funzione di **causa finale ed efficiente**, e che ha maggiore perfezione, è la **generativa**, come dice **Aristotele**, essendo proprio dell'essere perfetto "produrre un altro essere della medesima specie". La potenza poi accrescitiva e la nutritiva servono alla generativa; mentre quella nutritiva serve pure a quella accrescitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 78 a. 2, ad 1 argumentum

Queste facoltà si dicono fisiche, sia perché hanno un effetto simile a quello della natura fisica, la quale conferisce anch'essa esistenza, quantità e durata [ai corpi inanimati] (benché dette facoltà abbiano queste capacità in modo più alto); sia perché esercitano le loro funzioni servendosi come di strumenti delle qualità attive e passive, cause determinanti dei fenomeni fisici.

I^a q. 78 a. 2, ad 2 argumentum

Nelle cose inanimate la generazione viene totalmente dal di fuori. La generazione dei viventi, invece, avviene in un modo più alto, per mezzo di qualche cosa che appartiene al

vivente stesso, cioè mediante il seme, in cui è presente un principio capace di plasmare il corpo. Bisogna quindi che nell'essere vivente esista una potenza dalla quale venga preparato quel seme: e questa è la potenza generativa.

I^a q. 78 a. 2, ad 3 argumentum

Siccome la generazione dei viventi proviene da un seme, è necessario che da principio l'animale sia generato di piccole dimensioni. Si richiede quindi che possieda nell'anima una potenza fatta per raggiungere la grandezza dovuta. Invece i corpi inanimati sono generati da una materia già determinata, sotto l'azione di un agente estrinseco; perciò ricevono insieme la loro specie e la loro quantità, secondo la condizione della materia.

I^a q. 78 a. 2, ad 4 argumentum

Come si è già detto, l'operazione del principio vegetativo si compie mediante il calore, che tende a consumare l'elemento umido. Per riparare questa perdita, è necessaria la potenza nutritiva che serve a trasformare l'alimento nella sostanza del corpo. E ciò è necessario anche per l'operazione della potenza accrescitiva e generativa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia esatto distinguere **cinque sensi esterni**,

I^a q. 78 a. 3, arg. 1

Infatti, La funzione dei sensi è di conoscere gli accidenti. Ma questi si suddividono in molti generi. E poiché le potenze si distinguono in base ai loro oggetti, parrebbe che i sensi dovessero moltiplicarsi in base al numero dei generi degli accidenti.

I^a q. 78 a. 3, arg. 2

La grandezza, la figura e gli altri accidenti chiamati *sensibili comuni*, non si identificano con i *sensibili per accidens*, che anzi si contraddistinguono da essi. Ora, la diversità essenziale [per se] degli oggetti importa una diversità di potenze. Siccome dunque la grandezza e la figura differiscono dal colore più che il suono, sembra più necessario che esistano potenze sensitive distinte per conoscere la grandezza e la figura, che non per il colore e per il suono.

I^a q. 78 a. 3, arg. 3

Un senso non percepisce che una coppia di contrari, come la vista che percepisce il bianco e il nero. Il tatto invece percepisce più coppie di contrari: il caldo e il freddo, l'umido e l'asciutto, ecc. Saranno quindi più sensi e non uno solo. Dunque i sensi sono più di cinque.

I^a q. 78 a. 3, arg. 4

Una specie non si contraddistingue dal suo genere. Ora il gusto è una specie del tatto. Perciò non si deve classificare come senso distinto dal tatto.

I^a q. 78 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "all'infuori dei cinque sensi non ce ne sono altri".

I^a q. 78 a. 3. RESPONDEO:

Alcuni tentarono di desumere il fondamento della distinzione e del numero dei sensi esterni dai rispettivi organi, cioè dal predominio in essi esercitato da un dato elemento, ossia dall'acqua, dall'aria, o da altra, cosa, del genere. - Altri invece dal mezzo [che serve alla sensazione], come sarebbe l'aria, l'acqua, ecc., il quale può essere immanente oppure estrinseco. - Altri finalmente dalla diversità di natura delle qualità sensibili, cioè a seconda che la qualità appartiene a un corpo semplice, o deriva da una combinazione.

Ma nessuno di questi criteri è giusto. Infatti **non le potenze sono per gli organi, ma gli organi per le potenze**: quindi non perché ci sono diversi organi si hanno diverse potenze, ma la natura formò organi diversi, perché corrispondessero alla diversità delle potenze.

Così pure assegnò mezzi diversi ai diversi sensi, secondo che lo richiedevano le operazioni delle potenze.

- Riguardo poi alla natura delle qualità sensibili, non è il senso che ha la capacità di conoscerla, ma l'intelletto.

Dovremo dunque desumere il fondamento del numero e della distinzione dei sensi esiterai da quanto propriamente ed essenzialmente appartiene al senso. **Ora il senso è una potenza passiva, che è fatta per essere trasmutata dalle cose esteriori sensibili.** Quindi l'oggetto esterno, causa della trasmutazione dei sensi, è propriamente ciò che viene percepito dal senso, e secondo le differenze di esso, si distinguono [tra loro] le potenze sensitive.

Ora, due sono le specie della trasmutazione: una fisica, l'altra spirituale.

+ **Fisica**, in quanto la forma di chi produce la trasmutazione è ricevuta secondo il suo essere fisico, così come il calore è ricevuto nell'oggetto riscaldato.

+ **Spirituale**, in quanto la forma di quello che produce la trasmutazione è ricevuta in modo spirituale, come avviene per la forma del colore nella pupilla, la quale per questa recezione non diventa colorata.

Ora, per la sensazione si richiede questa trasmutazione spirituale, mediante la quale la forma intenzionale dell'oggetto sensibile viene a trovarsi nell'organo del senso. Diversamente, se bastasse la sola trasmutazione fisica per sentire, tutti i corpi fisici sentirebbero, quando subiscono un'alterazione.

Vi sono però dei sensi, come la *vista*, nei quali si ha soltanto una trasmutazione spirituale. - In altri invece, oltre alla trasmutazione spirituale vi è pure quella fisica; o esclusivamente per parte dell'oggetto, ovvero anche per parte dell'organo. Da parte dell'oggetto si ha una trasmutazione fisica di carattere spaziale nel suono, che è oggetto dell'*udito*; poiché il suono è causato da una percussione e dalla vibrazione dell'aria. Si attua invece mediante

un'alterazione nell'odore, che è oggetto dell'*olfatto*; essendo necessario che il corpo, per emanare l'odore, sia in qualche modo alterato dal caldo.

Da parte poi dell'organo, si ha una trasmutazione fisica nel *tatto* e nel *gusto*: infatti a toccare cose calde la mano si riscalda, e la lingua a contatto con i corpi umidi si inumidisce. Ma gli organi dell'olfatto o dell'udito nel sentire non subiscono trasmutazioni fisiche, se non in maniera del tutto accidentale.

La vista pertanto, poiché funziona senza mutazione fisica dell'organo e dell'oggetto, **è il senso più spirituale e perfetto, e più universale**. Viene poi l'udito, seguito dall'odorato. Essi comportano entrambi una mutazione fisica da parte dell'oggetto; tuttavia il moto locale è più perfetto e, in ordine di natura, anteriore rispetto al moto di alterazione, come prova Aristotele. Invece il tatto e il gusto sono i sensi più materiali: ma parleremo in seguito della loro distinzione. - Da ciò deriva che i primi tre sensi non operano servendosi di un mezzo immanente [al soggetto], perché nessuna trasmutazione fisica deve alterarne l'organo, come invece avviene per questi ultimi due sensi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 78 a. 3, ad 1 argumentum

Non tutti gli accidenti hanno per loro natura la capacità di causare trasmutazioni, ma solo le qualità della terza specie, che producono l'alterazione. Per questo, esse sole sono oggetto dei sensi, poiché, a detta di Aristotele "il senso è alterato dalle stesse cause, dalle quali sono alterati i corpi inanimati".

I^a q. 78 a. 3, ad 2 argumentum

La grandezza, la figura e consimili accidenti, chiamati *sensibili comuni*, stanno tra i *sensibili per accidens* e i *sensibili propri*, che sono oggetto [immediato] dei sensi. Infatti questi ultimi producono per natura e direttamente una trasmutazione nell'organo, essendo qualità alteranti. - I sensibili comuni, per parte loro, si riducono tutti alla quantità. Per la grandezza e il numero la cosa è evidente, che sono specie della quantità. La figura poi è una qualità della quantità; poiché la figura non è che il limite estremo della grandezza. Così il moto e la quiete sono oggetto dei sensi, in quanto un dato soggetto si trova in una condizione unica o varia rispetto alla sua grandezza o allo spazio, cioè in ordine al moto di crescita o al moto locale; oppure rispetto alle qualità sensibili, come nel moto di alterazione. Cosicché il sentire il moto e la quiete è, in certo qual modo, un sentire insieme l'uno e il molteplice. Ora, la quantità è il subietto prossimo delle qualità alteranti, come la superficie lo è del colore. Perciò i sensibili comuni non trasmutano il senso direttamente e in forza della loro natura, ma in forza delle qualità sensibili; come fa la superficie mediante il colore. - Tuttavia essi non sono dei *sensibili per accidens*; perché i sensibili comuni portano delle variazioni nella trasmutazione dei sensi. Infatti una superficie grande non trasmuta il senso come una piccola; poiché la bianchezza stessa viene così denominata grande o piccola, e quindi può essere divisa secondo il soggetto in cui si trova.

I^a q. 78 a. 3, ad 3 argumentum

Stando a quello che sembra dire il Filosofo nel *De Anima*, il senso del tatto è unico nel genere, ma specificamente si suddivide in molti sensi; e per questo abbraccia diverse serie di contrari. Tuttavia questi sensi non sono reciprocamente distinti quanto all'organo, ma si trovano ad essere in concomitanza per tutto il corpo; cosicché non apparisce la loro distinzione. - Invece il gusto, che ha la percezione del dolce e dell'amaro, si trova in concomitanza col tatto sulla lingua, e non su tutto il corpo; perciò è facile distinguerlo dal tatto.

Si potrebbe però anche rispondere che tutte quelle coppie di contrari coincidono ciascuna in un genere prossimo unico, ma tutte concordano in un genere comune, il quale appunto è, nella sua universalità, oggetto del tatto. Però questo genere comune non ha una denominazione particolare; come del resto rimane innominato il genere prossimo del caldo e del freddo.

I^a q. 78 a. 3, ad 4 argumentum

Al dire del Filosofo, il senso del gusto non è che una specie particolare del tatto con sede esclusiva nella lingua. E quindi non si contrappone al tatto in quanto genere; ma solo a quelle specie del tatto che sono sparse in tutto il corpo.

Se invece il tatto dovesse essere un unico senso, a causa dell'unica ragione formale degli oggetti, allora bisognerebbe rispondere che il gusto si distingue dal tatto in base alla diversità della trasmutazione, prodotta nei sensi. Infatti il tatto è soggetto a una trasmutazione non soltanto spirituale ma fisica del suo organo, proprio secondo la qualità che gli viene presentata. Invece l'organo del gusto non subisce necessariamente una mutazione fisica, proprio secondo la qualità che gli viene presentata, cioè non si verifica che la lingua diventi [essa stessa] dolce o amara; ma secondo una qualità previa, su cui si fonda il sapore, cioè secondo l'umidità, che [di suo] è oggetto del tatto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia esatta l'enumerazione dei **sensi interni**.

I^a q. 78 a. 4, arg. 1

Comune e proprio non sono parti di un'unica divisione. Perciò non si deve enumerare il senso comune tra le potenze sensitive inferiori, come facoltà distinta dai sensi propri o esterni.

I^a q. 78 a. 4, arg. 2

Non è necessario ammettere una facoltà conoscitiva interiore laddove bastano i sensi esterni. Ora i sensi propri ed esterni hanno la capacità di giudicare dei sensibili; poiché ciascuno di essi giudica del suo oggetto. Essi sembrano anche capaci di percepire i propri atti: poiché, essendo la sensazione come intermedia tra la potenza e l'oggetto, parrebbe che la vista

dovesse più facilmente percepire la sua visione, come ad essa più vicina, che il colore; e così per gli altri sensi. Non era dunque necessario, per raggiungere questo scopo, ammettere quella facoltà interna chiamata senso comune.

I^a q. 78 a. 4, arg. 3

Secondo il Filosofo, la fantasia e la memoria sono modalità del centro primitivo della sensibilità. Ma le modalità non si contraddistinguono dal loro soggetto. Perciò la memoria e la fantasia non si devono ritenere come potenze distinte dal senso.

I^a q. 78 a. 4, arg. 4

L'intelletto dipende dai sensi meno di qualsiasi potenza della parte sensitiva. Eppure l'intelletto non conosce un oggetto, senza riceverlo dai sensi; tanto che, a detta di Aristotele, "chi manca di un senso, manca della scienza corrispondente". Molto meno quindi si può ammettere una potenza speciale della parte sensitiva, chiamata *estimativa*, per la percezione di certi aspetti [delle cose] non percepiti dai sensi.

I^a q. 78 a. 4, arg. 5

L'atto della cogitativa, che è quello di confrontare, unire e dividere, e l'atto della *reminiscenza*, la quale fa quasi un sillogismo nel processo di ricerca, non sono meno distanti [rispettivamente] dall'atto della *estimativa* e della memoria, di quel che non siano distanti l'atto della *estimativa* da quello della fantasia. Perciò, o bisogna aggiungere la *cogitativa* e la *reminiscenza* come facoltà distinte alla *estimativa* e alla memoria; oppure bisogna considerare l'*estimativa* e la memoria come fuse con la fantasia.

I^a q. 78 a. 4, arg. 6

S. Agostino conta tre generi di visione: cioè la corporea, che si compie mediante i sensi; la spirituale, che avviene mediante l'immaginazione o fantasia; l'intellettuale, che si produce nell'intelletto. Non esiste dunque altra facoltà interiore tra il senso e l'intelletto all'infuori dell'immaginazione.

I^a q. 78 a. 4. SED CONTRA:

Avicenna enumera invece **cinque potenze sensitive interiori**, che sono: **senso comune, fantasia, immaginativa, estimativa e memoria.**

I^a q. 78 a. 4. RESPONDEO:

La natura non è mai manchevole in ciò che è necessario; bisogna perciò ammettere nell'anima sensitiva tante operazioni, quante bastino alla vita dell'animale perfetto. Quelle poi di queste attività, che non possono ricondursi a un principio [immediato] unico, richiedono potenze diverse; poiché le potenze dell'anima non sono altro che i principi prossimi delle sue operazioni.

Bisogna dunque considerare che per la vita dell'animale perfetto non si richiede soltanto la **percezione dell'oggetto**, quando esso è presente, ma **anche quando è assente**. Altrimenti

l'animale non si muoverebbe a cercare una cosa assente, dato appunto che il moto e l'azione dell'animale seguono la percezione; invece vediamo verificarsi il contrario specialmente negli animali perfetti, che si muovono da un luogo a un altro; poiché essi si muovono verso oggetti conosciuti ma non presenti. È quindi necessario che l'animale, in forza dell'anima sensitiva, non solo riceva le immagini delle cose sensibili, quando queste lo colpiscono con la loro presenza, ma che sia anche capace di ritenerle e di conservarle. Ora, ricevere e ritenere sono funzioni che negli esseri corporei appartengono a principi diversi: infatti i corpi umidi ricevono bene e ritengono male; il contrario invece avviene per i corpi secchi. Perciò essendo la potenza sensitiva atto di un organo corporeo, bisogna che vi sia una potenza per ricevere le immagini delle cose sensibili, e una per conservarle. - Si osservi inoltre, che se gli animali si muovessero soltanto perché una sensazione è piacevole o sgradevole, basterebbe ammettere in essi la sola conoscenza delle forme percepite con i sensi di fronte alle quali sentono piacere o ripulsa. L'animale ha invece necessità di ricercare o di fuggire alcune cose, non soltanto perché sono o non sono gradevoli alla sensazione, ma ancora per altre funzioni e utilità, oppure per certi nocimenti. Così la pecora, vedendo venire il lupo, fugge, non perché le è sgradito il colore o la figura, ma perché suo nemico naturale; parimente l'uccello raccoglie le pagliuzze, non perché piacevoli ai sensi, ma perché utili a fare il nido. È dunque necessario che l'animale percepisca questi dati intenzionali, che non cadono sotto i sensi esterni. E quindi bisogna che esista un principio operativo distinto di queste percezioni; poiché esse non derivano dalle trasmutazioni dei sensi, come la percezione delle qualità sensibili.

1) Concludendo, per apprendere le qualità sensibili servono i **sensi propri** e il **senso comune**, della cui distinzione parleremo in seguito.

2) Per raccogliere però e per **conservare queste percezioni** abbiamo la *fantasia* o **immaginativa**; essendo appunto la fantasia, o l'immaginativa, che è la stessa cosa, una specie di recettacolo delle forme apprese per mezzo dei sensi.

3) Per apprendere invece quei **dati intenzionali**, che sfuggono ai sensi [propri], abbiamo l'**estimativa**.

4) Finalmente, per conservare questi ultimi abbiamo la **memoria**, che è come un recettacolo di codesti dati intenzionali. E ne abbiamo la riprova dal fatto che negli animali il motivo di un ricordo proviene da qualcuno di codesti dati intenzionali, cioè dall'essere una data cosa nociva o vantaggiosa. Tra questi dati intenzionali va pure computata la percezione del passato in quanto tale, che è oggetto della memoria.

Si deve ancora notare che, riguardo alle percezioni dei sensi, non vi è differenza tra l'uomo e gli altri animali; analoghe infatti sono le trasmutazioni subite da parte degli oggetti sensibili esterni. Vi è differenza invece quanto ai dati intenzionali sopra ricordati: poiché gli altri animali li percepiscono solo per un certo **istinto naturale**, mentre l'uomo può arrivarci anche mediante una specie di **ragionamento**. Perciò quella potenza, che negli altri animali è chiamata *estimativa naturale*, nell'uomo viene detta *cogitativa*, poiché raggiunge queste immagini intenzionali mediante una specie di ragionamento. Ecco perché questa facoltà, alla quale i medici assegnano come organo determinato la parte centrale del cervello, è chiamata anche *ragione particolare*; infatti essa raccoglie i dati conoscitivi concreti, come la ragione intellettuale raccoglie quelli universali.

Quanto poi alla memoria, l'uomo non solo possiede, come gli altri animali, la capacità di ricordare spontaneamente il passato; ma possiede pure la **reminiscenza**, mediante la quale cerca di evocare i ricordi con un procedimento quasi sillogistico sui dati conoscitivi concreti e individuali.

5) Avicenna però ammette una quinta potenza tra l'**estimativa** e l'**immaginativa**, che unisce o scompone le **immagini fantastiche**; come succede, p. es., quando noi, mediante le immagini dell'oro e del monte, componiamo l'immagine unica del monte d'oro, che non abbiamo mai visto. Questa operazione però non la riscontriamo negli animali, ma solo nell'uomo, la cui facoltà immaginativa è già capace di tanto. A quest'ultima attribuisce il fatto anche Averroè, nel suo libro *De Sensu et Sensibilibus*.

Dunque non è necessario porre che quattro facoltà interne nella parte sensitiva, e cioè: il senso comune e l'immaginativa, l'estimativa e la memoria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 78 a. 4, ad 1 argumentum

Il [primo] senso interno è chiamato comune non perché è un predicato comune a più cose, quasi fosse un genere; ma in quanto è radice comune e principio di tutti i sensi esterni.

I^a q. 78 a. 4, ad 2 argumentum

Il senso proprio giudica del proprio oggetto sensibile, discernendo un oggetto dagli altri che cadono sotto lo stesso senso; [l'occhio], p. es., discerne il bianco dal nero o dal verde. Se si tratta invece di discernere il bianco dal dolce, questo non può farlo né la vista né il gusto: poiché è necessario che chi distingue due cose diverse, le conosca ambedue. È quindi necessario che un tale giudizio appartenga al senso comune, nel quale vengano a confluire tutte le percezioni dei sensi, come a un termine comune; e dal quale siano pure percepite le sensazioni stesse, come quella di chi vede di vedere. Questo non può farlo il senso proprio, il quale non conosce che la qualità sensibile da cui subisce una trasmutazione; trasmutazione questa che determina la visione, e che viene seguita da un'altra trasmutazione nel senso comune, il quale a sua volta percepisce anch'esso la visione.

I^a q. 78 a. 4, ad 3 argumentum

Una potenza può nascere dall'anima mediante un'altra, come si è detto; per lo stesso motivo l'anima può essere il subietto di una potenza, mediante un'altra potenza. E proprio sotto quest'aspetto, la fantasia e la memoria si dicono modalità del centro primigenio della sensibilità.

I^a q. 78 a. 4, ad 4 argumentum

Sebbene l'operazione dell'intelletto abbia origine dal senso, tuttavia l'intelletto conosce, nella cosa percepita dal senso molto più di quello che possa percepire il senso. Allo stesso modo fa l'estimativa, benché in grado inferiore.

I^a q. 78 a. 4, ad 5 argumentum

La cogitativa e la memoria hanno nell'uomo tanta eccellenza, non per quello che è proprio della parte sensitiva, ma a motivo dell'affinità e vicinanza con la ragione universale, per una certa ridondanza. Perciò esse sono facoltà non diverse ma identiche, benché più perfette, a quelle degli altri animali.

I^a q. 78 a. 4, ad 6 argumentum

S. Agostino chiama spirituale la visione che avviene mediante le immagini dei corpi nell'assenza di questi. Essa perciò abbraccia tutte le sensazioni interne.

[Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >](#)
[L'uomo > Le potenze intellettive](#)

Prima parte

Questione 79 - Proemio

Passiamo ora a studiare le potenze intellettive.

Su di esse si pongono tredici quesiti:

1. Se l'intelletto sia una potenza dell'anima o la sua essenza;
2. Posto che sia una potenza, si domanda se sia una potenza passiva;
3. Posto che sia una potenza passiva, si domanda se si debba ammettere anche un intelletto agente;
4. Se questo sia qualche cosa dell'anima;
5. Se l'intelletto agente sia uno solo per tutti;
6. Se vi sia una memoria intellettiva;
7. Se essa sia una potenza distinta dall'intelletto;
8. Se la ragione sia una potenza distinta dall'intelletto;
9. Se la ragione superiore e quella inferiore siano potenze diverse;
10. Se l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto;
11. Se l'intelletto speculativo e quello pratico siano potenze diverse;
12. Se la sinderesi sia una potenza della parte intellettiva;
13. Se la coscienza sia una potenza della parte intellettiva.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'intelletto **non** sia una **facoltà psichica**, ma **l'essenza stessa dell'anima**.

I^a q. 79 a. 1, arg. 1

L'intelletto si identifica con la mente. Ora, la mente non è una potenza dell'anima, ma la sua essenza; dice infatti S. Agostino: "Mente e spirito non si dicono in senso relativo, ma indicano l'essenza". Quindi l'intelletto non è che l'essenza stessa dell'anima.

I^a q. 79 a. 1, arg. 2

I vari generi di potenze non si trovano uniti in una qualche potenza, ma nella sola essenza dell'anima. Ora appetito e intelligenza sono generi diversi di facoltà psichiche, come dice Aristotele; ma essi si trovano uniti nella mente, poiché S. Agostino pone intelligenza e volontà nella mente. Dunque la mente o intelletto non è una potenza, ma l'essenza stessa dell'anima.

I^a q. 79 a. 1, arg. 3

Dice S. Gregorio nell'Omelia dell'Ascensione che "l'uomo ha in comune con gli angeli l'intendere". Ma gli angeli vengono chiamati *Menti* e *Intelletti*. Perciò la mente o intelletto dell'uomo non è una potenza dell'anima, ma l'anima stessa.

I^a q. 79 a. 1, arg. 4

Una sostanza deriva la sua intellettualità dal fatto di essere immateriale. Ma l'anima è immateriale per la sua essenza; dovrà quindi essere intellettiva per la sua essenza.

I^a q. 79 a. 1. SED CONTRA:

Il Filosofo considera l'*intelligenza* come una *potenza dell'anima*.

I^a q. 79 a. 1. RESPONDEO:

RISPONDO: A norma di quanto si è detto [q.54, a.3; q.77; a.1], dobbiamo necessariamente ammettere che l'intelletto è una potenza dell'anima e non la sua essenza. Infatti allora soltanto il principio immediato dell'operazione è l'essenza di chi opera, quando l'operazione stessa si identifica con l'essere dell'operante; poiché una potenza sta all'operazione, che ne è l'atto, come l'essenza sta all'essere. Ora in Dio soltanto l'intendere si identifica col suo essere. Dunque solo in Dio l'intelletto s'identifica con l'essenza; mentre nelle altre creature intellettuali, l'intelletto non è che una potenza dell'essere intelligente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 1, ad 1 argumentum

Talora usiamo il termine *sensu* per indicare la potenza, a volte invece per indicare la stessa anima sensitiva: poiché l'anima sensitiva prende il nome dalla sua potenza principale, che è il senso. In modo analogo l'anima intellettiva talora è chiamata *intelletto*, come da quella che ne è la facoltà principale; e in tal senso Aristotele scrive che "l'intelletto è una sostanza". E, sempre in questo senso, S. Agostino afferma che la mente è *spirito* o *essenza*.

I^a q. 79 a. 1, ad 2 argumentum

Appetito e intelligenza sono generi diversi di potenze psichiche, data la diversità dei loro oggetti. Ma l'appetito concorda in parte con l'intelletto e in parte col senso quanto al modo di operare, che avviene mediante organi corporei, o senza di essi: poiché l'appetizione segue [in tutto] la conoscenza. Sotto questo punto di vista S. Agostino pone la volontà nella mente, e il Filosofo nella ragione.

I^a q. 79 a. 1, ad 3 argumentum

Non ci sono negli angeli altre potenze che l'intelletto e la volontà che lo accompagna. L'angelo quindi è chiamato *Mente* o *Intelletto*, perché è in tale facoltà che si esaurisce tutta la sua virtù. L'anima invece possiede molte altre potenze, quali le sensitive e quelle vegetative; perciò il caso è diverso.

I^a q. 79 a. 1, ad 4 argumentum

Non è che l'immaterialità stessa della sostanza intelligente creata si identifichi col suo intelletto; ma dall'immaterialità viene ad essa la facoltà di intendere. Non è perciò necessario che l'intelletto sia la sostanza stessa dell'anima, ma che ne sia una facoltà o potenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'intelletto non sia una **potenza passiva**.

I^a q. 79 a. 2, arg. 1

Infatti: Gli esseri sono passivi a motivo della materia; sono invece attivi per ragione della forma. Ora la facoltà intellettuale si fonda sulla immaterialità della sostanza intelligente. Pare quindi che l'intelletto non possa essere una potenza passiva.

I^a q. 79 a. 2, arg. 2

La potenza intellettuale è incorruttibile, come si è visto sopra. Ma Aristotele insegna che "se l'intelletto è passivo, è corruttibile". Perciò la potenza intellettuale non è passiva.

I^a q. 79 a. 2, arg. 3

"L'agente è più nobile del paziente", come dicono S. Agostino e Aristotele. Ora le potenze della parte vegetativa sono tutte attive, benché siano le più basse tra le potenze dell'anima. Molto più dunque saranno attive le potenze intellettive, che sono le più alte.

I^a q. 79 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che "intendere è in certo modo un patire".

I^a q. 79 a. 2. RESPONDEO:

Il termine **patire** si usa in **tre diversi significati**:

- **Primo**, in senso assolutamente proprio, allorché si toglie a un essere qualche cosa, che ad esso conviene per natura, o per un'inclinazione propria; come, **p. es., quando** l'acqua perde la freschezza a causa del calore, oppure **quando l'uomo si ammala o si rattrista**.

- **Secondo**, si dice in senso meno proprio che uno patisce, per il fatto che perde un qualche cosa, conveniente o nocivo che sia. In questo senso si dirà che patisce non soltanto chi si ammala, ma anche chi guarisce; non solo chi si rattrista, ma anche chi si rallegra, o chiunque venga in altro modo alterato o trasmutato.

- **Terzo**, si dice in senso larghissimo che uno patisce, per indicare soltanto che, essendo in potenza a qualche cosa, riceve quello a cui era in potenza, senza perdere niente. In tal senso, **tutto ciò, che esce dalla potenza all'atto, si può dire che patisce, anche se acquista una perfezione**. E proprio in questo senso il nostro intendere è un patire.

Ed eccone la dimostrazione. Abbiamo già visto **[q.78; a.1]** che l'intelletto abbraccia con la sua operazione l'ente nella sua universalità. Potremo allora scoprire se l'intelletto sia in atto o in potenza, osservando come esso si comporta verso l'ente, preso nella sua universalità. Vi

è infatti un intelletto, il quale si trova di fronte all'ente universale, come atto di tutto l'essere: tale è l'intelletto divino, che è la stessa essenza di Dio, in cui preesiste originariamente e virtualmente tutto l'essere, come nella sua prima causa. Perciò l'intelletto divino non è in potenza, ma è atto puro. - Ora nessun intelletto creato può presentarsi come atto di tutto l'essere universale; perché bisognerebbe che fosse un ente infinito. Quindi ogni intelletto creato, in forza della sua essenza, non è l'atto di tutti gli intelligibili, ma sta ad essi come la potenza sta all'atto. La potenza però può trovarsi rispetto all'atto in due diverse condizioni. Vi è infatti una potenza, la quale è sempre provvista del suo atto, come abbiamo detto a proposito della materia dei corpi celesti. Ve n'è un'altra invece, la quale non è sempre attuata, ma è soggetta a passare dalla potenza all'atto, come avviene nei corpi generabili e corruttibili. - Or dunque, l'intelletto angelico è sempre in atto rispetto ai propri intelligibili, a causa della sua vicinanza alla prima intelligenza, che è atto puro, come si è visto. Invece **l'intelletto umano, che è la più bassa delle intelligenze e la più lontana dalla perfezione dell'intelletto divino, è in potenza rispetto agli intelligibili**, e da principio, per dirla col **Filosofo**, è "come una tavoletta levigata in cui non c'è scritto niente". **La cosa appare evidente dal fatto che in un primo tempo noi siamo soltanto in potenza all'intellezione**, che poi diviene attuale. - È dunque evidente che **il nostro intendere è un patire, inteso nel terzo significato**. Per conseguenza l'intelletto è una potenza passiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 2, ad 1 argumentum

L'obiezione procede dal primo e dal secondo modo di *patire*, che sono propri della materia prima. Invece il terzo modo appartiene a qualsiasi cosa, che essendo in potenza passi all'atto.

I^a q. 79 a. 2, ad 2 argumentum

Secondo alcuni l'*intelletto passivo* sarebbe l'appetito sensitivo, nel quale risiedono le passioni dell'anima, e che Aristotele stesso chiama "razionale per partecipazione", perché obbedisce alla ragione. Per altri invece l'*intelletto passivo* sarebbe la cogitativa, la quale è chiamata anche *ragione particolare*. Stando a queste due opinioni, il termine passivo si potrebbe prendere secondo i due primi modi di *patire*, poiché un tale intelletto non sarebbe che l'atto di un organo corporeo. - Ma l'intelletto che è in potenza agli intelligibili, e che Aristotele denomina, per questo, *intelletto possibile*, non è passivo che nel terzo modo, non essendo atto di un organo corporeo. Ed è pertanto incorruttibile.

I^a q. 79 a. 2, ad 3 argumentum

L'agente è più nobile del paziente, quando azione e passione si riferiscono a un medesimo oggetto; ma non lo è sempre, se esse si riferiscono a oggetti diversi. Ora l'intelletto è una potenza passiva che abbraccia l'ente nella sua universalità. Invece il principio vegetativo è attivo rispetto a un ente particolare, cioè al corpo cui è unito. Niente dunque impedisce che un principio passivo di tal genere sia più nobile di un tale principio attivo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia necessario ammettere un intelletto agente.

I^a q. 79 a. 3, arg. 1

Infatti: Il nostro intelletto sta agl'intelligibili, come il senso ai sensibili. Ora, per il fatto che il senso è in potenza agli oggetti sensibili, noi non ammettiamo un senso agente, ma basta quello passivo. Perciò, per il fatto che il nostro intelletto è in potenza all'oggetto intelligibile, non sembra necessario ammettere un intelletto agente, ma basta quello possibile.

I^a q. 79 a. 3, arg. 2

Se uno rispondesse che anche per il senso esiste un agente, p. es., la luce, replichiamo: La luce è richiesta alla visione per rendere attualmente luminoso il mezzo [p. es., l'aria]; perché di suo il colore è già capace di trasmutare un corpo illuminato. Ma nell'intellezione non esiste un mezzo, che richieda di esser posto in atto. Non è dunque necessario ammettere un intelletto agente.

I^a q. 79 a. 3, arg. 3

L'immagine dell'agente è ricevuta nel paziente in modo conforme al paziente stesso. Ora, l'intelletto possibile è una facoltà immateriale. Quindi la sua immaterialità basta a far sì che le forme siano in esso ricevute immaterialmente. Ma una forma è intelligibile in atto proprio perché è immateriale. Non vi è perciò necessità alcuna di supporre un intelletto agente, per rendere intelligibili in atto le specie [delle cose].

I^a q. 79 a. 3. SED CONTRA:

Dice il **Filosofo** che "come nella natura, così anche nell'anima, vi è un principio per cui essa è in potenza a diventare tutte le cose, e un principio, per cui tutto rende attuale". Si deve dunque ammettere un intelletto agente.

I^a q. 79 a. 3. RESPONDEO:

Ammissa l'opinione di **Platone**, non vi è necessità di porre un intelletto agente, per rendere intelligibili in atto gli oggetti; ma forse soltanto per offrire a colui che intende una luce intellettuale, come diremo nell'articolo seguente. Pensava infatti Platone che le forme degli esseri fisici sussistessero senza materia, e che per conseguenza esse fossero intelligibili; appunto perché un'entità è attualmente intelligibile, per il fatto che è immateriale. Egli chiamò *specie* o *idee* queste forme; e diceva che dalla partecipazione di esse acquistano le loro forme, sia la materia corporea, allo scopo di costituire così gl'individui nei loro generi e nelle loro specie fisiche, sia il nostro intelletto, per acquistare così la scienza dei generi e delle specie delle cose.

Ma siccome **Aristotele** ha escluso che le forme degli esseri fisici sussistano senza la materia; e poiché le forme che esistono nella materia non sono intelligibili in atto, ne segue che le nature o forme delle cose sensibili, che noi intendiamo, non sono intelligibili in atto. Ora, niente può passare dalla potenza all'atto, se non per mezzo di un ente già in atto:

così il senso diviene senziente in atto, a causa dell'oggetto già attualmente sensibile. Bisognava dunque ammettere nell'intelletto una potenza capace di rendere intelligibili in atto gli oggetti, mediante l'astrazione delle forme dalle loro condizioni materiali. **Questa è la necessità di ammettere l'intelletto agente.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 3, ad 1 argumentum

Gli oggetti sensibili si trovano già in atto fuori dell'anima; perciò non è necessario porre un senso agente. - Cosicché risulta che nella parte nutritiva tutte le potenze sono attive; nella parte sensitiva tutte sono passive; nell'intellettiva invece vi è un principio attivo e un principio passivo.

I^a q. 79 a. 3, ad 2 argumentum

Sono due le opinioni sull'effetto della luce. Per alcuni la luce si richiede alla visione per rendere i colori visibili in atto. In tal caso, analogamente, e per lo stesso scopo, si richiederebbe l'intelletto agente per intendere, come si richiede la luce per vedere. - Altri invece pensano che la luce non sia necessaria alla vista per rendere attualmente visibili i colori, ma perché il mezzo divenga esso attualmente luminoso, come dice il Commentatore. In questo caso la somiglianza, stabilita da Aristotele tra l'intelletto agente e la luce, va così concepita: come l'una è necessaria per vedere, così l'altro è necessario per intendere; ma non per la medesima ragione.

I^a q. 79 a. 3, ad 3 argumentum

Supposta la presenza di un oggetto in atto, può avvenire che la sua similitudine venga ricevuta in modo diverso in soggetti diversi, a causa della loro diversa disposizione. Ma se la cosa in atto non preesiste, non può giovare la disposizione del ricevente. Ora l'intelligibile in atto non esiste come tale nella realtà, almeno per le cose sensibili, che non sussistono fuori della materia. Quindi l'immaterialità dell'intelletto possibile non basterebbe per intendere, se non ci fosse l'intelletto agente a rendere intelligibili in atto gli oggetti, mediante il processo di astrazione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'intelletto agente non faccia parte dell'anima [nostra].

I^a q. 79 a. 4, arg. 1

Funzione dell'intelletto agente è quella di illuminare per l'intellezione. Ora, questo deriva da qualche cosa che è più alto dell'anima, secondo quelle parole, **Giovanni, 1, 9**: "Era la luce vera, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo". Pare quindi che l'intelletto agente non faccia parte dell'anima.

I^a q. 79 a. 4, arg. 2

Secondo il **Filosofo** per l'intelletto agente "non si verifica che a volte intenda e a volte non intenda". Invece la nostra anima non intende sempre; ma a volte sì, a volte no. Dunque esso non è qualche cosa dell'anima nostra.

I^a q. 79 a. 4, arg. 3

Agente e paziente bastano a produrre un'azione. Se quindi l'intelletto possibile, che è una facoltà passiva, e l'intelletto agente, che è una facoltà attiva, fanno parte dell'anima, ne viene che l'uomo potrà sempre intendere a suo piacimento: cosa evidentemente falsa. Dunque l'intelletto agente non fa parte dell'anima.

I^a q. 79 a. 4, arg4

Dice il **Filosofo** che l'intelletto agente è "una sostanza esistente in atto". Ma niente è nello stesso tempo in atto e in potenza rispetto alla medesima cosa. Se dunque l'intelletto possibile, il quale è in potenza a tutti gli intelligibili, è qualche cosa dell'anima nostra, è impossibile che l'intelletto agente sia anch'esso qualche cosa dell'anima.

I^a q. 79 a. 4, arg5

Se l'intelletto agente facesse parte dell'anima nostra, dovrebbe essere una potenza. Infatti non rientra nella categoria della passione o dell'abito; poiché gli abiti e le passioni non hanno il carattere di agente rispetto alle attività dell'anima; che anzi la passione non è che l'azione stessa della potenza passiva, mentre l'abito non è che una conseguenza delle azioni [ripetute]. Ma ogni potenza promana dall'essenza dell'anima. Avremmo così che l'intelletto agente procederebbe dall'essenza dell'anima. E quindi non verrebbe ad essere nell'anima per una partecipazione di un intelletto superiore: cosa questa inammissibile. Dunque l'intelletto agente non fa parte dell'anima.

I^a q. 79 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "necessariamente vi sono nell'anima queste differenze", cioè l'intelletto possibile e l'intelletto agente.

I^a q. 79 a. 4. RESPONDEO:

L'intelletto agente, di cui parla il Filosofo, fa parte dell'anima. Per averne l'evidenza cominciamo a osservare che al disopra dell'anima intellettiva dell'uomo si deve ammettere un intelletto superiore, dal quale l'anima riceve la capacità di intendere.

Infatti, quando un ente mobile e imperfetto partecipa di una perfezione, esige sempre prima di sé un essere immobile e perfetto, che abbia quella perfezione per essenza. Ora l'anima umana è detta intellettiva solo perché è partecipe della virtù intellettuale; lo riprova il fatto che essa non è tutta quanta intellettiva, ma solo secondo una sua parte. Di più, essa giunge alla conoscenza della verità gradatamente con un processo discorsivo, per via di argomentazioni. Inoltre la sua intelligenza è imperfetta: sia perché non conosce tutte le

cose, sia perché negli atti conoscitivi procede dalla potenza all'atto. Dunque bisogna ammettere l'esistenza di un intelletto più alto, che dia all'anima la virtù di intendere.

Alcuni supposero che questo intelletto, sostanzialmente separato [dal corpo], fosse l'intelletto agente, il quale, quasi proiettando la sua luce sui fantasmi, li renderebbe intelligibili in atto. - Ma, dato pure che esista un simile intelletto agente separato, bisognerà nondimeno ammettere nella stessa anima umana una virtù, partecipata da quell'intelletto superiore, mediante la quale l'anima possa rendere intelligibili in atto gli oggetti. Così anche nel mondo degli esseri fisici più perfetti vediamo che, oltre alle cause efficienti più universali, esistono nei singoli esseri perfetti le loro proprie capacità derivate dalle cause universali: infatti non è soltanto il sole che genera l'uomo, ma nell'uomo stesso vi è la virtù di generare altri uomini; così si dica per gli altri animali perfetti. Ora nella sfera degli esseri inferiori non vi è niente di più perfetto dell'anima umana. Perciò bisogna concludere che esiste in essa una facoltà derivata da un intelletto superiore, mediante la quale possa illuminare i fantasmi.

Ne abbiamo la riprova nell'esperienza, quando ci accorgiamo di astrarre i concetti universali dalle condizioni particolari, il che equivale a rendere attualmente intelligibili gli oggetti. Ora, nessuna operazione compete a una cosa, se non per mezzo di un principio ad essa formalmente inerente, come abbiamo già detto a proposito dell'intelletto possibile. Perciò è necessario che la virtù, la quale costituisce il principio di questa operazione, sia qualche cosa dell'anima. - Per questa ragione Aristotele paragonò l'intelletto agente alla luce, che è un'entità ricevuta [e posseduta] dall'aria. Platone poi, come riferisce Temistio, paragonò al sole l'intelletto separato, che comunica una sua impronta alle nostre anime.

Ora, stando agli insegnamenti della nostra fede, questo intelletto separato è Dio stesso, il quale è il creatore delle anime, e loro unica felicità, come vedremo in seguito. Da lui quindi l'anima umana partecipa una luce intellettuale, secondo le parole del Salmo, 4, 7: "La luce del tuo volto, o Signore, è impressa su di noi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 4, ad 1 argumentum

Quella vera luce illumina come causa universale, da cui l'anima umana riceve una particolare facoltà, come abbiamo spiegato.

I^a q. 79 a. 4, ad 2 argumentum

Il Filosofo non dice quelle parole a proposito dell'intelletto agente, ma dell'intelletto in atto. Tanto è vero che prima aveva detto: "La conoscenza in atto s'identifica con l'oggetto". - Ma se vogliamo riferirle all'intelletto agente, allora esse significano che non dipende dall'intelletto agente il fatto che la nostra intelligenza non è continua; ma dipende dall'intelletto possibile.

I^a q. 79 a. 4, ad 3 argumentum

Se l'intelletto agente stesse a quello possibile, come un oggetto agente sta alla potenza, p. es., come l'oggetto visibile in atto sta alla vista, ne seguirebbe che noi intenderemmo subito

tutte le cose; poiché **l'intelletto agente** è il principio mediante il quale [l'anima] rende attualmente intelligibili tutte le cose. Ma esso **non si comporta come oggetto, bensì come il principio che rende attuali gli oggetti**; e per questo, oltre la presenza dell'intelletto agente si richiede la presenza dei **fantasmi**, la buona disposizione delle **facoltà sensitive**, e l'**esercizio** in questo genere di attività; **poiché dalla conoscenza di una cosa deriva la conoscenza di altre**, e cioè dai singoli termini si arriva alle proposizioni e dai principi alle conclusioni. Del resto di fronte a questa difficoltà poco importa che l'intelletto agente sia qualche cosa dell'anima, oppure una realtà separata.

I^a q. 79 a. 4, ad 4 argumentum

Certamente l'anima intellettiva è attualmente immateriale; ma essa è in potenza rispetto alle specie determinate delle cose. Al contrario, i fantasmi sono immagini rappresentative attuali di determinate specie, ma potenzialmente soltanto sono immateriali. Quindi **niente impedisce che una medesima anima**, in quanto è attualmente **immateriale**, possieda **una facoltà** atta a formare delle specie attualmente immateriali, astraendole dalle condizioni della materia concreta: facoltà questa che viene denominata **intelletto agente**; e possieda pure **un'altra facoltà atta a ricevere tali specie**, che viene denominata **intelletto possibile**, perché appunto è in potenza a quelle specie.

I^a q. 79 a. 4, ad 5 argumentum

Sebbene l'essenza dell'anima sia immateriale e creata dall'intelletto supremo, niente può impedire che da essa, con le altre potenze, promani anche quella facoltà che è una partecipazione dell'intelletto supremo, e che ha la **capacità di astrarre dalla materia [gli oggetti]**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'intelletto agente sia uno solo per tutti.

I^a q. 79 a. 5, arg. 1

Infatti: Nessun essere, che sia separato dalla materia, si moltiplica con la moltiplicazione dei corpi. Ora l'intelletto agente è separato, come dice Aristotele. Dunque non si moltiplica secondo il numero dei corpi umani, ma è unico per tutti.

I^a q. 79 a. 5, arg. 2

L'intelletto agente produce l'universale, che consiste in un concetto unico per molte cose. Ora, l'ente, che è causa di unità, è unico a più forte ragione. Dunque l'intelletto agente è unico per tutti.

I^a q. 79 a. 5, arg. 3

Tutti gli uomini concordano nei primi principii intellettivi. Ora, l'assenso a quei principii viene dato con l'intelletto agente. Tutti perciò concordano in un solo intelletto agente.

I^a q. 79 a. 5. SED CONTRA:

Afferma **il Filosofo** che l'intelletto agente è come la luce. **Ora la luce non è identica nei diversi soggetti illuminati. Quindi non è identico l'intelletto agente nei diversi uomini.**

I^a q. 79 a. 5. RESPONDEO:

La soluzione del quesito dipende dall'articolo precedente. Se infatti l'intelletto agente non facesse parte dell'anima, ma fosse una sostanza separata, l'intelletto agente sarebbe unico per tutti gli uomini. Questo è appunto il pensiero di chi ammette l'unità dell'intelletto agente. - **Se invece l'intelletto agente fa parte dell'anima, come una sua facoltà, è necessario concludere che gli intelletti agenti sono tanti, quante sono le anime, le quali corrispondono al numero dei singoli uomini, come abbiamo già visto. Non è infatti possibile che un'unica e identica facoltà appartenga a più sostanze.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 5, ad 1 argumentum

Il Filosofo prova che l'intelletto agente è separato dal fatto che è separato quello possibile: poiché com'egli dice, "l'agente è superiore al paziente". Ora l'intelletto possibile si dice separato, perché non è l'atto di un organo corporeo. Alla stessa maniera è detto *separato* anche l'intelletto agente: non già nel senso che esso sia una sostanza separata.

I^a q. 79 a. 5, ad 2 argumentum

L'intelletto agente causa l'universale, astraendolo dalla materia. Ora, per far questo, non si richiede che sia unico in tutti quelli che posseggono l'intelletto: ma basta che abbia unità in rapporto a tutti gli oggetti, dai quali astraе l'universale, e rispetto ai quali l'universale è uno. E questo compete all'intelletto agente in forza della sua immaterialità.

I^a q. 79 a. 5, ad 3 argumentum

Tutti gli esseri di una medesima specie hanno in comune gli atti, che derivano dalla natura della specie, e per conseguenza anche la facoltà, che è principio di quegli atti: senza però che questa sia unica per tutti. Ora conoscere i primi principii intellettivi è un atto, che deriva dalla specie umana. Bisogna perciò che tutti gli uomini abbiano in comune quella facoltà che ne è il principio: ed essa è la facoltà dell'intelletto agente. Non è necessario tuttavia che essa sia numericamente identica per tutti. - Essa però deve derivare in tutti da un principio unico. Cosicché la concordanza degli uomini nei primi principii dimostra l'unità di quell'intelletto separato, che Platone paragona al sole; non dimostra invece

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nella parte intellettuale dell'anima non ci sia la memoria.

I^a q. 79 a. 6, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice che "spettano alla parte superiore dell'anima le facoltà che non sono comuni agli uomini e alle bestie". Ora la memoria è comune agli uomini e alle bestie, tant'è vero che aggiunge nello stesso luogo: "le bestie possono sentire con i sensi del corpo le cose materiali e conservarle nella memoria". Dunque nella parte intellettuale dell'anima non vi è la memoria.

I^a q. 79 a. 6, arg. 2

La memoria riguarda il passato. Ma il passato è legato a un certo determinato tempo. Dunque la memoria ha una conoscenza delle cose in quanto limitate a un tempo determinato; il che vuol dire conoscere una cosa nelle circostanze di luogo e di tempo. Ora, ciò non appartiene all'intelletto, ma al senso. Dunque la memoria non si trova nella parte intellettuale, ma solo in quella sensitiva.

I^a q. 79 a. 6, arg. 3

Nella memoria sono conservate le immagini delle cose che non sono attualmente pensate. Ma non è possibile che questo fatto avvenga nell'intelletto; perché l'intelletto, dal momento che riceve la forma delle specie intelligibili, diviene attuale; e per l'intelletto essere in atto è la stessa cosa che la sua intellesione in atto. L'intelletto quindi intende attualmente tutte le cose, delle quali possiede le idee. Perciò nella parte intellettuale non vi è la memoria.

I^a q. 79 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "la memoria, l'intelligenza e la volontà sono un'unica mente".

I^a q. 79 a. 6. RESPONDEO:

Essendo compito della memoria conservare le immagini delle cose non attualmente percepite, la prima cosa da considerare è se le specie intelligibili si possano conservare in tal modo nell'intelletto. - Avicenna lo riteneva impossibile. Diceva infatti che ciò si verifica nella parte sensitiva per alcune potenze, perché queste sono atti di organi corporei, nei quali si possono conservare delle immagini, senza bisogno di una percezione attuale. Invece nell'intelletto, che manca di organo corporeo, niente esiste se non come cosa pensata. È quindi necessario che sia sempre attualmente conosciuto quell'oggetto, la cui immagine è presente all'intelligenza. - Orbene, secondo Avicenna, non appena uno cessa dall'intellezione attuale di una cosa, subito scompare dal suo intelletto l'immagine di essa; e se vuole pensarla di nuovo, ha bisogno di rivolgersi all'intelletto agente, che egli riteneva fosse una sostanza separata, affinché da esso derivino le specie intelligibili nell'intelletto possibile. Dall'esercizio poi e dall'uso di rivolgersi all'intelletto agente, rimarrebbe, secondo lui, nell'intelletto possibile una certa attitudine a rivolgersi all'intelletto agente, attitudine che egli riteneva fosse l'abito della scienza. - Perciò, secondo questa opinione, niente si conserverebbe nella parte intellettuale, che non sia attualmente pensato. Quindi per questa teoria non si può ammettere la memoria nella parte intellettuale.

Una tale opinione però urta chiaramente contro le parole di **Aristotele**. Infatti egli scrive che quando l'intelletto possibile "è divenuto tutte le cose, è conoscente come colui che lo è in atto (ciò che avviene quando può passare all'atto da se stesso), e tuttavia anche allora è in

qualche modo in potenza, ma non come lo era prima di aver appreso o di aver scoperto". Si afferma cioè che **l'intelletto possibile** diviene tutte le cose, nel senso che **riceve le specie di tutte le cose**. Dal fatto dunque di ricevere le specie intelligibili, l'intelletto riceve la capacità di passare all'atto quando vuole, ma non di essere sempre in atto: poiché anche allora è in certo modo in potenza, benché in maniera diversa da prima di intendere; e cioè come colui che avendo un abito conoscitivo, è in potenza all'atto della conoscenza.

Ma la teoria di Avicenna è contraria anche alla ragione. Infatti ciò che viene ricevuto in un subietto, è ricevuto secondo la natura del ricevente. Ora l'intelletto è di natura più stabile e permanente, che la materia dei corpi. Se dunque la materia non soltanto conserva le forme che riceve, ornando attualmente opera per loro mezzo, ma anche quando ha cessato di operare, in maniera molto più immobile e permanente riceverà le specie intelligibili l'intelletto, sia che le riceva attraverso i sensi, sia che gli vengano comunicate da un intelletto superiore. - Perciò, **se per memoria intendiamo la sola capacità di conservare delle specie intenzionali**, bisogna concludere che essa si trova anche nella **parte intellettuale**.

Se invece si riduce il concetto di memoria alla facoltà che ha per oggetto il passato in quanto passato, allora la memoria non esiste nella parte intellettuale, ma solo in quella **sensitiva**, che è fatta per **conoscere i singolari**. Infatti il passato come tale, indicando l'esistenza [di una cosa] in un determinato tempo, partecipa la natura dei singolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 6, ad 1 argumentum

La memoria, in quanto capacità di conservare le specie intenzionali, non è comune a noi e alle bestie.

Infatti le specie intenzionali non sono conservate nella sola parte sensitiva dell'anima, ma piuttosto nel composto [di anima e corpo]; poiché la memoria è l'atto di un organo. L'intelletto invece è capace di conservare esso stesso le specie intenzionali, senza l'aiuto di un organo corporeo. Perciò il Filosofo dice che "l'anima è il luogo delle specie, non tutta però, ma l'intelletto".

I^a q. 79 a. 6, ad 2 argumentum

Il passato si può riferire a due termini, cioè all'oggetto conosciuto e all'atto della conoscenza. I due aspetti sono uniti per quanto riguarda la parte sensitiva, la quale percepisce un oggetto, per il fatto che viene a subire una trasmutazione da un oggetto sensibile presente: e difatti l'animale ricorda simultaneamente di avere prima sentito nel passato, e di aver sentito un oggetto sensibile passato. - Invece, per quel che riguarda la parte intellettuale, il passato come passato è soltanto accidentale, e propriamente non interessa dal punto di vista dell'oggetto. Infatti l'intelletto conosce l'uomo in quanto uomo: ora, per l'uomo in quanto tale è pura accidentalità esistere nel presente, nel passato o nel futuro. Invece dal punto di vista dell'atto, si può dire che il passato può riguardare direttamente anche l'intelletto, come il senso. Infatti l'intendere dell'anima nostra è un atto particolare [e concreto], che esiste in questo o in quel tempo, ed è così che l'intellezione di un uomo la diciamo di ora, di ieri o di domani. E questo non ripugna alla natura dell'intelligenza: poiché, sebbene codesta intellezione sia un fatto particolare [e concreto], tuttavia è un atto immateriale, come

abbiamo detto sopra, parlando dell'intelletto. Quindi, come l'intelletto intende se stesso, benché sia un intelletto particolare, così intende la propria intellesione, che è un atto particolare, esistente nel passato, nel presente o nel futuro. - Concludendo, nell'intelletto si salva il concetto di memoria come cognizione del passato, in quanto l'intelletto conosce di aver già prima conosciuto o pensato: non [si salva] invece per la conoscenza del passato nelle sue condizioni concrete di tempo e di luogo.

I^a q. 79 a. 6, ad 3 argumentum

Qualche volta la specie intelligibile si trova solo potenzialmente nell'intelletto: e allora si dice che l'intelletto è in potenza. A volte poi si trova nell'intelletto in tutta la perfezione dell'atto: e allora l'intelletto intende attualmente. Altre volte è come in uno stadio intermedio tra la potenza e l'atto: e allora si dice che l'intelletto ha una conoscenza abituale. Proprio in questa maniera l'intelletto conserva le specie intenzionali, anche quando attualmente non le pensa.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la memoria intellettiva sia una potenza distinta dall'intelletto.

I^a q. 79 a. 7, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** pone nella mente "la memoria, l'intelligenza e la volontà". Ora, è chiaro che la memoria è una potenza distinta dalla volontà. Dunque lo sarà pure dall'intelletto.

I^a q. 79 a. 7, arg. 2

Le potenze della parte sensitiva e quelle della parte intellettiva si distinguono per gli stessi motivi. Ora, la memoria della parte sensitiva è una potenza distinta dal senso, come abbiamo già visto. Perciò anche la memoria della parte intellettiva è una potenza distinta dall'intelletto.

I^a q. 79 a. 7, arg. 3

Secondo **S. Agostino**, la memoria, l'intelligenza e la volontà sono uguali tra loro, e l'una di esse nasce dall'altra. Ora questo non sarebbe possibile, se la memoria si identificasse con l'intelletto. Non sono quindi la stessa potenza.

I^a q. 79 a. 7. SED CONTRA:

È proprio della memoria essere il **recettacolo o il luogo, dove si conservano le specie intenzionali**. Ora, il Filosofo attribuisce questo compito all'intelletto, come si è visto sopra. Perciò nella parte intellettiva la memoria non è distinta dall'intelletto.

I^a q. 79 a. 7. RESPONDEO:

Come abbiamo detto sopra [q.77, a.3], le potenze dell'anima si distinguono secondo le ragioni [formali] dei loro oggetti; poiché la natura di ogni potenza consiste nella relazione al proprio oggetto.

Abbiamo anche detto [q.59, a.4] che, se una potenza è, per la sua natura, ordinata a un oggetto considerato sotto un aspetto universale, essa non va soggetta a suddivisioni in base alle diversità delle differenze particolari; così la potenza visiva, che si riferisce al suo oggetto in quanto colorato, non va soggetta a differenze in forza della distinzione tra il bianco e il nero. Ora, l'intelletto fa riferimento al suo oggetto sotto l'aspetto universale di ente; poiché l'intelletto possibile è la facoltà "capace di divenire tutte le cose". Perciò nessuna delle differenze esistenti nelle cose può causare una diversità nell'intelletto possibile.

Tuttavia la facoltà dell'intelletto possibile è diversa dall'intelletto agente; poiché, in rapporto a un medesimo oggetto, la potenza attiva, che attua l'oggetto, deve essere un principio diverso dalla potenza passiva, che è mossa dal suo oggetto già esistente in atto.

E quindi la potenza attiva dice ordine al suo oggetto, come un ente in atto all'ente in potenza; viceversa la potenza passiva dice ordine al suo oggetto, come un ente in potenza all'ente in atto.

Or dunque nell'intelletto non vi può essere altra distinzione di potenze, che quella tra l'intelletto possibile e quello agente. È chiaro perciò che la memoria non è una potenza diversa dall'intelletto: dato che la **funzione di conservare**, come quella **di ricevere**, spettano ugualmente a una **potenza passiva**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 7, ad 1 argumentum

Sebbene alla distinzione del I libro delle *Sentenze* si dica che la memoria, l'intelligenza e la volontà, sono tre facoltà; tuttavia ciò non corrisponde al pensiero di S. Agostino, il quale dichiara espressamente che "se si prendono la memoria, l'intelligenza e la volontà, in quanto sono sempre presenti all'anima, sia che si pensi sia che non si pensi ad esse, allora tutte si presentano come appartenenti alla sola memoria. Per intelligenza poi in questo caso io intendo la virtù con la quale intendiamo quando pensiamo; e per volontà, ossia amore o dilezione, quella che ricongiunge questo figlio a suo padre". Di qui risulta che S. Agostino non prende queste tre cose come tre facoltà; ma intende per memoria la presenza abituale dell'anima, per intelligenza l'atto dell'intelletto, e per volontà l'atto della volontà.

I^a q. 79 a. 7, ad 2 argumentum

Il passato e il presente possono essere differenze, che impongono delle vere distinzioni tra le potenze sensitive; ma non tra quelle intellettive, per la ragione sopra indicata.

I^a q. 79 a. 7, ad 3 argumentum

L'intelligenza nasce dalla memoria, come l'atto dall'abito. In questo sono alla pari; ma non come due potenze distinte.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **ragione** sia una **potenza distinta dall'intelletto**.

I^a q. 79 a. 8, arg. 1

Infatti: Sta scritto nel libro *De spiritu et anima*: "Quando vogliamo salire dalle cose inferiori a quelle superiori, incontriamo prima il **senso**, poi l'**immaginazione**, quindi la **ragione** e infine l'**intelletto**".

Perciò la ragione è distinta dall'intelletto, come l'immaginazione dalla ragione.

I^a q. 79 a. 8, arg. 2

Dice Boezio che l'intelletto sta alla ragione, come l'eternità sta al tempo. Ma una stessa facoltà non può trovarsi insieme nella eternità e nel tempo. Dunque la ragione e l'intelletto non sono l'identica potenza.

I^a q. 79 a. 8, arg. 3

L'uomo ha in comune con gli angeli l'intelletto, con gli animali il senso. Ma la ragione, che è proprietà dell'uomo, e per la quale è definito animale ragionevole, è una potenza distinta dal senso. Quindi, per lo stesso motivo, è una potenza distinta dall'intelletto, che propriamente appartiene agli angeli: tanto che sono chiamati [creature] intellettuali.

I^a q. 79 a. 8. **SED CONTRA:**

Dice **S. Agostino** che "quello, su cui è fondata la superiorità dell'uomo sugli animali irragionevoli, è la **ragione**, ossia la **mente**, o l'**intelligenza**, o comunque si preferisca chiamarla".

Perciò la ragione, l'intelletto e la mente, sono una sola potenza.

I^a q. 79 a. 8. **RESPONDEO:**

Non è possibile che la ragione e l'intelletto siano nell'uomo due potenze distinte. Cosa questa chiaramente percepita da chi consideri i loro atti. Infatti **intendere** non significa altro che percepire una verità di ordine intellettuale. **Ragionare** invece significa procedere da una conoscenza a un'altra, nel conoscere la verità. Quindi gli angeli, i quali posseggono perfettamente, nel modo confacente alla loro natura, la conoscenza della verità, non hanno necessità di procedere da un conoscibile all'altro, ma apprendono la verità delle cose in modo semplice e senza processo discorsivo, come dice Dionigi. Gli uomini invece arrivano alla conoscenza della verità, procedendo da una cosa a un'altra, come scrive ancora Dionigi: e per questo sono denominati ragionevoli. E dunque evidente che il ragionamento sta all'intellezione, come il moto sta al riposo [già conseguito], o come l'**acquisizione** sta al **possesso**: l'una cosa appartiene all'essere perfetto, l'altra a quello imperfetto. E poiché il moto procede sempre da qualche cosa di immobile per terminare a qualche cosa di fisso,

abbiamo che il raziocinare umano, secondo il metodo di indagine o di invenzione, parte da semplici intuizioni, quali sono i primi principi; e finalmente ritorna [col metodo deduttivo o] per via di giudizio ai primi principi, alla cui luce esamina le conclusioni raggiunte.

È chiaro però, anche nel mondo fisico, che il fermarsi e il muoversi non appartengono a potenze diverse, ma a una sola: poiché è identico il principio intrinseco che porta una cosa a muoversi verso un luogo e a star ferma in esso. A più forte ragione dunque è identica la potenza, con la quale intendiamo e con la quale ragioniamo. È perciò evidente che nell'uomo si identificano la ragione e l'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 8, ad 1 argumentum

Quella enumerazione è fatta secondo l'ordine degli atti, e non in base alla distinzione delle potenze. Si noti però che quel libro non ha una grande importanza.

I^a q. 76 a. 8, ad 2 argumentum

La risposta scaturisce dalle spiegazioni date. Infatti l'eternità si paragona al tempo, come l'immobilità alla mobilità. Per questo Boezio paragonò l'intelligenza all'eternità, e la ragione al tempo.

I^a q. 79 a. 8, ad 3 argumentum

Gli altri animali sono talmente inferiori all'uomo, da non poter arrivare a conoscere la verità ricercata dalla ragione. Invece l'uomo arriva a conoscere, sebbene in modo imperfetto, la verità di ordine intellettuale posseduta dagli angeli. Perciò la facoltà conoscitiva degli angeli non è di un genere diverso dalla facoltà conoscitiva della ragione, ma sta in rapporto ad essa come una qualità perfetta sta a quella imperfetta.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la ragione superiore e quella inferiore siano potenze distinte.

I^a q. 79 a. 9, arg. 1

Dice S. Agostino che l'immagine della Trinità si trova nella parte superiore della ragione, non in quella inferiore. Ora le parti dell'anima non sono altro che le sue potenze. Dunque la ragione superiore e quella inferiore sono due potenze.

I^a q. 79 a. 9 arg. 2

Nessuna entità ha origine da se stessa. Ma la ragione inferiore nasce da quella superiore, da cui è regolata e diretta. Perciò la ragione superiore è una potenza diversa da quella inferiore.

I^a q. 79 a. 9, arg. 3

Afferma il Filosofo che il "potere scientifico" dell'anima, per il quale essa conosce le verità necessarie, è un principio e una parte dell'anima, ben distinta dal "potere opinativo e raziocinativo", col quale essa conosce le cose contingenti. E lo prova col dire che "per gli oggetti, che sono di un genere differente, vi è una parte dell'anima di genere differente". Ora contingente e necessario sono cose di genere diverso, come corruttibile e incorruttibile. E siccome il necessario si identifica con l'eterno, e ciò che è temporale con il contingente, pare che ci sia identità tra quello, che il Filosofo chiama "potere scientifico", e la parte superiore della ragione che per S. Agostino "è ordinata a contemplare e consultare le verità eterne"; e sembra pure che sia la stessa cosa ciò che il Filosofo chiama "potere raziocinativo", oppure "opinativo", e la ragione inferiore, che per S. Agostino "è chiamata a ordinare le cose temporali". Quindi la ragione superiore dell'anima e la ragione inferiore sono potenze distinte.

I^a q. 79 a. 9, arg. 4

Dice il Damasceno che "dall'immaginazione nasce l'opinione; dipoi la mente, che è fatta per giudicare se un'opinione sia vera o falsa, discerne la verità; mente infatti deriva da *metiri* [misurare]. Quando perciò intorno alle cose si è già formato un giudizio e stabilita una vera conclusione si parla di intelletto". Dunque la facoltà di opinare, che poi è la ragione inferiore, è diversa dalla mente o intelletto, che potremmo chiamare ragione superiore.

I^a q. 79 a. 9. SED CONTRA:

Dice S. Agostino che la **ragione superiore** e quella **inferiore** non si distinguono che per le loro funzioni. Non sono quindi due potenze.

I^a q. 79 a. 9. RESPONDEO:

Ragione superiore e ragione inferiore, come le intende S. Agostino, in nessun modo possono essere due potenze. Infatti egli dice che **la ragione superiore è quella "che è ordinata a contemplare e a consultare le verità eterne"**: a contemplarle in quanto le considera in se stesse; a consultarle, in quanto ricava da esse le regole dell'agire. Invece **la ragione inferiore è, a suo dire, la facoltà che si applica a disporre delle cose temporali**". Ora questi due gruppi di cose, le temporali e le eterne, rispetto alla nostra conoscenza si presentano in questo rapporto, che l'uno di essi è il mezzo per conoscere l'altro. Infatti, seguendo la via della indagine, mediante le cose temporali arriviamo alla conoscenza delle cose eterne, secondo il detto dell'**Apostolo, Romani, 1, 20: "Le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili"**: seguendo invece la via del giudizio, mediante le verità eterne già conosciute giudichiamo delle cose temporali, e in base ai valori eterni le ordiniamo.

Può accadere però che la nozione la quale ha servito da mezzo, e quella che è il termine a cui siamo arrivati col suo aiuto, appartengano ad abiti diversi; così i primi principi indimostrabili appartengono all'abito dell'*intelletto*, mentre le conclusioni che ne derivano appartengono all'abito della *scienza*. **Così pure avviene che dai principi della geometria si passa a tirare delle conclusioni nel campo di un'altra scienza, p. es., della prospettiva.** - Ma identica rimane la facoltà della ragione, che abbraccia il medio dimostrativo e la conclusione. Infatti l'atto

della ragione è come un movimento, che passa da una conoscenza a un'altra; ora identico deve essere il mobile, che, attraversando lo spazio intermedio, giunge al termine. Perciò la ragione superiore e quella inferiore non sono che un'unica e identica potenza. Si distinguono però, secondo S. Agostino, per le funzioni dei loro atti e in base ai loro diversi abiti: infatti alla **ragione superiore** è attribuita la **sapienza**, a quella **inferiore** la **scienza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 9, ad 1 argumentum

La parola *parte* si può usare per qualsiasi specie di partizione. Quindi si può parlare di ragione superiore e inferiore come di parti, in quanto la ragione si divide secondo le diverse funzioni, non perché quelle siano potenze distinte.

I^a q. 79 a. 9, ad 2 argumentum

Si dice che la ragione inferiore deriva dalla superiore ed è da quella regolata, perché i principii di cui si serve la ragione inferiore sono dedotti e regolati dai principii della ragione superiore.

I^a q. 79 a. 9, ad 3 argumentum

Il potere "scientifico", di cui parla il Filosofo, non corrisponde alla ragione superiore: poiché si trovano nozioni scientifiche anche necessarie nelle cose temporali, di cui si occupano le scienze naturali e la matematica. Invece il "potere opinativo" o "raziocinativo" è qualche cosa di meno che la ragione inferiore: perché abbraccia solo le cose contingenti.

Tuttavia non si deve concludere così che altra è la potenza, con la quale l'intelletto conosce le cose necessarie, e altra quella con la quale conosce le cose contingenti, perché conosce le une e le altre secondo una medesima ragione di oggetto, cioè secondo la ragione di ente e di vero. Quindi conosce perfettamente le cose necessarie, che sono perfette nella verità; in quanto che percepisce la loro essenza, e in base a quella dimostra le loro proprietà. Invece conosce imperfettamente le cose contingenti; appunto perché queste hanno un essere imperfetto e una verità imperfetta. Ora perfezione e imperfezione nell'atto non possono produrre una distinzione tra le potenze. Ma producono delle differenze tra gli atti quanto al loro modo di agire, e indirettamente tra i principii degli atti e tra gli stessi abiti. Perciò il Filosofo distinse due parti nell'anima, il "potere scientifico" e il "raziocinativo", non perché siano due potenze, ma perché ai distinguono in base a un'attitudine diversa a ricevere abiti diversi; e della loro diversità egli si occupa in quel luogo.

Infatti gli enti contingenti e quelli necessari, benché differiscano nel genere, tuttavia concordano nella ragione comune di ente, che è oggetto dell'intelletto e verso la quale essi rispettivamente si comportano come perfezione e imperfezione.

I^a q. 79 a. 9, ad 4 argumentum

La distinzione del Damasceno è basata sulla diversità degli atti, non su quella delle potenze. Infatti l'*opinione* indica l'atto dell'intelletto, che si porta verso una proposizione, col timore che sia vera la sua contraddittoria. Giudicare poi, o misurare è l'atto dell'intelletto che

applica principii certi alla critica [o misura] delle tesi proposte. Di qui il termine *mente*. L'*intellectione*, infine, indica l'adesione del giudicante, unita a una certa approvazione.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che l'**intelligenza** sia una potenza distinta dall'**intelletto**.

I^a q. 79 a. 10, arg. 1

Infatti: Sta scritto nel libro *De spiritu et anima*: "Quando vogliamo salire dalle cose inferiori a quelle superiori, troviamo prima il senso, poi l'immaginazione, quindi la ragione, l'intelletto, e infine l'intelligenza". Ora l'immaginazione e il senso sono due potenze distinte. Dunque anche l'intelletto e l'intelligenza.

I^a q. 79 a. 10, arg. 2

Secondo Boezio, "l'uomo stesso è conosciuto diversamente dal senso, dall'immaginazione, dalla ragione e dall'intelligenza". Ma l'intelletto e la ragione sono una stessa potenza. Quindi sembra che l'intelligenza sia una potenza distinta dall'intelletto; al modo stesso che la ragione è una potenza distinta dall'immaginazione e dal senso.

I^a q. 79 a. 10, arg. 3

Aristotele insegna che "gli atti antecedono le potenze". Ora l'intelligenza è un atto distinto dagli altri atti che vengono attribuiti all'intelletto. Infatti dice il Damasceno che "il primo moto [dello spirito] è chiamato *intelligenza*; e se l'intelligenza si volge a un oggetto, si ha l'*intenzione*; se questa è prolungata e configura l'anima conforme all'oggetto inteso, si chiama *investigazione* [*excogitatio*]; le investigazioni poi che si fanno sul soggetto medesimo per esaminare e per discernere, si chiamano fronesi (cioè sapienza); la *fronesi* estendendosi produce il *pensiero* [*cogitatio*], cioè la parola ulteriore ben ordinata; e da questo si dice che deriva la *parola* espressa dalla lingua". Sembra dunque che l'intelligenza sia una speciale potenza.

I^a q. 79 a. 10. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo** "l'intelligenza è cognizione degli indivisibili, nei quali non vi è falsità". Ma una tale conoscenza spetta all'intelletto. Dunque l'intelligenza non è una potenza distinta dall'intelletto..

I^a q. 79 a. 10. RESPONDEO:

Il termine *intelligenza* significa propriamente l'atto stesso dell'intelletto, che è l'intendere. Però in certi libri, tradotti dall'arabo, sono chiamate *Intelligenze* le sostanze separate, che noi chiamiamo **angeli**; per la ragione forse che tali sostanze sono sempre **intelligenti in atto**. Ma nei libri tradotti dal greco gli angeli sono chiamati *Intelletti o Menti*.

- Dunque l'intelligenza non si distingue dall'intelletto, come potenza da potenza, ma come un atto dalla sua facoltà. Una tale divisione la troviamo anche presso i filosofi. A volte infatti essi distinguono quattro intelletti: intelletto **agente**, intelletto **possibile**, intelletto **"abituale"** e intelletto **acquisito** [adeptus]. Dei quattro soltanto l'intelletto agente e quello possibile sono potenze distinte, poiché in ogni ordine di cose la potenza attiva è distinta da quella passiva. Gli altri tre si distinguono secondo **i tre stati dell'intelletto possibile**; il quale a volte è soltanto **in potenza**, e allora si chiama possibile; a volte è **in atto primo**, cioè **ha la scienza**, e viene detto intelletto "abituale"; finalmente altre volte è **in atto secondo**, cioè **pensa**, e allora si chiama intelletto in atto, o intelletto **acquisito** [adeptus].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 10, ad 1 argumentum

AmMESSO che sia da accettarsi l'autorità di quel testo, intelligenza sta per l'atto dell'intelletto. In tal senso essa si contraddistingue dall'intelletto, come un atto dalla sua potenza.

I^a q. 79 a. 10, ad 2 argumentum

Boezio prende intelligenza per quell'atto dell'intelletto che trascende l'atto della ragione. Perciò soggiunge che "la ragione appartiene soltanto al genere umano, come l'intelligenza alla sola Divinità": infatti appartiene solo a Dio conoscere tutto, senza nessuna investigazione.

I^a q. 79 a. 10, ad 3 argumentum

Tutti gli atti enumerati dal Damasceno appartengono a una unica potenza, cioè a quella intellettiva. Questa infatti dapprima ha la semplice apprensione di una cosa: e tale atto si chiama *intelligenza*. Quindi ordina l'apprensione avuta a un'altra conoscenza o ad un'operazione: e tale atto si chiama *intenzione*. Il persistere nell'indagine suddetta si chiama *investigazione* [excogitatio]. Ma se [l'intelletto] esamina la materia investigata alla luce di verità certe, allora si dice che conosce o che sa: il che è proprio della *fronesi* o *sapienza*; poiché "giudicare appartiene al sapiente", come dice Aristotele. Dal fatto poi di ritenere una cosa come certa, perché esaminata, si pensa al modo per manifestarla agli altri: e questo è ordinamento della *parola interiore*, dal quale procede la *locuzione esterna*. Infatti non ogni differenza di atti causa una distinzione di potenze, ma soltanto quella che non può essere ricondotta a un identico principio, come più sopra si è spiegato.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che l'intelletto **speculativo** e quello **pratico** siano potenze distinte.

I^a q. 79 a. 11, arg. 1

Infatti: La facoltà di **conoscere** e quella di **muovere** sono due generi diversi di potenze. Ora, l'intelletto speculativo è soltanto conoscitivo, mentre l'intelletto pratico muove all'azione. Sono dunque potenze distinte.

I^a q. 79 a. 11, arg. 2

La diversa ragione di oggetto, produce una diversità di potenze. Ora oggetto dell'intelletto speculativo è il vero, di quello pratico invece è il bene: [vero e bene] che sono oggetti diversi. Perciò i due intelletti sono due potenze.

I^a q. 79 a. 11, arg. 3

Nella parte intellettiva l'intelletto pratico sta a quello speculativo, come nella parte sensitiva l'estimativa sta all'immaginazione. Ora l'estimativa e l'immaginazione, a norma di quanto si è detto, differiscono tra loro come due potenze. Così sarà lo stesso per l'intelletto pratico e quello speculativo.

I^a q. 79 a. 11. SED CONTRA:

Insegna **Aristotele** che l'intelletto speculativo, per estensione diviene pratico. Ora una potenza non si muta mai in un'altra. Quindi l'intelletto speculativo e quello pratico non sono potenze distinte.

I^a q. 79 a. 11. RESPONDEO:

L'intelletto speculativo e quello pratico non sono due potenze distinte. Eccone la ragione: un elemento, che è accidentale rispetto all'oggetto formale di una potenza, non può, come si è già detto, influire sulla distinzione delle potenze stesse: così per il colorato è un'accidentalità essere uomo, oppure essere grande o piccolo; perciò tutte queste cose sono percepite da un'identica potenza visiva. Ora, per un oggetto percepito dall'intelligenza è un'accidentalità l'essere o non essere indirizzato all'operazione. Ma è proprio in questo che differiscono tra loro l'intelletto speculativo e quello pratico. Infatti l'intelletto speculativo è quello che non indirizza le sue conoscenze all'azione, ma alla sola contemplazione della verità; invece è chiamato pratico quell'intelletto che ordina le sue conoscenze all'operazione. Ecco perché il **Filosofo** afferma che "lo speculativo differisce dal pratico per ragione del fine". Difatti entrambi prendono il nome dal fine: speculativo il primo, pratico, cioè operativo, il secondo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 11, ad 1 argumentum

L'intelletto pratico si dice che muove non perché eseguisce un movimento, ma perché indirizza verso di esso. Cosa questa che gli appartiene in forza del suo modo di conoscere.

I^a q. 79 a. 11, ad 2 argumentum

Il vero e il bene si implicano a vicenda: poiché il vero è anche un bene, altrimenti non sarebbe appetibile; così pure il bene è anche un certo vero, altrimenti non sarebbe intelligibile. Come dunque il vero può essere oggetto dell'appetito in quanto è un bene,

quando, p. es., uno desidera di conoscere la verità, così sotto l'aspetto di vero può essere oggetto dell'intelletto pratico un bene, ordinabile all'azione. Infatti l'intelletto pratico ha per oggetto la verità, come quello speculativo; ma la indirizza all'attività pratica.

I^a q. 79 a. 11, ad 3 argumentum

Molte differenze, pur causando delle distinzioni tra le potenze sensitive, non ne producono alcuna in quelle intellettive, come si è visto.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la **sinderesi** *[Secondo San Tommaso, la sinderesi esprime la tendenza innata dell'anima umana verso il bene e il suo rifiuto del male (Summa theologiae 1,1 q.94, art.1).]* sia una potenza speciale, distinta dalle altre.

I^a q. 79 a. 12, arg. 1

Le parti di una medesima divisione [logica] appartengono a un medesimo genere. Ora, per S. Girolamo, la sinderesi si contraddistingue dall'irascibile, dal concupiscibile e dal razionale; e queste sono potenze. Dunque anche la sinderesi è una potenza.

I^a q. 79 a. 12, arg. 2

Gli opposti appartengono a uno stesso genere. Ma è chiaro che la sinderesi e la sensualità sono tra loro opposte; poiché la sinderesi inclina sempre al bene, mentre la sensualità inclina sempre al male; tanto che viene simboleggiata dal serpente, come dice S. Agostino. Sembra perciò che la sinderesi sia una potenza, come la sensualità.

I^a q. 79 a. 12, arg. 3

Dice S. Agostino che nel giudizio spontaneo e naturale vi sono "delle verità immutabili, delle regole e semi di virtù": cioè quello che chiamiamo sinderesi. Ma poiché le regole immutabili del nostro giudizio appartengono alla parte superiore della ragione, come dice pure S. Agostino, è chiaro che la sinderesi non è altro che la ragione stessa. Quindi è una potenza.

I^a q. 79 a. 12. SED CONTRA:

Secondo il Filosofo "le potenze razionali sono capaci di accogliere oggetti opposti". Ora la sinderesi non ha questa capacità, ma inclina soltanto al bene. Dunque non è una potenza.

Perché se fosse una potenza, dovrebbe essere razionale: infatti non la ritroviamo negli animali bruti.

I^a q. 79 a. 12. RESPONDEO:

La **sinderesi** non è una **potenza**, ma un **abito**: benché alcuni l'abbiano ritenuta per una potenza più alta della ragione; ed altri l'abbiano identificata con la ragione, non in quanto è ragione, ma in quanto è natura. - Per averne l'evidenza dobbiamo considerare, e si è già detto sopra [a.8], che il raziocinio umano, essendo una specie di moto, parte dalla conoscenza di alcune verità, che sono note per natura senza il lavoro investigativo della ragione, come da un principio immobile; così pure ha il suo termine in qualche cosa di intuitivo, per il fatto che giudichiamo delle cose conosciute attraverso il raziocinio, alla luce dei principi evidenti per natura. Ora è chiaro che, come l'**intelletto speculativo** ragiona delle **cose speculative**, così l'**intelletto pratico** tratta delle **cose operabili**. E dunque necessario che siano insiti in noi per natura non solo i principi di ordine speculativo, ma anche quelli di ordine pratico.

Ora, i primi principi della vita speculativa, insiti in noi per natura, non appartengono a una speciale potenza, ma a un particolare abito chiamato da Aristotele "**intelletto dei principi**". Dunque neppure i **principi della vita pratica**, insiti in noi per natura, appartengono a una speciale potenza, ma a uno speciale **abito naturale chiamato sinderesi**. Perciò si dice che la sinderesi spinge al bene e mormora del male, perché mediante i primi principi noi procediamo nell'indagine [del bene da compiere] e giudichiamo dei risultati. E dunque evidente che la sinderesi non è una potenza, ma un abito naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 12, ad 1 argumentum

L'enumerazione di S. Girolamo è desunta dalla diversità, non delle potenze, ma degli atti. Ora si possono dare atti diversi di una stessa potenza.

I^a q. 79 a. 12, ad 2 argumentum

Parimente, l'opposizione tra sensibilità e sinderesi è basata sull'opposizione degli atti, non sulla diversità di specie distinte nel medesimo genere.

I^a q. 79 a. 12, ad 3 argumentum

Siffatte ragioni immutabili sono i primi principii della vita pratica, intorno ai quali non può esserci errore; ed essi vengono attribuiti alla ragione, come a potenza, e alla sinderesi, come ad abito. Ecco perché noi giudichiamo naturalmente con ambedue, cioè con la ragione e con la sinderesi.

ARTICOLO 13:

VIDETUR che la **coscienza** sia una **facoltà**.

I^a q. 79 a. 13, arg. 1

Infatti: Dice **Origene** che la coscienza "è lo spirito correttore e il pedagogo che accompagna l'anima, per allontanarla dal male e affezionarla al bene". Ora la parola *spirito* designa nell'anima una potenza; oppure la mente stessa, come in quel passo: "Rinnovatevi nello spirito della vostra mente"; oppure l'immaginazione, dato che la visione immaginaria è detta anche "spirituale", come troviamo in S. Agostino. La coscienza è dunque una facoltà.

I^a q. 79 a. 13, arg. 2

Soggetto del peccato non può essere che una facoltà dell'anima. Ma la coscienza è soggetto del peccato; poiché sta scritto di alcuni, che **Tito, 1, 15** "si è contaminata in loro anche la mente e la coscienza". Pare quindi che la coscienza sia una facoltà.

I^a q. 79 a. 13, arg. 3

È necessario che la coscienza sia un atto, un abito, o una facoltà. Ora, essa non è un atto: perché non sarebbe permanente nell'uomo. Non è un abito: perché in tal caso la coscienza non sarebbe dotata di unità, ma sarebbe un insieme di cose; infatti noi facciamo uso di molti abiti conoscitivi nelle nostre azioni. Dunque la coscienza è una facoltà.

I^a q. 79 a. 13. SED CONTRA:

La coscienza può esser messa da parte, non così le potenze; quindi essa non è una potenza.

I^a q. 79 a. 13. RESPONDEO:

A parlare propriamente, la **coscienza** non è una facoltà, ma un **atto**. Questo si rileva, sia dal **significato della parola**, sia da quelle funzioni che sono ad essa attribuite nel comune modo di parlare. Coscienza, infatti, stando al significato proprio della parola, include un ordine della conoscenza a qualche cosa; infatti **coscientia deriva da cum alio scientia** [scienza unita ad altro]. **Ora ci vuole un atto per applicare la scienza a qualche cosa**. Quindi, stando al significato della parola, è chiaro che la coscienza è un atto.

Lo stesso si ricava dalle **funzioni** che si attribuiscono alla coscienza. Infatti si dice che la coscienza **attesta, impedisce, incita**, così pure che **accusa, rimorde o riprende**. Tutto questo proviene dall'applicazione di una nostra cognizione o scienza alle nostre azioni. L'applicazione avviene in tre modi:

- **Primo**, riconoscendo di aver fatto o di non aver fatto un'azione, secondo quel detto della Scrittura: "Sa invero la tua coscienza che spesso tu pure hai parlato degli altri". **In questo, caso diciamo che la coscienza attesta.**
- **Secondo**, giudicando con la nostra coscienza di dover fare o di non dover fare una data cosa: e in tal caso si dice che la coscienza **incita**, o che **rattiene**.
- **Terzo**, giudicando con la coscienza che una data azione sia stata fatta bene o male: in questo caso si dice che essa scusa, oppure che **accusa o rimorde**.

Ma è evidente che tutte queste cose dipendono dall'applicazione attuale della scienza alle nostre azioni. Dunque, a parlare propriamente, **la coscienza indica un atto**.

Ma siccome l'abito è il principio [immediato] dell'atto, a volte il termine coscienza si attribuisce al primo abito naturale, cioè alla *sinderesi*: così fanno S. Girolamo, che la chiama appunto *sinderesi*; S. Basilio, che la chiama criterio naturale; e il Damasceno che la considera come la legge della nostra intelligenza. Infatti si usa denominare gli effetti con i nomi delle loro cause, e viceversa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 79 a. 13, ad 1 argumentum

La coscienza viene chiamata spirito, in quanto spirito sta per mente, poiché la coscienza è come un dettame della mente.

I^a q. 79 a. 13, ad 2 argumentum

La contaminazione si trova nella coscienza non come nel suo subietto, ma come una cosa conosciuta si trova nella conoscenza, in quanto cioè uno sa di essere contaminato.

I^a q. 79 a. 13, ad 3 argumentum

Sebbene l'atto non sia sempre permanente in se stesso, tuttavia perdura sempre nelle sue cause, che sono la potenza e l'abito.

E benché siano molti gli abiti, da cui è influenzata la coscienza, pure traggono tutti l'efficacia da un primo abito, cioè dall'abito dei primi principi, che è chiamato *sinderesi*. Ecco perché questo abito in modo speciale viene talvolta chiamato coscienza, come abbiamo spiegato.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >
L'uomo > La volontà

Prima parte

Questione 82 - Proemio

Dobbiamo ora trattare **delle potenze appetitive**. Sul quale argomento bisogna considerare quattro cose:

- primo, **l'appetito in generale**;
- secondo, **la sensualità**;
- terzo, **la volontà**;
- quarto, **il libero arbitrio**.

Sul primo punto si pongono due quesiti:

1. Se si debba ammettere l'appetito, quale potenza speciale dell'anima;
2. Se l'appetito si divida in sensitivo ed intellettuale, come in due potenze distinte.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'appetito non sia una speciale **potenza dell'anima**.

I^a q. 80 a. 1, arg. 1

Non è necessario assegnare una potenza dell'anima, per quello che è comune agli esseri animati e a quelli inanimati. Ora, l'appetito è comune a tutti questi esseri: poiché secondo **Aristotele** il bene è "quello che tutti appetiscono". Dunque l'appetito non è una speciale potenza dell'anima.

I^a q. 80 a. 1, arg. 2

La distinzione delle **potenze** si ricava dai loro **oggetti**. Ma è identico l'oggetto della conoscenza e dell'appetizione. Non è quindi necessario ammettere una facoltà appetitiva, oltre quella conoscitiva.

I^a q. 80 a. 1, arg. 3

Un universale non si distingue in opposizione ai rispettivi particolari. Ora, ciascuna potenza dell'anima appetisce un particolare appetibile, cioè il proprio oggetto. Perciò per un oggetto di questo genere, qual è l'appetibile in generale, non è necessario ammettere una potenza particolare, distinta dalle altre, e da chiamarsi appetitiva.

I^a q. 80 a. 1. SED CONTRA:

Il Filosofo distingue la facoltà appetitiva dalle altre potenze. **E il Damasceno distingue le facoltà appetitive da quelle conoscitive.**

I^a q. 80 a. 1. RESPONDEO:

È necessario ammettere nell'anima una potenza appetitiva. Per dimostrarlo bisogna considerare che **ogni forma ha una sua inclinazione**: così il fuoco è spinto dalla sua forma verso l'alto, e a produrre un effetto a sé somigliante. **Ma negli esseri dotati di conoscenza, la forma è in un grado più alto che in quelli privi di conoscenza.** Infatti in questi ultimi si trova una forma, che determina ciascuno di essi soltanto al proprio essere, che è pure quello naturale per ognuno. E questa forma naturale ha una sua inclinazione naturale, chiamata appunto *appetito naturale*. Quelli invece dotati di conoscenza sono determinati ciascuno al proprio essere naturale dalla loro forma naturale, **in modo però da poter ricevere anche le specie [intenzionali] delle altre cose**: così il senso riceve le specie di tutte le cose sensibili, e l'intelletto quelle di tutte le cose intelligibili; **cosicché l'anima dell'uomo, in forza del senso e dell'intelletto, è in un certo modo tutte le cose.** Sotto questo aspetto gli esseri conoscitivi si avvicinano a una certa somiglianza con Dio, "in cui tutte le cose preesistono", come dice Dionigi.

Come dunque negli esseri dotati di conoscenza le forme sono in un grado superiore a quello delle forme naturali, così bisogna che in essi vi sia un'inclinazione più alta dell'inclinazione naturale chiamata appetito naturale. **E questa inclinazione superiore spetta alla facoltà appetitiva dell'anima, mediante la quale gli uomini possono appetire le cose da essi conosciute,** oltre quelle verso le quali sono inclinati in forza della forma naturale. E dunque necessario ammettere una potenza appetitiva di ordine psichico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 80 a. 1, ad 1 argumentum

Negli esseri conoscitivi l'**appetizione** si trova sotto una **forma superiore** a quella esistente in tutti gli esseri. Ed è per questo che bisogna determinare una potenza speciale dell'anima.

I^a q. 80 a. 1, ad 2 argumentum

L'oggetto conosciuto e quello desiderato sono in concreto la stessa cosa, ma c'è una **differenza di ragione**; poiché un identico oggetto viene conosciuto in quanto è un **ente sensibile o intelligibile**, mentre viene desiderato in quanto è una **cosa conveniente o buona**. Ora **per avere una diversità di potenze, non si richiede la diversità materiale degli oggetti, ma quella delle ragioni [formali].**

I^a q. 80 a. 1, ad 3 argumentum

Ogni potenza dell'anima è una certa forma o natura, che ha un'inclinazione naturale verso un oggetto. Perciò ogni facoltà appetisce, in forza dell'appetito naturale, il proprio oggetto. Ma oltre questo esiste l'appetito animale, legato alla conoscenza, col quale si appetisce una cosa, non perché conveniente all'atto di questa o di quella potenza, come sarebbe la visione per la vista, o l'audizione per l'udito, bensì perché conveniente all'animale stesso.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'appetito sensitivo e quello intellettuale non siano due potenze diverse.

I^a q. 80 a. 2, arg. 1

Infatti: Le potenze non si distinguono per differenze accidentali, come si è già detto. Ora, per l'oggetto appetibile è un'accidentalità essere percepito dal senso o dall'intelletto. Quindi l'appetito sensitivo e quello intellettuale non sono potenze diverse.

I^a q. 80 a. 2, arg. 2

La conoscenza intellettuale ha per oggetto gli universali; per questo si distingue da quella sensitiva, che ha per oggetto i singolari. Ma questa distinzione non ha luogo nella parte appetitiva: poiché, essendo l'appetito un moto dell'anima verso le cose, che esistono nella loro singolarità, è chiaro che ogni appetito ha per oggetto le cose concrete e singolari. Dunque non bisogna far distinzione tra l'appetito sensitivo e quello intellettuale.

I^a q. 80 a. 2, arg. 3

Subordinato alla facoltà conoscitiva quale facoltà inferiore non è soltanto l'appetito, ma anche la facoltà di locomozione. Ma nell'uomo non esiste una facoltà di locomozione, che accompagni l'intelletto, diversa da quella che negli altri animali accompagna il senso. Quindi per lo stesso motivo non esiste neppure una facoltà appetitiva distinta.

I^a q. 80 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** distingue due appetiti, e dice che quello superiore muove quello inferiore.

I^a q. 80 a. 2. RESPONDEO:

È necessario affermare che l'appetito intellettuale è una potenza distinta da quella sensitiva. Infatti la **potenza appetitiva** è una potenza **passiva**, che come tale è fatta per **esser mossa dall'oggetto conosciuto**: cosicché l'appetibile conosciuto è un motore non mosso, mentre l'appetito è un motore mosso, come si esprime Aristotele. Ora gli enti passivi e mobili si distinguono in base alla distinzione dei rispettivi principi attivi e motori: **poiché è necessario che il motore sia proporzionato al mobile, e l'attivo al passivo**; anzi, la potenza passiva si concepisce proprio in rapporto al suo principio attivo. Ora, essendo **l'oggetto dell'intelletto**

e **quello del senso** cose di **genere diverso**, ne consegue che l'appetito intellettivo è una potenza distinta dall'appetito sensitivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 80 a. 2, ad 1 argumentum

Per l'oggetto appetibile non è cosa accidentale, ma essenziale, essere percepito dal senso o dall'intelletto: poiché **l'appetibile non muove l'appetito se non in quanto oggetto di conoscenza**. Per questo le differenze dell'oggetto in quanto conosciuto sono sue **differenze essenziali** anche in quanto appetibile. Cosicché le potenze appetitive sono tra loro distinte in base alla differenza degli oggetti conosciuti, come se si trattasse dei loro oggetti propri.

I^a q. 80 a. 2, ad 2 argumentum

Anche se l'appetito intellettivo ha per oggetto delle cose, che fuori dell'anima esistono nella loro singolarità, tuttavia **si porta su di esse in vista di una ragione universale**; essa, cioè desidera una cosa in quanto questa è un bene. Perciò il Filosofo dice che l'odio può essere rivolto a qualche cosa di universale, p. es., quando "abbiamo in odio ogni specie di assassini". - Inoltre, con l'appetito intellettivo possiamo desiderare i **beni immateriali**, quali **la scienza, le virtù e simili**, che i sensi neppure percepiscono.

I^a q. 80 a. 2, ad 3 argumentum

Come dice Aristotele, l'opinione universale non muove che per mezzo di quella particolare: analogamente, l'appetito superiore muove mediante quello inferiore. È per questo che non esiste una facoltà di locomozione annessa all'intelletto, diversa da quella che accompagna il

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >
L'uomo > La sensualità

Prima parte

Questione 81 - Proemio

E passiamo a parlare della **sensualità**.
A tale proposito si pongono tre quesiti:

1. Se la sensualità sia solo una facoltà appetitiva;
2. Se si divida in irascibile e concupiscibile, come in due potenze distinte;
3. Se l'irascibile e il concupiscibile obbediscano alla ragione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **sensualità** sia non soltanto una **facoltà appetitiva**, ma anche **conoscitiva**.

I^a q. 81 a. 1, arg. 1

Dice **S. Agostino** che "il moto dell'anima sensitiva proteso verso i sensi del corpo è comune a noi e alle bestie". Ora i sensi del corpo rientrano nell'ambito delle facoltà conoscitive. Dunque la sensualità è una facoltà conoscitiva.

I^a q. 81 a. 1, arg. 2

Le parti di una divisione [logica] devono appartenere a un solo genere. Ma S. Agostino pone la sensualità in una divisione che abbraccia la ragione superiore e quella inferiore, che sono di ordine conoscitivo. Perciò anche la sensualità è una potenza conoscitiva.

I^a q. 81 a. 1, arg. 3

Nella tentazione dell'uomo la sensualità fa la parte del serpente. Ora nella tentazione dei progenitori il serpente enunciò e propose il peccato: cose queste che rientrano nell'ordine conoscitivo. Dunque la sensualità è una potenza conoscitiva.

I^a q. 81 a. 1. SED CONTRA:

La **sensualità** è definita come "**appetito delle cose riguardanti il corpo**".

I^a q. 81 a. 1. RESPONDEO:

Il termine *sensualità*, di cui parla S. Agostino, deriva dal *moto dei sensi*, nel modo che il nome di una potenza si desume dal suo atto, come la vista dal vedere. Ora, i *moti del senso sono le appetizioni che seguono la conoscenza sensitiva*. E realmente l'atto della virtù conoscitiva non si chiama moto in maniera così propria, come quello dell'appetito: infatti le operazioni delle facoltà conoscitive si compiono in maniera, che le cose conosciute restano nel conoscente; invece *le operazioni delle facoltà appetitive si compiono col tendere dell'appetente verso la cosa appetibile*. Per questa ragione l'operazione della potenza conoscitiva viene paragonata alla *quiete*; mentre quella della potenza appetitiva è più simile al *moto*. Parlando quindi di moti della sensibilità, intendiamo le operazioni della facoltà appetitiva. Perciò il termine *sensualità* non è che il nome dell'appetito sensitivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 81 a. 1, ad 1 argumentum

Quando S. Agostino scrive che il moto della sensualità si protende verso i sensi del corpo, non intende dire che i sensi del corpo fanno parte della sensualità; ma piuttosto che quel moto è una tendenza verso i sensi del corpo, ossia che è un'appetizione di quelle cose, che sono percepite dai sensi. Perciò i sensi appartengono alla sensualità come suoi prerequisiti.

I^a q. 81 a. 1, ad 2 argumentum

La sensualità rientra ivi in un'unica divisione con la ragione superiore e con quella inferiore, in quanto che hanno in comune l'attitudine a muovere. Infatti la facoltà conoscitiva, alla quale appartengono la ragione superiore e quella inferiore, è principio di moto, come l'appetitiva, di cui fa parte la sensualità.

I^a q. 81 a. 1, ad 3 argumentum

Il serpente non solo mostrò e propose il peccato [ai nostri progenitori], ma li spinse alla sua effettuazione. E la sensualità viene simboleggiata dal serpente proprio per questo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'appetito sensitivo non si divida in irascibile e concupiscibile come in due potenze distinte.

I^a q. 81 a. 2, arg. 1

Infatti: Secondo Aristotele unica è la potenza dell'anima che ha per oggetto una coppia di contrari: la vista, p. es., ha per oggetto il bianco e il nero. Ora conveniente e nocivo sono [una coppia di] contrari. Quindi, poiché il concupiscibile ha per oggetto ciò che conviene, e l'irascibile ha per oggetto ciò che nuoce, sembra che essi siano la stessa potenza.

I^a q. 81 a. 2, arg. 2

L'appetito sensitivo non ha altro oggetto che le cose convenienti secondo i sensi. Ma ciò che è conveniente secondo i sensi è oggetto del concupiscibile. Dunque **non esiste un appetito sensitivo diverso dal concupiscibile.**

I^a q. 81 a. 2, arg. 3

L'odio si trova nell'**irascibile**; esorta infatti S. **Girolamo**: "**Custodiamo nell'irascibile l'odio dei vizi**". Ora, l'odio, essendo il contrario dell'amore, deve trovarsi [anch'esso] nel **concupiscibile**. Dunque il concupiscibile e l'irascibile sono la stessa facoltà.

I^a q. 81 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio Niseno e il Damasceno considerano le due parti dell'appetito sensitivo, **irascibile e concupiscibile, come due facoltà.**

I^a q. 81 a. 2. RESPONDEO:

L'appetito sensitivo, in quanto genere è una facoltà unica chiamata sensualità; ma si divide in due potenze, che sono le sue specie, cioè nell'irascibile e nel concupiscibile. Per rendercene conto, bisogna considerare che negli **esseri fisici soggetti a corruzione**, non solo ci deve essere una tendenza a **conseguire** ciò che loro conviene e a **sfuggire** ciò che è nocivo, ma anche una tendenza a **resistere** agli agenti disgregatori e contrari, i quali impediscono di conseguire ciò che giova, causando invece ciò che è dannoso.

Così il fuoco ha un'inclinazione naturale non soltanto ad allontanarsi dal basso, luogo ad esso non connaturale, e a tendere verso l'alto, suo luogo naturale, ma anche a resistere agli agenti, che lo distruggono o che gli sono di ostacolo. - Perciò, **essendo l'appetito sensitivo un'inclinazione che segue la conoscenza sensitiva, proprio come l'appetito naturale è un'inclinazione che segue la forma naturale, è necessario che nella parte sensitiva vi siano due potenze appetitive:**

- La prima, che direttamente inclina l'animale a **raggiungere** gli oggetti ad esso **giovevoli** sul piano della sensibilità e a **respingere quelli nocivi**; e questa facoltà è chiamata **concupiscibile**.

- La seconda, che porta l'animale a **resistere agli attacchi** di chi gli contrasta il possesso delle cose giovevoli, o di chi lo molesta; e questa **facoltà** è chiamata **irascibile**. Per tale ragione si dice che **il suo oggetto è l'arduo**; appunto perché tende a vincere e a sopraffare gli agenti contrari.

Queste due inclinazioni non si possono ricondurre a un unico principio: perché l'anima, agendo contro l'inclinazione del concupiscibile, talvolta si occupa di atti rattristanti per affrontare agenti contrari, seguendo l'inclinazione dell'irascibile. Perciò **le passioni stesse dell'irascibile si presentano in contrasto con quelle del concupiscibile**: infatti l'accendersi della concupiscenza smorza l'ira; e l'accendersi dell'ira smorza, almeno ordinariamente, la concupiscenza.

Di qui si rileva ancora che l'irascibile è come il vindice e il difensore del concupiscibile, insorgendo contro quanto impedisce di raggiungere le cose gradevoli, da quest'ultimo

desiderate, o contro quanto causa quei nocumenti, che dal concupiscibile sono aborriti. È questa la ragione, per cui tutte le passioni dell'irascibile hanno inizio dalle passioni del concupiscibile e sfociano in esse: così l'**ira** nasce da un **dolore subito**, e, sfogandosi nella **vendetta**, termina nel **godimento**. Proprio per questo le battaglie tra gli animali hanno per oggetto cose **concupiscibili**, cioè i **cibi e i piaceri sessuali**, come dice Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 81 a. 2, ad 1 argumentum

Il **concupiscibile** ha per oggetto le **cose giovevoli** e quelle **nocive**; l'irascibile invece ha la funzione di **resistere alle cose nocive**, affrontandole.

I^a q. 810 a. 2, ad 2 argumentum

Come tra facoltà conoscitive della parte sensitiva vi è l'estimativa, di cui si è già parlato, capace di percepire oggetti che non trasmutano i sensi; così vi è nell'appetito sensitivo una facoltà, che ha per oggetto delle cose convenienti non per il godimento dei sensi [esterni], ma perché utili all'animale per la sua difesa. E questa è la facoltà dell'irascibile.

I^a q. 81 a. 2, ad 3 argumentum

L'**odio** di suo appartiene al **concupiscibile**; ma può attribuirsi anche all'**irascibile**, a motivo della lotta, che l'odio può provocare.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'irascibile e il concupiscibile non obbediscano alla ragione.

I^a q. 81 a. 3, arg. 1

Infatti: Irascibile e concupiscibile sono [due] parti della sensualità. Ma la sensualità non obbedisce alla ragione; tanto che viene raffigurata dal *serpente*, come fa S. Agostino. Dunque anche l'irascibile e il concupiscibile non obbediscono alla ragione.

I^a q. 81 a. 3, arg. 2

Chi obbedisce a un altro, non lo combatte. Ora, tanto l'irascibile che il concupiscibile si oppongono alla ragione, secondo il detto dell'**Apostolo, Romani, 7, 23**: "**Vedo nelle mie membra un'altra legge, che fa guerra alla legge della mia mente**". Per conseguenza l'irascibile e il concupiscibile non obbediscono alla ragione.

I^a q. 81 a. 3, arg. 3

Una facoltà appetitiva è inferiore alla parte razionale dell'anima, così come lo è una facoltà sensitiva. Ma le potenze sensitive non obbediscono alla ragione: infatti **non si può udire o vedere quando si vuole**. Quindi, analogamente, nemmeno le potenze dell'appetito sensitivo, cioè l'irascibile e il concupiscibile, obbediscono alla ragione.

I^a q. 81 a. 3. SED CONTRA:

Dice il Damasceno che "la parte, la quale obbedisce e si lascia persuadere dalla ragione, si divide in concupiscenza ed ira".

I^a q. 81 a. 3. RESPONDEO:

L'irascibile e il concupiscibile obbediscono in due modi alla parte superiore, nella quale si trovano l'intelletto, o ragione, e la volontà: - primo, relativamente alla ragione; secondo, relativamente alla volontà.

-1) Obbediscono alla ragione in ordine ai loro stessi atti. Infatti l'appetito sensitivo, negli altri animali, è portato per natura ad essere posto in moto dalla estimativa; così la pecora teme, perché con l'estimativa ha percepito che il lupo è suo nemico. **Ora nell'uomo al posto dell'estimativa vi è la cogitativa**, come si è visto sopra [q.78, a.4]; e questa è chiamata da alcuni *ragione particolare*, perché ha la funzione di confrontare le varie percezioni dei singolari. Quindi l'appetito sensitivo dell'uomo deve naturalmente prendere da essa il suo movimento. A sua volta questa ragione particolare è fatta per esser mossa e diretta secondo la ragione universale; tanto è vero che nei procedimenti sillogistici le conclusioni particolari derivano dalle proposizioni universali. E quindi evidente che la ragione universale comanda all'appetito sensitivo, distinto in concupiscibile ed irascibile, e che questo appetito le obbedisce. E siccome il portare i principi universali alle conclusioni particolari **non è funzione del semplice intelletto, ma della ragione**, si preferisce dire che l'appetito irascibile e il concupiscibile obbediscono alla ragione piuttosto che all'intelletto. - Questo lo può sperimentare ciascuno in se stesso: applicando infatti delle considerazioni universali, possiamo smorzare o accendere l'ira, il timore e altri simili sentimenti.

-2) L'appetito sensitivo sta sottoposto anche alla volontà in ordine all'esecuzione, la quale avviene mediante la facoltà di locomozione. Negli altri animali il moto tiene dietro immediatamente all'appetizione del concupiscibile o dell'irascibile; la pecora, p. es., al timore del lupo, subito fugge. Questo perché non esiste in essi un appetito superiore che faccia da freno. L'uomo invece non si muove subito dietro l'impulso dell'irascibile o del concupiscibile; ma aspetta il comando della volontà, che è un appetito superiore. Infatti in tutte le facoltà di moto ordinate tra loro, vediamo che il motore secondario non muove che in virtù di un primo motore; o per questo che l'appetito inferiore non basta a muovere, senza il consenso dell'appetito superiore. **Ciò corrisponde a quanto dice il Filosofo, che "l'appetito superiore muove l'appetito inferiore, come una sfera più alta muove quella più bassa"**. - E questo dunque il modo, col quale l'irascibile e il concupiscibile sono sottoposti alla ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 81 a. 3, ad 1 argumentum

La sensualità è figurata nel serpente per ciò che le appartiene in quanto facoltà di ordine sensitivo. L'irascibile invece e il concupiscibile indicano l'appetito sensitivo piuttosto in ordine ai suoi atti, ai quali viene determinato dalla ragione, come si è detto.

I^a q. 810 a. 3, ad 2 argumentum

Come dice il Filosofo: "Bisogna considerare nell'animale un potere dispotico e un potere politico: poiché l'anima domina il corpo con un regime dispotico; l'intelletto invece domina l'appetito con un regime politico e regale". Un regime si dice dispotico, quando si governano degli schiavi, i quali non hanno facoltà alcuna di resistere all'ordine del padrone, perché non hanno più niente di proprio. Invece si ha un principato politico e regale, quando si governano degli uomini liberi, i quali, benché siano soggetti all'autorità di un capo, conservano tuttavia qualche cosa di proprio, che da loro la possibilità di resistere a chi comanda. - In maniera analoga si dice che l'anima governa il corpo con un dominio dispotico, perché le membra di esso non possono affatto resistere al comando dell'anima, ma immediatamente la mano o il piede si muovono dietro l'impulso appetitivo dell'anima; e così ogni membro, che per natura si muove dietro l'impulso della volontà. Ora, noi affermiamo che l'intelletto, o ragione, comanda all'irascibile e al concupiscibile con un potere politico: perché **l'appetito sensitivo ha qualche cosa di proprio, per cui può resistere al comando della ragione.** Infatti l'appetito sensitivo può subire naturalmente anche l'impulso dell'immaginazione e del senso; e non soltanto quello della estimativa, se trattasi degli animali, o della cogitativa dell'uomo, che è governata dalla ragione universale. E infatti **noi sperimentiamo che l'irascibile e il concupiscibile si oppongono alla ragione, quando sentiamo o immaginiamo un piacere che la ragione proibisce, oppure quando concepiamo una cosa sgradevole che la ragione comanda. E così, sebbene l'irascibile e il concupiscibile contrastino in qualche caso alla ragione, non si esclude che le obbediscano.**

I^a q. 81 a. 3, ad 3 argumentum

I sensi esterni per agire hanno bisogno dei sensibili esterni, dovendo subire da essi una trasmutazione, e la loro presenza non sta in potere della ragione. Invece le facoltà interne, sia appetitive che conoscitive, non hanno bisogno dei sensibili esterni. Perciò sono sottoposte all'impero della ragione, la quale può, non solo acuire o mitigare i sentimenti della parte appetitiva, ma anche formare i fantasmi della immaginativa.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >
L'uomo > La volontà

Prima parte

Questione 82 - Proemio

Passiamo ora a trattare della volontà.
Su di essa si pongono cinque quesiti:

1. Se la volontà appetisca per necessità qualche cosa;
2. Se voglia tutto per necessità;
3. Se sia una potenza superiore all'intelletto;
4. Se la volontà muova l'intelletto;
5. Se nella volontà ci sia la distinzione tra irascibile e concupiscibile.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la volontà non appetisca **niente** per necessità.

I^a q. 82 a. 1, arg. 1

Dice **S. Agostino** che se una cosa è necessaria, non è più volontaria. Ora tutto quello che la volontà vuole è volontario. Quindi nessuna cosa, che sia voluta dalla volontà, è desiderata necessariamente.

I^a q. 82 a. 1, arg. 2

Secondo il Filosofo, le potenze razionali hanno per oggetto cose opposte tra loro. Ma la volontà è una potenza razionale, poiché la volontà si trova nella ragione, come dice Aristotele. Dunque la volontà ha per oggetto cose opposte tra loro. Di conseguenza a niente è necessariamente determinata.

I^a q. 82 a. 1, arg. 3

In forza della volontà noi siamo padroni dei nostri atti. Ma di ciò che necessariamente esiste non siamo padroni. Dunque l'atto della volontà non può avere un'esistenza necessaria.

I^a q. 82 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "tutti con una volontà sola desiderano la felicità". Ora se ciò non fosse necessario ma contingente, si avrebbe, almeno qualche rara volta, un'eccezione. Dunque c'è qualche cosa, che la volontà vuole necessariamente.

I^a q. 82 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **necessità** ha molti significati.

Infatti **necessario** è "ciò che non può non essere". Ma questo può verificarsi di una cosa prima di tutto

1) in forza di una **causa intrinseca** E questa è la **necessità naturale e assoluta**:

+ sia essa una **causa materiale**, come quando diciamo che ogni sostanza composta di elementi contrari è necessario che si corrompa;

+ sia essa una **causa formale**, come quando diciamo essere necessario che il triangolo abbia i tre angoli uguali a due retti.

2) C'è un secondo modo per una cosa di non poter non essere, vale a dire **in rapporto a una causa estrinseca**, che può essere il fine o la causa efficiente.

+ **In rapporto al fine**, quando senza quella data cosa non si può raggiungere uno scopo, o non si può raggiungerlo bene; così il cibo si dice necessario per la vita, e il cavallo per il viaggio. Questa è chiamata **necessità del fine**; e talora anche *utilità*.

+ In rapporto poi alla **causa agente** si ha una necessità, quando l'agente costringe in modo da non poter fare il contrario. Quest'ultima è chiamata **necessità di coazione**.

Concludendo, la necessità di coazione ripugna del tutto alla volontà. Infatti noi chiamiamo violento tutto ciò che è contro l'inclinazione di una cosa. Ora anche il moto della volontà è un'inclinazione verso qualche cosa. Perciò, come si dice che qualche cosa è naturale perché corrisponde all'inclinazione della natura, così si dirà volontario tutto quello che corrisponde all'inclinazione della volontà. Per conseguenza, come è impossibile che una cosa sia insieme violenta e naturale, così **è impossibile che essa sia essenzialmente coatta, o violenta, e insieme volontaria.**

Invece la **necessità del fine** non ripugna alla volontà, quando il fine non è raggiungibile che in un modo solo: così, dalla determinazione di passare il mare, nasce per la volontà la necessità di voler la nave.

Parimente, neppure **la necessità naturale** ripugna alla volontà. Anzi, è indispensabile che, come l'intelletto aderisce necessariamente ai primi principi, così la volontà aderisca necessariamente all'ultimo fine, che è la beatitudine; poiché, al dire di **Aristotele**, **nell'ordine pratico il fine ha la funzione dei principi nell'ordine speculativo.** Bisogna infatti che fondamento e principio di tutto ciò che si attribuisce a una cosa sia ciò che le appartiene in maniera naturale e immutabile: perché la natura è la radice di tutto in ogni essere, e ogni moto procede sempre da qualche cosa di immutabile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 82 a. 1, ad 1 argumentum

La frase di S. Agostino va riferita a ciò che è necessario per necessità di coazione. La necessità naturale invece "non toglie la libertà della volontà", come egli dice nello stesso libro.

I^a q. 82 a. 1, ad 2 argumentum

La volontà, in quanto vuole qualche cosa naturalmente, corrisponde di più all'intelletto dei principi naturali che alla ragione, la quale ha per oggetto gli opposti. Perciò, da questo punto di vista, è una potenza più intellettuale che razionale.

I^a q. 82 a. 1, ad 3 argumentum

Noi siamo padroni dei nostri atti, in quanto possiamo scegliere questa o quella cosa. Ora la scelta non ha per oggetto il fine, ma "i mezzi che portano al fine", come dice **Aristotele**. Perciò l'appetizione dell'ultimo fine non rientra tra le cose di cui siamo padroni.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la volontà voglia **per necessità** tutto quello che vuole.

I^a q. 82 a. 2, arg. 1

Infatti, **Dionigi** afferma che "il male non è oggetto della volontà". Dunque la volontà tende necessariamente al bene che le viene presentato.

I^a q. 82 a. 2, arg. 2

L'oggetto sta alla volontà come il motore sta al soggetto mobile. Ora all'azione del motore segue necessariamente il moto del mobile. E evidente perciò che gli oggetti muovono necessariamente la volontà.

I^a q. 82 a. 2, arg. 3

Come ciò che è conosciuto dal senso, è oggetto dell'appetito sensitivo, così ciò che è conosciuto dall'intelletto, è oggetto di quello intellettuale, detto volontà. Ma l'oggetto, conosciuto dai sensi, muove necessariamente l'appetito sensitivo; dice infatti S. **Agostino** che "l'animale è mosso dalle cose vedute". Sembra quindi che le cose conosciute dall'intelletto muovano necessariamente la volontà.

I^a q. 81 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che "quello, per cui si pecca o si vive rettamente è la volontà"; quindi la volontà ha per oggetto cose opposte. Dunque non vuole per necessità tutto ciò che vuole.

I^a q. 82 a. 2. RESPONDEO:

La volontà non vuole necessariamente tutto ciò che vuole. Per averne la dimostrazione si rifletta, e sopra lo abbiamo spiegato [a.1], che **la volontà aderisce naturalmente e necessariamente all'ultimo fine, come fa l'intelletto con i primi principi.**

Ora, vi sono delle verità, le quali non hanno una connessione necessaria con i primi principi: p. es., le proposizioni contingenti [Mario è buono], la cui negazione non porta alla negazione dei primi principi. In tal caso l'intelletto non dà necessariamente il suo assenso. Altre proposizioni invece sono necessarie, perché hanno una connessione necessaria con i primi principi [Mario è un uomo]: tali sono le conclusioni evidenti, la cui negazione porta alla negazione dei primi principi. A queste l'intelletto dà necessariamente il suo assenso, non appena abbia conosciuta la loro connessione necessaria con i principi, mediante la dimostrazione deduttiva: ma non dà necessariamente l'assenso suddetto, prima di aver conosciuto col ragionamento una tale connessione.

Una cosa simile si verifica da parte della volontà. Esistono infatti dei beni particolari, che non hanno una connessione necessaria con la felicità [la bellezza fisica], poiché senza di essi uno può ugualmente essere felice: e la volontà non aderisce necessariamente ad essi. Ve ne sono invece di quelli che hanno una connessione necessaria con la felicità, e sono quelli mediante i quali l'uomo si unisce a Dio, nel quale solo consiste la vera beatitudine [la carità]. Avanti però che la necessità di tale connessione venga mostrata nella certezza della visione beatifica, la volontà non aderisce per necessità a Dio e alle cose di Dio. Invece la volontà di chi vede Dio per essenza, aderisce necessariamente a Dio, così come al presente necessariamente vogliamo essere beati. **E chiaro perciò che la volontà non tutto ciò che vuole lo vuole necessariamente.** [c'è una naturale inclinazione, ma non c'è la necessità]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 82 a. 2, ad 1 argumentum

La volontà non può volere una cosa, che sotto l'aspetto di bene. Ma siccome vi è una molteplicità di beni, essa non è necessariamente determinata a un solo oggetto.

I^a q. 82 a. 2, ad 2 argumentum

Il motore causa necessariamente il movimento nel soggetto mobile, solo quando la virtù del motore sorpassa il mobile fino al punto di esaurire tutta la capacità di quest'ultimo a subire [il movimento]. Ora, siccome **la capacità della volontà si estende al bene universale e perfetto, essa non viene mai esaurita da un bene particolare.** Perciò da esso non è mossa per necessità.

I^a q. 82 a. 2, ad 3 argumentum

Le potenze sensitive non hanno, come la ragione, la capacità di confrontare oggetti diversi, ma si limitano a percepire un oggetto singolo. In base a tale percezione danno un impulso determinato all'appetito sensitivo. Invece **la ragione ha la capacità di confrontare più cose;** e così, da questa pluralità, **può essere mosso l'appetito intellettuale, cioè la volontà, e non necessariamente da un solo oggetto.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la volontà sia una potenza superiore all'intelletto.

I^a q. 82 a. 3, arg. 1

Infatti: _Oggetto della volontà sono il bene e il fine. Ora, il fine è la prima e la più alta delle cause. Perciò la volontà è la prima e la più alta delle potenze.

I^a q. 82 a. 3, arg. 2

Vediamo che le cose naturali procedono dall'imperfezione alla perfezione. Lo stesso si verifica nelle potenze dell'anima: poiché si procede dal senso all'intelletto, che è più nobile. Ora, il processo naturale va dall'atto dell'intelletto a quello della volontà. Dunque la volontà è una potenza più perfetta e più nobile dell'intelletto.

I^a q. 82 a. 3, arg. 3

Gli abiti stanno alle potenze come una perfezione sta al suo soggetto perfettibile. Ora l'abito, che perfeziona la volontà, cioè la carità, è più nobile di quelli che perfezionano l'intelletto; poiché sta scritto: "Se conoscessi tutti i misteri, e se avessi tutta la fede, e poi mancassi di carità, non sarei nulla". Quindi la volontà è una potenza più alta dell'intelletto.

I^a q. 82 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo considera l'intelletto come la potenza più alta dell'anima.

I^a q. 82 a. 3. RESPONDEO:

La superiorità di una cosa rispetto a un'altra può essere determinata in due maniere:

1) o in modo assoluto [*simpliciter*] o in modo relativo [*secundum quid*]. Una cosa è quello che è in modo assoluto, quando è tale per se stessa; lo è invece in modo relativo, quando è tale per rispetto a un'altra. - Ora se l'intelletto e la volontà sono considerati in se stessi, allora **risulta superiore l'intelletto**. E ciò appare evidente dal confronto dei rispettivi oggetti. Infatti l'oggetto dell'intelletto è più semplice e più assoluto che quello della volontà: essendo oggetto dell'intelletto la ragione stessa di bene appetibile, oggetto invece della volontà il bene appetibile, la cui ragione si trova già nell'intelletto. Ora, quanto più l'oggetto è semplice e astratto, tanto più è nobile e alto in se stesso. Perciò l'oggetto dell'intelletto è più alto di quello della volontà. E siccome la natura propria di una potenza è data dalla sua relazione all'oggetto, ne segue che in modo assoluto ed essenziale l'intelletto è più alto e più nobile della volontà.

2) Ma se [le due facoltà sono considerate] in modo relativo e comparativo, allora capita che la volontà sia talora più alta dell'intelletto; e cioè per questo motivo, che **l'oggetto della volontà si concretizza in qualche cosa, che è superiore all'oggetto dell'intelligenza.** Sarebbe come dire che l'udito sotto un certo aspetto è più nobile della vista, perché il soggetto cui appartiene il suono è più nobile di quello cui appartiene il colore, sebbene il colore [di suo] sia più nobile e più semplice del suono. Orbene, come già si disse,

l'intellezione si verifica per il fatto che la specie della cosa intesa viene a trovarsi nel conoscente; l'atto della volontà invece si compie per il fatto che la volontà subisce un'inclinazione verso la cosa, qual è nella sua realtà. Perciò **il Filosofo dice che** "il bene e il male", oggetto della volontà, "sono nelle cose; mentre il vero e il falso", oggetto dell'intelletto, "sono nella mente". Quando dunque la cosa, in cui il bene si trova, è più nobile dell'anima stessa, nella quale si trova la sua immagine intellettuale, allora la volontà è più alta dell'intelletto, appunto in rapporto a tale cosa. Quando invece la cosa, in cui si trova il bene, è al di sotto dell'anima, allora anche in rapporto a tale cosa, l'intelletto è superiore alla volontà. L'amore di Dio perciò vale di più della conoscenza di lui: **al contrario la conoscenza delle cose naturali è preferibile al loro amore.** Ad ogni modo, assolutamente parlando, l'intelletto è più nobile della volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 82 a. 3, ad 1 argumentum

Il concetto di causa viene desunto dalle correlazioni delle cose tra loro, e in tali correlazioni il bene ha una priorità; **il vero** però **ha un significato più assoluto, e abbraccia lo stesso concetto di bene.** Difatti anche il bene è un vero. D'altra parte il vero stesso è un bene; **così come l'intelletto è una realtà e il vero è il suo fine.** E questo fine è superiore agli altri fini; come l'intelletto lo è tra le altre potenze.

I^a q. 82 a. 3, ad 2 argumentum

Le cose che hanno una priorità in ordine di generazione e di tempo sono più imperfette: perché **in ordine di tempo su di un dato soggetto la potenza precede l'atto, e l'imperfezione precede la perfezione.** Le cose invece che hanno una priorità assoluta, e in ordine di natura, sono più perfette; è così infatti che l'atto precede la potenza. E in questo modo **l'intelletto è prima della volontà, come il motore è prima del mobile e l'elemento attivo è prima di quello passivo: infatti il bene [soltanto se] conosciuto muove la volontà.**

I^a q. 81 a. 3, ad 3 argumentum

L'argomento si ferma a considerare la volontà in quanto è ordinata a un oggetto superiore all'anima. Infatti la virtù della carità è quella che ci fa amare Dio.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la volontà non muova l'intelletto.

I^a q. 82 a. 4, arg. 1

Infatti: **Chi muove è superiore e anteriore al soggetto mosso: perché il motore è agente, e "l'agente è più nobile del paziente",** come dicono S. Agostino e Aristotele. Ma abbiamo visto che l'intelletto è prima ed è più nobile della volontà. Dunque la volontà non muove l'intelletto.

I^a q. 82 a. 4, arg. 2

Chi muove non è mosso dal soggetto mobile, se non in via accidentale. Ora, l'intelletto muove la volontà: perché l'appetibile, che è oggetto dell'intelligenza, è un motore non mosso, mentre l'appetito è un motore mosso. Perciò l'intelletto non è mosso dalla volontà.

I^a q. 82 a. 4, arg. 3

Noi non possiamo volere cosa alcuna, se essa non è conosciuta. Se quindi la volontà col voler intendere muove all'intellezione, bisognerà che un tale volere sia preceduto da un'altra intellezione, questa poi da un altro volere, e così all'infinito: cosa questa impossibile. La volontà dunque non muove l'intelletto.

I^a q. 81 a. 4. SED CONTRA:

Fa osservare il **Damasceno** che "in noi c'è il potere di imparare e di non imparare qualunque arte vogliamo". Ora vi è in noi un dato potere in forza della volontà; eppure impariamo le arti mediante l'intelletto. Quindi la volontà muove l'intelletto.

I^a q. 82 a. 4. RESPONDEO:

Una cosa può causare il movimento in due maniere:

Primo, sotto l'aspetto di **fine**: come quando si dice che il fine muove la causa efficiente. E in questo modo è l'intelletto a muovere la volontà; perché il bene intellettualmente conosciuto è oggetto della volontà e la muove come fine.

Secondo, sotto l'aspetto di **causa agente**: come l'elemento alterante muove quello che viene alterato, e ciò che spinge muove la cosa sospinta. In questo modo **la volontà muove l'intelletto e tutte le potenze dell'anima**, come dice **S. Anselmo**. E la ragione si è che in una serie di potenze attive ordinate tra loro, quella che mira a un fine universale muove le altre, che mirano a fini particolari.

La cosa è evidente anche nel campo fisico e in quello politico. Infatti il cielo, che esercita il suo influsso per l'universale conservazione dei corpi generabili e corruttibili, muove tutti i corpi inferiori, ognuno dei quali agisce per la conservazione della sua specie o per quella dell'individuo. Parimente, **il re che tende al bene comune di tutto il regno, muove col suo comando i vari capi delle città, i quali curano il governo delle singole città**. Ora, oggetto del volere sono il bene e il fine nella loro universalità. Invece ogni altra potenza è ordinata a un bene particolare ad essa proporzionato; la vista, p. es., è ordinata a percepire il colore, e l'intelletto a conoscere il vero. Perciò la volontà muove, come causa agente, tutte le potenze dell'anima verso i loro atti, meno che le potenze organiche della vita vegetativa, le quali non sottostanno al nostro arbitrio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 82 a. 4, ad 1 argumentum

L'intelletto si può considerare sotto due punti di vista: primo, in quanto è conoscitivo dell'ente e del vero universale; secondo, in quanto è un'entità particolare e una particolare potenza avente un suo atto determinato. Parimente, la volontà si può considerare sotto due aspetti: primo, considerando l'universalità del suo oggetto, in quanto cioè ha per oggetto il bene universale; secondo, in quanto è una determinata potenza dell'anima avente un determinato atto. - Ora, se paragoniamo intelletto e volontà secondo l'universalità dei rispettivi oggetti, allora abbiamo già dimostrato che l'intelletto è, assolutamente parlando, superiore e più nobile che la volontà. - Se invece consideriamo l'intelligenza secondo l'universalità del suo oggetto, e la volontà in quanto è una determinata potenza, allora l'intelletto è di nuovo superiore e anteriore alla volontà: infatti la volontà stessa, il suo atto e il suo oggetto, rientrano nei concetti di ente e di vero, che formano l'oggetto dell'intelligenza. Quindi l'intelletto conosce la volontà, il suo atto e il suo oggetto, come conosce tutti gli altri intelligibili particolari, quali la pietra, il legno, ecc., che rientrano nei concetti universali di ente e di vero. - Ma se si considera la volontà secondo l'universalità del suo oggetto, che è il bene, e l'intelletto invece si considera in quanto è un ente particolare e una particolare potenza, allora rientrano, come singolari, sotto la ragione universale di bene, e l'intelletto, e l'intellezione, e il suo oggetto, cioè il vero, ciascuno dei quali è un bene particolare. Sotto quest'aspetto la volontà è più alta dell'intelletto e lo può muovere.

Di qui dunque si rileva la ragione, per cui queste potenze si includono a vicenda con i loro atti; poiché l'intelletto conosce che la volontà vuole; e la volontà vuole che l'intelletto conosca. Analogamente, il bene è incluso nel vero, in quanto è un vero conosciuto dall'intelletto; e il vero è incluso nel bene, in quanto è un bene desiderato.

I^a q. 82 a. 4, ad 2 argumentum

Abbiamo visto che l'intelletto muove la volontà in modo diverso da quello, col quale la volontà muove l'intelletto.

I^a q. 82 a. 4, ad 3 argumentum

Non c'è bisogno di procedere all'infinito, ma ci si arresta all'intelletto, come punto di partenza. Infatti è necessario che la conoscenza preceda ogni moto della volontà; non già che la volontà preceda ogni conoscenza; poiché il principio del consigliarsi e dell'intendere è un principio intellettuale più alto del nostro intelletto, cioè Dio, come si esprime lo stesso Aristotele, il quale proprio da ciò dimostra che non è necessario procedere all'infinito.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nell'appetito superiore, che è la volontà, si debbano distinguere l'irascibile e il concupiscibile.

I^a q. 82 a. 5, arg. 1

Infatti: Concupiscibile deriva dalla parola [latina] *concupire*, come irascibile da *irasci*. Ora, **vi è una concupiscenza che non può appartenere all'appetito sensitivo, ma soltanto a quello intellettuale, cioè alla volontà; p. es., la concupiscenza della sapienza, della quale è**

detto, **Sapienza, 6, 21**: "La concupiscenza della sapienza conduce al regno eterno". Vi è pure una specie di ira che non può appartenere all'appetito sensitivo, ma solo a quello intellettuale; come allorché ci adiriamo contro i vizi. Tanto è vero che **S. Girolamo** ci ammonisce: "conserviamo nell'irascibile l'odio dei vizi". Dunque dobbiamo distinguere l'irascibile e il concupiscibile anche nell'appetito intellettuale, come in quello sensitivo.

I^a q. 82 a. 5, arg. 2

Si dice comunemente che la carità sta nella parte concupiscibile, mentre la speranza sta nell'irascibile. Ora, esse non possono trovarsi nell'appetito sensitivo; perché non hanno per oggetto cose sensibili, ma cose intelligibili. Quindi dobbiamo porre il concupiscibile e l'irascibile nella parte intellettuale.

I^a q. 82 a. 5, arg. 3

Sta scritto nel libro *De spiritu et anima* che "l'anima, prima di unirsi al corpo, possiede queste potenze" (cioè l'irascibile, il concupiscibile e la ragione). Ora nessuna potenza della parte sensitiva può appartenere all'anima sola, ma al composto [di anima e corpo], come si è detto sopra. Quindi l'irascibile e il concupiscibile devono essere nella volontà, che è l'appetito intellettuale.

I^a q. 82 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio Niseno divide in concupiscibile e irascibile la [sola] parte irrazionale dell'anima. Lo stesso fa il **Damasceno**. Anche il **Filosofo** afferma che "la volontà è nella ragione; invece nella parte irrazionale dell'anima si trovano la concupiscenza e l'ira", ovvero sia "il desiderio e l'ardimento".

I^a q. 82 a. 5. RESPONDEO:

L'irascibile e il concupiscibile non sono parti dell'appetito intellettuale, cioè della volontà. Perché, come abbiamo già spiegato, una potenza che fa riferimento a un oggetto, preso nella sua universalità, non subisce le differenze speciali incluse sotto quella ragione universale. Così il fatto che la vista ha per oggetto le cose visibili, in quanto colorate, non giustifica una pluralità di potenze visive, in base alle diverse specie dei colori: ma se esistesse una potenza, che percepisse il bianco in quanto bianco, e non in quanto colorato, sarebbe diversa dalla potenza che percepisse il nero in quanto nero.

Ora, l'appetito sensitivo non ha per oggetto la ragione universale di bene; perché i sensi non possono nemmeno percepire gli universali. Quindi le parti dell'appetito sensitivo si distinguono in base alle diverse ragioni dei beni particolari: infatti il concupiscibile ha come suo oggetto il bene, in quanto gradevole ai sensi e conveniente alla natura; l'irascibile ha per oggetto il bene in quanto esso reagisce e si oppone a ciò che arreca nocimento. - **La volontà invece ha per oggetto il bene secondo la ragione universale di bene.** Perciò, essendo la volontà un appetito intellettuale, non comporta una pluralità di potenze appetitive diverse, così da ammettere la distinzione tra irascibile e concupiscibile; allo stesso modo vediamo che nell'intelletto non c'è pluralità di facoltà conoscitive, nonostante la molteplicità di quelle sensitive.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 82 a. 5, ad 1 argumentum

I termini amore, concupiscenza e simili si possono usare in **due sensi**:

1) A volte stanno a indicare le **passioni**, che nascono accompagnate da una certa concitazione dell'animo. È questo l'uso comune: e in questo caso [quei sentimenti] si trovano soltanto nell'appetito sensitivo.

2) A volte invece indicano una semplice **affezione, senza passione ed emozione** dell'animo. E allora essi sono atti della volontà. Anzi, in tal senso essi sono attribuiti anche agli angeli e a Dio. Intesi però in questa maniera, non appartengono a potenze diverse, ma a una sola, cioè alla volontà.

I^a q. 82 a. 5, ad 2 argumentum

Anche la volontà si può chiamare **irascibile**, in quanto si oppone al male, non per impeto di **passione**, ma dietro il giudizio della ragione. E nella stessa maniera può chiamarsi **concupiscibile**, in quanto desidera il bene. In tal senso la carità e la speranza si trovano nell'irascibile e nel concupiscibile, cioè nella volontà, in quanto dice ordine a simili atti.

I^a q. 82 a. 5, ad 3 argumentum

Così potrebbero anche spiegarsi le parole del libro *De spiritu et anima*, che cioè l'irascibile e il concupiscibile fanno parte dell'anima prima che si unisca al corpo (ben inteso però, che si tratta di ordine di natura e non di tempo): per quanto non sia necessario stare alle parole di quel libro. - Abbiamo così risposto anche alla terza difficoltà.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio >
L'uomo > Il libero arbitrio

Prima parte

Questione 83 - Proemio

Ed eccoci a parlare del **libero arbitrio**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'uomo possieda il libero arbitrio;
2. Che cosa sia il libero arbitrio, cioè se sia potenza, atto, o abito;
3. Posto che sia una potenza, si domanda se sia una potenza appetitiva o conoscitiva;
4. Posto che sia una potenza appetitiva, si domanda se si identifichi con la volontà, o sia una potenza distinta.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'uomo non possieda il libero arbitrio.

I^a q. 83 a. 1, arg. 1

Chi possiede il libero arbitrio fa quello che vuole. Ora l'uomo non fa quello che vuole; poiché sta scritto, **Romani, 7, 19:** "Non faccio il bene che voglio; ma il male che non voglio, **questo io faccio**". Dunque nell'uomo non v'è libero arbitrio.

I^a q. 83 a. 1, arg. 2

Chiunque abbia il libero arbitrio, ha il potere di volere e di non volere, di operare e di non operare. Ma questo non appartiene all'uomo; infatti sta scritto, **Romani, 9, 16:** "Non è di chi vuole" il volere, "né di chi corre" è il correre. Perciò l'uomo non possiede il libero arbitrio.

[Quindi non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia.]

I^a q. 83 a. 1, arg. 3

"È libero chi è causa di se stesso" come dice **Aristotele**; quindi non lo è chi è mosso da altri. Ma Dio muove la volontà, poiché dice la Scrittura, **Proverbi, 21, 1**: "Il cuore del re è in mano a Dio; Egli lo piega a tutto ciò che vuole"; e ancora **Filippesi, 2, 13**: "Dio è che produce in noi il volere e l'agire". Perciò l'uomo non ha il Libero arbitrio.

I^a q. 83 a. 1, arg. 4

Chiunque possiede libertà di arbitrio, è padrone dei suoi atti. Ora l'uomo non è padrone dei suoi atti, poiché leggiamo, **Geremia, 10, 23**: "Non è in potere dell'uomo la sua strada, né in suo arbitrio il camminare e dirigere i suoi passi". Per conseguenza l'uomo non è libero.

I^a q. 83 a. 1, arg. 5

Dice il **Filosofo**: "Quale ciascuno è, tale è il fine che a lui apparisce". Ma non è in nostro potere essere fatti in questo o in quel modo, perché ci viene dalla natura. Dunque **è per natura che noi seguiamo un dato fine**. Dunque non proviene dal libero arbitrio.

I^a q. 83 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide, 15,14**: "Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in mano del suo consiglio". E la **Glossa** spiega: "cioè del suo libero arbitrio".

[Era prima del peccato originale?.. Eppure: Genesi 4,6-7: Il Signore disse allora a Caino: «Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo»]

I^a q. 83 a. 1. RESPONDEO:

L'uomo possiede il libero arbitrio: **altrimenti vani sarebbero i consigli, le esortazioni, i precetti, le proibizioni, i premi e le pene**. Per averne l'evidenza, dobbiamo osservare che:

1) alcuni esseri agiscono **senza alcun discernimento** o giudizio, come la pietra che si muove verso il basso; e così **tutte le cose**, che sono prive di conoscenza.

2) Altri esseri agiscono con un certo giudizio, che però non è libero, come gli **animali bruti**. Infatti la pecora, al vedere il lupo, giudica, con discernimento naturale e non libero, che sia necessario fuggirlo: poiché tale giudizio **non proviene da un confronto [di vari oggetti], ma da un istinto naturale**. Lo stesso si dica del discernimento di tutti gli animali.

3) L'uomo invece agisce in base a un [vero] giudizio; perché, mediante la **facoltà conoscitiva**, giudica se una cosa si deve fuggire o seguire. Ora, siccome un tale giudizio non mira per un istinto naturale a determinare una cosa fissa particolare da farsi, ma dipende da un raffronto della ragione, l'uomo agisce con giudizio libero, avendo egli il potere di portarsi su oggetti diversi. Infatti in cose contingenti la ragione ha la via aperta verso termini opposti; come riscontriamo nei sillogismi di probabilità o dialettici e negli accorgimenti della retorica. Ora, le cose particolari da farsi sono contingenti: quindi il giudizio della ragione su di esse rimane aperto verso soluzioni opposte, e non è determinato a una sola. È necessario pertanto che l'uomo possieda il libero arbitrio, proprio perché egli è ragionevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 83 a. 1, ad 1 argumentum

Come abbiamo già notato, l'appetito sensitivo, benché obbedisca alla ragione, può talvolta dissentire, nutrendo desideri contrari a quelli che sono dettati dalla ragione. - E il bene, **che l'uomo non riesce a fare quando vuole, è proprio questo**, "di non desiderare contro la ragione", come dice S. Agostino nel suo commento.

I^a q. 83 a. 1, ad 2 argumentum

La frase dell'Apostolo non va intesa nel senso che l'uomo non vuole e non corre per libero arbitrio; ma nel senso che **il libero arbitrio non è sufficiente** a far questo, **se non è mosso e aiutato da Dio**.

I^a q. 83 a. 1, ad 3 argumentum

Il libero arbitrio è causa del suo operare; perché l'uomo muove se stesso all'azione per mezzo del libero arbitrio. Tuttavia la libertà non esige necessariamente che l'essere libero sia la prima causa di se stesso; come per ammettere che uno è causa di un altro, non si richiede che ne sia la causa prima. **Dio pertanto è la causa prima, che muove le cause naturali e quelle volontarie**. E come col muovere le cause naturali non toglie che i loro atti siano naturali, così **movendo le cause volontarie non toglie alle loro azioni di essere volontarie, che anzi è proprio lui che le fa esser tali**: infatti egli opera in tutte le cose conforme alle proprietà di ciascuna.

I^a q. 83 a. 1, ad 4 argumentum

Si dice che "non è in potere dell'uomo la sua strada", quanto alla **esecuzione delle sue decisioni**, esecuzione che, volente o nolente, può essere impedita. **Ma le decisioni stesse dipendono da noi: supposto però l'aiuto divino**.

I^a q. 83 a. 1, ad 5 argumentum

Vi sono nell'uomo due maniere di essere: **una naturale, l'altra acquisita**. Quella naturale può riguardare o la parte intellettuale, o il corpo e le facoltà annesse al corpo:

1) Dal fatto dunque che l'uomo ha un suo modo naturale di essere **nell'ordine intellettuale, desidera naturalmente il fine ultimo, che è la felicità**. Questo appetito è naturale e non sottostà al libero arbitrio, come si è già visto [q. 82, aa. 1 e 2].

2) Ma **in ordine al corpo e alle facoltà annesse** l'uomo può avere un suo modo naturale di essere, in quanto possiede una data complessione fisica, o una data predisposizione in dipendenza dall'influsso delle cause fisiche, le quali invece non possono influire sulla parte intellettuale, perché questa non è atto di un corpo. È vero pertanto che, quale ciascuno è in base alle qualità del corpo, tale è il fine che gli si presenta: poiché da tali disposizioni fisiche l'uomo si sente inclinato a scegliere o a ripudiare una cosa. **Però queste inclinazioni sottostanno al giudizio della ragione, cui obbedisce l'appetito inferiore**, come abbiamo già detto [q. 81, a. 3]. Quindi da ciò non viene nessun pregiudizio al libero arbitrio.

3) Ma le **maniere di essere** che sono acquisite, si presentano come **abiti e passioni**, in forza dei quali uno è più portato a una cosa che a un'altra. Tuttavia anche queste inclinazioni sottostanno al giudizio della ragione. Anzi vi sottostanno anche siffatte qualità, poiché sta in noi acquistarle, o causandole, o disponendoci ad esse, ovvero sbarazzandoci di esse. In tal senso non vi è niente, che si opponga alla libertà di arbitrio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il libero arbitrio non sia una **potenza**.

I^a q. 83 a. 2, arg. 1

Infatti: Il libero arbitrio non è che un **giudizio libero**. Ora il giudizio non indica una potenza ma un atto. Dunque non è una potenza.

I^a q. 83 a. 2, arg. 2

Si dice che il libero arbitrio è una facoltà della volontà e della ragione. Ora il termine facoltà sta a indicare la facilità di una data potenza, la quale facilità si ottiene mediante l'abito. Quindi il libero arbitrio è un abito. - Anche **S. Bernardo** afferma che "il libero arbitrio è un abito dell'animo, libero di sé". Non è dunque una potenza.

I^a q. 83 a. 2, arg. 3

Col peccato non viene tolta nessuna potenza naturale. Ora il libero arbitrio viene tolto in seguito al peccato: poiché, dice S. Agostino, che "l'uomo usando male del libero arbitrio, ha perduto se stesso e quello". Perciò il libero arbitrio non è una potenza.

I^a q. 83 a. 2. SED CONTRA:

È chiaro che niente può fare da soggetto di un abito, all'infuori di una potenza. Ora il libero arbitrio è il soggetto in cui si trova la grazia; con l'assistenza della quale esso sceglie il bene. Dunque il libero arbitrio è una potenza.

I^a q. 83 a. 2. RESPONDEO:

Sebbene **libero arbitrio**, secondo il significato proprio del termine, indichi **un atto**, pure nell'uso comune chiamiamo libero arbitrio **il principio di tale atto**; cioè quello per cui l'uomo giudica liberamente. Ora in noi i principi dell'atto sono la **potenza e l'abito**: si dice infatti che conosciamo una cosa, sia mediante la scienza, sia mediante la facoltà intellettiva. Bisognerà dunque che il libero arbitrio sia o una potenza [Alberto Magno], o un abito [Bonaventura], oppure una potenza unita a un abito [Alessandro di Hales].

Che non sia un abito, né una potenza unita a un abito, si rileva chiaramente da due argomenti:

Primo, perché se fosse un abito dovrebbe essere un abito naturale, essendo cosa naturale per l'uomo avere il libero arbitrio. Ora non esiste in noi un abito naturale per le cose che sottostanno al libero arbitrio; perché noi tendiamo naturalmente a fare quanto è oggetto degli

abiti naturali, p. es., ad assentire ai primi principi; invece le cose cui tendiamo naturalmente *[sia in riferimento ai sensi, sia all'intelletto]* non sottostanno al libero arbitrio, come abbiamo notato sopra a proposito del desiderio della felicità *[q.82, aa.1,2]*. Quindi è contro il concetto stesso di libero arbitrio, che esso sia un abito naturale. E che sia un abito non naturale è in contrasto con la sua naturalità. Quindi rimane acquisito che esso non è un abito per nessun verso.

Secondo, lo rileviamo dal fatto che **gli abiti vengono definiti da Aristotele come qualità "secondo le quali siamo disposti bene o male, rispetto alle passioni o alle azioni"**. Infatti, in materia di concupiscenza, con la temperanza *[abito]* riceviamo una disposizione buona, e una disposizione cattiva con l'intemperanza *[abito]*; così, con la scienza abbiamo una buona disposizione a compiere l'atto dell'intelletto, poiché conosciamo la verità; l'abbiamo cattiva con l'abito contrario. **Ma il libero arbitrio è indifferente nello scegliere bene o male.**

- Non è dunque possibile che sia **un abito**.

- Rimane quindi che sia una **potenza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 83 a. 2, ad 1 argumentum

L'uso vuole che **la potenza sia indicata col nome del suo atto**. Perciò mediante quell'atto, che è il **giudizio libero**, viene denominata la **potenza** che ne è il principio. Altrimenti, se il libero arbitrio indicasse un atto, non sarebbe permanente nell'uomo.

I^a q. 83 a. 2, ad 2 argumentum

Facoltà talvolta indica la potenza spedita nell'operare. In tal senso il termine *facoltà* è posto nella definizione del libero arbitrio. - S. Bernardo poi parla di **abito**, non in quanto si distingue dalla **potenza**, ma in quanto sta a indicare una qualsiasi **disposizione ad agire**. E questo può dipendere, sia da una potenza, che da un abito: infatti, dalla potenza l'uomo è messo in condizione di poter agire; e dall'abito è messo in condizione di poter agire bene o male.

I^a q. 83 a. 2, ad 3 argumentum

Si dice che l'uomo col peccare ha perduto il libero arbitrio, non quanto alla libertà naturale, che dice immunità da coazione; ma quanto alla libertà che è esenzione dalla colpa e dalla miseria.

-Si parlerà di queste cose in seguito quando tratteremo della morale nella seconda parte di quest'opera.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il libero arbitrio non sia una **potenza appetitiva**, ma **conoscitiva**.

I^a q. 83 a. 3, arg. 1

Infatti: Dice il Damasceno che "il libero arbitrio segue immediatamente alla razionalità". Ora la ragione è una potenza conoscitiva. Perciò il libero arbitrio è una potenza conoscitiva.

I^a q. 83 a. 3, arg. 2

Dire **libero arbitrio** è come dire **libero giudizio**. Ma il giudicare è un atto della **facoltà conoscitiva**. Dunque il libero arbitrio è una potenza conoscitiva.

I^a q. 83 a. 3, arg. 3

L'atto della scelta appartiene in modo particolare al libero arbitrio. Ora la scelta è di ordine conoscitivo; poiché la scelta implica il raffronto di una cosa con un'altra, il che è proprio delle facoltà conoscitive. Quindi il libero arbitrio è una potenza conoscitiva.

I^a q. 83 a. 3. SED CONTRA:

Dice il Filosofo che "la scelta è il desiderio delle cose che dipendono da noi". Ma il desiderio è un atto della facoltà appetitiva. Quindi anche la scelta. Ora, in tanto abbiamo il libero arbitrio, in quanto siamo capaci di scegliere. Di conseguenza il libero arbitrio è una facoltà appetitiva.

I^a q. 83 a. 3. RESPONDEO:

L'atto proprio del libero arbitrio è la scelta: infatti si dice che siamo dotati di libero arbitrio, appunto perché abbiamo la possibilità di prendere una cosa ricusandone un'altra, il che equivale a scegliere. Bisognerà dunque studiare la natura del libero arbitrio, partendo dalla scelta. In questa concorrono un elemento di ordine conoscitivo e un elemento di ordine appetitivo: da parte della potenza conoscitiva si richiede il consiglio, col quale si giudica quale sia il partito da preferire; da parte invece della potenza appetitiva si richiede che sia accettato mediante il desiderio quanto viene giudicato mediante il consiglio. Per questa ragione **Aristotele** lascia sospesa la questione se la scelta appartenga di più alla facoltà appetitiva, o a quella conoscitiva: dice infatti che la scelta è, o "un'intellezione appetitiva, o un'appetizione intellettuale". Però egli nell'*Etica* propende per l'appetito intellettuale, poiché definisce la scelta un "desiderio consiliato". E questo perché l'oggetto proprio della scelta è ciò che serve per raggiungere il fine, e che, in quanto tale, ha carattere di bene utile: e siccome il bene, in quanto tale, è oggetto dell'appetito, ne segue che la scelta è principalmente un atto della facoltà appetitiva. Quindi il libero arbitrio è una potenza appetitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 83 a. 3, ad 1 argumentum

Le potenze appetitive accompagnano quelle conoscitive. Questo è il senso in cui il Damasceno afferma che "il libero arbitrio segue immediatamente alla razionalità".

I^a q. 83 a. 3, ad 2 argumentum

Il giudizio è una specie di conclusione e di determinazione del consiglio. Ora, il consiglio è determinato prima dal parere della ragione, e quindi dall'accettazione dell'appetito. Perciò **il Filosofo dice che**, "avendo noi formato il giudizio mediante il consiglio, desideriamo in conformità del consiglio [stesso]". **In tal senso anche la scelta si dice che è una specie di giudizio**, dal quale prende il nome il libero arbitrio.

I^a q. 83 a. 3, ad 3 argumentum

Il raffronto implicito nel termine scelta appartiene al consiglio che precede, e che spetta alla ragione. Infatti, sebbene l'appetito non abbia una capacità di comparazione, tuttavia, in quanto è mosso dalla **facoltà conoscitiva** che stabilisce dei raffronti, **acquista una certa affinità col raffronto**, allorché appetisce di preferenza una cosa invece di un'altra.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **libero arbitrio** sia una potenza distinta dalla **volontà**.

I^a q. 83 a. 4, arg. 1

Il **Damasceno** dice che **altra cosa è la "thelesis", altra la "bulesis"**: ora, la **"thelesis"** è la **volontà**, invece la **"bulesis"** **sembra** essere il **libero arbitrio**; poiché, secondo lui, la **"bulesis"** è la volontà, che ha per oggetto una cosa scelta nel raffronto con un'altra. Dunque il libero arbitrio si presenta come una potenza distinta dalla volontà.

I^a q. 83 a. 4, arg. 2

Le potenze si conoscono dai loro atti. Ora la scelta, che è l'atto del libero arbitrio, è una cosa diversa dalla volontà, perché, **a detta del Filosofo**, **"la volontà ha per oggetto il fine, mentre la scelta ha per oggetto i mezzi, che portano al fine"**. Dunque il libero arbitrio è una potenza diversa dalla volontà.

I^a q. 83 a. 4, arg. 3

La volontà è l'appetito intellettuale. Ma **nella parte intellettuale ci sono due potenze, cioè l'intelletto agente e quello possibile**, perciò **anche nell'appetito intellettuale** ci deve essere un'altra potenza, oltre la volontà. E questa non sembra essere altro che il libero arbitrio. Dunque il libero arbitrio è una potenza distinta dalla volontà.

I^a q. 83 a. 4. SED CONTRA:

Il Damasceno insegna che **il libero arbitrio non è altro che la volontà**.

I^a q. 83 a. 4. RESPONDEO:

È necessario che le potenze appetitive corrispondano a quelle conoscitive, come si è detto sopra. Ora, lo stesso rapporto, che nella conoscenza intellettuale esiste tra intelletto e ragione, esiste pure nell'appetito intellettuale tra volontà e libero arbitrio, il quale non è altro che la

facoltà di scelta. La cosa appare evidente dalle relazioni esistenti tra gli oggetti e gli atti. Infatti **l'intellezione** indica la semplice apprensione immediata di una cosa: per questo si dice che propriamente, sono oggetto d'intellezione i principi per sé noti, senza illazione *[senza deduzione]*. Invece **ragionare** significa propriamente passare da una conoscenza a un'altra: perciò il ragionamento riguarda a tutto rigore le conclusioni raggiunte mediante i principi. Parimente, per quanto riguarda l'appetito, **il volere** indica l'immediata e semplice appetizione di una cosa: quindi si dice che la volontà ha per oggetto il fine, il quale è voluto per se stesso. **Scegliere** invece è desiderare qualche cosa in vista di un'altra: perciò in senso proprio la scelta ha per oggetto le cose che portano al fine. Ora, il rapporto esistente nel campo della conoscenza tra il principio e le conclusioni, cui diamo l'assenso in forza dei principi, è analogo a quello esistente nel campo appetitivo tra il fine e le cose che al fine conducono, e sono volute in ordine al fine. È dunque evidente che, come sta l'intelletto alla ragione, così sta la volontà alla facoltà di scelta, cioè al libero arbitrio. - Ma sopra abbiamo visto *[q.79, a.8]* che **l'intendere** e il **ragionare** spettano alla **medesima potenza**, come alla medesima potenza spetta la quiete e il moto. Spetterà quindi alla **medesima potenza** il **volere** e lo **scegliere**. **E per questo che la volontà e il libero arbitrio non sono due potenze, ma una sola.**

*[Intellegere > apprensione immediata di una cosa senza deduzione
Ragionare > passare da una conoscenza a un'altra con deduzione
Volere > immediata appetizione di una cosa
Scegliere > desiderare qualche cosa in vista di un'altra]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 83 a. 4, ad 1 argumentum

La *bulesis* si distingue dalla *thelesis* non per una diversità di **potenze**, ma per una differenza di **atti**.

I^a q. 83 a. 4, ad 2 argumentum

La **scelta** e la **volontà**, o volizione, sono atti diversi; tuttavia appartengono alla stessa potenza, come anche l'intendere e il ragionare, secondo quello che si è già detto.

I^a q. 83 a. 4, ad 3 argumentum

L'intelletto [stesso] sta alla volontà, come suo motore; non c'è quindi bisogno di distinguere in essa una potenza agente e una possibile.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo >
La conoscenza dell'anima unita al corpo rispetto alle cose materiali ad essa inferiori

Prima parte

Questione 84 - Proemio

Passiamo ora a studiare le **operazioni dell'anima**, spettanti alle sole **potenze intellettive e appetitive**; poiché le altre facoltà non ricadono direttamente nel campo della teologia. Gli atti poi della **parte appetitiva** appartengono alla **scienza morale**: perciò ne tratteremo nella seconda parte di quest'opera, in cui ci occuperemo di tale scienza. Ora ci limiteremo alle operazioni della **parte intellettuale**.

Nell'indagine procederemo in questo modo:

- **primo**, vedremo in quale maniera intende l'anima quando è unita ai corpi; La prima indagine sarà divisa in tre parti:

+ **A** considereremo **in che modo l'anima conosce gli esseri materiali** che sono ad essa inferiori; Tre sono le considerazioni da farsi intorno alla conoscenza dei corpi:

- a) primo, **con quali mezzi** essa li conosca;
- b) secondo, **in qual modo e con quale ordine**;
- c) terzo, **che cosa conosca in essi**.

Sul primo punto si pongono **otto quesiti**.

+ **B** come conosce se stessa e quello che è in essa;

+ **C** come conosce le sostanze immateriali ad essa superiori.

- **secondo**, in qual maniera essa intende **nello stato di separazione**.

1. Se l'anima conosca i corpi mediante l'intelletto;

2. Se li conosca intellettualmente mediante la propria essenza, o servendosi di specie intelligibili;

3. Posto che intenda con le specie, si domanda se le specie di tutti gli oggetti intelligibili siano in essa innate;

4. Se queste vengano infuse in essa da forme immateriali separate;

5. Se l'anima nostra veda nelle ragioni eterne tutto quello che intende;

6. Se ricavi dai sensi la conoscenza intellettuale;

7. Se l'intelletto possa avere l'atto d'intellezione mediante le specie intelligibili che possiede, senza volgersi ai fantasmi;

8. Se l'atto intellettuale del giudizio sia ostacolato dall'assopimento dei sensi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima non conosca i corpi mediante l'intelletto.

I^a q. 84 a. 1, arg. 1

Dice **S. Agostino**: "I corpi non possono essere percepiti dall'intelletto; e una realtà corporea non può essere veduta che dai sensi". E altrove afferma che la visione intellettuale riguarda oggetti tali, che per loro natura si trovano nell'anima. Ma questo non avviene per i corpi. Quindi l'anima non può conoscere i corpi con l'intelligenza.

I^a q. 84 a. 1, arg. 2

Come sta il senso agli oggetti intelligibili, così sta l'intelletto a quelli sensibili. Ora l'anima non può in nessun modo conoscere con i sensi le cose spirituali, che sono intelligibili. Perciò non potrà assolutamente conoscere con l'intelletto i corpi, che sono cose sensibili.

I^a q. 84 a. 1, arg. 3

L'intelletto ha per oggetto entità necessarie e invariabili. Invece i corpi sono tutti mobili e variabili. Dunque l'anima non può conoscere i corpi mediante l'intelletto.

I^a q. 84 a. 1. SED CONTRA:

La scienza risiede nell'intelletto. Ora, se questa facoltà non conoscesse i corpi, verrebbe negata ogni scienza dei corpi. E perirebbero così le scienze naturali, che si occupano dei corpi soggetti a mutamento.

I^a q. 84 a. 1. RESPONDEO:

1) A chiarimento del problema bisogna ricordare che **i primi filosofi**, i quali indagarono la natura delle cose, ritenevano che nel mondo esistessero soltanto i corpi. E poiché vedevano che tutti i corpi sono sottoposti a mutamento, immaginando che tutte le cose fossero in continuo mutamento, pensarono che a noi non fosse possibile avere una qualsiasi certezza sulla verità delle cose. Infatti non si può conoscere con certezza quello che è in continuo divenire, perché si dissolve prima di essere giudicato dalla mente. In tal senso **Eracleito** diceva, come riferisce **Aristotele**: "non è possibile toccare due volte la stessa acqua di un fiume che scorre".

2) Venne in seguito **Platone** il quale, per salvare la certezza della nostra conoscenza intellettuale, ammise, al di fuori di queste cose corporee, un altro genere di enti, svincolati dalla materia e dal moto, che egli chiamò *specie* o *idee*, partecipando le quali ogni essere concreto, singolare e sensibile, acquista la denominazione di uomo, di cavallo, o di altra cosa del genere. E per questo Platone riteneva che le scienze, le definizioni e tutto quello che appartiene alle operazioni intellettive, non si riferirebbero ai corpi sensibili, ma a quelle entità immateriali e separate. L'anima quindi non conoscerebbe intellettualmente i concreti esseri corporei, ma le loro specie separate.

Tutta questa teoria si dimostra chiaramente falsa per due motivi:

- **Primo**, perché si verrebbe ad escludere dalle scienze, sia la cognizione del **moto** e della **materia** (cose che formano l'oggetto delle **scienze naturali**), sia le dimostrazioni che partono dalla causa motrice e da quella materiale; **poiché dette specie sono immobili e immateriali**.

- **Secondo**, perché è ridicolo che per conoscere cose di cui possiamo avere l'evidenza, mettiamo in campo altre entità, le quali non possono costituire le loro essenze, avendo un **altro modo di essere**. Cosicché, anche conoscendo tali sostanze separate, non potremmo emettere logicamente dei giudizi sulla realtà sensibile.

Sembra che Platone abbia in questo deviato dalla verità, perché riteneva che la forma dell'oggetto conosciuto dovesse trovarsi nel conoscente e nell'oggetto allo stesso modo, partendo dal presupposto che qualsiasi cognizione avviene mediante una somiglianza [tra oggetto e soggetto]. Considerando poi che la forma della cosa conosciuta si trova nell'intelletto in maniera universale, immateriale e immobile, come risulta (per il principio che la natura dell'operazione è conforme alla natura dell'agente) dall'operazione stessa dell'intelletto, il quale intende mediante gli universali e in un modo che è caratterizzato da una certa necessità, giunse alla conclusione che le cose conosciute debbano così sussistere in se medesime, cioè in maniera immateriale e immobile.

Ora, queste induzioni non sono concludenti. Vediamo infatti che anche nella realtà sensibile la stessa forma si trova diversamente nei vari soggetti. La bianchezza, p. es., in uno è più intensa, nell'altro è più debole; in un soggetto è congiunta con la dolcezza, nell'altro è separata. E così, in modo analogo, la forma sensibile ha un diverso modo di essere nelle cose che sono fuori dell'anima e nei sensi, i quali ricevono senza materia le forme delle cose sensibili, il colore dell'oro, p. es., senza l'oro. Allo stesso modo anche l'intelletto riceve immaterialmente e immobilmente, in conformità appunto del suo modo di essere, le specie intenzionali dei corpi, che sono materiali e soggetti al moto. Infatti la cosa ricevuta si trova nel soggetto ricevente conforme alla natura del ricevente.

- Dobbiamo dunque concludere che **l'anima, mediante l'intelletto, conosce i corpi con una conoscenza immateriale, universale e necessaria.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 1, ad 1 argumentum

Le parole di S. Agostino vanno riferite ai **mezzi** di cui si serve l'intelletto per conoscere, e non agli **oggetti** che conosce. L'anima conosce intellettualmente i corpi non mediante corpi, o immagini materiali e corporee; ma **mediante immagini immateriali e intellettuali, che per la loro natura possono trovarsi nell'anima.**

I^a q. 84 a. 1, ad 2 argumentum

Al dire di S. Agostino, non è giusto affermare che, come i sensi conoscono soltanto le cose corporee, così l'intelletto conosce solo quelle spirituali: ne verrebbe che Dio e gli angeli non conoscono le cose materiali. La ragione della diversità sta nel fatto, che una potenza inferiore

non si estende al campo proprio di una facoltà superiore; ma una facoltà superiore può svolgere in modo più eminente le funzioni delle potenze inferiori.

I^a q. 84 a. 1, ad 3 argumentum

Ogni moto presuppone qualche cosa d'immobile: infatti quando avviene una mutazione di qualità, rimane immutata la sostanza; e quando cambia la forma sostanziale rimane immutata la materia. Ma anche nelle cose soggette a mutazione troviamo dei rapporti immutabili: p. es., sebbene Socrate non stia sempre seduto, pure è immutabilmente vero che quando egli siede rimane in un dato luogo. Niente quindi impedisce che si abbia una scienza immutabile intorno a cose soggette alla mutazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima conosca gli esseri corporei mediante la propria essenza.

I^a q. 84 a. 2, arg. 1

Infatti, S. Agostino insegna che l'anima "raccolge e comprende le immagini dei corpi formate in se stessa e di se stessa; poiché dà qualche cosa della sua sostanza per formarle". Ora, essa conosce i corpi per mezzo delle immagini dei corpi. Dunque conosce gli esseri corporei mediante la propria essenza, da essa offerta per formare tali immagini.

I^a q. 84 a. 2, arg. 2

Dice il Filosofo che "l'anima in un certo senso è tutte le cose". Siccome però un oggetto è conosciuto soltanto mediante una cosa consimile, è chiaro che l'anima conosce gli oggetti materiali mediante se stessa.

I^a q. 84 a. 2, arg. 3

L'anima è superiore alle creature materiali. Ora, gli esseri inferiori esistono in modo più eminente in quelli superiori che in se stessi, come insegna Dionigi. Perciò tutte le creature materiali esistono nell'essenza stessa dell'anima in modo più nobile che in se stesse. Quindi l'anima può conoscere le creature materiali mediante la propria essenza.

I^a q. 84 a. 2. SED CONTRA:

Scrive S. Agostino che "la mente raccoglie le sue cognizioni sulle cose materiali per mezzo dei sensi corporei". Ma l'anima non è conoscibile per mezzo di questi sensi. Dunque essa non conosce gli esseri materiali mediante la propria essenza.

I^a q. 84 a. 2. RESPONDEO:

- Gli antichi filosofi ritenevano che l'anima conoscesse i corpi servendosi della propria essenza. Infatti era radicata allora nell'animo di tutti la convinzione, che "una cosa è conosciuta mediante una cosa consimile". Inoltre si credeva che la forma della cosa

conosciuta si trovasse nel soggetto conoscente come si trova nella realtà. I primi filosofi naturalisti, considerando che le cose conosciute sono corporee e materiali, avevano affermato che esse devono trovarsi materialmente anche nell'anima che le conosce. Per poter quindi attribuire all'anima la conoscenza universale delle cose, le attribuirono una natura comune a tutte. E siccome la natura dei corpi composti risulta dai principi elementari, attribuirono all'anima la natura di questi principi: chi riteneva che il fuoco è il principio costitutivo di tutte le cose, affermò che l'anima ha la natura del fuoco; lo stesso avvenne per l'aria e per l'acqua. **Empedocle** poi, il quale ammetteva quattro elementi materiali e due motori, affermò che anche l'anima è composta da essi. In tal modo, ritenendo che le cose esistono materialmente nell'anima, asserirono che ogni nostra conoscenza è materiale, non riuscendo a distinguere l'intelletto dai sensi.

- **I platonici** invece giunsero alla conclusione opposta. Platone infatti, avendo capito che l'anima intellettiva è immateriale, e che conosce escludendo la materia, pensò che le forme delle cose conosciute sussistessero separate dalla materia.

Ma questa teoria va rigettata:

- **Primo**, perché nel principio materiale di cui essi parlavano, i corpi derivati esistono solo potenzialmente. Ora, un essere non è conosciuto per quello che esso è potenzialmente, ma soltanto per quello che è in atto, come spiega Aristotele; tant'è vero che la potenza stessa non è conosciuta che per mezzo dell'atto. E quindi, secondo l'argomentazione di Aristotele, perché l'anima possa conoscere tutte le cose, non basta attribuirle la natura degli elementi, a meno che non abbia già acquisito la natura e la forma dei singoli effetti, vale a dire delle ossa, delle carni e simili.

- **Secondo**, perché, se una cosa per esser conosciuta dovesse [soltanto] esistere materialmente nel conoscente, non vi sarebbe ragione per negare che abbiano la conoscenza gli esseri materialmente sussistenti fuori dell'anima: se, p. es., l'anima conosce il fuoco mediante il fuoco, anche il fuoco che è fuori dell'anima dovrebbe conoscere il fuoco.

Rimane perciò acquisito che gli oggetti materiali esistono nel conoscente, non per la materia, ma piuttosto per la privazione di essa. E la ragione si è, che l'atto del conoscere si estende al di fuori del soggetto conoscente; infatti noi conosciamo anche le cose che sono fuori di noi. Ora, la materia ha la funzione di limitare la forma a un determinato essere. È evidente perciò che la conoscenza ha un carattere opposto a quello della materialità. Gli esseri quindi che ricevono le forme solo materialmente sono privi affatto di conoscenza, quali appunto sono le piante, come spiega Aristotele. Invece quanto più immaterialmente un essere possiede la forma della cosa conosciuta, tanto più perfetta è la sua cognizione. Quindi l'intelletto, il quale astrae le specie intenzionali non soltanto dalla materia, ma anche dalle condizioni materiali individuanti, conosce in modo più perfetto del senso, il quale riceve la forma della cosa conosciuta senza la materia, ma non senza le condizioni materiali. Così tra i sensi stessi la vista è dotata di maggiore conoscenza, perché meno materiale, come si è già spiegato. Parimente, tra le diverse intelligenze tanto più una è perfetta, quanto più è immateriale.

Da tutto ciò risulta che, se vi è un intelletto capace di conoscere tutte le cose mediante la propria essenza, questa sua essenza tutte le deve contenere in se stessa in maniera immateriale; così come gli antichi ritenevano che l'essenza dell'anima fosse composta dei principi elementari di tutte le cose corporee, affinché le potesse tutte conoscere. Ora, è una prerogativa di Dio contenere nella propria essenza tutte le cose in modo immateriale, in quanto gli effetti devono preesistere virtualmente nella loro causa. Dunque Dio solo conosce tutto mediante la propria essenza; non così l'anima umana e neppure l'angelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 2, ad 1 argumentum

In quel passo S. Agostino parla della visione immaginaria, la quale avviene mediante immagini corporee. Nella formazione di tali immagini l'anima mette qualche cosa della sua sostanza, come offrendo il subietto che sarà rivestito di quelle date forme. In questo senso essa costruisce tali immagini con la sua sostanza: non già che l'anima, o parte di essa, si trasformi in modo da diventare questa o quell'immagine; ma nel senso in cui si usa dire che da un corpo, il quale viene rivestito dal colore, viene formata una cosa colorata. Una tale interpretazione risulta dal contesto. Infatti S. Agostino aggiunge che l'anima "conserva qualche cosa", cioè indipendentemente da quelle immagini, è capace di giudicare liberamente sulla specie di tali immagini: è quanto egli chiama "mente" o "intelletto". Dice invece che è "comune a noi e alle bestie" quella parte che viene rivestita di tali immagini, e cioè l'immaginativa.

I^a q. 84 a. 2, ad 2 argumentum

Aristotele non affermò che l'anima è composta di tutte le cose, in maniera attuale, come volevano gli antichi naturalisti, ma disse che "l'anima è, in certo qual modo, tutte le cose", cioè in quanto è in potenza rispetto a tutte le cose: col senso rispetto a quelle sensibili, con l'intelletto a quelle intelligibili.

I^a q. 84 a. 2, ad 3 argumentum

Ogni creatura ha un essere definito e determinato. Quindi l'essenza di una creatura superiore, benché abbia una somiglianza con quella inferiore, per il fatto di avere un genere comune, tuttavia non ha questa somiglianza in modo completo, perché è determinata a una data specie, cui è estranea la specie della creatura inferiore. Invece l'essenza di Dio è immagine perfetta di tutte le cose e di quanto in esse si trova, essendo egli la causa universale di ogni essere.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'anima intenda tutte le cose per mezzo di idee innate.

I^a q. 84 a. 3, arg. 1

Infatti, Dice S. Gregorio che "l'uomo ha in comune con gli angeli l'intelligenza". Ora, gli angeli intendono tutte le cose mediante idee in essi innate: difatti nel *Liber De Causis* si legge che "ogni intelligenza è piena di forme [intelligibili]". Dunque l'anima possiede delle idee innate, con le quali conosce gli esseri corporei.

I^a q. 84 a. 3, arg. 2

L'anima intellettiva è più nobile della materia prima. Ora, quest'ultima è stata creata da Dio sotto quelle forme alle quali pure è in potenza. A maggior ragione dunque è stata creata da Dio rivestita di specie intelligibili l'anima umana. E in tal modo avremo che l'anima conosce le cose materiali, servendosi di specie innate.

I^a q. 84 a. 3, arg. 3

Nessuno può dare una risposta vera su ciò che non conosce. Ora, anche un uomo ignorante, privo di scienza acquisita, risponde con verità alle singole domande, purché venga interrogato con metodo, come narra Platone nel *Menone*. Perciò un uomo possiede la conoscenza delle cose prima d'acquistarne la scienza: cosa impossibile, se l'anima non avesse delle idee innate. Dunque l'anima intende le cose materiali mediante tali idee.

I^a q. 84 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo**, parlando dell'intelletto, dice che "è come una tavoletta in cui non c'è scritto niente".

I^a q. 84 a. 3. RESPONDEO:

Essendo la forma principio di operazione, è necessario che un essere si trovi ad avere verso la forma, principio della sua operazione, lo stesso rapporto che ha verso quella operazione. Se, p. es., il tendere verso l'alto proviene dalla levità, è necessario che quanto si muove solo potenzialmente verso l'alto sia solo potenzialmente un corpo lieve; invece ciò che attualmente si solleva in alto sarà in atto un corpo lieve. Ora **noi riscontriamo che l'uomo** talora rispetto al conoscere è solo in potenza, sia per la conoscenza sensitiva, che per quella intellettiva. E viene posto in atto a partire da tale potenzialità: **sente** cioè **in forza dell'azione degli oggetti sensibili sui sensi; e intende in forza dell'insegnamento o dell'induzione**. Bisogna dunque affermare che **l'anima conoscitiva è in potenza a ricevere, sia le immagini che sono i principi della sensazione, sia le immagini che sono i principi dell'intellezione**. Per tale motivo Aristotele sostenne che l'intelletto, col quale l'anima formalmente conosce, non possiede idee innate, ma che inizialmente è in potenza tutte le specie intenzionali.

Potrebbe però accadere che un essere, il quale possiede attualmente una forma, non possa agire in forza di essa per un qualsiasi impedimento: che un corpo leggero, p. es., possa essere impedito di sollevarsi in alto. Per tale motivo **Platone** pensò che l'intelletto umano è per natura ripieno di tutte le specie intelligibili, ma che l'unione col corpo gli impedisce di passare all'atto.

Ma una tale posizione non è sostenibile:

- **Primo**, perché, se l'anima ha una nozione naturale di tutte le cose, non sembra possibile che cada in tanta dimenticanza di questa conoscenza naturale, da ignorare persino di possedere una tale conoscenza. Nessuno infatti dimentica quello che conosce per natura, che il tutto, p. es., è maggiore della sua parte, e altre verità del genere. Ma la cosa diviene anche più insostenibile, se ammettiamo che per l'anima è naturale essere unita col corpo, come abbiamo già dimostrato. [q.76, a. 1] È assurdo infatti che l'attività naturale di un essere venga totalmente impedita da ciò che le compete per natura.

- **Secondo**, la falsità di tale teoria apparisce chiaramente dal fatto che, quando abbiamo la mancanza di un dato senso, viene a mancare la scienza di quelle cose che sono percepite per mezzo di esso; così il cieco nato non può avere alcuna nozione dei colori. Ora, questo non avverrebbe, se nell'anima fossero innati i concetti di tutte le cose intelligibili.

- Dobbiamo dunque concludere che l'anima non conosce gli esseri materiali servendosi di idee in essa innate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 3, ad 1 argumentum

È vero che l'uomo ha in comune con gli angeli l'intelligenza, non raggiunge però l'eminenza del loro intelletto. Così i corpi inferiori, i quali, al dire di S. Gregorio, hanno la sola esistenza, sono ben distanti dal modo di esistere dei corpi superiori. Infatti la materia dei primi non è del tutto attuata dalla forma, ma è in potenza rispetto alle forme che non ha; invece la materia dei corpi celesti è totalmente attuata dalla forma, di modo che non è più in potenza ad altre forme, come abbiamo già spiegato. Parimente, l'intelletto dell'angelo è perfettamente attuato dalle specie intelligibili, in conformità della sua natura, mentre quello dell'uomo è in potenza alle medesime.

I^a q. 84 a. 3, ad 2 argumentum

La materia prima trae l'essere sostanziale dalla forma; era perciò necessario che fosse creata sotto una data forma, altrimenti non avrebbe potuto esistere. Tuttavia, mentre sussiste sotto una data forma è in potenza ad altre forme. L'intelletto invece non riceve un essere sostanziale dalla specie intelligibile; quindi il caso è diverso.

I^a q. 84 a. 3, ad 3 argumentum

L'interrogazione metodica procede dai principi universali per se noti, alle conclusioni particolari. Ma con tale procedimento si causa la scienza nell'anima del discepolo. Perciò, se egli risponde il vero a queste ultime domande, non è perché ne aveva una conoscenza anteriore, ma perché ha imparato in quel momento. Infatti poco importa che l'insegnante, nel procedere dai principi comuni alle conclusioni, usi l'esposizione o l'interrogazione: poiché in ambedue i casi l'animo del discepolo arriva alla certezza delle nozioni posteriori in forza di quelle anteriori.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le idee derivino nell'anima dalle forme separate.

I^a q. 84 a. 4, arg. 1

Ogni essere, che abbia per partecipazione una data qualità, dipende da colui che la possiede per essenza; così un oggetto infocato ha una dipendenza causale dal fuoco. Ora, l'anima intellettuale, nell'atto di intendere, viene ad essere partecipe degli oggetti intelligibili; infatti l'intelletto che attualmente pensa in qualche modo è l'oggetto pensato. Perciò quello, che di per sé e per essenza è oggetto attuale d'intellezione, è causa dell'intellezione attuale dell'anima. Ora, sono essenzialmente oggetto attuale d'intellezione le forme che sussistono indipendentemente dalla materia. Dunque le specie intelligibili, di cui si serve l'anima per intendere, derivano da qualche forma separata.

I^a q. 84 a. 4, arg. 2

Gli oggetti intelligibili stanno all'intelletto, come quelli sensibili ai sensi. Ora, causa delle immagini sensibili che si trovano nei sensi, e con le quali sentiamo, sono gli oggetti sensibili esistenti fuori dell'anima. Dunque le immagini intelligibili, con le quali intende il nostro intelletto, sono causate da oggetti intelligibili in atto esistenti fuori dell'anima. E questi non sono altro che le forme separate dalla materia. Perciò le specie intelligibili del nostro intelletto derivano dalle sostanze separate.

I^a q. 84 a. 4, arg. 3

Tutto ciò che è in potenza viene posto in atto da un essere che è già in atto. Se quindi il nostro intelletto, inizialmente in potenza, passa in seguito all'intellezione attuale, è necessario che ciò già causato da un'intelligenza sempre in atto. Ma tale intelligenza è un intelletto separato. Dunque le specie intelligibili con le quali intendiamo dipendono dalle sostanze separate.

I^a q. 84 a. 4. SED CONTRA:

Stando così le cose noi non dovremmo aver bisogno dei sensi per intendere. Ma che ciò sia falso risulta ben chiaro dal fatto che chi è privo di un dato senso in nessun modo può conoscerne gli oggetti relativi.

I^a q. 84 a. 4. RESPONDEO:

Alcuni hanno pensato che le specie intelligibili del nostro intelletto derivino dalle forme o sostanze separate. Abbiamo in proposito due opinioni. Platone, come già si disse, ammise forme sussistenti senza materia delle cose sensibili; p. es., la forma dell'uomo che chiamava "l'uomo per se stesso", la forma o l'idea del cavallo che chiamava "il cavallo per se stesso", e così via. E riteneva che queste forme separate vengono partecipate e dall'anima nostra e dalla materia corporea: dall'anima nostra per la cognizione, e dalla materia per l'esistenza. Sicché, come la materia diventa questa data pietra per il fatto che partecipa l'idea della pietra, così il nostro intelletto conosce di fatto la pietra perché partecipa l'idea della pietra. La partecipazione poi dell'idea avverrebbe mediante una somiglianza dell'idea stessa in colui

che la partecipa, allo stesso modo che un modello viene partecipato dalla sua copia. Come dunque riteneva che le forme sensibili e materiali derivassero dalle idee quali loro imitazioni, così pensava che le nostre specie intelligibili fossero imitazioni delle idee e loro derivazioni. Per tale motivo, come si è già visto, asseriva che le scienze e le definizioni si riferiscono direttamente alle idee.

Siccome però, e Aristotele lo dimostra ampiamente, è contro la natura stessa delle cose sensibili che le loro forme sussistano senza la materia, Avicenna, escludendo questa teoria, pensò che le specie intelligibili di qualsiasi cosa sensibile non sussistono a sé senza materia, ma che preesistono spoglie di ogni materialità nelle intelligenze separate. Esse cioè sarebbero state partecipate dalla prima intelligenza alla seconda, e così di seguito fino all'ultima intelligenza separata che egli chiama intelletto agente; e da questa verrebbero infuse nelle anime nostre le specie intelligibili, e nella materia le forme delle cose sensibili.

Avicenna perciò è d'accordo con Platone nel ritenere che le nostre specie intelligibili derivino dalle forme separate. Mentre però **Platone** le ritiene **sussistenti per se stesse**, Avicenna le colloca **nell'intelletto agente**. Discordano ancora in questo: **Avicenna** ritiene che le specie intelligibili non rimangono nel nostro intelletto quando questo non le pensa, ma che esso è obbligato a rivolgersi di nuovo all'intelletto agente per riceverle una seconda volta. Perciò egli **non ammette una scienza innata nell'anima come fa Platone, il quale ritiene che la partecipazione delle idee rimane perpetuamente nell'anima.**

Ora, stando alla suddetta teoria, non è possibile trovare una ragione sufficiente per giustificare l'unione dell'anima col corpo. Non si può dire infatti che l'anima intellettiva si unisce al corpo a vantaggio del corpo; poiché la forma non è per la materia, né il motore per il mobile; piuttosto è vero il contrario. Il motivo principale per cui il corpo si dimostra necessario all'anima intellettiva è l'operazione specifica di questa, cioè l'intellezione: poiché quanto all'essere l'anima non dipende dal corpo. Ma se l'anima avesse per natura l'attitudine a ricevere le idee dall'influsso di sostanze separate, senza ricavarle dai sensi, non avrebbe bisogno del corpo per intendere; e quindi sarebbe inutile la sua unione col corpo.

E non basta replicare che l'anima nostra ha bisogno egualmente dei sensi per intendere, per il fatto che prende da essi come uno **stimolo** a considerare le cose di cui riceve le specie intelligibili dalle sostanze separate. Perché un tale stimolo è necessario all'anima solo in quanto essa, al dire dei platonici, è come assopita e smemorata in seguito alla sua unione col corpo: cosicché i sensi gioverebbero all'anima intellettiva solo per togliere le difficoltà provenienti dalla sua unione col corpo. **Rimane dunque sempre da chiarire quale sia la causa dell'unione tra l'anima e il corpo.**

E neppure giova replicare con Avicenna che i sensi sono necessari all'anima, perché questa possa essere stimolata a rivolgersi all'intelletto agente da cui riceve le idee. Perché, se fosse vero che l'anima è fatta per intendere mediante le idee infuse dall'intelletto agente potrebbe anche rivolgersi a questo intelletto, sia in forza della sua inclinazione naturale, sia dietro lo stimolo di un altro senso, per avere le idee di quegli oggetti sensibili di cui uno non avesse mai avuto la percezione. **Così un cieco nato potrebbe avere la scienza dei colori: cosa evidentemente falsa.**

- Dobbiamo dunque concludere che le idee, mediante le quali l'anima nostra intende, non derivano dalle forme separate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 4, ad 1 argumentum

Le specie intelligibili partecipate dal nostro intelletto dipendono, come da causa prima, da un primo principio intelligibile per essenza, cioè da Dio. Ma esse derivano da tale principio attraverso le forme delle cose sensibili e materiali, dalle quali raccogliamo la nostra scienza, come si esprime Dionigi.

I^a q. 84 a. 4, ad 2 argumentum

Le cose materiali, in forza dell'esistenza che hanno fuori dell'anima, possono essere attualmente sensibili, non già attualmente intelligibili. Non è quindi uguale il caso per il senso e per l'intelletto.

I^a q. 84 a. 4, ad 3 argumentum

Il nostro intelletto possibile passa dalla potenza all'atto in forza di un essere in atto, cioè dell'intelletto agente, che è una facoltà della nostra anima, come abbiamo già dimostrato; non già in forza di un intelletto separato, almeno in qualità di causa prossima, ma tutt'al più di causa remota.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'anima intellettiva **non conosca** le cose materiali nelle **ragioni eterne**.

[Dopo aver scartato le teorie platoniche e neoplatoniche sorte nel paganesimo, San Tommaso si trova dinanzi al platonismo agostiniano. Agostino aveva trasferito il mondo delle idee trasformate in azione eterna nel pensiero divino. E questa sua concezione era ormai universalmente accettata dai filosofi e dai teologi cristiani. Tommaso nell'articolo prende posizione di fronte alla geniale intuizione agostiniana, integrandola nel proprio sistema.]

I^a q. 84 a. 5, arg. 1

Infatti: Il mezzo nel quale è conosciuta una cosa deve essere già esso stesso maggiormente conosciuto. Ora, l'anima intellettiva dell'uomo, nello stato della vita presente, non conosce le ragioni eterne, poiché non conosce neppure Dio, nel quale le ragioni eterne si trovano; ma, al dire di Dionigi, si unisce a lui come a uno sconosciuto. Dunque l'anima non conosce tutte le cose nelle ragioni eterne.

I^a q. 84 a. 5, arg. 2

Sta scritto: "Le cose invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili". Ora, le ragioni eterne sono comprese tra le cose invisibili di Dio. Quindi le ragioni eterne sono conosciute mediante le creature materiali, e non viceversa.

I^a q. 84 a. 5, arg. 3

Le ragioni eterne non sono altro che le idee; spiega infatti S. Agostino: "Le idee sono le ragioni immutabili delle cose, esistenti nella mente divina". Ora, se diciamo che l'anima intellettuale conosce tutto nelle ragioni eterne, si ricade nella teoria, di Platone, il quale riteneva che ogni nostra conoscenza promana dalle idee.

I^a q. 84 a. 5. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: "Se tutti e due vediamo che è vero quanto dici tu, e che è vero quanto dico io, di grazia, dov'è che lo vediamo? Certamente né io in te, né tu in me; ma ambedue lo vediamo nella stessa immutabile verità, che è al di sopra delle nostre menti". Ora, la verità immutabile fa parte delle ragioni eterne. Dunque l'anima intellettuale conosce ogni verità nelle ragioni eterne.

I^a q. 84 a. 5. RESPONDEO:

Fa osservare **S. Agostino**: "Se i cosiddetti filosofi hanno eventualmente insegnato cose vere e conformi alla nostra fede, noi dobbiamo rivendicarle da essi a nostro vantaggio, come da possessori illegittimi. Infatti le dottrine dei pagani contengono pensieri fallaci e superstiziosi, che ciascuno di noi uscendo dal paganesimo è tenuto a schivare". Per tale motivo S. Agostino, che era stato formato alle dottrine dei platonici, quando trovava nei loro scritti delle cose conformi alla fede, le riteneva; mentre sostituiva con dottrine migliori quanto vi riscontrava di opposto alla nostra fede. Ora, Platone, come si è visto sopra, ammetteva che le forme delle cose, da lui chiamate idee, sussistono per se stesse, indipendentemente dalla materia; affermando che il nostro intelletto conosce tutte le cose mediante la partecipazione di esse. Cosicché la materia corporea sarebbe diventata pietra per causa della partecipazione dell'idea-pietra, e il nostro intelletto avrebbe conosciuto la pietra mediante la partecipazione della medesima idea. Ora, non sembra conciliabile con la fede [l'opinione] che le forme delle cose sussistano separate da esse e senza la materia, come volevano i platonici; i quali, come riferisce Dionigi, sostenevano che "la vita per se stessa", o la "sapienza per se stessa", sono sostanze creatrici. Perciò S. Agostino, invece delle idee platoniche, ammise che nella mente divina esistono **le ragioni di ogni cosa creata**, e che in forza di tali ragioni tutti gli esseri ricevono la loro forma, e l'anima nostra conosce tutte le cose.

Perciò quando si domanda se l'anima umana conosca tutto nelle ragioni eterne, bisogna ricordare che due sono i sensi in cui si dice che una cosa è conosciuta in un'altra:

- **Primo**, come inclusa in un oggetto conosciuto; nel modo cioè in cui chi guarda uno specchio vede in esso le cose che vi si specchiano. In tal senso l'anima, nello stato della vita presente, non può vedere le cose nelle ragioni eterne; ma questo è il modo in cui sono conosciute tutte le cose nelle ragioni eterne dai beati, i quali vedono Dio, e in lui tutte le cose.

- **Secondo**, si può dire che una cosa è conosciuta in un'altra in quanto quest'ultima ne è il principio di conoscenza; come se si dicesse che si vede nel sole quanto si vede per mezzo del sole. In tal senso bisogna dire che l'anima conosce tutto nelle ragioni eterne, poiché in forza della loro partecipazione conosciamo tutte le cose. Infatti la stessa **luce intellettuale che è in**

noi non è altro che un'immagine partecipata della luce increata, in cui sono contenute le ragioni eterne. Perciò nei **Salmi, 4, 6-7** si legge: "Molti dicono: chi ci farà vedere il bene?"; alla quale domanda così risponde il Salmista: "Qual sigillo è impressa su noi la luce del tuo volto, o Signore". Quasi per dire: Tutte le cose ci sono mostrate mediante il sigillo della luce divina che è in noi.

Ma siccome per poter avere la cognizione delle cose materiali, oltre la **luce intellettuale** che è in noi, sono richieste anche le specie intellettive ricevute dalle cose, non abbiamo la **conoscenza delle cose materiali mediante la sola partecipazione delle ragioni eterne**, come volevano i platonici, i quali pensavano che la sola partecipazione delle idee bastasse alla conoscenza. Dice in proposito S. Agostino: "Che forse i filosofi, i quali insegnano con argomenti sicurissimi che tutte le cose temporali sono fatte secondo le ragioni eterne, hanno potuto scorgere in queste medesime ragioni, oppure desumere da esse, quanti siano i generi di animali e quali i semi dei singoli esseri? Non raggiunsero forse tali nozioni attraverso l'indagine dei luoghi e dei tempi?".

Che poi **S. Agostino**, nell'affermare che tutte le cose sono conosciute "nelle ragioni eterne", o "nella verità incommutabile", non abbia inteso sostenere che queste ragioni sono conosciute direttamente, risulta da quanto scrive egli stesso nel libro *Octoginta trium quaestionum*: "**Non ogni anima ragionevole, ma solo quella che è stata santa e pura**", come è l'anima dei beati, "**è idonea a quella visione**", cioè alla visione mediante le ragioni eterne.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E così sono evidenti le risposte da dare alle difficoltà.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **conoscenza intellettuale** non derivi dalle **cose sensibili**.

I^a q. 84 a. 6, arg. 1

Infatti: S. Agostino insegna che "non bisogna aspettarsi una sincera verità dai sensi del corpo". E lo prova in due modi. Primo, dal fatto che "quanto è oggetto dei sensi si trasforma ininterrottamente; e ciò che è instabile non può essere percepito". Secondo, dal fatto che "possiamo avere l'impressione delle immagini di tutto ciò che sentiamo mediante il corpo, anche quando le cose sono assenti dai sensi, p. es., nel sonno o nei momenti di alienazione; inoltre con i sensi non siamo capaci di discernere, se effettivamente sentiamo le cose sensibili, o le loro immagini fallaci. Ora, niente può dirsi percepito, se non viene distinto da ciò che è falso". Perciò S. Agostino conclude che non si deve aspettare la verità dai sensi. Ma la conoscenza intellettuale include la percezione della verità. Dunque non dobbiamo aspettare dai sensi la cognizione intellettuale.

I^a q. 84 a. 6, arg. 2

S. Agostino scrive: "Non si creda che il corpo possa agire sullo spirito, mettendo lo spirito di fronte all'azione del corpo in condizione di materia: poiché chi agisce è, sotto tutti gli aspetti,

superiore a chi subisce ragione". E conclude che "non il corpo produce l'immagine del corpo nello spirito, ma lo spirito la produce in se stesso". Dunque la cognizione intellettuale non deriva dalle cose sensibili.

I^a q. 84 a. 6, arg. 3

Gli effetti non possono oltrepassare la virtù della loro causa, Ora, la conoscenza intellettuale si estende al di là delle cose sensibili: abbiamo infatti l'intellegimento di cose non percepibili dai sensi. Dunque la cognizione intellettuale non deriva dalle cose sensibili.

I^a q. 84 a. 6. SED CONTRA:

Il Filosofo dimostra che i sensi sono il principio di tutta la nostra conoscenza.

I^a q. 84 a. 6. RESPONDEO:

Sulla presente questione tre furono le opinioni dei filosofi.

1) **Democrito** insegna, come riferisce S. Agostino, che "l'unica causa di ogni nostra conoscenza consiste nel fatto che dai corpi, sui quali si volge il nostro pensiero, partono le immagini ed entrano nelle nostre anime". Anche Aristotele ricorda che Democrito spiegava la conoscenza "mediante immagini ed emanazioni". - La ragione di questa teoria sta nel fatto che tanto Democrito, quanto gli antichi naturalisti ritenevano che l'intelletto non differisse dal senso, come attesta Aristotele. E siccome il senso viene alterato dall'oggetto sensibile, ritenevano che ogni nostra conoscenza avvenisse solo mediante l'alterazione prodotta dalle cose sensibili. E Democrito sosteneva che questa alterazione si produce mediante emanazioni di immagini.

2) **Platone** al contrario stabilì che l'intelletto è distinto dal senso, e che esso è una potenza immateriale, la quale nei suoi atti non si serve di un organo corporeo. E poiché ciò che è incorporeo non può essere alterato dalle cose corporee, pensò che la cognizione intellettuale non avviene mediante un'alterazione dell'intelletto dovuta alle cose sensibili, ma per la partecipazione di forme intelligibili separate, come abbiamo spiegato. Pensava anzi che anche il senso fosse una facoltà capace di agire per se stessa. Sicché il senso, ridotto ad essere una potenza immateriale, non potrebbe essere trasmutato dalle cose sensibili; ma sarebbero alterati soltanto gli organi della sensibilità, e da questa alterazione l'anima sarebbe sollecitata a formare in se stessa le specie delle cose sensibili. Sembra che a una tale opinione voglia accennare S. Agostino, quando scrive: "Non è il corpo che sente, ma l'anima per mezzo del corpo, del quale si serve come di messaggero, per formare in se stessa quanto le viene annunciato dal di fuori". In conclusione, nella teoria platonica la conoscenza intellettuale non deriva dalla realtà sensibile; anzi neppure quella sensitiva procede totalmente dalle cose sensibili; ma queste stimolerebbero l'anima sensitiva a sentire, mentre i sensi stimolerebbero l'anima intellettuale a intendere.

3) **Aristotele** prese una via intermedia. Ammise con Platone che l'intelletto è distinto dal senso. Ma negò che il senso possa avere la propria operazione indipendentemente dal corpo; cosicché la sensazione non è un atto della sola anima, bensì del composto. E affermò la stessa cosa di tutte le operazioni della parte sensitiva. Non essendosi trovata nessuna

incongruenza ad ammettere che le cose sensibili, esistenti fuori dell'anima, producano un effetto su tutto il composto [umano], Aristotele venne a concordare con Democrito nel ritenere che le operazioni della parte sensitiva sono causate dalle impressioni delle cose sensibili sui sensi; però non mediante emanazioni, come pensava Democrito, ma mediante determinate operazioni. Democrito infatti supponeva che ogni operazione fosse prodotta da spostamenti o emanazioni di atomi, come si rileva da Aristotele. - Questi però riteneva che l'intelletto ha una sua operazione indipendentemente dal corpo. Infatti nessuna realtà corporea può agire su di un essere incorporeo. Stando perciò ad Aristotele, non basta l'azione dei corpi sensibili a causare l'intellezione, ma si richiede qualche cosa di più nobile; perché "l'agente è sempre superiore al paziente", come egli si esprime. Però neppure si dica che l'operazione intellettiva è in noi causata dal solo influsso di certi esseri superiori, come voleva Platone: ma l'agente superiore e più nobile, che Aristotele denomina intelletto agente e di cui abbiamo già parlato, mediante l'astrazione rende intelligibili in atto i fantasmi avuti per mezzo dei sensi.

Perciò rispetto ai fantasmi l'operazione intellettiva è causata dai sensi. Siccome però i fantasmi non hanno la capacità di agire sull'intelletto possibile, ma devono diventare intelligibili in atto in forza dell'intelletto agente, non si può affermare che la conoscenza sensitiva è la causa totale e perfetta della conoscenza intellettiva; che, anzi, in un certo senso, essa è la materia su cui la causa agisce.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 6, ad 1 argumentum

S. Agostino con quelle parole vuol far capire che la verità non dobbiamo aspettarla totalmente dai sensi. E difatti si richiede il lume dell'intelletto agente per conoscere l'immutabile verità nelle cose mutevoli, e per distinguere la realtà delle cose dalle immagini di esse.

I^a q. 84 a. 6, ad 2 argumentum

In quel passo S. Agostino non parla della cognizione intellettiva, ma di quella immaginaria. Poiché infatti, secondo la teoria platonica, l'immaginativa ha un'operazione che appartiene alla sola anima, S. Agostino, per dimostrare che i corpi non imprimono le loro immagini su quella facoltà, e che è l'anima stessa a far questo, usò lo stesso argomento che usa Aristotele per provare che l'intelletto agente è un'entità separata [dalla materia]; cioè che "l'agente è sempre superiore al paziente". E non vi è dubbio che, stando a questa teoria, bisognerebbe ammettere nell'immaginativa, non solo una potenza passiva, ma anche una potenza attiva. Ma se ammettiamo con Aristotele che l'atto della immaginativa appartiene al composto, non troviamo più difficoltà di sorta: un corpo sensibile infatti è al disopra degli organi sensitivi dell'animale, per il fatto che rispetto ad essi si trova come un ente in atto di fronte a un ente in potenza; esattamente come l'oggetto colorato in atto sta alla pupilla, che è colorata solo potenzialmente. - Si potrebbe anche rispondere diversamente. Poiché, sebbene la prima alterazione dell'immaginativa provenga dall'azione degli oggetti sensibili, essendo appunto "la fantasia un moto che ha origine dal senso", come dice Aristotele, tuttavia si trova [ad avere] nell'uomo un'operazione psichica, la quale, esercitandosi a scomporre e a ricomporre,

forma varie immagini di cose non sempre percepite dai sensi. Ebbene le parole di S. Agostino potrebbero riferirsi a questa attività.

I^a q. 84 a. 6, ad 3 argumentum

La conoscenza sensitiva non è la causa totale di quella intellettuale. Non fa quindi meraviglia che questa oltrepassi la sfera di quella sensitiva.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'intelletto possa avere l'intellezione attuale mediante le specie intelligibili che già possiede, **senza volgersi ai fantasmi**.

I^a q. 84 a. 7, arg. 1

Infatti: L'intelletto ha l'intellezione attuale mediante la specie intenzionale da cui è informato. Ora l'intelletto in atto non è che l'intellezione stessa. Perciò per avere l'intellezione attuale bastano le specie intelligibili, senza bisogno di volgersi ai fantasmi.

I^a q. 84 a. 7, arg. 2

Ha maggiore dipendenza l'immaginativa dai sensi, che l'intelletto dall'immaginativa. Ora, questa può attualmente immaginare nell'assenza degli oggetti sensibili. A più forte ragione quindi l'intelletto potrà intendere senza volgersi ai fantasmi.

I^a q. 84 a. 7, arg. 3

Non esistono fantasmi degli esseri immateriali, poiché l'immaginativa non oltrepassa i limiti del tempo e dello spazio. Se dunque il nostro intelletto non potesse avere un'intellezione attuale senza volgersi ai fantasmi, ne seguirebbe la sua incapacità a conoscere qualsiasi oggetto immateriale. E ciò è falso in modo evidente; poiché noi conosciamo e la verità stessa e Dio e gli Angeli.

I^a q. 84 a. 7. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che "l'anima niente conosce senza i fantasmi".

I^a q. 84 a. 7. RESPONDEO:

È impossibile che il nostro intelletto nella vita presente, in cui è unito a un corpo passibile, possa avere un'intellezione attuale senza volgersi ai fantasmi. **Ne abbiamo due prove:**

- **Primo**, essendo l'intelletto una facoltà inorganica e immateriale, in nessuna maniera verrebbe impedito nel suo atto dalla menomazione di un organo corporeo, se per la sua operazione non si richiedesse l'atto di una potenza organica. Ora, potenze organiche sono e i sensi, e la fantasia, e le altre facoltà della parte sensitiva. **È evidente perciò che l'intelletto per operare richiede l'atto dell'immaginativa** e delle altre facoltà, non solo nell'acquisto di nuove

conoscenze, ma anche nell'uso della scienza acquisita. Vediamo infatti che l'uomo è reso incapace di intendere le cose conosciute, quando la lesione di un organo impedisce o l'operazione dell'immaginativa, come nei pazzi furiosi, o l'operazione della memoria, come nei dementi.

- **Secondo**, ognuno può sperimentare in se stesso questo fatto: quando si sforza di intendere qualche cosa, si costruisce dei fantasmi a guisa di esempi, e in essi cerca di riscontrare quello che tenta di capire. E anche quando vogliamo spiegare una cosa a un altro, gli proponiamo degli esempi, dai quali egli possa formarsi delle immagini adatte per capire.

E la ragione si è che la potenza conoscitiva deve essere proporzionata all'oggetto conoscibile. Quindi, per l'intelligenza angelica, totalmente separata dal corpo, oggetto proporzionato sono le sostanze intelligibili separate dalla materia, e mediante queste l'angelo conosce anche le cose materiali. Invece, oggetto proprio dell'intelletto umano unito al corpo sono le quiddità o nature, che hanno la loro sussistenza nella materia corporea; e mediante queste quiddità delle cose visibili, l'uomo può salire a una certa conoscenza delle cose invisibili. Ora, la nozione stessa di queste nature esige che esse abbiano concreta sussistenza in determinati individui; e ciò non può verificarsi senza la materia. Così la nozione della natura della pietra richiede la sussistenza concreta di essa in questa determinata pietra; e quella della natura del cavallo richiede la sussistenza concreta in un dato cavallo, e così via. Non si può quindi conoscere in maniera completa e vera la natura della pietra, o di qualsiasi altro essere materiale, se non si conosce nella sua esistenza particolare e concreta. Ora, noi raggiungiamo il particolare mediante il senso e l'immaginativa. Perciò, affinché l'intelletto possa conoscere il proprio oggetto, è necessario che si volga ai fantasmi, e apprenda così la natura universale sussistente in ogni essere particolare. - Se invece oggetto proprio del nostro intelletto fossero le forme separate, oppure, se le nature delle cose sensibili avessero una loro sussistenza indipendentemente dagli esseri particolari, come volevano i platonici, non sarebbe necessario che il nostro intelletto, ogni volta che intende, si volgesse sempre ai fantasmi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 7, ad 1 argumentum

Le idee conservate nell'intelletto possibile, quando non c'è intellesione attuale, esistono in esso allo stato di abiti, come abbiamo spiegato. Perciò, la conservazione delle specie intelligibili non basta per l'intellezione attuale, ma è necessario servirsene nella maniera che si confà alle cose di cui sono le specie; le quali cose sono nature aventi la loro sussistenza in esseri particolari e concreti.

I^a q. 84 a. 7, ad 2 argumentum

Il fantasma stesso è un'immagine della cosa particolare; perciò l'immaginativa non ha bisogno, come l'intelletto, di un'altra immagine del particolare.

I^a q. 84 a. 7, ad 3 argumentum

Gli esseri immateriali, di cui non si possono avere dei fantasmi, sono conosciuti da noi per analogia con i corpi sensibili, di cui abbiamo i fantasmi. Così noi conosciamo la verità [in

astratto] nel considerare un oggetto qualsiasi di cui investighiamo la verità; conosciamo Dio quale causa [prima], per via di eminenza e di negazione, come insegna Dionigi; e anche le altre sostanze immateriali, nella vita presente, non possiamo conoscerle se non per via di negazioni, o per una certa analogia col mondo dei corpi. Perciò, anche quando abbiamo una qualche idea di tali oggetti, che pure non possono avere fantasmi che li rappresentino, siamo nella necessità di rivolgerci ai fantasmi dei corpi.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'atto intellettuale del giudizio non sia ostacolato dall'assopimento dei sensi.

I^a q. 84 a. 8, arg. 1

Infatti: Le cose superiori non dipendono da quelle inferiori. Ora, il giudizio intellettuale è superiore al senso. Dunque tale atto non può essere ostacolato dall'assopimento dei sensi.

I^a q. 84 a. 8, arg. 2

Ragionare è un atto dell'intelletto. Ora, i sensi nel sonno sono assopiti, come insegna Aristotele; e tuttavia capita talvolta che uno si metta a ragionare nel sonno. Dunque l'atto intellettuale del giudizio non viene ostacolato dall'assopimento dei sensi.

I^a q. 84 a. 8. SED CONTRA:

Come dice **S. Agostino**, non si considera peccato quanto capita nel sonno contro i buoni costumi. Così non sarebbe, se l'uomo nel sonno avesse il libero uso della ragione e dell'intelligenza. Dunque l'uso della ragione è impedito dall'assopimento dei sensi.

I^a q. 84 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, oggetto proprio e proporzionato del nostro intelletto è la natura delle cose sensibili. Ora, non si può dare un giudizio perfetto di una cosa se non si conosce tutto quello che la riguarda, e specialmente se si ignora quello che è il termine e il fine del giudizio. Infatti il **Filosofo** nota che, "come l'opera è il fine delle scienze tecniche, così il fine delle scienze naturali è principalmente ciò che si vede con i sensi": il fabbro, cioè, studia il coltello al solo scopo di produrre questo determinato coltello; parimente, il naturalista studia la natura della pietra o del cavallo al solo scopo di conoscere l'intima struttura delle cose sensibili. Ora, è evidente che il fabbro non avrebbe un perfetto giudizio [pratico] del coltello, se ignorasse il lavoro da compiere; così pure le scienze naturali non potrebbero formulare giudizi perfetti sulle cose naturali, se ignorassero la realtà sensibile. Ma tutto ciò che noi adesso conosciamo intellettualmente, lo conosciamo per analogia dalle cose sensibili naturali. E dunque per noi impossibile formare un giudizio intellettuale perfetto, quando sono assopiti i sensi, con i quali conosciamo la realtà sensibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 84 a. 8, ad 1 argumentum

Sebbene l'intelletto sia superiore al senso, pure ha una certa dipendenza dai sensi, e i suoi oggetti immediati e principali hanno origine dal mondo sensibile. Perciò il giudizio dell'intelletto è necessariamente ostacolato, quando i sensi sono assopiti.

I^a q. 84 a. 8, ad 2 argumentum

Al dire di Aristotele i sensi rimangono assopiti nei dormienti, per lo sprigionarsi di certe evaporazioni ed esalazioni. E secondo l'intensità di queste evaporazioni, i sensi possono essere più o meno bloccati. Infatti, quando l'afflusso di questi vapori è intenso, restano assopiti non solo i sensi, ma anche l'immaginativa, al punto che non si forma nessuna immaginazione o fantasma; cosa che si riscontra in chi comincia a dormire dopo aver mangiato e bevuto in abbondanza. Se poi questo afflusso di vapori è più debole, si presentano i fantasmi, ma difformi e sconnessi, come nei febbricitanti. E se l'afflusso suddetto è ancora più ridotto, i fantasmi si presentano ordinati, come suole accadere, soprattutto alla fine del sonno, alle persone sobrie e dotate di forte immaginazione. Se poi l'afflusso di vapori è minimo, allora non soltanto resta libera l'immaginativa, ma in parte anche il senso comune; cosicché talora uno mentre dorme giudica che quanto vede è un sogno, distinguendo in qualche modo la realtà dalle apparenze. Però il senso comune in parte rimane assopito; e quindi, sebbene, distingua la realtà da certe apparenze, in altre s'inganna. - In conclusione, il giudizio intellettuale è reso possibile nella misura in cui viene a destarsi il senso e l'immaginativa, quindi mai completamente. Tanto è vero che chi ragiona nel sonno, quando si desta, si accorge sempre di essere incorso in qualche errore.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo >
Procedimento e sviluppi dell'intellezione. In quale modo e con quale ordine.

Prima parte

Questione 85 - Proemio

Veniamo ora a trattare del procedimento e degli sviluppi dell'intellezione.

Su tale argomento si pongono otto quesiti:

1. Se il nostro intelletto conosca astraendo le specie intelligibili dai fantasmi (immagini);
2. Se le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano, per rispetto all'intelligenza, l'oggetto conosciuto, oppure il mezzo di cognizione;
3. Se naturalmente il nostro intelletto conosca prima gli oggetti più universali;
4. Se il nostro intelletto possa conoscere simultaneamente più cose;
5. Se il nostro intelletto conosca mediante processi di composizione e di divisione;
6. Se l'intelletto possa cadere in errore;
7. Se uno possa intendere la stessa cosa meglio di un altro;
8. Se il nostro intelletto conosca prima gli indivisibili che le cose divisibili.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il nostro intelletto **non conosca** le cose corporee e materiali astraendole dai fantasmi.

I^a q. 85 a. 1, arg. 1

Un intelletto il quale intenda la realtà diversamente da quello che essa è, è falso. Ora, le forme delle cose materiali non esistono nello stato di astrazione dai singolari, le cui immagini rappresentative sono i fantasmi. Se dunque noi conosciamo le cose materiali astraendo le specie intelligibili dai fantasmi, avremo un errore nel nostro intelletto.

I^a q. 85 a. 1, arg. 2

Le cose materiali sono entità fisiche, nella cui definizione è inclusa la materia. Ora, non può dirsi conosciuta una cosa se si prescinde da ciò che rientra nella sua definizione. **Perciò le cose materiali non possono essere conosciute prescindendo dalla materia.** Ma la materia è principio di individuazione. Per conseguenza esse non possono essere conosciute mediante l'astrazione dell'universale dal particolare, che equivale all'astrazione delle specie intelligibili dai fantasmi.

I^a q. 85 a. 1, arg. 3

Aristotele insegna che i fantasmi stanno all'anima intellettiva come i colori alla vista. Ora, l'atto della visione non avviene mediante l'astrazione di qualche specie intenzionale dai colori; ma per il fatto che i colori producono un'impressione nell'occhio. Anche l'intellezione dunque non avverrà per il fatto che si astrae qualche cosa dai fantasmi, ma perché i fantasmi producono un'impressione nell'intelletto.

I^a q. 85 a. 1, arg. 4

Come Aristotele dimostra, nell'anima intellettiva si trovano l'intelletto possibile e l'intelletto agente. Ora, **astrarre le specie intelligibili dai fantasmi non** spetta all'intelletto possibile, al quale invece spetta ricevere tali specie già astratte. E neppure **sembra che spetti all'intelletto agente, il quale sta ai fantasmi come la luce ai colori. E questa non astrae niente dai colori, ma piuttosto si irradia su di essi.** Perciò in nessun modo possiamo conoscere astraendo dai fantasmi.

I^a q. 85 a. 1, arg. 5

Il Filosofo sostiene che l'"intelletto conosce le specie intelligibili nei fantasmi". Dunque non mediante l'astrazione.

I^a q. 85 a. 1. SED CONTRA:

Scrive **Aristotele**: "Quanto le cose sono separabili dalla materia, tanto hanno rapporto con l'intelletto". È necessario quindi che le cose materiali siano conosciute in quanto vengono astratte dalla materia e dalle rappresentazioni materiali, quali sono i fantasmi.

I^a q. 85 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, l'oggetto deve essere proporzionato alla facoltà conoscitiva. Ora, **abbiamo tre ordini di facoltà conoscitive.** Ci sono delle facoltà conoscitive che sono perfezioni di organi corporei, vale a dire

- **i sensi.** E quindi l'oggetto di qualsiasi potenza sensitiva è una forma nella sua concreta esistenza materiale o corporea. E poiché la materia è principio di individuazione, ogni potenza della **parte sensitiva può conoscere soltanto i singolari.**

- Esiste poi una facoltà conoscitiva come **l'intelletto angelico**, la quale non è perfezione di un organo corporeo, e non è unita in nessun modo alla materia corporea. **Oggetto quindi di**

questa facoltà conoscitiva sono **le forme** che sussistono separate dalla materia. Infatti, sebbene gli angeli conoscano anche le cose materiali, tuttavia le conoscono negli esseri immateriali, e cioè in se stessi o in Dio.

- **L'intelletto umano** si trova in una condizione intermedia: non è perfezione di un organo, però è facoltà di un'anima, la quale è forma [sostanziale] di un corpo, come abbiamo dimostrato. Quindi **è sua proprietà conoscere le forme che hanno una sussistenza individuale nella materia**, ma non in quanto sono in una data materia. Ora, conoscere ciò che esiste in una data materia, non però come si trova in quella data materia, **significa astrarre la forma dalla materia individuale, rappresentata dai fantasmi**. Dunque è necessario concludere che il nostro intelletto conosce le cose materiali mediante l'astrazione dai fantasmi, e che da una siffatta conoscenza delle cose materiali possiamo raggiungere una certa conoscenza delle cose immateriali. Al contrario gli angeli conoscono le cose materiali per mezzo di quelle immateriali.

Platone invece, considerando la sola immaterialità dell'intelletto umano, senza badare alla sua unione col corpo, conclude che le idee separate sono l'oggetto della nostra intelligenza; e che noi intendiamo non mediante l'astrazione, ma piuttosto col partecipare le idee astratte, come abbiamo riferito in precedenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 1, ad 1 argumentum

L'astrazione può avvenire in due modi. Primo, mediante un processo di composizione e di scomposizione, come quando arriviamo a conoscere che una cosa non è implicita in un'altra, ovvero che è separata da essa. Secondo, mediante la semplice e assoluta considerazione dell'intelletto, come quando intendiamo un oggetto, senza badare ad altro. Ora, astrarre ovvero separare con la mente, nel primo modo, delle cose che in realtà non sono divise, non è senza errore. Ma astrarre intellettualmente nel secondo modo cose che nella realtà non sono divise, non implica un errore. E ciò si vede chiaramente nelle cose sensibili. Infatti se noi apprendiamo o affermiamo il colore come non inerente al corpo colorato, oppure come realtà separata, avremo l'errore nel pensiero o nella parola. Se invece consideriamo il colore nelle sue proprietà, senza pensare affatto al pomo colorato, oppure se esprimiamo a parole quanto abbiamo pensato in siffatto modo, non avremo errore né di pensiero, né di parola. Il pomo infatti non rientra nell'essenza del colore; perciò niente impedisce di pensare il colore, senza pensare affatto al pomo. - In modo analogo, i costitutivi dell'essenza specifica di ogni essere corporeo, quale la pietra, l'uomo, il cavallo, si possono concepire senza i principi individuanti, che non rientrano nell'essenza della pietra. E questo equivale ad astrarre l'universale dal particolare, ovvero la specie intelligibile dai fantasmi, ossia a concepire l'essenza della specie, prescindendo dai principi individuali che sono rappresentati dai fantasmi.

Perciò quando si dichiara falso l'intelletto, il quale percepisce una cosa diversamente da quello che è, è vero qualora il *diversamente* voglia riferirsi all'oggetto conosciuto. Effettivamente l'intelletto è in errore, quando ritiene che un oggetto ha un modo di essere diverso da quello che ha realmente. Perciò **sarebbe falso l'intelletto se, nell'astrarre la specie della pietra dalla materia, la concepisse come realmente separata dalla materia, secondo la teoria di Platone**. - L'affermazione invece è falsa, se il *diversamente* viene riferito al soggetto

conoscente. Infatti **non c'è errore** nell'ammettere che la maniera di intendere del soggetto conoscitivo è diversa dalla maniera di esistere del suo oggetto nella realtà: poiché l'oggetto conosciuto si trova nel conoscente, non nella sua fisica concretezza, ma in maniera immateriale conforme alla natura dell'intelletto.

I^a q. 85 a. 1, ad 2 argumentum

Alcuni hanno pensato che la sola forma costituisca l'essenza specifica delle cose naturali, cosicché la materia non ne farebbe parte. Se così fosse non si dovrebbe porre la materia nella definizione degli esseri fisici. Bisogna perciò ragionare diversamente, e distinguere due specie di materia: la **materia come entità universale, e la materia designata o individuale**. Materia universale sarebbero le carni e le ossa; materia individuale sarebbero queste carni e queste ossa. Ora, quando l'intelletto astrae, separa la specie degli esseri fisici dalla materia sensibile individuale, non già da quella universale. Astrae, p. es., l'essenza specifica dell'uomo da queste carni e da queste ossa, le quali non rientrano nell'essenza della specie, e sono invece parti integranti dell'individuo, come insegna Aristotele; cosicché l'essenza può essere concepita senza di esse. Ma **non si può astrarre intellettualmente l'uomo dalle carni e dalle ossa in generale**. Le sole entità matematiche possono essere astratte completamente dalla materia sensibile, non solo da quella individuale, ma anche da quella universale. Non però dalla materia intelligibile, almeno da quella universale, bensì soltanto da quella individuale. **Materia sensibile** è la materia dei corpi in quanto soggetto delle qualità percepibili dai sensi, come il **calore, il freddo, la durezza, la morbidezza**, e simili. Invece viene chiamata **materia intelligibile** la sostanza in quanto **sottoposta alla quantità**. Ora è chiaro che la quantità è inerente alla sostanza, prima delle qualità sensibili. Perciò i **dati quantitativi**, cioè **numero, dimensioni e figura**, che sono delimitazioni della quantità, si possono concepire senza le qualità sensibili, vale a dire **si possono astrarre dalla materia sensibile**. Ma non si possono concepire prescindendo dalla sostanza come quanta; vale a dire, **non si possono astrarre dalla materia intelligibile universale**. Tuttavia i dati quantitativi si possono concepire senza questa o quella determinata sostanza, che è quanto dire: **si possono astrarre dalla materia intelligibile individuale**.

Vi sono però dei dati che si possono astrarre anche da questa materia universale, p. es., **l'ente, l'uno, la potenza, l'atto**, e simili, che possono esistere prescindendo da qualsiasi materia, come avviene per le sostanze immateriali.

- Per non aver considerato quanto abbiamo detto sui due tipi di astrazione, Platone giunse ad ammettere l'esistenza reale di quelle astrazioni che abbiamo visto dipendere dal nostro intelletto.

I^a q. 85 a. 1, ad 3 argumentum

I colori hanno, nella materia corporea individuale, un'esistenza analoga a quella che ricevono nella potenza visiva; e per questo possono imprimere la loro immagine nell'occhio. Essendo invece i fantasmi immagini di cose concrete e individuali, esistenti in organi materiali, non hanno lo stesso grado di esistenza dell'intelletto umano, come abbiamo dimostrato. Perciò non hanno la diretta capacità di produrre impressioni sull'intelletto possibile. Ma in forza dell'intelletto agente, che si volge verso i fantasmi, si forma nell'intelletto possibile

un'immagine che rappresenta gli oggetti già riprodotti da quei fantasmi; però li rappresenta soltanto negli elementi costitutivi della specie. È in tal senso che la specie intelligibile si dice astratta dai fantasmi: non già che una forma numericamente identica prima si sia trovata nell'immaginativa e poi nell'intelletto possibile; come si trasferirebbe un corpo da un luogo a un altro.

I^a q. 85 a. 1, ad 4 argumentum

I fantasmi sono prima illuminati dall'intelletto agente; quindi, sotto l'azione del medesimo, avviene l'astrazione delle specie intelligibili. C'è in questo un'illuminazione, per il fatto che i fantasmi ricevono dall'intelletto agente l'attitudine all'astrazione delle specie intelligibili, come tutta la parte sensitiva acquista maggior vigore unendosi alla parte intellettiva. Ora, l'intelletto agente astraie le specie intelligibili dai fantasmi, perché in forza di tale intelletto possiamo accogliere nel nostro pensiero le nature specifiche delle cose, lasciando da parte le loro condizioni individuali, e da quelle specie viene posto in atto l'intelletto possibile.

I^a q. 85 a. 1, ad 5 argumentum

Il nostro intelletto, pur astraendo le specie intelligibili dai fantasmi, in quanto concepisce la natura delle cose nella sua universalità tuttavia la conosce nei fantasmi, come abbiamo già spiegato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano l'oggetto stesso della nostra intellezione.

I^a q. 85 a. 2, arg. 1

Infatti: L'oggetto attualmente conosciuto si trova nel soggetto conoscente; poiché l'oggetto attualmente pensato si identifica con l'intelletto attualmente pensante. Ma la cosa conosciuta si trova nell'intelletto pensante solo mediante la specie intenzionale avuta per astrazione. Dunque tale specie è l'oggetto stesso del nostro atto intellettuale.

I^a q. 85 a. 2, arg. 2

L'oggetto pensato deve pur trovarsi in un dato soggetto, altrimenti non esisterebbe affatto. Ora esso non si trova nella realtà esistente fuori dell'anima; perché questa realtà, essendo materiale, non può essere oggetto attuale d'intellezione. Dunque rimane che tale oggetto deve trovarsi nell'intelletto. E quindi esso non si distingue dalla specie intelligibile.

I^a q. 85 a. 2, arg. 3

Scrive il Filosofo che "le parole sono i segni delle affezioni dell'anima". Ora, le parole significano le cose pensate, poiché noi esprimiamo con la parola ciò che abbiamo compreso.

Perciò le affezioni dell'anima, e cioè le specie intelligibili, formano l'oggetto dell'intellezione attuale.

I^a q. 85 a. 2. SED CONTRA:

La specie intenzionale intellettuale sta all'intelletto, come la specie sensibile sta al senso. Ora, la specie sensibile non è ciò che viene percepito, ma il mezzo col quale il senso percepisce. Dunque **la specie intelligibile non è l'oggetto dell'atto intellettuale, ma il mezzo di cui si serve l'intelletto per conoscere.**

I^a q. 85 a. 2. RESPONDEO: *[importantissimo]*

Alcuni hanno pensato che le nostre potenze conoscitive possono **conoscere soltanto le proprie impressioni**; il senso, p. es., non percepirebbe che le alterazioni del suo organo. In tale ipotesi l'intelletto non intenderebbe altro che la propria impressione, cioè **le specie intenzionali che ha ricevuto**. Stando così le cose, dette specie sarebbero l'oggetto stesso dell'atto intellettuale.

*[La posizione noetica di S. Tommaso è senz'altro quella del **realismo**: è La posizione che egli difende espressamente quando mostra che la nostra conoscenza ha carattere intenzionale, ossia ha sempre di mira gli oggetti e non è semplicemente specchio di se stessa.]*

Una tale opinione risulta chiaramente falsa per due motivi:

- **Primo**, perché **l'oggetto della nostra intellesione si identifica con l'oggetto delle scienze**. Se dunque noi conoscessimo soltanto le specie intenzionali presenti nell'anima nostra, ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le cose reali esistenti fuori dell'anima, ma soltanto le specie che si trovano in essa. Difatti i **platonici**, i quali pensavano che le idee fossero intelligibili in atto, ritenevano che le scienze avessero per oggetto le idee.

- **Secondo**, perché ne seguirebbe l'errore di quei **filosofi antichi**, i quali affermavano che "la verità è ciò che sembra [ad ognuno]"; e così sarebbero vere anche asserzioni contraddittorie. Infatti se una facoltà non conosce che le proprie impressioni, può dare un giudizio soltanto di queste. **Un oggetto poi sembrerà [in un modo o in un altro] secondo le disposizioni della potenza conoscitiva**. Perciò la potenza conoscitiva sarà portata a giudicare sempre il proprio oggetto, cioè le proprie impressioni secondo il loro modo di essere; quindi tutti i suoi giudizi saranno veri. **Se, p. es., il gusto non percepisce che la propria impressione, quando uno di gusto sano giudica che il miele è dolce, darà un giudizio vero; ma darà un giudizio ugualmente vero un malato dal gusto corrotto, che lo giudica amaro**; perché, sia l'uno che l'altro giudica secondo le disposizioni del proprio gusto. E così ogni opinione e, in genere, ogni punto di vista, sarebbe ugualmente vero.

È perciò necessario affermare che le specie intelligibili sono **il mezzo di cui l'intelletto si serve per conoscere**. Eccone la prova. Come Aristotele insegna, ci sono due specie di operazioni: ve ne sono di quelle che rimangono nell'agente stesso, come il vedere e l'intendere, e ve ne sono altre che passano su di un oggetto esterno, come riscaldare e segare. Ma sia le une che le altre **si esercitano secondo una data forma**. E come **la forma, secondo**

la quale si produce l'azione transitiva, è un'immagine o somiglianza del termine dell'azione, il calore di ciò che scalda, p. es., è una somiglianza del calore prodotto, così la forma secondo la quale si produce l'azione immanente deve essere un'immagine o somiglianza dell'oggetto. Dunque l'immagine o somiglianza dell'oggetto visibile è il mezzo di cui si serve la vista per vedere; e la somiglianza dell'oggetto intelligibile, vale a dire l'idea, è la forma di cui si serve l'intelletto per intendere.

Ma poiché l'intelletto può riflettere su se stesso, allora, in forza di questa riflessione, può conoscere la propria intellesione e quindi l'idea di cui si serve. Perciò questa in un secondo tempo è anche oggetto d'intellezione. Ma oggetto primario d'intellezione è la realtà di cui l'idea è un'immagine o somiglianza.

Tutto questo ha una riprova sulla convinzione degli **antichi**, i quali ritenevano che "una cosa si conosce mediante una cosa consimile". E ciò fino al punto di credere che l'anima conosce la terra esistente al di fuori, per mezzo della terra in essa contenuta; e così per gli altri oggetti. Ma se al posto della terra mettiamo l'idea della terra, secondo la teoria di **Aristotele**, il quale dice che "nell'anima non vi è la pietra, ma l'idea della pietra", avremo come conseguenza che **l'anima conosce le cose esistenti fuori di essa mediante dati intelligibili**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 2, ad 1 argumentum

L'oggetto pensato si trova nell'intelletto pensante con la sua immagine. E si dice che l'oggetto pensato s'identifica con l'intelletto pensante, appunto perché l'immagine o somiglianza della cosa pensata diventa allora forma dell'intelletto; come l'immagine della cosa sensibile diviene la forma del senso nell'atto del sentire. Non ne segue perciò che la specie intelligibile sia l'oggetto dell'intellezione attuale, non essendo che una immagine dell'oggetto.

I^a q. 85 a. 2, ad 2 argumentum

L'espressione, *l'oggetto pensato*, contiene due elementi: l'oggetto conosciuto e il fatto della sua conoscenza. Così pure, quando si parla dell'*universale astratto* s'intendono due cose: la natura stessa della cosa, e l'astrazione o universalità [della medesima]. Orbene, la natura che diviene oggetto di conoscenza, di astrazione o di universalizzazione, esiste solo nei singolari concreti; mentre l'atto conoscitivo, l'astrazione o universalizzazione si devono all'intelletto. Una cosa simile la riscontriamo nei sensi. Infatti la vista percepisce il colore del pomo, senza il suo odore. Se allora ci si domanda dove sia il colore che si vede senza l'odore, è chiaro che non può trovarsi altro che nel pomo; ma il fatto che il pomo viene percepito senza l'odore dipende dalla vista, in quanto vi è in essa l'immagine del colore senza quello dell'odore. Analogamente, il concetto di umanità non si trova in concreto che in questo o in quel dato uomo particolare, ma che l'umanità venga percepita senza le condizioni individuanti, e cioè il fatto della sua astrazione, da cui deriva l'universalità, proviene all'umanità stessa proprio dall'essere pensata dall'intelletto, nel quale può trovarsi una rappresentazione della natura della specie, senza quella dei principii individuanti.

I^a q. 85 a. 2, ad 3 argumentum

Due sono le operazioni che si producono nella parte sensitiva. Una avviene per semplice alterazione: e questa si compie per il solo fatto che il senso riceve l'impressione dall'oggetto sensibile. L'altra si compie mediante una produzione, per il fatto cioè che l'immaginativa si forma la rappresentazione di un oggetto assente, o addirittura mai veduto. Ora, nell'intelligenza queste due operazioni si trovano riunite. C'è infatti da considerare prima di tutto la recezione dell'intelletto possibile, dovuto al fatto che viene attuato dalla specie intelligibile. Una volta poi così attuato, passa a formare la definizione, a comporre o a contrapporre tra l'oro le idee; e tutto ciò viene espresso dalla parola. I [singoli] termini, quindi, esprimono la definizione; mentre l'enunziato esprime il processo intellettuale di composizione e di contrapposizione. Perciò le parole non stanno a indicare le specie intelligibili, ma i mezzi che l'intelletto forma in se stesso, per giudicare le cose esteriori.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nella nostra conoscenza intellettuale i **primi dati** non siano quelli **più universali**.

I^a q. 85 a. 3, arg. 1

Infatti: Le entità prime e più note secondo natura sono posteriori e meno note rispetto a noi. Ora, le entità più universali hanno una priorità di natura; poiché "è prima ciò che per esistere non è condizionato ad altro". Dunque i dati più universali non sono primi nella nostra conoscenza intellettuale.

I^a q. 85 a. 3, arg. 2

Noi conosciamo gli esseri composti prima di quelli semplici. Ora, gli esseri più universali sono anche i più semplici. Dunque rispetto a noi essi sono posteriori.

I^a q. 85 a. 3, arg. 3

Il Filosofo insegna che il definito è oggetto della nostra conoscenza prima che lo siano le parti della definizione. Ora, le nozioni più universali sono parti nella definizione di oggetti meno universali; *animale*, p. es., entra come parte nella definizione di *uomo*. Quindi i dati più universali sono posteriori rispetto a noi.

I^a q. 85 a. 3, arg. 4

Noi siamo costretti a risalire dagli effetti alle cause e ai principii. Ora, gli universali sono come altrettanti principii. Essi dunque non sono i primi dati rispetto a noi.

I^a q. 85 a. 3. SED CONTRA:

Aristotele insegna che "è necessario giungere ai singolari, partendo dagli universali".

I^a q. 85 a. 3. RESPONDEO:

Il processo conoscitivo della nostra intelligenza si presenta sotto due aspetti:

- **Primo**, bisogna ricordare che la **conoscenza intellettuale deriva in qualche modo da quella sensitiva**. E poiché il senso percepisce i singolari, mentre l'intelletto ha per oggetto gli universali, ne segue necessariamente che **nella nostra conoscenza i singolari precedono gli universali**.

- **Secondo**, si deve tener presente che il nostro intelletto passa dalla potenza all'atto. Ma ogni ente che procede dalla potenza all'atto, prima raggiunge l'atto incompleto, che è intermedio tra la potenza e l'atto, e quindi l'atto perfetto. Ora, l'atto perfetto che l'intelletto ha di mira è la **scienza perfetta**, che ci fa conoscere le cose in modo **distinto e determinato**. **Atto incompleto è la scienza imperfetta** che ci fa conoscere le cose in **modo generico e confuso**: poiché un oggetto conosciuto in tal modo, in parte è conosciuto attualmente, e in parte potenzialmente. **Perciò il Filosofo afferma che "da principio abbiamo evidenza e certezza delle cose più confuse; in seguito conosciamo distinguendo i principi e gli elementi"**. È chiaro poi che conoscere un oggetto in cui sono contenute molte cose, senza una conoscenza appropriata di ciascuna di esse, è un conoscere in confuso. E in tal modo può essere conosciuto, sia il tutto universale in cui le parti si trovano potenzialmente, sia il tutto integrale: poiché tanto l'uno che l'altro possono essere conosciuti in confuso, senza che si conoscano distintamente le loro parti. Conoscere però distintamente quanto è contenuto in un tutto universale, equivale a conoscere una cosa meno universale. **Per es., conoscere genericamente un animale corrisponde a conoscere un animale [soltanto] in quanto è animale. Invece conoscerlo distintamente equivale a conoscerlo in quanto è animale ragionevole o irragionevole, ossia a conoscere l'uomo, o il leone.** Al nostro intelletto, dunque, si presenta prima la conoscenza dell'animale, che quella dell'uomo. E ciò vale per qualsiasi nozione più universale in confronto con altre meno universali.

Del resto questo medesimo ordine si riscontra anche nel senso, poiché anche il senso passa dalla potenza all'atto, come l'intelletto. Con i sensi infatti noi conosciamo prima i dati più comuni che quelli meno comuni, sia in ordine allo spazio che in ordine al tempo. **In ordine allo spazio: difatti guardando qualche cosa che si avvicina, prima ci si accorge che è un corpo, e poi che è un animale; e prima ci si accorge che è un animale, e poi che è un uomo; prima che è un uomo, e poi che è Socrate o Platone.** In ordine al tempo: infatti il bambino impara prima a distinguere tra l'uomo e le altre cose, che tra uomo e uomo; **perciò Aristotele scrive che "i bambini da principio chiamano babbo tutti gli uomini; in seguito imparano a fare distinzione tra loro"**.

La ragione di ciò è evidente. Chi infatti ha la cognizione indistinta di una cosa, è ancora in potenza a conoscerne il principio distintivo: chi conosce il genere, p. es., è in potenza a conoscere la differenza specifica. E perciò evidente che la cognizione indistinta si trova tra la potenza e l'atto.

In conclusione, la conoscenza dei singolari è per l'uomo anteriore a quella degli universali; precisamente come la conoscenza sensitiva è anteriore a quella intellettuale. Però, sia per i sensi come per l'intelletto, la conoscenza dei dati più universali precede quella dei dati meno universali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 3, ad 1 argumentum

L'universale si può considerare sotto due aspetti. Primo, in quanto la natura universale include la relazione di universalità. E siccome questa relazione di universalità, cioè il fatto che un unico e identico concetto dice ordine a molte cose, proviene dall'astrazione intellettiva, è necessario che sotto tale aspetto l'universale sia un dato posteriore. Perciò dice Aristotele che "l'animale universale, o è niente, oppure è posteriore". Stando invece a Platone, il quale riteneva che gli universali sono sussistenti, l'universale, anche sotto quest'aspetto, sarebbe anteriore ai singolari; i quali non sarebbero che partecipazioni degli universali sussistenti, cioè delle *idee*. - Secondo, si può considerare negli universali la stessa natura reale, p. es., l'animalità o l'umanità, come esistente nei singolari. E allora diciamo che vi è un doppio ordine di natura. Il primo è l'ordine genetico o cronologico; e in esso hanno una priorità gli esseri imperfetti e potenziali. I dati più universali sono quindi anteriori secondo la natura, stando a questa considerazione: e ciò risulta chiaramente nella generazione umana e in quella degli animali, poiché a detta di Aristotele, "prima è generato l'animale, e poi l'uomo". - Il secondo è l'ordine di perfezione, o di finalità naturale; quello cioè per cui l'atto, assolutamente parlando, è di sua natura prima della potenza, e la perfezione è prima di ciò che è imperfetto. In base a tale ordine i dati meno universali hanno una precedenza su quelli più universali; l'uomo, p. es., ha la precedenza sull'animale; poiché lo scopo cui tende la natura non è la generazione dell'animale, ma quella dell'uomo.

I^a q. 85 a. 3, ad 2 argumentum

L'universale più esteso può paragonarsi al meno esteso, sia come tutto, sia come parte. Come tutto, perché nell'universale più esteso, non solo è contenuto un determinato universale meno esteso, ma altri ancora; *animale*, p. es., non è soltanto l'uomo, ma anche il cavallo. Come parte, perché un universale più ristretto include nella sua nozione non soltanto quel determinato universale, ma anche altri: *l'uomo*, p. es., non è soltanto animale, ma anche razionale.

La nozione di animale, quindi, considerata in se stessa, precede quella di uomo nella nostra conoscenza; noi però conosciamo l'uomo prima di apprendere che animale fa parte della sua definizione.

I^a q. 85 a. 3, ad 3 argumentum

Le parti [di un tutto] si possono conoscere in due modi. Primo, direttamente, prese in se stesse: e niente impedisce di conoscere così prima le parti che il tutto, le pietre, p. es., prima della casa. Secondo, in quanto sono parti di un tutto; e allora è necessario conoscere il tutto prima delle parti; infatti prima conosciamo confusamente la casa, e poi ne distinguiamo le singole parti. Perciò diciamo che gli elementi della definizione, considerati per se stessi, sono conosciuti prima del definito; altrimenti quest'ultimo non potrebbe essere chiarito per mezzo di essi. Ma presi come parti della definizione vengono conosciuti dopo [il definito]; abbiamo infatti la nozione confusa dell'uomo, prima di riuscire a distinguere tutti gli elementi che entrano nella sua definizione.

I^a q. 85 a. 3, ad 4 argumentum

Se l'universale viene considerato in quanto implica la relazione di universalità, allora è in qualche modo principio di conoscenza; poiché l'universalità scaturisce dal processo intellettuale, cioè dall'astrazione. Non è detto però che ogni principio conoscitivo sia anche un principio ontologico, come pensava Platone; poiché noi talora conosciamo la causa mediante gli effetti e la sostanza mediante gli accidenti. Quindi l'universale preso in questo senso non è, secondo il pensiero di Aristotele, né un principio ontologico né una sostanza. - Se invece consideriamo la natura stessa del genere e della specie, in quanto si trova nei singolari, allora l'universale ha, in un certo senso, carattere di principio formale rispetto ad essi: infatti il singolare si deve alla materia, mentre la natura della specie si desume dalla forma. La natura del genere però, confrontata alla natura della specie, ha piuttosto carattere di principio materiale: poiché la natura del genere si desume da quello che è l'elemento materiale della cosa; mentre la differenza specifica si desume da quello che ne è l'elemento formale; l'animalità, p. es., si desume dall'elemento sensitivo, la razionalità invece da quello intellettuale. Da ciò deriva che la natura ha di mira la specie, non l'individuo, e neppure il genere: poiché la forma è il fine della generazione, la materia invece ha come fine la forma. Non è poi necessario che la conoscenza di qualsiasi causa o principio sia posteriore rispetto a noi; poiché anche nell'ordine delle cose sensibili talora possiamo conoscere effetti occulti per mezzo delle loro cause, mentre altre volte avviene il contrario.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che sia possibile conoscere **molte cose simultaneamente**.

I^a q. 85 a. 4, arg. 1

L'intelletto è al di sopra del tempo. Ora, la successione, cioè il prima e il dopo, è proprio del tempo. Quindi la conoscenza intellettuale non ha un prima e un dopo, ma è tutta simultanea.

I^a q. 85 a. 4, arg. 2

Niente impedisce che forme diverse, ma non opposte, si trovino simultaneamente nel medesimo soggetto, come l'odore e il colore in un **pomo**. Ma le idee non sono opposte tra loro. Perciò niente impedisce che un identico intelletto sia attuato da specie intellettive diverse. E quindi potrà conoscere simultaneamente più cose.

I^a q. 85 a. 4, arg. 3

L'intelletto può intendere simultaneamente un tutto, p. es., un uomo o una casa. Ora, in ogni tutto sono contenute molte parti. Dunque l'intelletto intende simultaneamente molte cose.

I^a q. 85 a. 4, arg. 4

Non si può conoscere la differenza di una cosa da un'altra, se simultaneamente non si conoscono entrambi, come dice Aristotele; e la stessa ragione vale per qualsiasi altra comparazione. Ma il nostro intelletto conosce le differenze e le comparazioni reciproche delle cose. Dunque conosce simultaneamente più cose.

I^a q. 85 a. 4. SED CONTRA:

Scrivi **Aristotele**, che "si ha l'intellezione di un'unica cosa, mentre si ha la scienza di molte".

I^a q. 85 a. 4. RESPONDEO:

L'intelletto può intendere più cose in quanto formano un'unità, non in quanto formano una pluralità: vale a dire servendosi di una sola e non di più specie intenzionali. Infatti la portata di ogni operazione dipende dalla forma, che ne costituisce il principio. L'intelletto dunque può intendere simultaneamente tutto quello che può conoscere con una sola specie intenzionale: Dio, infatti, può vedere simultaneamente tutte le cose, perché le vede mediante quell'unica realtà che è la sua essenza. Le cose, invece, conosciute dal nostro intelletto mediante una pluralità di concetti, non sono da esso conosciute simultaneamente. E il motivo sta nel fatto che un identico soggetto non può rivestirsi simultaneamente di **più forme di uno stesso genere e di specie diversa**; è impossibile, p. es., che il medesimo corpo, sotto lo stesso rapporto sia colorato con colori diversi, o modellato in figure diverse. Ora, tutte le specie intelligibili sono di uno stesso genere, essendo tutte perfezioni dell'unica potenza intellettiva; anche se le cose che rappresentano siano di genere diverso. È dunque impossibile che il medesimo intelletto sia attuato simultaneamente da una **pluralità di specie** intelligibili, e possa così conoscere **più cose in maniera attuale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 4, ad 1 argumentum

L'intelletto è al di sopra di quel tempo che è la misura del moto delle cose materiali. Ma la stessa pluralità dei concetti causa una **successione nelle operazioni intellettive**, per cui una di esse è prima dell'altra. S. Agostino chiama tempo questa successione, quando scrive che "Dio muove attraverso il tempo la creatura spirituale".

I^a q. 85 a. 4, ad 2 argumentum

Non solo forme opposte, ma neppure quelle di un medesimo genere, sebbene non opposte, possono trovarsi simultaneamente in un medesimo soggetto; come risulta dall'esempio addotto dei colori e delle figure.

I^a q. 85 a. 4, ad 3 argumentum

Le parti possono essere conosciute in due modi:

- **Primo**, in confuso, cioè in quanto sono incluse nel tutto: in tal caso le conosciamo mediante l'unica forma del tutto; e così le possiamo conoscere simultaneamente.

- **Secondo**, con una conoscenza distinta, in modo che ciascuna sia conosciuta mediante la propria specie intenzionale; e allora le parti non possono essere conosciute simultaneamente.

I^a q. 85 a. 4, ad 4 argumentum

Quando l'intelletto conosce la differenza e la comparazione di una cosa con un'altra, conosce i due termini sotto l'aspetto di un'unica comparazione e di **un'unica differenza**; allo stesso modo che conosce le parti nel tutto, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il nostro intelletto non conosca raffrontando e contrapponendo [i concetti].

I^a q. 85 a. 5, arg. 1

Infatti: Raffronto e contrapposizione implicano una pluralità di cose. Ora, il nostro intelletto non può conoscere più cose simultaneamente. Quindi non può conoscere per via di raffronto e di contrapposizione.

I^a q. 85 a. 5, arg. 2

In ogni raffronto e contrapposizione [di concetti, cioè in ogni giudizio], si ha [col verbo] l'indicazione del tempo presente, passato o futuro. Ma l'intelletto prescinde dal tempo, come dalle altre condizioni individuanti. Dunque l'intelletto non conosce formulando giudizi affermativi e negativi.

I^a q. 85 a. 5, arg. 3

L'intelletto conosce adeguandosi alla realtà. Ora, **nella realtà non esistono raffronti e contrapposizioni**; poiché nella realtà esiste soltanto la cosa indicata dal predicato e dal soggetto, ed è un'unica e identica cosa, se l'enunziato è vero; l'uomo infatti è esattamente ciò che è un animale. Dunque l'intelletto non può raffrontare e contrapporre [dei concetti].

I^a q. 85 a. 5. SED CONTRA:

Le parole stanno a indicare le operazioni dell'intelligenza, come insegna il **Filosofo**. Ora, con la parola si esprimono raffronti e contrapposizioni. Ciò è evidente nelle proposizioni affermative e negative. Dunque l'intelletto procede per via di raffronti e di contrapposizioni [di concetti].

I^a q. 85 a. 5. RESPONDEO:

È una necessità per l'intelletto umano conoscere mediante raffronti e contrapposizioni di concetti. Infatti, dovendo esso passare dalla potenza all'atto, **ha una certa analogia con gli esseri soggetti alla generazione, i quali acquistano la loro perfezione, non in modo**

istantaneo, ma graduale. Così l'intelletto umano non acquista subito alla prima apprensione una conoscenza perfetta dell'oggetto; ma da principio ne percepisce un aspetto, mettiamo la quiddità, che è l'oggetto primario e proprio dell'intelligenza, e in seguito conosce le proprietà, gli accidenti e le relazioni che ricoprono la quiddità. Si trova così costretto a raffrontare e a contrapporre le varie percezioni, e a passare da un raffronto, o da una contrapposizione, ad altri raffronti e ad altre contrapposizioni, cioè a **ragionare**.

Invece l'**intelletto divino** e quello **angelico** si comportano come i corpi incorruttibili, i quali immediatamente fin da principio possiedono tutta la loro perfezione. Perciò l'intelletto divino e quello angelico possiedono una conoscenza immediata e perfetta delle cose. E quindi nel conoscere l'essenza di una cosa, ne apprendono simultaneamente tutti gli aspetti, che noi riusciamo a conoscere a forza di **raffronti, di contrapposizioni e di ragionamenti**. - In conclusione, l'intelletto umano conosce rapportando e contrapponendo i concetti, come pure conosce ragionando. Invece l'intelletto di Dio e quello degli angeli conosce certamente queste operazioni, ma senza raffrontare o contrapporre concetti, e senza ragionamento, cioè mediante l'intuizione della sola quiddità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 5, ad 1 argumentum

Il raffronto e la contrapposizione dei concetti avvengono in base a una **differenza** o a una **somiglianza**. Perciò l'intelletto può conoscere più cose nel **formulare giudizi affermativi e negativi**, come fa quando conosce una differenza o una somiglianza.

I^a q. 85 a. 5, ad 2 argumentum

L'intelletto, pur astraendo il suo oggetto dai fantasmi, non compie un'intellezione senza volgersi ai fantasmi, come abbiamo spiegato. Ebbene, i giudizi affermativi e negativi dell'intelligenza implicano il tempo in quanto quest'ultima si volge ai fantasmi.

I^a q. 85 a. 5, ad 3 argumentum

L'immagine intenzionale delle cose è ricevuta nell'intelligenza secondo il modo di essere non delle cose ma dell'intelletto. Quindi, nell'oggetto vi è certamente qualche cosa che corrisponde al raffronto e alla contrapposizione dell'intelligenza, ma questo qualche cosa non ha nell'intelligenza lo stesso modo di essere che ha nella realtà. Infatti l'oggetto proprio dell'intelletto umano è l'essenza delle cose materiali, sottoposte ai sensi e all'immaginazione.

Ora, nelle cose materiali esistono due composizioni.

A) Innanzi tutto quella di **forma e di materia**: e ad essa corrisponde nell'intelligenza il raffronto o composizione, per cui il tutto universale viene predicato di una sua parte.

+ Infatti il **genere** viene desunto >> dalla **materia universale**, *[ossa, sangue, capelli...]*

+ la **differenza specifica** >> dalla **forma**, *[animale ragionevole]*

+ e il **singolare** >> dalla **materia individuale**. [Mario]

B) La seconda composizione è quella di **accidente e di soggetto**: e a questa seconda composizione reale corrisponde nell'intelletto il raffronto che è implicito nella predicazione di un accidente relativamente al suo soggetto, come quando diciamo: *l'uomo è bianco*.

- Tuttavia il raffronto o composizione dell'intelletto differisce dalla composizione reale: poiché gli elementi che entrano in composizione nella realtà sono diversi tra loro, invece la composizione fatta dall'intelletto sta a indicare l'identità dei concetti che entrano in composizione. L'intelletto infatti non unisce fino al punto di pensare che l'uomo è la bianchezza, ma afferma che l'uomo è bianco, cioè che ha la bianchezza: uomo quindi e chi ha la bianchezza in concreto si identificano. Lo stesso si dica della composizione di forma e di materia: infatti *animale* indica un essere che ha la natura sensitiva, *razionale* un essere che ha quella intellettuale, *uomo* indica l'essere che ha l'una e l'altra natura, *Socrate* poi un soggetto che ha tutte queste cose, e in più la materia individuale. Ora, è proprio questa [sostanziale] identità che permette al nostro intelletto di unire una cosa con l'altra mediante la predicazione.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'intelletto possa ingannarsi.

I^a q. 85 a. 6, arg. 1

Infatti Scrive il **Filosofo** che "il vero e il falso si trovano nella mente". Ora, la mente non è che l'intelletto, come si è già veduto. Dunque nell'intelletto può trovarsi l'errore.

I^a q. 85 a. 6, arg. 2

L'opinare e il ragionare appartengono all'intelletto. Ma in queste due funzioni può verificarsi l'errore. Dunque l'intelletto può ingannarsi.

I^a q. 85 a. 6, arg. 3

Il peccato ha luogo nella parte intellettuale. Ora, il peccato è connesso con un errore, poiché sta scritto, **Proverbi, 14, 22** che "sbagliano coloro i quali fanno il male". Dunque nell'intelletto può trovarsi l'errore.

I^a q. 85 a. 6. SED CONTRA:

Dice S. **Agostino** che "chi s'inganna non comprende la cosa su cui s'inganna". E anche il **Filosofo** dichiara che "l'intelletto è sempre giusto".

I^a q. 85 a. 6. RESPONDEO:

Il **Filosofo** stabilisce qui un parallelismo tra l'intelletto e i sensi. I sensi infatti non s'ingannano circa l'**oggetto proprio**: la vista, p. es., non s'inganna sui colori; ma la cosa può

accadere soltanto **per accidens**, cioè per un **impedimento casuale dell'organo**. Così il gusto dei febbricitanti giudica amare le cose dolci, perché la lingua è impregnata di umori cattivi.

Sui **sensibili comuni**, ossia nel giudicare della grandezza, della figura, ecc., il senso può ingannarsi; come quando giudica, p. es., che il sole ha il diametro di un piede, mentre è più grande della terra.

S'inganna anche più facilmente intorno ai **sensibili per accidens**, quando, p. es., giudica che il fiele sia miele per la somiglianza del colore.

- E la ragione di ciò è evidente. Infatti ciascuna potenza per se stessa è ordinata al proprio oggetto. E come tali le potenze hanno sempre un identico modo di comportarsi. Perciò una potenza, finché perdura, non può fallire il suo giudizio intorno al proprio oggetto.

Ora, l'**oggetto proprio dell'intelletto** è la **quiddità [=natura o essenza] delle cose**. E intorno alla quiddità delle cose, di suo, l'intelletto non s'inganna.

Può invece ingannarsi sui dati annessi alla quiddità, scambiando l'uno con l'altro, sia nel **giudizio** affermativo e negativo, sia nel **raziocinio**. Di conseguenza non può errare neppure a proposito di quelle proposizioni che si conoscono appena conosciuto il valore dei termini, come nel caso dei primi principi **[atto, potenza...]**: dai quali poi deriva infallibilità di verità e certezza scientifica alle stesse conclusioni.

- Tuttavia l'intelletto può ingannarsi, **per accidens**, sulla quiddità, allorché si tratta di **esseri composti**; non già per causa degli organi [come nel caso dei sensi], poiché l'intelletto è una facoltà che non si serve di organi, ma a causa della composizione che si richiede per formulare una definizione. La **definizione** di una cosa infatti è falsa applicata ad un'altra; la definizione del circolo, p. es., è falsa per il triangolo. Inoltre la definizione può essere falsa in se medesima, per il fatto che è composta di termini incompatibili, quando, p. es., si pretende di definire una cosa in questi termini: **animale ragionevole alato**. E per questo non possiamo sbagliare trattandosi di entità semplici, nella cui definizione non può esserci composizione. In tal caso possiamo mancare [solo] nel non percepire totalmente, come si esprime Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 6, ad 1, 2, 3 argumentum

Il **Filosofo** ammette l'errore nella mente **nell'atto di formulare giudizi** affermativi e negativi.

I^a q. 85 a. 6, ad 2 argumentum

Lo stesso si dica in risposta alla seconda difficoltà, **per le funzioni dell'opinare e del raziocinare;**

I^a q. 85 a. 6, ad 3 argumentum

e in risposta alla terza per l'errore di chi pecca, errore che consiste nell'applicazione di un giudizio al campo dell'appetibile.

- Ma nella semplice intuizione della quiddità delle cose, e di quanto è implicito in essa, l'intelletto non s'inganna mai. E questo è il senso dei testi riferiti dall'argomento *in contrario*.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che uno non possa intendere meglio di un altro la stessa cosa.

I^a q. 85 a. 7, arg. 1

Infatti: Dice S. Agostino: "Chi intende una cosa diversamente da quello che è, non la intende affatto. Perciò esiste senza dubbio un'intelligenza perfetta di cui non ce n'è un'altra più eccellente; e quindi non è possibile procedere all'infinito nella conoscenza di una cosa, come non è possibile che uno la conosca meglio di un altro".

I^a q. 85 a. 7, arg. 2

L'intelletto nel suo operare è vero. Ora, essendo la verità una adeguazione o uguaglianza tra l'intelletto e le cose, non comporta un più e un meno: parlando infatti con proprietà, non si può dire che una cosa è più o meno uguale. Dunque non si può affermare che una cosa viene capita di più o di meno.

I^a q. 85 a. 7, arg. 3

L'intelletto è ciò che vi è di più formale nell'uomo. Ma una differenza nella forma causa una differenza di specie. Se dunque un uomo capisse più di un altro, bisognerebbe concludere che essi non sono di una medesima specie.

I^a q. 85 a. 7. SED CONTRA:

L'esperienza dimostra che alcuni hanno un'intellezione più profonda di altri; p. es., intende più profondamente chi è capace di riportare una data conclusione ai primi principi, o alle cause prime, di uno il quale è capace di ricollegarla soltanto alle cause prossime.

I^a q. 85 a. 7. RESPONDEO:

Che uno intende una cosa più di un altro si può prendere in due sensi:

- **Primo**, applicando l'avverbio *più* all'intellezione **in rapporto all'oggetto conosciuto**. In questo senso non è possibile che uno intenda la stessa cosa più di un altro; perché se la conoscesse diversamente da come è, vale a dire migliore o peggiore, s'ingannerebbe, e perciò non la conoscerebbe, come argomenta appunto S. Agostino.

- **Secondo**, applicando il *più* all'intellezione **in rapporto al soggetto conoscente**. In tal senso uno può intendere la stessa cosa meglio di un altro, se ha una maggiore capacità intellettuale; come chi ha una potenza visiva più perfetta, vede meglio fisicamente le cose.

Lo stesso avviene per l'**intelletto**, in due maniere:

- **Primo**, per parte dell'intelletto medesimo che può essere **più perfetto**. Infatti è evidente che quanto più il **corpo è ben disposto**, tanto migliore è l'anima che viene ad informarlo, e ne abbiamo la riprova evidente negli esseri di specie diversa. La ragione si è che l'atto e la forma sono ricevuti nella materia in base alla recettività della medesima. Perciò, siccome tra gli stessi uomini alcuni hanno un corpo meglio disposto, ricevono un'anima dotata di maggiore capacità intellettuale; per questo Aristotele osserva, che i soggetti dalla carnagione delicata sono meglio dotati di intelligenza".

- **Secondo**, il fatto può verificarsi per parte delle facoltà inferiori, che l'intelletto è costretto a usare per la sua attività. Infatti coloro che hanno **l'immaginativa, la cogitativa e la memoria** meglio disposte, sono anche meglio portati all'intellezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 7, ad 1 argumentum

La soluzione della prima difficoltà è perciò evidente.

I^a q. 85 a. 7, ad 2 argumentum

Lo stesso vale per la seconda: infatti la verità dell'intelletto consiste appunto nell'intendere le cose come sono.

I^a q. 85 a. 7, ad 3 argumentum

Quella differenza di forma, che proviene soltanto dalla diversa disposizione della materia, non causa una diversità specifica, ma soltanto numerica; infatti la molteplicità e varietà degli individui dipende dalla diversa materia.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il nostro intelletto conosca gli indivisibili prima delle cose divisibili.

I^a q. 85 a. 8, arg. 1

Infatti: **Il Filosofo** scrive che "noi arriviamo all'intellezione e alla scienza dalla conoscenza dei principi e degli elementi". Ora, **gli indivisibili sono i principi e gli elementi delle cose divisibili**. Dunque gli indivisibili ci sono noti prima delle cose divisibili.

I^a q. 85 a. 8, arg. 2

I termini posti nella definizione di una cosa sono conosciuti da noi in precedenza: poiché la definizione si compone "di dati anteriori e più noti", come dice Aristotele. Ora, **l'indivisibile si pone nella definizione** [del divisibile, come il punto nella definizione] **della linea**: infatti **Euclide** insegna che "la linea è una lunghezza senza larghezza, le cui estremità sono due punti". Così pure troviamo l'unità nella **definizione del numero**; infatti "il numero", come dice **Aristotele**, "è una pluralità misurata dall'unità". Dunque il nostro intelletto intende gli indivisibili prima delle cose divisibili.

I^a q. 85 a. 8, arg. 3

"Le cose si conoscono mediante cose consimili". Ora, l'indivisibile è più simile all'intelletto che il divisibile, poiché "l'intelletto è semplice", come Aristotele dimostra. Dunque l'intelletto conoscerà prima l'indivisibile.

I^a q. 85 a. 8. SED CONTRA:

Scrive **Aristotele** che "l'indivisibile si rivela come la privazione". Ora, la privazione non è conosciuta in maniera immediata. Dunque neppure l'indivisibile.

I^a q. 85 a. 8. RESPONDEO:

Nella vita presente il nostro intelletto ha come oggetto la quiddità delle cose materiali, che esso astrae dai fantasmi, come abbiamo già spiegato. E poiché siamo certi che l'oggetto primario e diretto di una facoltà conoscitiva è l'oggetto proprio della medesima, si può arguire in quale ordine l'indivisibile sia conosciuto da noi, osservando il rapporto che esso ha con la quiddità suddetta.

Come insegna **Aristotele**, un'entità può essere indivisibile in tre modi.

- **Primo**, come il **continuo [di estensione o di tempo]**, il quale è indivisibile perché indiviso in atto, **sebbene sia divisibile in potenza**. E questo indivisibile è conosciuto da noi prima della sua divisione nelle varie parti; poiché la **conoscenza confusa**, precede la cognizione distinta, come abbiamo già notato.

- **Secondo**, indivisibile può dirsi **una cosa considerata nella sua specie, la nozione di uomo**, p. es. Anche in questo caso **l'indivisibile è conosciuto prima della divisione nelle sue parti essenziali**, come si è spiegato sopra, e prima che l'intelletto componga e divida con i suoi giudizi affermativi e negativi. E la ragione di ciò sta nel fatto che l'intelletto conosce di per sé queste due serie di indivisibili, in qualità di oggetto proprio.

- **Terzo**, vi è un indivisibile che è del tutto indivisibile, p. es., **il punto e l'unità**, che non sono divisibili, né in atto, né in potenza. E un tale indivisibile da noi non è conosciuto immediatamente, ma mediante la **negazione della divisibilità**. Difatti il punto si definisce in forma negativa: "**ciò che non ha parti**"; così pure il concetto essenziale dell'unità è di essere "indivisibile", come si esprime Aristotele. E questo perché un indivisibile di tal genere si **contrappone in qualche modo alla realtà corporea**, la quiddità della quale costituisce l'oggetto primo e immediato dell'intelletto.

Se invece il nostro intelletto conoscesse mediante la partecipazione di realtà indivisibili separate, come volevano i platonici, ne verrebbe che questi indivisibili sarebbero i primi oggetti dell'intelligenza: i platonici infatti ritengono che le prime realtà sono anche le prime ad essere partecipate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 85 a. 8, ad 1 argumentum

Nell'acquisto di una scienza non sempre i principi e gli elementi vengono per primi: poiché noi spesso **partiamo dagli effetti sensibili per giungere alla conoscenza dei principi e delle cause intelligibili**. Ma nella scienza già formata la cognizione degli effetti dipende sempre da quella dei principi e degli elementi: infatti al dire del Filosofo, "noi riteniamo di avere la scienza di una cosa, quando sappiamo ricondurre i vari principi alle loro cause".

I^a q. 85 a. 8, ad 2 argumentum

Il punto non è incluso nella definizione della linea in generale: **è chiaro infatti che nella linea infinita e in quella circolare il punto esiste solo potenzialmente**. Ma **Euclide vuol definire il segmento di linea retta**: per questo mette nella sua definizione il punto, come si mette il limite nella definizione di una cosa limitata.

- **L'unità poi è la misura del numero: per questo entra nella definizione del numero misurato**. Non entra però nella definizione delle cose divisibili, che si verifica piuttosto il contrario.

I^a q. 85 a. 8, ad 3 argumentum

La somiglianza, mediante la quale si ha l'intellezione, è la specie intenzionale dell'oggetto presente nel soggetto. Perciò la priorità di una cosa nella cognizione non dipende dalla sua somiglianza di natura con la potenza conoscitiva, ma piuttosto dalla sua affinità con l'oggetto [di essa]; altrimenti la vista dovrebbe conoscere più l'udito che i colori.

[Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo >](#)
Gli aspetti della realtà materiale conosciuti dal nostro intelletto

Prima parte

Questione 86 - Proemio

Passiamo ora a esaminare quali aspetti della realtà materiale conosca il nostro intelletto.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- [1. Se conosca i singolari;](#)
- [2. Se conosca cose infinite;](#)
- [3. Se conosca i contingenti;](#)
- [4. Se conosca le cose future.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il nostro intelletto conosca i **singolari**.

I^a q. 86 a. 1, arg. 1

Chi conosce un'affermazione, conosce pure i termini che la compongono. Ora, il nostro intelletto conosce questa affermazione: Socrate è uomo; poiché spetta all'intelletto formare le proposizioni. **Perciò la nostra intelligenza conosce quel singolare che è Socrate.**

I^a q. 86 a. 1, arg. 2

L'intelletto pratico guida nell'operare. Ma le operazioni hanno per oggetto i singolari. Dunque l'intelletto li conosce.

I^a q. 86 a. 1, arg. 3

Il nostro intelletto conosce se medesimo. Ora, esso è un singolare, altrimenti non potrebbe avere operazione alcuna, poiché le operazioni sono proprie dei singolari. Dunque l'intelletto conosce i singolari.

I^a q. 86 a. 1, arg. 4

Una potenza superiore è capace di quanto può fare una potenza inferiore. Ora, il senso conosce i singolari. A maggior ragione quindi dovrà conoscerli l'intelletto.

I^a q. 86 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che "l'universale viene conosciuto dalla ragione, il singolare dal senso".

I^a q. 86 a. 1. RESPONDEO:

Il nostro intelletto non è in grado di conoscere in modo diretto e immediato il singolare delle cose corporee. Lo deduciamo dal fatto che **la radice della singolarità per le cose materiali è la materia individuale: mentre il nostro intelletto conosce, come abbiamo visto, astraendo l'aspetto intelligibile da tale materia. Ma ciò che si astrae dalla materia individuale è un universale.** Quindi il nostro intelletto ha una conoscenza diretta soltanto degli universali. È però in grado di conoscere i singolari indirettamente, mediante una riflessione; poiché, come abbiamo già spiegato, anche dopo aver astratto le specie intelligibili, non può con esse passare all'atto dell'intellezione senza volgersi ai fantasmi, nei quali appunto vede le idee, come scrive Aristotele. Perciò **l'intelletto conosce direttamente l'universale mediante le sue specie intelligibili; e indirettamente i singolari che sono rappresentati dai fantasmi.** - E in tal modo può formare la proposizione: *Socrate è uomo*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 86 a. 1, ad 1 argumentum

E così è risolta anche la prima difficoltà.

I^a q. 86 a. 1, ad 2 argumentum

La scelta di un'azione concreta da compiere è, al dire di Aristotele, come la conclusione di un sillogismo, dovuta all'intelletto pratico. Ora, da una proposizione universale non si può direttamente dedurre una conclusione singola ma bisogna prendere come termine medio una proposizione dai termini concreti e singolari. Perciò i dati dell'intelletto pratico possono portare ad agire solo mediante una percezione del concreto, dovuta alla parte sensitiva, come dice Aristotele.

I^a q. 86 a. 1, ad 3 argumentum

Il singolare non è intelligibile non perché singolare, ma perché materiale; poiché solo l'immaterialità rende le cose oggetto d'intellectio. E quindi, se esiste un singolare immateriale, qual è appunto l'intelletto, niente si oppone alla sua intelligibilità.

I^a q. 86 a. 1, ad 4 argumentum

Una potenza superiore è certamente capace di quanto può fare una potenza inferiore, ma in modo più eminente. Perciò, quello che è conosciuto dai sensi in modo materiale e concreto, vale a dire nella conoscenza diretta dei singolari, è conosciuto pure dall'intelletto in modo immateriale e astratto, vale a dire nella conoscenza degli universali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il nostro intelletto possa conoscere cose infinite.

I^a q. 86 a. 2, arg. 1

Infatti Dio sorpassa tutti gli infiniti. Ora, il nostro intelletto può conoscere Dio, come si è visto. Molto più dunque potrà conoscere tutti gli altri infiniti.

I^a q. 86 a. 2, arg. 2

Il nostro intelletto è fatto per conoscere tanto i generi che le specie. Ma ci sono dei generi che hanno specie infinite, come il numero, la relazione e la figura. Quindi il nostro intelletto può conoscere cose infinite.

I^a q. 86 a. 2, arg. 3

Se un corpo non impedisse all'altro di occupare il medesimo spazio, non si potrebbe escludere la presenza di infiniti corpi in un sol luogo. Ora, una specie intelligibile non impedisce a un'altra di trovarsi nel medesimo intelletto; poiché entrambi possono essere conosciute mediante un abito scientifico. Dunque niente impedisce che il nostro intelletto abbia la scienza abituale di oggetti infiniti.

I^a q. 86 a. 2, arg. 4

Poiché l'intelletto, come abbiamo dimostrato, non è una facoltà materiale e corporea, deve essere una potenza illimitata. Ma una potenza illimitata può estendersi a un'infinità di cose. Perciò il nostro intelletto può conoscere cose infinite.

I^a q. 86 a. 2. SED CONTRA:

Aristotele afferma che "l'infinito, in quanto infinito, è ignoto".

I^a q. 86 a. 2. RESPONDEO:

Le facoltà sono proporzionate al proprio oggetto, e perciò è necessario che l'intelletto abbia verso l'infinito l'identico rapporto che ha verso di esso l'oggetto suo proprio, cioè la quiddità delle cose materiali. Ora, nel mondo corporeo non si trova una cosa che sia infinita in maniera attuale, ma solo in maniera potenziale, in quanto cioè [nella materia] può esservi un continuo succedersi di forme, come spiega Aristotele. Perciò anche **nel nostro intelletto si riscontra l'infinito potenziale, in quanto esso riceve un oggetto dopo l'altro**: infatti l'intelletto non è mai così pieno di cognizioni da non poterne ricevere delle altre.

Però la nostra intelligenza non può conoscere, né in maniera attuale, né in maniera abituale, oggetti infiniti. Non in maniera attuale, perché il nostro intelletto può conoscere simultaneamente in tal modo soltanto ciò che è conoscibile **mediante una sola idea.**

Ora un infinito non è rappresentato da un'unica idea; altrimenti sarebbe un tutto unico e un'entità definita e perfetta. Per questo non è possibile conoscere che prendendo una parte dopo l'altra, come si può arguire dalla stessa definizione che ne dà Aristotele: "Infinito è quell'essere a cui, togliendo una quantità, ne resta sempre dell'altra da prendere". Cosicché per conoscere in maniera attuale un infinito, bisognerebbe enumerare distintamente tutte le sue parti: il che è assurdo.

Per la stessa ragione non possiamo conoscere gli infiniti **in maniera abituale.** Infatti **la conoscenza abituale è causata in noi dalla conoscenza attuale**; poiché, come dice **Aristotele, mediante atti intellettivi, acquistiamo la scienza.** Non potremmo quindi avere un abito conoscitivo di cose infinite che ce ne desse una nozione distinta, se non le avessimo prima considerate tutte con atti successivi di conoscenza; **il che è impossibile.** Per conseguenza il nostro intelletto non può conoscere cose infinite, né in maniera attuale, né in maniera abituale, ma solo potenziale, come abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 86 a. 2, ad 1 argumentum

1) Come abbiamo già spiegato [q.7, a.1], Dio è infinito, perché è una forma non limitata da una qualsiasi materia:

2) invece nella realtà materiale una cosa è infinita perché manca di una qualsiasi determinazione di forma. E poiché, mentre la forma è intelligibile per se stessa, la materia priva di forma è inintelligibile, ne segue che **l'infinito materiale di suo è inintelligibile.**

3) Tuttavia quell'infinito che è Dio, pur essendo intelligibile per se stesso, non è intelligibile per noi, data la limitatezza del nostro intelletto, il quale nello stato della vita presente ha una capacità naturale limitata alla conoscenza delle cose materiali. Perciò, nella vita presente, noi possiamo conoscere Dio soltanto attraverso le sue creature materiali.

4) Nella vita futura questa limitazione della nostra intelligenza sarà eliminata dalla gloria, e allora potremo vedere Dio nella sua essenza, senza però comprenderlo appieno.

I^a q. 86 a. 2, ad 2 argumentum

Il nostro intelletto è fatto per conoscere le specie intelligibili astratte dai fantasmi. Perciò uno non può conoscere né in maniera attuale né in maniera abituale quelle specie dei numeri o delle figure, che non sono passate dalla immaginativa. Può averne semmai una conoscenza generica nei principi generali; il che equivale a una conoscenza potenziale e confusa.

I^a q. 86 a. 2, ad 3 argumentum

Se due o più corpi si trovassero nel medesimo spazio, non sarebbe necessario che vi entrassero uno dopo l'altro, e permettessero così, con questa occupazione successiva, di enumerare distintamente i vari corpi occupanti. Invece le specie intelligibili entrano nel nostro intelletto l'una dopo l'altra: poiché non è possibile intendere più cose simultaneamente. E perciò necessario che le idee si trovino nel nostro intelletto in numero non infinito ma limitato.

I^a q. 86 a. 2, ad 4 argumentum

Il nostro intelletto ha una conoscenza dell'infinito proporzionata alla infinità che possiede come potenza. Infatti esso possiede una capacità in quanto non è limitato dalla materia corporea. Avendo inoltre la conoscenza degli universali, astratti dalla materia individuale, l'intelletto non è limitato a conoscere un individuo determinato, ma di suo si estende a un'infinità di individui.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'intelletto non conosca le cose contingenti.

I^a q. 86 a. 3, arg. 1

Infatti: Scrive Aristotele che l'intelletto, la sapienza e la scienza non hanno per oggetto le cose contingenti, ma quelle necessarie.

I^a q. 86 a. 3, arg. 2

Leggiamo nella Fisica di Aristotele che "gli esseri i quali ora esistono ed ora non esistono sono misurati dal tempo". Ma l'intelletto umano fa astrazione dal tempo come dalle altre

condizioni materiali. Essendo dunque proprietà delle cose contingenti di esistere solo per un certo tempo, è chiaro che esse non possono essere conosciute dall'intelletto.

I^a q. 86 a. 3. SED CONTRA:

Tutte le scienze risiedono nell'intelletto. Ma esistono delle scienze che hanno per oggetto le cose contingenti; p. es. le **scienze morali**, che trattano degli atti umani, soggetti al libero arbitrio; e anche le **scienze naturali**, per quella parte che riguarda le cose generabili e corruttibili. **Perciò l'intelletto ha la capacità di conoscere le cose contingenti.**

I^a q. 86 a. 3. RESPONDEO:

Possiamo considerare le cose **contingenti sotto due aspetti**:

- **Primo**, nella loro contingenza.
- **Secondo**, in quanto includono un **elemento necessario**: poiché nessuna cosa è tanto contingente, da non includere qualche aspetto necessario. Il fatto, p. es., che Socrate corre di suo è contingente, ma il rapporto tra la corsa e il moto è necessario. Infatti, se Socrate corre, è necessario che si muova.
- La **contingenza** però dipende dalla **materia**; poiché è contingente quella cosa che è **in potenza** ad essere e a non essere; e la potenzialità è della materia.
- **Invece la necessità** deriva dalla **forma**; perché ciò che deriva dalla forma si trova necessariamente in un dato essere. Inoltre, mentre la materia è principio di individuazione, l'universale si desume, mediante l'astrazione della forma, dalla materia concreta e particolare. Ora, abbiamo già dimostrato che l'intelligenza ha per oggetto proprio e immediato **gli universali**; come il senso ha per oggetto i singolari, i quali sono conosciuti indirettamente anche dall'intelletto, come abbiamo già spiegato. **Perciò le cose contingenti, in quanto contingenti, sono conosciute direttamente dai sensi, e indirettamente dall'intelletto: i dati invece universali e necessari sono conosciuti [solo] dall'intelletto.**

Perciò, se consideriamo l'universalità dei dati scientifici, tutte le scienze hanno per oggetto il necessario. Se invece si considerano le cose in se stesse, allora avremo una scienza delle cose necessarie, e una scienza di quelle contingenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

In tal modo è evidente la soluzione da dare alle difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il nostro intelletto conosca **le cose future.**

I^a q. 86 a. 4, arg. 1

L'intelletto umano conosce mediante specie intelligibili che **prescindono dalle circostanze di tempo e di luogo**, e quindi qualsiasi tempo è indifferente per esse. Ora, l'intelletto può conoscere le cose presenti. Dunque può conoscere anche quelle future.

I^a q. 86 a. 4, arg. 2

Quando l'uomo è alienato dai sensi, può conoscere degli eventi futuri, come appunto riscontriamo nello stato di **sonno e di esaltazione**. Ora, in questa alienazione dai sensi, l'intelletto ha maggior vigore. Perciò l'intelletto di suo ha la capacità di conoscere il futuro.

I^a q. 86 a. 4, arg. 3

La conoscenza intellettiva è superiore a quella di qualsiasi animale. Ora, ci sono degli animali che conoscono alcuni eventi futuri; le cornacchie, p. es., quando gracchiano con insistenza indicano che la pioggia è vicina. **Dunque a maggior ragione può conoscere le cose future l'intelligenza umana.**

I^a q. 86 a. 4. SED CONTRA:

Leggiamo nella Scrittura, **Siracide, 8, 6-7**: "Grande miseria pesa sull'uomo, perché egli ignora il passato, e da nessuno può avere notizie del futuro".

I^a q. 86 a. 4. RESPONDEO:

A proposito della conoscenza del **futuro** si impongono le medesime distinzioni fatte per la conoscenza delle cose **contingenti**. Infatti le cose future, in quanto legate al tempo, sono dei singolari, singolari che l'intelletto conosce solo per riflessione, come abbiamo spiegato più sopra. Invece **le ragioni formali delle cose future possono essere universali, e direttamente intelligibili; e possono essere così oggetto di scienza.**

Ma se si parla genericamente della conoscenza del futuro, allora bisogna ricordare che le cose future si possono conoscere in due maniere:

primo, in se stesse, ma in se stesse le cose future non possono essere conosciute che da Dio, per il quale esse sono presenti, pur restando future in rapporto al succedersi degli avvenimenti; poiché il suo sguardo eterno si porta simultaneamente su tutto il corso del tempo, come abbiamo spiegato parlando della scienza di Dio [q.14, a.13].

secondo, nelle loro cause. Ma se consideriamo le cose future come preesistenti nelle loro cause, allora possono essere conosciute anche da noi. E se nelle loro cause sono così precontenute da derivarne per necessità, sono **conosciute con certezza scientifica; è così che l'astronomo prevede le eclissi future**. Se invece sono precontenute nelle loro cause, in modo da derivare da esse non sempre, ma nella maggioranza dei casi, allora possono essere **conosciute con una probabilità più o meno certa**, secondo che le cause sono più o meno determinate a produrre l'effetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 86 a. 4, ad 1 argumentum

L'argomento portato vale per la cognizione dovuta alle ragioni formali e universali delle cause; dalle quali ragioni si può ricavare una conoscenza del futuro proporzionata all'intimità dei rapporti tra l'effetto e la causa.

I^a q. 86 a. 4, ad 2 argumentum

Secondo un'opinione sostenuta da **S. Agostino**, l'anima avrebbe una capacità divinatoria, per poter conoscere naturalmente il futuro; cosicché quando si astrae dai sensi e ritorna in qualche modo in se stessa, viene a partecipare di questa conoscenza delle cose future. - Siffatta opinione sarebbe ragionevole, se si potesse ammettere che l'anima raggiunge la conoscenza delle cose mediante la partecipazione delle idee, come ritenevano i platonici: poiché in tal caso l'anima dovrebbe conoscere in forza della sua natura le cause universali di tutti gli effetti, pur essendone impedita dal corpo; quindi verrebbe a conoscere il futuro tutte le volte che si astrae dai sensi. Ma siccome questo modo di conoscere non è affatto connaturale al nostro intelletto, il quale al contrario ricava la sua conoscenza dai sensi, non è davvero conforme alla natura dell'anima conoscere il futuro in forza dell'alienazione dai sensi, ma piuttosto **per influsso di cause superiori, spirituali o materiali**.

- Di **cause spirituali**, quando, p. es., l'intelletto umano viene divinamente illuminato per il ministero di angeli, e allorché i fantasmi vengono così ordinati alla conoscenza di cose future; oppure quando l'intervento diabolico, come già si disse, produce un turbamento nella fantasia, per indicare eventi futuri conosciuti dai demoni. Ora, l'anima è più disposta a ricevere tali impressioni delle cause spirituali quando è astratta dai sensi; poiché allora diventa più affine alle sostanze spirituali, ed è più libera dai turbamenti esterni.

- La stessa cosa può verificarsi per influsso di **cause superiori materiali**. È evidente infatti che i corpi superiori influiscono su quelli inferiori. Ora, le facoltà sensitive sono perfezioni di organi corporei; ne segue che la fantasia può in qualche modo essere alterata dall'influsso dei corpi celesti. E siccome questi corpi sono la causa di molti eventi futuri, si producono nell'immaginazione fenomeni indicatori di taluni di essi. Tali indizi sono percepiti con maggiore facilità di notte da chi dorme, che di giorno da chi è sveglio. Scrive infatti Aristotele: Le impressioni trasmesse di giorno sono più facili a dissolversi; poiché l'aria della notte è meno turbata, essendo le notti più tranquille. Le impressioni allora producono nel corpo delle sensazioni a causa del sonno, poiché i piccoli turbamenti interni sono meglio percepiti da chi dorme che da chi veglia. E questi turbamenti producono quelle immaginazioni dalle quali nasce la previsione del futuro.

I^a q. 86 a. 4, ad 3 argumentum

Gli animali non hanno al di sopra della fantasia una facoltà coordinatrice dei fantasmi, come invece l'hanno gli uomini nella ragione; perciò l'immaginativa di questi animali segue totalmente l'influsso dei corpi celesti. E così è più facile conoscere certi eventi futuri, come la pioggia e fenomeni consimili, dal comportamento degli animali, che da quello degli uomini, i quali si muovono dietro il consiglio della ragione. Per questo il Filosofo insegna che certi uomini imprudentissimi talvolta sono sommamente previdenti; poiché la loro

intelligenza non è sovraccarica di preoccupazioni; ma, trovandosi come deserta e vuota di tutto, quando viene mossa si lascia condurre secondo il motore".

[Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo >](#)
In che modo l'anima intellettuale conosca se stessa, e quanto in essa si trova

Prima parte

Questione 87 - Proemio

Vediamo in che modo l'anima conosca se stessa e quanto in essa si trova.

Su tale argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se conosca se stessa mediante la propria essenza;

- 2. In che modo conosca i suoi abiti;
- 3. Come l'intelletto conosca il proprio atto;
- 4. Come conosca l'atto della volontà.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima intellettiva conosca se stessa **mediante la propria essenza**.

I^a q. 87 a. 1, arg. 1

S. Agostino insegna che "la mente conosce se stessa per se stessa, perché immateriale".

I^a q. 87 a. 1, arg. 2

L'angelo e l'anima concordano nel genere di sostanza intellettiva. Ora, l'angelo conosce se stesso mediante la propria essenza. Quindi anche l'anima.

I^a q. 87 a. 1, arg. 3

Come scrive **Aristotele**, "nelle cose prive di materia l'intelletto s'identifica con l'oggetto conosciuto". Ma la mente umana è priva di materia, non essendo essa perfezione di un corpo, come si è visto. Dunque nella mente umana si identificano il soggetto e l'oggetto di inteliezione. **Dunque essa conosce se stessa mediante la propria essenza.**

I^a q. 87 a. 1. **SED CONTRA:**

Aristotele insegna che "l'intelletto conosce se stesso come conosce le altre cose". Ora, queste le conosce non mediante la propria essenza, bensì mediante le loro **immagini**. Perciò non conosce se stesso mediante la propria essenza.

I^a q. 87 a. 1. **RESPONDEO:**

Ogni cosa, direbbe il Filosofo, **è conoscibile in quanto è in atto**, non in quanto è in potenza: ogni cosa infatti partecipa l'essere e la verità, che formano l'oggetto della conoscenza, in proporzione della propria attualità. Ciò si rileva chiaramente nel mondo sensibile: **la vista infatti non percepisce un oggetto che è potenzialmente colorato, ma soltanto ciò che è colorato in maniera attuale**. Ed è altrettanto chiaro che l'intelletto, quando conosce le cose materiali, le conosce soltanto per la loro attualità: tanto è vero che non può conoscere la materia prima se non in relazione alla forma, come dice Aristotele. **Perciò tra le varie sostanze immateriali troviamo che ciascuna ha tanta capacità di essere intelligibile mediante la propria essenza, quanta ne possiede in ordine all'essere attuale in forza della medesima essenza.**

- Ecco dunque che **l'essenza di Dio**, atto puro e perfetto, è per se stessa e totalmente

intelligibile in senso assoluto. Perciò Dio conosce mediante la propria essenza, non soltanto se stesso, ma tutte le cose.

- **L'essenza dell'angelo** poi, pur facendo parte come atto degli esseri intellettuali, **non è tuttavia un atto puro e perfetto**. Perciò l'intellezione dell'angelo non si completa mediante la sola essenza propria: infatti, sebbene conosca se stesso mediante la propria essenza, non può tuttavia conoscere con essa tutte le cose, ma conosce le altre cose mediante le loro specie intenzionali.

- **L'intelletto umano**, finalmente, fa parte degli esseri intellettuali solo come qualche cosa di **potenziale**, cioè come la materia prima fa parte delle cose sensibili: tanto è vero che viene denominato *possibile*. Perciò, considerato nella sua essenza, si presenta come un essere intelligibile potenziale. **E quindi di suo ha la capacità di conoscere, non di venir conosciuto; a meno che non diventi attuale.** - Non per nulla i platonici ammisero una serie di esseri intelligibili al disopra delle varie intelligenze: l'intelligenza infatti, secondo questa teoria, dovrebbe conoscere solo mediante una partecipazione degli intelligibili; e chi riceve la partecipazione è inferiore a chi la comunica. Se quindi l'intelletto umano fosse posto in atto da una partecipazione delle forme intelligibili separate, come volevano i platonici, esso conoscerebbe se stesso mediante una siffatta partecipazione di cose immateriali. **Siccome però nello stato della vita presente è connaturale al nostro intelletto volgersi alle cose materiali e sensibili, come abbiamo già spiegato, ne segue che esso conosce se stesso in quanto è posto in atto dalle specie intenzionali astratte dal mondo sensibile mediante il lume dell'intelletto agente;** e questo lume è insieme atto degli oggetti intelligibili e, per mezzo di essi, atto dell'intelletto possibile. **Dunque il nostro intelletto non conosce se stesso mediante la propria essenza, bensì mediante il proprio atto.**

E questo può avvenire in due modi:

- **Primo, come cognizione [soggettiva] particolare;** quando Socrate, p, es., o Platone, nel riflettere sulla **propria cognizione**, percepiscono di avere un'anima intellettuale.

- **Secondo, come cognizione [oggettiva] universale: quando studiamo la natura della mente umana analizzando l'operazione dell'intelletto.** E' vero però che il discernimento e l'efficacia di questa cognizione, con la quale conosciamo la natura dell'anima, ci deriva dal fatto che la luce della nostra intelligenza promana dalla verità divina, nella quale sono contenute le ragioni di tutte le cose, come si è visto [q.84, a.5]. Scrive perciò S. Agostino: "Noi percepiamo la verità immutabile, dalla quale passiamo a definire perfettamente, per quanto ci è possibile, non quale sia la mente di ciascun uomo, ma quale debba essere secondo le ragioni sempiterni". - **Tra le due maniere di conoscere c'è però una [grande] differenza. Per la prima basta la sola presenza della mente, da cui proviene l'atto mediante il quale conosce se stessa. Perciò si dice che conosce se stessa in forza della sua presenza. Per avere invece l'altra cognizione della mente non basta la sua presenza; ma si richiede un'indagine diligente e sottile.** Molti infatti ignorano la natura dell'anima, e **non pochi hanno errato in proposito.** Per questo **S. Agostino**, parlando di tale ricerca, scrive: **"La mente non cerchi di scorgere se stessa come assente; ma cerchi di arrivare a discernere se stessa come presente"**, cerchi cioè di conoscere la sua differenza dalle altre cose, vale a dire cerchi di conoscere la propria quiddità o natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 87 a. 1, ad 1 argumentum

La mente conosce se stessa per se stessa, poiché arriva finalmente alla conoscenza di se medesima, sebbene ci arrivi mediante il proprio atto: essa stessa è oggetto di conoscenza, poiché essa stessa è oggetto del suo amore, come aggiunge S. Agostino medesimo. Una cosa infatti si può dire conosciuta per se stessa per due motivi: o perché si arriva alla sua cognizione senza intermediari, come avviene per i primi principii per sé noti; o perché non è conoscibile per via indiretta [*per accidens*]. Il colore, p. es., direttamente soltanto è visibile, mentre la sostanza è visibile per via indiretta [*per accidens*].

I^a q. 87 a. 1, ad 2 argumentum

L'essenza dell'angelo si trova come atto nel genere delle realtà intellettuali, perciò può essere insieme intelletto conoscente e oggetto conosciuto. Per questo l'angelo conosce la propria essenza senza intermediari. Non così l'intelletto umano: il quale, o è totalmente in potenza rispetto agli oggetti intelligibili, come l'intelletto possibile, oppure è atto di specie intelligibili astratte dai fantasmi, come è l'intelletto agente.

I^a q. 87 a. 1, ad 3 argumentum

L'affermazione del Filosofo è universalmente vera per ogni intelletto. Infatti come il senso nell'atto del sentire si identifica con l'oggetto sensibile, perché l'immagine dell'oggetto sensibile costituisce allora la sua forma di senso in atto; così nell'atto dell'intendere l'intelletto si identifica col suo oggetto, perché l'immagine intenzionale dell'oggetto conosciuto costituisce allora la sua forma di intelletto in atto. E poiché l'intelletto umano diviene attuale mediante l'immagine conoscitiva del suo oggetto, dovrà essere conosciuto anch'esso mediante l'immagine che ne costituisce la forma. Perciò, dire che "nelle cose prive di materia l'intelletto s'identifica con l'oggetto conosciuto", equivale ad affermare che "nelle cose attualmente conosciute l'intelletto si identifica con l'oggetto conosciuto": poiché un oggetto è conosciuto in maniera attuale per il fatto che è privo di materia. C'è però da notare una differenza: la natura di alcuni esseri esclude la materia, come avviene per le sostanze separate, che noi chiamiamo angeli, ognuna delle quali è insieme conosciuta e conoscente. Esistono invece altri esseri che non escludono la materia dalla loro natura, ma soltanto dalle immagini che essi astraggono. E per questo che il Commentatore arriva a scrivere che l'affermazione riportata vale soltanto per le sostanze separate; poiché in esse si applica in una maniera che non si può applicare per altre intelligenze, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il nostro intelletto **conosca immediatamente** nella loro essenza **gli abiti** dell'anima.

I^a q. 87 a. 2, arg. 1

Infatti Scrive **S. Agostino**: "Non si vede la fede nel cuore in cui si trova, come si vede l'anima di un altro uomo dai movimenti del corpo; tuttavia essa è ritenuta da una scienza certissima ed è gridata dalla coscienza". Ma la stessa ragione vale per tutti gli abiti dell'anima. Perciò questi abiti non sono conosciuti mediante i loro atti, ma per se stessi.

I^a q. 87 a. 2, arg. 2

Le cose materiali esistenti fuori dell'anima sono conosciute per il fatto che vengono a trovarsi nell'anima le loro immagini; per questo si dice che sono conosciute mediante le loro immagini. Ora, gli abiti dell'anima si trovano già nell'anima con la loro essenza. Dunque sono conosciuti in questa loro essenza.

I^a q. 87 a. 2, arg. 3

"Ciò che causa in altri una data perfezione, deve possederla anch'esso e in grado maggiore". Ora, l'anima conosce le altre cose in forza dei suoi abiti *[non però come mezzi conoscitivi ma come attitudini]* e delle specie intelligibili. Questi ultimi dunque devono essere quanto mai direttamente conosciuti dall'anima.

I^a q. 87 a. 2. SED CONTRA:

Gli abiti sono principi degli atti, come lo sono le potenze. Ora, secondo Aristotele, "gli atti e le operazioni logicamente sono prima delle potenze". Dunque, per la medesima ragione, sono prima anche degli abiti. Perciò **gli abiti, come le potenze, si conoscono per mezzo dei loro atti.**

I^a q. 87 a. 2. RESPONDEO:

In qualche modo l'abito si trova tra la pura potenza e l'atto pieno. Ora, abbiamo già spiegato che niente si può conoscere, se non in quanto è in atto. L'abito perciò, non avendo la pienezza dell'atto, non ha neppure l'attitudine ad esser conosciuto per se stesso, ma è necessario che sia conosciuto mediante il suo atto.

- E questo è vero, sia nel caso di chi **percepisce** di avere un abito per il fatto che compie l'atto proprio di quell'abito,

- sia nel caso di chi **va alla ricerca** della natura e della definizione di un abito, partendo dagli atti corrispondenti.

La prima di queste cognizioni avviene per la presenza stessa dell'abito; poiché per il fatto stesso che l'abito è presente causa l'atto in cui viene subito percepito. Invece **la seconda conoscenza dell'abito avviene mediante un'indagine accurata**, come abbiamo già detto a proposito dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 87 a. 2, ad 1 argumentum

Sebbene la fede non si conosca dai movimenti esteriori del corpo, tuttavia viene percepita da chi la possiede per mezzo dell'atto ulteriore del cuore. L'uomo infatti sa di aver la fede, solo perché ha la percezione del suo credere.

I^a q. 87 a. 2, ad 2 argumentum

[Inizialmente] gli abiti si trovano nel nostro intelletto non come oggetto d'intellezione (poiché nella vita presente oggetto del nostro intelletto è la natura delle cose materiali, come abbiamo già visto); ma come mezzi di cui l'intelletto si serve per conoscere.

I^a q. 87 a. 2, ad 3 argumentum

L'assioma riportato, “ciò che causa in altri una data perfezione, deve possederla anch'esso e in grado maggiore”, è vero se si applica a cose dello stesso ordine, p. es., a uno stesso genere di causalità; se è vero, mettiamo, che la salute è desiderabile per la vita, la vita sarà più desiderabile di essa. L'assioma invece è falso se viene applicato a cose di ordine diverso: dall'affermare, p. es., che la sanità dipende dalla medicina, non ne viene che la medicina sia più desiderabile di quella, poiché la sanità è qui posta nell'ordine dei fini, mentre la medicina si trova in quello delle cause efficienti. Ebbene, se prendiamo due cose che rientrino direttamente nell'ordine degli oggetti conoscitivi, allora quella di esse che serve a far conoscere l'altra avrà una conoscibilità maggiore, come l'hanno i principi rispetto alle conclusioni [triangolo rettangolo/teorema Pitagora]. Ma un abito non rientra nell'ordine degli oggetti in quanto abito; e quindi le cose possono essere conosciute mediante un abito, non perché questo funge da mezzo conoscitivo, ma perché serve al soggetto conoscente come disposizione o come forma nell'atto della conoscenza: perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'intelletto non conosca il proprio atto.

I^a q. 87 a. 3, arg. 1

Infatti: Propriamente si conosce ciò che è oggetto di una facoltà conoscitiva. Ora, l'atto differisce dall'oggetto. Dunque l'intelletto non conosce il proprio atto.

I^a q. 87 a. 3, arg. 2

Tutto ciò che si conosce si conosce mediante un atto. Se dunque l'intelletto conoscesse il proprio atto, dovrebbe conoscerlo mediante un altro atto; e questo con un altro ancora. Si avrebbe così un processo all'infinito; e cioè un assurdo evidente.

I^a q. 87 a. 3, arg. 3

L'intelletto sta al proprio atto, come il senso sta al suo. Ora, i sensi propri non sentono il proprio atto, ma questa percezione appartiene al senso comune, come insegna Aristotele. Dunque neppure l'intelletto conosce il proprio atto.

I^a q. 87 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "Io capisco di capire".

I^a q. 87 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato, ogni cosa è conoscibile in quanto è in atto. Ora, l'ultima perfezione dell'intelletto è la sua operazione: poiché questa non è un'operazione [transitiva] che, per avere un termine estrinseco, viene ad essere compimento di un prodotto o di un'opera, come la costruzione di un edificio. Essa invece rimane nell'operante, quale perfezione e atto del medesimo, come dice Aristotele. Perciò la prima cosa che si conosce intorno all'intelligenza è precisamente la sua intellezione.

Ma in questo le varie, intelligenze si trovano in condizioni diverse:

- Vi è un intelletto, quello di Dio, il quale si identifica col suo atto conoscitivo. Perciò in Dio conoscere la propria intellezione e conoscere la propria essenza è la stessa cosa: appunto perché l'essenza di Dio si identifica con l'intellezione.

- Vi è un altro intelletto, quello degli angeli, che non si identifica con la loro intellezione, come si è visto, ma ha come primo oggetto la loro essenza. Perciò, sebbene per l'angelo non sia logicamente la stessa cosa intendere la propria intellezione e intendere la propria essenza, tuttavia l'angelo conosce simultaneamente le due cose con un unico atto. Infatti conoscere la propria essenza è propriamente perfezione di questa medesima essenza; d'altra parte un oggetto si conosce unito alla sua perfezione mediante un solo atto.

- C'è finalmente un altro intelletto, quello dell'uomo, il quale non si identifica con la sua intellezione, e il cui oggetto primario non è la propria essenza, ma qualche cosa di estrinseco, cioè la natura degli esseri corporei. Perciò questo è l'oggetto che per primo viene conosciuto dall'intelletto umano; in secondo luogo viene conosciuto l'atto stesso che serve per conoscere l'oggetto; e mediante questo atto si arriva a conoscere l'intelletto medesimo, che ha la sua perfezione proprio nella conoscenza. Per tale motivo il Filosofo afferma che gli oggetti sono conosciuti prima degli atti, e gli atti prima delle potenze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 87 a. 4, ad 1 argumentum

Oggetto dell'intelletto, cioè l'ente o il vero, è un universale, il quale abbraccia anche l'atto d'intellezione. Perciò l'intelletto può conoscere il proprio atto. Ma non come primo oggetto: perché nello stato presente il primo oggetto del nostro intelletto non è un ente o un vero qualsiasi, ma l'ente e il vero visto nelle cose materiali, come abbiamo spiegato [q. 84, a. 7]. Di qui si passa alla conoscenza di tutte le altre cose.

I^a q. 87 a. 4, ad 2 argumentum

L'intellezione umana non costituisce l'atto e la perfezione di quell'essere materiale che è oggetto d'intellezione: così da poter conoscere con un solo atto la natura dell'essere materiale e la sua intellezione, come appunto si conoscono le cose insieme alla loro

perfezione. Perciò l'atto col quale l'intelletto conosce la pietra è diverso da quello con cui conosce di conoscere la pietra, e così di seguito. D'altra parte non c'è difficoltà ad ammettere nell'intelligenza **un'infinità potenziale**, come abbiamo già spiegato.

I^a q. 87 a. 4, ad 3 argumentum

I sensi propri hanno la sensazione in quanto subiscono un'alterazione nei loro organi materiali da parte degli oggetti esterni. Infatti non è possibile che una cosa materiale si alteri da se stessa, ma deve essere alterata da un'altra. Per questo l'atto dei sensi propri deve essere percepito dal senso comune. Ma l'intelletto non conosce mediante l'alterazione materiale di un organo: perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'intelletto non conosca l'atto della volontà.

I^a q. 87 a. 4, arg. 1

Nessuna cosa è conosciuta dall'intelletto, se in qualche modo non si trova in esso. Ora, l'atto della volontà non si trova nell'intelligenza, trattandosi di potenze diverse. Dunque l'atto della volontà non è conosciuto dall'intelletto.

I^a q. 87 a. 4, arg. 2

Gli atti sono specificati dagli oggetti. Ora, l'oggetto della volontà differisce da quello dell'intelletto. Quindi anche l'atto della volontà è di specie diversa da quello che può essere oggetto dell'intelligenza. Dunque non è conosciuto dall'intelletto.

I^a q. 87 a. 4, arg. 3

Al dire di S. Agostino, i moti dell'anima non sono conosciuti "né per mezzo di immagini, come i corpi; né per la loro presenza, come le arti; ma per mezzo di certe nozioni". Ora, **non sembra possibile che nell'anima ci siano altre nozioni oltre le essenze delle cose conosciute e le loro immagini. Perciò è impossibile che l'intelletto conosca quei moti dell'anima, che sono gli atti della volontà.**

I^a q. 87 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "**Io conosco di volere**".

I^a q. 87 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto, l'atto della volontà è l'inclinazione che accompagna la forma di ordine intellettuale, come **l'appetito naturale** è l'inclinazione che accompagna la forma di **ordine naturale**. Ora, ogni inclinazione è proporzionata al modo di essere del soggetto

rispettivo. Perciò l'**inclinazione fisica** si trova fisicamente negli esseri fisici; quella che corrisponde **all'appetito sensitivo** si trova sensibilmente nel soggetto senziente. Parimente, l'inclinazione intellettuale, che corrisponde all'atto della volontà, si trova intellettualmente negli esseri intelligenti, come nel suo principio e soggetto proprio. Così si esprime anche il Filosofo, quando scrive che **"la volontà è nella ragione"**. Ora, ciò che si trova intellettualmente in un soggetto intellettuale è logicamente conosciuto da lui. Dunque l'atto della volontà è conosciuto dall'intelletto, sia perché uno percepisce di volere, sia perché conosce la natura di questo atto, e per conseguenza la natura dei suoi principi, cioè degli abiti e della facoltà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 87 a. 4, ad 1 argumentum

L'argomento portato sarebbe valido, se la volontà e l'intelletto fossero non soltanto potenze diverse, ma appartenessero anche a soggetti diversi; poiché allora ciò che avviene nella volontà sarebbe assente dall'intelletto. **Invece, essendo radicalmente le due facoltà nell'unica sostanza dell'anima**, ed essendo l'una come la radice dell'altra, ciò che si trova nella volontà, viene a trovarsi in qualche modo anche nell'intelletto.

I^a q. 87 a. 4, ad 2 argumentum

Il bene e il vero, che sono rispettivamente oggetto della volontà e dell'intelletto, sono razionalmente due cose distinte, tuttavia **l'una cosa è inclusa nell'altra**, come abbiamo già fatto osservare. Il vero infatti è una specie di bene, e il bene è una specie di vero. Perciò quel che appartiene alla volontà ricade nell'intelletto; e quello che appartiene all'intelletto può ricadere nell'ambito della volontà.

I^a q. 87 a. 4, ad 3 argumentum

I **moti dell'anima** sono presenti nell'intelletto, non soltanto con la loro immagine, come i corpi, e neppure soltanto con la loro presenza nel soggetto come le arti, **ma come un essere derivato si trova nel suo principio il quale ne possiede la nozione**. Perché S. Agostino afferma che i moti dell'anima stanno nella memoria mediante certe nozioni.

[Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > Come l'anima conosca le cose ad essa superiori](#)

Prima parte

Questione 88 - Proemio

Rimane ora da studiare in che modo l'anima umana conosca le cose ad essa superiori, cioè le sostanze immateriali.

Sulla questione si presentano tre quesiti:

1. Se l'anima umana nella vita presente possa avere la conoscenza immediata delle sostanze immateriali che chiamiamo angeli;
2. Se possa giungere a tale cognizione mediante la conoscenza delle cose materiali;
3. Se Dio sia il primo oggetto della nostra conoscenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima umana **nello stato della vita presente** possa avere la conoscenza immediata delle sostanze immateriali.

I^a q. 88 a. 1, arg. 1

Scrivo **S. Agostino**: "La mente, come ricava le sue nozioni intorno alle cose materiali dai sensi del corpo, così le ricava da se stessa intorno agli esseri incorporei". Ora questi esseri non sono altro che le sostanze immateriali. Dunque la mente ha la percezione delle sostanze immateriali.

I^a q. 88 a. 1, arg. 2

Ogni cosa diviene conosciuta mediante una cosa consimile. Ora la mente umana è più simile agli esseri immateriali che a quelli materiali, essendo essa immateriale, come abbiamo dimostrato sopra. Se dunque essa percepisce le cose materiali, molto più percepirà quelle immateriali.

I^a q. 88 a. 1, arg. 3

I sensibili di somma intensità non sono percepibili in grado sommo da noi, perché la loro intensità rovina i sensi. Invece l'intensità di ordine intellettuale non rovina l'intelletto, come dice Aristotele. Perciò gli oggetti, che per se stessi sono sommamente intelligibili, sono sommamente intelligibili anche per noi. Inoltre, siccome le cose materiali sono intelligibili solo perché siamo noi a renderle attualmente intelligibili, astraendole dalla materia, è chiaro che quelle sostanze che per loro natura sono immateriali sono per se stesse più intelligibili. Queste perciò sono da noi meglio conosciute delle cose materiali.

I^a q. 88 a. 1, arg. 4

Fa notare il **Commentatore** che se noi non potessimo conoscere le sostanze immateriali, "allora la natura avrebbe agito senza scopo; formando degli esseri per se stessi conoscibili, che di fatto non sarebbero conosciuti da nessuno". Ora, niente in natura è senza scopo. Dunque le sostanze immateriali possono essere conosciute da noi.

I^a q. 88 a. 1, arg. 5

L'intelletto sta agli oggetti intelligibili, come il senso a quelli sensibili. Ma la nostra vista può vedere tutti i corpi, tanto quelli superni e incorruttibili, quanto quelli inferiori e corruttibili. Quindi il nostro intelletto potrà conoscere tutte le sostanze intellettive, anche quelle superiori e immateriali.

I^a q. 88 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Sapienza, 9, 16**: "Chi scruterà le cose che sono nei cieli?". Si dice poi che siano nei cieli le sostanze dello stesso genere, poiché si legge in **S. Matteo, 18, 10**: "I loro angeli in cielo...". **Perciò le sostanze immateriali non si possono conoscere con l'indagine umana.**

I^a q. 88 a. 1. RESPONDEO:

- Secondo l'opinione di **Platone** le sostanze immateriali non soltanto sono conosciute da noi, ma sono il primo oggetto della nostra conoscenza. Infatti Platone riteneva che le forme immateriali sussistenti, che chiamava *idee*, fossero l'oggetto proprio della nostra intelligenza, e quindi che fossero primieramente e direttamente conosciute da noi. Tuttavia la conoscenza dell'anima sarebbe rivolta alle cose materiali, perché l'intelletto è unito alla fantasia e ai sensi. Perciò, quanto più l'intelletto sarà purificato, tanto meglio percepirà la verità delle cose immateriali.

- Invece secondo il parere di **Aristotele**, più conforme all'esperienza, nello stato della vita presente il nostro intelletto ha un rapporto naturale all'essenza delle cose materiali, così da non conoscere nulla, come abbiamo visto, [q. 84, a.7] senza volgersi ai fantasmi. È perciò evidente che, accolto il processo conoscitivo da noi sperimentato, non possiamo noi intendere primieramente e immediatamente le sostanze immateriali, estranee al dominio dei sensi e dell'immaginazione.

Ciò nonostante **Averroè** ritiene che al termine di questa vita l'uomo possa giungere alla percezione di queste sostanze separate, in forza della partecipazione e dell'unione nostra con una **sostanza immateriale**, chiamata da lui "**intelletto agente**", il quale, essendo appunto una sostanza **separata**, ha per natura la percezione delle sostanze separate. Perciò quando la nostra unione con esso sarà così perfetta da poter conoscere perfettamente per mezzo suo, allora anche noi percepiremo le sostanze separate; così come ora conosciamo le cose materiali per l'unione nostra con l'intelletto possibile.

- Ed ecco come egli concepisce la nostra unione con l'intelletto agente. Siccome **la nostra intelligenza** dipende dall'intelletto agente e dagli oggetti pensati, e ciò è evidente quando veniamo a conoscere delle conclusioni in forza di principi già noti, è necessario che **l'intelletto agente** abbia verso le **cose pensate** lo stesso rapporto, che ha **l'agente principale** verso i suoi **strumenti**, oppure la **forma** verso la **materia**. Infatti sono questi i due modi secondo i quali un'unica operazione può essere attribuita a due principi: o **come l'atto del segare** che si attribuisce al **falegname** e alla **sega**, **agente principale e strumento**, o come il riscaldamento che si attribuisce al calore e al fuoco, forma e soggetto. In un modo o nell'altro l'intelletto agente sta alle cose pensate come la perfezione al soggetto perfettibile, e come l'atto sta alla potenza.

*[Intelletto agente >> cose pensate >> intendere
Falegname >> sega >> segare
Agente principale >> strumenti >> azione
Forma >> materia >> azione]*

Ora, soggetto perfetto e perfezione sono entità simultanee in una data cosa; come sono simultanei nella pupilla l'oggetto attualmente visibile e la luce. Perciò avremo anche una infusione simultanea nell'intelletto possibile e delle cose pensate e dell'intelletto agente. E quante più sono le cose pensate che riceviamo, tanto maggiormente ci avviciniamo alla nostra unione perfetta con l'intelletto agente. Così, quando **avremo conosciuto tutte le cose pensate**, l'intelletto agente sarà perfettamente unito a noi, e noi potremo conoscere per mezzo di esso tutte le cose, e materiali e immateriali. E in questo Averroè fa consistere l'ultima felicità dell'uomo.

- Non ha importanza per la presente questione decidere se in tale stato di felicità, sia l'intelletto possibile a conoscere le sostanze separate mediante l'intelletto agente, come egli pensa, oppure, cosa che egli rimprovera ad Alessandro [di Afrodisia], se sia l'uomo a conoscerle per mezzo dell'intelletto agente; poiché per Alessandro l'intelletto possibile sarebbe corruttibile.

Ora, tutta questa teoria non regge:

- **Primo**, perché sarebbe per **noi** impossibile conoscere formalmente con l'intelletto agente, se l'intelletto fosse una sostanza separata: poiché ciò che serve all'agente per agire formalmente è la sua forma e il proprio atto; infatti ogni causa agente agisce in quanto è in atto. Del resto, lo abbiamo già dimostrato a proposito dell'intelletto possibile.

- **Secondo**, se, stando all'opinione suddetta, l'intelletto agente fosse una sostanza separata, non si unirebbe a noi in maniera sostanziale; ma si unirebbe solo mediante la sua luce, partecipata alle varie intelligenze nell'atto del pensare; non già in ordine a tutte le altre operazioni dell'intelletto agente, così da ricavarne la conoscenza delle sostanze immateriali. Così, quando vediamo i colori illuminati dal sole, non avviene una unione sostanziale tra noi e il sole, fino al punto di poter noi compiere le azioni del sole; ma a noi si unisce solo la luce solare per la visione dei colori.

- **Terzo**, pur ammettendo che in tal modo l'intelletto agente si unisca a noi con tutta la sua sostanza, tuttavia questi filosofi non possono ammettere che l'intelletto agente si unisca a noi totalmente in funzione di uno o di due intelligibili soltanto, ma si unirà in funzione di tutti i nostri oggetti intelligibili. Ora, tutti questi nostri oggetti d'intellezione [essendo cose sensibili] non raggiungono il valore e il grado dell'intelletto agente, essendo cosa molto più grande conoscere delle sostanze separate, che tutti gli esseri materiali. Perciò è evidente che, pur conoscendo noi tutte le cose materiali, l'intelletto agente non si unirebbe a noi in modo tale da farci conoscere anche le sostanze separate.

- **Quarto**, è ben difficile che un uomo in questo mondo possa conoscere tutte le cose materiali; cosicché nessuno, o pochissimi potrebbero arrivare alla felicità. Ora, questo urta contro il pensiero di **Aristotele**, il quale dice che la felicità è "un bene comune, partecipabile

da tutti coloro che non sono negati alla virtù". - Del resto non è ragionevole che il fine di tutta una specie sia raggiunto in pochi casi dagli esseri contenuti in quella specie.

- **Quinto, Aristotele** dice espressamente, che "la felicità consiste nell'operazione della virtù più perfetta". E dopo aver elencato molte virtù, conclude affermando che l'ultima felicità, la quale consiste nella conoscenza dei supremi intelligibili, appartiene alla virtù della sapienza, da lui considerata la prima delle scienze speculative. Risulta così che per **Aristotele** l'ultima felicità dell'uomo consiste nella conoscenza delle **sostanze separate**, quale si può avere dalle **scienze speculative**, non già dalla compartecipazione a un intelletto agente secondo i sogni di certuni.

- **Sesto**, abbiamo già dimostrato [q.79, a.4] che l'intelletto agente non è una sostanza separata, ma una facoltà dell'anima, che si estende in maniera attiva a quegli oggetti ai quali si estende in maniera recettiva l'intelletto possibile. Infatti **Aristotele** insegna che l'intelletto possibile "è la potenza a diventare tutte le cose", e l'intelletto agente "la potenza a far diventare tutte le cose". Perciò questi due intelletti, nello stato della vita presente, si estendono ai soli oggetti materiali; oggetti che l'intelletto agente rende intelligibili in atto, e che sono ricevuti nell'intelletto possibile. E quindi attualmente noi non raggiungiamo la conoscenza diretta delle sostanze immateriali, né per mezzo dell'intelletto possibile, né per mezzo dell'intelletto agente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 88 a. 1, ad 1 argumentum

Da quel testo di S. Agostino si potrà desumere che in forza di se medesima la nostra mente può conoscere quello che arriva a sapere intorno agli esseri incorporei. E questo è così vero che gli stessi filosofi usano dire che la nostra cognizione dell'anima è il punto di partenza per conoscere le sostanze separate. L'anima infatti dalla conoscenza di se medesima giunge a quella conoscenza delle sostanze immateriali, che essa può raggiungere: ma non arriva davvero a conoscerle direttamente e perfettamente, conoscendo se stessa.

I^a q. 88 a. 1, ad 2 argumentum

La somiglianza di natura non è una ragione sufficiente per conoscere; altrimenti bisognerebbe dire con Empedocle che l'anima, per conoscere tutte le cose, deve avere la natura di tutti gli esseri. Per la conoscenza si richiede che la somiglianza, o immagine, dell'oggetto conosciuto venga a trovarsi nel conoscente come una sua forma. Ora, nello stato della vita presente il nostro intelletto possibile è fatto per ricevere le immagini delle cose materiali, astratte dai fantasmi: esso perciò conosce gli esseri materiali più delle sostanze immateriali.

I^a q. 88 a. 1, ad 3 argumentum

Si esige una certa proporzione tra l'oggetto e la potenza conoscitiva, come si esige tra atto e potenza, tra perfezione e perfezionabile. Quindi la mancata percezione degli oggetti sensibili troppo intensi non dipende soltanto dal fatto che essi rovinano gli organi sensitivi, ma anche perché sono sproporzionati alle facoltà sensitive. Così anche le sostanze immateriali sono

sproporzionate, nello stato della vita presente, al nostro intelletto, il quale non è perciò in grado di percepirle.

I^a q. 88 a. 1, ad 4 argumentum

L'argomento del Commentatore per più di un motivo non regge. Primo, perché anche se le sostanze separate non sono conosciute da noi, non ne viene che non siano conosciute da altre intelligenze: infatti sono conosciute da se medesime, e reciprocamente si conoscono tra di loro. - Secondo, perché il fine delle sostanze separate non è quello di essere conosciute da noi. Ora, si dice senza scopo ciò che non raggiunge il fine per cui è creato. Quindi, anche ammettendo che le sostanze spirituali non sono conosciute da noi, non ne seguirebbe l'inutilità della loro esistenza.

I^a q. 88 a. 1, ad 5 argumentum

Il senso conosce in maniera identica tanto i corpi superiori che quelli inferiori, cioè per una trasmutazione prodotta nell'organo dall'oggetto sensibile. Invece non è identico il modo col quale sono conosciute le sostanze materiali, percepite per via di astrazione, e le sostanze immateriali, che non possono essere conosciute da noi in questa maniera, non essendo esse rappresentabili dai fantasmi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il nostro intelletto possa raggiungere la conoscenza delle **sostanze immateriali**, mediante la **conoscenza delle cose materiali**.

I^a q. 88 a. 2, arg. 1

Scrive **Dionigi** che "non è possibile alla mente umana assurgere alla contemplazione immateriale delle gerarchie celesti, se non facendosi condurre per mano dalla realtà materiale". Resta dunque stabilito che le cose materiali ci possono condurre come per mano alla conoscenza delle sostanze immateriali.

I^a q. 88 a. 2, arg. 2

La scienza risiede nell'intelletto. Ora, abbiamo scienze e definizioni intorno alle sostanze immateriali: infatti il **Damasceno** dà una definizione dell'angelo; e sempre sugli angeli vengono impartite delle lezioni, tanto nelle **discipline teologiche**, che in **quelle filosofiche**. Dunque noi possiamo conoscere le sostanze immateriali.

I^a q. 88 a. 2, arg. 3

L'anima umana appartiene al genere delle **sostanze immateriali**. Ebbene, essa può essere da noi conosciuta mediante l'atto col quale si conosce la realtà materiale. Quindi noi potremo

conoscere anche le altre sostanze immateriali mediante le loro operazioni sulla realtà materiale.

I^a q. 88 a. 2, arg. 4

Partendo dagli effetti è impossibile comprendere la causa, solo se questa sorpassa i suoi effetti all'infinito. Ma quest'ultima prerogativa appartiene a Dio solo. Perciò le altre sostanze immateriali create possono essere conosciute da noi per mezzo delle cose materiali.

I^a q. 88 a. 2. SED CONTRA:

Dionigi insegna che "le entità intelligibili non si possono apprendere mediante quelle sensibili, nè quelle semplici mediante quelle composte, né le cose incorporee con quelle corporee".

I^a q. 88 a. 2. RESPONDEO:

Come riferisce Averroè, un certo Avempace pensò che noi, attraverso la conoscenza delle sostanze materiali possiamo arrivare alla intellesione di quelle immateriali, in base ai soli principi della filosofia. Infatti **il nostro intelletto, essendo fatto per astrarre l'essenza delle cose materiali dalla materia**, se in tale essenza riscontrasse ancora qualche cosa di materiale, potrebbe nuovamente astrarre: e poiché tale processo non può ripetersi all'infinito, arriverà finalmente a un'essenza del tutto depurata dalla materia. Cioè **verrà a conoscere una sostanza immateriale**.

L'argomento sarebbe valido se le sostanze immateriali fossero le forme o le specie di questi esseri materiali, come pensavano i platonici. Ma scartata questa ipotesi, e stabilito invece che le sostanze immateriali sono di tutt'altra natura che le essenze corporee, allora, per quanto **il nostro intelletto** possa astrarre l'essenza delle cose materiali dalla materia, **non arriverà mai a un'entità simile alla sostanza immateriale**. Perciò attraverso le sostanze materiali non potremo mai perfettamente comprendere le sostanze immateriali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 88 a. 2, ad 1 argumentum

Dalle cose materiali noi possiamo salire a una **certa conoscenza** degli esseri immateriali, ma non a una conoscenza perfetta; poiché non esiste un adeguato termine di paragone tra le cose materiali e quelle immateriali, **e le similitudini prese talora dal mondo materiale per capire la realtà immateriale presentano gravissime dissomiglianze**, come nota Dionigi.

I^a q. 88 a. 2, ad 2 argumentum

Quando nelle scienze si tratta degli esseri superiori, si procede soprattutto **per via di negazione**: Aristotele, p. es., ci dà una nozione dei corpi celesti mediante la negazione delle proprietà dei corpi inferiori. Molto meno dunque potremo noi conoscere le sostanze immateriali, fino al punto di comprenderne la quiddità: ma **la scienza umana si limita a impartire insegnamenti intorno ad esse, servendosi della negazione, o di certi loro rapporti col mondo corporeo**.

I^a q. 88 a. 2, ad 3 argumentum

L'anima umana conosce se stessa **mediante la propria intelletzione**, che, essendo l'atto specifico di essa, ne dimostra perfettamente la virtù e la natura. Questo atto però, e quant'altro si trova nelle cose materiali, non può servire a conoscere perfettamente la virtù e la natura delle sostanze immateriali; poiché tutto questo non adegua la virtù delle medesime.

I^a q. 88 a. 2, ad 4 argumentum

Le **sostanze immateriali** create **non convengono certamente nel genere "naturale"** con quelle **corporee**, poiché la potenza e la materia non vi si trovano nello stesso modo; convengono invece nel genere logico, poiché anche le sostanze immateriali sono comprese nel predicamento di sostanza, non essendo la loro essenza identica al loro essere. Dio al contrario non ha in comune con le cose materiali né il genere naturale, né il genere logico: Dio infatti in nessuna maniera è racchiuso in un genere, come fu già dimostrato. Perciò, mediante le analogie tratte dalle cose materiali, possiamo raggiungere delle nozioni positive, sia pur generiche e non specifiche, sugli angeli; mentre non possiamo averne affatto su Dio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **Dio** sia il primo oggetto conosciuto dalla mente umana.

I^a q. 88 a. 3, arg. 1

Infatti: Quello in cui sono conosciute tutte le altre cose, e in forza del quale giudichiamo di esse, è il primo oggetto della nostra conoscenza; così è la **luce per l'occhio**, e i primi **principi per l'intelletto**. Ora, noi conosciamo tutte le cose nella luce della prima verità, e in forza di essa le giudichiamo, come dice esplicitamente S. Agostino. Dunque Dio è il primo oggetto della nostra conoscenza.

I^a q. 88 a. 3, arg. 2

"Chi causa in altri una data perfezione, deve possederla in grado maggiore" (**Aristotele**). Ma Dio è causa di ogni nostra cognizione, poiché è "**la vera luce che illumina ogni uomo il quale viene in questo mondo**" (**Giovanni, 1, 9**). Quindi Dio è l'oggetto conosciuto da noi per primo e meglio di ogni altra cosa.

I^a q. 88 a. 3, arg. 3

La prima cosa che si conosce in un'immagine è il modello da cui dipende. Ora, a detta di S. **Agostino**, **la nostra mente è un'immagine di Dio**. Perciò Dio è il primo oggetto che noi percepiamo nella nostra mente.

I^a q. 88 a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, **Giovanni, 1, 18**: "**Nessuno ha mai visto Dio**".

I^a q. 88 a. 3. RESPONDEO:

L'intelligenza umana nello stato della vita presente non può conoscere le sostanze immateriali create [a.1], come si è visto; molto meno, dunque, potrà conoscere l'essenza della sostanza increata.

Quindi, assolutamente parlando, dobbiamo dire che **Dio** non è il primo oggetto della nostra conoscenza, e dire piuttosto che **arriviamo a conoscerlo attraverso le creature**, secondo l'espressione **dell'Apostolo, Romani, 1, 20**: "**Le cose invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili**". Il primo oggetto conosciuto da noi nello stato della vita presente è invece la quiddità delle cose materiali, oggetto [proprio] del nostro intelletto, come più volte abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 88 a. 4, ad 1 argumentum

Noi intendiamo e giudichiamo tutte le cose nella luce della prima verità, in quanto che la luce stessa della nostra mente, naturale e gratuita, non è che un'impronta della prima verità, come abbiamo già visto. Siccome però per la nostra intelligenza questa stessa luce intellettuale non è l'**oggetto** conosciuto, ma soltanto il **mezzo** per conoscere, molto meno potrà essere Dio l'oggetto primo percepito dal nostro intelletto.

I^a q. 88 a. 4, ad 2 argumentum

L'aforisma riportato, "chi causa in altri una perfezione deve possederla in grado maggiore", vale per cose che rientrano nello stesso ordine [di causalità], come sopra abbiamo spiegato [q.87, a.2, ad 3]. Ora, Dio **causa la conoscenza** di tutte le cose, **non come primo oggetto di conoscenza**, ma come prima causa delle nostre capacità conoscitive.

I^a q. 88 a. 4, ad 3 argumentum

Se nell'anima nostra vi fosse un'immagine perfetta di Dio, come il Figlio è l'immagine perfetta del Padre, la nostra mente conoscerebbe subito Dio. **Invece quell'immagine è imperfetta**. Quindi l'argomento non regge.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo >
La conoscenza dell'anima separata

Prima parte

Questione 89 - Proemio

Tratteremo ora della conoscenza che ha l'anima separata [dal corpo].
Sono otto i quesiti da risolvere:

1. Se l'anima separata dal corpo possa compiere atti d'intellezione;
2. Se conosca le sostanze separate;
3. Se conosca tutta la realtà fisica;
4. Se conosca i singolari;
5. Se nell'anima rimangano gli abiti di scienza acquistati in vita;
6. Se l'anima possa servirsi di questi abiti;
7. Se la lontananza nello spazio impedisca la conoscenza dell'anima separata;
8. Se le anime separate dai corpi conoscano gli avvenimenti di questo mondo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima separata non possa avere l'intellezione di nessuna cosa.

I^a q. 89 a. 1, arg. 1

Il **Filosofo** insegna che " l'intellezione perisce in seguito alla perdita di un qualche organo interiore". Ora, tutti gli organi interiori dell'uomo periscono con la morte. Dunque perisce anche l'intellezione.

I^a q. 89 a. 1, arg. 2

L'anima umana, come abbiamo già visto, è impedita nella sua attività intellettuale dall'inerzia dei sensi, e dalla perturbazione dell'immaginativa. Ma si è anche detto che con la morte vengono distrutti totalmente e i sensi e l'immaginazione. Dunque l'anima dopo la morte non ha intellettuale alcuna.

I^a q. 89 a. 1, arg. 3

Se l'anima separata avesse la conoscenza intellettuale, bisognerebbe che conoscesse usando specie intenzionali. Ora, non può servirsi di specie innate, perché inizialmente essa è "come una tavoletta in cui non c'è scritto niente"; e non può servirsi di specie direttamente astratte

dalle cose, perché manca degli organi dei sensi e dell'immaginazione, che sono i mezzi necessari per l'astrazione delle specie intenzionali. Neppure sarà in condizione di ricorrere alle specie intenzionali astratte in precedenza, perché allora l'anima del bambino non potrebbe conoscere niente dopo la morte.

E neppure potrà servirsi di specie intenzionali, avute per infusione da Dio; poiché una tale conoscenza non rientrerebbe nell'ordine naturale di cui discutiamo, ma in quello della grazia. Dunque l'anima separata dal corpo non può conoscer niente.

I^a q. 89 a. 1. SED CONTRA:

Dice il **Filosofo** che "se non esiste un'operazione propria dell'anima, non può avvenire che essa si separi". Ora invece avviene che essa si separa dal corpo. Dunque l'anima ha una sua operazione specifica; e questa sarà principalmente l'intellezione. Perciò l'anima può conoscere intellettualmente nello stato di separazione dal corpo.

I^a q. 89 a. 1. RESPONDEO:

La difficoltà della presente questione dipende dal fatto che l'anima, finché è unita al corpo, non può intendere nulla senza volgersi ai fantasmi, come risulta dall'esperienza. Se ciò non dipendesse dalla natura dell'anima, ma solo dal fatto accidentale di essere legata al corpo, come pensavano i platonici, tutto si risolverebbe facilmente. Allora, una volta eliminato l'impedimento del corpo, l'anima ritornerebbe alla sua natura, cioè tornerebbe a percepire gli intelligibili puri, senza bisogno di volgersi ai fantasmi, come avviene per le altre sostanze separate. Però in questo caso non sarebbe unita al corpo a vantaggio dell'anima stessa, poiché la sua intellezione sarebbe peggiore nello stato di unione che in quello di separazione; ma l'unione avverrebbe solo a vantaggio del corpo: cosa irragionevole, essendo la materia subordinata alla forma, e non viceversa.

- Ma se ammettiamo che l'anima deve alla propria natura l'esigenza di conoscere volgendosi ai fantasmi, siccome la natura dell'anima non muta per la morte del corpo, sembra logico che l'anima non possa più conoscer nulla naturalmente, allorché non avrà più a disposizione dei fantasmi a cui volgersi.

Per eliminare questa difficoltà bisogna riflettere che ogni cosa opera soltanto in quanto è in atto; perciò il modo di operare di ciascuna cosa corrisponde al modo di essere della medesima. Ora, è diverso il modo di essere dell'anima quando è unita al corpo e quando ne è separata, sebbene resti identica la sua natura. La sua unione col corpo però non è per essa accidentale, poiché l'anima è unita al corpo in forza della sua natura; così la natura del corpo leggero non muta quando dal suo luogo naturale passa a un altro che non gli compete per natura. Perciò, quando l'anima si trova nel suo stato di unione col corpo, le compete il modo di intendere mediante la riflessione sui fantasmi delle cose corporee, presenti negli organi di senso; quando invece sarà separata dal corpo, allora le competerà l'intellezione che si effettua volgendosi alle cose che sono intelligibili per essenza, come avviene per le altre sostanze separate. Perciò l'intellezione mediante la riflessione sui fantasmi è naturale per l'anima, come lo è la sua unione col corpo: mentre **l'esistenza separata dal corpo non è conforme alla sua natura** così pure non è cosa naturale per l'anima conoscere senza volgersi ai

fantasmi. Quindi l'anima è unita al corpo per avere un'esistenza e un'operazione conforme alla sua natura.

Ma qui sorge una nuova difficoltà. La natura infatti è sempre ordinata al meglio; ora, è certamente meglio conoscere volgendosi alle cose essenzialmente intelligibili, che ai fantasmi; Dio quindi avrebbe dovuto formare la natura dell'anima in maniera da renderle naturale il processo conoscitivo più nobile, senza costringerla per questo all'unione col corpo.

Dobbiamo perciò considerare che, sebbene l'intellezione mediante gli intelligibili superiori sia più nobile di quella che si può avere ricorrendo ai fantasmi, tuttavia quel primo processo intellettuale per le capacità dell'anima sarebbe risultato meno perfetto. Eccone la spiegazione. La virtù intellettuale presente nelle sostanze intellettuali si deve a una partecipazione della luce divina. Questa luce, dunque, è una e semplice nel primo principio; ma quanto più le creature intellettuali sono distanti da esso, tanto maggiormente quella luce si suddivide e si diversifica, come accade per le linee che si allontanano dal centro:

- 1) Avviene, così che **Dio conosce** tutte le cose mediante **la sua sola essenza**;
- 2) mentre le **sostanze intellettuali più alte**, conoscono servendosi di **un certo numero di forme intenzionali**. Tuttavia queste ultime sono meno numerose, più universali e più efficaci come rappresentazioni delle cose, a causa della maggiore capacità intellettuale dei soggetti in cui si trovano.
- 3) Le **forme intenzionali** poi, che si trovano **nelle sostanze intellettive più basse**, sono più numerose, **meno universali** e meno efficaci come rappresentazioni delle cose, perché i loro soggetti non raggiungono la virtù intellettuale delle sostanze superiori. Se dunque le sostanze inferiori ricevessero delle forme intenzionali in quella universalità in cui si trovano nelle sostanze superiori, non avendo esse una virtù intellettuale corrispondente, non ne ricaverrebbero una conoscenza perfetta delle cose, ma soltanto generica e confusa. Il fatto si può constatare in qualche modo anche negli uomini; infatti chi ha una intelligenza modesta non arriva a farsi un'idea chiara delle cose mediante i concetti più universali avuti da persone meglio dotate, ma bisogna spiegargli le cose una per una.
- 4) Ora, è evidente che nell'ordine di natura le **anime umane sono le sostanze intellettuali più basse**. **E ciò era richiesto dalla perfezione dell'universo**, affinché non mancassero le varie gerarchie degli esseri. Perciò, se le anime umane fossero state create da Dio per avere un'intellezione come quella delle sostanze separate, non avrebbero avuto una conoscenza perfetta, ma confusa e generica. Quindi, affinché potessero avere una conoscenza perfetta e appropriata delle cose, fu loro data una struttura naturale fatta per l'unione col corpo, e per ricavare dalle cose sensibili una conoscenza appropriata delle medesime; come capita alla gente ignorante che ha bisogno di esempi sensibili per capire una nozione scientifica.
È evidente perciò che l'anima è unita, al corpo a proprio vantaggio, e per conoscere mediante i fantasmi; tuttavia può esistere separata dal corpo, e avere un processo intellettuale diverso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 1, ad 1 argumentum

Se si analizzano attentamente le parole del Filosofo, vediamo che esse sono legate all'ipotesi, da lui fatta in precedenza, secondo la quale l'intellezione sarebbe un atto del composto [di anima e corpo] come la sensazione. Egli infatti non aveva ancora dimostrato la differenza tra l'intelletto e il senso. Si potrebbe anche rispondere che egli parla di quell'intellezione che è legata alla riflessione sui fantasmi.

I^a q. 89 a. 1, ad 2 argumentum

Anche la *Seconda difficoltà* parte da questo tipo di conoscenza.

I^a q. 89 a. 1, ad 3 argumentum

L'anima separata non intende servendosi di specie intenzionali innate, né di specie avute per astrazione diretta, e neppure di quelle sole che conserva, come la difficoltà vorrebbe far credere; ma servendosi di quelle che le vengono infuse e comunicate dalla luce divina, di cui l'anima diventa partecipe, come le altre sostanze separate, sebbene in grado inferiore. Cosicché appena cessa di mirare verso il mondo corporeo, subito si volge verso le realtà superiori.

Tuttavia non si dica che la sua conoscenza non è naturale, perché da Dio dipende l'infusione non soltanto della luce di grazia, ma anche della luce [intellettiva] naturale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima separata non conosca le sostanze separate.

I^a q. 89 a. 2, arg. 1

Infatti: È più perfetta l'anima quando è unita al corpo, che quando ne è separata; poiché l'anima è per essenza una parte della natura umana; e ogni parte è perfetta quando sta nel suo tutto. Ma l'anima umana quando è unita al corpo non conosce le sostanze separate, come abbiamo visto. Molto meno, dunque, le conoscerà nello stato di separazione dal corpo.

I^a q. 84 a. 2, arg. 2

Ogni oggetto viene conosciuto, o in forza della sua presenza, o in forza di una sua specie intenzionale. Ora, le sostanze separate non possono essere conosciute dall'anima, né con la loro presenza, perché soltanto Dio penetra così nell'anima; né per mezzo di specie intenzionali ricavate per astrazione dagli angeli, essendo gli angeli più semplici dell'anima. In nessun modo dunque l'anima separata può conoscere le sostanze separate.

I^a q. 89 a. 2, arg. 3

Alcuni filosofi hanno pensato che l'ultima beatitudine dell'uomo consista nella conoscenza delle sostanze separate. Se, quindi, l'anima nello stato di separazione potesse conoscere tali sostanze, raggiungerebbe la beatitudine per il solo fatto che si separa dal corpo. Il che è inammissibile.

I^a q. 89 a. 2. SED CONTRA:

Le anime separate conoscono le altre anime separate; infatti **il ricco posto nell'inferno vide Lazzaro e Abramo**. Dunque esse vedono anche i demoni e gli angeli.

I^a q. 89 a. 2. RESPONDEO:

S. Agostino insegna che "la nostra mente ricava da se medesima la scienza delle cose spirituali", cioè dalla conoscenza di se medesima, come abbiamo visto. Partendo perciò dalla conoscenza che l'anima separata ha di se stessa, possiamo desumere in che modo conosce le altre sostanze separate. Ora, si è detto che l'anima, fino a che è unita al corpo, esplica la sua attività intellettuale volgendosi ai fantasmi. Per conseguenza essa è in grado di conoscere se medesima solo in quanto ha un'intellezione attuale mediante una specie intellettuale astratta dai fantasmi: ed è così che conosce se stessa mediante il suo atto, come abbiamo spiegato. Ma **una volta separata dal corpo l'anima non conoscerà più volgendosi ai fantasmi, bensì volgendosi a quelle entità che sono intelligibili per se stesse, e quindi conoscerà se stessa in se stessa**. - Ora è comune a tutte le sostanze separate "conoscere conforme alla loro natura, tanto ciò che è al disopra di esse, quanto ciò che è al disotto"; infatti una cosa è conosciuta perché viene a trovarsi nel conoscente; d'altra parte ciò che è ricevuto segue le condizioni del soggetto ricevente. **Ora, la condizione di natura dell'anima separata è inferiore a quella delle nature angeliche, mentre è conforma a quella delle altre anime separate. Perciò l'anima ha una conoscenza perfetta delle anime separate, degli angeli invece l'ha imperfetta e difettosa, fermandoci sempre alla sola conoscenza naturale.**

Per la conoscenza invece **nello stato di gloria** è diverso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 2, ad 1 argumentum

L'anima nello stato di separazione è certamente **più imperfetta, se si considera che i suoi legami col corpo sono naturali**; però sotto un certo aspetto ha **una maggiore libertà di intellesione**, perché il peso, e le occupazioni del corpo impediscono una intellesione perfettamente pura.

I^a q. 89 a. 2, ad 2 argumentum

L'anima separata conosce gli angeli per mezzo di specie intenzionali infuse in essa da Dio. Queste tuttavia non arrivano a una perfetta rappresentazione di essi, perché la natura dell'anima è inferiore a quella dell'angelo.

I^a q. 89 a. 2, ad 3 argumentum

L'ultima felicità dell'uomo non consiste nella conoscenza delle sostanze separate, quali che siano, ma di Dio soltanto, il quale non può esser veduto che nell'ordine della grazia. Così pure è una grande felicità, anche se non l'ultima, conoscere le altre sostanze separate, se però si tratta di una conoscenza perfetta. Ma abbiamo visto ora che l'anima separata non può conoscerle perfettamente con la sua cognizione naturale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'anima separata **conosca tutta la realtà fisica.**

I^a q. 89 a. 3, arg. 1

Infatti: Nelle sostanze separate si trovano le ragioni di tutte le cose fisiche. Ma le anime separate conoscono tali sostanze. Dunque esse conoscono tutta la realtà fisica.

I^a q. 89 a. 3, arg. 2

Chi conosce gli intelligibili più alti, a maggior ragione conoscerà gli intelligibili meno elevati. Ora l'anima nello stato di separazione conosce le sostanze separate, che sono gli intelligibili più elevati. Dunque a maggior ragione potrà conoscere tutti gli esseri fisici che sono intelligibili meno alti.

I^a q. 89 a. 3. SED CONTRA:

La conoscenza naturale è più forte nei demoni che nelle anime separate. Ora, i demoni non conoscono tutta la realtà fisica; ma apprendono molte cose mediante una lunga esperienza, come afferma S. Isidoro. Quindi neppure le anime separate conoscono tutta la realtà fisica.

Inoltre: se l'anima, appena separata dal corpo, conoscesse tutte le cose del mondo fisico, sarebbe inutile lo studio degli uomini per l'acquisto delle scienze naturali. Ma ciò è irragionevole. Dunque l'anima separata non può conoscere tutta la realtà fisica.

I^a q. 89 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che nello stato di separazione l'anima conosce come gli angeli, per mezzo di specie intenzionali dovute all'infusione della luce divina. Siccome però la natura dell'anima è inferiore a quella dell'angelo, al quale un tal modo di conoscere è connaturale, l'anima separata per mezzo di quelle specie non raggiunge una conoscenza perfetta delle cose, ma una cognizione piuttosto generica e confusa. In forza, quindi, di tali specie intenzionali, l'anima separata sta alla conoscenza imperfetta e confusa della realtà fisica, come gli angeli in forza delle medesime stanno alla conoscenza perfetta. Ora, gli angeli per mezzo di quelle specie possiedono una conoscenza perfetta di tutti gli esseri fisici; poiché, al dire di S. Agostino, tutto ciò che Dio crea nella sua realtà fisica, lo crea pure nelle intelligenze angeliche. Perciò le anime separate avranno una conoscenza, non certa e appropriata, ma generica e confusa, di tutta la realtà fisica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 3, ad 1 argumentum

Neppure gli angeli conoscono tutta la realtà fisica mediante la loro natura, ma si servono di un certo numero di specie intenzionali, come fu già dimostrato. Perciò dal fatto che l'anima

conosce in qualche modo le sostanze separate, non ne segue che conosca tutti gli esseri del mondo fisico.

I^a q. 89 a. 3, ad 2 argumentum

Come l'anima separata non conosce perfettamente le sostanze separate, così non conosce perfettamente neppure tutte le cose naturali, ma le conosce in confuso, come abbiamo spiegato.

I^a q. 89 a. 3, ad 3 argumentum

S. Isidoro parla della cognizione delle cose future, che né gli angeli né i demoni, né le anime separate possono conoscere direttamente, ma soltanto nelle loro cause, o mediante una rivelazione divina. Noi invece parliamo qui della conoscenza degli esseri fisici.

I^a q. 89 a. 3, ad 3 argumentum

La conoscenza che acquistiamo quaggiù con lo studio è appropriata e perfetta; quella dell'aldilà invece è confusa. Non ne viene perciò che l'applicazione allo studio sia inutile.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'anima separata non conosca i singolari.

I^a q. 89 a. 4, arg. 1

Come si è visto, nell'anima separata non rimane altra potenza conoscitiva che l'intelletto. Ora, l'intelletto non può conoscere i singolari, secondo una tesi dimostrata in precedenza. Dunque l'anima separata non conosce i singolari.

I^a q. 89 a. 4, arg. 2

È più determinata la conoscenza, la quale ha per oggetto i singolari, che quella avente per oggetto delle cose universali. Ma l'anima separata non può conoscere in maniera determinata neppure le specie degli esseri fisici. Molto meno dunque può conoscere i singolari.

I^a q. 89 a. 4, arg. 3

Se conoscesse i singolari senza servirsi dei sensi, per questo dovrebbe conoscerli tutti. Ora, è certo che tutti non li conosce. Dunque non ne conosce alcuno.

I^a q. 89 a. 4. SED CONTRA:

Leggiamo in **S. Luca, 16, 28** che il ricco posto nell'inferno diceva: "**Ho cinque fratelli**".

I^a q. 89 a. 4. RESPONDEO:

Le anime separate conoscono dei singolari, ma non tutti. Anzi, neppure tutti quelli del presente. Per comprendere ciò bisogna considerare che l'intelletto può conoscere in due modi.

Primo, mediante l'astrazione dai fantasmi: e si è già visto che questo modo non permette all'intelletto di conoscere direttamente, ma solo indirettamente, i singolari. Secondo, mediante un'infusione di specie intenzionali da parte di Dio: e questo modo dà all'intelletto la facoltà di conoscere i singolari. Infatti, come Dio conosce tutti gli universali e tutti i singolari nella propria essenza, la quale è appunto causa di tutti i principii delle cose universali e di quelle singolari, come abbiamo già spiegato, così le sostanze separate possono conoscere i singolari mediante specie intenzionale che sono immagini partecipate dell'essenza divina. Vi è però questa differenza tra gli angeli e le anime: gli angeli dalle specie suddette ricavano una conoscenza perfetta e appropriata delle cose, le anime separate invece ne ricavano una conoscenza confusa. Perciò gli angeli per il vigore della loro intelligenza sono in grado di conoscere, servendosi di tali idee, non soltanto la natura specifica delle cose, ma anche i singolari contenuti nelle varie specie. Invece le anime separate, servendosi delle idee infuse, possono conoscere soltanto quei singolari, in rapporto ai quali hanno una certa determinazione; e questa può dipendere, o da una conoscenza precedente, o da una disposizione affettiva, o da un rapporto naturale, o da una disposizione divina. Infatti tutto quello che viene ricevuto in un soggetto assume in esso una determinazione, conforme al modo di essere del ricevente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 4, ad 1 argumentum

L'intelletto non può conoscere i singolari mediante il processo di astrazione. Ma, come si è visto, non è questo il modo di conoscere dell'anima separata.

I^a q. 89 a. 4, ad 2 argumentum

La cognizione dell'anima separata viene ristretta a quelle specie e a quegli individui, verso i quali essa ha determinati rapporti, come abbiamo spiegato sopra.

I^a q. 89 a. 4, ad 3 argumentum

L'anima separata non ha uguali rapporti verso tutti i singolari, ma verso alcuni ha dei rapporti che non ha con altri. Perciò non è indifferente a conoscere tutti i singolari.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nell'anima separata non rimangano gli abiti scientifici acquistati in vita.

I^a q. 89 a. 5, arg. 1

Infatti Scrive l'Apostolo, 1Corinti, 13, 8: "La scienza perirà".

I^a q. 89 a. 5, arg. 2

In questo mondo ci sono uomini di minore bontà che superano nella scienza altri più buoni, i quali ne sono privi. Allora, se l'abito della scienza restasse nell'anima anche dopo morte, ne verrebbe che alcuni meno buoni, nella vita futura, sarebbero superiori ad altri più buoni. E questo non è ammissibile.

I^a q. 89 a. 5, arg. 3

Le anime separate avranno la scienza delle cose dall'infusione del lume divino. Se, dunque, la scienza acquistata quaggiù rimanesse nell'anima separata, ne seguirebbe la presenza di due forme della stessa specie nel medesimo soggetto. Il che è impossibile.

I^a q. 89 a. 5, arg. 4

Il Filosofo osserva che "l'abito è una qualità difficilmente mutabile; ma la scienza talvolta perisce, o per malattia, o per altre cause del genere". Ora, non esiste in questa vita una mutazione così forte come quella che si verifica con la morte. È perciò evidente che l'abito della scienza viene distrutto.

I^a q. 89 a. 5. SED CONTRA:

Scriva **S. Girolamo** in una lettera a Paolino: "Impariamo sulla terra quella scienza che conserveremo in cielo".

I^a q. 89 a. 5. RESPONDEO:

Alcuni hanno pensato che gli abiti scientifici non risiedono nell'intelletto, ma nelle facoltà sensitive, e cioè nell'immaginativa, nella cogitativa e nella memoria, e che l'intelletto possibile non sia in grado di conservare le sue specie intenzionali. Ora, se questa teoria fosse vera, ne verrebbe che, alla distruzione del corpo, seguirebbe la distruzione degli abiti scientifici acquistati in vita.

Siccome però la scienza ha sede nell'intelletto, il quale, al dire di **Aristotele**, è "il luogo delle idee", bisogna concludere che gli abiti scientifici in parte risiedono nelle suddette facoltà sensitive, in parte nell'intelletto medesimo. E ciò si può rilevare dagli atti stessi con i quali si acquistano gli abiti scientifici: infatti, come insegna Aristotele, "gli abiti sono simili agli atti con i quali si acquistano". Ora, gli atti intellettivi, con i quali si acquista la scienza nella vita presente, avvengono per il volgersi che fa l'intelletto verso i fantasmi, presenti nelle suddette facoltà sensitive. E da questi atti deriva all'intelletto possibile una certa abilità a pensare mediante le specie così ricevute; e alle suddette facoltà inferiori deriva una certa attitudine a far sì che l'intelletto, volgendosi ad esse, possa considerare gli oggetti intelligibili con maggiore facilità.

Ora, poiché gli atti intellettivi si producono principalmente e formalmente nell'intelletto stesso, mentre vengono a trovarsi solo materialmente e sotto forma di predisposizioni nelle facoltà inferiori, lo stesso si dovrà dire a proposito degli abiti.

Perciò quegli elementi degli abiti di scienza, che risiedono nelle facoltà inferiori, non rimangono nell'anima separata; mentre dovranno necessariamente rimanere quelli che hanno sede nell'intelletto. Infatti, come insegna **Aristotele**, sono due i modi in cui può perire una

forma: primo, direttamente, quando cioè viene distrutta dal suo contrario, come il caldo dal freddo. Secondo, indirettamente, cioè in seguito alla distruzione del soggetto, in cui si trova. Ora, è evidente che la scienza presente nell'intelletto umano non può perire in seguito alla distruzione del suo soggetto, poiché **l'intelletto è incorruttibile**, come abbiamo già dimostrato [q.79, a.2, ad 2; q.75, a.6]. Parimente, le specie intelligibili presenti nell'intelletto possibile non possono essere distrutte da un loro contrario: poiché un dato intenzionale di ordine intellettivo non ha contrari e questo specialmente se consideriamo la semplice apprensione con la quale si percepisce la quiddità delle cose. Se invece consideriamo le operazioni con le quali la mente formula giudizi affermativi e negativi, oppure imbastisce ragionamenti, allora si verifica una contrarietà nell'intelletto, in quanto in una proposizione o in un argomento la falsità si presenta come il contrario della verità. In questo caso può succedere che la scienza sia distrutta dal suo contrario, cioè quando uno è sviato dalla scienza della verità per colpa di un ragionamento sbagliato. Per questo il **Filosofo** stabilisce che sono due le maniere con le quali la scienza può essere direttamente distrutta: cioè la *dimenticanza*, che dipende dalle facoltà mnemoniche, e *l'errore*, che dipende da un ragionamento sbagliato. Ma questo non può avvenire nell'anima separata. Dunque bisogna concludere che gli abiti scientifici, per quanto risiedono nell'intelletto, rimangono nell'anima separata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 5, ad 1 argumentum

Nel passo citato l'Apostolo parla degli atti e non degli abiti di ordine conoscitivo. Difatti come dimostrazione aggiunge: "**Ora io conosco parzialmente**".

I^a q. 89 a. 5, ad 2 argumentum

Uno meno buono può avere benissimo una statura fisica superiore a quella di uno più buono; così pure niente proibisce che uno meno buono abbia nella vita futura degli abiti conoscitivi, di cui un altro più buono è sprovvisto. Ma questo è niente in paragone delle altre prerogative che i migliori possiederanno.

I^a q. 89 a. 5, ad 3 argumentum

Le due scienze in parola hanno caratteri essenzialmente diversi. Quindi non ne segue nessuna incongruenza.

I^a q. 89 a. 4, ad 4 argumentum

L'argomento è valido per quegli elementi dell'abito scientifico, che dipendono dalle facoltà sensitive.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nell'anima separata non rimangono **gli atti della scienza acquistata** in questo mondo.

I^a q. 89 a. 6, arg. 1

Infatti: **Dice il Filosofo che dopo la dissoluzione del corpo l'anima** "né ricorda, né ama". Ora, ricordare significa ripensare le cose che uno aveva conosciuto in precedenza. Dunque l'anima separata non può avere l'atto della scienza acquistata in vita.

I^a q. 89 a. 6, arg. 2

Le specie intelligibili non saranno più efficaci nell'anima separata che nell'anima unita al corpo. Ebbene, noi ora non possiamo intendere per mezzo di tali specie senza volgerci ai fantasmi, come abbiamo già dimostrato. Perciò non potrà farlo neppure l'anima separata. E quindi essa non potrà compiere l'atto intellettuale, mediante le specie intelligibili acquistate in vita.

I^a q. 89 a. 6, arg. 3

Il Filosofo insegna che "gli abiti rendono gli atti [rispettivi] simili agli atti con i quali si acquistano". Ora, in questa vita noi acquistiamo gli abiti scientifici con gli atti dell'intelletto che si volge ai fantasmi. Quindi tali abiti non possono rendere i loro atti diversi da quelli. D'altra parte atti del genere non sono possibili all'anima separata. Perciò l'anima separata non potrà esercitare nessun atto della scienza acquistata quaggiù.

I^a q. 89 a. 6. SED CONTRA:

Al ricco caduto nell'inferno Abramo risponde, Luca, 16, 25: "Ricordati che tu ricevesti la tua parte di beni durante la vita".

I^a q. 89 a. 6. RESPONDEO:

Nell'atto si devono considerare due aspetti: la sua specie e il suo modo di prodursi.

1) La specie si desume dall'oggetto al raggiungimento del quale tende l'atto della potenza conoscitiva, mediante la specie intenzionale che è una rappresentazione dell'oggetto;

2) il modo invece dipende dalla virtù dell'agente.

Così, che uno veda una pietra deriva dal fatto che l'immagine della pietra è nel suo occhio; mentre il vederla in modo nitido dipende dalla forza visiva dell'occhio.

- Ebbene, una volta dimostrato che nell'anima separata rimangono le specie intelligibili, e, posto che lo stato di tale anima non è identico a quello attuale, ne viene di conseguenza, che l'anima separata è in grado di ripensare le cose conosciute in precedenza, servendosi dei concetti acquistati quaggiù; non è però in grado di farlo nella stessa maniera, cioè volgendosi ai fantasmi, ma nella maniera che si conviene a un'anima separata. **E quindi l'atto della scienza acquistata quaggiù rimane nell'anima separata, ma il modo non è identico.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 6, ad 1 argumentum

Il **Filosofo** parla di reminiscenza, avendo di mira quegli elementi della memoria che si devono alla **parte sensitiva**, non già a quegli elementi che fanno attribuire la memoria all'**intelletto**, secondo le spiegazioni date.

I^a q. 89 a. 6, ad 2 argumentum

Il modo diverso di conoscere non proviene dalla diversa efficacia delle specie intelligibili, ma **dallo stato diverso dell'anima** nel compiere l'atto intellettuale.

I^a q. 89 a. 6, ad 3 argumentum

Gli atti con i quali l'abito si acquista sono simili agli atti causati dagli abiti quanto alla specie dell'atto, non quanto al modo di prodursi. Infatti operare cose giuste, ma non nel modo [connaturale a chi è] giusto, cioè con letizia, causa l'abito della giustizia politica, mediante la quale operiamo poi con letizia.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **lontananza** impedisca la cognizione dell'anima separata.

I^a q. 89 a. 7, arg. 1

Infatti: Scrive **S. Agostino** che "le anime dei morti si trovano in un luogo, dove non possono sapere quello che accade qui tra noi". Sanno invece quello che accade presso di loro. **Perciò la distanza impedisce la conoscenza dell'anima separata.**

I^a q. 89 a. 7, arg. 2

S. Agostino nel *De Divinatione Daemonum* afferma che "i demoni possono annunciare cose a noi ignote, per la celerità dei loro movimenti". Ora, l'agilità nel muoversi non servirebbe a niente, se la lontananza non impedisse al demonio di conoscere. A maggior ragione, dunque, la distanza impedirà la cognizione dell'anima separata, che per natura è inferiore al demonio.

I^a q. 89 a. 7, arg. 3

Chi è lontano nello spazio è come chi è lontano nel tempo. Ora, la lontananza nel tempo impedisce la cognizione all'anima separata: questa infatti non conosce il futuro. Perciò anche la lontananza nello spazio impedisce all'anima separata di conoscere.

I^a q. 89 a. 7. SED CONTRA:

Leggiamo nel *Vangelo*, **Luca, 16, 23** che il ricco epulone "mentre era nei tormenti, alzando gli occhi, vide da lungi Abramo". Dunque la lontananza non impedisce la cognizione dell'anima separata.

I^a q. 89 a. 7. RESPONDEO:

Alcuni ritenevano che l'anima separata conoscesse i singolari astraendoli dalla realtà sensibile. Se ciò fosse vero, si potrebbe asserire che la distanza locale impedisce la conoscenza dell'anima separata; infatti allora bisognerebbe, o che le cose sensibili agissero sull'anima separata, o che questa agisse sulle cose sensibili; e nell'uno come nell'altro caso si richiederebbe una distanza determinata. - Ma una simile ipotesi è insostenibile; perché l'astrazione delle immagini dalle cose sensibili viene fatta attraverso i sensi [esterni] e le altre potenze sensitive, che in maniera attuale non rimangono nell'anima separata. Questa invece conosce i singolari per un'infusione di idee da parte del lume divino, il quale è indifferente alla vicinanza e alla lontananza. Perciò la lontananza in nessun modo può impedire la cognizione dell'anima separata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 7, ad 1 argumentum

Quando S. Agostino scrive che le anime dei morti dal luogo dove sono non possono conoscere le cose nostre, non vuole far credere che la lontananza sia la ragione di tale ignoranza. Ci può essere invece un altro motivo, come vedremo.

I^a q. 89 a. 7, ad 2 argumentum

Nel passo riportato S. Agostino parla secondo l'opinione di chi riteneva che i demoni fossero uniti per natura a dei corpi: e secondo tale opinione essi avrebbero dovuto avere anche le potenze sensitive, la cui funzione esige una distanza determinata. Egli accenna espressamente a questa opinione nel medesimo libro; benché sembri parlarne più a titolo di citazione che di asserzione, come risulta da quanto scrive nel *De Civitate Dei*.

I^a q. 89 a. 7, ad 3 argumentum

Le cose future, che sono lontane nel tempo, non sono enti in atto. Quindi non sono conoscibili in se stesse; perché nella misura che un essere manca di entità, manca di conoscibilità. Invece le cose lontane nello spazio sono enti in atto, e quindi sono per se stesse conoscibili. Perciò la lontananza nello spazio e la lontananza nel tempo non sono sullo stesso piano.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che le anime separate conoscano gli avvenimenti di questo mondo.

I^a q. 89 a. 8, arg. 1

Infatti: Se non le conoscessero non se ne curerebbero. Invece esse se ne preoccupano; poiché leggiamo nel Vangelo, **Luca, 16, 28** queste parole [del ricco epulone]: "Ho cinque fratelli.... per avvertirli di queste cose, affinché non abbiano anch'essi a venire in questo luogo di tormenti". Dunque le anime separate conoscono quello che accade tra noi.

I^a q. 89 a. 8, arg. 2

Spesso i morti appaiono ai vivi, nel sonno o nella veglia, e li avvisano di quanto avviene quaggiù; come **Samuele** che apparve a **Saul**. La cosa non sarebbe possibile, se essi non conoscessero i fatti nostri. Dunque i morti conoscono quello che accade in questo mondo.

I^a q. 89 a. 8, arg. 3

Le anime separate certamente conoscono le cose che accadono presso di loro. Ora, se non conoscessero ciò che accade presso di noi, la loro carenza di cognizione dovrebbe essere attribuita alla lontananza. Ma questo l'abbiamo escluso nell'articolo precedente.

I^a q. 89 a. 8. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giobbe, 14,21**: "Che i suoi figli siano onorati ovvero inonorati, egli [il defunto] lo ignora".

I^a q. 89 a. 8. RESPONDEO:

Se si considera la conoscenza naturale, di cui ora parliamo, bisogna dire che le anime dei morti ignorano quello che avviene in questo mondo. E possiamo ricavarne la prova dalle cose già dette. Infatti l'anima separata conosce i singolari per il fatto che in qualche modo è in relazione con essi, sia per le tracce di cognizioni o volizioni antecedenti, sia per una disposizione divina. Ora, le anime dei morti, per disposizione divina e per il loro modo di essere, sono segregate dal consorzio dei viventi e aggregate a quello delle sostanze spirituali separate dal corpo. Quindi ignorano le vicende di quaggiù. - Questa è la ragione che ne dà **S. Gregorio**: "I morti non sanno come si svolge la vita di coloro che vivono corporalmente dopo di essi; perché la vita dello spirito è lontana dalla vita della carne; e come gli esseri corporei e quelli incorporei differiscono nel genere, così sono distinti per la conoscenza".

Sembra che anche **S. Agostino** accenni a questo quando dice che "le anime dei morti non si mescolano alle vicende dei viventi".

Riguardo però alle anime dei beati non c'è accordo tra **S. Gregorio** e **S. Agostino**. Infatti **S. Gregorio** continua nel passo citato: "Non bisogna però pensare lo stesso delle anime sante, poiché, vedendo esse intimamente la chiarezza di Dio onnipotente, non si può credere assolutamente che rimanga fuori qualche cosa ignorato da esse".

- Invece **S. Agostino** afferma espressamente che "i morti, anche se santi, non sanno quello che fanno i vivi ed i loro figli".

E questa affermazione è riportata dalla Glossa a proposito di quel passo di **Isaia, 63, 16**: "Abramo non ci conobbe [riconosce... conosce...]". E lo conferma col fatto che egli non veniva più consolato nella tristezza da sua madre, come quando ella era in vita; né riteneva possibile che fosse diventata più crudele in una vita più felice. Ricorda ancora in proposito che il Signore promise al re Giosia di farlo morire prima di vedere i mali imminenti al suo popolo. - Però **S. Agostino** parla in forma dubitativa; difatti aveva premesso la frase: "ciascuno prenda come vuole quello che dico".

Invece **S. Gregorio** asserisce, come è evidente da quell'espressione: "non si può credere assolutamente..".

Sembra più giusto ritenere con S. Gregorio che le anime dei santi, ammessi alla visione di Dio, conoscano tutti gli avvenimenti attuali di questo mondo. Esse infatti sono equiparate agli angeli: riguardo ai quali anche S. Agostino afferma che non ignorano quello che avviene presso i vivi. Però, siccome esse hanno un'adesione perfettissima alla giustizia divina, non si rattristano per le vicende dei vivi, e non vi partecipano, se non nei casi in cui lo esigono le disposizioni di quella divina giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 89 a. 8, ad 1 argumentum

Le anime dei morti possono curare le cose dei vivi, pur ignorandone le condizioni. Anche noi infatti abbiamo cura dei morti, procurando loro dei suffragi, senza conoscerne la condizione. - Del resto i defunti possono conoscere i fatti dei vivi indirettamente, sia per mezzo delle anime che giungono ad essi da questo mondo, sia per mezzo degli **angeli o dei demoni**; sia ancora **"per una rivelazione dello spirito di Dio"**, come dice **S. Agostino**.

I^a q. 89 a. 8, ad 2 argumentum

Le apparizioni dei morti, qualunque esse siano, possono avvenire, o **per** il fatto che una **speciale disposizione di Dio** vuole l'intervento di certe anime nelle vicende dei vivi, e la cosa si deve allora annoverare tra i miracoli di Dio; oppure queste apparizioni si devono **all'iniziativa degli angeli buoni o cattivi**, anche all'insaputa dei morti. Del resto S. Agostino fa notare che la stessa cosa capita anche ai vivi, i quali, senza saperlo, possono apparire nel sonno ad altri vivi. - Perciò **sul fatto del Profeta Samuele possiamo affermare che egli apparve per una rivelazione divina**, come dice **I^o Ecclesiastico 46,23**: **"Dopo la sua morte profetò e annunziò al re la sua fine"**. Oppure, rifiutando l'autorità dell'*Ecclesiastico*, per il fatto che gli Ebrei non mettono quel libro tra le Scritture canoniche, si può pensare che quella apparizione fu dovuta a un intervento diabolico.

I^a q. 89 a. 8, ad 2 argumentum

L'ignoranza di cui si parla non proviene dalla lontananza, ma dalla ragione indicata nell'articolo.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo >
Creazione dell'uomo: creazione dell'anima

Prima parte

Questione 90 - Proemio

Passiamo ora a studiare la **creazione dell'uomo**. Su tale argomento quattro sono i punti da considerare:

- **primo**, la produzione o creazione dell'uomo; Tre sono gli aspetti della creazione che vanno esaminati:

+ **primo**, la creazione dell'uomo rispetto all'**anima**;

+ **secondo**, la creazione del **corpo** dell'uomo;

+ **terzo**, la creazione della **donna**.

- **secondo**: il termine di questa creazione;

- **terzo**: lo stato o condizione del primo uomo;

- **quarto**: il luogo in cui fu posto.

Sul primo di questi tre argomenti si pongono quattro quesiti:

1. Se l'anima sia stata prodotta, o se faccia parte della sostanza stessa di Dio;

2. Supposto che sia stata prodotta, si domanda se sia stata creata;

3. Se sia stata prodotta per mezzo di angeli;

4. Se sia stata prodotta prima del corpo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima non sia stata prodotta, ma che faccia parte della sostanza stessa di Dio.

I^a q. 90 a. 1, arg. 1

Sta scritto, **Genesi, 2, 7**: "Formò dunque il Signore Dio l'uomo dal fango della terra, gli **alito in faccia lo spirito della vita, e l'uomo divenne anima vivente**". Ora, chi alita emette qualche cosa di se stesso. Quindi l'anima, in forza della quale l'uomo vive, fa parte della sostanza divina.

I^a q. 90 a. 1, arg. 2

L'anima è pura forma, come si è visto. Ma la forma è atto. Perciò **l'anima è atto puro: e questo è un attributo divino**. Dunque l'anima fa parte della sostanza divina.

I^a q. 90 a. 1, arg. 3

Quelle entità che esistono e non differiscono in niente tra loro, sono identiche. Ora, Dio e l'anima esistono e non differiscono in niente; poiché altrimenti dovrebbero avere elementi differenziali, e in tal caso cesserebbero di essere entità semplici. Dunque Dio e l'anima umana sono la stessa cosa.

I^a q. 90 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino nel *De origine animae* elenca alcune teorie, che chiama "grandemente e apertamente perverse e contrarie alla fede cattolica"; e la prima di esse è quella di coloro i quali insegnavano che "Dio non ha prodotto l'anima dal niente, ma da sé medesimo".

I^a q. 90 a. 1. RESPONDEO:

Dire che l'anima fa parte della sostanza di Dio implica una manifesta assurdità. L'anima umana infatti, come abbiamo visto [q.77, a.2; q.79, a.2; q.84,a.6], spesso ha **l'intellectio solo in potenza**; riceve poi, sotto un certo aspetto, la **conoscenza dalle cose**, e possiede un **complesso di facoltà**: ora, **tutte queste cose sono estranee alla natura di Dio**, il quale è atto puro, non riceve niente da nessuno, e non ha in sé composizione alcuna, come fu già dimostrato a suo tempo [q.3, aa.1,7; q.9, a.1].

Siffatto errore sembra che derivi da due preconcetti degli **antichi [filosofi]**. Infatti, i primi che cominciarono a studiare la natura delle cose, non riuscendo a trascendere il campo dell'immaginazione, ritenevano che la sola realtà fosse quella corporea. Dicevano perciò che Dio stesso sarebbe stato un corpo, concepito come elemento primordiale degli altri corpi. E siccome pensavano che l'anima avesse la natura di quel corpo ritenuto da essi primordiale, ne seguiva logicamente che l'anima doveva essere di natura divina.

In base a questo preconcetto anche i **Manichei** credevano che Dio fosse una specie di luce materiale, e che una particella di questa luce, unita a un corpo, fosse l'anima umana.

- In un secondo tempo alcuni arrivarono a concepire una realtà immateriale, non però distinta dal corpo, ma quale forma di un corpo. In tal senso **Varrone** disse che "Dio è l'anima che governa il mondo col moto e con la ragione", come riferisce S. Agostino. Alcuni perciò pensarono che l'anima dell'uomo fosse una parte di quell'anima universale, come l'uomo è una parte dell'universo. E questo perché non riuscivano a distinguere con la ragione i **gradi delle sostanze spirituali**, se non in base alle **distinzioni dei corpi**. - Ora, tutte queste

concezioni sono inammissibili, come abbiamo dimostrato [q.3, aa.1,8; q.50, a.2, ad 4; q.75, a.1]. Quindi è falso in maniera evidente che l'anima faccia parte della sostanza di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 90 a. 1, ad 1 argumentum

La parola **alitare [o espirare]** non va presa in senso materiale: dire infatti che Dio espira equivale a dire che *Dio crea lo spirito*. Del resto anche l'uomo che materialmente espira non emette qualche cosa della sua sostanza, ma qualche cosa di estrinseco.

I^a q. 90 a. 1, ad 2 argumentum

Sebbene l'anima sia per essenza una forma semplice, tuttavia non si identifica col suo essere, essendo anch'essa un ente per partecipazione, come si è già dimostrato [q.75, a5, ad 4]. Perciò non è atto puro, come Dio.

I^a q. 90 a. 1, ad 3 argumentum

Parlando in senso proprio, le cose *differenti* sono tali in forza di qualche elemento differenziale determinato: perciò si parla di differenza dove esiste anche una somiglianza. Quindi le cose differenti dovranno in qualche modo essere composte; poiché in forza di un dato elemento differiscono tra loro, e per un altro concordano. Cosicché, sebbene tutte le cose differenti siano diverse, non è detto, come insegna Aristotele, che tutte le cose diverse sono differenti. Infatti le cose semplici sono diverse per se stesse, e non differiscono davvero in forza di elementi componenti differenziali. L'uomo e l'asino, p. es., hanno le loro differenze nei due termini di razionale e irrazionale; ma questi due concetti non differiscono per ulteriori differenze.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'anima non sia venuta all'esistenza per creazione.

I^a q. 90 a. 2, arg. 1

Infatti: Ciò che ha in sé qualche cosa di materiale viene tratto dalla materia. Ora, l'anima ha qualche cosa di materiale, non essendo atto puro. Quindi l'anima è stata tratta dalla materia. Dunque non è stata creata.

I^a q. 90 a. 2, arg. 2

L'atto di una determinata materia è sempre tratto dalla potenza della materia: infatti, essendo la materia la potenza all'atto rispettivo, ogni atto dovrà esistere potenzialmente nella materia stessa. Ora, l'anima è l'atto della materia del nostro corpo, come risulta dalla sua definizione. Dunque l'anima viene tratta dalla potenza della materia.

I^a q. 90 a. 2, arg. 3

L'anima è una forma. Se l'anima, dunque, fosse prodotta per creazione, anche le altre forme dovrebbero esserlo ugualmente. E allora nessuna forma verrebbe all'esistenza per generazione. Il che è inammissibile.

I^a q. 90 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 1, 27**: "**Dio creò l'uomo a sua immagine**". Ora, l'uomo è immagine di Dio quanto all'anima. Dunque l'anima è venuta all'esistenza per creazione.

I^a q. 90 a. 2. RESPONDEO:

L'anima ragionevole può esser prodotta solo per creazione; cosa che non si verifica per le altre forme. Ed eccone la ragione: essendo il processo produttivo la via che porta all'esistenza, a una cosa dovrà attribuirsi il **divenire** nel modo stesso che le si attribuisce l'essere. Ora, si dice **propriamente esistere ciò che possiede l'esistenza in modo da sussistere in se medesimo**; cosicché **le sole sostanze** si dicono propriamente e veramente enti. L'accidente invece non possiede l'essere, ma serve ad essere, ed è chiamato ente in questo senso; la bianchezza, p. es., si dice ente perché per mezzo di essa alcune cose sono bianche. Per questo motivo **Aristotele** scrive che l'accidente è "più cosa dell'ente che ente". Questa è pure la condizione di tutte le altre forme non sussistenti. **Perciò il divenire non compete in senso proprio a nessuna forma non sussistente**; ma si dice che tali forme sono prodotte in quanto vengono prodotti i rispettivi composti sussistenti. - Ora, l'anima ragionevole è una forma sussistente, come abbiamo dimostrato [q.75, a.2]. Quindi le compete in senso proprio, tanto l'essere, quanto il **divenire**. E siccome non può derivare da una **materia preesistente**, né corporea, perché sarebbe allora di natura corporea, né **spirituale**, perché in tal caso le sostanze spirituali si trasmuterebbero le une nelle altre, è necessario concludere che viene prodotta solo per creazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 90 a. 2, ad 1 argumentum

Nell'anima l'elemento materiale è l'essenza semplice della medesima, mentre l'elemento formale è l'esistenza partecipata: e questa accompagna necessariamente l'essenza dell'anima, perché l'esistenza è essenzialmente annessa alla forma.

- Si avrebbe la stessa conseguenza anche se si ritenesse, come pensavano alcuni, che l'anima è materia spirituale. Infatti una tale materia non dovrebbe essere in potenza ad altre forme, come ora avviene per la materia dei corpi celesti; altrimenti l'anima sarebbe corruttibile. Perciò in nessun modo l'anima può essere prodotta da una materia preesistente.

I^a q. 90 a. 2, ad 2 argumentum

Dire che l'atto viene tratto dalla potenza della materia, significa soltanto che un essere, il quale era prima in potenza, in seguito diviene attuale. Ora, siccome l'essere dell'anima intellettuale non dipende dalla materia corporea, ma è sussistente e oltrepassa la virtualità della materia, come abbiamo già spiegato, per questo l'anima non può esser tratta dalla potenza della materia.

I^a q. 90 a. 2, ad 3 argumentum

Abbiamo già spiegato che il caso dell'anima intellettiva è diverso da quello delle altre forme.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'anima intellettiva non sia prodotta immediatamente da Dio, ma per mezzo degli angeli.

I^a q. 90 a. 3, arg. 1

Infatti: Nel mondo degli spiriti vige più ordine che in quello dei corpi. Ora i corpi inferiori sono prodotti da quelli superiori, come afferma Dionigi. Perciò anche gli spiriti inferiori, quali sono appunto le anime umane, sono prodotti dagli spiriti superiori, che sono gli angeli.

I^a q. 90 a. 3, arg. 2

Nelle cose principio e fine si corrispondono: infatti principio e fine di tutti gli esseri è Dio. Perciò il modo di promanare delle cose dal loro principio deve corrispondere al loro modo di tendere verso il fine. Ora, Dionigi insegna che "gli esseri infimi sono indirizzati [al fine] per mezzo dei primi". Perciò gli esseri inferiori anche l'esistenza la ricevono per tramite dei primi; e cioè le anime per mezzo degli angeli.

I^a q. 90 a. 3, arg. 3

"È perfetto ciò che può produrre un essere consimile", come dice Aristotele. Ora, le sostanze spirituali sono molto più perfette di quelle materiali. E siccome i corpi producono esseri della loro medesima specie, molto più gli angeli saranno in grado di produrre qualche cosa di inferiore alla loro natura specifica, qual è l'anima umana.

I^a q. 90 a. 3. SED CONTRA:

La **Genesi** assicura, che "Dio stesso alitò sulla faccia dell'uomo lo spirito di vita".

I^a q. 90 a. 3. RESPONDEO:

Pensarono alcuni che gli angeli, operando per delegazione divina, producono le anime umane. Ma questo è assolutamente impossibile e contrario alla fede. Infatti abbiamo visto che l'anima umana non può essere prodotta che per creazione. **Ora, Dio solo può creare.** Infatti è prerogativa del solo primo agente operare senza presupposto alcuno: invece la causa seconda presuppone sempre qualche cosa dovuta al primo agente, come abbiamo già dimostrato [q.65, a.3]. Ma chi produce un effetto presupponendo qualche cosa compie una **trasmutazione**; mentre soltanto Dio può compiere una creazione. E poiché l'anima intellettiva non può derivare per trasmutazione da una qualsiasi materia, non potrà essere prodotta che immediatamente da Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

E ciò risolve chiaramente le difficoltà. Infatti la causalità sui corpi consimili o inferiori, e l'influsso dei corpi superiori sugli inferiori, avviene sempre mediante qualche trasmutazione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'anima umana sia stata creata prima del corpo.

I^a q. 90 a. 4, arg. 1

L'opera della creazione ha preceduto quella della distinzione e dell'abbellimento, come si è visto. Ora, l'anima ha ricevuto l'essere per creazione; il corpo invece fu prodotto al termine dell'opera di abbellimento. Dunque l'anima umana è stata creata prima del corpo.

I^a q. 90 a. 4, arg. 2

L'anima intellettiva è più vicina agli angeli che alle bestie. Ebbene, gli angeli furono creati prima dei corpi, oppure subito da principio assieme alla materia; invece il corpo dell'uomo fu formato il sesto giorno, quando furono prodotte anche le bestie. Dunque l'anima umana fu creata prima del corpo.

I^a q. 90 a. 4, arg. 3

Principio e fine si corrispondono. Ora, l'anima in fine rimane dopo il corpo. Dunque in principio fu creata prima del corpo.

I^a q. 90 a. 4. SED CONTRA:

L'atto proprio si attua nella rispettiva potenza. **Essendo** dunque **l'anima l'alito proprio del corpo**, dovette essere prodotta nel corpo.

I^a q. 90 a. 4. RESPONDEO:

Origene ammise che, non solo l'anima del primo uomo, ma quelle di tutti gli uomini, sono state create, insieme con gli angeli, prima dei corpi: perché riteneva che tutte le sostanze spirituali, tanto le anime che gli angeli, fossero uguali per condizione di natura, e differenti solo a causa dei loro meriti. E per tale motivo alcune di esse, come le anime degli uomini e quelle dei corpi celesti, sarebbero state legate ai corpi, altre invece sarebbero rimaste nella loro purezza, secondo le varie gerarchie. Abbiamo già confutato una tale opinione: perciò per il momento non ne parliamo.

Anche **S. Agostino** dice che l'anima del primo uomo fu creata con gli angeli prima del corpo, ma per un'altra ragione. Egli cioè ritiene che nell'opera dei sei giorni **il corpo dell'uomo** non fu prodotto nella sua realtà attuale, ma nelle **ragioni seminali**; il che non può dirsi dell'anima, poiché essa non fu prodotta da una materia preesistente, corporale o spirituale, e neppure poteva essere causata dalla virtù di una creatura. **Sembrava perciò plausibile che**

fosse stata creata insieme agli angeli, nell'opera dei sei giorni, nel tempo in cui furono create tutte le cose; in seguito poi si sarebbe piegata per volontà propria a governare un corpo. - Però egli non dice questo a modo di asserzione, come mostrano le sue stesse parole: "A meno che non si opponga l'autorità della Scrittura, o l'esigenza della verità, si può credere che l'uomo sia stato creato nel sesto giorno, nel senso che la ragione seminale del corpo umano fu creata negli elementi del mondo, e che l'anima fu creata essa stessa direttamente".

Una tale opinione si potrebbe tollerare nella teoria di coloro, i quali ritengono che l'anima possiede per se stessa una specie e una natura completa, e che essa non si è unita al corpo come forma di esso, ma solo come guida. Ma se l'anima è unita al corpo come sua forma, e se è essenzialmente parte della natura umana, una tale opinione è assolutamente insostenibile. Infatti è evidente che Dio costituì gli esseri primordiali nello stato perfetto della loro natura, come richiedeva la specie di ciascuno di essi. Ora, l'anima, essendo parte della natura umana, non ha la sua perfezione naturale che nell'unione col corpo. Quindi non sarebbe stata ragionevole la sua creazione senza il corpo.

A voler sostenere l'opinione di S. Agostino sui giorni della creazione, si potrebbe dire che l'anima umana ebbe una certa priorità sull'opera dei sei giorni, se ci fermiamo a considerare il genere, cioè al fatto che l'anima è simile agli angeli per la sua natura intellettuale; ma direttamente essa fu creata insieme al corpo. – Stando invece agli altri Santi [Dottori], tanto l'anima che il corpo del primo uomo furono prodotti nell'opera dei sei giorni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 90 a. 4, ad 1 argumentum

Se la natura dell'anima formasse una specie indipendente da richiedere una creazione a parte, allora l'argomento porterebbe a concludere che all'inizio l'anima fu creata da sola. Ma siccome l'anima è essenzialmente forma del corpo, non doveva essere creata separatamente, bensì nel corpo.

I^a q. 90 a. 4, ad 2 argumentum

Analogia è la risposta alla seconda difficoltà. Infatti, se l'anima per se stessa appartenesse a una specie, avrebbe la massima affinità con gli angeli. Essendo invece forma del corpo, appartiene come causa formale al genere degli animali.

I^a q. 90 a. 4, ad 3 argumentum

Che l'anima rimanga dopo il corpo dipende da quella deficienza del corpo che è la morte. Ma una tale deficienza non doveva verificarsi quando in principio l'anima fu creata.

[Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo > L'origine del corpo del primo uomo](#)

Prima parte

Questione 91 - Proemio

Passiamo a studiare la produzione del corpo del primo uomo.
Sull'argomento quattro sono le cose da considerare:

- [1. La materia con la quale venne formato;](#)
- [2. La causa che lo produsse;](#)
- [3. La disposizione che ricevette nella sua produzione;](#)
- [4. Il procedimento e l'ordine della produzione stessa.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il corpo del primo uomo non sia stato formato col fango della terra.

I^a q. 91 a. 1, arg. 1

Maggiore è la potenza che si richiede per fare una cosa dal nulla, che da un'altra cosa: poiché il nulla è più distante dall'atto di un ente in potenza. Ma essendo l'uomo la più nobile delle creature inferiori, era conveniente che la virtù di Dio risaltasse nella maniera più evidente nella produzione del corpo umano. Quindi questo **non dovette essere formato dal fango della terra, ma dal nulla.**

I^a q. 91 a. 1, arg. 2

Sono più nobili i corpi celesti che quelli terrestri. Ma la nobiltà suprema spetta al corpo umano, perché attuato dalla forma più nobile, che è l'anima intellettuale. Perciò esso non doveva essere formato con un corpo terrestre, ma piuttosto con qualche corpo celeste.

I^a q. 91 a. 1, arg. 3

Il fuoco e l'aria sono corpi più nobili della terra e dell'acqua, come risulta dalla loro sottilità. Essendo dunque il corpo umano il più nobile dei corpi, doveva essere fatto di fuoco e d'aria, piuttosto che di fango.

I^a q. 91 a. 1, arg. 4

Il corpo umano risulta composto dei quattro elementi. Perciò non è vero che sia stato formato col fango della terra, ma con tutti gli elementi.

I^a q. 91 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 2, 7**: "Dio formò l'uomo dal fango della terra".

I^a q. 91 a. 1. RESPONDEO:

Dio, essendo egli perfetto, ha comunicato alle sue opere una perfezione proporzionata al loro grado; perciò troviamo nella Scrittura, **Deuteronomio, 32, 4**: "Le opere di Dio sono perfette". Egli dunque è perfetto in senso assoluto, per il fatto che "precontiene in sé tutte le cose", non alla maniera delle cose composte, ma "nella semplicità e nell'unità", come si esprime **Dionigi**, nel modo cioè in cui effetti diversi possono preesistere nell'unica essenza della loro causa.

– Questa perfezione è comunicata anche agli **angeli**, in questo senso che tutte le cose, prodotte da Dio in natura, sono presenti, sia pure **con una pluralità di specie intenzionali**, nella loro conoscenza.

- All'**uomo** invece questa perfezione è comunicata in un grado inferiore. Egli infatti non possiede per conoscenza innata la nozione di tutto l'universo creato; **è però composto in qualche modo di tutte le cose**; poiché dal genere delle sostanze spirituali ritrae in sé l'**anima intellettiva**; è affine ai corpi celesti con la sua equidistanza dai contrari, mediante l'**equilibrio sommo della sua complessione**; ed è affine ai quattro elementi, possedendoli nella propria sostanza. Ma in questo complesso predominano, **in ordine dinamico**, gli elementi superiori, cioè il **fuoco e l'aria**; poiché la vita consiste specialmente nel **calore**, ossia nel fuoco, e nell'**umidità**, vale a dire nell'aria. In lui predominano invece, **in ordine quantitativo** gli elementi inferiori: infatti, se gli elementi inferiori, dotati di minore virtù, non prevalessero quantitativamente nell'uomo, non si potrebbe avere equilibrio nella loro combinazione. Ecco perché si dice che il corpo dell'uomo fu formato col fango della terra; poiché la **terra mescolata con l'acqua è chiamata fango**. - Si dice poi che l'uomo è "**un microcosmo**", perché in un certo senso si trovano in lui tutte le creature dell'universo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 91 a. 1, ad 1 argumentum

La potenza creatrice di Dio si manifestò nel corpo dell'uomo per il fatto che la materia di esso fu prodotta per **creazione**. Ma era necessario che il corpo dell'uomo fosse formato con la materia dei quattro elementi, **affinché l'uomo avesse una certa affinità con i corpi inferiori**, costituendo egli come un intermediario tra le sostanze spirituali e quelle materiali.

I^a q. 91 a. 1, ad 2 argumentum

Assolutamente parlando, un corpo celeste è più nobile di un corpo terrestre, esso tuttavia è meno adatto per le funzioni dell'anima umana. Infatti questa in qualche modo raccoglie dai sensi la conoscenza della verità; e gli organi di senso non si possono formare di materia celeste, perché impassibile. - Così pure è falsa l'asserzione di chi ritiene che un certo quantitativo materiale della quinta essenza entri nella composizione del corpo umano, supponendo che l'anima sia unita al corpo mediante un coefficiente di luce. Prima di tutto è falso che la luce sia un corpo. Secondariamente poi è impossibile che un quantitativo della quinta essenza si stacchi da un corpo celeste, o che si mescoli ai quattro elementi, data l'impassibilità dei corpi celesti. Perciò questi entrano in contatto con i corpi misti, soltanto mediante l'influsso della loro virtù.

I^a q. 91 a. 1, ad 3 argumentum

Se il fuoco e l'aria, che sono gli elementi più attivi, abbondassero anche quantitativamente nella composizione del corpo umano, trarrebbero totalmente a sé anche gli altri elementi, e non si potrebbe raggiungere l'equilibrio necessario per assicurare al composto umano la bontà del tatto, che è il fondamento degli altri sensi. Infatti è necessario che l'organo di ciascun senso non contenga già in sé, attualmente, quei contrari che esso è ordinato a percepire; ma che li abbia solo allo stato potenziale. Quindi, o sarà assolutamente privo di tutto un genere di contrari, come la pupilla è priva del colore per poter percepire tutti i colori: cosa impossibile per l'organo di tatto, che è composto di quegli elementi dei quali percepisce le qualità; oppure l'organo sarà un dato intermedio tra i contrari, come deve avvenire per il tatto: infatti l'intermedio è in qualche modo in potenza rispetto agli estremi.

I^a q. 91 a. 1, ad 4 argumentum

Nel fango della terra è indicata e la terra e l'acqua, la quale appunto conglutina le parti della terra. La Scrittura non fa menzione degli altri elementi, sia perché si trovano in minore quantità nel corpo umano, come abbiamo spiegato, sia perché la Scrittura, destinata a un popolo ignorante, non ricorda nell'opera della creazione universale il **fuoco** e l'**aria**, che sfuggono alla percezione sensibile dei semplici.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il corpo umano non sia stato prodotto immediatamente da Dio.

I^a q. 91 a. 2, arg. 1

Infatti: S. Agostino insegna che Dio dispone degli esseri corporei per mezzo delle creature angeliche. Ora, il corpo umano fu formato di materia corporea, come abbiamo dimostrato. Esso quindi dovette essere prodotto per mezzo degli angeli, e non immediatamente da Dio.

I^a q. 91 a. 2, arg. 2

Ciò che può essere prodotto da una virtù creata non è necessario che sia fatto immediatamente da Dio. Ora, il corpo umano può essere prodotto dalla virtù creata dei corpi celesti. Vediamo infatti che certi animali sono generati dalla putrefazione, per la potenza attiva degli astri; Albumasar poi afferma che non si ha generazione umana nelle regioni troppo calde o troppo fredde, ma solo in quelle temperate. Non era perciò necessario che il corpo umano venisse formato immediatamente da Dio.

I^a q. 91 a. 2, arg. 3

Tutto quello che viene tratto dalla materia corporea deriva da una trasmutazione della materia. Ora, ogni trasmutazione corporea è causata da quel moto dei corpi celesti, che è il primo fra tutti i moti. Essendo dunque il corpo umano prodotto dalla materia corporea, è evidente che i corpi celesti devono aver cooperato alla sua formazione.

I^a q. 91 a. 2, arg. 4

Dice **S. Agostino** che nell'opera dei sei giorni il corpo umano fu prodotto soltanto nei suoi principi causali, inseriti da Dio nel mondo corporeo; e che in seguito venne formato in maniera attuale. Ora, le cose che preesistono nei corpi secondo le ragioni seminali possono esser prodotte dalla virtù di determinati esseri corporei. Dunque il corpo umano fu prodotto da una virtù creata e non immediatamente da Dio.

I^a q. 91 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste, 17, 1**: "Dio creò l'uomo dalla terra".

I^a q. 91 a. 2. RESPONDEO:

La prima formazione del corpo umano non poteva derivare da una **virtù creata**, ma doveva derivare immediatamente da Dio. Ci furono però alcuni i quali ritenevano che le forme materiali provenissero da qualche forma immateriale. Ma il **Filosofo** confuta siffatta teoria, osservando che il divenire propriamente non è da attribuirsi alle forme, bensì ai composti, come abbiamo già spiegato.

E siccome la causa agente deve essere simile agli effetti prodotti, non è ammissibile che una forma pura, priva di materia, produca una forma che ha la sua esistenza nella materia, e che diviene attuale solo per il fatto che lo diviene il composto. **Perciò la causa di una forma che ha la sua esistenza nella materia deve essere ricercata in una forma esistente nella materia**; cosicché un composto sarà generato da un altro composto. Dio però, sebbene sia del tutto immateriale, tuttavia è il solo che possa con la sua virtù produrre per creazione la materia. E quindi appartiene a lui soltanto produrre la forma nella materia, senza l'aiuto di una precedente forma materiale. E questa la ragione per cui gli angeli non possono produrre nei corpi una mutazione di forma, senza servirsi di **germi determinati**, come si esprime S. Agostino.

- Ma siccome [all'inizio] non vi era mai stata la formazione di un corpo umano, il quale potesse, con la sua virtù e per via di generazione, formarne un altro di specie simile, era necessario che il corpo del primo uomo fosse formato immediatamente da Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 91 a. 2, ad 1 argumentum

È vero che gli angeli prestano a Dio il loro ministero in ciò che riguarda i corpi; Dio però compie nel mondo corporeo certi effetti, che non sono assolutamente possibili agli angeli, come risuscitare i morti e ridare la vista ai ciechi. Ora, in forza di questa sua onnipotenza, Dio formò il corpo del primo uomo dal fango della terra. - È possibile però che gli angeli abbiano prestato qualche ministero anche nella formazione del corpo del primo uomo, analogo a quello che essi compiranno nella resurrezione finale col raccogliere le ceneri.

I^a q. 91 a. 2, ad 2 argumentum

sono essere generati per virtù dei corpi celesti, come fantasticava Avicenna, sebbene quella virtù possa cooperare alla loro generazione naturale, secondo quell'espressione del Filosofo: "l'uomo, nonché il sole, genera l'uomo dalla materia". Ecco perché si esige la zona temperata, per la generazione dell'uomo e degli altri animali perfetti. - Basta invece la virtù dei corpi celesti, per procurare la generazione di certi animali imperfetti da una materia adatta; è chiaro infatti che richiede di più la produzione di un essere perfetto che quella di un essere imperfetto.

I^a q. 91 a. 2, ad 3 argumentum

Il moto dei cieli è causa delle trasmutazioni naturali, non già di quelle che sorpassano l'ordine naturale, e sono dovute alla sola potenza divina, come risuscitare i morti e ridare la vista ai ciechi. La formazione dell'uomo dal fango della terra è un fatto di questo genere.

I^a q. 91 a. 2, ad 4 argumentum

Due sono i modi secondo i quali **una creatura può considerarsi preesistente nei suoi principi causali**:

- **Primo**, in rapporto sia alla **potenza attiva** che a quella **passiva**: in maniera cioè che la sua attitudine ad essere prodotta non dipenda solo dal preesistere della **materia**, ma anche dalla preesistenza di una **creatura capace di produrla**.

- **Secondo**, in rapporto alla sola **potenza passiva**: **per il fatto cioè che Dio ha la capacità di produrla da una materia preesistente**. E questa per S. Agostino sarebbe stata la preesistenza del corpo dell'uomo nel creato, secondo i principi causali.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che al corpo dell'uomo non sia stata data una disposizione conveniente.

I^a q. 91 a. 3, arg. 1

Infatti: Essendo l'uomo l'animale più nobile, il suo corpo doveva avere la migliore disposizione per quelle operazioni che sono proprie dell'animale, cioè per la sensibilità e per il moto. Ora, vi sono degli animali che hanno una sensibilità più raffinata, e un moto più veloce dell'uomo: i cani, p. es., hanno un odorato più fine, e gli uccelli una maggiore velocità. Dunque il corpo umano non ha le disposizioni più convenienti.

I^a q. 91 a. 3, arg. 2

E perfetto quell'essere che non manca di niente. Ma al corpo umano mancano più cose che a quello degli altri animali, i quali, a differenza dell'uomo, possiedono per loro protezione rivestimenti e armi naturali. Perciò il corpo dell'uomo ha una disposizione molto imperfetta.

I^a q. 91 a. 3, arg. 3

L'uomo è più distante dalle piante che dagli animali. Ora, le piante hanno una disposizione verticale, mentre gli animali l'hanno orizzontale. Quindi l'uomo non doveva avere una posizione verticale.

I^a q. 91 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide, 7, 30**: "Dio fece l'uomo retto".

I^a q. 91 a. 3. RESPONDEO:

Tutti gli esseri della natura sono stati prodotti dall'arte divina; quindi, in qualche modo, sono le opere di Dio. Ora, ogni artefice tende a conferire alla sua opera la migliore disposizione, non in senso assoluto, ma in rapporto al fine voluto. E se una tale disposizione comporta qualche difetto, egli non se ne cura. Così l'artigiano che fabbrica una sega per segare, perché sia adatta a segare, la fa di ferro; e non pensa a farla di vetro, che pure è una materia più bella, perché la bellezza sarebbe un impedimento per raggiungere lo scopo. - Analogamente Dio conferì ad ogni essere naturale, non **in senso assoluto, ma in rapporto al suo fine, la disposizione migliore**. Ed è quello che dice il **Filosofo**: "L'essere in tal modo è cosa più degna, non in senso assoluto, ma in ordine alla natura di ogni cosa".

Ora, scopo immediato del corpo umano sono l'anima intellettiva e le sue operazioni; **la materia infatti è per la forma, e gli strumenti sono per le operazioni della causa agente**. Dico dunque che in vista di tale forma e di siffatte operazioni, Dio diede al corpo umano la disposizione migliore. E se nel corpo umano si riscontrano dei difetti, si osservi che quei difetti sono connessi con la materia richiesta al raggiungimento di quell'equilibrio fisico, necessario all'anima e alle sue operazioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 91 a. 2, ad 1 argumentum

Il tatto, che è il fondamento degli altri sensi, è più perfetto nell'uomo che in qualsiasi altro animale: e per questo era necessario che l'uomo, fra tutti gli altri animali, possedesse una complessione temperatissima. L'uomo del resto supera tutti gli altri animali per le potenze sensitive interiori, come si è visto. - La sua inferiorità per alcuni sensi esterni è dovuta alla necessità [di assicurare certe funzioni]. L'uomo, p. es., ha l'olfatto meno perfetto di ogni altro animale. E difatti era necessario che l'uomo, più di tutti gli altri animali, avesse, rispetto al corpo, il cervello più voluminoso: sia perché vi si svolgessero con più agio le operazioni delle facoltà sensitive interiori, necessario, come si è detto, alle attività intellettuali; sia perché la frigidità del cerebro temperasse il calore del cuore, necessariamente abbondante nell'uomo per assicurare il portamento eretto. Ora, la voluminosità del cerebro, a causa della sua umidità, è di ostacolo all'olfatto che richiede l'asciutto. - Parimente, se si domanda perché certi animali hanno la vista più acuta e l'udito più fine, si può rispondere che il perfetto equilibrio della sua complessione impedisce nell'uomo l'eccellenza di questi sensi. La medesima ragione vale a spiegare come mai certi animali sono più veloci dell'uomo, il cui equilibrio di complessione è di ostacolo a una velocità troppo accentuata.

I^a q. 91 a. 2, ad 2 argumentum

Le corna e gli artigli, che sono le armi di certi animali, come pure lo spessore della pelle e l'abbondanza dei peli e delle piume che li proteggono, dimostrano una prevalenza dell'elemento terra, che è in contrasto con l'equilibrio e la delicatezza della complessione umana. Perciò tali cose non si addicono all'uomo. In compenso l'uomo possiede la ragione e le mani, con le quali può provvedersi di armi, di vesti e di tutte le cose necessarie alla vita in una infinità di modi. Tanto è vero che la mano è chiamata da Aristotele "l'organo degli organi". Era del resto tanto più proporzionata alla creatura ragionevole, capace di concetti infiniti, l'attitudine a procurarsi un numero infinito di strumenti.

I^a q. 91 a. 2, ad 3 argumentum

Era conveniente, per quattro motivi, che l'uomo avesse un portamento eretto:

Primo, perché all'uomo sono stati dati i sensi, non soltanto per procurarsi il necessario alla vita, come agli altri animali, ma anche direttamente per conoscere. Difatti, mentre gli animali gustano i dati sensibili solo in ordine agli alimenti e ai piaceri sensuali, l'uomo soltanto gusta la bellezza medesima delle cose sensibili per se stesse. E siccome i sensi in modo particolare sono localizzati sulla faccia, gli altri animali hanno la faccia rivolta alla terra come per cercare il cibo e provvedersi del vitto; l'uomo invece ha la faccia sollevata, perché con i sensi possa conoscere liberamente da ogni parte, specialmente con la vista, che è il senso più acuto e più universale, le cose sensibili, tanto celesti che terrestri, e raccogliere così da tutte le verità di ordine intellettuale.

- **Secondo**, perché le facoltà interiori siano più libere nelle loro operazioni; poiché il cervello, in cui esse si svolgono, non è compresso, ma elevato su tutte le parti del corpo.

- **Terzo**, perché se l'uomo avesse una posizione orizzontale, dovrebbe adoprare le mani come piedi anteriori. E quindi verrebbe a cessare l'attitudine delle mani a compiere tante opere diverse.

- **Quarto**, perché se l'uomo avesse una posizione orizzontale e usasse le mani come piedi anteriori, dovrebbe afferrare il cibo con la bocca. In tal caso dovrebbe avere, come gli altri animali la bocca bislunga, le labbra dure e massicce e dura anche la lingua, per evitare lesioni da parte di oggetti esteriori. Ora, una siffatta disposizione impedirebbe totalmente la loquela, che è l'opera propria della ragione.

L'uomo però, pur avendo un portamento eretto, è distante al massimo dalle piante. L'uomo infatti ha la sua parte superiore, cioè il capo, rivolta verso la parte superiore del mondo, e ha la sua parte inferiore rivolta verso la parte inferiore del mondo: ha quindi la disposizione più ordinata rispetto all'universo. Le piante invece hanno la loro parte più importante rivolta verso la parte più bassa del mondo (poiché le radici corrispondono alla bocca), mentre la parte meno importante è rivolta verso l'alto. Gli animali poi hanno una disposizione intermedia: poiché la parte superiore di essi è quella con cui prendono l'alimento, mentre l'inferiore è quella con cui eliminano il superfluo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la produzione del corpo umano non sia descritta convenientemente nella Scrittura.

I^a q. 91 a. 4, arg. 1

Il corpo umano, come tutte le opere dei sei giorni, è stato fatto da Dio. Ora, per le altre opere nella Scrittura si legge: "Disse Dio: Sia fatto; e fu fatto". Doveva quindi usare la stessa espressione parlando della formazione dell'uomo.

I^a q. 91 a. 4, arg. 2

Il corpo umano fu fatto immediatamente da Dio, come abbiamo visto sopra. Allora non sta bene la frase: "Facciamo l'uomo".

I^a q. 91 a. 4, arg. 3

Forma del corpo umano è l'anima, che è lo spirito di vita. Perciò dopo le parole: "Dio formò l'uomo dal fango della terra", non ha senso aggiungere; "Gli alitò in faccia lo spirito di vita".

I^a q. 91 a. 4, arg. 4

L'anima, cioè lo spirito di vita, è in tutto il corpo, ma principalmente nel cuore. Dunque la Scrittura non doveva dire che "gli alitò lo spirito di vita in faccia".

I^a q. 91 a. 4, arg. 5 [?]

Il sesso maschile e quello femminile appartengono al corpo, l'immagine di Dio invece appartiene all'anima. Ora, secondo S. Agostino, l'anima fu creata prima del corpo. Perciò, dopo di aver detto: "lo fece a sua immagine", non si doveva aggiungere: "li creò maschio e femmina".

I^a q. 91 a. 4. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Scrittura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 91 a. 4, ad 1 argumentum

Come dice S. Agostino, l'uomo non eccelle sulle altre creature per il fatto di essere stato creato immediatamente da Dio, a differenza delle altre cose, poiché sta scritto, **Salmo, 101, 26**: "I cieli sono opera delle tue mani"; e altrove, **Salmo, 94,5**: "le sue mani hanno fondato la terra asciutta"; ma perché l'uomo fu creato ad **immagine di Dio**. **Tuttavia per la creazione dell'uomo la Scrittura usa delle espressioni particolari, per indicare che tutto il resto fu creato per l'uomo.** Infatti noi siamo soliti a mettere più impegno e diligenza nel compiere le opere che maggiormente ci premono.

I^a q. 91 a. 4, ad 2 argumentum

Non si creda che Dio abbia rivolto agli angeli le parole: "facciamo l'uomo", come alcuni hanno falsamente interpretato. L'espressione invece vuole indicare **la pluralità delle Persone divine**, la cui immagine si ritrova meglio espressa nell'uomo.

I^a q. 91 a. 4, ad 3 argumentum

Alcuni spiegano nel senso che Dio prima avrebbe dato forma al corpo dell'uomo, e in un secondo tempo avrebbe infuso l'anima, - Ma supporre che Dio abbia fatto il corpo senza l'anima, o l'anima senza il corpo, non è conciliabile con la perfezione dovuta alla **prima origine delle cose: poiché sia l'uno che l'altra sono parti della natura umana**. E la cosa è ancor meno accettabile per il corpo: poiché esso dipende dall'anima e non viceversa.

Perciò altri, volendo escludere tali incongruenze, ritengono che **le parole, "Dio formò l'uomo", si riferiscono alla produzione del corpo insieme con l'anima**; mentre la frase: "gli alitò in faccia lo spirito di vita", starebbe a indicare l'infusione dello Spirito Santo, come quando il Signore alitò sugli Apostoli dicendo: "Ricevete lo Spirito Santo". - Ora, questa interpretazione, al dire di S. Agostino, è esclusa dalle parole della Scrittura. Infatti, dopo la frase riportata, aggiunge: "E l'uomo divenne anima vivente"; le quali parole sono riferite dall'Apostolo non alla vita spirituale, ma alla vita animale.

Per conseguenza il termine "spirito di vita" sta a indicare l'anima; **perciò la frase: "Gli alitò in faccia lo spirito di vita", è come una spiegazione di quanto aveva già detto; l'anima infatti è la forma del corpo.**

I^a q. 91 a. 4, ad 4 argumentum

Si dice che Dio alitò lo spirito di vita sulla faccia dell'uomo, perché le funzioni della vita si palesano maggiormente sulla faccia, a causa dei sensi che vi risiedono.

I^a q. 91 a. 4, ad 5 argumentum

Secondo **S. Agostino**, le opere dei sei giorni furono compiute tutte assieme. Perciò egli non ammette che l'anima del primo uomo, creata insieme agli angeli, sia stata creata prima del sesto giorno; ma ritiene che nel sesto giorno l'anima del primo uomo sia stata creata nella sua attualità, e il corpo umano secondo le ragioni seminali.

- **Gli altri Dottori**, invece, ritengono che tanto l'anima che il corpo dell'uomo furono creati il sesto giorno nella loro attualità.

**Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo >
L'origine della donna**

Prima parte

Questione 92 - Proemio

Passiamo a considerare l'origine della donna.
Sull'argomento si presentano quattro quesiti:

1. Se c'era bisogno di produrre la donna all'origine del mondo;
2. Se bisognava darle origine dall'uomo;
3. Se precisamente dalla costola dell'uomo;
4. Se essa fu formata immediatamente da Dio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non ci fosse bisogno di produrre la donna nella prima costituzione del mondo.

I^a q. 92 a. 1, arg. 1

Dice il **Filosofo** che "la femmina è un maschio mancato". Ora, nella prima costituzione del mondo non doveva esserci niente di mancato e di difettoso. Perciò la donna non doveva essere creata allora.

I^a q. 92 a. 1, arg. 2

La sudditanza e l'inferiorità sono conseguenze del peccato: infatti dopo il peccato fu detto alla donna, **Genesi, 3, 16**: "Tu starai sotto la potestà dell'uomo"; e **S. Gregorio** spiega: "Senza il peccato siamo tutti uguali". Ora invece, la donna è dotata per natura di minore forza e dignità dell'uomo; poiché, a detta di S. Agostino, "il soggetto che agisce e più nobile di quello che riceve". Dunque la donna non doveva esser formata nella prima origine del mondo avanti il peccato.

I^a q. 92 a. 1, arg. 3

È doveroso eliminare le **occasioni del peccato**. Ma Dio conosceva, già che la donna sarebbe stata occasione di peccato per l'uomo. Perciò non doveva crearla.

I^a q. 92 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 2, 18**: "Non è bene che l'uomo sia solo; facciamogli un aiuto simile a lui".

I^a q. 92 a. 1. RESPONDEO:

Era necessario che in aiuto dell'uomo, come dice la Scrittura, fosse creata la donna: e questo, non perché gli fosse di aiuto in qualche altra funzione, come dissero alcuni, poiché per qualsiasi altra funzione l'uomo può essere aiutato meglio da un altro uomo che dalla donna, **ma per cooperare alla generazione**. Vi sono infatti dei viventi, che non hanno in se stessi la virtù attiva di generare, ma sono generati da un agente di specie diversa; e sono quei vegetali e quegli animali, che, privi di seme, vengono generati, in una materia adatta, dalla sola virtù attiva dei corpi celesti. - Altri invece possiedono unitamente la virtù attiva e quella passiva della generazione, e sono le piante che nascono dal seme.

Infatti nelle piante non c'è funzione vitale più nobile della generazione: perciò è giusto che la virtù attiva della generazione si trovi in esse sempre unita a quella passiva.

- Invece negli animali perfetti **la virtù attiva della generazione è riservata al sesso maschile, e la virtù passiva, al sesso femminile**. E siccome gli animali hanno delle funzioni vitali più nobili della generazione, negli animali superiori il sesso maschile non è sempre unito a quello femminile, **ma solo nel momento del coito**; come per indicare che il maschio e la femmina raggiungono nel coito quella unità che nella pianta è perpetua per la fusione dell'elemento maschile con quello femminile, sebbene nelle varie specie prevalga ora l'uno o l'altro.

- L'uomo poi è ordinato a una funzione vitale ancora più nobile, cioè all'**intellezione**. A maggior ragione dunque si imponeva per lui la distinzione delle due virtù, mediante la produzione separata dell'uomo e della donna, i quali tuttavia si sarebbero uniti nell'atto della generazione. Per questo, dopo la creazione della donna, la Scrittura aggiunge: "**Saranno due in una sola carne**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 92 a. 1, ad 1 argumentum

Rispetto alla natura particolare la femmina è un essere difettoso e manchevole. Infatti la **virtù attiva racchiusa nel seme del maschio** tende a produrre un essere perfetto, simile a sé, di sesso maschile. Il fatto che ne derivi una femmina può dipendere dalla debolezza della virtù attiva, o da una indisposizione della materia, o da una trasmutazione causata dal di fuori, p. es., **dai venti australi** che sono umidi, **come dice il Filosofo**.

Rispetto invece alla natura nella sua universalità, **la femmina non è un essere mancato**, ma è espressamente voluto in ordine alla generazione. **Ora, l'ordinamento della natura nella sua universalità dipende da Dio, il quale è l'autore universale della natura. Perciò nel creare la natura egli produsse non solo il maschio, ma anche la femmina.**

I^a q. 92 a. 1, ad 2 argumentum

Ci sono **due specie di sudditanza**:

- **La prima, servile**, è quella per cui chi è a capo si serve dei sottoposti per il proprio interesse; e tale dipendenza sopravvenne dopo il peccato.

- Ma vi è una **seconda sudditanza, economica o politica**, in forza della quale chi è a capo, si serve dei sottoposti per il loro interesse e per il loro bene. Una tale sudditanza ci sarebbe stata anche prima del peccato; poiché senza il governo dei più saggi, sarebbe mancato il bene dell'ordine nella società umana.

E in questa sudditanza la donna è naturalmente soggetta all'uomo; perché l'uomo ha per natura un più vigoroso discernimento di ragione.

*[Genesi, 3: 16 Alla donna disse: «Io **moltiplicherò grandemente le tue pene e i dolori della tua gravidanza**; con dolore partorirai figli; i tuoi desideri si volgeranno verso tuo marito ed egli **dominerà su di te**». 17 Ad Adamo disse: «Poiché hai dato ascolto alla voce di tua moglie e hai mangiato del frutto dall'albero circa il quale io ti avevo ordinato di non mangiarne, il suolo sarà maledetto per causa tua; né mangerai il frutto **con affanno**, tutti i giorni della tua vita. 18 Esso ti produrrà **spine e rovi**, e tu mangerai l'erba dei campi; 19 mangerai il pane **con il sudore** del tuo volto, finché tu ritorni nella terra da cui fosti tratto; **perché sei polvere e in polvere ritornerai**».]*

- **Del resto lo stato di innocenza non esclude la disuguaglianza tra gli uomini**, come vedremo in seguito.

I^a q. 92 a. 1, ad 3 argumentum

Se Dio avesse sottratto dal mondo tutto quello che ha dato all'uomo occasione di peccato, l'universo sarebbe rimasto privo della sua perfezione. Ora, non si doveva sopprimere il bene universale, per evitare un male particolare; specialmente se consideriamo, che Dio è tanto potente, da indirizzare al bene qualsiasi male.

ARTICOLO 2:

NON SEMBRA bene che la donna fosse tratta dall'uomo. Infatti:

I^a q. 92 a. 2, arg. 1

Infatti il sesso è comune all'uomo e agli altri animali. Ma negli altri animali le femmine non furono tratte dai maschi. Perciò questo non doveva succedere neppure per l'uomo.

I^a q. 92 a. 2, arg. 2

Identica è la materia per esseri della medesima specie. Ora, il maschio e la femmina appartengono alla **medesima specie**. Se dunque l'uomo fu formato col fango della terra, anche la donna doveva essere tratta **dal fango, non già dall'uomo**.

I^a q. 92 a. 2, arg. 3

La donna fu creata come aiuto dell'uomo nella **generazione**. Ma la troppa affinità rende le **persone incapaci a questo compito**; difatti la Scrittura proibisce il matrimonio tra persone imparentate tra loro. Perciò la donna non doveva essere tratta dall'uomo.

I^a q. 92 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide, 17, 5**: "Creò da lui", cioè dall'uomo, "un aiuto consimile", cioè la donna.

I^a q. 92 a. 2. RESPONDEO:

Era giusto che nella prima costituzione delle cose **la donna fosse formata dall'uomo**, a differenza di quanto fu fatto per gli altri animali:

- **Primo**, perché da ciò risultasse una particolare dignità per il primo uomo, il quale, a somiglianza di Dio, doveva essere il principio di tutta la sua specie, come Dio è il principio di tutto l'universo. Per questo **S. Paolo, Atti, 17, 26** afferma che Dio "fece da **un solo** tutta la **progenie umana**".

[Matteo 19,5-6 5: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola, 6 Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi».]

- **Secondo**, affinché l'uomo, sapendo che la donna è uscita da lui, **l'amasse di più e le fosse unito indissolubilmente**. Perciò sta scritto, **Genesi, 2, 23-24**: "Essa è stata tratta dall'uomo; per questo l'uomo lascerà il padre e la madre, e si stringerà alla sua moglie". E questo era necessario in modo specialissimo per la specie umana, in cui il maschio e la femmina devono convivere per tutta la vita, cosa che non avviene negli altri animali.

- **Terzo**, perché, a detta del **Filosofo**, il maschio e la femmina si uniscono nella specie umana non solo per la **necessità di generare**, come negli altri animali, ma anche per **la vita domestica**, nella quale l'uomo e la donna hanno **funzioni distinte**, e in cui l'uomo è capo della donna. Perciò questa fu giustamente tratta dall'uomo, come dal suo principio.

- **Quarto**, per una ragione **mistica**: cioè perché il fatto stava a rappresentare come la Chiesa trae la sua origine da Cristo. Perciò l'**Apostolo, Efesini, 5, 32**, scrive: "È grande questo sacramento: lo dico riferendomi a Cristo e alla Chiesa".

[Efesini, 5: 21 Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo. 22 Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; 23 il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. 24 E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto. 25 E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei... 28 Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. 29 Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, 30 poiché siamo membra del suo corpo. 31 Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. 32 Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! 33 Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come se stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 92 a. 2, ad 1 argumentum

Così è chiara la risposta alla prima difficoltà.

I^a q. 92 a. 2, ad 2 argumentum

La materia è quell'elemento col quale si fa una cosa. Ora, la natura creata ha un principio determinato, ed essendo determinata a produrre una cosa particolare, ha pure un processo determinato; perciò essa da una data materia produce effetti di una specie determinata. Ma la virtù divina, che è infinita, può produrre **cose specificamente identiche** da qualsiasi materia, e quindi l'uomo dal fango della terra, e la donna dall'uomo.

I^a q. 92 a. 2, ad 3 argumentum

Dalla **generazione naturale** si viene a contrarre un'affinità che impedisce il matrimonio. Ma la donna non fu originata dall'uomo per via di generazione naturale, bensì per sola **virtù divina**; cosicché Eva non può chiamarsi figlia di Adamo. Quindi l'argomento non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR poco conveniente che la donna fosse formata dalla costola dell'uomo.

*[Questione elegante per i teologi del passato: l'ebraico **selà** che i LXX tradussero con **πλευρά** e la volgata con **costa**, altrove nel vecchio testamento ha il significato generico di **lato o fianco**.]*

I^a q. 92 a. 3, arg. 1

Infatti: La costola dell'uomo era molto più piccola del corpo della donna. Ora, dal meno non si può fare il più, senza altre aggiunte; nel qual caso si dovrebbe dire o che la donna fu formata da quell'aggiunta piuttosto che da quella costola; oppure ciò avvenne per rarefazione, poiché, come dice S. Agostino, "non è possibile che un corpo cresca senza rarefarsi". Ora, il corpo della donna non è più rarefatto di quello dell'uomo, almeno in quella proporzione che ha la costola rispetto al corpo di Eva. Perciò Eva non fu formata con la costola di Adamo.

I^a q. 92 a. 3, arg. 2

Nelle prime opere della creazione non poteva esserci niente di superfluo. Perciò la costola di Adamo rientrava nella perfezione del suo corpo. E quindi, sottraendola, questo rimaneva imperfetto. Ma ciò è inammissibile.

I^a q. 92 a. 3, arg. 3

Non si poteva togliere una costola dall'uomo senza dolore. Ma il dolore non doveva esistere prima del peccato. Dunque non si doveva togliere una costola dall'uomo per formare la donna.

I^a q. 92 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 2, 22**: "Con la costola che aveva tolto ad Adamo, formò il Signore Dio una donna".

I^a q. 92 a. 3. RESPONDEO:

Era conveniente che la donna fosse formata con la costola dell'uomo:

- **Primo**, per indicare che tra l'uomo e la donna deve esserci un **vincolo di amore**. D'altra parte la donna "non deve dominare sull'uomo", e per questo non fu formata dalla testa. Né deve essere disprezzata dall'uomo come una schiava; perciò non fu formata dai piedi.

- **Secondo**, per una **ragione mistica**: perché dal costato di Cristo dormiente sulla croce dovevano scaturire i sacramenti, sangue e acqua, con i quali sarebbe stata edificata la Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 92 a. 2, ad 1 argumentum

Alcuni ritengono che il corpo della donna fu formato per un aumento di massa, senza l'aggiunta di altra materia; e allo stesso modo spiegano la moltiplicazione dei cinque pani fatta dal Signore. - Ma questa spiegazione è assolutamente insostenibile. Infatti un tale aumento avviene, o per una trasmutazione sostanziale della materia stessa, o per una trasmutazione delle sue dimensioni. Non è possibile l'aumento per una trasmutazione sostanziale, sia perché la materia considerata in se stessa è addirittura intrasmutabile, avendo essa una esistenza solo potenziale, ed essendo un semplice sostrato, sia perché l'estensione e la quantità sono fuori dell'essenza della materia. Perciò non si può spiegare in altro modo l'aumento di un corpo, salvando, senza aggiunte, l'identità della materia, che ammettendo

l'aumento delle sue dimensioni. Ma l'aumento di volume di una stessa materia, insegna il Filosofo, non è altro che una rarefazione. Dire perciò che la materia aumenta senza rarefarsi è ammettere cose contraddittorie, equivale cioè ad ammettere la definizione senza il definito.

Ora, siccome in tali accrescimenti non risulta nessuna rarefazione, **bisogna ammettere un'aggiunta di materia, o per creazione, oppure, cosa più probabile, per trasmutazione.** Difatti S. Agostino scrive che "Cristo sfamò con cinque pani cinquemila uomini, come produce con pochi grani l'abbondanza delle messi"; ora, questo avviene mediante l'assimilazione delle sostanze [del terreno]. - Tuttavia **si deve affermare che sfamò la turba con cinque pani e che formò la donna con la costola di Adamo, perché l'aggiunta fu fatta sulla materia preesistente della costola e dei pani.**

I^a q. 92 a. 2, ad 2 argumentum

Quella costola apparteneva alla perfezione di Adamo quale capostipite della specie: cioè come il seme, il quale, pur facendo parte della perfezione del generante, si libera mediante un'operazione naturale cui è annesso un piacere. A maggior ragione la virtù divina poté formare il corpo della donna dalla costola dell'uomo senza dolore.

I^a q. 92 a. 2, ad 3 argumentum

Così è risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la donna non sia stata formata immediatamente da Dio.

I^a q. 92 a. 4, arg. 1

Nessun individuo che trae la sua origine da un essere della medesima specie viene prodotto immediatamente da Dio. Ma la donna trae origine dall'uomo, che è della sua stessa specie. Perciò non fu prodotta immediatamente da Dio.

I^a q. 92 a. 4, arg. 2

Dice S. Agostino che le cose corporee sono amministrate da Dio per mezzo degli angeli. Ora il corpo della donna fu formato di materia corporea. Dunque non fu prodotto da Dio immediatamente, **ma per mezzo degli angeli.**

I^a q. 92 a. 4, arg. 3

Gli esseri, che hanno avuto una preesistenza in altre creature secondo le ragioni seminali, non sono stati prodotti immediatamente da Dio, ma in virtù di qualche creatura. Ora, a detta di S. Agostino, il corpo della donna fu prodotto nel primo abbozzo del creato secondo le ragioni seminali. Dunque la donna non fu prodotta immediatamente da Dio.

I^a q. 92 a. 4. SED CONTRA:

Scrivi **S. Agostino**: "Soltanto Dio, da cui trae sussistenza tutta la natura, poté formare o edificare una costola da farne una donna".

I^a q. 92 a. 4. RESPONDEO:

La generazione naturale richiede per ogni specie una materia determinata, come si è visto. Ora, la materia, dalla quale l'uomo ha la sua origine naturale, è il seme umano, dell'uomo e della donna. Perciò gli individui della specie umana non possono essere generati naturalmente da un'altra qualsiasi materia. E **quindi Dio soltanto, creatore della natura, può dare resistenza alle cose fuori del corso della natura. Dunque solo Dio ha potuto formare l'uomo dal fango della terra, e la donna dalla costola dell'uomo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 92 a. 4, ad 1 argumentum

L'argomento addotto è valido, quando un individuo è generato da un altro della medesima specie per generazione naturale.

I^a q. 92 a. 4, ad 2 argumentum

Come S. Agostino confessa, noi non sappiamo se gli angeli abbiano prestato a Dio un qualche ministero nella formazione della donna; tuttavia è ugualmente certo che né il corpo dell'uomo dalla terra, né il corpo della donna dalla costola dell'uomo furono formati per mezzo degli angeli.

I^a q. 92 a. 4, ad 3 argumentum

Come si esprime S. Agostino nel medesimo libro, "la fase primordiale del creato non esigeva che la donna fosse fatta assolutamente in quel modo, ma solo che potesse esser fatta in quella maniera". Quindi il corpo della donna preesisteva, in forza delle ragioni seminali, nel primo abbozzo del creato, non secondo la potenza attiva, ma solo secondo quella passiva, e cioè in rapporto alla potenza attiva del Creatore.

Parte prima > La derivazione delle creature da Dio > L'uomo >
Fine e coronamento della creazione dell'uomo

Prima parte

Questione 93 - Proemio

Consideriamo ora il **fine o coronamento della creazione dell'uomo**, in quanto si dice che egli è stato fatto "**a immagine e somiglianza di Dio**".

Su tale questione si pongono nove quesiti:

1. Se vi sia nell'uomo l'immagine di Dio;
2. Se l'immagine di Dio si trovi nelle creature irragionevoli;
3. Se l'immagine di Dio si trovi più nell'angelo che nell'uomo;
4. Se l'immagine di Dio si trovi in tutti gli uomini;
5. Se l'immagine di Dio esistente nell'uomo si riferisca all'essenza divina, a tutte le Persone divine, oppure a una sola di esse;
6. Se l'immagine di Dio si trovi nell'uomo solo in rapporto all'anima;
7. Se l'immagine di Dio si trovi nell'uomo in rapporto alle potenze, agli abiti, o agli atti;

8. Se in rapporto a tutti gli oggetti;

9. Differenza tra *immagine* e *somiglianza*.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nell'uomo non vi sia l'immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 1, arg. 1

In **Isaia, 40, 18** si legge: "A chi dunque lo rassomigliereste Dio? E quale immagine gli darete?".

I^a q. 93 a. 1, arg. 2

L'essere immagine di Dio è una prerogativa del Primogenito, del quale **l'Apostolo, Colossesi, 1, 15** afferma: "Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio, il primogenito di ogni creazione". Perciò l'immagine di Dio non si trova nell'uomo.

I^a q. 93 a. 1, arg. 3

S. Ilario insegna che "l'immagine è la specie indifferenziata della cosa che rappresenta"; e ancora: "l'immagine è la somiglianza completa e senza differenze di una cosa, fatta per uguagliarne un'altra". Ora, non si dà una specie indifferenziata [e comune] tra Dio e l'uomo; e neppure può esserci uguaglianza. Quindi non ci può essere nell'uomo l'immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 1, 26**: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza".

I^a q. 93 a. 1. RESPONDEO:

Come fa osservare S. Agostino, "dove c'è immagine vi è senz'altro somiglianza; dove però c'è somiglianza non per questo c'è senz'altro immagine". Da ciò rileviamo che la somiglianza fa parte della nozione di immagine, e che quest'ultima aggiunge qualche cosa alla nozione di somiglianza, cioè la dipendenza da un altro; infatti *immagine* deriva dall'atto di imitare. Perciò un uovo, per quanto possa essere simile e uguale a un altro uovo, non si potrà chiamare immagine di esso, appunto perché non ne costituisce una riproduzione.

- Il concetto di immagine invece non include l'uguaglianza; poiché, come si esprime **S. Agostino**, "dove c'è immagine non vi è senz'altro uguaglianza". E ciò è evidente per l'immagine di una persona riflessa dallo specchio. Però [l'uguaglianza] si richiede nell'immagine perfetta: poiché nell'immagine perfetta non deve mancare niente di quanto appartiene al prototipo da essa riprodotto.

Ora, è chiaro che nell'uomo vi è una somiglianza con Dio, dipendente da lui come da suo esemplare: ma non è una somiglianza di uguaglianza, perché l'esemplare supera all'infinito la copia. Perciò si dovrà dire che nell'uomo vi è **un'immagine di Dio**, non già perfetta, bensì **imperfetta**. Questo vuole indicare la Scrittura quando dice che l'uomo è fatto "a immagine di Dio"; poiché la preposizione a indica l'approssimazione di una cosa, che è però distante.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 1, ad 1 argumentum

Il Profeta parla delle **immagini materiali fabbricate dall'uomo**; perciò usa l'espressione: "Quale immagine gli darete?". Invece nell'uomo Dio ha dato di se stesso **un'immagine spirituale**.

I^a q. 93 a. 1, ad 2 argumentum

"Il **Primogenito di ogni creazione**" è l'immagine perfetta di Dio, che adegua perfettamente quello di cui è immagine; perciò di lui si dice che è *Immagine*, non già a *immagine*. Invece l'uomo per la somiglianza è chiamato *immagine*, ma per l'imperfezione di questa sua somiglianza si dice che è *a immagine*. Ora, poiché la somiglianza perfetta con Dio esige **identità di natura**, l'immagine di Dio viene a trovarsi nel Figlio suo Primogenito come **l'immagine del re nel suo figlio legittimo; mentre nell'uomo essa si trova come in una natura estranea, cioè come l'immagine del re si trova in una moneta d'argento**, per usare l'espressione di **S. Agostino**.

I^a q. 93 a. 1, ad 3 argumentum

L'uno non è che l'ente indiviso e quindi la specie indifferenziata non è altro che la specie unica. Ora, a una cosa si può attribuire l'unità, non solo secondo il numero, la specie, o il genere, ma anche secondo una certa analogia e proporzione, e questa è l'unità o comunanza esistente tra la creatura e Dio. Le parole poi: "fatta per uguagliarne un'altra", si riferiscono all'immagine perfetta.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'immagine di Dio si trovi anche nelle **creature irragionevoli**.

I^a q. 93 a. 2, arg. 1

Infatti Dice **Dionigi**: "**Gli effetti portano immagini contingenti delle loro cause**". Ora Dio è causa non soltanto delle creature ragionevoli, ma anche di quelle **irragionevoli**. Perciò anche in queste si trova l'immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2, arg. 2

Quanto più la somiglianza di una cosa è marcata, tanto più si avvicina alla nozione di immagine. Ma **Dionigi** scrive che **il raggio del sole ha la somiglianza più marcata con la bontà divina**. Dunque il sole è ad immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2, arg. 3

Quanto più un essere è perfetto nella bontà, tanto più è simile a Dio. Ora, l'universo intero è più perfetto nella bontà che l'uomo; poiché, sebbene le cose singolarmente siano buone, tutte insieme vengono denominate "molto buone". Perciò non solo l'uomo, ma tutto l'universo è a immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2, arg. 4

Boezio parla di Dio così: "Egli è colui che sostiene il mondo con la mente, e lo plasma a sua immagine". Per conseguenza non la sola creatura ragionevole, ma **tutto il mondo** è immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2. SED CONTRA:

Scriva **S. Agostino**: "L'eccellenza dell'uomo consiste nel fatto che Dio lo ha creato a sua immagine, **dandogli un'anima intellettuale**, che lo mette al disopra delle bestie". Dunque gli esseri che mancano d'intelligenza non sono a immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2. RESPONDEO:

Per una **vera immagine** non basta una somiglianza qualsiasi, anche se c'è **dipendenza** da altri. Infatti, se la somiglianza si limita **al genere** o a un **comune accidente**, non si potrà dire per questo che una cosa è a immagine di un'altra. Così non potremo dire che il verme, originato dalla carne dell'uomo, sia un'immagine dell'uomo perché simile a lui nel genere [di animale]; e neppure si potrà affermare che una cosa, la quale riceve il [colore] bianco a somiglianza di un'altra, ne sia l'immagine, essendo il bianco un accidente comune a molte specie. Quindi **per avere un'immagine** si richiede, o **comunanza secondo la specie**, ed è il caso dell'immagine del re esistente nel suo **figlio**; o **per lo meno la comunanza secondo qualche accidente proprio della specie**, in modo particolare secondo **la figura**, ed è il caso dell'immagine di un uomo riprodotta nel bronzo. Per questo motivo S. Ilario usa quell'espressione: "L'immagine è una specie indifferenziata".

È poi evidente che la somiglianza nella specie va considerata secondo **l'ultima differenza**. Ora, i vari esseri hanno con Dio una prima somiglianza genericissima in quanto **esistono**; una seconda in quanto **vivono**; una terza in quanto pensano o **intendono**. E questi ultimi, al dire di **S. Agostino**, **"hanno con Dio una somiglianza tanto stretta, da essere la più vicina concessa alle creature"**. Dunque è chiaro che, parlando propriamente, le sole creature intellettuali sono a immagine di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 2, ad 1 argumentum

Ogni ente imperfetto è una partecipazione di quello perfetto. Perciò anche gli esseri che non raggiungono il grado perfetto di immagine, ne partecipano parzialmente, in quanto hanno una certa somiglianza con Dio. Per questo motivo Dionigi scrive che gli esseri causati portano "immagini contingenti" delle loro cause, cioè immagini non in senso assoluto, ma soltanto relativo.

I^a q. 93 a. 2, ad 2 argumentum

Dionigi paragona il raggio di sole alla bontà divina quanto alla causalità, non quanto alla dignità di natura, come si richiede per una vera immagine.

I^a q. 93 a. 2, ad 3 argumentum

L'universo, per estensione e universalità, è un bene più perfetto della creatura intellettiva. Ma in intensità e in profondità la somiglianza con la perfezione divina è più marcata nella creatura intellettiva, che è capace di possedere il sommo bene. - Si potrebbe anche rispondere che la parte qui non si contrappone al tutto, ma a un'altra parte. Perciò, quando si afferma che la sola creatura intellettiva è fatta ad immagine di Dio, non si esclude che l'universo, in qualche sua parte, sia pure ad immagine di Dio; ma si escludono solo le altre sue parti.

I^a q. 93 a. 2, ad 4 argumentum

Boezio usa il termine immagine, in quanto sta a indicare la somiglianza del manufatto col modello esistente nella mente del suo artefice: in tal senso ogni creatura è un'immagine delle idee archetipe esistenti nella mente divina. Noi però non parliamo ora dell'immagine in tal senso: ma parliamo di quella somiglianza che è fondata sulla natura; e cioè della somiglianza che hanno tutte le cose col primo ente, in quanto sono enti; con la prima vita, in quanto sono viventi; con la somma sapienza, in quanto sono intelligenti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'angelo non sia a immagine di Dio più dell'uomo.

I^a q. 93 a. 3, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** afferma che **Dio non ha dato a nessun'altra creatura, fuorché all'uomo, di essere a sua immagine.** Dunque non è vero che l'angelo sia a immagine di Dio più dell'uomo.

I^a q. 93 a. 3, arg. 2

Al dire di S. Agostino, **"l'uomo è talmente a immagine di Dio, che è stato formato da Dio stesso, senza intervento di nessuna creatura. Perciò nessun'altra cosa è a lui così affine"**. Ora, una creatura viene detta a immagine di Dio, in quanto è affine a Dio. Dunque l'angelo non è a immagine di Dio più dell'uomo.

I^a q. 93 a. 3, arg. 3

La creatura è detta immagine di Dio in quanto possiede una natura intellettuale. Ma la natura intellettuale non ammette gradi di intensità maggiore o minore, perché non è un accidente, ma è una sostanza. Quindi l'angelo non supera l'uomo nell'essere a immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 3. SED CONTRA:

Scrivi **S. Gregorio** che "l'angelo è chiamato segnacolo di somiglianza, per insinuare che in lui la somiglianza dell'immagine divina è più marcata".

I^a q. 93 a. 3. RESPONDEO:

In due modi possiamo parlare dell'immagine di Dio:

- **Primo**, in rapporto a ciò che costituisce il primo fondamento dell'immagine, vale a dire in rapporto alla **natura intellettuale**. E sotto questo aspetto l'immagine di Dio si trova più negli angeli che negli uomini, avendo essi una natura intellettuale più perfetta, come risulta dal trattato precedente. [q.58, a.3; q.75, a.7, ad 3; q.79, a.8]

- **Secondo**, possiamo considerare l'immagine di Dio nell'uomo sotto qualche **aspetto secondario**; cioè in quanto si riscontra nell'uomo una certa imitazione di Dio: troviamo, p. es., che l'uomo proviene dall'uomo come Dio da Dio; ovvero che l'anima umana è tutta in tutto il corpo, e tutta in ogni sua parte, come appunto è Dio in rapporto al mondo. Sotto questi aspetti e altri consimili l'immagine di Dio si trova più nell'uomo che nell'angelo.

- Si noti però che non è questo l'aspetto proprio ed essenziale dell'immagine di Dio nell'uomo, ma esso presuppone quella prima imitazione, che è fondata sulla natura intellettuale; altrimenti anche gli animali bruti sarebbero a immagine di Dio. Ora, siccome in rapporto alla natura intellettuale l'angelo è a immagine di Dio più dell'uomo, bisogna affermare che, **assolutamente parlando, l'angelo ha una superiorità nell'essere a immagine di Dio; l'uomo invece ha una superiorità soltanto in senso relativo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 2, ad 1 argumentum

S. Agostino non esclude gli angeli dal partecipare all'immagine di Dio, ma le creature inferiori prive di intelligenza.

I^a q. 93 a. 2, ad 2 argumentum

Come si dice che il fuoco è per la sua specie il più sottile dei corpi, sebbene un dato fuoco sia più sottile di un altro, così, considerando il genere della natura intellettuale, si può dire che niente è tanto affine a Dio quanto la mente umana: difatti **S. Agostino** aveva già detto poco prima che "gli esseri dotati di discernimento hanno con lui una somiglianza tanto stretta, da essere la più vicina concessa alle creature". Perciò quel testo non esclude affatto che l'angelo sia in grado maggiore a immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 2, ad 3 argumentum

Quando si dice che "la natura non ammette gradi di intensità maggiore o minore" (Aristotele), non si esclude che una data specie di nature possa essere più perfetta di un'altra, ma che un medesimo individuo possa partecipare la sua specie ora di più, ora di meno. Anzi neppure individui diversi possono partecipare in tal modo la [unica] specie della loro essenza o sostanza.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'immagine di Dio non si trovi in ogni singolo uomo.

I^a q. 93 a. 4, arg. 1

L'Apostolo, 1Corinti, 11, 7, scrive che "l'uomo è immagine di Dio, la donna invece è immagine dell'uomo". E poiché la donna è un individuo della specie umana, non ogni individuo è immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 4, arg. 2

Dice pure **l'Apostolo, Romani, 8, 29**: "quelli che Dio ha preconosciuti li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine di suo Figlio". Ma non tutti gli uomini sono predestinati. Dunque non tutti hanno la conformità dell'immagine.

I^a q. 93 a. 4, arg. 3

La somiglianza è l'elemento essenziale dell'immagine, come abbiamo già detto. Ora, **l'uomo col peccato diviene dissimile da Dio. Perciò perde l'immagine di Dio.**

I^a q. 93 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo, 38, 7**: "L'uomo passa come un'immagine".

[A prima vista non si comprende come tale espressione possa servire quale argomento in contrario nel presente articolo. Infatti, essa non è che un lamento sulla brevità della vita: "Sì, come un'ombra (immagine) passa l'uomo e per di più vanamente si agita". Ma San Tommaso aveva sott'occhio il commento di Sant'Agostino il quale si serviva di una versione Latina ben diversa dalla Volgata e che poteva dare appiglio alla strana interpretazione che l'argomento tomistico suppone. Ecco l'intraducibile [?] passo agostiniano: "Quamquam in imagine ambulat homo. In qua imagine, nisi illius qui dixit: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ?.. Ideo enim quamquam, quia magnum aliquid imago haec » (14 De Trinitate, c.4)]

[Sebbene l'uomo cammini in un'ombra (immagine). Ma in quale immagine se non di colui che disse: Facciamo l'uomo a immagine e a nostra somiglianza?.. Infatti, perciò, sebbene, poiché questa immagine è qualcosa di grande]

I^a q. 93 a. 4. RESPONDEO:

Essendo l'uomo a immagine di Dio per la sua natura intellettuale, egli raggiungerà il grado massimo in questa sua somiglianza, nell'atto in cui la natura intellettuale può massimamente imitare Dio. Ora la natura intellettuale imita Dio al massimo grado nell'intellectio e nell'amore che Dio ha per se medesimo. Perciò l'immagine di Dio nell'uomo si può considerare sotto tre aspetti:

- **Primo**, in quanto l'uomo ha un'attitudine naturale a **conoscere e ad amare Dio**; e questa attitudine consiste nella natura stessa della mente, che è comune a tutti gli uomini.

- **Secondo**, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale o abituale, però non in modo perfetto: e questa è l'immagine dovuta alla conformità della grazia.

- **Terzo**, in quanto l'uomo conosce e ama Dio in maniera attuale e perfetta: e questa è l'immagine secondo la somiglianza della gloria.

Perciò, commentando il versetto del **Salmo, 4, 7**: "È stata impressa in noi la luce del tuo volto, o Signore", la Glossa distingue tre immagini:

+ e cioè di creazione, in tutti gli uomini

+ di nuova creazione, nei soli giusti

+ e di somiglianza, nei beati

Concludendo, la prima immagine si trova in tutti gli uomini, la seconda nei soli giusti, la terza soltanto nei beati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 4, ad 1 argumentum

Tanto nell'uomo che nella donna si trova l'immagine di Dio, quanto all'elemento principale che costituisce l'immagine, cioè quanto alla natura intellettuale. Perciò la *Genesi*, dopo aver detto che "lo creò a immagine di Dio", soggiunge: "Li creò maschio e femmina"; e che 'li' al plurale, come osserva S. Agostino, perché non si pensasse che i due sessi siano stati uniti in un solo individuo. - Se però consideriamo certi aspetti secondari, allora l'immagine di Dio che è nell'uomo non è nella donna; l'uomo, p. es., è principio e fine della donna, come Dio è principio e fine di tutta la creazione. Perciò l'Apostolo, dopo aver detto che "l'uomo è immagine e gloria di Dio, la donna invece è gloria dell'uomo", mostra la ragione delle sue parole, continuando: "poiché non viene l'uomo dalla donna, ma la donna dall'uomo; né fu fatto l'uomo per la donna, ma la donna per l'uomo".

I^a q. 93 a. 4, ad 23 argumentum

Le argomentazioni valgono per quell'immagine che è fondata sulla conformità della grazia e della gloria.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nell'uomo non vi sia l'immagine di Dio **secondo la trinità, delle Persone divine.**

I^a q. 93 a. 5, arg. 1

Infatti **S. Agostino**, nel *De Fide ad Petrum*, scrive: "È essenzialmente **unica** la divinità della santa Trinità; come pure l'immagine secondo la quale fu creato l'uomo". E **S. Ilario** afferma che "l'uomo è fatto secondo l'**immagine comune** della Trinità". Vi è dunque nell'uomo l'immagine di Dio secondo l'essenza, non secondo la Trinità delle Persone.

I^a q. 93 a. 5 arg. 2

Nel libro *De ecclesiasticis dogmatibus* sta scritto che nell'uomo l'immagine di Dio è in rapporto all'eternità. Per il Damasceno poi l'espressione che "l'uomo è ad immagine di Dio vuole indicare che egli è dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di autonomia".

Anche **S. Gregorio Nisseno** dichiara che la Scrittura, quando dice che l'uomo è fatto a immagine di Dio, "è come se dicesse che la natura umana è stata fatta partecipe di ogni bene, poiché la pienezza di ogni bene è la divinità". Ora tutte queste cose non si riferiscono alla distinzione delle Persone, ma piuttosto all'unità dell'essenza. Vi è dunque nell'uomo l'immagine di Dio, non secondo la Trinità delle Persone, ma secondo l'unità dell'essenza.

I^a q. 93 a. 5, arg. 3

L'immagine porta alla conoscenza del suo modello. Se quindi nell'uomo vi fosse l'immagine di Dio secondo la Trinità delle Persone, avendo l'uomo la capacità di conoscere se stesso con la ragione naturale, ne verrebbe che egli con la sua conoscenza naturale potrebbe conoscere la trinità delle Persone divine; cosa falsa, come già si è visto.

I^a q. 93 a. 5, arg. 4

Il nome di Immagine non appartiene a tutte e tre le Persone, ma soltanto al Figlio; dice infatti **S. Agostino**: "il solo Figlio è immagine del Padre". Ora, se nell'uomo l'immagine di Dio si riferisse alle Persone, non vi sarebbe in esso l'immagine di tutta la Trinità, ma del solo Figlio.

I^a q. 93 a. 5. SED CONTRA:

S. Ilario arguisce la pluralità delle Persone divine, dal fatto che la Scrittura dichiara l'uomo creato a immagine di Dio.

I^a q. 93 a. 5. RESPONDEO:

La distinzione delle Persone divine è data solo dall'origine, o meglio dalla relazione di origine, come abbiamo spiegato sopra. Ora, il processo di origine non è uguale per tutti gli esseri, ma è conforme alla natura di ciascuno; infatti in un modo si producono gli esseri animati e in un altro quelli inanimati; in una maniera nascono gli animali e in un'altra le piante. È evidente quindi che la distinzione delle Persone si verifica secondo il modo che è conforme alla natura divina. Perciò **essere a immagine di Dio, secondo l'imitazione della**

natura divina, non esclude la possibilità di esserlo anche secondo la Trinità delle Persone; anzi l'una cosa è implicita nell'altra.

- Bisogna perciò ammettere che nell'uomo vi è l'immagine di Dio, e secondo la natura divina, e secondo la Trinità delle Persone; poiché in Dio stesso esiste una sola natura in tre Persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 5, ad 1/2 argumentum

Abbiamo così risolto le prime due difficoltà.

I^a q. 93 a. 5, ad 3 argumentum

L'argomento addotto avrebbe valore, se l'immagine di Dio nell'uomo rappresentasse perfettamente Dio. Ora, come dice **S. Agostino**, vi è una differenza enorme fra la trinità che è in noi e la Trinità divina. Perciò si fa notare in quel medesimo libro: "Quella trinità che è in noi, più che crederla, noi la vediamo; invece, che Dio sia Trinità, lo crediamo, ma non lo vediamo".

I^a q. 93 a. 5, ad 4 argumentum

Alcuni hanno affermato che nell'uomo si trova soltanto l'immagine del Figlio. Ma l'affermazione viene riprovata da S. Agostino. Primo, perché essendo il Figlio simile al Padre per egualità di essenza, è necessario che l'uomo, fatto a somiglianza del Figlio, sia anche fatto a somiglianza del Padre. Secondo, perché **se l'uomo fosse fatto soltanto a immagine del Figlio, il Padre non avrebbe detto: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", ma a tua immagine.**

Perciò la frase: "Lo fece a immagine di Dio", non si deve intendere nel senso che il Padre abbia fatto l'uomo soltanto a immagine del Figlio di Dio, come interpretarono alcuni: ma si deve intendere nel senso che Dio Trinità fece l'uomo a immagine sua, cioè di tutto la Trinità.

La frase poi: "Dio fece l'uomo a sua immagine", si può intendere in due modi. Primo, nel senso che la preposizione [latina] *ad* indichi il termine dell'azione, come se dicesse: "Facciamo l'uomo in modo tale, che in esso vi sia l'immagine". Secondo, nel senso che la preposizione *ad* voglia indicare la causa esemplare, come per es., nelle parole: "Codesto libro è fatto su [ad] quell'originale". E allora l'immagine di Dio è la stessa essenza divina, chiamata impropriamente immagine, in quanto immagine sta per esemplare. Secondo altri invece l'essenza divina sarebbe denominata immagine, perché è in essa che una Persona imita l'altra.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nell'uomo si trovi l'immagine di Dio **non soltanto in rapporto all'anima intellettiva.**

I^a q. 93 a. 6, arg. 1

Infatti: Dice l'Apostolo, 1Corinti, 11, 7, che "l'uomo è l'immagine di Dio". Ma l'uomo non è soltanto anima. Quindi l'immagine di Dio non deve ridursi alla sola anima.

I^a q. 93 a. 6, arg. 2

Sta scritto, Genesi, 1, 27: "Dio creò l'uomo a sua immagine, lo creò a immagine di Dio, li creò maschio e femmina". Ora la distinzione tra maschio e femmina riguarda il corpo. Perciò l'immagine di Dio nell'uomo riguarda anche il corpo, e non soltanto l'anima.

I^a q. 93 a. 6, arg. 3

Pare che l'immagine riguardi specialmente la figura. Ma la figura è un aspetto del corpo. Quindi l'immagine di Dio nell'uomo deve riguardare anche il corpo, e non solamente l'anima.

I^a q. 93 a. 6, arg. 4

Secondo S. Agostino, si trovano in noi tre specie di visioni: corporale, spirituale o immaginaria, e intellettuale. Se dunque per la visione intellettuale, che appartiene all'anima, vi è in noi una certa trinità in forza della quale siamo immagine di Dio, dovremo ammetterla anche per le altre specie di visione.

I^a q. 93 a. 6. SED CONTRA:

Scrivono l'Apostolo, Efesini, 4, 23-24: "Rinnovatevi nello spirito della vostra mente e rivestitevi dell'uomo nuovo"; da ciò si rileva che la nostra rinnovazione, che si attua col rivestire l'uomo nuovo, appartiene alla mente. Altrove poi così si esprime, Colossesi, 3, 40: "...rivestendo l'uomo nuovo che si rinnova nella conoscenza di Dio secondo l'immagine del suo creatore"; attribuisce quindi all'immagine di Dio quel rinnovamento, che si fa col rivestirsi dell'uomo nuovo. Dunque l'essere a immagine di Dio riguarda soltanto la mente.

I^a q. 93 a. 6. RESPONDEO:

Si è già visto [a.2] che in ogni creatura si trova una qualche somiglianza con Dio, ma soltanto nella creatura ragionevole essa si trova come **immagine**, mentre nelle altre vi si trova come **vestigio**. Ora, la creatura ragionevole supera le altre creature per l'intelletto o mente. Quindi è chiaro che nella stessa creatura ragionevole si trova **l'immagine di Dio, soltanto in rapporto alla mente.**

In rapporto invece alle altre sue parti, vi sarà soltanto la somiglianza di **vestigio**, come avviene per tutti gli altri esseri ai quali somiglia con le parti suddette.

È facile comprendere la ragione di questo fatto, se consideriamo il diverso modo di rappresentare del vestigio e dell'immagine. Infatti l'immagine rappresenta una cosa con una somiglianza di specie come si è visto. Invece il **vestigio** rappresenta come può rappresentare un effetto; il quale non può rappresentare la sua causa in modo da raggiungere la somiglianza di specie con essa. Infatti **si chiamano vestigia le impronte lasciate sul terreno dagli animali;**

così pure si dice che la cenere è un vestigio del fuoco, e la desolazione di un territorio un vestigio dell'esercito nemico.

Ora, tra le creature ragionevoli e le altre creature possiamo stabilire tale differenza, sia in rapporto alla somiglianza delle creature con la natura divina, sia in rapporto alla loro somiglianza con la Trinità increata. Per quanto riguarda la somiglianza con la natura divina, le creature ragionevoli arrivano in qualche modo a una imitazione secondo la specie, in quanto imitano Dio non solo nell'essere e nel vivere, ma anche nell'intendere, come abbiamo visto. Invece le altre creature non intendono, sebbene trasparisca in esse un vestigio dell'intelletto creatore, se consideriamo il loro ordinamento.

Parimente, siccome la **Trinità increata** fonda le sue interne distinzioni sulla **processione del Verbo dal Padre** che lo esprime, e sulla **processione dell'Amore da ambedue**, come dicemmo [q.28, a.3], si può affermare che nella creatura ragionevole esiste un'immagine della Trinità increata per una somiglianza specifica; **poiché in tale creatura si trova una emanazione del verbo mentale da parte dell'intelletto, ed una emanazione dell'amore da parte della volontà**. Nelle altre creature, invece non si riscontra né il principio del verbo mentale, né il verbo, né l'amore: vi si trova soltanto un vestigio, il quale indica la loro esistenza nella causa che le ha prodotte. Poiché il fatto stesso che la creatura ha una sostanza misurata e finita prova la sua derivazione da un principio; la sua specie poi indica il verbo o l'idea di chi l'ha fatta, come la forma della casa sta a indicare il concetto dell'artefice; l'ordine infine, che dirige la creatura al bene, palesa l'amore di chi l'ha prodotta, come la funzione di un edificio rivela la volontà dell'artefice.

Perciò nell'uomo, in rapporto alla mente, c'è una somiglianza di immagine con Dio; c'è invece una somiglianza di vestigio, in rapporto alle altre sue parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 6, ad 1 argumentum

Si dice che l'uomo è immagine di Dio, non perché egli sia essenzialmente un'immagine, ma perché sulla sua mente è impressa l'immagine di Dio; come si dice che la moneta è l'immagine di Cesare, perché porta l'immagine di Cesare. Non è quindi necessario che l'immagine di Dio si trovi in ogni parte dell'uomo.

I^a q. 93 a. 6, ad 2 argumentum

Come riferisce S. Agostino, alcuni ammisero nell'uomo l'immagine della Trinità, non rispetto a ciascun individuo, ma a più individui [della specie umana], affermando che "l'uomo fa pensare alla Persona del **Padre**; fa pensare a quella del **Figlio** ciò che deriva dall'uomo per generazione; e così dicono che la **donna** fa pensare alla terza persona, cioè allo **Spirito Santo**, poiché essa è derivata dall'uomo, in maniera però da non essere figlio o figlia di lui".
- La quale teoria appare assurda a prima vista:

- **Primo**, perché lo Spirito Santo verrebbe ad essere principio del Figlio, come la donna è principio della prole che nasce dall'uomo.

- **Secondo**, perché ciascun uomo non sarebbe fatto che a immagine di una sola Persona.

- **Terzo**, perché, in questa ipotesi, la Scrittura avrebbe dovuto parlare dell'immagine di Dio nell'uomo soltanto dopo la produzione della prole.

Bisogna allora concludere che la Scrittura aggiunge alle parole: "lo creò ad immagine di Dio", l'espressione: "li creò maschio e femmina", non perché l'immagine di Dio si riferisce alla distinzione dei sessi, ma perché quell'immagine è comune ai due sessi, riferendosi essa alla mente, in cui non c'è distinzione di sesso. Perciò **l'Apostolo, Colossesi, 3, 10** dopo aver detto: "secondo l'immagine di colui che lo creò", continua: "Dove non esiste maschio o femmina".

I^a q. 93 a. 6, ad 3 argumentum

Sebbene l'immagine di Dio nell'uomo non sia da concepirsi secondo la figura materiale, tuttavia "si ritiene a buon diritto che il corpo dell'uomo sia fatto a immagine e somiglianza di Dio, a differenza dei corpi degli altri animali, perché non fu piegato verso il basso, ma fatto in modo da essere quanto mai adatto per contemplare il cielo", come scrive S. Agostino. Ciò non significa che nel corpo umano vi sia l'immagine di Dio, ma che la figura stessa di questo corpo esprime, come vestigio, l'immagine di Dio impressa nell'anima.

I^a q. 93 a. 6, ad 4 argumentum

Tanto nella visione corporale che in quella immaginaria si riscontra una certa trinità, come osserva S. Agostino. Infatti nella visione corporale vi è anzitutto la specie del corpo esterno; in secondo luogo l'atto visivo che si compie mediante l'impressione dell'immagine di detta specie sull'organo visivo; in terzo luogo interviene l'atto della volontà che applica la vista a rimirare e a trattenerla sull'oggetto veduto. - Parimente nella visione immaginaria troviamo prima di tutto la specie conservata nella memoria; quindi l'atto stesso della visione immaginaria, che si produce per il fatto che lo sguardo dell'anima, cioè la stessa immaginativa, viene a rivestire la forma della specie suddetta; e finalmente interviene la volontà che unisce la prima col secondo. - Però l'una e l'altra di queste trinità non raggiungono la dignità di immagine divina. Infatti la specie dei corpi esterni è fisicamente fuori dell'anima; la specie poi che si trova nella memoria, sebbene non sia fuori dell'anima, è però qualche cosa di avventizio; viene così a mancare in ambedue i casi l'analogia con la connaturalità e con la coeternità delle Persone divine. La visione corporale poi non procede unicamente dalla specie del corpo esterno, ma anche dal senso di chi vede; così pure la visione immaginaria non procede esclusivamente dalla specie [sensibile] conservata nella memoria, ma anche dall'immaginativa. Manca perciò l'analogia con la processione del Figlio dal solo Padre. Finalmente l'intenzione della volontà, che congiunge i due termini suddetti, non procede da essi, sia nella visione corporale che in quella spirituale; e quindi non è rappresentata convenientemente la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'immagine di Dio nell'anima non si fondi sugli atti.

I^a q. 93 a. 7, arg. 1

Dice **S. Agostino** che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, "per il fatto che noi **esistiamo, sappiamo di esistere, e amiamo di esistere e di conoscere**". Ora, l'esistere non indica un atto. Perciò l'immagine di Dio nell'anima non si desume dagli atti.

I^a q. 93 a. 7, arg. 2

S. Agostino attribuisce l'immagine di Dio nell'anima a queste tre cose: **mente, notizia e amore**. La mente però non sta a indicare un **atto**, ma piuttosto una **potenza**, o addirittura l'essenza dell'anima intellettuale. Dunque l'immagine di Dio non si fonda sulle operazioni.

I^a q. 93 a. 7, arg. 3

S. Agostino riferisce l'immagine della Trinità nell'anima alla **memoria, all'intelligenza e alla volontà**. Ma queste non sono che "facoltà", come spiega il Maestro [delle *Sentenze*]. Per conseguenza l'immagine non si riferisce agli atti, ma alle potenze.

I^a q. 93 a. 7, arg. 4

L'immagine della Trinità è stabile nell'anima; invece gli atti non sono stabili. **Perciò l'immagine di Dio nell'anima non è fondata sugli atti.**

I^a q. 93 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino riconosce una trinità nelle parti inferiori dell'anima in rapporto alla visione attuale, tanto sensibile che immaginaria. Perciò anche la trinità che si riscontra nella mente, e in forza della quale l'uomo è a immagine di Dio, deve riferirsi all'atto della visione.

I^a q. 93 a. 7. RESPONDEO:

La nozione di **immagine**, come si è visto, richiede una qualche **imitazione secondo la specie**. Se si deve perciò ammettere un'immagine della Trinità nell'anima, è necessario che essa principalmente si riferisca a quell'aspetto, che più si avvicina, per quanto è possibile, a rappresentare la specie delle Persone divine.

Ora, le Persone divine si distinguono in forza delle due **processioni del Verbo** dal Padre che lo esprime, e **dell'Amore** che unisce entrambi. Ma nell'anima nostra "**non può esserci un verbo [mentale] senza il pensiero in atto**", come dice **S. Agostino**. Quindi l'immagine della Trinità si riscontra nella nostra mente in maniera primaria e principale in rapporto all'**atto**, in quanto cioè, partendo dalla nozione di cui siamo in possesso, formiamo pensando il **verbo mentale**, e da questo prorompiamo nell'**amore**.

- Siccome però gli **abiti e le potenze sono i principi [immediati] degli atti**, e siccome, d'altra parte, ogni effetto si trova virtualmente nel suo principio, **è possibile riscontrare l'immagine creata della Trinità, in maniera secondaria e subordinata, anche nelle potenze, e soprattutto negli abiti**, in quanto in essi si trovano virtualmente gli atti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 7, ad 1 argumentum

Il nostro essere è immagine di Dio in quello che sorpassa gli altri animali; ora il nostro essere ha una tale superiorità per il fatto che **possediamo la mente**. Perciò questa trinità è identica all'altra di S. Agostino, che consiste nella **mente**, nella **conoscenza** e nell'**amore**.

I^a q. 93 a. 7, ad 2 argumentum

S. Agostino riscontra questa trinità anzitutto nella mente. La mente però, sebbene sotto un aspetto conosca tutta se stessa, pure sotto un altro aspetto, cioè in quanto è [specificamente] distinta dalle cose, ignora se stessa e va in cerca di se stessa, come egli dimostra in seguito; questi allora, partendo dal presupposto che la notizia non arriva ad abbracciare tutta la mente, considera nell'anima tre proprietà, che nessuno ignora di possedere, cioè la memoria, l'intelligenza e la volontà; e preferisce designare in queste tre cose l'immagine della Trinità, come per indicare che la prima designazione era in qualche modo inadeguata.

I^a q. 93 a. 7, ad 3 argumentum

Come S. Agostino osserva, si dice che noi conosciamo e che vogliamo, o che amiamo una data cosa, sia quando pensiamo ad essa, come quando non ci pensiamo. Quando non ci pensiamo, l'oggetto appartiene alla sola memoria; la quale, per S. Agostino, non è altro che il possesso abituale della conoscenza e dell'amore. "Ma poiché", come egli dice, "non può esserci verbo mentale senza che si pensi (appunto perché noi pensiamo tutto quello che diciamo, anche se lo diciamo soltanto con quella parola interiore, che non appartiene alla lingua di nessun popolo), l'immagine suddetta si riscontra principalmente in queste tre cose: memoria, intelligenza e volontà. E chiamo intelligenza il mezzo di cui ci serviamo per conoscere quando pensiamo; e chiamo volontà, amore o dilezione quanto serve a unire questa prole con chi l'ha generata". Di qui si rileva che egli pone l'immagine della Trinità divina più nel pensiero e nel volere attuale, che in quello abituale della memoria; sebbene si trovi in qualche modo l'immagine della Trinità nell'anima anche per tale riguardo, come egli fa osservare. È chiaro quindi che la memoria, l'intelligenza e la volontà non sono tre *facoltà*, come si legge nel libro delle *Sentenze*.

I^a q. 93 a. 7, ad 4 argumentum

Qualcuno potrebbe rispondere, con S. Agostino, che "la mente sempre pensa a se stessa, sempre si conosce e sempre si ama". Alcuni intendono queste parole nel senso che l'anima possiede stabilmente una conoscenza e un amore attuale di se stessa. Ma tale interpretazione però è esclusa da ciò che segue: "[l'anima] non sempre si pensa separata da quelle cose che sono distinte da lei". Rileviamo perciò che l'anima conosce e ama sempre se stessa, non in modo attuale, ma abituale. Si potrebbe anche dire che essa, nel percepire il proprio atto, conosce se medesima tutte le volte che conosce qualche cosa. Ma poiché il suo intelletto non è sempre in atto, e lo vediamo bene nei dormienti, bisognerà interpretare S. Agostino in questo senso: sebbene le operazioni non siano sempre attuali in se stesse, pure rimangono sempre nei loro principii, e cioè nelle potenze e negli abiti. Perciò egli scrive: "Se l'anima ragionevole fu creata a immagine di Dio, per la sua capacità di conoscere e di vedere Dio

mediante la ragione e l'intelletto, ci fu in essa questa immagine fin dal principio, dal momento che cominciò ad esistere".

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'immagine della Trinità divina non si trovi nell'anima solo in rapporto a quell'oggetto che è Dio.

I^a q. 93 a. 8, arg. 1

L'immagine della Trinità, come si è visto, viene ad essere nell'anima, per il fatto che c'è in noi il **verbo mentale** promanante da **un soggetto che lo esprime, e l'amore che promana da entrambi**. Ma ciò avviene per un **oggetto qualsiasi**. Quindi l'immagine della Trinità si trova nella nostra mente in rapporto a qualsiasi oggetto.

I^a q. 93 a. 8, arg. 2

Dice S. Agostino: "Quando cerchiamo una trinità nell'anima, la cerchiamo in tutta l'anima, senza distinguere l'attività della ragione in rapporto alle cose temporali dalla contemplazione delle cose eterne". Dunque l'immagine della Trinità si trova nell'anima anche in rapporto agli oggetti temporali.

I^a q. 93 a. 8, arg. 3

La conoscenza e l'amore di Dio dipendono da un dono della grazia. Ma se l'immagine della Trinità si trova nell'anima in rapporto alla memoria, all'intellezione e al buon volere, o all'amore che noi abbiamo verso Dio, l'immagine di Dio si trova nell'anima non per natura, ma per grazia. Perciò non sarà comune a tutti.

I^a q. 93 a. 8, arg. 4

I santi che sono nella patria [celeste] sono resi conformi in sommo grado all'immagine di Dio mediante la visione della gloria; perciò sta scritto, **2Corinti, 3, 18**: "Noi tutti ci trasformiamo nella stessa immagine, di gloria in gloria". Ora, con la visione di gloria si conoscono [anche] le cose temporali. Dunque l'immagine di Dio si riscontra in noi anche in rapporto alle cose temporali.

I^a q. 93 a. 8. SED CONTRA:

Dice S. Agostino: "L'immagine di Dio è nella mente, non per il fatto che questa ricorda, conosce ed ama se stessa, ma perché può ancora ricordare, conoscere e amare Dio, dal quale fu creata". Dunque meno che mai l'immagine di Dio sarà riscontrabile nella mente in rapporto ad altri oggetti.

I^a q. 93 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto, l'immagine esige una somiglianza, che giunge in qualche modo a rappresentare la specie. Bisogna perciò riscontrare l'immagine della Trinità divina nell'anima sotto un aspetto che rappresenti le Persone divine secondo la specie, per quanto è possibile alla creatura. Ora abbiamo già visto che le Persone divine si distinguono tra loro per la processione del Verbo dal Padre che lo esprime, e dell'Amore da entrambi. Ma il Verbo di Dio nasce da Dio secondo la conoscenza che Dio ha di se stesso, e l'Amore procede da Dio secondo l'amore che Dio porta a se medesimo. D'altra parte è noto che la diversità degli oggetti rende diversa la specie del verbo e dell'amore; infatti nel cuore dell'uomo i concetti di pietra e di cavallo non sono della medesima specie, e neppure è specificamente identico l'amore per essi. Quindi l'immagine divina si riscontra nell'uomo in rapporto al verbo mentale che nasce dalla nozione di Dio, e in rapporto all'amore che ne deriva. Perciò l'immagine di Dio è presente nell'anima in quanto questa ha Dio per oggetto, oppure in quanto ha le disposizioni per averlo.

Però la mente si porta in due modi verso l'oggetto: direttamente e immediatamente; oppure indirettamente e mediatamente, come quando vediamo l'immagine di un uomo nello specchio. Per questo dice S. Agostino che "la mente si ricorda di se stessa, si conosce e si ama: se riusciamo a veder questo, noi vediamo una trinità; non è ancora Dio, ma è già un'immagine di Dio". Questo avviene, non perché la mente ha per oggetto se stessa, ma perché in tal modo può portarsi a Dio, come si rileva dal testo riportato [nell'argomento *in contrario*].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 8, ad 1 argumentum

Per salvare il concetto di immagine non basta che ci sia la derivazione di una cosa, ma bisogna anche considerare ciò che procede e da chi procede; si richiede cioè un verbo [o concetto] di Dio procedente dalla notizia di Dio.

I^a q. 93 a. 8, ad 2 argumentum

In tutta l'anima si trova una certa trinità; non si creda però che, oltre le operazioni riguardanti le cose temporali e la contemplazione di quelle eterne, "si debba cercare un terzo elemento in cui riscontrare questa trinità", come S. Agostino stesso si esprime.

Ma "sebbene si possa trovare una certa altra trinità" in quella parte della ragione che ha di mira le cose del tempo, "tuttavia non vi si può trovare l'immagine di Dio"; poiché una siffatta nozione delle cose temporali è avventizia e non essenziale per l'anima. Gli stessi abiti, con cui sono conosciute le cose nel tempo, non sono sempre permanenti; ma talvolta sono realmente presenti, e qualche volta rimangono solo nella memoria, dopo di essere stati presenti.

Ciò è evidente per la fede, che al presente noi possediamo soltanto come cosa del tempo; mentre nello stato della beatitudine futura non vi sarà la fede, ma la sola memoria della fede.

I^a q. 93 a. 8, ad 3 argumentum

La conoscenza e l'amore di Dio che sono meritori dipendono esclusivamente dalla grazia. Esiste però anche una conoscenza e un amore naturale di Dio, come abbiamo già visto. Ed è naturale anche la capacità, che ha la mente di servirsi della ragione per conoscere Dio; e in forza di ciò, abbiamo detto, l'immagine di Dio rimane in perpetuo nell'anima: "tanto nel caso che l'immagine di Dio sia talmente imbrattata" e coperta "da essere quasi annullata", come in coloro che non hanno l'uso di ragione; "quanto nel caso che si presenti oscura e deforme", come nei peccatori; "quanto, finalmente, nel caso che sia luminosa e bella", come nei giusti.

I^a q. 93 a. 8, ad 4 argumentum

Nella visione della gloria le cose temporali saranno vedute in Dio stesso; ecco perché la visione di queste cose temporali entra a far parte dell'immagine di Dio. Perciò S. Agostino afferma che "la mente vedrà, come cosa immutabile, tutto ciò che vedrà in quella natura, cui aderirà nella beatitudine". Infatti nel Verbo increato si trovano le idee archetipe di tutte le creature.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che non sia conveniente distinguere la *somiglianza dall'immagine*.

[Facciamo l'uomo a nostra immagine (specie) e somiglianza (genere)]

I^a q. 93 a. 9, arg. 1

Non è logico distinguere il genere dalla specie. Ora la somiglianza sta alla immagine, come il genere alla specie; poiché, come dice **S. Agostino**: "dove c'è immagine, si trova senz'altro la somiglianza, ma non viceversa". Quindi non è giusto distinguere la somiglianza dall'immagine.

I^a q. 93 a. 9, arg. 2

L'immagine si desume non solo in ordine alla rappresentazione delle **Persone**, ma anche dell'essenza divina; ora l'immortalità e l'indivisibilità fanno parte di questa rappresentazione. Non è dunque giusto dire che "la somiglianza consiste nell'essenza, che è immortale e indivisibile; mentre l'immagine consiste nelle altre sue proprietà".

I^a q. 93 a. 9, arg. 3

C'è nell'uomo una triplice immagine di Dio, e cioè secondo la natura, la grazia e la gloria, come abbiamo già spiegato. Ma l'innocenza e la giustizia sono proprie della grazia. Perciò non è esatto affermare che "l'immagine si desume dalla memoria, dall'intelligenza e dalla volontà; e che la somiglianza invece si desume dalla innocenza e dalla giustizia".

I^a q. 93 a. 9, arg. 4

La conoscenza della verità spetta all'intelletto, l'amore della virtù alla volontà; le quali cose sono due aspetti dell'immagine. Dunque non si può dire che "l'immagine si fonda sulla conoscenza della verità; la somiglianza sull'amore della virtù".

I^a q. 93 a. 9. SED CONTRA:

Scrivi **S. Agostino**: "C'è chi pensa che non siano state usate inutilmente le due parole immagine e somiglianza; poiché, se si fosse trattato di una cosa sola, sarebbe bastata una sola espressione".

I^a q. 93 a. 9. RESPONDEO:

La somiglianza implica una certa unità. Infatti la somiglianza risulta da una comunanza di qualità. Ora, l'uno, essendo un trascendentale, conviene a tutti gli enti e può attribuirsi a ciascuno di essi, come il bene e il vero. D'altra parte la bontà può attribuirsi a una data cosa, sia come presupposto, sia come coronamento, qualora stia a indicare una perfezione di essa; lo stesso vale della somiglianza in rapporto all'immagine. C'è una bontà, p. es., che è anteriore alla nozione di uomo, in quanto l'uomo è un bene particolare; e c'è una bontà che è posteriore all'uomo stesso, in quanto diciamo che un uomo è buono in una maniera speciale, per la perfezione della sua virtù. In modo analogo, la somiglianza si può considerare come anteriore all'immagine, essendo qualche cosa di più generico dell'immagine, come abbiamo visto sopra, e si può considerare come posteriore, se sta a indicare una certa perfezione dell'immagine. Infatti noi diciamo che l'immagine di uno è somigliante o no all'originale, secondo che lo rappresenta perfettamente o imperfettamente.

Perciò si può distinguere la somiglianza dall'immagine in due maniere:

- **Primo, in quanto ne è un presupposto, ed ha un'estensione maggiore.** Per questo lato la somiglianza è desunta dagli aspetti più generici che presentano le proprietà della natura intellettiva, dalle quali propriamente si desume l'immagine. In questo senso parla **S. Agostino** quando dice che "lo spirito", cioè la mente, "fu creato a immagine di Dio, e di ciò nessuno dubita; qualcuno invece vorrebbe che le altre proprietà dell'uomo", cioè tutto quello che rientra nelle facoltà inferiori dell'anima, compreso lo stesso corpo, "fossero state create a somiglianza di Dio". Nello stesso senso troviamo, nel suo libro *De quantitate animae*, che la somiglianza di Dio nell'anima è fondata nella sua incorruttibilità: infatti corruttibile e incorruttibile costituiscono due suddivisioni dell'ente.

- **Secondo, la somiglianza può essere considerata come perfetta espressione dell'immagine.** E in questo senso il **Damasceno** scrive: "l'immagine include l'intelligenza e la libertà di arbitrio: la somiglianza invece include conformità nella virtù, per quanto è possibile all'uomo". - Ed ha il medesimo significato dire che la somiglianza riguarda l'amore della virtù, poiché non c'è virtù senza l'amore di questa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 93 a. 9, ad 1 argumentum

La somiglianza non si distingue dall'immagine come nozione generica di somiglianza (così considerata, infatti, è inclusa nella nozione stessa di immagine), ma si distingue, o perché non raggiunge la natura di immagine, o perché è perfetta espressione dell'immagine.

I^a q. 93 a. 9, ad 2 argumentum

L'essenza dell'anima rientra nell'immagine per il fatto che rappresenta l'essenza divina, mediante le proprietà caratteristiche della natura intellettuale, non già mediante gli attributi che accompagnano l'ente nella sua universalità, come la semplicità e l'indissolubilità.

I^a q. 93 a. 9, ad 3 argumentum

Per natura anche certe virtù possono entrare nell'anima, almeno in germe; e rispetto ad esse si potrebbe già parlare di somiglianza. D'altra parte niente impedisce che una cosa si chiami immagine in un senso, e somiglianza in un altro.

I^a q. 93 a. 9, ad 4 argumentum

L'amore del verbo [mentale], e cioè la *notizia* amata, è un elemento dell'immagine, invece l'amore della virtù, come la virtù medesima, è un elemento della somiglianza.