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 attribuiscono in senso metaforico;
4. Se i vari nomi che si dicono di Dio siano sinonimi;
5. Se alcuni nomi si attribuiscono a Dio e alle creature univocamente o equivocamente;
6. Se tali nomi, supposto che si dicano analogicamente, si attribuiscono 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 inderivato.

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

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

Sicché, quando si dice "Dio è buono", non si vuol già dire che Dio è causa del bene, o che Dio non è cattivo; ma il senso è questo: "quello che noi chiamiamo bontà nelle creature, preesiste in Dio", e in modo ben più alto. Quindi a Dio conviene la bontà non perché è causa del bene;

ma piuttosto è tutto il contrario: per il fatto che è buono effonde la bontà nelle cose; secondo il detto di S. Agostino: "perché Dio è buono, noi esistiamo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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:

Scriva **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: ché allora sotto questi nomi vi sarebbero diverse nozioni

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 13 a. 4, ad 1 argumentum

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

I^a q. 13 a. 4, ad 2 argumentum

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

I^a q. 13 a. 4, ad 3 argumentum

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

ARTICOLO 5:

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

I^a q. 13 a. 5, arg. 1

Infatti: **Ogni equivoco si riduce all'univoco, come il multiplo all'uno.** Difatti, se è vero che la parola cane è applicata equivocamente all'animale che abbaia e all'animale marino, bisogna pure che di alcuni animali sia detto in senso univoco, cioè di tutti i latranti, altrimenti bisognerebbe procedere all'infinito (per trovare il significato originale). Ora, esistono degli agenti univoci, i quali concordano con i loro effetti nel nome e nella definizione, come l'uomo (il quale) genera l'uomo; ed esistono altri agenti equivoci, come il sole (il quale) causa il caldo,

pur non essendo esso stesso caldo se non in senso equivoco. Sembra dunque che il **primo agente**, al quale si riducono tutti gli altri agenti, sia un **agente univoco**. E così quello che si dice di Dio e delle creature è detto in senso univoco.

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'infinite proporzioni. Ogni numero o quantità ha determinate proporzioni con altri numeri e quantità e si può conoscere un numero ignoto per il rapporto che lo lega a un numero noto. Dalla matematica il concetto è l'uso dell'analogia fu trasferito nel campo metafisico dell'essere: tutte le cose sono legate da rapporti o proporzioni e per mezzo di questi rapporti, una, quella più nota, può servire per farci conoscere l'altra ignota. Conoscenza reale anche se imperfetta, perché il rapporto è reale. Come reale è quello tra il mondo e Dio]*

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

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

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

[Qui San Tommaso indica più specie di analogia:

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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 dii, 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 fortezza, per cui si dicono metaforicamente leoni.

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

Ora, le forme che non vengono individuate da un qualche soggetto, ma da se medesime (perché cioè sono forme sussistenti), se venissero concepite (da noi) quali sono in se stesse, non si potrebbero dire comunicabili né realmente, né secondo il nostro modo di intendere; tutt'al più (sarebbero comunicabili) per analogia, come si è detto degli individui. Però siccome noi non possiamo conoscere le forme semplici per sé sussistenti come esse sono, ma le conosciamo al modo degli esseri composti aventi forma nella materia, allora, come abbiamo detto, diamo loro

dei nomi concreti che esprimono la natura (come fosse attuata) in qualche soggetto. Quindi, per quanto concerne la questione dei nomi, vale la stessa ragione per i nomi che noi usiamo per indicare la natura delle cose composte e per quelli che adoperiamo per significare le nature semplici sussistenti.

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

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

<http://www.studimusicacultura.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**;
- **equivoche**, quelle che ne hanno una del tutto **diversa**;

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

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

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

- **Quando infatti noi chiamiamo un 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 incomunicabile 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 implicino 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.

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 e una disposizione interiore e stabile dell'intelletto, proveniente dal fatto che esso è in possesso dei principi oggettivi del*

*conoscere in forza dei quali l'uomo può passare all'atto di intellesione quando vuole senza difficoltà. In noi la facoltà intellettiva, analogamente alle altre facoltà, si può considerare in tre stati: è dapprima in pura potenza a conoscere, ma quando, nell'uomo di scienza, possiede quelle intrinseche disposizioni di cui si è parlato, non è più in pura potenza, ma in potenza prossima all'atto. Questa condizione costituisce ciò che gli scolastici chiamano **habitus**. Si ha infine l'atto puro semplice della scienza quando l'intelletto sta considerando gli oggetti della scienza. Gli scolastici chiamano questi tre stati **potenza, atto primo, atto secondo.**]*

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 razziocinativo, 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 fortezza; 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 intellesione 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 è 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 intellesione 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 razioinativa.

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 conocimiento 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 aggiungervi un'inclinazione verso l'effetto, e questa inclinazione le viene dalla **volontà** [*Cause dell'opera d'arte sono l'intelletto, con l'idea esemplare che determina i caratteri di essa, e la volontà che, diretta dall'intelletto, determina il fatto dell'esistenza dell'opera d'arte. L'esemplarità e la specificità dell'opera e la direzione dell'azione fattiva derivano dall'intelletto; L'esecuzione deriva dalla volontà. Ma, data l'identità tra intelletto e volontà divina, si può dire senz'altro che la scienza di Dio, o l'intelletto, è causa delle cose.*]. Siccome, infatti, una forma di ordine intelligibile vale per gli opposti (dato che gli opposti formano l'oggetto di un'unica scienza), non produrrebbe un determinato effetto, se a tale effetto non vi fosse determinata dalla **facoltà appetitiva**, come dice **Aristotele** [*cioè dall'inclinazione naturale propria degli esseri non dotati di intelligenza o dalla libera volontà propria degli esseri intellettivi. Senza questo intervento dell'appetito né la forma naturale né l'idea sarebbe principio sufficiente di operazione. Chi ha l'idea dell'opera d'arte, può fare e non fare; e può anche fare il contrario di quel che ha in mente.*]. È evidente poi che Dio causa le cose con il suo intelletto, perché il suo essere si identifica con la sua intelligenza. 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.

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** è 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 è **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.

[Silllogismo

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.

[Silllogismo:

-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 conosce, a meno che non ci si riferisca alla scienza di visione, che consiste nel conoscere le cose che in un dato

tempo vengono all'esistenza. Ma dal fatto che Dio conosce che cose ora non esistenti possono essere o che cose esistenti possono non essere, non ne segue che la sua scienza sia variabile, ma solamente che egli conosce la mutabilità delle cose. **La sua scienza sarebbe variabile se fosse venuto a conoscere qualche cosa che prima aveva ignorato.** Ma ciò non può avvenire, perché qualsiasi cosa che è o che può essere nel **tempo**, Dio la conosce dalla sua **eternità**. Perciò proprio perché si suppone un dato essere esistente in un momento qualsiasi del tempo, bisogna ammettere che è conosciuto da Dio fin dall'eternità. E quindi **non si deve concedere che Dio possa conoscere più di quello che conosce:** perché tale proposizione implica che Dio prima **abbia ignorato** ciò che poi ha conosciuto.

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 cosciente 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 conosciuta. **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 è 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 proverrà 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 intellezione.

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 pronunci sopra un giudizio. Se lo formulo, esso è vero, e la fonte prima della sua verità è quella di tutte le cose vere, Dio. Ma tutto questo riguarda un mondo diverso che in rapporto soltanto accidentale col fatto della fornicazione.]

ARTICOLO 6:

VIDETUR che vi sia una sola verità, secondo la quale tutte le cose sono vere.

[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.****