

Prima parte, Questione 17

Proemio

E ora trattiamo della falsità. In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se la falsità sia nelle cose;
2. Se sia nei sensi;
3. Se sia nell'intelletto;
4. Sull'opposizione tra il vero e il falso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la falsità non sia nelle cose.

I^a q. 17 a. 1, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice: «Se il vero è [tutto] ciò che è, si potrebbe concludere, a dispetto di tutti, che non c'è posto per la falsità».

I^a q. 17 a. 1, arg. 2

Falso vien da **fallere, ingannare**. Ma le cose non ingannano, come assicura **S. Agostino**, «perché non mostrano altro che il loro volto». Dunque il falso non si trova nelle cose.

I^a q. 17 a. 1, arg. 3

Diciamo che il vero si trova nelle cose per il rapporto di esse con l'intelligenza divina, come abbiamo detto sopra [q.16, a.1]. Ora, ogni cosa in quanto è, imita Dio. Dunque ogni cosa è vera senza falsità; Perciò nessuna cosa è falsa.

I^a q. 17 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino dice: «ogni corpo è un vero corpo e insieme una falsa unità»; perché **imita l'unità, ma non è un'unità**. Ora, ciascuna cosa **imita la bontà di Dio, ma senza raggiungerla**. Dunque in tutte le cose c'è della falsità.

I^a q. 17 a. 1. RESPONDEO:

Siccome il vero e il falso sono opposti tra loro, e d'altra parte gli opposti riguardano sempre un medesimo soggetto, è necessario anzitutto ricercare la falsità dove si trova formalmente la verità, cioè nell'intelletto. Nelle cose poi non c'è né verità né falsità, se non in rapporto all'intelletto. E siccome ogni essere acquista delle denominazioni assolute dalle sue proprietà inseparabili; mentre per quelle occasionali e accessorie non acquista che delle denominazioni relative; una cosa si potrebbe denominare falsa in senso assoluto solo in rapporto all'intelletto da cui dipende, e al quale necessariamente si riferisce, mentre riguardo ad altri intelletti, con i quali ha un rapporto soltanto occasionale, non si potrebbe dire falsa se non in senso relativo.

A) Orbene, le cose esistenti in natura dipendono dalla mente divina, come dalla mente umana dipendono i prodotti dell'arte. Ora, i prodotti dell'arte si dicono falsi in modo assoluto e per se stessi nella misura che si discostano dalla forma voluta dall'arte: e così di un artista si dice che fa un'opera falsa, quando viene meno alle regole dell'arte. Ma in questo senso **non è possibile trovare falsità nelle cose dipendenti da Dio**, considerate in rapporto all'intelligenza divina, perché tutto ciò che è in esse, procede dalle disposizioni di questa medesima intelligenza divina. Vi è un'eccezione, forse, per gli **esseri dotati di libertà**, i quali hanno il potere di sottrarsi alle disposizioni della mente di Dio. E in ciò consiste il male [morale, la] colpa; e per questo i peccati nella Scrittura sono chiamati falsità e menzogne. Nei **Salmi, 4,3** p. es., si dice: «Fino a quando amerete voi la vanità e cercherete la menzogna?». Così, viceversa, un'azione virtuosa è denominata verità della vita, in quanto è subordinazione ai divini intendimenti, secondo l'espressione del Vangelo, **Giovanni, 3, 21**: «Chi fa la verità viene alla luce».

B) Ma considerate le cose esistenti in natura rispetto al nostro intelletto, verso il quale non hanno un rapporto essenziale, possono dirsi false non in senso assoluto, bensì relativo. E ciò avviene in due maniere:

I- Prima di tutto a motivo del **nostro modo di rappresentarci l'oggetto**: e così chiameremo **falso nelle cose ciò che se ne dice o se ne pensa falsamente**. In questo senso qualsiasi cosa può essere dichiarata falsa per quello che in essa non c'è, come quando diciamo con **Aristotele** che il diametro è un falso commensurabile, o con **S. Agostino** che l'attore è un falso Ettore. E inversamente qualsiasi cosa può dirsi vera per le proprietà che ad essa appartengono.

II- In secondo luogo, **perché può causare [la falsità]**. In tal senso si dice falsa quella cosa che sembra nata fatta per produrre di sé una falsa opinione. Infatti, essendo per noi naturale il giudicare delle cose secondo le loro apparenze esterne, dato che le nostre cognizioni hanno origine dal senso, il quale ha per oggetto proprio ed essenziale le qualità esteriori, ne consegue che certe cose le quali somigliano ad altre all'apparenza esterna, rispetto a queste son dette false: p. es., il **fiele** è un falso **miele**, e lo **stagno** è un falso **argento**. E per questo motivo **S. Agostino** dice che «noi chiamiamo false quelle cose che hanno l'apparenza del vero». E il **Filosofo** asserisce che **si dicono false «quelle cose che per natura sembrano fatte apposta per apparire di altra qualità o di altra natura»**.

III- **E in quest'ultimo senso si dice falso chi è amante di opinioni e locuzioni false**. Non già chi ha soltanto la capacità di pensarle e di formularle, che altrimenti, come nota Aristotele, anche i sapienti e gli scienziati sarebbero dei falsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 17 a. 1, ad 1 argumentum

Rispetto alla [nostra] intelligenza una cosa è vera per quello che è, falsa per quello che non è. Cosicché «**un vero attore è un Ettore falso**», come dice **S. Agostino**. E quindi **per il fatto che nelle cose c'è un certo non essere, si trova in esse una certa falsità**.

I^a q. 17 a. 1, ad 2 argumentum

Le cose di per sé non ingannano, ma solo casualmente. Infatti esse danno **occasione d'inganno** per la somiglianza che hanno con altre, delle quali non possiedono la natura.

I^a q. 17 a. 1, ad 3 argumentum

Le cose non sono dette false rispetto all'intelligenza divina, ciò che le renderebbe **false in senso assoluto**; ma solo **rispetto al nostro intelletto**: e ciò significa che sono false **in senso relativo**.

I^a q. 17 a. 1, ad 4 argumentum

Per quel che si obietta nell'argomento in contrario, diciamo che **una somiglianza** o una rappresentazione **difettosa non riveste carattere di falsità** se non in quanto porge l'occasione a delle opinioni false. Quindi non basta che vi sia somiglianza perché una cosa si possa chiamare falsa, **ma vi deve essere una tale somiglianza da provocare, non in qualcuno, bensì nella maggior parte dei casi, un apprezzamento sbagliato.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nei sensi non vi sia falsità.

I^a q. 17 a. 2, arg. 1

Infatti: **Scriva S. Agostino**: «**Se tutti i sensi corporei manifestano le loro impressioni, io non so che cosa dobbiamo esigere di più da essi**». E così pare che da essi non siamo tratti in inganno. **Dunque nei sensi non c'è falsità.**

I^a q. 17 a. 2, arg. 2

Il Filosofo dice che «**l'errore non è proprio del senso ma della fantasia**».

I^a q. 17 a. 2, arg. 3

Il vero e il falso si trovano soltanto in ciò che è composto, non in ciò che è semplice. Ora, comporre e dividere non appartiene ai sensi. Dunque nel senso non si dà errore.

I^a q. 17 a. 2. SED CONTRA:

Dice S. Agostino: «**E evidente che noi in tutti i nostri sensi siamo tratti in inganno da fallaci apparenze**».

I^a q. 17 a. 2. RESPONDEO:

Non si deve ricercare la falsità nei sensi se non nel modo stesso in cui vi si trova la verità. Ora, come si è detto altrove, la verità non si trova nei sensi, in modo da avere essi la consapevolezza della verità; ma in quanto essi hanno un'esatta percezione degli oggetti sensibili. E ciò avviene per il fatto che i sensi apprendono le cose come sono. Quindi **accade che la falsità si trovi nei sensi perché questi percepiscono o giudicano le cose diversamente da quello che sono.** Ora [i sensi] in tanto possono conoscere le cose, in quanto vi si trova l'immagine di esse. **L'immagine poi di un oggetto può trovarsi nei sensi in tre maniere:**

- primo, **direttamente e in forza di se stessa** come [avviene per] i sensibili propri, p. es., l'immagine del colore nella vista;
- secondo, **in forza di se stessa ma non direttamente**, come [per] i sensibili comuni, p. es., nella vista c'è l'immagine della grandezza e della figura;
- terzo, **né direttamente, né in forza di se stessa**, ma impropriamente, così nella vista c'è l'immagine dell'uomo, non in quanto uomo, ma in quanto tale oggetto colorato di fatto è un uomo.

Circa i sensibili propri il senso non cade in errore se non accidentalmente e di rado, cioè a dire a motivo della cattiva disposizione degli organi, che non ricevono convenientemente la forma sensibile; come è di tutti gli esseri che subiscono un'azione, i quali per una qualche indisposizione ricevono in modo difettoso l'impressione di chi opera in essi. **Infatti capita ai malati, che hanno la lingua cattiva, di sentire amare le cose dolci.**

Riguardo ai sensibili comuni e ai sensibili impropri i sensi, anche quando sono ben disposti, possono sbagliare, perché quelli non cadono per se stessi e direttamente sotto i sensi, ma solo accidentalmente e indirettamente, in quanto hanno attinenza con altre cose.

*[Oggetto proprio dei sensi è la realtà sensibile in quanto sensibile, ma la realtà sensibile esistente non è pura qualità sensibile: un oggetto colorato o sonoro non è puro colore o puro suono, ma è un ente che ha una determinata natura, è mela, è coleottero, è uomo; e in moto o in quiete, con una forma o figura caratteristica. Si può dire che cade sotto la percezione dei sensi così come esso è, con tutto quello che gli appartiene, ma, propriamente parlando, cade sotto la percezione dell'occhio in quanto colorato, sotto quella dell'udito in quanto sonoro e così via. Forma, grandezza, moto, quiete sono sensibili comuni, cioè sono oggetto di più sensi. La vita vegetativa invece propria della mela, quella sensitiva propria del coleottero, quella razionale propria dell'uomo e la sostanzialità stessa di questi oggetti, non cade propriamente sotto la percezione di nessun senso, ma sotto la percezione dell'intelletto; in diretta connessione tuttavia con l'oggetto sensibile. Da questa considerazione deriva la distinzione degli oggetti sensibili in: **sensibili propri**, quelli che cadono sotto la percezione di un solo senso a esclusione di altri, così il colorato è oggetto della vista; **sensibili comuni**, quelli che cadono non sotto uno solo ma sotto diversi sensi, così è la figura, un sensibile comune che cade sotto la vista e sotto il tatto; **sensibili per accidens o impropri**, così la vita di un animale che io vedo, è un sensibile improprio, oggetto proprio dell'intelletto, ma percepito immediatamente nell'oggetto sensibile, affermato per così dire nell'attività stessa dei sensi.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 17 a. 2, ad 1 argumentum

Ricevere l'impressione, per i sensi, è lo stesso che sentire. Quindi, dal momento che i **sensi** ci manifestano le loro **impressioni** ne viene che noi non ci inganniamo quando giudichiamo di sentire qualche cosa. Ma siccome talora i sensi ricevono un'impressione che non corrisponde alle **cose reali**, ne viene che ce le presentano in maniera inadeguata. Perciò **siamo ingannati dai sensi riguardo alle cose non riguardo al sentire stesso.**

I^a q. 17 a. 2, ad 2 argumentum

Si dice che l'errore non è proprio dei sensi, perché i sensi non si ingannano circa l'oggetto proprio. Quindi in un'altra traduzione si dice più chiaramente che «i sensi non errano circa il sensibile proprio». Si attribuisce invece l'errore alla fantasia, perché rappresenta l'immagine delle cose anche assenti: per cui, quando uno considera l'immagine della cosa come se fosse la cosa stessa, ne risulta una falsità. **E per questo anche il Filosofo dice** che le ombre, le pitture e i sogni sono delle falsità, perché gli oggetti, dei quali presentano l'immagine, non esistono.

I^a q. 17 a. 2, ad 3 argumentum

L'argomento prova solo che la falsità non è nel senso come in un soggetto che conosce il vero e il falso.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la falsità non sia nell'intelletto.

I^a q. 17 a. 3, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** dice «**chi sbaglia non ha la cognizione della cosa in cui sbaglia**». Ora, la falsità si dovrebbe attribuire proprio a una conoscenza sbagliata. Dunque nella mente non può mai esserci falsità.

I^a q. 17 a. 3, arg. 2

Il Filosofo dice che «l'intelletto è sempre vero». Dunque in esso non si trova il falso.

I^a q. 17 a. 3. SED CONTRA:

Aristotele dice che «dove si verificano combinazioni di concetti, ivi si trova il vero e il falso». Ora, le combinazioni dei concetti si verificano nell'intelletto. Dunque il vero e il falso si trovano nell'intelletto.

I^a q. 17 a. 3. RESPONDEO:

Come ciascuna cosa ha l'esistenza in forza della propria forma, così ogni potenza conoscitiva ha l'atto del conoscere mediante l'immagine della cosa conosciuta. Quindi, come le cose naturali non possono perdere l'essere che hanno in forza della loro forma, e possono invece perdere certe qualità accidentali o complementari, p. es., l'uomo potrà non avere più i due piedi, ma non cessare di essere uomo; così la potenza conoscitiva mai potrà venir meno nella conoscenza relativamente all'oggetto dalla cui immagine è informata; lo può invece rispetto a quei dati che l'accompagnano o le si aggiungono. Così la vista, come già vedemmo, non si inganna circa il sensibile proprio, s'inganna però circa i sensibili comuni, a quello connessi, e circa i sensibili impropri.

Ora, come i **sensi** sono informati direttamente dall'immagine dei **sensibili propri**, così **l'intelletto è attuato direttamente dall'immagine dell'essenza della cosa**. Quindi l'intelletto **non può errare relativamente all'essenza delle cose**, come neanche i sensi rispetto ai sensibili propri.

Invece, nell'unire o nel separare [tra loro] dei concetti, può ingannarsi, quando attribuisce all'oggetto, di cui conosce la natura, qualche cosa che è ad essa estranea, o addirittura opposta. Difatti l'intelletto nel giudicare di tali cose si trova come i sensi nel giudicare dei sensibili comuni o di quelli impropri. Vi è tuttavia una differenza: come sopra si è detto a proposito della verità, il falso può trovarsi nell'intelletto non solo perché la conoscenza dell'intelletto è falsa, ma perché **l'intelletto conosce tale falsità**, come conosce la verità; **nei sensi invece il falso non vi si trova in quanto conosciuto**, come si è detto.

La falsità propriamente si trova nell'intelletto solo quando unisce dei concetti **[nel giudizio]**, tuttavia può trovarsi accidentalmente anche **nella semplice apprensione**, mediante la quale l'intelletto conosce le essenze, perché vi si possono nascondere delle composizioni di concetti. E ciò può avvenire in due modi: **o perché l'intelletto attribuisce a una cosa la definizione di un'altra**, p. es., se attribuisce all'uomo la definizione del circolo, e in questo caso la definizione di una cosa diventa falsa applicata a un'altra: **oppure perché in una definizione unisce delle parti che non possono stare insieme**; e in tal caso la definizione è falsa non solo relativamente a quella data cosa, ma in se stessa. Quando, p. es., l'intelletto forma questa definizione, animale ragionevole quadrupede, nel definire così è falso, perché è falso quando esprime [in un giudizio] questa unione di concetti, un certo animale ragionevole è un quadrupede. Perciò quando si tratta di conoscere delle quiddità o nature semplici l'intelletto non può essere falso: o è vero, o non conosce assolutamente niente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 17 a. 3, ad 1 argumentum

L'oggetto proprio dell'intelletto è la quiddità o essenza delle cose, quindi, a rigore, si dice di conoscere una data cosa, solo quando giudichiamo di essa, **riportandoci alla sua essenza o natura**, come accade nelle dimostrazioni, fatte senza alcun errore. **In questo ultimo senso va inteso il detto di S. Agostino** che «chi sbaglia non ha cognizione della cosa in cui sbaglia»: non già che non si possa sbagliare in nessuna operazione della mente.

I^a q. 17 a. 3, ad 2 argumentum

L'intelletto, come non subisce inganno circa la **natura delle cose**, così, per la stessa ragione, è sempre retto relativamente ai **primi principi**. Difatti sono principi di per sé evidenti quelli, che si conoscono non appena ne abbiamo capiti i termini, perché **il loro predicato è incluso nella definizione del soggetto**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **vero e il falso non siano contrari**.

I^a q. 17 a. 4, arg. 1

Infatti: Il vero e il falso si oppongono come ciò che è e ciò che non è: **S. Agostino**, difatti, dice **che il vero è ciò che è**. Ora, ciò che è e ciò che non è non si oppongono come contrari [*ma come contraddittori*]. Dunque il vero e il falso non sono contrari.

I^a q. 17 a. 4, arg. 2

Uno dei contrari non è nell'altro. Ora, il falso è nel vero, perché, al dire di **S. Agostino**, «**un attore non sarebbe un falso Ettore, se non fosse un vero attore**». Dunque il vero e il falso non sono tra loro contrari.

I^a q. 17 a. 4, arg. 3

In Dio non vi è alcuna contrarietà, poiché, come osserva **S. Agostino**, **niente è contrario alla sostanza divina**. Ora, il falso si oppone a Dio: infatti nella sacra Scrittura l'idolo è chiamato menzogna: «**Essi hanno abbracciato la menzogna**» (**Geremia, 8, 5**), cioè «**gli idoli**», spiega la **Glossa**. Dunque il vero e il falso non sono contrari.

I^a q. 17 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che l'**opinione** falsa è contraria all'**opinione** vera.

I^a q. 17 a. 4. RESPONDEO:

Il vero e il falso si oppongono come contrari, **non** già secondo la tesi di alcuni, come l'affermazione e la negazione [*come contraddittori*]. Per convincersene si osservi che la negazione **non importa cosa alcuna né viene a determinare un dato soggetto** [*posso dire: l'albero non vede, l'erba non vede, il niente non vede...*]; e per questo motivo essa si può attribuire sia all'ente che al non ente, come, p. es., il non vedere e il non essere seduto.

Neppure la **privazione** importa qualche cosa, ma determina un soggetto; perché essa, al dire di **Aristotele** è negazione in un soggetto: **cieco**, p. es., non si dice se non di chi è nato per vedere.

La **contrarietà** invece importa l'idea di qualche cosa, e insieme determina un soggetto; così il **nero** è una specie di colore [e si trova in un corpo].

- **Ora, il falso importa qualche cosa.** La falsità infatti esiste, al dire di **Aristotele**, perché una data cosa vien detta o creduta essere quello che non è, o non essere quello che è. E in realtà, come il vero importa un concetto adeguato alla cosa, così il falso importa un concetto non adeguato alla cosa stessa. **È evidente quindi che il vero e il falso sono tra loro contrari.**

[Contrarietà qui è presa in sé in senso strettamente filosofico. E' una delle quattro forme di opposizione dei concetti, studiate nella Logica. Le altre sono l'opposizione contraddittoria, la privativa a cui San Tommaso accenna nell'articolo, e la relativa.]

- **L'opposizione relativa** si ha tra i termini di una relazione, per esempio tra padre e figlio. In questa forma di opposizione i due termini, pur opponendosi, non si escludono, ma si implicano a vicenda.

- **L'opposizione privativa** si ha tra una perfezione richiesta o dovuta in un soggetto, e la sua carenza; così, per esempio, la cecità nell'animale si oppone privativamente alla vista. Essa nega la vista, ma si trova nel medesimo soggetto della vista.

- **L'opposizione contraddittoria**, si ha tra l'essere e il non essere: vale a dire quando la negazione toglie tutto quello che l'affermazione pone, per esempio uomo-non uomo, vista-non vista.

- **La contraria** infine ha luogo tra due qualità che non possono insieme coesistere nello stesso soggetto, ma possono trovarsi in tempi diversi, per esempio bianco, nero; dotto, ignorante. San Tommaso si domanda di che genere sia l'opposizione tra vero e falso]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 17 a. 4, ad 1 argumentum

Ciò che è nella realtà costituisce la **verità delle cose**; ma ciò che è in quanto conosciuto costituisce la **verità dell'intelletto**, nel quale la verità si trova primariamente. Quindi **anche il falso è** ciò che non è, [però] in quanto conosciuto.

Ora, apprendere che una data cosa è **[vero]**, e apprendere che non è **[falso]**, segna una **contrarietà**; cosicché il Filosofo può dimostrare che l'affermazione, il bene è bene, è contraria a quest'altra, il bene non è bene.

I^a q. 17 a. 4, ad 2 argumentum

Una falsità non poggia sul vero che è il suo contrario, come neppure **un male** poggia sul bene ad esso contrario; ma **sul soggetto** [di questi loro contrari]. Ciò accade, nell'un caso e nell'altro, perché il vero e il bene sono universali, e coincidono con l'ente. Quindi, **come ogni privazione si fonda sopra un soggetto che è ente, così ogni male poggia su qualche bene, e ogni falsità poggia su qualche verità.**

I^a q. 17 a. 4, ad 3 argumentum

I contrari e i termini che si oppongono escludendosi l'un l'altro si riferiscono sempre allo stesso soggetto. Quindi **niente vi può essere di contrario a Dio considerato in se stesso, né riguardo**

alla sua bontà, né riguardo alla sua verità, perché nel suo intelletto non vi può essere errore. Ma **nel nostro pensiero Dio ha un suo contrario**, poiché alla vera opinione di Dio si oppone la falsa opinione.

E in questo senso gli idoli sono chiamati menzogne opposte alla verità divina, perché la falsa opinione che si ha degli idoli è contraria all'opinione vera riguardante l'unità di Dio.

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

Prima parte, Questione 18

Proemio

L'intendere è una delle proprietà dei viventi, quindi dopo lo studio della scienza e dell'intelletto di Dio, bisogna considerarne la vita. Al riguardo si fanno quattro quesiti:

- [1. Quali esseri sono viventi;](#)
- [2. Che cosa è la vita;](#)
- [3. Se la vita conviene a Dio;](#)
- [4. Se tutte le cose sono vita in Dio.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il vivere appartenga a tutti gli esseri che sono in natura.

I^a q. 18 a. 1, arg. 1

Infatti: Il **Filosofo** dice che "il movimento è come una corta vita per tutti gli esseri esistenti in natura". Ora, tutte le cose partecipano del movimento. Dunque tutte le cose naturali partecipano della vita.

I^a q. 18 a. 1, arg. 2

Si dice che le piante vivono in quanto hanno in se stesse il principio del **movimento di sviluppo e di decrescenza**. Ora, il moto locale è più perfetto e per natura anteriore al moto di sviluppo e di decrescenza, come lo prova Aristotele. Ma poiché tutti i corpi fisici hanno un principio di movimento locale, è chiaro che tutti vivono.

I^a q. 18 a. 1, arg. 3

Tra tutti i corpi fisici i più imperfetti sono gli elementi. Ma ad essi si attribuisce la vita: **si parla, infatti, di acque vive**. Dunque a più forte ragione hanno vita gli altri corpi fisici.

I^a q. 18 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi dice che **"nelle piante rimane come l'ultima eco della vita"**. Dal che si può dedurre che le piante occupano l'ultimo gradino della vita. Ora, i corpi inanimati sono al di sotto delle piante, e quindi ad essi non si può attribuire la vita.

I^a q. 18 a. 1. RESPONDEO:

Dagli esseri che possiedono con evidenza la vita si può dedurre quali realmente vivano e quali non vivano. Ora, **gli esseri che possiedono con evidenza la vita sono gli animali: infatti, osserva Aristotele, "negli animali la vita è evidente"**. Perciò noi dobbiamo distinguere gli esseri viventi dai non viventi in base a quella proprietà per cui diciamo che gli animali vivono. E questa è il segno che per primo rivela la vita e ne attesta la presenza fino all'ultimo. **Ora, noi diciamo che un animale vive appena comincia a muoversi, e si pensa che in esso perduri la vita finché si manifesta tale movimento**; e quando non si muove più da sé e vien mosso soltanto da altri, allora si dice che l'animale è morto per mancanza di vita. Da ciò si vede che propriamente sono viventi quegli esseri che comunque si muovono da sé, sia che il termine moto si prenda in senso proprio, in quanto è atto di cosa imperfetta, cioè di cosa che si trova in potenza; sia che si prenda in un senso più largo in quanto moto è atto di cosa perfetta, nel quale senso anche l'intendere e il sentire è chiamato moto, come nota Aristotele. **E così diremo viventi tutti gli esseri che si determinano da sé medesimi al movimento o a qualche operazione**: quegli esseri, invece, che per loro natura non hanno di potersi determinare da se stessi al movimento o all'operazione, non possono dirsi viventi se non per una certa **analogia**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 18 a. 1, ad 1 argumentum

Il detto del Filosofo si può intendere o del primo moto, cioè di quello dei corpi celesti; o del moto in generale. Nell'uno e nell'altro caso, **il movimento è come una certa vita dei corpi fisici in senso metaforico, non in senso proprio**. Il moto del cielo, infatti, nell'insieme di tutte le nature corporee si può paragonare al moto del cuore nell'animale, mediante il quale si conserva la vita. Parimente, ogni altro movimento che si verifica nell'ordine naturale ha una **certa somiglianza con un'operazione vitale**. Quindi, se tutto l'universo corporeo fosse come un solo animale, in maniera che tale movimento derivasse da un unico principio intrinseco, secondo la supposizione di alcuni, ne verrebbe che tale movimento sarebbe la vita di tutti i corpi fisici.

I^a q. 18 a. 1, ad 2 argumentum

Il movimento non conviene ai **corpi pesanti e leggeri** se non in quanto sono **fuori delle loro posizioni connaturali**, cioè perché si trovano fuori del loro proprio luogo, poiché quando sono nel loro luogo naturale, stanno in riposo. **Le piante**, viceversa, e gli altri esseri viventi si muovono con moto vitale proprio perché sono nel loro stato naturale, e non perché si sforzano di giungervi o di discostarsene: anzi, a misura che si discostano da tale movimento, si allontanano dal loro stato naturale. - **Inoltre, i corpi gravi e leggeri** son mossi da un motore **estrinseco** che, generandoli, dà loro la forma, o elimina l'ostacolo (del loro movimento), come dice Aristotele. **E, per conseguenza, essi non si muovono da sé, come i corpi viventi.**

I^a q. 18 a. 1, ad 3 argumentum

Si dicono acque vive quelle che hanno un flusso continuo. Le acque stagnanti, invece, le quali non sono alimentate da una sorgente perenne, sono dette acque morte, come le acque delle cisterne e delle paludi. **Ma questo è detto per metafora, perché in quanto pare che si muovano hanno una certa somiglianza con la vita.** Peraltro in esse non c'è la vera vita, perché tale movimento non l'hanno da se stesse, ma dal loro **principio generatore**, come avviene del moto dei gravi e dei corpi leggeri.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la vita sia **un'operazione.**

I^a q. 18 a. 2, arg. 1

Infatti: Ogni cosa si divide in parti del medesimo genere. Ora, il vivere si suddivide in certe determinate operazioni, come dimostra **Aristotele**, il quale fa consistere la vita in queste **quattro attività**: nutrirsi, sentire, muoversi localmente e pensare. Dunque la vita è un'operazione.

I^a q. 18 a. 2, arg. 2

Altra è la **vita attiva** e altra la **vita contemplativa**. Ora, gli uomini di vita contemplativa si differenziano dagli uomini di vita attiva per la diversità di alcune operazioni. Dunque la vita è un'operazione.

I^a q. 18 a. 2, arg. 3

Conoscere Dio è un'operazione. Ora, la vita consiste in questo, come dice il Vangelo: **"La vita eterna, consiste nel conoscere Te solo vero Dio"**. Dunque la vita è un'operazione.

I^a q. 18 a. 2. SED CONTRA:

Dice il **Filosofo**: "Per i viventi, vivere è essere".

I^a q. 18 a. 2. RESPONDEO:

Come risulta da ciò che si è già notato, il nostro intelletto, il quale ha come oggetto proprio di conoscenza l'essenza delle cose, dipende dai sensi, che hanno per oggetto proprio gli accidenti

esterni. Ne segue perciò che arriviamo a conoscere l'essenza di una cosa partendo da quello che appare esternamente. E poiché, come abbiamo detto sopra, denominiamo le cose a seconda che le conosciamo, per lo più i nomi che significano l'essenza delle cose derivano dalle proprietà esteriori. Quindi tali nomi, a volte, sono presi rigorosamente per le stesse essenze delle cose, a significar le quali sono stati principalmente destinati: a volte, meno propriamente, si prendono per le stesse qualità da cui hanno avuto origine. Così, p. es., il termine corpo fu scelto per indicare un certo genere di sostanze, perché in esse si trovano le tre dimensioni: e per questo motivo il termine corpo si adoperava per designare le tre dimensioni, nel qual senso corpo è una specie della quantità (corpo matematico contrapposto a corpo fisico).

Così deve dirsi della **vita**. La voce vita deriva da un qualche cosa che appare all'esterno e che consiste nel **movimento spontaneo**; **ma questo nome non è adoperato per indicare tale fenomeno, bensì per significare una sostanza alla quale compete, secondo la sua natura, muoversi spontaneamente, o comunque determinarsi all'operazione**. E secondo ciò vivere non è altro che essere in tale natura, e la vita indica la medesima cosa, ma in astratto, come la voce corsa significa il correre in astratto. Quindi il termine vivente non è un attributo accidentale, ma sostanziale. - Qualche volta, tuttavia, il termine vita, in senso meno proprio, si adoperava per designare le operazioni della vita, dalle quali è stato desunto; e in tal senso **il Filosofo dice che "vivere è principalmente sentire ed intendere"**.

*[I termini **vivere, vita, vivente** possono essere presi in senso sostanziale e allora indicano la natura specifica cui, a differenza di altre nature, compete muovere se stessa secondo qualcuno dei moti spontanei (nutrirsi, crescere, rigenerarsi, moltiplicare la specie, muoversi localmente). E' la vita o il vivere in **atto primo**, come dicono gli scolastici. Quei termini possono anche esser presi a significare l'esercizio stesso delle attività spontanee proprie della natura vivente, questa è la vita in **atto secondo**, come si esprimono gli scolastici. I due significati hanno tra loro una stretta connessione: noi conosciamo le natura delle cose per mezzo delle attività proprie in cui si manifestano; è la via per noi unica è obbligata, poiché anche per la conoscenza intellettuale siamo tributari dei sensi i quali colgono l'essere fisico in concreto, soltanto nelle sue apparenze e all'esterno L'intelletto che cerca di penetrare fino all'essenza, ossia fino alla ragione stessa del concreto apparire fenomenico, è sempre legato per necessaria referenza all'origine prima del suo conoscere]*

[Pur affermando il primato assoluto di Dio come causa principale di tutto quanto la natura produce, S. Tommaso difende, contro le posizioni di Agostino e di Avicenna che riservavano la causalità efficiente o a Dio o alle creature spirituali, l'efficacia dette cause seconde che operano nella natura. "Che Dio opera in ogni operante fu inteso da alcuni nel senso che nessuna virtù creata possa compiere qualche cosa nel mondo, e che sia Dio solo direttamente a far tutto; cosicché non sarebbe il fuoco a riscaldare, ma Dio nel fuoco, e così in tutti gli altri casi. Ma questo è impossibile. Primo, perché sarebbe tolto dal creato il rapporto tra causa ed effetto. Fatto questo che denoterebbe l'impotenza del creatore: perché la capacità di operare deriva negli effetti dalla virtù che li produce. Secondo, perché le facoltà operative che si trovano nelle cose, sarebbero state conferite loro invano, se le cose non potessero far niente per loro mezzo. Anzi, tutte le cose create in certo modo non avrebbero più ragione di essere, se fossero destituite dalla propria attività: poiché ogni ente è per la sua operazione. Infatti le cose meno perfette sono sempre ordinate a quelle più perfette: perciò, come la materia è per la forma, così la forma che è l'atto primo, è per la sua operazione, che è l'atto secondo; in tal modo l'operazione è il fine delle cose create. Quindi, l'affermazione che Dio opera in tutte le cose,

va intesa in modo da non pregiudicare il fatto che le cose stesse hanno la propria operazione"(I, q. 105, a. 5)].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 18 a. 2, ad 1 argumentum

Il Filosofo, qui, prende il termine vivere per indicare **l'operazione vitale**. - O anche si può dire, assai meglio, che sentire e intendere, ecc., talora si prendono per indicare certe operazioni, tal altra per designare la natura degli esseri così operanti. Dice infatti Aristotele che "essere è sentire o intendere", cioè avere una natura capace di sentire o di intendere. In tal maniera il Filosofo distingue il vivere in quelle quattro forme. In questo mondo inferiore, difatti, vi sono quattro generi di viventi. Alcuni di essi hanno una natura limitata solo all'uso dell'alimento e, conseguentemente, all'aumento e alla generazione; altri vanno più oltre, fino alla sensazione, come gli animali immobili, p. es., le ostriche; altri arrivano anche più in là e vi aggiungono il moto locale, come gli animali perfetti, quali sono i quadrupedi, i volatili e simili; altri, finalmente, hanno in più una natura capace d'intendere, come l'uomo.

I^a q. 18 a. 2, ad 2 argumentum

Opere vitali si dicono quelle i cui principi sono nell'operante, così che questo si determini da sé a tali operazioni. Ora, capita che relativamente ad alcune operazioni, negli uomini, non soltanto vi sono dei **principi naturali**, cioè le facoltà naturali, ma anche altri principi supplementari, cioè gli **abiti**, che inclinano in modo connaturale a certi generi di operazioni, rendendole dilettevoli. E per questo nel parlare chiamiamo **vita di un uomo**, per analogia, **quella tale operazione che per lui è piacevole, verso la quale sente inclinazione**, in cui si esercita, e a cui ordina tutta la sua esistenza: e così si dice che alcuni fanno **vita lussuriosa**, altri **vita onesta**. Ora la vita attiva si distingue dalla **vita contemplativa**, in tal modo. E alla stessa maniera si dice che la **vita eterna** consiste nel conoscere Dio.

I^a q. 18 a. 2, ad 3 argumentum

E così resta sciolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che a Dio non convenga la vita.

I^a q. 18 a. 3, arg. 1

Infatti: Abbiamo detto che alcune cose vivono perché si muovono da sé. Ora, a Dio non si addice il moto. Dunque neppure la vita.

I^a q. 18 a. 3, arg. 2

In tutti gli esseri che vivono deve trovarsi un principio vitale. Infatti scrive **Aristotele** che "l'anima è causa e principio del corpo vivente". Ora, Dio non ha causa. Dunque a lui non compete la vita.

I^a q. 18 a. 3, arg. 3

Il principio vitale dei viventi che noi conosciamo è (sempre) **un'anima vegetativa**, la quale non si trova che negli **esseri corporei**. Quindi negli esseri incorporei non ci può esser vita.

I^a q. 18 a. 3. SED CONTRA:

Dice il **Salmo, 83, 3**: "Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente".

I^a q. 18 a. 3. RESPONDEO:

A Dio la vita appartiene nel senso più rigoroso del termine. Per capir bene ciò è necessario considerare che, siccome **alcuni esseri si dicono vivi in quanto si determinano da sé all'azione e non sono come mossi da altri, quanto più perfettamente questa spontaneità compete a un soggetto, tanto più perfettamente dovrà trovarsi in esso la vita**. Ora negli esseri che muovono e in quelli soggetti al movimento troviamo tre elementi così disposti. Innanzi tutto il fine muove l'agente; poi vien l'agente principale, il quale opera mediante la sua forma; e infine quest'ultimo talora opera mediante uno strumento, il quale non agisce in virtù della propria forma, ma in forza dell'agente principale: e a questo strumento conviene soltanto eseguire l'azione.

Orbene, vi sono degli esseri che si muovono da sé, non per (acquisire) una forma o per (raggiungere) un fine, cose che hanno dalla natura, ma solo in quanto svolgono un moto; la forma, però, per la quale agiscono e il fine verso il quale tendono sono stati fissati loro dalla natura. Tali sono le piante, le quali, in forza della forma che hanno dalla natura, muovono se stesse col moto di sviluppo e di decrescenza.

Altri esseri vanno più in là, muovono se stessi non soltanto quanto all'esecuzione di un moto, ma anche quanto alla forma, che è il principio del loro movimento, acquistata da loro stessi. Tali sono gli animali, nei quali il principio del movimento è la forma non già infusa dalla natura, ma acquistata mediante i sensi. Quindi quanto più perfetti hanno i sensi, tanto più perfettamente si muovono da sé. Ed infatti, gli animali che possiedono soltanto il senso del tatto, hanno il solo movimento di dilatazione e di contrazione, p. es., le ostriche, le quali di poco superano il movimento delle piante. Quelli, invece, che hanno facoltà sensitive perfette, e capaci di conoscere non soltanto ciò che è a contatto con essi, ma anche le cose distanti, si muovono verso oggetti remoti spostandosi da un punto all'altro. Ma, sebbene questi animali acquistino mediante i sensi la forma, che è il principio del loro movimento, tuttavia non si prestabiliscono da sé il fine della loro operazione o del loro movimento, ma è loro dato da natura, sotto il cui impulso si muovono a compiere questa o quella operazione mediante la forma appresa coi sensi. Quindi, al di sopra di tali animali vi sono quelli che muovono se stessi anche riguardo al fine, che da se stessi si prestabiliscono. E ciò avviene precisamente in forza della ragione e dell'intelletto, di cui è proprio conoscere la proporzione tra il fine ed i mezzi, e ordinare una cosa all'altra. Perciò il modo più perfetto di vivere è quello degli esseri che son dotati d'intelligenza: perché si muovono più perfettamente. Ed un segno di ciò è che in un solo

e medesimo uomo l'intelletto muove le facoltà sensitive, e le facoltà sensitive muovono col loro impero gli organi, i quali eseguono il movimento. Così anche nelle arti: p. es., l'arte che ha il compito di usare la nave, cioè l'arte del navigare, comanda all'arte di progettare la nave, e questa a quella che ha soltanto il compito dell'esecuzione, cioè di disporre tutto il materiale.

Ma sebbene la nostra intelligenza si determini da sé ad alcune cose, altre le vengono prestabilite dalla natura, come i **primi principi**, dai quali non può dissentire, ed il **fine ultimo** che non può non volere. Quindi, sebbene muova se stessa riguardo ad alcune cose, quanto ad altre tuttavia richiede di essere mossa da altri. Perciò quell'essere, la cui natura è lo stesso suo intendere, ed al quale nessun altro determina quello che possiede per natura, dovrà possedere **il supremo grado della vita**. Ora, tale essere è Dio. Perciò in Dio la vita è al sommo grado. Per questo motivo il Filosofo, dopo aver dimostrato che Dio è un essere intelligente, conclude che debba avere in sé perfettissima e sempiterna vita, perché il suo intelletto è perfettissimo e sempre in atto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 18 a. 3, ad 1 argumentum

Vi son **due specie di azioni**, dice **Aristotele**: le une (**transitive**) che passano su un oggetto esterno, come scaldare e segare, ecc.: e altre (**intransitive**) che restano nell'operante, come intendere, sentire e volere. Vi è tra le une e le altre questa differenza, che **le prime non formano un perfezionamento dell'agente che muove, ma dell'oggetto che è mosso**; le seconde costituiscono un perfezionamento dell'agente. Ora, siccome il moto è atto (o perfezione) dell'ente mobile **le azioni della seconda serie, che sono atto del soggetto operante, si possono chiamare moto** di quest'ultimo; ma qui abbiamo solo un'analogia: come il moto è l'atto dell'ente mobile, così l'operazione è l'atto dell'agente, **sebbene il moto sia atto di cosa imperfetta, cioè in potenza**, e l'operazione (immanente), sia atto di cosa perfetta, cioè (non in potenza ma) in atto, come dice Aristotele. **Ora dato che l'intendere si può chiamare moto**, possiamo dire che chi intende se stesso si muove. Ed in questa maniera anche Platone ha detto che Dio muove se stesso, non nel senso rigoroso di moto, atto di cosa imperfetta.

I^a q. 18 a. 3, ad 2 argumentum

Come Dio si identifica con il suo **essere** ed il suo **intendere**, così si identifica con il suo **vivere**. E per questo motivo la sua vita è tale da non richiedere alcun principio.

I^a q. 18 a. 3, ad 3 argumentum

La vita negli esseri di quaggiù si trova in nature corruttibili, che abbisognano e della generazione per la conservazione della specie, e dell'alimento per la conservazione dell'individuo. E per questo motivo negli esseri di quaggiù non si trova la vita senza l'anima vegetativa. **Questo però non ha luogo nei viventi incorruttibili.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non tutte le cose siano vita in Dio.

I^a q. 18 a. 4, arg. 1

Infatti: È detto negli **Atti degli Apostoli, 17, 28**: "In lui viviamo, ci muoviamo e siamo". Ora, non tutte le cose in Dio sono movimento. Dunque non tutte le cose in lui sono vita.

I^a q. 18 a. 4, arg. 2

Tutte le cose sono in Dio come nel loro supremo esemplare. Ora, le immagini devono essere conformi al loro modello. Ma non tutti gli esseri sono viventi considerati nella loro realtà; dunque neppure in Dio sono vita.

I^a q. 18 a. 4, arg. 3

Un essere vivente, osserva **S. Agostino**, è migliore di qualsiasi essere non vivente. Se, dunque, gli esseri che non hanno vita in se stessi, hanno vita in Dio, pare che siano con più verità in Dio che in se stessi. E ciò è falso, dal momento che in se stessi esistono attualmente, in Dio solo potenzialmente.

I^a q. 18 a. 4, arg. 4

Come Dio conosce il bene e le cose che in un dato tempo vengono all'esistenza, così conosce il male e le cose che egli potrebbe fare, ma che mai si compiranno. Se, dunque, tutte le cose sono vita in Dio, perché da lui sono conosciute, sembra che anche il male ed i puri possibili siano vita in lui appunto perché li conosce. E ciò è inammissibile.

I^a q. 18 a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo sta scritto: "Quel che è stato fatto era vita in lui" (**Giovanni, 1, 3-4**).

I^a q. 18 a. 4. RESPONDEO:

Come è già stato detto, **il vivere di Dio è il suo intendere [a. 17]**. Ora, in Dio è tutt'uno **intelletto, oggetto intelligibile e intelletzione**. Quindi tutto ciò che è in Dio come oggetto conosciuto, è il vivere stesso e la vita di lui. Ora, siccome tutte le cose che Dio ha fatto sono in lui in quanto conosciute, ne segue che in lui siano **la sua stessa vita divina**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 18 a. 4, ad 1 argumentum

Si può dire che le creature **sono in Dio in due maniere**:

- **primo, in quanto la potenza divina le domina e le conserva**, nello stesso senso in cui diciamo che sono in noi quelle cose che sono in nostro potere. E così si dice che le cose sono in Dio anche in quanto esistono nella realtà. Ed in questa maniera va inteso il detto di S. Paolo: "In lui viviamo, ci muoviamo e siamo"; perché per noi l'essere, la vita e il movimento provengono da Dio.

- **Secondo, si dice che le cose sono in Dio, come oggetto di conoscenza.** In tal senso esse sono in Dio **con le loro immagini ideali, le quali in Dio altro non sono che la divina essenza.** Perciò le cose che in tal senso sono in Dio si identificano con l'essenza divina. E poiché **l'essenza divina è vita e non moto,** ecco che le cose, secondo questo modo di parlare, in Dio non sono moto, ma vita.

I^a q. 18 a. 4, ad 2 argumentum

La conformità delle copie o immagini col loro modello si verifica rispetto alla forma, non già rispetto al modo di essere. Infatti la forma, talora, ha un modo di essere tutto differente nell'esemplare e nell'immagine: p. es., la forma della casa nella mente dell'artista ha un'esistenza immateriale e intelligibile, mentre nella casa di fatto costruita ha un'esistenza materiale e sensibile. **Quindi, anche le immagini ideali delle cose che in natura non sono viventi, nella mente di Dio sono vita, perché nella mente di Dio hanno l'esistere di Dio.**

I^a q. 18 a. 4, ad 3 argumentum

Se l'essenza delle cose esistenti in natura non richiedesse la materia ma soltanto la forma, esse con le loro immagini ideali sarebbero **in tutto e per tutto con più verità nella mente divina che in se stesse.** Per questo motivo Platone, dell'uomo in astratto ne ha fatto l'uomo vero, e dell'uomo materiale, l'uomo per partecipazione. Ora (tenendo presente che) la materia fa parte dell'essenza delle cose naturali, dobbiamo riconoscere che queste, assolutamente parlando hanno un essere più vero nel pensiero di Dio che in se stesse, perché nel pensiero di Dio hanno l'essere increato, in se stesse, invece, l'essere creato. **Ma quanto alla loro realtà concreta, di uomo, p. es., o di cavallo, esse sono con più verità nella propria natura che nella mente divina,** perché per avere un vero uomo si richiede un'esistenza materiale, che non si ha nella mente divina. **P. es., la casa ha un modo d'essere più nobile nel pensiero dell'artista, che nella materia, ma con più verità si dice casa quella che è attuata nella materia di quella che è nel pensiero, perché l'una è casa in atto, l'altra in potenza.**

I^a q. 18 a. 4, ad 4 argumentum

Il male è in Dio come oggetto di conoscenza, poiché la scienza di Dio comprende anch'esso, ma non si trova in Dio come creato o conservato da Dio e neppure come se fosse presente in lui mediante un'immagine ideale; infatti **Dio lo conosce mediante l'idea di ciò che è bene.** Quindi non si può dire che il male sia vita in Dio. **Quanto alle cose poi che mai esisteranno** (i puri possibili), **si può dire che sono vita in Dio, soltanto se si restringe il termine vivere al solo conoscere,** infatti esse sono pensate da Dio; non già se il termine vivere si prende nel suo significato di **principio d'operazione.**

Prima parte, Questione 19

Proemio

Dopo lo studio di ciò che si riferisce alla scienza divina, bisogna investigare ciò che riguarda la **divina volontà**, e considerare: primo, la volontà di Dio in se stessa; secondo, gli attributi che direttamente le appartengono; terzo, quel che spetta all'intelligenza in rapporto alla volontà. **Relativamente alla volontà in se medesima si fanno dodici quesiti:**

1. Se in Dio vi sia volontà;
2. Se Dio voglia cose distinte da sé;
3. Se tutto quello che Dio vuole lo voglia necessariamente;
4. Se la volontà di Dio sia causa delle cose;
5. Se alla volontà divina si possa assegnare una causa;
6. Se la volontà divina si compia sempre;
7. Se la volontà di Dio sia mutevole;
8. Se la volontà di Dio renda necessarie le cose volute;
9. Se Dio voglia il male;
10. Se Dio abbia il libero arbitrio;
11. Se in Dio si debba distinguere una volontà significata;
12. Se sia giusto determinare cinque segni della volontà divina.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio **non vi sia volontà**.

I^a q. 19 a. 1, arg. 1

Infatti: **L'oggetto della volontà è il fine e il bene**. Ora, a Dio non si può assegnare alcun fine. Dunque in Dio non c'è volontà.

I^a q. 19 a. 1, arg. 2

La volontà è un appetito. Ora, l'appetito, essendo tendenza **verso una cosa non posseduta**, è indice di imperfezione, la quale non può attribuirsi a Dio. Dunque in Dio non c'è volontà.

I^a q. 19 a. 1, arg. 3

Secondo **il Filosofo**, la volontà è un motore mosso. Ora, Dio è il primo motore immobile, **come prova lo stesso Aristotele**. Dunque in Dio non c'è volontà.

I^a q. 19 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, Rom. 12, 2 dice: "**Affinché possiate ravvisare qual è la volontà di Dio**".

I^a q. 19 a. 1. RESPONDEO:

In Dio c'è volontà come c'è intelligenza, essendo la volontà intimamente connessa con l'intelletto. Infatti come ogni cosa esistente in natura ha l'essere in atto in forza della sua forma, così ogni intelligenza ha l'intendere in atto mediante la sua forma intelligibile. Ogni cosa, poi, ha verso la propria forma questo rapporto, che quando non la possiede, vi tende, e quando la possiede, vi si riposa. Lo stesso vale per ogni perfezione naturale, che costituisce un bene di natura. E questa tendenza al bene negli esseri privi di conoscenza si chiama appetito naturale. E così anche **gli esseri intelligenti hanno una simile inclinazione al bene appreso mediante una specie intelligibile, in maniera che quando hanno questo bene, vi si riposano; quando non l'hanno, lo ricercano.** Questa duplice operazione appartiene alla **volontà**. **Quindi in ogni essere che ha l'intelletto, c'è la volontà**, come in ogni essere dotato di senso c'è l'appetito sensitivo. Perciò **è necessario ammettere che in Dio vi è la volontà, essendovi l'intelletto.** E **come la sua intelligenza è il suo essere, così lo è il suo volere.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 1, ad 1 argumentum

Nessuna cosa diversa da Dio è il fine di Dio; pure **egli stesso è il fine di tutto quello che fa. E lo è per essenza, perché è buono per essenza**, come sopra si è dimostrato **[q.6, a.3]**: difatti il fine ha ragione di bene.

I^a q. 19 a. 1, ad 2 argumentum

La **volontà**, in noi, appartiene alla parte appetitiva, la quale, sebbene derivi il suo nome dall'**appetizione**, tuttavia non comporta solo l'atto di desiderare quello che non ha; ma anche quello di **amare** ciò che ha e di dilettersi in esso. E sotto tale aspetto si ammette in Dio la volontà; la quale possiede sempre quel bene che ne è l'oggetto, non essendo questo essenzialmente distinto da Dio, come si è spiegato.

I^a q. 19 a. 1, ad 3 argumentum

Una volontà, il cui oggetto principale è fuori di essa, deve esser mossa da un altro. Ma **l'oggetto della volontà divina è la sua stessa bontà, che si immedesima con la sua essenza.** Quindi, siccome la volontà di Dio è la sua essenza, **non è mossa da altra cosa, ma solo da se stessa, secondo quel modo di parlare, per cui intendere e volere son detti movimento.** Ed in questo senso **Platone** ha detto che il primo motore muove se stesso.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio, oltre se stesso, non voglia altre cose.

I^a q. 19 a. 2, arg. 1

Infatti: La volizione divina è l'essere stesso di Dio. Ora, Dio non è altra cosa che se stesso. Dunque non vuole altro all'infuori di sé.

I^a q. 19 a. 2, arg. 2

L'oggetto voluto muove la volontà come, al dire di Aristotele, l'appetibile muove l'appetito. Se dunque Dio volesse qualche altra cosa oltre se stesso, la sua volontà sarebbe mossa da un oggetto distinto da lui stesso: il che è impossibile.

I^a q. 19 a. 2, arg. 3

Una volontà, alla quale basta l'oggetto che vuole, non va in cerca di altro. Ma a Dio basta la sua bontà, in cui la sua volontà si riposa. Dunque Dio non vuole altro fuori di sé.

I^a q. 19 a. 2, arg. 4

Tanti sono gli atti della volontà quanti sono gli oggetti voluti. Se dunque Dio, oltre ad avere se stesso come oggetto del suo volere, avesse anche altre cose, l'atto della sua volontà sarebbe molteplice, e per conseguenza anche il suo essere, che si identifica con il suo volere. Ora, ciò è impossibile. Dunque Dio non vuole cose distinte da sé.

I^a q. 19 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, 1 Tess. 4, 3, dice: "Questa è la volontà di Dio, la santificazione vostra".

I^a q. 19 a. 2. RESPONDEO:

Dio ha come oggetto della sua volontà non soltanto se stesso, ma anche altre cose. Ciò si può chiarire con il paragone già adoperato nel precedente articolo. Le cose esistenti in natura non solo hanno verso il loro bene l'inclinazione naturale a cercarlo, quando non l'hanno, e a riposarvisi quando lo possiedono; ma anche ad effonderlo sulle altre, per quanto è loro possibile. Per questo vediamo che ogni agente, nella misura in cui ha attualità e perfezione, tende a produrre cose a sé somiglianti. E quindi rientra nella natura della volontà il comunicare agli altri, nella misura del possibile, il bene posseduto. E ciò appartiene principalmente alla volontà divina, dalla quale deriva, secondo una certa somiglianza, ogni perfezione. Quindi, se le cose in quanto sono perfette, comunicano ad altre la propria bontà, a maggior ragione conviene alla volontà divina di partecipare ad altri analogicamente, nella misura del possibile, il proprio bene. Così, dunque, Dio vuole se stesso e le altre cose. Vuole però se stesso come fine, le altre cose come mezzo al fine, poiché si addice particolarmente alla bontà divina di venire partecipata anche ad altri esseri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 2, ad 1 argumentum

Sebbene la volizione di Dio si identifichi realmente con il suo essere, tuttavia se ne distingue concettualmente, per il diverso modo in cui la intendiamo e ne parliamo, come già dicemmo.

Quando infatti io dico: "**Dio è**", non esprimo una relazione di Dio con un termine, come quando dico: "**Dio vuole**". Per conseguenza, sebbene Dio non sia qualche cosa di diverso da sé, pure vuole qualche cosa all'infuori di sé.

I^a q. 19 a. 2, ad 2 argumentum

Nelle cose che vogliamo per un fine, tutta la ragione del volere è il fine: e questo muove la volontà. E ciò è evidente riguardo alle cose che vogliamo unicamente per il fine. Chi, infatti, decide di prendere una pozione amara, in essa non cerca che la sua salute, e solo la salute muove la sua volontà. Diverso è il caso di chi prende una bevanda dolce: la prende non solo per la salute, ma la può volere anche per se stessa. Perciò, siccome **Dio non vuole le cose distinte da sé, se non per il fine, che è la sua bontà, come dicemmo, non ne viene che la sua volontà sia mossa da qualche cosa di estraneo, ma solo dalla sua bontà.** E così, come intende altre cose da sé distinte comprendendo la sua essenza, del pari vuole le altre cose volendo la sua bontà.

[Tutti gli attributi di Dio sono una medesima semplicissima realtà in lui: sono il suo essere, la deità, la deità in se stessa e a noi sconosciuta di cui non ne abbiamo che una conoscenza imperfetta, desunta dalle creature, che sono suoi effetti, in speculo, in aenigmate, come si è più volte notato. I nostri concetti riflettono la molteplicità degli effetti o delle manifestazioni della deità nelle creature. Sono molteplici e mirano a riferire la stessa realtà divina, in sé strettamente una è semplicissima, ma ricchissima nella sua misteriosità abissale. I nostri concetti, perciò, non sono identici come concetti, pur riferendosi alla stessa realtà semplice e ineffabile. E i termini che li esprimono non sono sinonimi (q. 13 a. 4). La molteplicità dei concetti è un modo, il nostro modo, il modo analogico di avvicinare intellettualmente un po' più la deità trascendente: il solo modo possibile a noi creature, prima di essere elevate alla visione beatifica]

I^a q. 19 a. 2, ad 3 argumentum

Dal fatto che alla volontà divina basta la sua bontà, non ne segue che non voglia altro; ma che altro non voglia se non a motivo della sua bontà. Come anche l'intelletto di Dio, sebbene sia perfetto perché conosce l'essenza divina, tuttavia in essa conosce anche le altre cose.

[A tutto rigore, quindi, si deve concludere che Dio non ha propriamente altro oggetto della sua volontà, che se stesso, e i voleri di Dio relativi alle creature, sono come annegati nell'eterna compiacenza che Dio ha verso la propria bontà; sono l'amore a questa medesima bontà, esteso alle sue partecipazioni, di cui constano le creature. Non sono, quindi, voleri particolari che facciano addizione al volere essenziale, come le conoscenze di Dio relative alle cose non sono conoscenze particolari addizionali all'eterna intuizione che Dio ha di sé; come non è addizionale l'essere che comunica alle creature e l'essere che gli è proprio. E' questo il mistero di Dio.]

I^a q. 19 a. 2, ad 4 argumentum

Come l'atto dell'intelletto divino è uno, perché conosce cose molteplici in un solo principio, così uno e semplice è il divino volere, perché non ha per oggetto una moltitudine di cose se non per un unico motivo, che è la sua bontà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tutto quello che Dio vuole lo voglia necessariamente.

I^a q. 19 a. 3, arg. 1

Infatti: Tutto ciò che è eterno, è necessario. Ora, tutto ciò che Dio vuole, lo vuole dall'eternità; perché altrimenti la sua volontà sarebbe mutevole. Dunque tutto quello che Dio vuole, lo vuole per necessità.

I^a q. 19 a. 3, arg. 2

Dio vuole le altre cose, in quanto vuole la propria bontà. Ora, Dio vuole la propria bontà necessariamente. Dunque necessariamente vuole anche le altre cose.

I^a q. 19 a. 3, arg. 3

Tutto quel che a Dio è naturale, è necessario, perché Dio è di per se stesso necessario e principio di ogni necessità, come si è dimostrato. Ora, per lui, è naturale volere tutto quello che vuole, perché, al dire di **Aristotele**, in Dio non ci può essere niente fuori della sua natura. Dunque tutto quello che vuole, lo vuole necessariamente.

I^a q. 19 a. 3, arg. 4

Non essere necessario e poter non essere si equivalgono. Se dunque non è necessario che Dio voglia una delle cose che vuole, è possibile che non la voglia; ed è possibile che egli voglia quello che non vuole. Dunque la volontà divina è contingente (o indifferente) verso le due alternative. E così è imperfetta: perché tutto ciò che è contingente è imperfetto e mutevole.

I^a q. 19 a. 3, arg. 5

Chi è indifferente verso due alternative non si determina se non è spinto verso una di esse, come dice il Commentatore. Se dunque la volontà di Dio relativamente a certe cose fosse libera (o indifferente), la sua determinazione a causare dipenderebbe da un altro. Così avrebbe una causa anteriore.

I^a q. 19 a. 3, arg. 6

Ciò che Dio sa, lo sa necessariamente. Ma come la scienza divina, così la divina volontà si identifica con la divina essenza. Dunque Dio vuole necessariamente tutto quello che **[No! Che ha deciso di volere liberamente]** vuole.

I^a q. 19 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, Ef. 1, 11, così parla (di Dio): "Egli che tutto opera secondo il consiglio della propria volontà". Ma quello che si fa secondo il consiglio della propria volontà non lo si vuole necessariamente. Dunque Dio non vuole necessariamente tutto quello che è oggetto della sua volontà.

I^a q. 19 a. 3. RESPONDEO:

Una cosa può dirsi **necessaria in due maniere**: cioè in modo assoluto e in forza di un'ipotesi.

-A1 Si denomina **necessario in modo assoluto** quanto risulta dal nesso logico dei termini (di una proposizione): come nel caso in cui il **predicato si trova nella definizione del soggetto**, e in tal modo è necessario, p. es., che l'uomo sia un animale;

-A2 oppure perché **il soggetto rientra nella nozione del predicato**, come quando affermiamo essere necessario che il numero sia pari e dispari.

-B Ora invece, non è necessario in tal modo che Socrate stia seduto. Quindi **non è necessario in modo assoluto, ma può dirsi necessario in forza di un'ipotesi**: ammesso infatti che si sieda [ipotesi], è necessario che egli sia seduto mentre siede.

E così circa le cose volute da Dio bisogna osservare:

-A che per alcune è necessario in modo assoluto che Dio le voglia: ma questo non si verifica per tutto quello che vuole. Infatti la volontà divina ha un rapporto necessario alla sua bontà, la quale è il suo oggetto proprio. **Dio vuole dunque necessariamente che esista la sua bontà**, come la nostra volontà necessariamente vuole la felicità. Del resto ogni altra facoltà ha un rapporto necessario con il suo oggetto proprio e principale, p. es., la vista rispetto al colore; perché è dell'essenza (di una facoltà) tendere verso il proprio oggetto.

-B Ma tutte le altre cose Dio le vuole in quanto sono ordinate alla sua bontà, come a loro fine. Ora, ciò che è ordinato a un fine, noi non lo vogliamo necessariamente volendo il fine, a meno che non sia tale che senza di esso il fine non possa raggiungersi: come quando vogliamo il cibo per conservare la vita, e vogliamo la nave per attraversare il mare. Non così, invece, noi vogliamo necessariamente le cose senza le quali possiamo raggiungere egualmente il fine, p. es., un cavallo per viaggiare: perché anche senza di esso possiamo fare il nostro viaggio; e la stessa ragione vale per altri casi. Perciò, siccome la bontà di Dio è perfetta, e può stare senza tutto il resto, non traendo da esso nessun accrescimento di perfezione, **ne segue che volere le cose da sé distinte non è necessario per Dio di necessità assoluta. Tuttavia è necessario in forza di un'ipotesi: supposto infatti che Dio le voglia, non può non volerle, perché la sua volontà non può mutare.** [Ipotesi]

[Tra la necessità ipotetica del caso di Socrate, addotto come esempio e la necessità ipotetica del volere divino rispetto alle cose, la differenza è profonda. C'è analogia tra le due necessità ipotetiche, non univocità o identità sostanziale. Socrate non è immutabile nel suo atteggiamento, come neppure nella sua libertà, mentre Dio è assolutamente immutabile: da tutta l'eternità ha voluto liberamente le cose, e per tutta l'eternità vuole liberamente ciò che ha voluto. Il volere divino non è contingente perché in Dio non è concepibile la contingenza;

*e tuttavia è libero, cioè il rapporto tra le cose e il volere divino non è determinante né da parte di Dio che è in sé stesso pienezza infinita onnisufficiente di bontà; né da parte delle cose che nulla possono aggiungere a quella pienezza. **Non c'è** tra il volere di Dio e le cose **una ragione determinante: la liberalità divina, assolutamente disinteressata** è l'unica ragione dell'atto creativo. Egli dà perché vuol dare; perché è proprio della bontà il comunicarsi. Ma questa ragione di convenienza non pone altra necessità se non quella di supposizione che scaturisce dal libero volere stesso. **E' necessario che voglia le cose, perché ha deciso di volerle]***

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 3, ad 1 argumentum

Dal fatto che Dio vuole eternamente qualche cosa, non ne segue che la voglia necessariamente (in modo assoluto), **ma solo in forza di un'ipotesi.**

I^a q. 19 a. 3, ad 2 argumentum

Sebbene Dio abbia come oggetto necessario del suo volere la propria bontà, **non per questo, tuttavia, vuole come oggetto necessario le cose che vuole in ragione della sua bontà: perché la sua bontà può stare senza di esse.**

I^a q. 19 a. 3, ad 3 argumentum

Non è (essenziale e) naturale per Dio volere una delle cose che non vuole necessariamente. E neppure è estraneo o contrario alla sua natura: **è volontario.**

I^a q. 19 a. 3, ad 4 argumentum

Può capitare che una **causa necessaria** abbia **un rapporto non necessario** a qualche suo effetto: ma questo è una **deficienza dell'effetto, non della causa.** Così la virtù del sole ha un rapporto non necessario con alcune cose che sulla terra avvengono in maniera contingente, non per manchevolezza da parte della potenza solare, ma per deficienza dell'effetto che proviene non necessariamente da tale causa. Così è **riguardo a Dio: non deriva da inefficacia della divina volontà che Dio non voglia per necessità alcune delle cose che vuole, ma dipende dall'intrinseca deficienza della cosa voluta:** cioè perché questa è tale nella sua natura, che senza di essa la bontà di Dio può essere (ugualmente) perfetta. **Ora, proprio tale manchevolezza è connaturale ad ogni bene creato.**

[L'Angelico, in Contra Gentes, mette in risalto l'eminenza della divina volontà appunto per l'indeterminatezza che ha rispetto agli oggetti creati. Può accadere in due maniere che una virtù sia indifferente all'una e all'altra di due determinazioni; o per parte propria, o per parte del termine a cui è rivolta.

- Per parte propria, quando non ha conseguito ancora la sua perfezione per la quale venga determinata a un solo termine e questo mostra l'imperfezione della virtù e come in essa vi sia potenzialità, come vediamo nell'intelletto di chi dubita, che non ha ancora raggiunto i principi per i quali venga spinto a una determinazione.

- Per parte poi del termine a cui è rivolta, si riscontra che una virtù è rivolta insieme all'una e all'altra di due cose quando la sua perfetta operazione non dipende da nessuna delle due, ma possono nondimeno aversi l'una e l'altra. Tale è il caso di colui che può servirsi di vari strumenti, per condurre ugualmente a termine un medesimo lavoro. Ciò non indica imperfezione della virtù, ma piuttosto la sua eccellenza, in quanto oltrepassa l'uno e l'altro degli opposti e per questo non si determina a nessuno dei due, ma all'uno e all'altro. Così avviene nella volontà divina rispetto alle altre cose. Il suo fine non dipende da nessuna di esse, restando tuttavia essa unita perfettissimamente al suo fine. Non bisogna dunque ammettere potenzialità alcuna nella volontà divina]

[La volontà divina raggiunge comunque il fine che si è proposto (Vico) e dalle imperfezioni terrene e dal peccato degli uomini riesce comunque a trarre il bene che è il suo unico fine, non come una realtà esteriore però, da ottenere/conseguire come se Dio ne mancasse, ma come Bene di cui Dio ne possiede pienamente e di cui vuole rendere partecipi tutte le sue creature].

I^a q. 19 a. 3, ad 5 argumentum

Una causa che è intrinsecamente contingente ha bisogno di un movente esterno per essere determinata all'effetto; ma la divina volontà, che è intrinsecamente necessaria, si determina da sé a volere le cose con le quali ha un rapporto non necessario.

I^a q. 19 a. 3, ad 6 argumentum

Come l'essere divino in se stesso è necessario, così altrettanto necessari sono il divin volere e il divin sapere; ma il sapere divino implica un rapporto necessario alle cose conosciute, non così invece il divin volere riguardo alle cose volute. E questo precisamente perché **la scienza delle cose** si ha in forza della **presenza delle cose nel soggetto conoscente**; **la volontà**, al contrario, si riferisce **alle cose così come sono in se medesime**. Poiché, dunque, tutte le cose in quanto si trovano in Dio hanno l'essere necessario ma non hanno una necessità assoluta secondo che sono in se medesime, così da essere di per se stesse necessarie; per questo motivo tutto quello che Dio sa, lo sa necessariamente; ma non tutto quello che vuole, lo vuole per necessità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la volontà di Dio **non sia causa delle cose**.

I^a q. 19 a. 4, arg. 1

Infatti: Dice **Dionigi**: "Come il nostro sole, **non ragionando o scegliendo**, ma **per la sua propria natura** illumina tutte le cose capaci di partecipare della sua luce, così anche il bene divino, per la sua stessa natura, comunica a tutti gli esseri esistenti i raggi della sua bontà". Ora, ogni essere che agisce per volontà agisce precisamente ragionando e scegliendo. Dunque Dio non agisce per volontà. E conseguentemente la volontà di Dio non è causa delle cose.

I^a q. 19 a. 4, arg. 2

In ogni ordine di cose viene per primo ciò che è per essenza: p. es., tra le cose infocate la prima è il fuoco stesso. Ora, Dio è la **causa prima**. Dunque egli causa col suo essere che **è la sua natura. Agisce, dunque, per natura e non per volontà**. Per conseguenza la volontà divina non è causa delle cose.

I^a q. 19 a. 4, arg. 3

Tutto ciò che causa in forza di una proprietà essenziale, causa per natura e non per volontà. Il fuoco infatti è causa del riscaldamento perché è caldo; l'architetto invece è causa degli edifici, perché li vuole costruire. Ora, **S. Agostino** afferma che **"noi esistiamo perché Dio è buono"**. Dunque Dio è causa delle cose per natura e non per volontà.

I^a q. 19 a. 4, arg. 4

Di una sola e identica cosa non c'è che una causa. Ora, **abbiamo già detto che causa degli esseri creati è la scienza di Dio**. Dunque non si può ammettere che causa di questi stessi esseri sia la divina volontà.

I^a q. 19 a. 4. SED CONTRA:

Nel libro della **Sapienza, 11, 26** è detto: **"Come potrebbe sussistere alcunché se tu non l'avessi voluto?"**.

I^a q. 19 a. 4. RESPONDEO:

È necessario asserire che la volontà di Dio è causa delle cose, e che **Dio agisce per volontà e non per necessità di natura**, come alcuni hanno pensato. E ciò si può provare in tre maniere:

- **Primo**, considerando l'ordine delle cause agenti. Infatti, **siccome tanto l'intelletto, quanto la natura agiscono per un fine, come prova Aristotele**, è necessario che alla causa naturale siano prestabiliti da una qualche intelligenza superiore il fine e i mezzi adatti al fine; come alla freccia vengono determinati dall'arciere il bersaglio e la direzione. Quindi **una causa che opera per intelletto e volontà deve necessariamente precedere le cause operanti per natura**. E perciò, siccome Dio è la prima delle cause agenti, è necessario ch'egli agisca per intelletto e volontà.

[Intelligenza/Volontà >> Arciere >> Dio

Fine >> Bersaglio >> Bene

Causa >> Freccia >> Leggi di Natura

Mezzi >> Direzione/Capacità muscolare/Vista/Corda/Arco >> Creature]

- **Secondo**, (si prova) dal concetto di causa naturale, cui spetta il produrre un effetto unico: perché la natura, salvo impedimento, agisce sempre allo stesso modo. E questo perché la causa naturale opera in quanto è tale: per cui, finché è tale, non produce che quel particolare effetto. Ora, **ogni agente naturale ha un essere delimitato o determinato. Quindi, siccome l'essere di Dio non è limitato**, ma contiene in se stesso tutta la pienezza dell'essere, non si può ammettere che operi per necessità di natura: eccetto il caso che venisse a produrre un effetto illimitato ed infinito nell'essere; e ciò è affatto impossibile, come si è visto sopra. Non agisce

dunque per necessità di natura; ma dall'infinita sua perfezione procedono effetti determinati in conformità della determinazione del suo volere e del suo intelletto.

- **Terzo**, (si dimostra) dal rapporto degli effetti con la causa, gli effetti derivano dalla causa agente in quanto preesistono in essa; perché ogni agente produce un qualcosa che gli somiglia. Ma gli effetti preesistono nella causa secondo il modo di essere della medesima. Perciò, siccome l'essere di Dio si identifica con la sua intelligenza, **gli effetti preesistono in lui come intelligibili**. Quindi, deriveranno pure da lui alla stessa maniera. Per conseguenza (deriveranno) come **oggetto di volontà: perché appartiene alla volontà l'impulso a compiere quello che è stato concepito dall'intelligenza**. Quindi la volontà di Dio è causa delle cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 4, ad 1 argumentum

Con queste parole Dionigi non ha inteso negare a Dio in modo assoluto la libera scelta, ma (solo) in un certo senso: in quanto cioè la scelta importa una qualche discriminazione; (Dio invece) **non comunica la sua bontà soltanto ad alcuni esseri, ma a tutti**.

I^a q. 19 a. 4, ad 2 argumentum

Poiché l'essenza di Dio si identifica con la sua **intelligenza** e la sua **volontà**, e proprio perché Dio opera in forza dell'essenza, ne segue che **operi come intelligenza e come volontà**.

I^a q. 19 a. 4, ad 3 argumentum

Il bene è l'oggetto della volontà. Perciò l'espressione: "Noi esistiamo perché Dio è buono" **vale in quanto è la sua bontà a fargli volere tutte le altre cose**, come si è detto sopra.

I^a q. 19 a. 4, ad 4 argumentum

Anche in noi un solo e identico effetto ha come **causa direttiva la scienza**, che concepisce il piano dell'opera, e come **causa determinante la volontà**: perché il piano (o l'idea), in quanto è soltanto nell'intelletto, non viene determinato ad essere o non essere nell'effetto se non dalla volontà. Tanto è vero che **l'intelletto speculativo direttamente non riguarda l'operazione**. **La potenza** invece è la **causa esecutrice**, perché essa indica il principio immediato dell'operazione. **Ma tutte queste perfezioni, in Dio, non sono che una sola e identica cosa**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che alla volontà divina **si possa assegnare una causa**.

I^a q. 19 a. 5, arg. 1

Infatti: **S. Agostino** si domanda: "Chi oserebbe affermare che Dio ha creato tutte le cose senza ragione?". Ora, per una causa volontaria quel che forma la ragione dell'operare, è anche causa del volere. Dunque la volontà di Dio ha una causa.

I^a q. 19 a. 5, arg. 2

Alle cose che vengono compiute da uno che le vuole senza nessuna causa non c'è da assegnare altra causa all'infuori della volontà del volente. Ora, noi abbiamo dimostrato che la volontà di Dio è la causa di tutte le cose. **Se dunque non esiste una causa del volere di Dio, non ci sarà bisogno di cercare in tutte le cose naturali altra causa che la divina volontà. E così tutte le scienze diventerebbero inutili**, perché esse mirano a trovare le cause di determinati effetti: e questo è assurdo. Bisogna perciò assegnare alla volontà di Dio una qualche causa.

I^a q. 19 a. 5, arg. 3

Un effetto prodotto da chi vuole senza nessuna causa, dipende unicamente dalla di lui volontà. **Se dunque la volontà di Dio non ha causa alcuna, ne segue che tutto ciò che avviene, dipende dalla sua semplice volontà e non ha altre cause. Ma ciò è assurdo.**

I^a q. 19 a. 5. SED CONTRA:

Dice S. Agostino: "Ogni causa efficiente è maggiore di ciò che produce; ora, niente vi è di più grande della volontà di Dio: non è dunque il caso di ricercarne la causa".

I^a q. 19 a. 5. RESPONDEO:

La volontà di Dio in nessun modo può avere una causa. Per chiarire la cosa si osservi che, siccome la volontà è connessa intimamente con l'intelletto, c'è un parallelismo nell'assegnare una causa per il volere e per l'intendere. Ora, per l'intelletto succede così, che se intende separatamente il principio e separatamente la conclusione, allora l'intelligenza del principio causa la scienza della conclusione. Ma se l'intelletto vede la conclusione nello stesso principio, abbracciando con un solo sguardo l'una e l'altro, allora la scienza della conclusione non è causata in esso dall'intelligenza dei principi, perché una medesima cosa non può essere causa di se stessa. Nondimeno intenderebbe che i principi (logicamente) sono causa delle conclusioni. Altrettanto si può dire della volontà nella cui operazione si verifica che il fine sta ai mezzi, come i principi stanno alle conclusioni nell'attività dell'intelligenza. Quindi, se uno con un atto vuole il fine e con un altro i mezzi, per lui volere il fine sarà la causa per cui vuole i mezzi. Ma non sarà così se con un solo atto voglia e il fine e i mezzi per conseguirlo: perché una medesima cosa non può essere causa di se stessa. Nondimeno sarà vero affermare che vuole subordinati i mezzi al fine.

Ora Dio, come con un solo atto **intende tutte le cose nella sua essenza**, così con un solo atto **vuole tutte le cose nella sua bontà**. Quindi, **come in Dio l'intendere una causa (o un principio) non produce l'intelligenza degli effetti, perché conosce gli effetti nella causa; così il volere il fine non causa in lui la volizione dei mezzi, pur volendo che i mezzi (secondo la loro natura) siano subordinati al fine.** Vuole dunque che questa cosa sia per quest'altra: ma non (si dica che) vuole l'una a causa dell'altra.

[L'intelletto divino vede il nesso che c'è tra le cose, senza dipendere dalle cose; è la scienza di Dio che causa questi nessi intendendo la divina essenza come variamente partecipabile. Quindi l'intendente di Dio non ha causa. E la volontà divina vuole che le cose esistano così come l'intelletto divino le conosce. Di questo volere non occorre cercare altra causa, se non la bontà divina che la volontà ama comunicare in varia misura alle creature. Tuttavia il nesso reciproco tra le cose volute è reale, per cui una è per un'altra, voluta così dalla volontà divina nel suo unico atto. La massima semplicità e indipendenza in Dio non esclude ma causa la complessità e l'interdipendenza delle cose]

*[Per raggiungere un fine noi cerchiamo dei mezzi e quindi il mezzo diventa **causa** delle nostre azioni per raggiungere appunto il fine. In Dio tutto è stato creato, enti e leggi, secondo il suo intelletto: per raggiungere l'obiettivo del bene, di cui abbiamo scritto, perciò, Dio non si sottopone a una legge estranea, o a una causa esterna, poiché leggi e cause sono state poste da Lui da sempre così che nella causa legge l'effetto]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 5, ad 1 argumentum

La volontà di Dio è **ragionevole**, non perché qualche cosa determini Dio a volere, ma **in quanto egli vuole che una cosa sia per un'altra.**

*[Le scienze infatti hanno di mira il sapere e il sapere consiste nel conoscere le cause prossime per cui una cosa è e perché sono causa di essa e che questa cosa non può essere altrimenti (Aristotele). Ricorrere alla **causa prima** saltando a piè pari le **cause seconde**, dire: 'è così perché è così che Dio ha voluto, e fare dello **pseudo misticismo**, precludendo la via al sapere scientifico e saltando la considerazione delle cause prossime, o seconde; non esclude tuttavia l'ulteriore considerazione della volontà e dell'intelletto divino quale causa prima, come dirà San Tommaso nella risposta contro lo **scientismo** che vorrebbe incarcerare il sapere umano nell'ambito della conoscenza delle cause fisiche]*

I^a q. 19 a. 5, ad 2 argumentum

Siccome Dio, per conservare l'ordine nel mondo, vuole che gli effetti si producano in maniera da derivare da cause determinate: non è inutile ricercare altre cause, presupposta però la volontà di Dio. **Vano certamente sarebbe, se si cercassero altre cause come se fossero prime e indipendenti dalla divina volontà.** E in questo senso **S. Agostino** dice: "Piacque alla vanità dei filosofi di attribuire ad altre cause gli effetti contingenti, incapaci com'erano assolutamente di scorgere una causa superiore a tutte le altre, cioè la volontà di Dio".

I^a q. 19 a. 5, ad 3 argumentum

Poiché Dio vuole la dipendenza degli effetti dalle cause, un effetto che presuppone un altro effetto, non dipende dalla sola volontà di Dio, ma anche da un'altra causa. **Dalla sola volontà da Dio dipendono solo gli effetti primari.** Come se dicessimo che Dio ha voluto che l'uomo avesse le mani, perché servissero alla sua intelligenza nel compiere le diverse opere; ed ha voluto che **avesse l'intelletto**, perché fosse uomo, ed ha voluto che fosse uomo perché godesse **di Dio medesimo** o perché fosse a compimento dell'universo. Ma queste ultime finalità non

possono rapportarsi ulteriormente ad altri scopi creati. Perciò esse dipendono dalla semplice volontà di Dio: tutto il resto invece dipende anche dal concatenamento delle altre cause.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la volontà di Dio non sempre si compia.

I^a q. 19 a. 6, arg. 1

Infatti: **L'Apostolo, 1Tim. 2,4** dice che "Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità". Ma questo non avviene. Dunque la volontà di Dio non sempre si compie.

I^a q. 19 a. 6, arg. 2

La volontà sta al bene come la scienza alla verità. Ora Dio conosce ogni verità. Dunque vuole ogni bene. Ma **non tutto il bene si attua**; perché tante cose buone potrebbero esserci, che mai si faranno. Dunque la volontà di Dio non sempre si compie.

I^a q. 19 a. 6, arg. 3

Sopra si è detto che la volontà di Dio, causa prima, non esclude le cause seconde. Ma **l'effetto della causa prima può essere impedito dal difetto della causa seconda**: come l'effetto della facoltà di locomozione è impedito dalla debolezza delle gambe. Dunque anche **l'effetto della divina volontà può essere frustrato dalla deficienza delle cause seconde**. Perciò la volontà di Dio non sempre si compie.

I^a q. 19 a. 6. **SED CONTRA:**

Nei **Salmi, 113,11** si legge: "Tutto quello che Dio vuole egli fa".

I^a q. 19 a. 6. **RESPONDEO:**

È necessario che la volontà di Dio si compia sempre. Per averne la dimostrazione, bisogna considerare che gli effetti assomigliano alle proprie cause secondo la forma delle medesime. E questa osservazione è valida per le cause efficienti come per le cause formali. Ora, considerando le cause formali, può succedere che una cosa non corrisponda ad una forma particolare, ma non c'è cosa che possa non corrispondere alla forma universale: può esserci qualcosa che non è un uomo, né un essere vivo, ma non può esserci una cosa che non sia ente. Altrettanto deve accadere per ciò che riguarda le cause efficienti. **Qualche cosa può certo avvenire all'infuori dell'influsso di questa o quella causa particolare, ma non esiste cosa alcuna che sfugga all'influsso di una causa universale, sotto cui sono comprese tutte le cause particolari.** Perché, **se una causa particolare non produce il suo effetto, ciò si deve a un'altra causa particolare che lo impedisce, la quale a sua volta ricade sotto l'influsso della causa universale:** dunque l'effetto in nessun modo può sfuggire all'influsso della causa universale.

La cosa ha una riprova nel mondo fisico. Una stella, infatti, può essere impedita di produrre il suo effetto; ma tuttavia qualsiasi effetto, che risulti nel mondo fisico da una causa corporea impediante, deve essere attribuito, per mezzo di cause intermedie, alla virtù universale del primo cielo.

Ora, essendo la volontà di Dio la causa universale di tutte le cose, è impossibile che essa non consegua il suo effetto. Perciò, **quello che sembra sottrarsi alla volontà divina in un certo ordine, vi ricade secondo un altro**: il peccatore, p. es., il quale per parte sua, peccando si sottrae al divin volere, rientra sotto l'influsso della volontà di Dio, mentre vien punito dalla sua giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 6, ad 1 argumentum

Il detto di S. Paolo, "Dio vuole che tutti gli uomini si salvino, ecc." si può intendere in tre modi.

- **Primo**, con un'applicazione restrittiva, in modo che ne risulti questo senso: "Dio vuole che siano salvi tutti gli uomini che si salvano": "non perché", spiega S. Agostino "non vi sia uomo che Dio non voglia salvo, ma perché nessuno è salvo senza che Dio lo voglia".

- **Secondo**, con un'applicazione che includa tutti i generi dei vari individui, ma non i singoli individui di tutti i generi, cioè con questo significato: "Dio vuole salvi uomini di ogni stato, maschi e femmine, Giudei e gentili, grandi e piccoli; ma non tutti gli individui dei singoli stati".

- **Terzo**, stando al Damasceno, (la parola di S. Paolo) si riferisce alla volontà antecedente, non alla volontà conseguente. Questa distinzione non si desume dalla volontà divina, nella quale non vi è il prima e il dopo; ma dalle cose volute. Per comprendere ciò è necessario considerare che ogni cosa è voluta da Dio in quanto è buona. Ma una cosa che, a primo aspetto e considerata assolutamente, è buona o cattiva, se si considera legata a una speciale circostanza, che poi è una considerazione conseguente, può essere tutto l'opposto. P. es., considerando le cose in modo assoluto è bene che un uomo viva ed è male che un uomo sia ucciso: ma se vi si aggiunga questa circostanza, che un tal uomo è un omicida e se rimane in vita è pericoloso alla società, è un bene che sia ucciso ed un male che viva. Quindi si potrà dire che un giudice giusto vuole, antecedentemente (a tale considerazione), che ogni uomo viva; ma conseguentemente (a tale considerazione) vuole che l'omicida sia impiccato. Così Dio, di volontà antecedente, vuole che ogni uomo si salvi; ma di volontà conseguente vuole che alcuni siano dannati secondo che esige la sua giustizia. - È certo però che quello che noi vogliamo con volontà antecedente, non possiamo dire di volerlo senz'altro, ma solo in qualche modo. Perché la volontà si riferisce alle cose come sono in se stesse; ed in se stesse le cose esistono con le loro circostanze particolari: perciò noi vogliamo senz'altro una cosa quando la vogliamo considerata in tutte le sue circostanze particolari: e voler così è volere di volontà conseguente. Perciò si può dire che il giusto giudice vuole senz'altro che l'omicida sia impiccato; ma sotto un certo aspetto vorrebbe che esso visse, cioè in quanto uomo. Ma questa può dirsi piuttosto velleità, anziché volontà assoluta. - E così è evidente che tutto quello che Dio vuole si attua; sebbene non avvenga quello che vuole con volontà antecedente.

I^a q. 13 a. 6, ad 2 argumentum

Per avere un atto della potenza conoscitiva basta che l'oggetto conosciuto sia nel soggetto conoscente; invece l'atto della potenza appetitiva si riferisce alle cose come sono in se stesse. Ora, tutto ciò che può avere ragione di ente e di vero, esiste virtualmente in Dio nella sua totalità; ma non esiste in tal modo nella realtà creata. Perciò **Dio** conosce ogni verità: tuttavia **non vuole ogni bene, se non in quanto vuole se stesso, nel quale virtualmente ogni bene esiste.**

I^a q. 19 a. 6 ad 3 argumentum

Una causa prima può essere impedita di produrre il suo effetto dalle deficienze d'una causa seconda, **quando non è la prima causa universale che comprende sotto di sé tutte le cause:** ché, allora, in nessun modo l'effetto potrebbe sfuggire al suo influsso. E questo è il caso della volontà di Dio, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la volontà di Dio sia mutabile.

I^a q. 19 a. 7, arg. 1

Infatti: Nella **Genesi 6,7** il Signore parla così: "**Mi pento di aver fatto l'uomo**". Ora, chiunque si pente di quel che ha fatto, ha una volontà mutabile. Dunque Dio ha una volontà soggetta a cambiamento.

I^a q. 19 a. 7, arg. 2

Nella Sacra Scrittura, **Geremia 18, 7-8**, in persona del Signore si dice: "**Io posso a un tratto dire una parola contro una nazione e contro un regno, per sradicarli, rovesciarli e disperderli; ma se quella nazione si sarà pentita del suo misfatto, anch'io mi ripentirò del male che avevo divisato di farle**". Dunque Dio ha una volontà mutevole.

I^a q. 19 a. 7, arg. 3

Tutto quello che Dio fa, lo fa per volontà. Ora, **Dio non fa sempre le stesse cose, perché un tempo comandò di osservare le prescrizioni legali, poi le proibì.** Dunque ha una volontà mutabile.

I^a q. 19 a. 7, arg. 4

Dio, come abbiamo detto sopra, non è necessitato a volere quello che vuole. Dunque può volere e non volere la medesima cosa. Ora, tutto ciò che dice potenzialità a due cose opposte è mutabile; infatti quello che può essere e non essere è mutabile quanto alla sostanza; ciò che

può trovarsi ora in un posto ora in un altro è mutabile quanto al luogo. **Dunque Dio è mutabile quanto alla volontà.**

I^a q. 19 a. 7. SED CONTRA:

La Sacra Scrittura, **Numeri 23,19** dice: "Dio non è come l'uomo, che menta; né come il figlio dell'uomo, che muti".

I^a q. 19 a. 7. RESPONDEO:

La volontà di Dio è assolutamente immutabile. Bisogna però osservare che **altra cosa è mutare volontà ed altra volere che si mutino alcune cose.** Infatti, uno, pur rimanendo ferma e immobile la sua volontà, può volere che ora avvenga una cosa, e in seguito che avvenga il contrario. Invece si avrebbe cambiamento di volontà se uno cominciasse a volere ciò che prima non voleva, o se cessasse di volere quello che voleva. E questo non può accadere se non viene presupposto un mutamento o nella conoscenza, o nelle disposizioni intrinseche del soggetto volente. Infatti, **siccome la volontà ha per soggetto il bene, può avvenire in due maniere che uno cominci a volere una cosa:**

- **Primo**, perché quella tale cosa comincia ad esser per lui un bene. E ciò non è senza una sua mutazione; come, p. es., quando al venire del freddo, comincia ad essere bene starsene al canto del fuoco, mentre prima non lo era.

- **Secondo**, perché uno viene a conoscere che quella data cosa è buona per lui, mentre prima lo ignorava.

Non per nulla ci tocca riflettere per sapere quello che per noi è bene. Ora, sopra abbiamo dimostrato che tanto la **sostanza di Dio**, quanto la sua **scienza** sono del tutto **immutabili**. Perciò è necessario che anche la sua **volontà** sia assolutamente **immutabile**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 7, ad 1 argumentum

Quelle parole del Signore devono essere intese **metaforicamente**, per una certa analogia col nostro modo di fare; infatti, quando noi ci pentiamo, distruggiamo quello che abbiamo fatto. **Quantunque ciò possa avvenire anche senza mutamento di volontà**, perché un uomo, senza mutare volontà, può, talora, voler fare qualche cosa, e al tempo stesso aver l'intenzione di distruggerla in seguito. Così, dunque, è detto per una somiglianza col nostro modo di agire, che Dio si pentì in quanto con il diluvio distrusse dalla faccia della terra l'uomo che aveva creato.

I^a q. 19 a. 7, ad 2 argumentum

La volontà di Dio, **causa prima** e universale, non esclude le **cause intermedie**, che hanno il potere di produrre effetti determinati. Ma poiché tutte le cause seconde non adeguano la virtù della causa prima, vi sono molte cose, come la resurrezione di Lazzaro, p. es., che non sono sottoposte al dominio delle cause inferiori, ma rientrano nella potenza, nella scienza e nella volontà di Dio. Quindi, uno, guardando alle cause inferiori, poteva dire: Lazzaro non risorgerà;

guardando, invece, alla prima causa divina, poteva dire: Lazzaro risorgerà. Ora, Dio vuole l'una e l'altra cosa, cioè che un dato evento debba avvenire in forza delle cause inferiori, e che, tuttavia, non possa avvenire in forza di una causa superiore; oppure viceversa. Così dunque deve dirsi che Dio talora annuncia un avvenimento che dovrebbe accadere secondo che è contenuto nell'ordine delle cause inferiori, p. es., secondo le disposizioni di natura o di merito; e che tuttavia non si compie, perché è stato stabilito diversamente nella superiore causa divina. Così nella Sacra Scrittura Dio fece ad Ezechia (**Isaia 38,1**) questa predizione: "**Dai le disposizioni per la tua casa, perché morrai e non guarirai più**"; e tuttavia ciò non avvenne, perché fin dall'eternità era stato deciso altrimenti nella scienza e nella volontà divina, la quale è immutabile. Per tale motivo **S. Gregorio** dice che "**Dio muta sentenza, ma non muta consiglio**", cioè (il consiglio) **della sua volontà**. - Perciò le parole di Dio, "Io mi pentirò", vanno intese metaforicamente; infatti gli uomini, quando non attuano le loro minacce, mostrano di pentirsi.

I^a q. 19 a. 7, ad 3 argumentum

Da tale argomento non si può concludere che **Dio ha una volontà mutevole**, ma soltanto **che vuole dei mutamenti**.

I^a q. 19 a. 7, ad 4 argumentum

Sebbene non sia necessario **in modo assoluto** che Dio voglia una data cosa è però necessario **in modo ipotetico** (nella supposizione cioè che ne faccia l'oggetto del suo volere), per l'immutabilità della sua volontà.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la volontà di Dio renda necessarie le cose volute.

I^a q. 19 a. 8, arg. 1

Dice **S. Agostino**: "Nessuno si salva all'infuori di colui che Dio vuole salvo. Perciò bisogna pregare che lo voglia, perché se lo vuole, è necessario che ciò avvenga".

I^a q. 19 a. 8, arg. 2

Ogni causa che non può essere impedita, di necessità produce il suo effetto: difatti, anche la natura, come dice Aristotele, se niente l'ostacola, produce sempre il medesimo effetto. Ora, la volontà di Dio non può essere impedita, dicendo **l'Apostolo, Rom. 9,19**: "**Al volere di lui chi s'è opposto?**". Dunque la volontà di Dio rende necessarie le cose volute.

I^a q. 19 a. 8, arg. 3

Ciò che trae la propria necessità da dei presupposti è assolutamente necessario: così per l'animale è necessario morire, perché composto di elementi in contrasto. Ora, gli esseri che Dio ha creato, dicono ordine alla volontà divina come a qualche cosa di antecedente, da cui traggono la propria necessità; difatti la condizionale, "se Dio vuole qualche cosa, questa

esiste", è vera; e, d'altra parte, **ogni condizionale vera è necessaria**. Ne segue, dunque, che tutto quello che Dio vuole, è assolutamente necessario.

I^a q. 19 a. 8. SED CONTRA:

Tutto il bene che si compie, Dio vuole che si compia. Se, **[però]** dunque, la sua volontà rendesse necessarie le cose volute, ne seguirebbe che tutto il bene accadrebbe necessariamente, e così verrebbe distrutto il libero arbitrio, la deliberazione volontaria e tutte le altre cose di tal genere.

I^a q. 19 a. 8. RESPONDEO:

La volontà divina rende necessarie alcune tra le cose che vuole, ma non tutte.

Ora, alcuni hanno voluto trovare la ragione di ciò nelle cause intermedie: (e affermano) che le cose che Dio produce mediante cause necessarie, sono necessarie; quelle, invece, che produce mediante cause contingenti, sono contingenti. - Tale spiegazione, però, è insufficiente, per due motivi. Primo, perché l'effetto di una causa anteriore viene reso contingente da una causa seconda in quanto l'effetto di quella è frustrato dalla deficienza di questa; come la virtù del sole può diventare inefficace per un difetto della pianta. Ora, nessuna deficienza di una causa seconda può far sì che la volontà di Dio non produca il suo effetto. - Secondo, perché se la distinzione tra necessarie e contingenti si attribuisse soltanto alle cause seconde, ne verrebbe che questa distinzione sarebbe estranea all'intenzione ed alla volontà di Dio: il che è assurdo. E allora con maggior ragione si deve affermare che ciò avviene per l'efficacia della volontà divina. Difatti, quando una causa è (proprio) efficace nel suo operare, l'effetto la segue non solo quanto al risultato materiale ma ne riproduce anche il modo nell'operare e nell'essere: così, p. es., dipende da un'inefficace virtù attiva del seme, se un figlio nasce non somigliante al padre nelle qualità accidentali, le quali ne costituiscono il modo di essere. Ma siccome la volontà divina è efficacissima, ne segue non solo che si compiano le cose che essa vuole, ma anche che si effettuino nel modo da lei voluto. Ora, **Dio vuole che alcune cose si producano necessariamente, altre in maniera contingente, affinché vi sia nelle cose un ordine per la perfezione dell'universo.** Perciò ha dato ad alcuni effetti delle cause necessarie, che non possono incontrare ostacoli, e dalle quali gli effetti provengono di necessità; **ad altri invece ha dato cause contingenti defettibili**, dalle quali gli effetti procedono in maniera contingente. Non è vero quindi che gli effetti voluti da Dio siano contingenti perché son contingenti le loro cause prossime; ma **Dio ha predisposto loro delle cause contingenti perché voleva che avvenissero in modo contingente.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 8, ad 1 argumentum

L'affermazione di S. Agostino va intesa nel senso non di una necessità assoluta, bensì condizionata, delle cose volute da Dio; occorre, infatti, che sia vera questa condizionale: **"Se Dio vuole la tal cosa, è necessario che la tal cosa sia"**.

I^a q. 19 a. 8, ad 2 argumentum

Dal fatto che niente resiste alla divina volontà, segue che non solo avvengano le cose che Dio vuole: ma che **avvengano in maniera contingente o necessaria, così come egli vuole.**

I^a q. 19 a. 8, ad 3 argumentum

Ciò che deriva, trae la propria necessità dai suoi presupposti, seguendone il modo. Quindi, le cose che derivano dalla divina volontà hanno tale **necessità**, quale Dio vuole che esse abbiano, cioè o **assoluta**, o soltanto **condizionata**. **E così non tutte le cose sono necessarie in modo assoluto.**

ARTICOLO 9:

VIDETUR che Dio voglia il male.

I^a q. 19 a. 9, arg. 1

Infatti: Tutto il bene che avviene è voluto da Dio. Ma è un bene che ci sia il male: perché, come dice **S. Agostino**: "Sebbene quello che è male, in quanto è male, non sia un bene; tuttavia è cosa buona non solo che vi sia il bene, ma anche che vi sia il male". Dunque Dio vuole il male.

I^a q. 19 a. 9, arg. 2

Dionigi scrive: "Il male conferisce alla perfezione del tutto" (cioè dell'universo). E **S. Agostino**: "Dall'insieme delle cose risulta l'ammirabile bellezza dell'universo, nel quale anche quello che si chiama male, quando è bene ordinato e messo al suo posto, fa meglio risaltare il bene: il bene così, messo in confronto col male, piace di più ed è più degno di lode". Ora, Dio vuole tutto quello che giova alla perfezione ed alla bellezza dell'universo, perché questo ha soprattutto di mira Dio nel creato. Dunque Dio vuole il male.

I^a q. 19 a. 9, arg. 3

Che il male ci sia e che il male non ci sia, son due cose contraddittorie. Ora, **Dio non vuole che il male non ci sia**: perché, **dato che il male c'è**, ne verrebbe (cosa che abbiamo già escluso) che la sua volontà non sempre si adempirebbe. Dunque Dio vuole che ci sia il male.

I^a q. 19 a. 9. SED CONTRA:

Scriva **S. Agostino**: "**L'uomo non diventa mai peggiore per l'influsso di un uomo saggio**. Ma Dio è al di sopra di tutti i sapienti; molto meno, dunque, uno può diventare peggiore per influsso di Dio. E quando si dice influsso di Dio si dice volontà di Dio". Perciò non è per volontà di Dio che un uomo diventa peggiore. Ora, è chiaro che per qualsiasi male una cosa diventa peggiore. Dunque Dio non vuole il male.

I^a q. 19 a. 9. RESPONDEO:

Siccome la nozione di **bene** coincide con la nozione di **appetibile**, come già vedemmo, e siccome il male è l'opposto del bene, è impossibile che una cosa cattiva, in quanto tale, sia oggetto di desiderio da parte **dell'appetito naturale**, di quello **animale**, o di quello **intellettivo, che è la volontà**. Ma una cosa cattiva può essere oggetto di desiderio indirettamente, in quanto è unita ad un bene. E ciò si riscontra in ognuno dei (tre) generi di appetiti. **Così**, una causa fisica non ha (direttamente) di mira la privazione o la distruzione (che di fatto produce), ma una forma, alla quale è legata la privazione di un'altra forma, o la generazione di un essere che importa la distruzione di un altro essere. **Così pure il leone**, nell'uccidere un cervo, mira direttamente al cibo, al quale è congiunta l'uccisione di un animale. Allo stesso modo il libertino cerca il piacere al quale è unita la deformità della colpa.

Il male però che si presenta unito ad un dato bene, è privazione di un bene d'altro genere. **E quindi un male non sarebbe mai desiderato, neppure indirettamente o accidentalmente, se il bene, a cui è congiunto il male, non fosse più agognato di quel bene che il male esclude**. Ora, Dio nulla desidera più della sua stessa bontà: ci sono però dei beni che egli preferisce ad altri. Perciò **il male colpa (il peccato)**, che allontana dal bene divino, Dio non lo vuole in nessun modo. Invece egli può volere quel male che è un **difetto di natura**, o il male **pena**, quando vuole un bene a cui è unito quel male: così nel volere la giustizia, vuole la pena, e volendo la conservazione dell'ordine di natura, vuole che certi esseri naturalmente periscano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 9, ad 1 argumentum

Alcuni ritenevano che, sebbene Dio non voglia il male, pure vuole che il male ci sia o che avvenga; perché (dicevano) quantunque il male non sia bene, tuttavia è un bene che il male ci sia o che avvenga. E **ragionavano così perché ciò che in se stesso è male, può essere ordinato a un bene**; e credevano che tale ordine fosse sufficientemente affermato in questa espressione, "il male ci sia o che avvenga". Ma siffatta maniera di esprimersi non è esatta. Perché **il male non è di suo ordinato al bene, ma solo accidentalmente**. Difatti esula dall'intenzione del peccatore che dal suo peccato derivi un bene; p. es., fu estraneo all'intento dei tiranni che dalle loro persecuzioni risplendesse la costanza dei martiri. Perciò non si può dire che tale subordinazione del male al bene sia espressa dalla semplice affermazione che è un bene che il male ci sia o che avvenga; perché **una cosa non si qualifica propriamente per quello che le conviene in modo accidentale, ma per quello che le compete di per sé**.

I^a q. 19 a. 9, ad 2 argumentum

Il male non contribuisce alla perfezione ed alla bellezza dell'universo altro che accidentalmente, come si è spiegato. Quindi anche il detto di Dionigi, "il male conferisce alla perfezione dell'universo", ha valore come **dimostrazione per assurdo**.

[Dionigi, in questo luogo, scorrendo del male e riconoscendone la natura, ne parla dapprima come di una realtà esistente e positiva, non ancora come di una privazione e dice: "Il male è dunque negli enti ed è un ente e contraria il bene"; se la corruzione è propria degli enti, questo appunto non esclude ma dimostra che al male non si può negare un'essenza, ma sarà anch'esso ente e generativo di enti. Donde la falsa conclusione: "il male dunque conferisce di per se stesso al bene dell'universo e dà ad esso di non essere imperfetto".

*Conclusione: il male sarebbe il bene, virtù e vizio sarebbero identici. Con questo Dionigi **dimostra per assurdo** che bisogna cambiare la definizione del male: il male non è né ente né bene, né operativo per se stesso di entità o di beni. Il male, in quanto male, non produce generazioni di sostanze, ma corrompe e distrugge le sostanze in quanto sta da sé. E' corruzione e privazione di entità. Se opera qualcosa, non è in ragione di sé ma per il bene che gli è congiunto: "secondo che è male, non è ente, non produce enti, né beni". Così dimostra la vera natura del male. La dottrina dello pseudo Dionigi non differisce, come si vede, da quella di San Tommaso]*

I^a q. 19 a. 9, ad 3 argumentum

È vero che tra (le due proposizioni:) il male esiste, il male non esiste, c'è contraddizione; non è vero, però, che vi sia tale opposizione tra **volere che il male avvenga, e volere che il male non avvenga**, perché è affermativa l'una e l'altra proposizione. Dio, dunque, **né vuole che il male ci sia, né vuole che il male non ci sia; ma vuole permettere che il male ci sia**. E ciò è un bene.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che Dio non abbia il libero arbitrio.

I^a q. 19 a. 10, arg. 1

Infatti: **S. Girolamo** afferma: "Solo in Dio non si trova né si può trovare il peccato; tutti gli altri esseri, perché dotati di libero arbitrio, possono piegare verso l'una o l'altra parte".

I^a q. 19 a. 10, arg. 2

Il libero arbitrio è una facoltà della ragione e della volontà, mediante cui si sceglie il bene e il male. Ora, Dio, come abbiamo visto, non vuole il male. Dunque in lui non v'è libero arbitrio.

I^a q. 19 a. 10. SED CONTRA:

S. Ambrogio scrive: "Lo Spirito Santo distribuisce a ciascuno come vuole, cioè ad arbitrio del suo libero volere, non cedendo a una necessità".

I^a q. 19 a. 10. RESPONDEO:

Noi abbiamo il libero arbitrio (ma) non rispetto a quel che vogliamo per necessità o per istinto di natura. Non spetta, infatti, al libero arbitrio, ma all'istinto naturale il voler esser felici. Perciò non si può dire che si muovono di libero arbitrio gli altri animali che per istinto naturale sono portati verso un dato oggetto. Quindi, siccome Dio necessariamente vuole (solo) la sua bontà, ma non gli altri beni, come sopra si è detto, ha il libero arbitrio relativamente a ciò che vuole senza necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 10, ad 1 argumentum

S. Girolamo intende escludere da Dio il libero arbitrio, non in modo assoluto; ma solo relativamente alla possibilità di peccare.

I^a q. 19 a. 10, ad 2 argumentum

Siccome il male colpa (il peccato) si definisce come allontanamento dalla bontà divina, in vista della quale bontà Dio vuole tutte le cose, come sopra abbiamo dimostrato, è evidentemente impossibile che egli voglia il male colpa. Tuttavia può ancora scegliere tra cose opposte, avendo la facoltà di volere che una data cosa esista o che non esista. Del resto, anche noi, senza far peccato, possiamo (liberamente) voler sedere e non voler sedere.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che non si debba distinguere in Dio una **volontà significata**.

I^a q. 19 a. 11, arg. 1

Infatti: La volontà di Dio è causa delle cose nella stessa misura della sua scienza. Ora, non sono stati mai proposti **segni della scienza divina**. Dunque non ce ne devono essere neppure per la volontà divina.

I^a q. 19 a. 11, arg. 2

Ogni segno che non concorda con ciò che indica è falso. Se dunque i segni, proposti come espressione della divina volontà, non concordano con essa, sono falsi; se poi concordano, sono **inutili**. Non si devono, quindi, ammettere dei segni come espressione della divina volontà.

I^a q. 19 a. 11. SED CONTRA:

La volontà di Dio è una, essendo la stessa essenza di Dio. Eppure, qualche volta, è nominata al plurale, come nei **Salmi 110, 2**: "**Grandi sono le opere del Signore, scelte secondo tutte le sue volontà**". Dunque, talora, bisogna prendere **il segno del divin volere** per la di lui volontà.

I^a q. 19 a. 11. RESPONDEO:

Parlando di Dio, certe cose si dicono in senso proprio, altre in senso metaforico, come è chiaro da quanto fu detto in precedenza. Ora, quando alcune passioni dell'uomo si attribuiscono metaforicamente a Dio, si parte dalla somiglianza degli effetti; cosicché, rispetto a Dio, si esprime **metaforicamente** col nome di una data passione, quello che in noi è segno di tale passione. Gli uomini, p. es., son soliti **punire** quando sono irati; perciò la punizione stessa è segno di **ira**; e così chiamiamo ira la punizione stessa quando si attribuisce a Dio. In modo analogo, talora, si attribuisce a Dio metaforicamente come volontà quello che in noi di solito è un segno della volontà. P. es., quando uno comanda qualche cosa, è segno che vuole che tale cosa si faccia: quindi **il precetto divino** talvolta, metaforicamente si chiama **volontà di Dio**, come nel passo evangelico, **Matteo 6,10**: "**sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra**". Ma tra la volontà e l'ira c'è questa differenza, che **l'ira non si dice mai di Dio in senso proprio**,

perché nel suo significato principale include una passione; mentre la volontà può dirsi di Dio in senso proprio. Perciò si distingue in Dio:

- una **volontà propriamente detta**, >>> **volontà di beneplacito**

- ed una **volontà in senso metaforico** >> **volontà significata**

La volontà propriamente detta, si chiama volontà di beneplacito; la volontà, invece, in senso metaforico si chiama volontà significata, perché il segno stesso del volere è detto volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 11, ad 1 argumentum

La **scienza** non è causa delle cose se non per mezzo della **volontà**; perché noi non facciamo quello di cui abbiamo cognizione se non perché lo vogliamo. **E perciò non attribuiamo dei segni alla scienza, come li attribuiamo alla volontà.**

I^a q. 19 a. 11, ad 2 argumentum

I segni della volontà si dicono **volontà divine**, non perché siano delle espressioni (adeguate) del **volere divino**; ma perché quelli che tra gli uomini passano come segni del volere, in Dio si dicono divine volontà. Allo stesso modo, la punizione non è un segno che in Dio ci sia l'ira; ma in Dio si parla di ira, per il fatto che tra gli uomini la punizione è un segno di ira.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che non sia esatto stabilire che cinque sono i **segni** della volontà di Dio e cioè: **la proibizione, il precetto, il consiglio, l'operazione e la permissione.**

I^a q. 19 a. 12, arg. 1

Infatti: Dio, talora, opera in noi quello che ci comanda o ci consiglia, e qualche volta ci permette quello che ci proibisce. Dunque tali termini non si possono distinguere tra loro.

I^a q. 19 a. 12, arg. 2

Dio niente opera senza volerlo, come dice la Scrittura. Ora, la volontà significata si distingue dalla volontà di beneplacito. Dunque **l'operazione non deve classificarsi sotto la volontà significata.**

I^a q. 19 a. 12, arg. 3

L'operazione e la permissione riguardano tutte le creature, perché Dio opera in tutte le creature ed in tutte permette che qualcosa accada. **Invece il precetto, il consiglio e la proibizione riguardano le sole creature ragionevoli.** Dunque non sono ben classificati sotto un'unica divisione, non appartenendo al medesimo ordine di cose.

I^a q. 19 a. 12, arg. 4

Il male accade in più modi del bene; perché il bene si attua in una sola maniera, ed il male in tutte le maniere, come notano Aristotele e Dionigi. Non è dunque esatto stabilire per il male un solo segno, cioè la proibizione, e due per il bene, cioè il consiglio ed il precetto.

I^a q. 19 a. 12. RESPONDEO:

Si dicono segni (o espressioni) della volontà quelli, con i quali noi siamo soliti fare intendere che vogliamo qualche cosa:

- Ora, uno può mostrare che vuole qualche cosa o da se stesso, o mediante un altro. Da sé, quando compie direttamente, o indirettamente ovvero accidentalmente qualche cosa. **Direttamente** agisce quando compie di proposito qualche cosa: e in questo si ha il segno detto **operazione**.

- Agisce poi **indirettamente**, quando non pone ostacoli ad un dato evento: difatti chi elimina l'ostacolo, merita il nome di movente accidentale, come dice Aristotele. E con questo abbiamo il segno detto **permissione**.

- Uno poi manifesta di volere qualche cosa **per mezzo di altri**, in quanto dispone altri a compierla;

+ e questo o con una disposizione obbligatoria **comandando** quello che vuole **[precetto]**,

+ e proibendo il contrario **[proibizione]**;

+ o con la persuasione che corrisponde al **consiglio**.

Quindi, siccome questi cinque termini corrispondono ai modi di manifestare la propria volontà, rispetto a una cosa, talora vengono chiamati col nome di volontà divina, in quanto sono segni della medesima. Difatti dal testo del **Vangelo, Matteo 6, 10**, "si faccia la tua volontà, come in cielo così in terra", appare evidente che il **precetto**, il **consiglio** e la **proibizione** si dicono volontà di Dio. La **permissione** poi e l'**operazione** si dicono anch'esse volontà di Dio, come nel passo **di S. Agostino**: "Niente avviene, senza che l'Onnipotente voglia che avvenga, o lasciando che si effettui, od operando lui stesso".

Si potrebbe anche dire che la permissione e l'operazione si riferiscono al presente; la permissione, relativamente al male; l'operazione, riguardo al bene. Al futuro, invece, si riferiscono: rispetto al male, la proibizione; rispetto al bene necessario, il precetto; rispetto al bene supererogatorio, il consiglio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 19 a. 12, ad 1 argumentum

Niente impedisce che circa la medesima cosa uno mostri la propria volontà in diverse maniere: allo stesso modo che si usano molti nomi per esprimere la medesima cosa. Quindi niente vieta che una sola e identica cosa sia oggetto del precetto, del consiglio e dell'operazione, della proibizione o della permissione.

I^a q. 19 a. 12, ad 2 argumentum

Se si può dire in senso metaforico che Dio voglia quello che non vuole di volontà propriamente detta; si può anche dire con una espressione metaforica che voglia ciò che vuole in senso proprio. Quindi niente impedisce che circa la medesima cosa ci possa essere volontà di beneplacito e volontà significata. Solo che mentre l'operazione si identifica sempre con la volontà di beneplacito, non così il precetto o il consiglio: sia perché la prima riguarda il presente, e questi ultimi il futuro; sia anche perché quella è effetto immediato della volontà, questi invece dipendono da altri, come si è già spiegato.

[- C'è una volontà significata che giammai concorda e coincide con la volontà di beneplacito; tale è la volontà di permissione, con cui Dio permette che il male morale avvenga mentre mai vuole che esso avvenga.

- C'è una volontà significata che è sempre concorde e coincide con la volontà di beneplacito; e tale è l'operazione.

- Altre volontà significate talora concordano talora no; e tali sono il precetto la proibizione e il consiglio.

Per intendere quest'ultima precisazione bisogna tener presente quanto si è detto circa la volontà antecedente e la volontà conseguente in Dio: quest'ultima è la volontà di Dio simpliciter, quella che domina tutte le cose che non può mai essere resa vana, che si compie sempre. E' un mistero profondo come l'essere divino. Quello che Dio vuole di volontà conseguente, infallibilmente avviene; e quello che vuole di volontà soltanto antecedente può non avvenire.]

I^a q. 19 a. 12 ad 3 argumentum

La creatura ragionevole è padrona dei suoi atti, perciò in rapporto ad essa si possono determinare dei segni speciali della divina volontà, in quanto Dio dispone la creatura intellettuale ad operare volontariamente e da se stessa. Ma le altre creature agiscono solo perché mosse dalla mozione divina: perciò rispetto ad esse non ha luogo che l'operazione e la permissione.

I^a q. 19 a. 12 ad 4 argumentum

Il male morale, sebbene si produca in tante maniere, pure è uniforme in questo, che non si accorda con la volontà di Dio; perciò in rapporto al male è stato posto un solo segno, cioè la proibizione. Viceversa, i beni in varie maniere stanno in relazione con la divina bontà; perché ve ne sono alcuni, che sono indispensabili per conseguire il godimento della bontà di Dio, e rispetto ad essi abbiamo il precetto; ve ne sono altri, invece, che servono a conseguirlo con maggiore perfezione, ed abbiamo il consiglio. Si può anche rispondere che il consiglio riguarda non solo i beni migliori da conseguire, ma anche i minori mali da evitare.

Prima parte - Questione 20

PROEMIO

Ed ora veniamo a trattare di quanto direttamente si riferisce alla volontà di Dio. Nella nostra parte appetitiva troviamo le passioni dell'anima, come il gaudio, l'amore e simili; e gli abiti delle virtù morali, come la giustizia, la fortezza e tutte le altre. Perciò, innanzi tutto, tratteremo dell'amore di Dio; in secondo luogo, della giustizia di Dio, e della sua misericordia. Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se in Dio ci sia l'amore;
2. Se Dio ami tutte le cose;
3. Se Dio ami più una cosa che un'altra;
4. Se Dio ami di più le cose migliori.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non ci sia l'amore.

I^a q. 20 a. 1, arg. 1

Infatti: Nessuna passione è in Dio. L'amore è una passione. Dunque in Dio non c'è amore.

I^a q. 20 a. 1, arg. 2

L'amore, l'ira, la tristezza e simili (sono cose dello stesso genere che) si possono contrapporre. Ora, la tristezza e l'ira si attribuiscono a Dio soltanto metaforicamente. E quindi anche l'amore.

I^a q. 20 a. 1, arg. 3

Dice Dionigi: "L'amore è una forza unitiva e aggregativa". Ora, Dio è semplice. Dunque in Dio non c'è amore.

I^a q. 20 a. 1. SED CONTRA:

S. Giovanni afferma: "Dio è amore" (1Gv. 4,16).

I^a q. 20 a. 1. RESPONDEO:

È necessario ammettere l'amore in Dio. Infatti l'amore è il primo moto della volontà e di qualsiasi facoltà appetitiva. L'atto della volontà, e di qualsiasi appetito, tende, come a proprio oggetto, al bene ed al male; ma siccome il bene è l'oggetto principale e diretto della volontà e dell'appetito, e il male invece ne è l'oggetto secondario e indiretto, cioè in quanto è

l'opposto del bene, bisogna che gli atti appetitivi e volitivi riguardanti il bene abbiano una priorità naturale su quelli che concernono il male; cioè il gaudio precederà la tristezza, e l'amore sarà prima dell'odio. **Perché ciò che vale di suo, precede sempre quanto dipende da altri.**

Ancora, ciò che è più generico ed esteso ha una priorità naturale; difatti l'intelletto dice innanzi tutto ordine alla verità in generale, piuttosto che a questa o a quell'altra verità. Ora, vi sono degli atti della volontà e dell'appetito, che riguardano il bene sotto una speciale condizione: così la gioia e il piacere riguardano il bene presente e posseduto; il desiderio e la speranza un bene non ancora posseduto. **L'amore, invece, riguarda il bene in generale, posseduto o non posseduto.** Perciò l'amore naturalmente è il primo atto della volontà e dell'appetito. **Ed è per questo che tutti gli altri moti dell'appetito suppongono l'amore, quale prima radice.** Non si desidera altro infatti se non il bene che si ama, né si gioisce che del bene amato. E anche l'odio non ha altro oggetto che quanto contrasta con la cosa amata. Così pure è evidente che la tristezza e le altre passioni si richiamano all'amore come al loro primo principio. **Quindi in qualunque essere c'è volontà o appetito, necessariamente vi è l'amore: perché se si toglie il primo, tutto il resto scompare. Ora, sopra abbiamo dimostrato che in Dio c'è la volontà. Perciò in lui bisogna ammettere l'amore.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 20 a. 1, ad 1 argumentum

In risposta alla prima difficoltà si osservi che la facoltà conoscitiva non muove se non mediante l'appetito. Ora (bisogna anche considerare che) nell'uomo secondo Aristotele, come la ragione (astratta) universale agisce mediante la ragione (concreta e) particolare, così l'appetito intellettuale, che si chiama volontà, agisce mediante l'appetito sensitivo. Quindi il motore prossimo del nostro corpo è l'appetito sensitivo. Ne viene che ogni atto dell'appetito sensitivo è sempre accompagnato da qualche trasmutazione corporale; massime nella regione del cuore, che è il primo principio del movimento nell'animale. Per questo gli atti dell'appetito sensitivo, in quanto hanno annessa un'alterazione corporale, si chiamano passioni: non così l'atto della volontà. Sicché **amore, gioia, piacere, quando significano atti dell'appetito sensitivo, sono passioni; ma non quando stanno a indicare l'atto dell'appetito intellettuale (volontà).** E in quest'ultimo senso si attribuiscono a **Dio**. Perciò il Filosofo dice che **"Dio gode di una sola e semplice operazione"**. **E per la stessa ragione, ama senza passione alcuna.**

[La volontà, appetito del bene universale, muove all'azione mediante l'appetito del bene particolare. Soltanto nei beni particolari, infatti, sono realizzate per noi uomini, le effettive partecipazioni del bene. Sicché c'è tutto il nostro essere psicofisico in ogni nostra attività, sia conoscitiva, sia volitiva. Le conseguenze sono quelle notate da Tommaso: cioè c'è sempre trasmutazione fisica, o passione, in noi anche quando la nostra attività è più elevata. Comunque si spieghi il giuoco concatenato dei movimenti fisiologici del nostro organismo, noi non possiamo spogliarci delle passioni le quali, del resto, in se stesse non sono un male, ma un bene, anche sotto un profilo morale.]

I^a q. 20 a. 1, ad 2 argumentum

Nelle passioni dell'appetito sensitivo bisogna distinguere ciò che rappresenta come l'elemento materiale, cioè l'alterazione corporale, da ciò che costituisce l'elemento formale, cioè il moto specifico dell'appetito sensitivo. P. es., nell'ira, secondo Aristotele, l'elemento materiale è **l'accensione del sangue nella regione del cuore**, o qualche cosa di questo genere; l'elemento formale, invece, è la **brama di vendicarsi**. Di più, anche nell'elemento formale di alcune passioni è inclusa un'imperfezione; p. es., nel desiderio, che riguarda un bene non posseduto, e nella tristezza, che riguarda un male subito. Lo stesso si dice dell'ira, che presuppone la tristezza. Altre passioni, invece, non implicano nessuna imperfezione, come l'amore e la gioia. Escluso quindi che, come si è spiegato, possa convenire a Dio quanto c'è di materiale nelle passioni; si possono però attribuire a Dio soltanto in senso **metaforico**, quelle che anche formalmente prese **implicano imperfezione**; (senso metaforico fondato) sulla somiglianza di effetti, come si è detto nelle precedenti questioni. Quelle invece che **non implicano imperfezione**, si possono affermare di Dio **in senso proprio**, come l'amore e la gioia; esclusa però la passione, come si è spiegato.

I^a q. 20 a. 1, ad 3 argumentum

L'atto dell'amore tende sempre verso due oggetti: verso il bene che si vuole a qualcuno, e verso colui al quale si vuole il bene, perché amare uno, vuol dire precisamente volere a lui del bene. Quindi, dal momento che uno si ama, vuole a se stesso del bene, e questo bene cerca di unirlo a se medesimo per quanto può. Per tal motivo **l'amore si chiama forza unitiva anche in Dio**, *[in Dio infatti si realizza l'unità assoluta che si perde nella molteplicità degli enti]* però senza composizione di sorta, perché quel bene che (Dio) vuole a se stesso, non è altra cosa che se medesimo, buono per essenza, come sopra si è dimostrato. - In quanto, poi, uno ama un altro, vuole del bene a quest'altro. E lo tratta come se stesso, rivolgendo a lui il bene come a se medesimo. In questo senso l'amore si dice forza aggregativa; perché uno aggrega un altro a se medesimo, e lo tratta come un altro se stesso. In tal senso anche l'amore divino è una **forza aggregativa** senza che per questo in Dio vi sia composizione, ma solo **perché rivolge ad altri i suoi beni**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non ami tutte le cose.

I^a q. 20 a. 2, arg. 1

Infatti: Al dire di **Dionigi** l'amore pone l'amante fuori di sé e lo trasporta nell'oggetto amato. Ma è assurdo dire che Dio, posto fuori di sé, sia trasportato in altri esseri. Dunque non è ammissibile che Dio ami altri che se stesso.

I^a q. 20 a. 2, arg. 2

L'amore di Dio è eterno. Ora, le cose distinte da Dio non sono eterne se non in quanto sono in Dio. Dunque Dio non le ama se non in se stesso. Ma in quanto sono in Dio le cose non sono distinte da lui. Dunque Dio non ama altro che se stesso.

I^a q. 20 a. 2, arg. 3

L'amore è di due specie: cioè l'amore di **concupiscenza** e l'amore di **amicizia**. Ora, Dio non ama le **creature irragionevoli** di amore di concupiscenza, perché non ha bisogno di niente; e neppure di amore di amicizia, perché un tale amore non può aversi verso le creature irragionevoli, come **Aristotele** dimostra. Dunque Dio non ama tutte le cose.

[C'è nell'atto concreto dell'amore un duplice movimento: verso il bene che si vuole a una persona e verso la persona cui si vuole bene. Si ama e il bene e la persona, la persona per se stessa e il bene in ordine alla persona. L'amore al bene è concupiscenza l'amore alla persona è amicizia. Non bisogna dare all'espressione concupiscenza un significato riprovevole: è un'espressione per così dire tecnica, usata in teologia. È evidente che l'amore in senso pieno è l'amore d'amicizia; però i due aspetti nel l'atto dell'amore sono inseparabili; poiché amare è, per definizione, voler del bene a qualcuno.]

I^a q. 20 a. 2, arg. 4

Sta scritto nei **Salmi, 5, 7**: "**Tu odii tutti gli operatori di iniquità**". Ma, nessuno può al tempo stesso essere odiato ed amato. Dunque Dio non ama tutti gli esseri.

I^a q. 20 a. 2. SED CONTRA:

Si legge nella Sacra Scrittura, **Sapienza 11, 25**: "**Ami gli esseri tutti, e nulla abomini di quanto hai fatto**".

I^a q. 20 a. 2. RESPONDEO:

Dio ama tutti gli esseri esistenti, perché tutto ciò che esiste, in quanto esiste, è buono; infatti **l'essere di ciascuna cosa è un bene**, come è un bene del resto ogni sua perfezione. Ora, sopra si è dimostrato (q.9, a.4) che la volontà di Dio è causa di tutte le cose: e per conseguenza ogni ente ha tanto di essere e di qualsiasi bene nella misura che è oggetto della volontà di Dio. Dunque ad ogni essere esistente Dio vuole qualche bene. Perciò, **siccome amare vuol dire volere a uno del bene, è evidente che Dio ama tutte le cose esistenti.**

Dio però non (ama) come noi. La nostra volontà, infatti, non causa il bene, che si trova nelle cose; al contrario è mossa da esso come dal proprio oggetto; e quindi il nostro amore con il quale vogliamo del bene a qualcuno, non è causa della bontà di costui, ché anzi la di lui bontà, vera o supposta, provoca l'amore, che ci spinge a volere che gli sia mantenuto il bene che possiede e acquisti quello che non ha: e ci adoperiamo a tale scopo. L'amore di Dio invece infonde e crea la bontà nelle cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 20 a. 2, ad 1 argumentum

Chi ama esce fuori di se stesso portandosi verso l'oggetto amato in questo senso, che all'essere amato vuole del bene, e che con le sue premure cerca di procurarglielo come a se stesso. Tanto che **Dionigi** aggiunge: "**Bisogna, poi, avere l'ardire di affermare, e questo per la verità, che**

Dio medesimo, causa di tutte le cose, per l'eccesso della sua bontà amante, esce fuori di sé e con la sua provvidenza va verso tutti gli esseri".

I^a q. 20 a. 2, ad 2 argumentum

Sebbene le creature non siano esistite eternamente se non in Dio, tuttavia appunto perché esistenti eternamente in Dio, egli le ha conosciute dall'eternità nella loro propria essenza; e per la stessa ragione le ha amate. Anche noi del resto attraverso immagini, che sono in noi, conosciamo le cose come sono in se stesse.

I^a q. 20 a. 2, ad 3 argumentum

L'amicizia può sussistere soltanto tra creature ragionevoli, perché solo tra esse vi può essere amore reciproco e comunanza di vita; ed esse sole possono sperimentare il bene e il male nell'alternarsi delle disgrazie e della fortuna; come soltanto tra esse propriamente può esistere la benevolenza. Le creature irragionevoli, invece, non possono arrivare ad amare Dio, né a partecipare alla vita intellettuale e beata che Dio vive. Perciò Dio, a parlare propriamente, **non ama le creature irragionevoli di amore di amicizia; ma** le ama di un amore quasi **di concupiscenza**, in quanto le fa servire alle creature ragionevoli ed anche a se stesso; non perché ne abbia bisogno, ma per la sua bontà e la nostra utilità. Infatti, possiamo avere concupiscenza di qualche cosa per noi stessi o per altri.

I^a q. 20 a. 2, ad 4 argumentum

Niente impedisce che una identica cosa sia amata sotto un aspetto, e sotto un altro odiata. **Perciò Dio ama i peccatori** in quanto sono delle realtà: e sotto tale aspetto infatti essi esistono e da lui ricevono il loro essere. **Però in quanto peccatori**, essi non sono, ma **hanno una menomazione nell'essere**: e ciò non viene da Dio. Quindi sotto questo aspetto Dio li odia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio ami ugualmente tutte le cose.

I^a q. 20 a. 3, arg. 1

Infatti: Sta scritto, **Sapienza 6,8**: "Dio ha cura ugualmente di tutti". Ma la provvidenza che Dio ha delle cose scaturisce dall'amore che porta alle medesime. Dunque Dio ama tutto d'uguale amore.

I^a q. 20 a. 3, arg. 2

L'amore di Dio si identifica con la di lui essenza. Ma **l'essenza di Dio non è suscettibile del più e del meno. Perciò neppure il suo amore**. E per conseguenza egli non può amare alcuni esseri più di altri.

I^a q. 20 a. 3, arg. 3

L'amore di Dio si estende alle creature così come la scienza e la volontà. Ora, non si può dire che Dio conosce e vuole alcune cose più di altre. Dunque neppure si deve dire che le ami di più.

I^a q. 20 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Dio ama tutte le cose che ha fatto; ma tra esse ama di più le creature ragionevoli, e tra queste maggiormente ama quelle che sono membra del suo Figlio unico; e molto più ancora il suo stesso Unigenito".

[Santa Caterina da Siena scrive: "Dio alcuno ama come figliuolo, alcuno come amico, alcuno come servo e alcuno come persona che è partita da lui e ha desiderio che torni; e questi sono gli iniqui peccatori che sono privati della grazia"]

I^a q. 20 a. 3. RESPONDEO:

Siccome amare significa volere del bene a uno, una cosa può essere amata di più o di meno per due motivi:

- **Primo, a motivo dell'atto stesso della volontà**, il quale può essere più o meno intenso. E sotto questo aspetto Dio non ama una cosa più di un'altra, perché le ama tutte con un solo e semplice atto della sua volontà, sempre **invariabile**.

- **Secondo, a motivo di quel dato bene che si vuole all'essere amato.** E in questo senso si dice che noi amiamo di più colui al quale vogliamo un **bene maggiore**, anche se (lo amiamo) con **un'intensità minore**. E in questa seconda maniera bisogna dire che Dio ama alcune cose più di altre. Infatti, essendo l'amore di Dio causa della bontà delle cose, come abbiamo già dimostrato, non vi sarebbe una cosa migliore di un'altra, se Dio non volesse ad una **un bene maggiore** che ad un'altra.

*[La distinzione tra **maggior bene** e **maggiore intensità** è molto importante e ha molte applicazioni. A quelli più vicini a noi dobbiamo volere più intensamente bene, non necessariamente beni più grandi che ad altri meno vicini a noi. Per esempio a un magistrato dobbiamo volere e chiedere a Dio per lui qualità e doti proporzionati alla sua alta carica che possiamo non volere per i nostri genitori; ma i beni che vogliamo per questi, li vogliamo con intensità più grande.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 20 a. 3, ad 1 argumentum

Si dice che Dio ha ugualmente cura di tutte le cose **[eguale intensità]**, non perché nella sua provvidenza dispensi a tutte dei beni uguali, ma perché tutte le amministra con **uguale sapienza e bontà**.

I^a q. 20 a. 3, ad 2 argumentum

Questa difficoltà riguarda l'**intensità dell'amore** nell'atto della volontà, che si identifica con l'essenza divina. Ma **il bene che Dio vuole alla creatura, non è l'essenza divina**. Perciò niente impedisce che esso possa crescere o diminuire.

I^a q. 20 a. 3, ad 3 argumentum

Cognizione e volizione indicano soltanto degli atti, ma nel loro significato non includono, come si è potuto affermare per l'amore, dei dati oggettivi dalla cui diversità si possa dire che Dio conosca o voglia di più o di meno. *[E' l'atto creativo che conferisce a ogni ente un bene maggiore o minore]*

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Dio non sempre ami di più le cose migliori.

I^a q. 20 a. 4, arg. 1

Infatti: È evidente che Cristo è superiore a tutto il genere umano, essendo Dio e uomo. Ma Dio ha amato più il genere umano che il Cristo; perché sta scritto: **"Dio non risparmiò il proprio Figlio, ma lo diede per tutti noi" (Romani 8, 32)**. Dunque Dio non sempre ama di più le cose migliori.

I^a q. 20 a. 4, arg. 2

L'angelo è superiore all'uomo; tanto è vero che nei **Salmi 8, 6** così si parla dell'uomo: **"Di poco l'hai fatto inferiore agli angeli"**. Ora, Dio ha amato più l'uomo che l'angelo; infatti **l'Apostolo Ebrei 2, 16** dice: **"Non ad angeli egli viene in aiuto, ma viene in aiuto al seme di Abramo"**. Dunque Dio non sempre ama di più le cose migliori.

I^a q. 20 a. 4, arg. 3

Pietro era superiore a Giovanni: perché amava di più il Cristo. Tanto è vero che il Signore, sapendo ciò, così interrogò Pietro: **"Simone, figlio di Giona, mi ami più di questi?"**. E tuttavia Cristo amò più Giovanni che Pietro; infatti, come dice **S. Agostino**, nel commentare il passo: **"Simone, figlio di Giona, mi ami tu?"**, **"Giovanni si distingueva per questo segno (dell'amore) dagli altri discepoli; non che Gesù amasse soltanto lui, ma perché lo amava più degli altri"**. Non sempre dunque Dio ama di più le cose migliori.

I^a q. 20 a. 4, arg. 4

Gli innocenti sono migliori dei **penitenti**, perché, al dire di **S. Girolamo**, **"la penitenza è la seconda tavola dopo il naufragio"**. Dio invece ama più i penitenti degli innocenti; perché di essi più si rallegra. Infatti si legge nel Vangelo, **Luca 15, 7**: **"Vi dico che vi sarà più festa in cielo per un peccatore pentito, che per novantanove giusti, che non abbisognano di penitenza"**. Dunque non sempre Dio ama le cose migliori.

I^a q. 20 a. 4, arg. 5

Un giusto prescinto *[si dice prescinto colui che Dio nella sua prescienza sa che morrà impenitente e quindi, per sua propria colpa sarà condannato all'inferno]* è migliore di un peccatore predestinato. Ora, Dio ama di più il peccatore predestinato, perché gli vuole un bene maggiore, cioè la vita eterna. Perciò non sempre Dio ama di più le cose migliori.

I^a q. 20 a. 4. SED CONTRA:

Ogni essere è portato ad amare il proprio simile, come risulta dalla Sacra Scrittura: "Ogni animale ama il suo simile" (**Siracide 13,19**). Ora, una cosa è migliore, nella misura in cui è più simile a Dio. Dunque le cose migliori sono più amate da Dio.

I^a q. 20 a. 4. RESPONDEO:

È necessario affermare, stando a quel che si è già detto, che Dio ama di più le cose migliori. Abbiamo spiegato infatti che **per Dio amare di più un essere non vuol dire altro che dare a quest'essere un bene più grande**, essendo la volontà di Dio la causa della bontà nelle cose. E quindi, proprio per questo vi sono delle cose migliori, perché Dio vuole ad esse un bene maggiore. Di qui la conseguenza che le cose migliori Dio le ama di più.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 20 a. 4, ad 1 argumentum

Dio ama il Cristo, non solo più di tutto il genere umano, ma anche più che l'universo intero; appunto perché gli ha voluto un bene più grande, poiché "gli diede il nome che è al di sopra di ogni altro nome" (**Filippesi 2,9**), cosicché fosse vero Dio. E niente toglie alla di lui eccellenza il fatto che Dio lo dette alla morte per la salvezza del genere umano; ché anzi ne è uscito vincitore glorioso, secondo le parole **d'Isaia 9,6**: "Il principato è stato posto sulle sue spalle".

I^a q. 20 a. 4, ad 2 argumentum

- **La natura umana assunta dal Verbo di Dio** nella Persona del Cristo è amata da Dio più di tutti gli angeli: ed è più nobile specialmente a causa dell'unione (ipostatica).

Ma, parlando della **natura umana in generale**, e paragonandola alla natura angelica quanto all'ordine della grazia e della gloria, vi è parità, perché, come è detto **nell'Apocalisse 21, 17**, "una stessa misura è per l'uomo e per l'angelo"; in maniera, però, che, sotto questo aspetto alcuni angeli risultano superiori a certi uomini, e alcuni uomini superiori a certi angeli.

- Se si parla però della loro **condizione naturale**, l'angelo è superiore all'uomo.

E perciò **se Dio ha assunto la natura umana, non è perché assolutamente parlando amasse di più l'uomo, ma perché questi era più bisognoso**. Ha fatto come un buon padre di famiglia, il quale dà ad un servo malato un cibo più costoso che ad un figlio sano.

I^a q. 20 a. 4, ad 3 argumentum

Questa difficoltà a proposito di Pietro e di Giovanni si scioglie in molte maniere. S. Agostino vi scorge un simbolo, dicendo che la vita attiva, figurata in Pietro, ama di più Dio della vita contemplativa rappresentata da Giovanni, in quanto essa sente di più le angustie della presente vita e con maggiore veemenza desidera di esserne liberata per andare a Dio. Dio invece ama di più la vita contemplativa, perché la fa durare più a lungo: ed infatti essa non termina con la vita del corpo, come la vita attiva. Altri dicono che Pietro ha amato di più il Cristo nelle sue membra; e per questo fu amato maggiormente da Cristo; che perciò gli affidò la sua Chiesa. Giovanni, invece, ha amato di più Cristo in persona e quindi fu prediletto da Cristo, che perciò gli affidò la Madre. Altri dicono che è incerto chi dei due abbia amato di più il Cristo con amore di carità, così pure quale dei due Dio abbia amato di più in ordine a una maggiore gloria nella vita eterna. Ma si dice che Pietro ha amato di più per una certa prontezza o fervore di spirito; e che Giovanni è stato amato maggiormente per certi segni di familiarità che Cristo gli dimostrava a causa della sua giovinezza e della sua purezza. Altri, finalmente, dicono che Cristo ha amato di più l'apostolo Pietro per un più eccellente dono di carità; Giovanni, poi, per il dono dell'intelletto. Per questa ragione Pietro fu migliore e da Cristo più amato in modo assoluto; Giovanni lo fu di più sotto un certo aspetto. - Tuttavia sa di presunzione voler giudicare di tali cose, perché, come dice la Sacra Scrittura: "Ponderatore degli spiriti è il Signore", e non altri (**Proverbi 16,2**).

I^a q. 20 a. 4, ad 4 argumentum

I **penitenti e gli innocenti** si possono trovare (confrontati tra di loro) reciprocamente in vantaggio e in svantaggio. **Penitenti o innocenti** sono migliori e maggiormente amati quelli che hanno la grazia in maggiore abbondanza. Tuttavia, a parità di condizioni, l'innocenza è migliore e da Dio è maggiormente amata. Ma si dice che Dio fa più festa per un penitente che per un innocente, perché, di solito, i peccatori pentiti risorgono più cauti, più umili e più fervorosi. Per questo **S. Gregorio** può affermare che "il capitano preferisce nel combattimento un soldato che, dopo esser fuggito, è ritornato e incalza fortemente il nemico, ad uno che mai è fuggito, ma neppure ha compiuto atti di eroismo". - Si può anche addurre un'altra ragione, e cioè che un uguale dono di grazia è maggiore in rapporto a un penitente il quale meritò una punizione, che in rapporto a un innocente il quale non l'ha meritata. Così, cento marchi costituiscono un regalo più grande se si danno ad un povero, che se si danno ad un re.

I^a q. 20 a. 4, ad 5 argumentum

Dal momento che la volontà di Dio è causa della bontà delle cose, il bene di uno che è amato da Dio dovrà giudicarsi in rapporto a quel tempo nel quale costui dovrà ricevere dalla divina bontà un tal bene. Quindi, un peccatore predestinato, rispetto al tempo in cui dalla volontà divina gli sarà dato il bene maggiore (la vita eterna), è migliore di un giusto non predestinato, sebbene in altri tempi sia stato peggiore di lui. (Né ciò è difficile a capirsi quando si pensi) che vi fu anche un tempo nel quale non era né buono né cattivo.

[Le difficoltà sono di carattere schiettamente dogmatico. Esse formavano la delizia degli esegeti medievali, portati alle sottili divagazioni dialettiche. San Tommaso indugerà ai gusti del suo tempo senza passare quei limiti oltre i quali si cade nella presunzione]