

Prima parte, Questione 25

Proemio

Dopo lo studio della scienza e della volontà divina, e delle cose che ad esse si riconnettono, rimane da considerare la potenza divina. In proposito si fanno sei quesiti:

1. Se in Dio vi sia la potenza;
2. Se la sua potenza sia infinita;
3. Se Dio sia onnipotente;
4. Se Dio possa fare che le cose passate non siano state;
5. Se possa fare quello che non fa, o tralasciare quello che fa;
6. Se le cose che fa, possa farle migliori.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in Dio non vi sia la potenza.

I^a q. 25 a. 1, arg. 1

Infatti: Come la materia prima sta alla potenza, così Dio, primo agente, sta all'atto. Ora, la materia prima in sé considerata è senza alcun atto. Dunque il primo agente, che è Dio, è senza potenza.

*[Materia prima = Potenza
Dio = Atto]*

*[E' un'obiezione equivoca sul significato di potenza: c'è infatti una **potenza passiva** (capacità di ricevere l'atto, ossia la perfezione che non si possiede ancora); e c'è una **potenza attiva** (capacità di agire e di produrre l'atto, ossia la perfezione)]*

I^a q. 25 a. 1, arg. 2

Dice il **Filosofo** che migliore di ogni potenza è il suo atto: perché la forma è migliore della materia, e l'azione è migliore della potenza attiva; è infatti il fine di essa. Ora, niente è meglio di ciò che è in Dio; perché tutto ciò che è in Dio, è Dio, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque in Dio non vi è potenza alcuna.

I^a q. 25 a. 1, arg. 3

La potenza è il principio dell'operazione. Ora, l'operazione divina è la sua essenza; poiché in Dio non vi è alcun accidente. Ma l'essenza divina non ha principio alcuno. Dunque l'attributo della potenza non conviene a Dio.

I^a q. 25 a. 1, arg. 4

Sopra abbiamo dimostrato che la **scienza** di Dio e la sua **volontà** sono la **causa delle cose**. Ora, causa e principio sono identici. Dunque non bisogna ammettere in Dio la **potenza**, ma solo la **scienza** e la **volontà**.

*[Nell'unità semplicissima di Dio tutti gli attributi si implicano a vicenda. Noi, distinguendo aspetti formali e propri, ci formiamo i concetti distinti di scienza, di volontà, di potenza e diciamo che Dio con la scienza concepisce, con la volontà decide, con la potenza esegue. Tutto ciò facilita la nostra imperfetta conoscenza dell'essere divino; questo frazionamento di concetti è per noi la via obbligata, non potendo abbracciare con un concetto solo la divina sostanza, legati come siamo, nel nostro conoscere, al mondo creato dove la molteplicità e la composizione è nell'essenza stessa delle cose. Noi siamo tuttavia consapevoli che i nostri concetti oggettivi, pur essendo distinti come concetti, non indicano in Dio oggetti o realtà distinte. **Nell'essere infinito scienza, volere, potenza si identificano**. La scienza di Dio include il volere e il fare: è un principio che vuole e fa; la volontà è un principio che sa e fa; la potenza è un principio che sa e vuole. E allora si può dire che la scienza di Dio è causa delle cose; che la volontà di Dio è causa delle cose; che la potenza di Dio è causa delle cose; indicando un identico principio sotto aspetti formali diversi i quali tuttavia si importano necessariamente. L'unità di Dio viene così affermata, sebbene i nostri concetti siano molteplici (q. 13, a. 4)]*

I^a q. 25 a. 1. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 88, 9** sta scritto: "Potente tu sei, o Signore, e la tua fedeltà ti fa corona".

I^a q. 25 a. 1. RESPONDEO:

Vi è una **duplice potenza**:

- **quella passiva**, che in nessun modo è in Dio;
- **e quella attiva**, che si deve attribuire a Dio in grado sommo.

È evidente, infatti, che ogni essere, in quanto è in atto ed è perfetto, è principio attivo: e invece, ogni essere è passivo in quanto è difettoso e imperfetto. Ora, sopra si è dimostrato che Dio è atto puro, assolutamente e universalmente perfetto; né in lui vi può essere imperfezione alcuna. Quindi a lui compete al massimo grado di essere **principio attivo**, ed in nessun modo (si addice a lui di essere) passivo. **Ora, la natura di principio attivo conviene alla potenza attiva**. Infatti la potenza attiva è il principio di azione transitiva, e la potenza passiva è un principio di passività come dice il Filosofo. Resta, dunque, che in Dio vi è la potenza attiva al massimo grado.

[Potenza e atto, principio passivo e principio attivo, sono contrapposti e correlativi. Un soggetto che acquista un atto o una perfezione, prima di acquistarla ha la capacità reale di acquistarla. C'è in esso una reale recettività, potenza passiva, per cui è in grado di riceverla (principium patiendi). Una causa che produce una perfezione in un soggetto che ha la potenza di riceverla già possiede in sé l'energia capace di produrla: ha la potenza attiva (principium agendi)]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 25 a. 1, ad 1 argumentum

La potenza attiva non si contrappone all'atto, ma si fonda in esso: poiché ogni essere agisce in quanto è in atto. La potenza passiva, invece, si contrappone all'atto; poiché ogni essere è passivo in quanto è in potenza. Perciò da Dio si esclude questa potenza, non già quella attiva.

I^a q. 25 a. 1, ad 2 argumentum

Ogni qual volta l'atto è il contrapposto della potenza, è necessario che esso sia superiore della potenza. Ora, l'azione di Dio non è qualcosa di distinto dalla sua potenza: ma l'una e l'altra si identificano con l'essenza divina, poiché neppure l'essere si distingue in Dio dalla sua essenza. Non c'è dunque da supporre che vi sia qualche cosa di superiore alla potenza di Dio.

I^a q. 25 a. 1, ad 3 argumentum

Nelle cose create la potenza non è soltanto principio dell'azione, ma anche degli effetti. Perciò in Dio si salva la nozione di potenza in quanto causa degli effetti, non però in quanto principio dell'azione, poiché questa s'identifica con l'essenza di Dio. Purché (non si voglia dire), secondo il nostro modo di intendere, che la divina essenza, la quale in sé precontiene indivise tutte le perfezioni esistenti nelle cose create, si può concepire e come azione e come potenza; così del resto si concepisce (Dio) e come supposito che ha la sua natura e come natura.

I^a q. 25 a. 1, ad 4 argumentum

La potenza non si pone in Dio come qualcosa che differisce dalla scienza e dalla volontà realmente, ma soltanto concettualmente, in quanto cioè la potenza implica la nozione di causa che esegue quello che la volontà comanda e che la scienza dirige; le quali tre cose convengono a Dio come una stessa realtà. - O anche si può dire che la scienza o la volontà divina, in quanto sono un principio di operazione, presentano l'aspetto di potenza. E per questo la (nostra) considerazione della scienza e della volontà divina precede la considerazione della potenza (di Dio), come la causa precede l'operazione e l'effetto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la potenza di Dio non sia infinita.

I^a q. 25 a. 2, arg. 1

Infatti Ogni infinito, secondo il Filosofo, è imperfetto. Ma la potenza di Dio non è imperfetta. Dunque non è infinita.

I^a q. 25 a. 2, arg. 2

Ogni potenza si manifesta attraverso gli effetti: altrimenti sarebbe inutile. Se dunque la potenza di Dio fosse infinita, potrebbe produrre un effetto infinito: la qual cosa è impossibile.

I^a q. 25 a. 2, arg. 3

Il Filosofo prova che se la potenza di un corpo fosse infinita, essa muoverebbe istantaneamente. Ora, Dio non muove istantaneamente: ma "muove la creatura spirituale nel tempo, e la creatura corporale nel luogo e nel tempo", secondo l'espressione di **S. Agostino**. La potenza di lui non è dunque infinita.

[L'istante fa parte del tempo ma non è il tempo: questo è flusso continuo è divisibile, quello è elemento indivisibile nel fluire del tempo; come il punto è l'elemento indivisibile nella quantità della linea. L'istante non è fuori del tempo, come il punto non è fuori della linea; ma è principio e termine del tempo Nel caso però di un moto istantaneo, come quello pensato qui da Aristotele, il principio e il termine del movimento coinciderebbero: non ci sarebbe il tempo, ma solo l'istante]

I^a q. 21 a. 2. SED CONTRA:

S. Ilario dice che Dio è "un vivente e un potente di smisurata virtù". Ora, tutto ciò che è senza misura, è infinito. Dunque la virtù divina è infinita.

I^a q. 25 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, in Dio si trova la **potenza attiva**, perché egli è in atto. Ora, il suo essere è infinito, in quanto non è limitato da un soggetto che lo riceve, come risulta da ciò che abbiamo detto quando si trattava dell'infinità della divina essenza. È necessario perciò che la **potenza attiva di Dio sia infinita**. Infatti, in tutti gli agenti si riscontra questo, che quanto più perfettamente un agente possiede la forma in virtù della quale agisce, tanto maggiore è la sua potenza attiva. P. es., più un corpo è caldo, tanto maggiore è il suo potere di riscaldamento; e potrebbe avere una potenza infinita di riscaldamento, se il suo calore fosse infinito. Quindi, siccome **l'essenza divina**, con la quale Dio agisce, è **infinita**, come si è già dimostrato, ne viene che la sua **potenza sia infinita**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 25 a. 2, ad 1 argumentum

Il Filosofo parla dell'infinito che appartiene alla materia non determinata da una forma: e questo è l'infinito che conviene alla quantità. Ora, non così è infinita la divina essenza, come abbiamo già dimostrato; e quindi neppure la divina potenza. Non ne segue, perciò, che questa sia imperfetta.

I^a q. 25 a. 2, ad 2 argumentum

Solo la potenza di una causa univoca si manifesta tutta nel suo effetto: così la potenza generativa dell'uomo non può (fare) niente di più che generare un uomo. Ma la potenza di una causa non univoca non si manifesta tutta nella produzione del suo effetto: così, p. es., la potenza del sole non si manifesta tutta nella produzione di un animale generato dalla fermentazione. Ora, è chiaro che Dio non è un agente univoco: perché nessun'altra cosa può

avere in comune con lui la specie o il genere, come sopra fu dimostrato. Resta, perciò, che il suo effetto è sempre al di sotto della sua potenza. Non è dunque richiesto che la potenza di Dio si manifesti infinita col produrre un effetto infinito. - Del resto, anche se non producesse nessun effetto, la potenza di Dio non sarebbe invano. Invano è ciò che non raggiunge il fine al quale è stato ordinato: ora, la potenza di Dio non è ordinata agli effetti come ad un fine, ché anzi essa è il fine dei suoi effetti.

[La potenza di Dio che è il suo stesso essere, è principio e fine di tutte le cose. Non essa è ordinata alle cose da produrre perché essa è tutta perfetta in sé è sovranamente indipendente, ma le cose sono ordinate a manifestarla, supposto che abbia voluto produrre. Diversamente avviene in noi: la potenza attiva è ordinata anzitutto alle azioni, le quali sono perfezioni e complemento della stessa potenza attiva; e per mezzo delle azioni è ordinata a produrre effetti esterni, di cui abbiamo bisogno.]

I^a q. 25 a. 2, ad 3 argumentum

Nel luogo citato il Filosofo prova che, se un corpo avesse un potere infinito, muoverebbe al di fuori del tempo; ma, tuttavia, dimostra che la potenza del motore del cielo è infinita, perché può muovere per un tempo infinito. Resta, dunque, secondo il suo pensiero, che la potenza infinita di un corpo, se si desse, muoverebbe al di fuori del tempo; ma non la potenza di un motore incorporeo. E la ragione si è che un corpo, il quale muove un altro corpo, è un agente univoco. Quindi è necessario che tutta la potenza di tale agente si manifesti nel moto. Infatti, quanto più grande è la potenza di un corpo motore, tanto più veloce è il movimento che imprime: perciò se fosse infinita muoverebbe necessariamente con una velocità illimitata, e ciò equivarrebbe a muovere fuori del tempo. Ma **il motore incorporeo non è un agente univoco. Quindi non c'è bisogno che la sua potenza si manifesti tutta nel moto, fino a muovere fuori d'ogni tempo. E specialmente perché muove secondo il beneplacito della sua volontà.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio non sia **onnipotente**. Infatti:

I^a q. 25 a. 3, arg. 1

Infatti: Esser mosso e subire un'azione è una delle tante cose (possibili). Ma Dio non lo può fare, perché, come abbiamo dimostrato sopra, è immobile. Dunque non è onnipotente.

I^a q. 25 a. 3, arg. 2

Peccare è un fare qualche cosa. Ora, Dio non può peccare, né "rinnegare se stesso", come dice **l'Apostolo, 2Timoteo 2, 13**. Dunque Dio non è onnipotente.

I^a q. 25 a. 3, arg. 3

Di Dio si dice che "manifesta al sommo la sua onnipotenza perdonando ed usando misericordia". Dunque l'estremo limite della potenza divina è il **perdonare ed aver**

misericordia. Ora, c'è qualche cosa di molto più grande del perdonare e dell'usare misericordia; p. es., creare un altro mondo, o (fare) qualche altra opera di questo genere. Dunque Dio non è onnipotente.

I^a q. 25 a. 3, arg. 4

La Glossa, commentando il detto paolino, **1Corinti, 1, 20** "Dio ha fatto vedere come è stolta la sapienza di questo mondo", dice: "Dio ha fatto vedere come è stolta la sapienza del mondo, mostrando possibile quello che essa giudicava impossibile". Quindi sembra che non dobbiamo giudicare se una cosa è possibile o impossibile secondo le cause inferiori, come giudica la sapienza mondana, ma secondo la divina potenza. Se dunque si ammette che Dio è onnipotente, tutte le cose saranno possibili. Perciò niente sarà impossibile. Ora, tolto l'impossibile, è levato di mezzo il necessario: perché ciò che è necessario, è impossibile che non sia. Non vi sarà dunque niente di necessario nelle cose, se Dio è onnipotente. Ma questo è assurdo. Dunque Dio non è onnipotente.

I^a q. 25 a. 3. SED CONTRA:

Nel **Vangelo, Luca, 1, 37** sta scritto: "Non vi è parola alcuna che sia impossibile a Dio".

I^a q. 25 a. 3. RESPONDEO:

Tutti sono d'accordo nel riconoscere che Dio è onnipotente. Ma il difficile sta nell'assegnare la ragione dell'onnipotenza, perché quando si dice che Dio può tutto, resta il dubbio che cosa si comprenda sotto questo termine collettivo (tutto). Ma se si esamina bene la cosa, siccome potenza si dice relativamente ai possibili, quando si dice che Dio può tutto, non si può intendere meglio di così: **che può tutto ciò che è possibile**, e che per questo si dice onnipotente.

Ora, secondo il **Filosofo**, il termine **possibile** si prende in due sensi.

- **Primo A**, s'intende **in relazione ad una potenza particolare**: così ciò che è sottoposto alla potenza umana, si dice che è possibile all'uomo. Ora, non può dirsi che Dio sia onnipotente, perché può tutto quello che è possibile a natura creata: poiché la potenza divina si estende molto più oltre.

- **Primo B**, Se invece uno dicesse che Dio è onnipotente perché **può tutto ciò che è possibile alla sua potenza**, farebbe un circolo vizioso nello spiegare l'onnipotenza: con ciò non si verrebbe a dire nient'altro che questo, che Dio è onnipotente perché può tutto quello che può.

- **Secondo**, resta, dunque, che Dio si dice onnipotente **perché può tutte le cose che sono possibili**. E questo è il secondo senso in cui si prende il termine possibile.

Ora, una cosa si dice **possibile** o **impossibile**, assolutamente parlando, secondo il rapporto dei termini: possibile, quando il predicato non ripugna al soggetto, come, (nell'espressione): "Socrate siede"; assolutamente impossibile invece, quando il predicato ripugna al soggetto, come, (nell'espressione): "l'uomo è un asino".

Ora, bisogna considerare che, siccome ogni agente produce un effetto simile a sé, a ogni potenza attiva corrisponde un possibile come oggetto proprio, secondo la natura dell'atto in cui

si fonda la potenza attiva: p. es., la potenza calorifica si riferisce, come al proprio oggetto, a ciò che è suscettibile d'essere riscaldato. Ora, **l'essere divino, su cui si fonda la ragione della potenza divina, è l'essere infinito**, non limitato ad un qualche genere di enti, ma avente in sé, in precedenza, **la perfezione di tutto l'essere**. Quindi tutto ciò che può avere ragione di ente è contenuto tra i possibili assoluti, a riguardo dei quali Dio si dice onnipotente.

Ora, nulla si oppone alla ragione di ente, se non il **non ente**. Dunque, alla ragione di possibile assoluto, oggetto dell'onnipotenza divina, **ripugna solo quello che implica in sé l'essere ed il non essere simultaneamente**. Ciò, infatti, è fuori del dominio della divina onnipotenza, non per difetto della potenza di Dio; ma perché non ha la natura di cosa fattibile o possibile. Così, tutto ciò che non implica contraddizione, è contenuto tra quei possibili rispetto ai quali Dio si dice onnipotente; tutto quello, invece, che implica contraddizione, non rientra sotto la divina onnipotenza, perché non può avere la natura di cosa possibile. **Quindi è più esatto dire che ciò non può essere fatto, anziché dire che Dio non lo può fare**. - E questa spiegazione non contrasta con le parole dell'Angelo, **Luca, 1, 37**: "**non vi è parola alcuna che sia impossibile a Dio**". **Infatti ciò che implica contraddizione non può essere una parola**: perché nessun intelletto può concepirlo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 25 a. 3, ad 1 argumentum

Dio si dice onnipotente secondo la **potenza attiva**, non secondo la **potenza passiva**, come si è spiegato. Perciò il non essere capace di movimento e di passività non è un ostacolo alla sua onnipotenza.

I^a q. 25 a. 3, ad 2 argumentum

Peccare è un difetto di perfezione nell'atto: quindi il poter peccare è un poter venir meno nell'agire; la qual cosa ripugna all'onnipotenza. Ed è appunto per questo che Dio non può peccare, perché è onnipotente.

È vero, tuttavia, che il **Filosofo** ha scritto che "Dio e il giusto possono compiere cose malvagie". Ma questa espressione deve intendersi:

- a) o come una proposizione condizionale la cui protasi è **impossibile**, come se si dicesse che Dio potrebbe fare del male se lo volesse; perché niente impedisce che una proposizione condizionale sia vera, benché la protasi e l'apodosi siano false; come se si dicesse: "**Se l'uomo è un asino, ha quattro zampe**".
- b) - Oppure si deve interpretare in questo senso, che Dio potrebbe fare delle cose, che ora **sembrano cattive**; ma che se le facesse lui, sarebbero buone.
- c) O, (infine), egli parla secondo **l'opinione comune dei pagani**, i quali dicevano che certi uomini eran trasformati in dei, p. es., in Giove o in Mercurio.

I^a q. 25 a. 3, ad 3 argumentum

L'onnipotenza divina si manifesta al sommo nel perdonare e nell'usare misericordia, perché in tal maniera, col rimettere **liberamente** i peccati, Dio mostra di avere la **suprema potestà**:

- a) non potendo condonare i peccati a suo piacimento chi è sottoposto alla legge di un superiore.
- b) Si può anche dire che perdonando agli uomini ed avendone pietà, li conduce alla partecipazione del bene infinito, che è l'ultimo effetto della divina potenza.
- c) Finalmente, perché, come sopra si è detto, l'effetto della divina misericordia è il fondamento di tutte le opere divine: giacché niente è dovuto a chicchessia se non in base a quello che gli è stato dato da Dio (gratuitamente). E la divina onnipotenza si manifesta al sommo appunto in questo che ad essa risale la prima costituzione di tutti i beni.

I^a q. 25 a. 3, ad 4 argumentum

- a) Il possibile si dice assoluto non rispetto alle cause superiori, né riguardo alle cause inferiori; ma in se stesso.
- b) Il possibile che si dice tale in rapporto ad una potenza qualsiasi, si denomina possibile in relazione alla sua causa prossima. Quindi, le cose che possono essere fatte
 - b1) direttamente solo da Dio, come creare, giustificare, e simili, si dicono possibili in rapporto alla causa suprema;
 - b2) le cose, invece, che possono esser fatte dalle cause inferiori, si dicono possibili relativamente alle cause inferiori. Ed infatti, l'effetto trae la sua contingenza o la sua necessità dalla condizione della causa prossima, come fu spiegato sopra [q.14, a.13, ad1].

Ora, la sapienza del mondo è reputata stolta proprio perché giudica impossibile anche per Dio quello che è impossibile alla natura. E così è evidente che l'onnipotenza di Dio non esclude dalle cose l'impossibilità e la necessità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Dio possa fare che le cose passate non siano state.

I^a q. 25 a. 4, arg. 1

Infatti: Ciò che di suo è impossibile, è più impossibile di ciò che è impossibile per una semplice combinazione. Ora, Dio può fare ciò che è impossibile di suo come dar la vista a un cieco o risuscitare un morto. Dunque molto più Dio può fare quello che è impossibile per una combinazione qualsiasi. Ora, che le cose passate non siano state, è impossibile per una semplice combinazione: è, infatti, una combinazione che sia impossibile il non correre di Socrate per il fatto che (ormai) è passato. Dunque Dio può far sì che le cose passate non siano state.

I^a q. 25 a. 4, arg. 2

Quello che Dio ha potuto, lo può ancora: perché la sua potenza non è diminuita. Ma Dio poteva fare, prima che Socrate corresse, che non corresse. Dunque, dopo che ha corso, Dio può fare che non abbia corso.

I^a q. 25 a. 4, arg. 3

La carità è una virtù più grande della verginità. Ora, Dio può ripristinare la carità perduta. Dunque anche la verginità. Dunque può far sì che una donna che fu violata, non sia stata violata.

I^a q. 25 a. 4. SED CONTRA:

Dice **S. Girolamo**: "Dio, pur potendo tutto, non può d'una donna violata farne una incorrotta". Per la stessa ragione non può fare che qualsiasi altro evento passato non sia avvenuto.

I^a q. 25 a. 4. RESPONDEO:

Abbiamo detto sopra che nell'onnipotenza di Dio non rientra ciò che implica contraddizione. Ora, che le cose passate non siano avvenute, **implica contraddizione**. Ed invero: come è contraddittorio il dire che Socrate siede e che non siede, così è contraddittorio dire che stette seduto e che non stette seduto. Ora, dire che stette seduto, è dire che la cosa è passata; dire invece che non stette seduto, è affermare che la cosa non avvenne. Dunque che le cose passate non siano state, sfugge alla divina potenza. È quanto **S. Agostino** afferma: "Chiunque dice così: "Se Dio è onnipotente, faccia sì che le cose avvenute non siano avvenute", non si accorge che dice questo: "Se Dio è onnipotente, faccia sì che ciò che è vero, per il fatto stesso che è vero, sia falso". Ed anche il **Filosofo** dice che "di una sola capacità è privo Dio: far sì che non sia avvenuto quello che è avvenuto".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 25 a. 4, ad 1 argumentum

Sebbene sia vero che a considerare la cosa (passata) in se stessa, p. es., il correre di Socrate, il suo non essere avvenuta risulti impossibile per una semplice combinazione; tuttavia se si considera la cosa passata proprio in quanto passata, allora il suo non essere avvenuta non solo risulta impossibile di per se stesso, ma (impossibile) assolutamente, perché **implica contraddizione**. E, per conseguenza, è più impossibile della **resurrezione di un morto, la quale non implica contraddizione**, ma si dice impossibile relativamente ad una certa potenza, cioè a quella naturale. Queste impossibilità, infatti, rientrano nella potenza di Dio.

I^a q. 25 a. 4, ad 2 argumentum

Come **Dio**, data la perfezione della sua potenza, **può tutto, meno alcune cose** non sottoposte ad essa, **perché fuori della categoria dei possibili**; così, **data l'invariabilità della sua potenza**, può fare ancora tutto quello che poté; ma certe cose, che una volta, quando erano da farsi, ebbero la natura di possibili, ora, che sono fatte, la perdono. E di tali cose si dice che Dio non le può fare, perché non possono essere fatte.

I^a q. 25 a. 4, ad 3 argumentum

Dio può togliere ogni corruzione di mente e di corpo da una donna violata; ma non può distruggere il fatto che sia stata violata. Come neanche può fare che qualsiasi peccatore non abbia peccato e non abbia perso la carità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Dio non possa fare se non quello che fa.

I^a q. 25 a. 5, arg. 1

Infatti: Dio non può fare quelle cose che non ha previsto e non ha prestabilito di fare. Ora, non ha previsto e preordinato di fare se non le cose che fa. Dunque non può fare se non quello che fa.

I^a q. 25 a. 5, arg. 2

Dio non può fare se non quello che deve (fare) e quello che è giusto che sia fatto. Ma Dio non deve fare quello che non fa: e non è giusto che faccia quello che non fa. Dunque Dio non può fare se non quello che fa.

I^a q. 25 a. 5, arg. 3

Dio non può fare se non ciò che è buono e conveniente per le cose create. Ora, per le cose fatte da Dio, non è bene né conveniente che siano diversamente da come sono. Dunque Dio non può fare se non le cose che fa.

I^a q. 25 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto nel **Vangelo, Matteo, 26, 53**: "Non posso io chiamare in aiuto il Padre mio, il quale mi manderebbe subito più di dodici legioni di angeli?". Ora, Gesù non lo chiamò in aiuto, e neppure il Padre inviò degli angeli per respingere i Giudei. Dunque Dio poteva fare quello che non ha fatto.

I^a q. 25 a. 5. RESPONDEO:

Questo problema ha dato luogo a due errori:

- Alcuni hanno preteso che Dio agisca per **necessità di natura**; vale a dire, come dall'operazione delle cose naturali non possono provenire se non quelle cose che ne derivano, p. es., dal seme dell'uomo, l'uomo; dal seme dell'olivo, l'olivo; così dall'operazione divina non possono scaturire altre cose o altro ordine di cose che quello attuale. - Ora, invece, abbiamo già dimostrato [q.19, aa.3,4] che Dio non opera come per necessità di natura, ma che la sua volontà è la causa di tutte le cose; e che tale volontà non è determinata naturalmente e necessariamente alle cose presenti. **Perciò in nessuna maniera l'ordine attuale delle cose proviene da Dio così necessariamente, che non ne possano provenire altre.**

- Altri, invece, hanno sostenuto che la potenza divina è determinata al corso attuale delle cose, a motivo dell'ordine della **sapienza** e della **giustizia divina**, senza le quali Dio non opera. –

[Questa opinione è stata in un certo senso rinnovata da Malebranche, Leibniz, Wolf, i quali insegnarono un determinismo psicologico in Dio, desunto appunto dalla sapienza di Dio. Il

presente ordine di cose sarebbe il solo possibile non già perché ripugni alla divina onnipotenza farne un altro diverso, ma perché non è conveniente alla sua sapienza la quale deve, sotto pena di essere irragionevole, scegliere il migliore dei mondi possibili.]

Siccome la potenza di Dio, la quale è la sua stessa essenza, non è distinta dalla sapienza di Dio, si può a buon diritto affermare che nulla rientra nella potenza di Dio, che non rientri anche nell'ordine della divina sapienza: infatti la sapienza divina abbraccia tutto ciò che può la potenza. Pur tuttavia l'ordine che la divina sapienza ha impresso nelle cose, e che, come abbiamo già dimostrato, costituisce l'essenza della giustizia, non adegua la sapienza divina, in modo che la sapienza divina sia limitata all'ordine attuale. **È evidente, infatti, che tutta la concezione dell'ordine, imposto dal sapiente alle sue opere, si desume dal fine.** Quando, dunque, il fine è proporzionato alle cose fatte per questo fine, la sapienza dell'agente è limitata ad un determinato ordine. **Ma, la bontà divina è un fine che eccede oltre ogni proporzione le cose create. Quindi la sapienza divina non è determinata ad un ordine fisso di cose, in modo tale che da essa non possa derivarne un altro.** Bisogna dunque affermare in modo assoluto che Dio può fare altre cose oltre quelle che fa.

[Il Determinismo Psicologico dimentica, sembra ancora in una prospettiva aristotelica, che l'uomo non è al centro di tutto e che il fine ultimo cui tutto il creato tende, è al di là di ogni prospettiva umana che oltre tutto limita o favorisce il disegno divino attraverso il libero arbitrio. Il D.P. lega e sottomette la libertà divina a una sorta di necessità divina simile a quella di natura che escluderebbe proprio quella libera volontà che Dio ha garantito agli uomini.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 25 a. 5, ad 1 argumentum

In noi la **potenza** e l'**essenza** sono distinte dall'**intelligenza** e dalla **volontà**, e, a sua volta, l'**intelletto** è distinto dalla sapienza e la **volontà** dalla **giustizia**; perciò può esserci in noi qualche cosa che rientra nella (nostra) potenza, e non può rientrare nella volontà giusta o nell'intelletto saggio. **Ma in Dio sono tutt'uno** potenza ed essenza, volontà e intelligenza, sapienza e giustizia. Quindi nella potenza divina non può rientrare cosa alcuna, che non debba rientrare nella sua volontà giusta e nel suo intelletto sapiente. **Tuttavia, siccome la sua volontà non è determinata necessariamente a questa o a quella cosa**, se non forse ipoteticamente, come già vedemmo [*q.19, a.3*]; e siccome neanche la sapienza e la giustizia di Dio, come abbiamo detto sopra, son determinate a tale ordine di cose; **niente impedisce che nella potenza di Dio rientri qualche cosa** ch'egli non vuole, e **che non è contenuta entro l'ordine che ha fissato alle cose.** E poiché la potenza si concepisce come esecutrice, la volontà invece come ordinatrice, e l'intelletto e la sapienza come principio direttivo (di ciò che la potenza esegue), quello che si attribuisce alla potenza in sé considerata, si dice che Dio lo può secondo la potenza assoluta. Tali sono tutte le cose in cui si può trovare la ragione di ente, come abbiamo detto sopra. Quello poi che si attribuisce alla potenza divina in quanto esegue gli ordini della volontà giusta, si dice che Dio lo può fare di potenza ordinata. In tal senso dunque, **dobbiamo dire che Dio, di potenza assoluta, può fare cose diverse da quelle che ha previsto e stabilito di fare: peraltro non può darsi che faccia cose all'infuori di quelle che ha preconosciuto e che ha preordinato di fare.** Poiché lo stesso suo fare è soggetto alla prescienza ed al preordinamento: non vi è soggetta però la sua potenza, perché questa rientra nella sua natura. Infatti, (quando) Dio fa

qualche cosa, la fa perché vuole: invece non ha la potenza di farla perché vuole, ma perché tale è la sua natura.

I^a q. 25 a. 5, ad 2 argumentum

Dio non deve niente a nessuno, tranne che a se stesso. Perciò, **quando si dice che Dio non può fare se non quello che deve, non si vuol dire altro che Dio non può fare se non quello che è giusto e conveniente per lui.**

Ora, questa affermazione "**Dio non può fare se non quello che è conveniente e giusto**" possiamo intenderla **in due maniere**:

- Secondo una prima interpretazione (i termini **conveniente e giusto** dovrebbero essere considerati in strettissimo rapporto con **la parola è**, in modo da restringere la frase a significare soltanto le cose attuali; e così (con tale restrizione) andrebbero riferiti alla (divina) potenza. E in tal modo l'affermazione è **falsa**: perché ne viene fuori questo senso: "**Dio non può fare se non quello che nel momento attuale è conveniente e giusto**".

- Se invece (i due termini) vengono considerati principalmente in rapporto con la **parola può**, che ha un valore (non restrittivo, ma) di amplificazione, e soltanto secondariamente sono messi in rapporto con la parola **è**, allora si **verrà a significare un presente indeterminato**, e ne risulterà un'affermazione vera, con questo significato: "**Dio non può fare se non quello che, se egli lo facesse, sarebbe conveniente e giusto**".

I^a q. 25 a. 5, ad 3 argumentum

Sebbene l'ordine attuale delle cose sia limitato a quelle ora esistenti; tuttavia la sapienza e la potenza di Dio non si limitano a tale ordine. Quindi, quantunque per queste cose che ora sono nessun altro ordine sarebbe buono e conveniente, **Dio, tuttavia, potrebbe fare altre cose e fissare ad esse un altro ordinamento.**

ARTICOLO 6:

VIDETUR che Dio non possa fare migliori le cose che fa.

I^a q. 25 a. 6, arg. 1

Infatti: Tutto quello che Dio fa, lo fa con **somma potenza e sapienza**. Ora, una cosa è fatta tanto meglio, con quanta maggiore potenza e sapienza viene fatta. **Dunque Dio non può fare una cosa migliore di come la fa.**

I^a q. 25 a. 6, arg. 2

S. Agostino così argomenta: "**Se Dio avesse potuto e non avesse voluto generare un figlio uguale a sé, sarebbe stato invidioso**". Per la stessa ragione, se Dio poteva fare le cose migliori

di come le ha fatte e non ha voluto farle, è stato invidioso. Ma l'invidia è del tutto estranea a Dio. Dunque Dio ha fatto tutto nel migliore dei modi. Quindi non può far niente meglio di come lo fa.

I^a q. 25 a. 6, arg. 3

Ciò che è buono al massimo grado, non può essere fatto migliore: perché nulla è più grande del massimo. Ora, come dice S. Agostino, "le cose che Dio ha fatto, singolarmente considerate, sono buone, ma prese tutte insieme sono buonissime; perché dal loro insieme risulta l'ammirabile bellezza dell'universo". Dunque la bellezza dell'universo non può essere fatta migliore da Dio.

I^a q. 25 a. 6, arg. 4

Cristo, in quanto uomo, è pieno di grazia e di verità, ed ha lo Spirito Santo senza misura; e quindi non può essere migliore. Parimente, la beatitudine creata si dice che è il sommo bene; e quindi non può essere migliore. Infine, la Beata Vergine Maria è stata esaltata su tutti i cori degli angeli; perciò non può essere migliore. Dunque Dio non può fare migliori tutte le cose che fa.

I^a q. 25 a. 6. SED CONTRA:

S. Paolo, Efesini, 3, 20 afferma che "Dio può fare tutto, ben al di là di quel che noi domandiamo o pensiamo".

I^a q. 25 a. 6. RESPONDEO:

C'è una doppia bontà nelle cose.

- Una appartiene alla loro **essenza**, come essere **ragionevole** rientra nell'essenza dell'uomo. E, quanto a questa bontà, Dio non può fare una cosa migliore di come essa è, sebbene possa farne un'altra migliore. Come pure non può fare maggiore il numero quattro, perché se fosse maggiore, non sarebbe più il numero quattro, ma un altro numero. Difatti l'aggiunta di una differenza sostanziale nelle definizioni equivale all'aggiunta di una unità nei numeri, come osserva Aristotele.

- L'altra bontà è **estranea all'essenza** delle cose; come per l'uomo è un bene non essenziale essere **virtuoso** o essere **sapiente**. E secondo questa specie di bontà, Dio può rendere migliori le cose che egli ha fatto. Ma, assolutamente parlando, di qualsiasi cosa da lui fatta, Dio ne può fare un'altra migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 25 a. 6, ad 1 argumentum

Quando si dice che Dio può fare una cosa meglio di come l'ha fatta,

- se la parola **miglio** si prende come **nome**, l'espressione è vera, perché (Dio) di qualsiasi cosa può farne un'altra migliore. La medesima cosa poi in qualche modo la può fare migliore, e in qualche modo no, come abbiamo spiegato.

- Se poi il termine **miglio** si prenda come **avverbio**, e designi il modo di agire da parte di chi opera, in tal caso Dio non può far meglio di come fa: perché non può agire con maggiore sapienza e bontà.

- Se invece designi il **modo di essere della cosa fatta**, allora Dio può farla meglio; perché può dare alle cose che ha fatto un miglior modo di essere per quel che riguarda gli **elementi accidentali**, sebbene non lo possa quanto agli **elementi essenziali**.

I^a q. 25 a. 6, ad 2 argumentum

È nella natura del figlio di essere uguale al padre, giunto che sia all'età perfetta; ma non rientra nell'essenza di alcuna creatura di essere migliore di come Dio l'ha fatta. Quindi **il confronto non torna**.

I^a q. 25 a. 6 ad 3 argumentum

L'universo, supposte le cose che attualmente lo compongono, non può essere migliore, dato l'ordine convenientissimo impresso da Dio alle cose; nel quale ordine consiste il bene dell'universo. **Che se una sola di tali cose fosse migliorata, l'ordine sarebbe turbato**; come sarebbe alterata la melodia della cetra se una corda fosse tesa più del dovuto. Potrebbe, però, Dio fare altre cose o aggiungerne delle altre a quelle già fatte; ed in tal modo quello sarebbe un universo migliore.

I^a q. 25 a. 6 ad 4 argumentum

L'umanità del Cristo perché unita alla Divinità, e **la beatitudine creata** perché godimento di Dio, e **la Beata Vergine Maria** perché Madre di Dio, hanno una certa dignità infinita, loro derivante dal bene infinito, che è Dio. **E sotto questo aspetto niente può essere creato migliore di essi**, come niente vi può essere migliore di Dio.

Prima parte, **Questione 26**

Proemio

Finalmente, dopo la considerazione delle cose concernenti l'unità della divina essenza, bisogna trattare della **beatitudine di Dio**. Intorno a ciò si fanno quattro quesiti:

1. Se la beatitudine spetti a Dio;
2. Secondo quale atto Dio si dica beato, se cioè secondo l'atto dell'intelletto;
3. Se Dio costituisca essenzialmente la felicità di ogni beato;
4. Se nelle sua beatitudine sia inclusa ogni beatitudine.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che a Dio non spetti la beatitudine.

I^a q. 26 a. 1, arg. 1

Infatti: **Al dire di Boezio** la beatitudine è "uno stato perfetto in cui sono assommata tutti i beni". Ora, questa somma di beni non si trova in Dio, come (**in lui**) non vi è composizione. Dunque a Dio non spetta la beatitudine.

I^a q. 26 a. 1, arg. 2

La beatitudine, o felicità, **secondo il Filosofo** è "il premio della virtù". Ora, a Dio non si addice **il premio**, come neppure il merito. Dunque nemmeno la beatitudine.

I^a q. 26 a. 1. SED CONTRA:

Scrive **l'Apostolo, 1Timoteo, 6, 15**: "...che, nei tempi stabiliti, opererà il beato e unico sovrano, Re dei re e Signore dei signori".

I^a q. 26 a. 1. RESPONDEO:

La beatitudine conviene a Dio in grado sommo. E infatti **col nome di beatitudine non si intende altro che il bene perfetto della natura intellettuale: di cui è proprio conoscere la pienezza del bene che possiede, essere suscettibile di bene o di male ed essere padrona dei suoi atti.** Ora, queste due cose, cioè **essere perfetto ed essere intelligente**, appartengono in modo eccellentissimo a Dio. Dunque la beatitudine conviene a Dio in sommo grado.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 26 a. 1, ad 1 argumentum

Questa somma di beni in Dio non vi è come **un composto**, ma come **cosa semplice**: perché quello che nelle creature è molteplice, preesiste in Dio nella semplicità e nell'unità, come già dimostrammo altrove.

I^a q. 26 a. 1, ad 2 argumentum

Essere premio della virtù è cosa accidentale alla beatitudine o felicità in quanto c'è chi si acquista la beatitudine; precisamente come è accidentale all'ente di essere termine della generazione, in quanto (vi sono enti che) passano dalla potenza all'atto. **Quindi come Dio ha l'essere sebbene non sia generato, così ha la beatitudine, benché non la possa meritare.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non sia beato di una beatitudine d'indole **intellettuale**.

I^a q. 26 a. 2, arg. 1

Infatti: **La beatitudine è il sommo bene**. Ora, in Dio il bene si dice in ragione dell'**essenza**; poiché il bene riguarda l'essere che, secondo Boezio, segue l'essenza. Dunque anche la beatitudine si attribuisce a Dio a motivo dell'essenza e non dell'intelligenza.

I^a q. 26 a. 2, arg. 2

La **beatitudine** ha ragione di **fine**. Ora, il fine è oggetto della **volontà**, come anche il bene. Dunque la beatitudine si attribuisce a Dio secondo la volontà e non secondo l'intelletto.

I^a q. 26 a. 2. SED CONTRA:

- Dice **S. Gregorio**: "È glorioso chi, godendo in se stesso, non abbisogna di lodi che gli vengano dal di fuori". Ma essere glorioso (qui) significa essere beato.

- E siccome godiamo Dio con l'intelletto, poiché, secondo **S. Agostino**, "tutta la nostra ricompensa sarà la visione", si dovrà attribuire a Dio la beatitudine secondo l'intelletto.

I^a q. 26 a. 2. RESPONDEO:

La **beatitudine**, come abbiamo detto, è **il bene perfetto degli esseri intellettuali**. Da ciò segue che, come ogni altro essere cerca la propria perfezione, così anche gli esseri intellettuali naturalmente desiderano essere felici. Ora, **quello che vi è di più perfetto negli esseri intellettuali è l'operazione dell'intelligenza con la quale in qualche maniera si impossessano di tutte le cose**. Per cui la beatitudine di ogni essere intelligente creato consiste nell'intendere. In Dio però l'essere non è realmente distinto dall'atto dell'intendere, ma solo secondo il nostro modo di concepire. **Dunque bisogna attribuire una beatitudine d'indole intellettuale a Dio, come pure a tutti i beati**, i quali son detti così per assimilazione alla beatitudine di lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 26 a. 2, ad 1 argumentum

Con tale argomento si prova che Dio è beato per essenza; non si prova però che in ragione della sua essenza gli spetti la beatitudine, che invece gli conviene in ragione dell'intelletto.

[Altrimenti sarebbe come dire che siamo beati per il nostro intelletto razionale e non perché con l'intelletto cogliamo ogni cosa]

I^a q. 26 a. 2, ad 2 argumentum

La beatitudine, dal momento che è un bene, è oggetto della volontà. Ma l'oggetto di una potenza si concepisce prima dell'atto. Quindi, secondo il nostro modo di intendere, la **beatitudine divina è anteriore all'atto della volontà** che si riposa in essa. E questo non può essere altro che l'atto dell'**intelletto**. Perciò la beatitudine si effettua nell'atto dell'intelligenza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che Dio sia la beatitudine di ogni beato.

*[La formulazione di tutte le difficoltà che seguono, poggia su di un equivoco: si cerca cioè di confondere la beatitudine soggettiva con la beatitudine oggettiva. Tale confusione non è avvenuta soltanto nelle esercitazioni di scuola e nelle summae di teologia, come semplice gioco di dialettica. Ci sono stati pensatori e persino dei mistici cristiani che sono caduti in questo equivoco. Tra gli errori attribuiti a **Eckart** esiste la seguente proposizione: "Noi ci trasformiamo totalmente in Dio e ci tramutiamo in lui allo stesso modo che nel sacramento il pane si muta nel corpo di Cristo... Per il Dio vivente è vero che là non esiste più alcuna distinzione". Senza l'esatta comprensione della dottrina qui esposta da Tommaso è difficile sfuggire l'errore di Eckhart, che è la tentazione di ogni **panteismo**.]*

I^a q. 26 a. 3, arg. 1

Infatti: **Dio**, come si è dimostrato sopra, è il **sommo bene**. Ora, è impossibile che vi siano più sommi beni, come si è già visto. Ma poiché appartiene all'**essenza della beatitudine di essere il sommo bene**, è chiaro che la beatitudine non è altro che Dio.

I^a q. 26 a. 3, arg. 2

La beatitudine è il fine ultimo degli esseri intelligenti. Ora, essere ultimo fine delle nature intellettuali conviene solo a Dio. Dunque la beatitudine di ogni beato è soltanto Dio.

I^a q. 26 a. 3. SED CONTRA:

La beatitudine dell'uno è maggiore di quella dell'altro, secondo il detto **1Corinti, 15,41**: "**Un astro differisce dall'altro nello splendore**". Ma nulla è più grande di Dio. Dunque la beatitudine è una cosa diversa da Dio.

[San Paolo propriamente parla dei corpi, quali si presenteranno nella resurrezione finale; ma è naturale che la diversità di gloria dei corpi sarà in tutto proporzionato alla beatitudine delle anime sante.]

I^a q. 26 a. 3. RESPONDEO:

La beatitudine delle nature intellettuali consiste in un **atto dell'intelligenza**. E in esso si possono considerare due cose, cioè:

- **l'oggetto** dell'atto, che è l'intelligibile;

- e **l'atto stesso**, che è l'intellezione.

Se dunque si considera la beatitudine dal lato dell'oggetto, allora soltanto Dio è la beatitudine: perché uno è beato soltanto per il fatto che vede Dio con la sua intelligenza, secondo il detto di **S. Agostino**: **"Beato è chi conosce te, anche se ignori tutto il resto"**.

Ma se si considera in rapporto all'atto del soggetto intelligente, allora **la beatitudine nelle creature è qualche cosa di creato**; in Dio, invece, anche sotto questo aspetto, è qualche cosa d'increato.

[L'atto di intelligenza con cui uno possiede il sommo bene, si chiama felicità, o beatitudine soggettiva o formale. Il sommo bene posseduto si chiama beatitudine oggettiva o anche materiale.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 26 a. 3, ad 1 argumentum

La beatitudine quanto all'**oggetto è il sommo bene in senso assoluto**; invece la beatitudine nelle creature beate considerata in relazione all'atto, è un **sommo bene, non però in senso assoluto, ma nell'ordine dei beni che possono essere partecipati dalle creature**.

[La beatitudine formale è l'atto vitale supremo di una intelligenza creata, venuta in possesso, per immediato contatto, del bene increato. Essendo quest'ultimo uno è identico per tutte le intelligenze, ne segue che la beatitudine obiettiva è una e identica per tutti. La beatitudine formale soggettiva è, invece, molteplice e varia secondo gli individui la cui maggiore o minore perfezione soprannaturale (carità) è la prossima disposizione al possesso del bene increato. In nessuno di loro questa raggiunge il sommo in senso assoluto. Soltanto in Dio si ha questo sommo perché in Dio solo è increato anche l'atto di intendere.]

I^a q. 26 a. 3, ad 2 argumentum

Il termine fine può indicare due cose: cioè il **finis cuius** e il **finis quo**; ossia, **la cosa di cui si gode, e l'atto col quale si gode**.

Per esempio per l'avaro il finis cuius è il denaro, e il finis quo è l'acquisto del denaro. Quindi per le creature ragionevoli **Dio è il fine ultimo quale oggetto**; ma **la beatitudine creata è l'uso, o meglio, il godimento di tale oggetto**.

[Il finis cuius è l'oggetto per conseguire il quale o in vista del quale, si opera; il finis quo è l'atto col quale si consegue o si coglie l'oggetto-scopo dell'operazione. Questo è il finis formalis, fine in senso proprio e definitivo, nel quale riposa colui che ha cominciato l'opera.]

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la beatitudine di Dio non includa ogni altra beatitudine.

I^a q. 26 a. 4, arg. 1

Infatti: Vi sono delle false beatitudini. Ora, in Dio non vi può esser niente di falso. Dunque la beatitudine di Dio non include ogni altra beatitudine.

I^a q. 26 a. 4, arg. 2

Secondo alcuni vi è una beatitudine consistente in cose materiali, i piaceri, le ricchezze, e simili; (tutte) cose che non possono convenire a Dio, essendo egli incorporeo. Dunque la beatitudine di Dio non comprende tutte le altre beatitudini.

I^a q. 26 a. 4. SED CONTRA:

La beatitudine è una perfezione. Ora, la perfezione di Dio comprende ogni perfezione, come abbiamo dimostrato sopra. Dunque la beatitudine divina include ogni beatitudine.

I^a q. 26 a. 4. RESPONDEO:

Quanto di desiderabile si trova in qualsiasi beatitudine, sia vera o falsa, preesiste in modo eminente nella beatitudine divina. Così, (se si considera) la felicità della

- **vita contemplativa**, >> Dio ha la **continua e infallibile contemplazione** di se stesso e di tutte le altre cose:

- (se si considera) **la felicità della vita attiva**, >> ha **il governo di tutto l'universo**.

- Mentre (se si considera) **la felicità terrena**, consistente secondo **Boezio** nei piaceri, nelle ricchezze, nel potere, nelle cariche e nella gloria, Dio possiede

+ in cambio dei **piaceri** >> **la contentezza di sé e di tutte le altre cose;**

+ in cambio delle **ricchezze**, >> ha quella **assoluta sufficienza** che le ricchezze promettono;

+ in luogo del **potere**, >> ha **l'onnipotenza;**

in luogo delle **cariche**, >> **il regime universale;**

in vece della **gloria**, >> **l'ammirazione di ogni creatura.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a q. 26 a. 4, ad 1 argumentum

Una beatitudine è falsa in quanto si allontana dalla natura della vera beatitudine: e sotto tale aspetto non può trovarsi in Dio. Ma tutto ciò che in essa somiglia, per quanto lontanamente, alla vera beatitudine, preesiste nella beatitudine divina.

I^a q. 26 a. 4, ad 2 argumentum

I beni che si trovano materialmente negli esseri corporei, si trovano in Dio alla maniera di Dio, (vale a dire) spiritualmente.

E questo basti per quanto riguarda l'unità della divina essenza.

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

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

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

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

primo, le questioni spettanti alla **divina Essenza** (q.1-26);

secondo, quelle riguardanti la **distinzione delle Persone** (27-43);

terzo, quelle che riguardano la **derivazione delle creature da Dio** (44-119).

